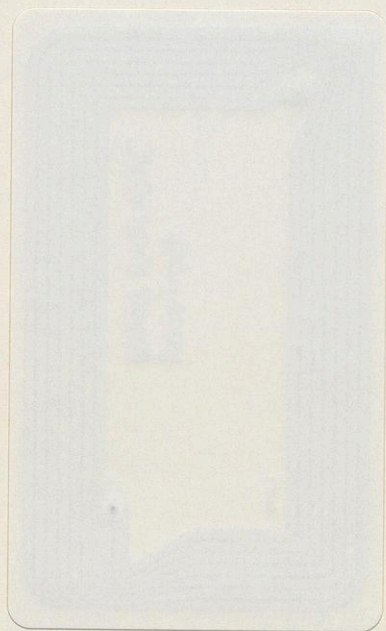




N12<506560071 021

UB Tübingen

Sp 48. —

EDITH STEIN JAHRBUCH

Band 2 1996

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 2

DAS
WEIBLICHE

1996

BECHTER WÜRZBURG

EDITH STEIN — JAHRBUCH

BAND 2

DAS
WEIBLICHE



1996

ECHTER WÜRZBURG

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 2

DAS
WEIBLICHE



ZA 9172 - 2

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Edith-Stein-Jahrbuch : Jahreszeitschrift für Philosophie,
Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur u. Kunst –
Würzburg : Echter. – Bd. 2. 1996

Erscheint jährl. – Aufnahme nach Bd. 1. 1995

ISSN 0948-3063

ISBN 3-429-01782-3

© 1996 Echter Verlag Würzburg

Umschlaggestaltung: Ernst Loew

Gesamtherstellung: Echter Würzburg

Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH

ISSN 0948-3063

ISBN 3-429-01782-3

Mitarbeiter dieses Bandes

- ALES BELLO, ANGELA, Dr., Professorin für Philosophie, Rom
BAEZ, SILVIO JOSÉ, Dr. theol., Managua
DOBHAN, ULRICH, Dr. theol., Würzburg
GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA, Dr., Professorin für Religionsphilosophie
und vergleichende Religionswissenschaft, Dresden
HANSEN, URSULA, Dr. med., Prüm
HELD, KLAUS, Dr., Professor für Philosophie, Wuppertal
HERBSTTRITH, WALTRAUD, Herausgeberin verschiedener Reihen zur Spiritualität
des Karmel und zu Fragen der Meditation, Tübingen
HÖCK, WILHELM, Dr. phil., Freier Schriftsteller, Gröbenzell
HORN, GISELA, Dr. phil. habil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für
Germanistische Literaturwissenschaft, Jena
KÜHN, ROLF, Dr., Universitätsdozent, Wien
MARTEN, RAINER, Dr., Professor für Philosophie, Freiburg
MEIER-KAISER, BETTINA, Dr. phil., Freie Schriftstellerin und Übersetzerin,
München
MÜLLER, ANDREAS UWE, Dr. theol., Freiburg
MWAURA, PHILOMENA NJERI, Magister, Nairobi
NEYER, MARIA AMATA, Leiterin des Edith-Stein-Archivs, Köln
ORTEGA MUÑOZ, JUAN FERNANDO, Dr. Dr., Professor für Philosophie, Direktor
der María Zambrano Stiftung, Málaga
PLATTIG, MICHAEL, Dr., Leiter des Instituts für Spiritualität an der Hochschule
der Franziskaner und Kapuziner, Münster
PÖGGELER, OTTO, Dr., Professor für Philosophie, Bochum
RINSER, LUISE, Schriftstellerin, Rom und München
ROZARIO, LILIAN, Dr., Bombay
SAUER-PHILIPPEK, MARGARETHE, Freie Schriftstellerin und Verlegerin, Hamburg
SÁNCHEZ DE MURILLO, JOSÉ, Dr. Dr., Professor für Philosophie, Schriftsteller,
München und Rom
SCHIWY, GÜNTHER, Dr., Freier Schriftsteller, Steinebach/Wörthsee
SÖLLE, DOROTHEE, Dr., Professorin für Theologie, Schriftstellerin, Hamburg und
New York
WALTHER, WIEBKE, Dr., Privatdozentin für Arabistik und Islamwissenschaft,
Tübingen
WOBBE, THERESA, Dr., Privatdozentin für Soziologie Berlin
WOLFF, OTTO, Dr. med., Arlesheim

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	11
I Eröffnung	
OTTO PÖGgeler Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie	15
II Hauptthema: Das Weibliche	
Tiefe und Vielfalt von Frau und Weiblichkeit. Textauswahl	33
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ Gleichheit und Unterschied. Wo ist die Frauenfrage angelangt?	55
JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO Vom Wesen des Weiblichen	68
DOROTHEE SÖLLE Das Bild der Frau im Christentum	104
MICHAEL PLATTIG »Die Gewalt der nackten Minne« Gedanken zur weiblichen Mystik	114
ULRICH DOBHAN Der Name Teresa	139
GISELA HORN Frauenaufbruch. Das Beispiel Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel (1764–1839)	152
ANGELA ALES BELLO Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie. Hedwig Conrad-Martius Edith Stein Gerda Walther	165
JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ Die dichterische Vernunft. Zum Denken von María Zambrano	175
ROLF KÜHN Sinnlichkeitsvermögen und Offenbarung. Zur Geschlechterdifferenz nach Simone Weil	193

GÜNTHER SCHIWY	
Mystik der Vergeistigung.	
Das Weibliche bei Teilhard de Chardin	207

SILVIO JOSÉ BÁEZ	
Die Indio-Frau	227

PHILOMENA NJERI MWAURA	
Die Situation der afrikanischen Frau am Beispiel Kenia	235

LILIAN ROZARIO	
Indische Frauen gestern und heute	249

III Philosophische und literarische Studien

KLAUS HELD	
Generative Zeiterfahrung	265

WILHELM HÖCK	
Die Gnade des Zweifels.	
Skepsis und Bereitschaft fürs Neue, Unbekannte	283

BETTINA MEIER-KAISER	
Devī	
Des Einen weibliches Gesicht	291

WIEBKE WALTHER	
Eine Liebende der Nacht.	
Nāzik al-Malā'ika	

IV Zeitspiegel

LUISE RINSER	
Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute	301

JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO	
Der Mensch im Aufbruch.	
Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft	315

OTTO WOLFF	
Von der kosmischen Dimension der Geschlechter	321

URSULA HANSEN	
»Seht die Welt mit den Augen einer Frau«.	
4. Weltfrauenkonferenz in Peking	332

Vorwort

V Edith-Stein-Forschung

RAINER MARTEN
Edith Stein und Martin Heidegger 347

THERESA WOBBE
»Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet sein...«
Edmund Husserl und Edith Stein 361

ANDREAS UWE MÜLLER
Das Steinsche Werk in Deutschland.
Bibliographische Hinweise 375

MARIA AMATA NEYER
Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden.
Ergänzungen zu Band 14 der Werke Edith Steins 392

WALTRAUD HERBSTTRITH
Edith Stein – ihrer Zeit voraus 406

Mitteilungen 413

Institute 413

Tagungen, Kongresse 413

Veranstaltungen 415

Vorwort

Der Titel des vorliegenden Bandes lautet: »Das Weibliche«. Damit wollen wir aussprechen, daß es nicht um einen Beitrag zur Frauenforschung oder zum Feminismus im gängigen Sinne gehen soll. Angezielt ist eine tiefere und weitere Dimension, die in der Forschung bisher kaum berücksichtigt wird. Mit dem Weiblichen soll ein Urprinzip des Lebens gemeint sein, das vom Wesen her auf das Männliche, wie dieses auf jenes, bezogen ist. In Frau und Mann sind beide Prinzipien, jeweils anders konstellierend, vorhanden. Ihr richtiges Zusammenwirken ist entscheidend für ein Gelingen von Mensch, Natur und Welt, doch dieses richtige Zusammenwirken fehlt, wie wir wissen, bis heute in der Menschheitsgeschichte. Die Frage nach dem Weiblichen, die notwendigerweise die Frage nach dem Männlichen einschließt, ist somit ein wesentliches – vielleicht das wesentliche – Moment im Prozeß der Menschwerdung des Menschen.

Dem Konzept des Edith Stein Jahrbuchs entsprechend behandelt der Band das Thema interdisziplinär, international und interkonfessionell. Wir meinen, daß allein gemeinschaftliches Nachdenken und Dialog für diese – wie für jede andere Problematik auch – fruchtbar sein kann. In der ausdrücklichen Begrüßung und Anerkennung der Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit der Perspektiven und Auffassungen wurden daher wieder Beiträge sehr verschiedener Art aufgenommen.

Danken möchte ich in erster Linie allen Lesern, die uns mit kritischem Interesse aufgenommen haben; über weitere unterstützende Begleitung freuen wir uns. Ebenso danke ich den Autoren, dem Echter Verlag Würzburg mit seinem uns betreuenden Lektor Herrn Heribert Handwerk, den Mitgliedern der Redaktion und des Redaktionsbeirates sowie den Übersetzern. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Carl-Heinz Scriba (München) für seine seit Beginn entscheidende Unterstützung und Herrn OStR Karl Embacher (München) für seine kostbare Hilfe bei den Korrekturarbeiten. Alle im stillen Mitwirkenden seien besonders erwähnt. Schließlich sei im Namen der Redaktion und des Redaktionsbeirates Herrn Prof. Dr. Markus Knapp als damaligem Lektor beim Echter Verlag gedankt, der das Projekt des Edith Stein Jahrbuches von Anfang an begrüßte und unterstützte.

München, im Januar 1996

Der Herausgeber

I Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie

Eröffnung

Edmund Husserl erzählte später im Exter-Wellhöring, der Marburger Neokantianer Paul Natorp habe den Meister Eckhart für sich entdeckt und ihm Husserl auf die Texte des Mystikers aufmerksam gemacht: »Nun war er, Husserl, schon zwei Tage in seinem Zimmer und rauchte Zigarren und war nichts als Meister Eckhart.« Husserl sagt zu Heinrich Ochsner, dem Weggefährten des jungen Heidegger: »Ich beneide Sie um Ihr reiches geschichtliches Wissen.« Natürlich kannten Ochsner und Heidegger Meister Eckhart schon aus ihrem Studium. Als der Privatdozent Heidegger nach seinem Kriegsdienst Edmund Husserls Assistent geworden war, schrieb dieser am 5. März 1919 seinem einstigen Kollegen Rudolf Otto, Heidegger oder auch Ochsner hätten ihm Ottos neues Buch *Das Heilige* gebracht. Das Buch war für Husserl »ein erster Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen«. Husserl verneinte aber die Maschinerie seiner phänomenologischen Redaktionen, und so schied Otto ihm unverdauten methodischen Voraussetzungen zu verfallen. »Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat scheint es mir den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen, und ich danke dabei als Gleichnis an die Engel, die mit ihren Schwingen die Ätzen verdrängen.« Doch sei das Buch der wirklicher Anfang in dem Sinne, daß es auf die Ursprünge zurückgehe. »Nach allem steht mich die Zeit aber so sehr zu danach, daß endlich die wahren Ursprünge zu Worte kommen und dann erst in höherem Sinn zu ihrem Worte zum Logos kommen.« Nach Husserl überwiege bei Ochsner das religiöse, bei Heidegger das theologisch-philosophische Interesse. Als Heidegger sich damals zu einem freien Protestantismus bekannte, Entschloß sich unter Anstößen aus der Familie Reinach dem Christentum zuwenden, schrieb Husserl im genannten Brief an Otto: »Meine philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionäres: Evangelische werden katholisch, Katholische evangelisch. Ich aber denke nicht an Katholiken und Evangeliken, nichts weiter will ich, als die Logik zu radikaler Radikalität des Denkens erziehen.« Er habe auf Heidegger und Ochsners religiöse Wandlung keinen Einfluß ausgeübt, ob wohl ihm dies als »freien Christen« und »unbegrenztem Protestanten« der best sein könne. »Im übrigen werde ich gern auf alle wahrhaftigen Menschen, mögen es Katholische, Evangelische oder Juden sein.«

Schon während Husserls Lehrzeit in Göttingen hatte der junge Adolf Reinach dort einen Kreis von Phänomenologen zusammengebracht, der im Zusammenhang mit den Münchener Phänomenologen im Umfeld von Theodor Lipps stand. Reinachs Denken nahm im Krieg eine religiöse

¹ Vgl. Das Maß der Verborgenen, Heinrich Ochsner 1888–1972 eine Gedächtnis-Stiftung von Hans Oelwein und Erwin Tacklenburg, Hildesheim 1982, 213, 197 ff.

Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie

Otto Pöggeler

Edmund Husserl erzählte mitten im Ersten Weltkrieg, der Marburger Neukantianer Paul Natorp habe den Meister Eckhart für sich entdeckt und ihn, Husserl, auf die Texte des Mystikers aufmerksam gemacht. »Nun sitze er, Husserl, schon zwei Tage in seinem Zimmer und rauche Zigarren und lese nichts als Meister Eckhart.« Husserl sagte zu Heinrich Ochsner, dem Weggefährten des jungen Heidegger: »Ich beneide Sie um Ihr reiches geschichtliches Wissen.« Natürlich kannten Ochsner und Heidegger Meister Eckhart schon aus ihrem Studium. Als der Privatdozent Heidegger nach seinem Kriegsdienst Edmund Husserls Assistent geworden war, schrieb dieser am 5. März 1919 seinem einstigen Kollegen Rudolf Otto, Heidegger oder auch Ochsner hätten ihm Ottos neues Buch *Das Heilige* gebracht. Das Buch war für Husserl »ein erster Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen«. Husserl vermißte aber die Maschinerie seiner phänomenologischen Reduktionen, und so schien Otto ihm unverdauten traditionellen Voraussetzungen zu verfallen. »Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat scheint es mir den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen, und ich denke dabei als Gleichnis an die Engel, die mit ihren Schwingen die *Augen verdecken*.« Doch sei das Buch ein wirklicher Anfang in dem Sinne, daß es auf die Ursprünge zurückgehe. Nach nichts sehne sich die Zeit aber so sehr als danach, »daß endlich die wahren Ursprünge zu Worte kommen und dann erst in höherem Sinn zu ihrem Worte, zum Logos kommen«. Nach Husserl überwog bei Ochsner das religiöse, bei Heidegger das theoretisch-philosophische Interesse. Als Heidegger sich damals zu einem freien Protestantismus bekannte, Edith Stein sich unter Anstößen aus der Familie Reinach dem Christentum annäherte, schrieb Husserl im genannten Brief an Otto: »Meine philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionierendes: Evangelische werden katholisch, Katholische evangelisch. Ich aber denke nicht ans Katholisieren und Evangelisieren, nichts weiter will ich, als die Jugend zu radikaler Redlichkeit des Denkens erziehen...« Er habe auf Heideggers und Ochsners religiöse Wandlung keinen Einfluß ausgeübt, obwohl ihm diese als »freiem Christen« und »undogmatischem Protestanten« nur lieb sein könne. »Im übrigen wirke ich gern auf alle wahrhaftigen Menschen, mögen es Katholische, Evangelische oder Juden sein.«¹

Schon während Husserls Lehrzeit in Göttingen hatte der junge Adolf Reinach dort einen Kreis von Phänomenologen zusammengebracht, der im Zusammenhang mit den Münchener Phänomenologen im Umkreis von Theodor Lipps stand. Reinachs Denken nahm im Krieg eine religiöse

¹ Vgl. Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891–1970 zum Gedächtnis. Hrsg. von Curt Ochwaldt und Erwin Tecklenborg. Hannover 1981, 213, 157 ff.

Wendung; Reinach ließ sich taufen und hinterließ nach seinem frühen Soldatentod »Religionsphilosophische Notizen«. Edith Stein ließ von diesen Notizen Abschriften machen und versandte sie 1918 an befreundete Phänomenologen wie Fritz Kaufmann. Die Husserl-Schülerin war tief beeinflusst durch die Fassung, mit der Frau Reinach den Tod ihres Mannes aufnahm; die Zuwendung zum christlichen Glauben war dabei unverkennbar und brachte schließlich die Konversion zur Katholischen Kirche.² Mit der neuen Religionsphänomenologie verband sich Rudolf Ottos Phänomenologie des Religiösen. Otto verwandelte in seinem Buch *Das Heilige* von 1917 Schleiermachers Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott in eine Gestimmtheit, der sich Heiliges als sinngebende Mitte der Welt zeigt. So konnte der junge Heidegger, vorher von der Scholastik her allenfalls mit Hegel befreundet, auch Schleiermacher aufnehmen und am 1. August 1917 in einem privaten Freiburger Kreis Ausführungen über das Problem des Religiösen bei Schleiermacher vortragen. Dabei ging er vor allem von der zweiten der *Reden über die Religion* aus. Am 8. Januar 1918 ging Edith Stein zur Lorettostraße 40, um mit Husserl über die Drucklegung von Ingardens Dissertation zu sprechen. Sie berichtete darüber an Ingarden: »Ich ging abends zu Husserl, um über Ihre Arbeit mit ihm zu reden, traf aber auf der Schwelle den kleinen Heidegger, und wir machten zu dritt einen – übrigens sehr hübschen – religionsphilosophischen Spaziergang, der sich bis eben hinzog (¾ 12).« Am 10. Oktober dieses Jahres schrieb Edith Stein dann von einer »Wiedergeburt«, von der Hinwendung »zu einem durchaus positiven Christentum«.³ Als Edith Stein im Sommer 1921 im Bücherschrank von Hedwig Conrad-Martius zufällig das Buch *Leben der Heiligen Teresa, von ihr selbst beschrieben* in die Hand nahm, las sie es in einer Nacht und fand in ihm in einer Damaskus-Stunde »die Wahrheit«. Am 1. Januar 1922 ließ sie sich feierlich taufen.

Edith Stein will schon in Heideggers Antrittsvorlesung nach der Habilitation »unverkennbare Spitzen gegen die Phänomenologie«, also gegen den anwesenden Husserl vernommen haben. Als ein Fräulein Petri im Seminar bei Husserl lebhaft opponierte, machte sie hinter dieser Opposition deren späteren Mann aus: Heidegger. Im Brief vom 15. Oktober 1921 an Ingarden stellte sie auch fest, daß Heidegger die Studenten in eine Richtung führe, die von Husserl wegführe, was alle »außer dem guten Meister« sähen. Die Phänomenologen sollten gar in Freiburg zur Auseinandersetzung mit dieser »neuen Richtung« zusammenkommen.⁴ Auch Husserl half Edith Stein nicht, als ihr – als einer Frau – die Habilitation verwehrt wurde. Trotzdem konnte Heidegger ihren Einfluß bei Husserl offenbar nur mit Mißbehagen sehen. Er schrieb am 8. Mai 1923 seinem bevorzug-

² Vgl. Edith Steins Werke. Hrsg. von L. Gelber und R. Leuven. Band VIII (Freiburg u.a. 1976), 34; Band X (1983), 39. – Zum folgenden vgl.: Das Maß des Verborgenen, 92.

³ Vgl. Edith Steins Werke. Band XIV: Briefe an Roman Ingarden (1991). Brief Nr. 36. – Zum folgenden vgl. Band X, 4, 42, 47.

⁴ Vgl. Edith Steins Werke. Band VII (1985), 369. Der im folgenden angeführte Brief Heideggers an Löwith ist noch unveröffentlicht.

ten Schüler Karl Löwith zum Phänomenologischen Jahrbuch: »Es stellt sich jetzt heraus, daß Fr. Stein schon wieder für den nächsten Band sich einen Platz reserviert hat.« Heidegger und Edith Stein trafen wieder zusammen bei der Feier von Husserls siebzigstem Geburtstag im April 1929. Edith Stein hatte für die Festschrift das Verhältnis zwischen Husserls Phänomenologie und Thomas von Aquin behandelt; sie mußte den Artikel jedoch auf Verlangen von Heidegger »in einen mehr oder weniger neutralen Artikel« umarbeiten (weshalb später die originale Form vorgelegt wurde). Im Jahre 1931 unterstützte Heidegger einen erneuten Habilitationsversuch; doch scheiterte die geplante »katholische Berufung« an den Restriktionen der Regierung im Zusammenhang mit der Wirtschaftskrise. An Ingarden schrieb Edith Stein über Heideggers freundliche Haltung: »Und er hat sich meine Arbeit zum Lesen behalten und neulich über 2 Stunden mit mir darüber gesprochen, in einer sehr angenehmen und fruchtbaren Weise, so daß ich ihm wirklich dankbar bin.«⁵ Als Edith Stein 1934 bei der einsetzenden Verfolgung in den Karmel eintrat, nahmen der Freundeskreis um Hedwig Conrad-Martius und auch Husserl Anteil, aber nicht mehr Heidegger. Im Kölner Karmel schrieb Edith Stein dann 1936 eine Auseinandersetzung mit Heideggers Existenzphilosophie. Heideggers eigentliche Tendenz blieb unklar, so daß weiter galt, was Edith Stein wohl schon 1932 in ihrem Artikel *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* geschrieben hatte: »Bei Heidegger erscheint es mir heute verfrüht, sein Weltbild zeichnen zu wollen. Die Zentralstellung des *Daseins*, die Betonung der *Sorge* als zu ihm wesenhaft gehörig, des Todes und des Nichts, sowie manche extreme Formulierungen weisen auf ein gott-loses, ja geradezu nihilistisches Weltbild hin. Aber es gibt auch Äußerungen, die es als möglich erscheinen lassen, daß einmal der Umschlag ins Gegenteil erfolgt und das in sich nichtige Dasein seinen Halt in einem absoluten Seinsgrund findet.«

Der Freiburger Theologe Engelbert Krebs hielt im Winter 1917/18 eine Vorlesung über sein Spezialgebiet, die Mystik, und traf damit die Impulse der unruhigen Zeit. Er mußte 1918/19 erfahren, daß nicht nur Frau Heidegger den geplanten Weg zur katholischen Kirche nicht einschlug, sondern auch sein Schützling Heidegger sich den kirchlichen Bindungen zugunsten eines freien Christentums und der Phänomenologie Husserls entzog. Am 11. April 1930 notierte Krebs sich dann, daß Edith Stein nach Husserls Geburtstagsfeier im vorhergehenden Jahr mit Heidegger und einer kleineren Anzahl älterer Husserl-Schüler zu Heideggers (neuem) Haus gefahren war. »Sie fand ihn gegenüber früher sehr verändert, voll von arbeitsorganisatorischen Plänen.« Nach dem erneuten Besuch von Edith Stein in Freiburg, der wohl schon im Zusammenhang mit ihren Habilitationsplänen stand, bemerkte Krebs: »Welche entgegengesetzte Schicksale! Edith Stein gewann früh hohes Ansehen im philosophischen

⁵ Vgl. Edith Steins Werke. Band X, 54; Band XIV, Brief Nr. 151; zum folgenden vgl. zu Heidegger Edith Steins Werke. Band VI (1962), 69 ff, 14.

Reich. Aber sie wurde klein und demütig und – katholisch und tauchte unter in stiller Arbeit im Dominikanerinnenkloster in Speyer. – Heidegger begann als katholischer Philosoph, aber er wurde ungläubig und fiel von der Kirche ab und wurde berühmt und der umworbene Mittelpunkt der heutigen zünftigen Philosophen.« In lateinischen Gebetsworten lobt der Theologe dann Gott, der seinen Ratschluß den Großen verbarg, den Kleinen aber offenbarte.⁶ Mußte Krebs seine Worte nicht in grausamer Weise bestätigt finden, als Heidegger 1933 das Freiburger Rektorat übernahm, Edith Stein schließlich aus dem holländischen Karmel geholt und in die Gaskammern von Auschwitz verbracht wurde? Urteile dieser Art wurden jedenfalls weiter gefällt. Eine neue Option für die jüdische Herkunft und deren ursprünglichen Sinn, wie etwa Franz Rosenzweig sie im Ersten Weltkrieg im Milieu der Hegel-Renaissance fällte, war damals im Umkreis von Husserl offenbar nicht im Blick. Doch auch Heideggers Weg war nicht mit der Verirrung von 1933 zu Ende; Edith Stein selbst hat jede Schwarz-Weiß-Malerei im Urteilen abgelehnt. Zu fragen bleibt auch, ob nicht jene »klein« und offen für die Zukunft werden können, die auf die Gehäuse der Tradition verzichtet haben und nicht (wie Heidegger noch um 1933) auf einen falschen »Aufbruch« setzen. Blickt man auf Heideggers Denkweg im ganzen, dann muß auch die Frage nach seinem Verhältnis zur Religionsphänomenologie neu gestellt werden.

I. Phänomenologie als Hermeneutik

In einem Brief an Karl Löwith vom 20. Oktober 1920 ärgert Heidegger sich darüber, daß er von Husserl nicht als Philosoph genommen werde: er sei für ihn »eigentlich noch Theologe«. Doch längst versuchte Heidegger, die transzendente Phänomenologie und mit ihr die philosophische Tradition, die durch diese Phänomenologie eigentlich hatte überwunden werden sollen, methodisch aus den Angeln zu heben, indem er sie als Hermeneutik faßte und damit den Zugang zum Sein in das Geschehen der Zeit stellte. Wenn Heidegger diese Hermeneutik als eine formal anzeigende bestimmte, zeigte sich aber, daß der einstige Theologe sich auch als Philosoph von der Frage nach der Möglichkeit von Theologie oder doch von Religion her leiten ließ. Als Student der Katholischen Theologie hatte Heidegger (bei seinem Lehrer Hoberg) noch eine Vorlesung über Hermeneutik hören können, als die protestantische Exegese diesen methodischen Ansatz längst als antiquiert aufgegeben hatte. Doch fand Heidegger die Anknüpfung an die alte Disziplin bei Dilthey und dessen Vorbild Schleiermacher wieder. Noch aus dem Kriegsdienst heraus distanzierte Heidegger in einem Brief an die Pädagogin Elisabeth Blochmann vom 7. November 1918 die »theoretisierenden Erörterungen« zugunsten des »persönlichsten Erlebens«: »vom religiösen Urerlebnis führt ein Weg zur Theologie, er

⁶ Mitgeteilt durch Hugo Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988, 111.

muß aber nicht von der Theologie zum religiösen Bewußtsein und seiner Lebendigkeit leiten.« So bezeichnete Heidegger denn auch im Brief vom 1. Mai 1919 neben den »Grundproblemen der phänomenologischen Methodik« die »Phänomenologie des religiösen Bewußtseins« als Mitte seiner Arbeiten.⁷

Aus den letzten Kriegsjahren stammt eine Mappe Heideggers mit Exzerpten und Bemerkungen zur Religionsphänomenologie. Schleiermachers *Reden über die Religion* bilden einen Schwerpunkt. Wie konnte diese Rhetorik aus den Berliner Salons vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts in die Unruhe des Weltkriegs hineinsprechen? Heidegger sucht in der Phänomenologie ein Philosophieren, das hermeneutisch dem Leben folgt, dabei in diesem Leben auch die religiöse Dimension als eine entscheidende, aber mannigfach verstellte aufdeckt. In dieser Dimension zeigt sich Ewiges im Augenblick, wenn Unendliches im Endlichen begegnet und alle vorschnellen moralisierenden oder metaphysischen Zugriffe zerbrechen. Heidegger hält mit dem Anfang der zweiten Rede fest, daß jeder eine Tätigkeit des Geistes nur insofern verstehe, als er sie in sich selbst finde. Doch betont Heidegger mit Schleiermacher auch die Bedeutung des »Historischen« im religiösen Leben: echte Religion lasse sich nicht erphilosophieren; sie beginne mit der Geschichte und ende mit ihr. Schleiermachers spätere Deutung der Frömmigkeit als des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit wird so gedeutet, daß sich uns das Woher unseres Gewordenseins nur in der Geöffntheit des personalen Seins gebe, die wurzelhaft im Historischen fundiert sei. Aus Diltheys *Jugendgeschichte Hegels* entnimmt Heidegger nunmehr, daß der Einfluß Kants dem jungen Hegel ein unmittelbares Verhältnis zur Religion verwehrt habe. Den religionsphänomenologischen Entwurf Reinachs exzerpiert sich Heidegger im Juni 1918; wenn Reinach aber im religiösen Erleben ein Oben, ein Höchstes und ein Absolutes findet, dann sieht Heidegger darin metaphysische Begriffe, die er nun überprüfen möchte. Schon in Windelbands Abhandlung *Das Heilige* findet Heidegger den Weg zu Rudolf Ottos Religionsphänomenologie. Er fragt mit Troeltsch, was »Glaube« denn heiße. Vor allem sollen die Predigten von Bernhard von Clairvaux über das *Hohelied*, Meister Eckhart und Teresa von Avila die Schwingungen religiösen Lebens zeigen: in der Mystik wird die Seele zur Stätte, zur Burg und Wohnung Gottes.⁸

In einem zweiten Konvolut hat Heidegger die Vorarbeiten für eine Vorlesung über die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik gesammelt, die er für das Wintersemester 1919/20 plante. Er will auf eine konstruktive Religionsphilosophie verzichten; wenn er sich aber um die philosophischen Grundlagen der Mystik bemüht, dann will er nicht im

⁷ Vgl. Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969. Marbach am Neckar 1989, 10, 16.

⁸ Die angeführten beiden Konvolute sind noch nicht publiziert; vgl. aber den Bericht von Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London 1993, 69 ff.

nur Historischen aufgehen. Vielmehr soll das faktisch-historische Erleben durch die Abgeschiedenheit der Mystik auf seine ursprüngliche Tendenz zurückgeführt werden. In diesem Rückgang zum Ursprung wird die mittelalterliche Universalienlehre ebenso problematisch wie die Eidetik Husserls. Die Dogmatik des Katholizismus erscheint als eine Pseudophilosophie, die das religiöse Erleben zum Erliegen bringt, dunkle Beweisgänge durch Kirchenrecht und Polizeigewalt stützen muß. Gegenüber dem Gebrauch oder Mißbrauch des Aristoteles war die Mystik eine elementare Gegenbewegung. Heidegger sieht sich in seinen philosophischen Bemühungen weniger durch Hegel bestärkt, der die historische Fülle mit Konstruktionen verband, als durch Dilthey. Dieser deckte in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* auf, wie das ursprünglich Lebendige der christlichen Religiosität zu einer weltgeschichtlichen Massenbewegung wurde, so daß im Ansatz schon bei Augustinus das Dogma über die Erfahrung siegte. Dagegen sei der junge Luther vom mystischen Motiv der *humilitas animi*, dem demütigen Sicheinfügen, ausgegangen; er habe seinen Weg aus dem Ringen um die persönliche Heilsgewißheit heraus gesucht. Heidegger exzerpiert sich für diese Sicht des jungen Luther Johannes Fickers Einleitung zur wiedergefundenen frühen Vorlesung Luthers über den Römerbrief (1908). Luther fand vor allem auch einen neuen Bezug zu Paulus. Für eine neue Paulusauslegung zieht Heidegger die Literatur der Zeit heran, aber auch ein Werk wie *Das Urchristentum* von Johannes Weiß. Damit rückt die neue Entdeckung der urchristlichen Eschatologie ins Zentrum, die damals aus der sog. liberalen Theologie herausführte.

Heidegger hat die Mystik-Vorlesung doch nicht gehalten, vielmehr die andere angekündigte Vorlesung zu einer Vorlesung über *Grundprobleme der Phänomenologie* ausgestaltet. Auch diese Vorlesung geht davon aus, daß das Leben der christlichen Urgemeinde eine »große Revolution« brachte, die dann freilich durch das Gewicht der antiken Wissenschaft wieder unterdrückt wurde. Doch sei die urchristliche Grundeinstellung in großen Eruptionen bei Augustinus, in der mittelalterlichen Mystik, bei Luther und bei Kierkegaard wieder aufgebrochen.⁹ Das Urchristentum habe die Tendenz des Lebens radikal umgestellt: von der Ausrichtung auf die Dinge der Welt zur Zuspitzung auf die Selbstwelt, die faktisch und historisch sei. Von dieser Sicht aus kann sich Heidegger auch der Erforschung der Selbstwelt seit der Renaissance und Künstlerbiographien wie Gundolfs *Goethe* und Simmels *Rembrandt* zuwenden. Mit Rembrandt werden für die künstlerische Gestaltung Shakespeare und Dostojewski genannt; auf die Liturgie der Beurer Mönche wird hingewiesen, das 1918 erschienene Buch *Das Gebet* von Friedrich Heiler wird dagegen mit Spott über seine Gelehrsamkeit bedacht. Im Wintersemester 1920/21 hat sich

⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Frankfurt am Main 1993, 61 und 205; zum folgenden vgl. vor allem, 205, 65, 85, 49. Die im folgenden genannten Vorlesungen vom Winter 1920/21 und Sommer 1921 sind noch nicht veröffentlicht. [Vgl. jetzt Band 60 der Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1995.]

Heidegger dann an eine *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* gewagt. Da ein Student das Religiöse vermißte, legte Heidegger im zweiten Teil der Vorlesung in Paulus-Exegesen indirekt auch seine Grunderfahrung offen. Heidegger interpretierte z.B., was der älteste Text im *Neuen Testament*, der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, über die Wiederkunft Christi sagt. Jesus hatte die Menschen darauf verwiesen, daß es in diesem unserem Leben um die letzten Dinge geht, um die Gottesherrschaft als Anspruch in jedem Augenblick. Er war (auch durch den Tempel) verurteilt worden; nach dem Glauben der Urgemeinde aber wurde er von Gott erhöht und als Christus der Geschichte zum Maß gesetzt. Mußte eine Philosophie, die als Phänomenologie und Hermeneutik mit dem Leben gehen will, nicht die Glaubensentscheidung wenigstens als eine Möglichkeit des Lebens und Erlebens nehmen?

Im ersten Teil seiner Vorlesung hat Heidegger die Logik einer Philosophie, die den Glauben als etwas Eigenständiges ernst nimmt, als formal anzeigende Hermeneutik in der Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch entfaltet. Troeltsch war zum philosophisch reflektierenden Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule geworden; seinem »freien Christentum« und der Schleiermacher-Interpretation von Schülern wie Süskind war auch Heidegger gefolgt. Troeltsch hatte religionspsychologische, erkenntnistheoretische, religionsgeschichtliche und religionssoziologische Fragen verbunden und gezeigt, wie Jesus als Christus zum Stifter einer Gemeinde geworden war. Troeltsch hatte diese konkreten Fragen durch metaphysische Erörterungen abgestützt, die vom Gottesbegriff aus das Verhältnis des Menschen zu Gott und die »Idee« eines christlichen Lebens aus der Gottkindschaft bestimmten. Demgegenüber ging Heideggers Phänomenologie davon aus, daß das Leben der Menschen aus sich heraus nichts von Gott weiß. Deshalb mußte die Philosophie (wie das ja auch von der entstehenden dialektischen Theologie unterstellt wurde) von sich aus »atheistisch« bleiben. Doch sollte eine formal anzeigende Hermeneutik jene Dimensionen öffnen, in der die Menschen leben. Die Phänomenologie zeigt als Hermeneutik vor aller konkreten begrifflichen Arbeit formal an, daß wir uns einem Menschen nicht so zuwenden können wie einem zuhandenen Ding. So kann sie auch herausstellen, daß jeder Mensch letzte Fragen hat, auf die dann der Glaube Antworten zu geben beansprucht. Das Fragen und die fragende Philosophie können über diese Antworten nicht verfügen, wohl aber in den Bereich einweisen, in dem sie vielleicht gehört werden können.

Wenn Heidegger im Sommer 1921 dreistündig *Augustinus und der Neuplatonismus* las, stellte er die Geistesgeschichte des Abendlandes überhaupt zur Disposition. Augustinus versteht das »glückselige Leben« mit Paulus faktisch und historisch, interpretiert es aber mit neuplatonischen Begriffen und verfälscht damit quietistisch die bleibende »Unruhe«. Heidegger schließt einen Paragraphen deshalb mit den Heidelberger Disputationsthesen des jungen Luther, die der Theologie der Herrlichkeit, welche in metaphysischen Spekulationen das Schlechte gut und das Gute schlecht

nennt, die Theologie des Kreuzes gegenüberstellen, die in der faktischen Lebenserfahrung verbleibt. Als Phänomenologe mußte Heidegger sich in aller Entschiedenheit von Max Scheler absetzen, der 1920 sein Buch *Vom Ewigen im Menschen* veröffentlicht hatte. Scheler machte darauf aufmerksam, daß das Sein der Gegenstände das menschliche Bewußtsein transzendiert und so einem göttlichen Geiste immanent sein müsse; in der Religion erfasse sich der menschliche Geist als Abglanz des göttlichen Geistes, der ihn trage. Heideggers Vorlesung vom Sommersemester 1923 sagt von Scheler, er bewege sich »traditionell in alten, unecht gewordenen Fragestellungen« und verdecke das durch eine angebliche Phänomenologie. Eine zufällig aufgegriffene alte Theologie, etwa die Valentianische Gnosis, führe zu dem pseudotheologischen Ansatz, bei dem der Mensch zum Bild oder zur Schattenfigur Gottes werde.¹⁰ Als Heidegger zum Winter 1923/24 nach Marburg ging, hatte er das Glück, dort auf den Exegeten Rudolf Bultmann zu stoßen. So konnte Bultmann schon am 23. Dezember 1923 seinem Freunde Hans von Soden melden, Heidegger verstehe Luther besser als die Theologen und habe auch einen Bezug zu Gogarten und Karl Barth. Auch von Soden solle nach Marburg kommen und an den Auseinandersetzungen teilnehmen. »Die ältere Generation ist dazu unfähig, da sie die Problematik gar nicht mehr versteht, um die wir uns bemühen.«¹¹ Heidegger nahm an Bultmanns Seminar über die Ethik des Apostels Paulus teil und interpretierte im Februar 1924 Luthers Auslegung der Geschichte vom Sündenfall (*Genesis* 3). Wenn die Menschen »über« Gott sprechen, dann haben sie sich schon auf die Einflüsterungen der Schlange eingelassen, wie Gott sein und sich mit ihm vergleichen zu wollen. Sie sind aus dem Angesicht Gottes herausgetreten, und nur der Anruf der Gnade kann das Gottesverhältnis erneuern. Die Schau Gottes wird verwandelt in das Hören eines Rufes; auch nach *Exodus* 33, 18 ff. zeigt Gott dem Moses nur den Rücken im Vorbeigang. Bultmann hat dann Heideggers Vorlesungen besucht; beide zusammen haben an den Samstagnachmittagen das Johannes-Evangelium gelesen, über das Bultmann einen großen Kommentar vorbereitete.

Seit dem Sommer 1926 hielt Bultmann eine Vorlesung *Einführung in das Theologische Studium*, die er später unter dem Titel *Theologische Enzyklopädie* wiederholte. Seine Formulierungen zeigen gelegentlich bis ins Wort hinein Übereinstimmungen mit Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* von 1927 und 1928. Heidegger geht davon aus, daß die Theologie eine positive Wissenschaft bleibe, die im Glauben ihre eigentliche Voraussetzung hat. Die Philosophie kann die Theologie deshalb nicht

¹⁰ Zum einzelnen vgl. Otto Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang*. Scheler und Heidegger. In: *Phänomenologische Forschungen* Band 28/29. Freiburg/München 1994, 166 ff.

¹¹ Vgl. Rudolf Bultmanns *Werk und Wirkung*. Hrsg. von Bernd Jaspert. Darmstadt 1984, 202. – Zum folgenden vgl. Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger*. Stuttgart 1981, 557. Leider ist der Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger noch nicht veröffentlicht worden.

durch »Direktion« sachlich bestimmen, sondern nur in »mitanleitender Korrektur« und damit in formal anzeigender Hermeneutik auf die Fragen verpflichten, die der Mensch wirklich hat. So muß sie das Sprechen des Glaubens gelegentlich auch richtigstellen (etwa in der Rede von der Erhöhung Christi als einer »Auferstehung«) (Bultmann sprach später mißverständlich von »Entmythologisierung«). Als Heideggers Vortrag jedoch mit einem parallelen Vortrag Bultmanns veröffentlicht werden sollte, lehnte Heidegger ab. Gegenüber Elisabeth Blochmann begründete er das harte Nein damit, daß er von den Universitätsverhältnissen aus einfach eine bestimmte Theologie (nämlich die christliche) als gegeben vorausgesetzt und nur noch wissenschaftstheoretisch nach ihrer Möglichkeit gefragt habe. Die Philosophie müsse der Religion aber als einer »Grundmöglichkeit der menschlichen Existenz« gegenübertreten und diese dann metaphysisch erörtern. Die Philosophie könne die Theologie dann vielleicht stützen, aber auch beunruhigen oder überhaupt in Frage stellen. Findet sich der Glaube überhaupt in der Verwissenschaftlichung zur Theologie oder nicht eher in jener Liturgie, wie Heidegger sie damals immer wieder im Benediktinerkloster Beuron aufsuchte? Heidegger schrieb an Elisabeth Blochmann, daß sie als Protestantin vielleicht nicht das Hochamt der Mönche, wohl aber die Complet müsse aufnehmen können. »In der Complet ist noch da die mythische und metaphysische Urgewalt der Nacht, die wir ständig durchbrechen müssen, um wahrhaft zu existieren.«¹² Wie aber ist Metaphysik überhaupt möglich? Dieser Frage stellte Heidegger sich in der neuen Antrittsrede, die er im Sommer 1929 in Freiburg unter dem Titel *Was ist Metaphysik?* hielt.

II. Das Heilige

Als Heidegger in seinem letzten Marburger Semester, im Sommer 1928, Logik las, ging er auf deren metaphysische Anfangsgründe zurück. Er nahm die Metaphysik von Aristoteles her auf, für den Philosophie in der Metaphysik als Einheit von Ontologie und Theologie wurzelte. Fragt die Ontologie nach dem Sein als Sein, dann geht die Theologie als metaphysische Disziplin auf etwas Erstes und Höchstes, auf ein Seiendes schlechthin. Die metaphysische Betrachtung des Kosmos stößt dabei auf den »Himmel«: »das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige.«¹³ Heidegger hatte längst dargelegt, daß die metaphysische Theologie durch das Bedürfnis angetrieben werde, dem Wissen einen Abschluß zu geben, und daß sie nichts mit wirklicher Religiosität zu tun habe. So muß auch die metaphysische Theologie in die Transzendenz zurückgenommen werden, in der sich dem Dasein Seiendes in seinem Sein

¹² Vgl. Heidegger/Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, 32.

¹³ Vgl. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M. 1978, 13; zum folgenden vgl. 211; *Sein und Zeit*, 384.

öffnet: das Seiende wird transzendiert (z.B. im Nichtigwerden alles Selbstverständlichen in der Angst); so kann es neu wiederaufgenommen und in seinem Sein eigens verstanden werden. Heidegger beruft sich für das Seinsverständnis auf das *daimonion*, durch das Sokrates einst zum Wächter über die Grenzen des jeweiligen Wissens und Verhaltens wurde. Zum Transzendieren und zur Transzendenz gehört auch »das Verstehen von Sein qua *Übermächtigem*, qua *Heiligkeit*«. »Es geht nicht darum, ontisch das Göttliche in seinem ›Dasein‹ zu beweisen, sondern darum, den Ursprung dieses Seinsverständnisses aus der Transzendenz des Daseins, d.h. die Zugehörigkeit dieser Idee von Sein zum Seinsverständnis überhaupt zu erhellen.« *Sein und Zeit* hatte noch vom Entwerfen auf Tod, Schuld und Geworfenheit gesagt, die Übermacht der endlichen Freiheit müsse die Ohnmacht der Überlassenheit des Daseins an es selbst als Schicksal annehmen. Jetzt wird die Rede vom Übermächtigen sowohl mit der metaphysischen Theologie wie mit echter Religiosität verbunden. Doch will Heidegger in einer Zeit der »gewaltsam unechten Religiosität« keine Lehre vom Heiligen entfalten. »Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ›Kirche‹ oder gar die ›Theologen‹ jeder Konfession?«

Max Scheler war für Heidegger nach langen Gesprächen über die neue Bedeutsamkeit der Metaphysik zum Gefährten geworden, ja zur »stärksten philosophischen Kraft« in der damaligen Philosophie (wie Heidegger bei Schelers Tod betonte).¹⁴ Heidegger beruft sich auch auf die Religionsphänomenologie, nämlich auf Schelers Idee einer Genesis des Bezugs zum Göttlichen im Dasein. Heidegger will aber das Göttliche nicht (vom Neukantianismus her) als »Wert« und auch nicht (mit Scheler) als »Ewiges« im Menschen verstehen. Heidegger lehnt auch die Auslegung der Übermächtigkeit »auf ein absolutes Du hin« ab. Gedacht ist wohl an Gogartens Theologie, doch betont Heidegger, daß die Ich-Du-Beziehung in breiter Weise bedeutsam wurde, wenn auch die Entfaltung von weltanschaulichen Interessen motiviert blieb. »Es sind soziologische, theologische, politische, biologische, ethische Probleme, die der Ich-Du-Beziehung eine besondere Bedeutung geben; doch das philosophische Problem wird dadurch verdeckt.« Heidegger selbst geht nunmehr beim Religionsproblem vom Mythos aus (den er noch in der Vorlesung vom Sommer 1927 als etwas Vorphilosophisches distanziert und mit Weltanschauungs-Bildung und Magie der schlechten Gefühlsphilosophie zugeschlagen hatte).¹⁵ Jetzt sieht Heidegger, daß die Technik »wie eine entfesselte Bestie in die ›Welt‹ hineinwütet« – ein Beweis »für die metaphysische Ohnmacht des Da-

¹⁴ Vgl. *Metaphysische Anfangsgründe*, 62; zum folgenden vgl. 211, 241.

¹⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M. 1975, 331 und 467. – Zum folgenden vgl. *Metaphysische Anfangsgründe*, 279 und 270.

seins«. In dieser Situation soll auch die Kraft des Mythischen und damit der Ausgrenzung des Heiligen wieder ernst genommen werden. Eine »Metaphysik des Mythos« soll zurückgehen auf jene Urgeschichte, in der Seiendes in die Welt eingeht und sich so in seinem Sein zeigt.

Im Jahre 1928 veröffentlichte Heidegger auch eine Besprechung des zweiten Teils von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, des Buches *Das mythische Denken* von 1925. Der Mythos soll (mit Schelling) als eigenständige Möglichkeit des menschlichen Daseins genommen werden, der eine »eigene Wahrheit« zukommt. Im mythischen Denken bringt das Eine das Andere (die Schwalbe den Sommer) in »magischer Mächtigkeit« mit sich. So kann das Außerordentliche und Übermächtige als das Heilige von der profanen Welt getrennt werden – das ist der Sinn der Mana-Vorstellung. Heidegger geht mit Cassirer den Weisen nach, in denen sich das Heilige – z.B. im Opfer – darstellt. Vor allem spricht er dem Ausgeliefertsein an das Übermächtige eine spezifische »Augenblicklichkeit« zu.¹⁶

Im Winter 1929/30, als die Weltwirtschaftskrise begann, hielt Heidegger seine Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Es ging ihm gerade darum, das Aufbrechen von Welt mit der Einsamkeit in der Vereinzelung der Menschen zu verknüpfen; so konnte er mit Kierkegaard eine Philosophie des »Augenblicks« suchen. Die philosophische Situation der Zeit schien durch die Entgegensetzung von Leben und Geist (etwa beim späten Scheler) bestimmt; doch führte Heidegger diesen Nietzscheanismus auf Nietzsche selbst, auf den Antagonismus zwischen dem dionysischen Erleiden des Werdens und dem apollinischen Drängen zum begrenzenden Sein zurück. Heidegger erinnerte auch daran, daß der späte Nietzsche den Gekreuzigten und Dionysos einander entgegengestellt hatte; er schloß seine Vorlesung mit dem *Trunkenen Lied* aus dem *Zarathustra*, nach dem sowohl das Weh der Welt wie ihre Lust Ewigkeit suchen. Mußte der Augenblick nicht zur Augenblicksstätte einer Gemeinschaft von Menschen und einer bestimmten Epoche werden?¹⁷ Dann trat Hölderlin vor den Gegensatz zwischen Kierkegaard und Nietzsche. Über Hymnen Hölderlins las Heidegger in einer philosophischen Vorlesung, als er sich in einem ersten Schritt von dem fatalen Irrtum des Jahres 1933 distanzierte. War die Religionsphänomenologie aber nicht vergessen, als Heidegger in geradezu inflationärer Weise von Gott und den Göttern, ja von zukünftigen Göttern der Deutschen sprach, das Führersein von Hölderlins Halbgöttern her verstehen wollte und damit doch noch der damaligen Verbindung von einem pervertierten »Heil« mit »Heiligem« seinen Tribut zollte? Oder ging es immer noch um die leitende Thematik dieser Phänomenologie,

¹⁶ Vgl. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Band 3). Frankfurt a. M. 1991, 255 ff, vor allem 257 und 267.

¹⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1983, 225 f und 257, 103 ff, 532.

wenn Heidegger mit Hölderlins Feiertagshymne sagte: »Das Heilige sei mein Wort.«¹⁸

Heidegger zieht in seiner Vorlesung eine Vorfassung zur *Friedensfeier* heran (die selbst erst später wiederentdeckt wurde). Danach ist alles Himmlische »schnellvergänglich«, aber nicht »umsonst«; mit schonender Hand, »einen Augenblick nur« rührt ein Gott die Wohnungen der Menschen an, um in diesem seinem Vorbeigang einen Wink zu geben und eine Spur zu hinterlassen. Die Ewigkeit (als Charakter des Himmlischen und Göttlichen) ist nicht *sempiternitas* als das unaufhörliche Weitergehen der Zeit und nicht *aeternitas* als Einsammlung des zeitlich Zerstreuten in die Wesensordnung einer immerwährenden Gegenwart. Das Heilige gewährt sich im Plötzlichen des Augenblicks; diese Erfüllung gibt dem Augenblick die Kraft, sich zugunsten eines unabgeschlossenen Vorbeigangs zurückzunehmen. Wie ein Abschiednehmender uns noch einmal zuwinkt und so in seiner Abwesenheit doch bei uns bleibt, so spricht das Heilige in Winken. Hölderlins Dichten konzentriert sich auf die Hoffnung, daß auch in Zukunft wenigstens eine Spur zum Heiligen bleibe. Es ist die Aufgabe der Dichter, als Jünger des Gottes Dionysos die Spur des kommenden Gottes zu suchen und zu wahren; so ist das, was einmal unter Titeln wie »Religion« gestellt wurde, nunmehr im Kern ihre Sache. Heidegger kommt Walter F. Otto nahe, der von den dichterischen Zeugnissen her die Götter Griechenlands neu gedeutet hatte; doch spricht Heidegger diesen Göttern und überhaupt dem Göttlichen nicht ein bleibendes Sein zu, sondern die Augenblicklichkeit im Vorbeigang.

Heidegger hat sich mit dem Weggang von Marburg auch dem dortigen Zusammenspiel von Theologie und Philosophie entzogen. Als der Abschied kam, sagten Bultmann und Heidegger zueinander »Du«. Heidegger stellte dem Freund die Aufgabe zu fragen, ob denn und wie das *Neue Testament* Gott nenne; er selbst stellte diese Frage von der Dichtung her, die von Sophokles zu Hölderlin reichte. Heidegger hatte einmal das Interesse für Schleiermacher mit Elisabeth Blochmann geteilt; doch am 20. September 1930 schrieb er ihr von den »abgestandenen und uns fremd gewordenen Idealismen der Zeit v. Humboldts, Schleiermachers und Schellings«. Von den Schülern Bultmanns sagte er, sie seien »eben nur Theologen« und wirkten »nicht mehr mit einer apostolischen Berufung«. Heideggers Aufgabe sollte nicht sein, Vergangenes zu entmythologisieren und auf bleibende menschliche Motive zurückzuführen; vielmehr wollte er ein Wissen um die Kraft des Mythischen in einer möglichen anderen Zukunft neu wecken.

Heideggers zweites Hauptwerk, die *Beiträge zur Philosophie* von 1936–38, wollen dem Wort Hölderlins Gehör verschaffen. Hölderlins spä-

¹⁸ Vgl. Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Frankfurt a. M. 1980, 210, 253; zum folgenden 110 f, 54 f.

te Hymnen waren von der Goethezeit für mehr als hundert Jahre in die Vergessenheit gestoßen worden; doch Hölderlin, später gekommen als Kierkegaard und Nietzsche, reicht nach Heidegger weiter in die Zukunft hinaus als diese.¹⁹ Die letzten Abschnitte der *Beiträge* beziehen »Die Zukünftigen«, die den Menschen in das Da des Seins und damit zur Augenblicks-Stätte der Wahrheit und des Heiligen verwandeln, auf den »letzten Gott« und dessen Vorbeigang. Der letzte Gott ist nicht der letzte innerhalb einer Reihe; vielmehr soll er das Heilige und Göttliche in das letzte und höchste Wesen heben, nur da zu sein im Augenblick eines Vorbeigangs. Das Göttliche hat gerade in seiner Ewigkeit jeweils seinen Ort und seine Stunde; es kann nicht als Besitz festgehalten und verfügbar werden. Der Nihilismus hat dem Menschen die Erfahrung gebracht, daß er sich des Seins und seiner Erfüllung in einem »Ohne Warum« nicht bemächtigen kann. Heidegger revidiert die Lehre von der Analogie des Seins, insofern diese die Ontologie mit der philosophischen Theologie verknüpfte und alle Offenheit von Seiendem im Wissen eines höchsten Seienden festmachte. Das Göttliche »bedarf« des Seins und damit des Menschen, der eigens »ist« zu sagen vermag; nur so kann das Göttliche den Menschen ansprechen. Doch in dieser Bedürftigkeit entzieht es sich (als das Übermächtige) zugleich dem Menschen und dessen Werken, indem es die Zugehörigkeit zum Menschen »übertagt«. So ist der Gott weder seiend noch unseiend und auch nicht das Sein.²⁰ Heidegger verweist den Menschen mit Hölderlin auf die »kürzeste Bahn«, auf den Weg zum Tode. So unterläuft der Mensch jedes gewohnte und verfestigte Heilige und Göttliche; das Sterben eines Gottes kann ihm der »höchste Jubel« sein. Er bleibt von seinem Wesen her der »Fremde«.

Heidegger wehrt sich in den *Beiträgen* heftig dagegen, daß z.B. die neue »Metaphysik« eines Richard Wagner oder H. St. Chamberlain das Ende der »abendländischen Metaphysik« wieder überdecke. Auch die christlichen Kirchen machten sich dann diese »Auferstehung« der Metaphysik (wie das ja schon Peter Wust gefordert hatte) »für ihre Zwecke zu einem Nutzen«.²¹ Ist das, was Heidegger selbst sucht, nicht eine philosophisch vorbereitete »neue Mythologie« (wie man fünfzig Jahre nach der Niederschrift der *Beiträge* mit einem Klischee sagt, das von Heidegger immer abgewehrt wurde)? Heidegger selbst ging spätestens seit 1938, als er die Arbeit an den *Beiträgen* abbrach, davon aus, daß allenfalls kleine und unscheinbare Anfänge auf einen Wandel der Zeit hindeuten könnten. Als er 1973 in Freiburg-Zähringen ein letztes Seminar mit französischen Freunden durchführte, forderte er auch von der Phänomenologie nach dem Durchgang durch die Destruktion des abendländischen Denkens eine

¹⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt a. M. 1989, 422, 463 f, 204.

²⁰ *Beiträge zur Philosophie*, 438 f, 413, 263; zum folgenden 406 u.ö. 230, 492.

²¹ Vgl. *Beiträge zur Philosophie*, 174. – Zur »neuen Mythologie« vgl. Otto Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst*. Freiburg/München 1984, 39 ff; Christoph Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1991.

»Phänomenologie des Unscheinbaren«, die vor Ort, nämlich zu den anfänglichen Fragen, führe.²² Bei diesem Fragen und Vorausdenken sollte das Dichten Hölderlins weiterhin der Partner sein, der nicht nur im anfänglichen Fragen das Sein sagt, sondern Heiliges und Göttliches als jeweilige Erfüllung der Wahrheit des Seins zu »nennen« vermag. Noch im Heillosen müßten Hölderlin und die nachfolgenden Dichter die Spur des Heiligen suchen. »Unheil als Unheil spürt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott.« Kernsätze aus Hölderlins Gedichten, von Heidegger selbst noch ausgewählt, wurden an Heideggers Grab gesprochen.

Heidegger hat wie niemand sonst weltweit Hölderlins Dichten Gehör verschafft; doch folgt er Hölderlin wirklich bis in dessen letzte Schritte? Für den späten Vortrag *Hölderlins Himmel und Erde* reiste Heidegger zum Hölderlin-Archiv nach Bebenhausen, um die Handschriften einzusehen. Hat er aber vom Nötigsten Kenntnis genommen, wenn er sich auf den späten Hymnenentwurf *Griechenland* konzentrierte? Die Erde soll nach diesem Entwurf wie eine Trommel auf die Gewitter des Himmels, die den göttlichen Blitz bringen, antworten; so kann sich auch im Geringen ein großer Anfang ereignen. Das »Veilchenblau« auf der Erde antwortet als Zeichen der Liebe dem Blau des Äthers, der stillen Besinnung, die ins Offene weist. Heidegger berücksichtigt nur den überarbeiteten größeren Text Hölderlins, der vorzeitig abbricht; ein kleineres Blatt aber zeigt das Ganze der Konzeption Hölderlins. Danach ging Hölderlin gerade nicht allein von Griechenland aus; er stellte vielmehr wieder den Alten die Modernen gegenüber, die z.B. nach Avignon reisten, jetzt die Hochzeit des württembergischen Thronfolgers in London feiern. Gott wechselt die Gewänder; er zeigt sich den Griechen anders als uns. Die Menschen dürfen ihn nicht zu sehr in einem der Gewänder lieben, denn mit diesen Gewändern deckt er sein Antlitz, das schrecklich ist. Gott ist nicht jener, der (wie Hegel und Schelling meinten) endlich ganz offenbar wird; vielmehr verbirgt er sich in jedem Offenbaren neu. Hölderlin mag in seiner späten Einsamkeit wieder auf Luthers Ansatz eingegangen sein, in dem sich der Deus absconditus und terribilis und der Deus revelatus und vestitus gegenüberstehen. Zum Kreis von Hölderlins Freund Sinclair gehörte auch Franz Josef Molitor, der – nach Gershom Scholems Zeugnis – zum besten Kenner der Kabbalah und ihrer Lehre von der Abgründigkeit Gottes oder den Sephirot als Kleidern Gottes werden sollte.²³ Heidegger fragt, ob die technische Welt dem Heiligen überhaupt noch Raum lasse; zu Unrecht sucht er aus Hölderlins Elegien und Hymnen die verwandelnde Aufnahme des Christlichen und die Betonung der Eigenständigkeit des Modernen zu eliminieren.

²² Vgl. Martin Heidegger, *Vier Seminare*. Frankfurt a. M. 1977, 137. – Zum folgenden vgl. Martin Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt a. M. 1950, 294.

²³ Vgl. *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre*, Hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Bonn 1988, 48 ff, 252 ff.

Die Religionsphänomenologie sucht dem einfachen Sinn dieses Wortes gemäß für das Erscheinen des Religiösen oder Heiligen die philosophisch legitimierte Rede, den Logos. Zu Recht hatte Husserl gefragt, ob denn dieser Ansatz die methodische Reflektiertheit der Phänomenologie gewahrt habe. Heidegger hatte dagegen von einer anderen Grunderfahrung des Heiligen her den Logos der Tradition überhaupt in Frage gestellt. Dabei zeigte sich, daß das Heilige sich im Augenblick nur gibt, indem es sich entzieht; in der europäisch bestimmten Geschichte wurde das Heilige dann in steigendem Maße durch das technische Verfügen über das Profane überhaupt verdrängt. Enthält diese Verdrängung nicht auch die Chance, das Heilige neu von seiner Unverfügbarkeit und seinem plötzlichen Aufscheinen her zu erfahren? Es stellt sich aber die Frage, ob die Konstellation zwischen Heiligem und Profanem (zwischen dem Geviert und dem Gestell Heideggers) nicht geschichtlich bestimmt ist. Läßt sich das Religiöse überhaupt auf »Grundphänomene« festlegen, die dann doch wieder »eidetisch« als bleibende Strukturen gedacht werden? Die Religionsphänomenologie hat auf ihrem jahrzehntelangen Weg diesen Ansatz überwunden. So hat Mircea Eliade zwar in seinen frühen Arbeiten Phänomene aus der östlichen und der westlichen, der alten und der modernen Welt auf gleiche Gestalten bezogen; sein Spätwerk *Geschichte der religiösen Ideen* (1978 ff.) bringt aber eine konsequente Vergeschichtlichung des Heiligen. Heidegger hat dieser Vergeschichtlichung gegenüber die vorgängige Frage gestellt, wie uns denn in Zukunft aus der Konstellation der technisch geprägten Weltzivilisation heraus noch Heiliges angehen könne. Er hat diese Frage aber nicht aus der religionsphänomenologischen Forschung heraus entwickelt, sondern von der einsamen Erfahrung her (die ihn etwa bei einem trockenen Blitz auf Aegina sagen ließ: »Zeus«).²⁴ Darüber hinaus hat sich Heidegger einseitigen Erfahrungen und Stellungnahmen verschrieben. So sagt er in seinem Aufsatz *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*: »Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkendwirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht.« Hatte der junge Heidegger nicht aber selbst gezeigt, daß der christliche Glaube sich nicht an das bindet, was Erfolg in der Geschichte hat?²⁵ Als die Theologie in unterschiedlichen Richtungen auch von Heidegger her neu nach ihrer Möglichkeit fragte, hat sie auch vom *Alten Testament* her erfahren wollen, was Geschichte eigentlich sei; diese Tendenz und andere Arbeitsrichtungen bleiben bei Heidegger ohne jedes Echo.

Ist Heidegger aufmerksam genug gewesen für jene Phänomene, die unvergeßbar dieses unser zwanzigstes Jahrhundert geprägt haben? Er hat in seinem »Hüttenbüchlein« *Aus der Erfahrung des Denkens* gesagt: »Sobald

²⁴ Vgl. Martin Heidegger/Eugen Fink, Heraklit. Frankfurt a. M. 1970, 13. Über Heideggers Verhältnis zum Weg zum Mythos bei den Brüdern Jünger vgl. Otto Pöggeler, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg/München 1994, 267 ff.

²⁵ Vgl. Holzwege, 234; Otto Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München 1992, 465 ff. – Zum folgenden vgl. Annemarie Gethmann-Siefert, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1974.

wir die Sache vor den Augen und im Herzen das Gehör auf das Wort haben, glückt das Denken.« Paul Celan schrieb dann in Heideggers Hüttenbuch und im Gedicht *Todtnauberg* von »einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommenden / Wort / im Herzen«.²⁶ Zu diesem erhofften Wort mußte das Gedenken an die Verfolgten und Ermordeten gehören. Im März 1965 erwarb Celan in Frankfurt ein Buch von 1957: *Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts. Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Ein Lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto*. Auf der inneren Seite des hinteren Buchdeckels notierte er sich wichtige Stellen über Edith Steins Verhältnis zu ihrem philosophischen Lehrer Edmund Husserl und zu ihrem phänomenologischen Mitschüler Martin Heidegger, dazu eine entscheidende religiöse Erfahrung: »(S. 78 Besuch bei Heidegger) / S. 98 ich sprach mit dem Heiland / S. 154 (Tod Husserls)«. Im Band *Sprachgitter* veröffentlichte Celan 1959 das Gedicht *Tenebrae*, das an die Klagelieder des Jeremias aus der Karfreitagsliturgie anknüpft: Getrunken werden mußte das Blut, das bei der Zerstörung Jerusalems, auf Golgatha, in der »Endlösung der Judenfrage« vergossen wurde. So konnte das Gedicht *Benedicta* aus dem Band *Die Niemandrose* von 1963 sich jener verbinden, die den »Teneberleuchter« grüßte. Hier mag Celan an seine Frau gedacht haben, aber auch an den Weg, den Edith Stein als Schwester Benedicta nach Auschwitz gegangen ist:

Du, die du's sprachst in den augen-
losen, den Auen:
dasselbe, das andere
Wort:
Gebenedeiet

Ge-
trunken
Ge-
segnet
Ge-
bentscht.

Das jüdische »Gesegnet«, mag es auch von den Vätern nur noch über »erloschene Finger« kommen, und das christliche »Gebenedeiet« werden über das Trinken des Bluts verbunden mit dem »Gebentscht« aus jener jiddischen Sprache, in der Juden an das Deutsche anknüpften. Eine konkrete Religiosität kommt immer aus einer bestimmten geschichtlichen Herkunft; so gehört Religion in einen Pluralismus, der die einzelnen Wege aber auch aufeinander beziehen muß.

²⁶ Vgl. dazu das Kapitel »Todtnauberg« in Otto Pöggeler: *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*. Freiburg/München 1986, 259 ff. – Zum folgenden vgl. Axel Gellhaus in »Der glühende Leertext«. Annäherungen an Paul Celans Dichtung. Hrsg. v. Otto Pöggeler, Christoph Jamme. München 1993, 64, 46.

II

Lebe und Vielfalt von Frau und Weiblichkeit

Hauptthema: Das Weibliche

„Der Kuss ist eines Mundes hebräisch er heißt,
Süß ist Wein ist deine Liebe,
Küsslich ist der Duft deiner Seelen,
Ihre Nerven berauschtenes Salsöl,
Süßes haben dich die Mädchen,
Fick mich her hinter dir! Laß uns eilen!
Ein Kuss führt mich in seine Gemächer,
Lass mich küssen, du bist uns heiliger,
deine Liebe höher führen als Wein,
Nicht haben man zu Recht.

Erwachen ich, doch schön,
Die Tränen jenseits,
Wie ich Jahre vor Keder,
Mit einem Decken,
Schon noch nicht so zu,
Wie ich geliebt bin,
Die Sonne hat sich verbrannt,
Meiner Mutter Schmei warst mir böse,
Nicht sich Weinberge haben,
Der weisse Weinberg konnte ich nicht hören.

Du, die meine Seele liebt,
Wie dich Wie verweist du die Herde?
Wie liegen du am Montag?
Warte ich ich erst umherirren
Mit der Herde deiner Gefährtin!
Warte du dich nicht weiter,
du schmeckst der Frauen,
Warte folge den Spuren der Sinne,
Nicht mehr einer Zuckeln
Nicht, wo die Hirten lauern.

Ich bin eine Blume auf den Wund des Schicksals,
Wie ich die Tage,
Nicht ich unter Nacht,
Ich meine Frauen mit den Mädchen.

„Der Kuss ist eines Mundes hebräisch er heißt,“
ist ein Stück von einer Erzählung, die in der Literatur der 19. und 20. Jahrhundert zu finden ist. Die Erzählung ist eine Mischung aus Liebesroman, Liebeserzählung und Liebesroman. Die Erzählung ist eine Mischung aus Liebesroman, Liebeserzählung und Liebesroman. Die Erzählung ist eine Mischung aus Liebesroman, Liebeserzählung und Liebesroman.

Tiefe und Vielfalt von Frau und Weiblichkeit

Textauswahl¹

Das Hohelied Salomos

»Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich.
Süßer als Wein ist deine Liebe.
Köstlich ist der Duft deiner Salben,
dein Name hingegossenes Salböl;
darum lieben dich die Mädchen.
Zieh mich her hinter dir! Laß uns eilen!
Der König führt mich in seine Gemächer.
Jauchzen laßt uns, deiner uns freuen,
deine Liebe höher rühmen als Wein.
Dich liebt man zu Recht.

Braun bin ich, doch schön,
ihr Töchter Jerusalems,
wie die Zelte von Kedar,
wie Salomos Decken.
Schaut mich nicht so an,
weil ich gebräunt bin.
Die Sonne hat mich verbrannt.
Meiner Mutter Söhne waren mir böse,
ließen mich Weinberge hüten;
den eigenen Weinberg konnte ich nicht hüten.

Du, den meine Seele liebt,
sag mir: Wo weidest du die Herde?
Wo lagerst du am Mittag?
Wozu soll ich erst umherirren
bei den Herden deiner Gefährten?
Wenn du das nicht weißt,
du schönste der Frauen,
dann folge den Spuren der Schafe,
dann weide deine Zicklein
dort, wo die Hirten lagern.
(...)

Ich bin eine Blume auf den Wiesen des Scharon,
eine Lilie der Täler.
Eine Lilie unter Disteln
ist meine Freundin unter den Mädchen.

¹ Zusammengestellt von José Sánchez de Murillo. Die Zusammenstellung möchte die Mannigfaltigkeit von Seinserfahrungen, Lebensauffassungen und Denkansätzen aufzeigen, durch welche das Weibliche (das weibliche Urprinzip) zum Vorschein zu kommen versucht. Geschichtlich wirksam wurde es jedoch bislang eigentlich nicht.

Ein Apfelbaum unter Waldbäumen
 ist mein Geliebter unter den Burschen.
 In seinem Schatten begehre ich zu sitzen.
 Wie süß schmeckt seine Frucht meinem Gaumen!

In das Weinhaus hat er mich geführt.
 Sein Zeichen über mir heißt Liebe.
 Stärkt mich mit Traubenkuchen,
 erquickt mich mit Äpfeln;
 denn ich bin krank vor Liebe.

(...)

Des Nachts auf meinem Lager suchte ich ihn,
 den meine Seele liebt.
 Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
 Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen,
 die Gassen und Plätze,
 ihn suchen, den meine Seele liebt.
 Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
 Mich fanden die Wächter
 bei ihrer Runde durch die Stadt.
 Habt ihr ihn gesehen,
 den meine Seele liebt?
 Kaum war ich an ihnen vorüber,
 fand ich ihn, den meine Seele liebt.
 Ich packte ihn, ließ ihn nicht mehr los,
 bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte,
 in die Kammer derer, die mich geboren hat.
 Bei den Gazellen und Hirschen der Flur
 beschwöre ich euch, Jerusalems Töchter:
 Stört die Liebe nicht auf,
 weckt sie nicht,
 bis es ihr selbst gefällt.

(...)

Schön bist du, meine Freundin,
 ja, du bist schön.
 Hinter dem Schleier
 deine Augen wie Tauben.
 Dein Haar gleicht einer Herde von Ziegen,
 die herabzieht von Gileads Bergen.
 Deine Zähne sind wie eine Herde
 frisch geschorener Schafe,
 die aus der Schwemme steigen.
 Jeder Zahn hat sein Gegenstück,
 keinem fehlt es.
 Rote Bänder sind deine Lippen;
 lieblich ist dein Mund.
 Dem Reiß eines Granatapfels gleicht deine Schläfe

hinter dem Schleier.

Wie der Turm Davids ist dein Hals,
in Schichten von Steinen erbaut;
tausend Schilde hängen daran,
lauter Waffen von Helden.

Deine Brüste sind wie zwei Kitzlein,
wie die Zwillinge einer Gazelle,
die in den Lilien weiden.

Wenn der Tag verweht und die Schatten wachsen,
will ich zum Myrrhenberg gehen,
zum Weihrauchhügel.

Alles an dir ist schön, meine Freundin;
kein Makel haftet dir an.

(...)

Ich komme in meinen Garten, Schwester Braut;

ich pflücke meine Myrrhe, den Balsam;

esse meine Wabe samt dem Honig,
trinke meinen Wein und die Milch.

Freunde, eßt und trinkt,
berauscht euch an der Liebe!

(...)

Meinem Geliebten gehöre ich,
und mir gehört der Geliebte,
der in den Lilien weidet.

(...)

Wie schön sind deine Schritte in den Sandalen,
du Edelgeborene.

Deiner Hüften Rund ist wie Geschmeide,
gefertigt von Künstlerhand.

Dein Schoß ist ein rundes Becken,

Würzwein mangle ihm nicht.

Dein Leib ist ein Weizenhügel,
mit Lilien umstellt.

Deine Brüste sind wie zwei Kitzlein,
wie die Zwillinge einer Gazelle.

Dein Hals ist ein Turm aus Elfenbein.

Deine Augen sind wie die Teiche zu Heschbon
beim Tor von Bat-Rabbim.

Deine Nase ist wie der Libanonturm,
der gegen Damaskus schaut.

Dein Haupt gleicht oben dem Karmel;

wie Purpur sind deine Haare;

ein König liegt in den Ringeln gefangen.

Wie schön bist du und wie reizend,
du Liebe voller Wonnen!

(...)

Ach, wärest du doch mein Bruder,

genährt an der Brust meiner Mutter.
 Träfe ich dich dann draußen,
 ich würde dich küssen;
 niemand dürfte mich deshalb verachten.
 Führen wollte ich dich,
 in das Haus meiner Mutter dich bringen,
 die mich erzogen hat.
 Würzwein gäbe ich dir zu trinken,
 Granatapfelmose.
 Seine Linke liegt unter meinem Kopf,
 seine Rechte umfängt mich.
 Ich beschwöre euch, Jerusalems Töchter:
 Was stört ihr die Liebe auf,
 warum weckt ihr sie, ehe ihr selbst es gefällt?

(...)
 Wir haben eine kleine Schwester,
 noch ohne Brüste.
 Was tun wir mit unsrer Schwester,
 wenn jemand um sie wirbt?

Ist sie eine Mauer,
 bauen wir silberne Zinnen auf ihr.
 Ist sie eine Tür,
 versperren wir sie mit einem Zedernbrett.

Ich bin eine Mauer,
 meine Brüste gleichen Türmen.
 Da hab' ich in seinen Augen
 Gefallen gefunden.

Salomo besaß einen Weinberg
 in Baal-Hamon;
 den Weinberg übergab er Hüttern.
 Für seine Frucht würde jeder
 tausend Silberstücke bezahlen.

Mein eigener Weinberg liegt vor mir.
 Die tausend laß ich dir, Salomo,
 und zweihundert noch denen,
 die seine Früchte hüten.
 Die du in den Gärten weilst,
 auf deine Stimme lauschen die Freunde;
 laß sie mich hören!

Fort, fort, mein Geliebter,
 der Gazelle gleich,
 dem jungen Hirsch
 auf den Balsambergen«.

(Das Lied der Lieder, nach der Überlieferung König Salomo zugeschrieben. Die Bibel, Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980, 730–735)

Lao-Tse

»Der Geist des Tals stirbt nie.
Er ist die weiblich-ursprüngliche Mutter.
Ihr Tor ist die Wurzel
von Himmel und Erde.
Er verbirgt sich,
aber er ist immer gegenwärtig.
Man schöpft aus ihm,
doch er bleibt unerschöpflich.
Der Weise tritt zurück,
und gerade deshalb ist er so weit voraus.
Er gibt sein Selbst auf,
und gerade deshalb bleibt es erhalten.
Weil er sein Selbst vergißt,
kann er sein Selbst finden.

Erkenne das Männliche,
aber bewahre das Weibliche.
Bist du eine Zuflucht für die Welt,
wird dich die ewige Tugend nicht verlassen,
und du wirst wieder sein wie ein Kind.

Ein großes Land ist wie eine fruchtbare Tiefebene,
in die alle Flüsse der Welt fließen;
es ist ein Treffpunkt für die ganze Welt,
es ist wie eine Mutter für die Welt.
Das Weibliche überwindet das Männliche stets durch Stille.
Durch seine Stille stellt es sich tiefer.
Deshalb stellt sich das große Land unter das kleine,
um es zu gewinnen.
Das kleine Land stellt sich unter das große,
um von ihm gewonnen zu werden.
Darum stellt sich das eine tiefer,
um zu gewinnen;
das andere stellt sich tiefer,
um gewonnen zu werden.
Das große Land will nichts anderes
als das kleine beschützen;
das kleine Land will nichts anderes,
als daß seine Dienste vom großen anerkannt werden.
Wenn jedes Land das erreichen will, was es wünscht,
ist es angebracht, daß das große Land sich tiefer stellt.«

(Tao-Te-King. Zitiert nach der Übersetzung von Hans Knospe und Odette Brändli. Zürich 1990, 6, 28, 61)

Rāmāyana

»Ein Vater, o du Sohn eines erlauchten Herrschers, oder eine Mutter, ein Bruder, ein Sohn oder eine Schwiegertochter genießen die Früchte ihres Handelns und erhalten, was ihnen zukommt, eine Ehefrau allein folgt dem Schicksal ihres Gemahls, o du Löwe unter den Männern. Daher ist meine Pflicht von nun an klar: ich werde im Wald leben! Nicht der Vater, der Sohn, die Mutter, eine Freundin, nicht sie selbst, sondern allein der Ehemann ist für eine Frau in dieser und der nächsten Welt das Mittel der Erlösung. Wenn du heute den undurchdringbaren Wald betrittst, o Raghu-Sprößling, werde ich dir vorangehen und das stechende Kusa-Gras niedertreten. ...Ich will und werde im Wald leben, wie ich einst den Palast meines Vaters bewohnt habe. Ich werde keine Angst haben in den Drei Welten und nur über die Pflichten nachsinnen, die ich dir gegenüber, mein Herr, zu erfüllen habe. Immer deinem Willen ergeben, fügsam werde ich in jenen honigduftenden Wäldern das Leben einer Asketin führen, und ich werde glücklich sein in deiner Nähe, o Rāma, o strahlender Herr.«

(Zitiert nach David Kinsley, Hindu Goddesses, Dehli 1986, 71. Aus dem Englischen übertragen von Bettina Meier-Kaiser.)

Sappho von Lesbos (um 600 v. Chr.)

»Bunten Thrones ewige Aphrodite,
Kind des Zeus, das Fallen stellt, ich beschwör dich,
nicht mit Herzwieh, nicht mit Verzweiflung brich mir,
Herrin, die Seele.

Nein, kommt hierher, so du auch früher jemals
meinen Ruf vernommen und ganz von ferne
hörtest drauf und liebest des Vaters Haus, das
goldne, und kamst, den

Wagen im Geschirre. Dich zogen schöne
schnelle Spatzen über der schwarzen Erde,
flügelschwirrend, nieder vom Himmel durch die
Mitte des Äthers,

gleich am Ziele. Du aber, Selig-Große,
lächeltest mit ewigem Antlitz und du
fragtest, was ich wieder erlitten, was ich
wiederum riefte,
was ich maßlos wünschte, daß mir geschähe,
rasend in der Seele. »Ja, wen soll Peitho
deinem Liebeswerben verführen, wer, o
Sappho, verschmäht dich?

Ist sie heut noch flüchtig, wie bald schon folgt sie,
ist sie Gaben abhold, sie selbst wird geben,
ist sie heut noch lieblos, wie bald schon liebt sie,
auch wenn sie nicht will.«

Komm zu mir auch jetzt; aus Beschwernis lös mich,
aus der Wirrnis; was nach Erfüllung ruft in
meiner Seele Sehnen, erfüll. Du selber
hilf mir im Kampfe.«

(Der Strophen und Verse erstes Buch. Übersetzt und herausgegeben
von Joachim Schickel. Frankfurt a. M. 1978, 9–10)

Periktyone (5. Jh. v. Chr.)

»Für brav und ›harmonisch‹ halte ich aber jene Frau, die klug und maßvoll ist. Eine solche wird nicht nur gegen den Mann wohlwollend sein, sondern auch gegen ihre Kinder, Verwandten, Dienstleute und das ganze Haus, ... und sie wird ihnen nicht den Luxus lehren, und nur Anständiges sprechen und anhören ... Endlich wird sie auch Alles für angenehm und unangenehm halten, was ihr Gemahl so findet, sie müßte denn ein vollkommen ungereimtes Weib sein ...«

(Aus: Über die Harmonie des Weibes. In: Josef Poestion, Philosophinnen der pythagoreischen Schule. Norden 1885, 112)

Hypatia aus Alexandria (um 370–415)

»In Alexandria lebte eine Frau mit Namen Hypatia, die eine Tochter des Philosophen Theon war. Sie verfügte über eine so herausragende Bildung, daß sie sämtliche Philosophen ihrer Zeit ausstach. Ihre Lehrtätigkeit brachte sie an die Spitze der platonischen Schule, die sich von Plotin herleitet, und sie unterrichtete jedermann in allen Wissensgebieten, der danach verlangte. Den Behörden gegenüber trat sie freimütig und mit Selbstbewußtsein auf, das ihre Bildung ihr verlieh, und sie zeigte auch keine Scheu, sich in der Gesellschaft von Männern zu bewegen. Wegen ihrer außergewöhnlichen Intelligenz und Charakterstärke begegnete ihr nämlich jeder mit Ehrfurcht und Bewunderung. Diese Frau wurde nun damals das Opfer von gewissen Machenschaften. Weil sie nämlich häufiger mit Orestes, dem kaiserlichen Statthalter, zusammentraf, ging in der christlichen Bevölkerung das verleumderische Gerücht um, Hypatia sei es, die Orestes daran hindere, mit Kyrill, dem Bischof der Stadt, freundschaftliche Beziehungen zu pflegen. So verschworen sich verschiedene Hitzköpfe unter Führung des kirchlichen Vorlesers Petrus miteinander und überfielen die Frau hinterrücks, als sie bei irgendeiner Gelegenheit nach Hause zurückkehrte.«

(Arnulf Zitelmann, Hypatia. Weinheim 1988, 269)

Hildegard von Bingen (1098–1179)

Wie die Sonne, »die milde und leicht und ständig die Erde mit ihrer warmen Glut durchdringt, auf daß sie Früchte hervorbringe... So ist auch der Geschlechtsgenuß bei der Frau milde und still und doch von einem ständigen Glutbegehren, Kinder zu empfangen und zu gebären. Derartig geeignet zur Empfängnis und zum Austragen aber könnte die Frau nicht sein, wenn sie immerfort in der Hitze des wollüstigen Begehrens stecken würde. Wenn sich also die Wollust in der Frau bemerkbar macht, ist sie leichter als beim Mann, weil das gewisse Feuer in ihr nicht so heftig glüht, als dies beim Mann der Fall ist. Denn sowie der Sturm der Leidenschaft sich in einem Mann erhebt, wird er in ihm wie in einer Mühle herumgeworfen. Seine Geschlechtsorgane sind dann gleichsam die Schmiede, in die das Mark sein Feuer liefert.«

(Metaphysik der Seele. Ausgew. u. eingel. v. Stephanie Faber. München 1989, 210)

Dschelaladdin Rumi (1207–1273)

»Ich wähle dich von aller Welt alleine.
Sprich, willst du, daß ich traurig sitz und weine?
Der Feder gleicht mein Herz in deinen Händen,
Du bist der Grund, wenn froh, wenn trüb ich scheine.
Was will ich außer dem, was du für gut hältst?
Die Bilder nur, die du zeigst, nenn ich meine.
Bald triebst du Rosen aus mir, bald auch Dornen,
Bald Schmerz, bald Duft schenkt mir die Ros' im Haine.
Wünschst du mich so, so bin ich ganz der deine.
Dort, wo du, Herr, dem Herzen Farben schenkest,
Verfließt mir Lieb' und Haß ins ewig Eine.
Wenn du verborgen bist, bin ich nicht gläubig,
Damit ich fromm bin, ew'ges Licht, erscheine!
Was suchst in meinen Ärmeln du und Taschen?
Denn Schätze hab ich – als die du schenkst – keine.
Seit ich der Liebe Wasser und Glut erfahren mag,
Schmolz in der Liebe Feuer ich hin wie Wasser zag.
Ich habe wie die Laute so ganz mein Herz gestimmt,
Und hab es schön gespielt mit Liebesschmerzes Schlag.«

(Aus dem Divan. Aus dem Persischen übertragen und eingeleitet von Annemarie Schimmel. Stuttgart 1964, 15, 44)

Mechthild von Magdeburg (um 1210–1294)

»Du bist meiner Sehnsucht Liebesfühlen,
du bist meiner Brust ein süßes Kühlen
du bist ein inniger Kuß meines Mundes
du bist eine selige Freude meines Fundes,

ich bin in dir, du bist in mir,
wir können einander nicht näher sein,
denn wir sind beide in eins geflossen
und sind in eine Form gegossen
und verbleiben so ewig unverdrossen.«

(Offenbarungen oder das fließende Licht der Gottheit. Hrsg. von P. Gall Morel. Darmstadt 1980. III, 5)

Caterina von Siena (1347–1380)

»Wieso schufst du also, ewiger Vater, Dein Geschöpf da? Darüber kann ich mich nicht genug wundern. Du weist mich darauf hin, und es leuchtet mir wirklich ein: In Deinem Licht hast Du Dich vom Feuer Deiner Liebe gezwungen gesehen, uns ungeachtet der Sünden, die wir gegen Dich begehen sollten, ins Sein zu rufen. Es gibt sonst keinen andern Grund, aus dem Du das getan hättest, ewiger Vater. Das Feuer hat Dich also dazu gezwungen. O Unsagbare Liebe! Obwohl Du in Deinem Licht alle Untaten voraussahst, die Dein Geschöpf gegen Deine grenzenlose Güte begehen sollte, hast du Dein Gesicht so verstellt, als sähest Du nicht. Im Gegenteil, Du hast Dein Auge auf der Schönheit Deines Geschöpfes ruhen lassen und hast Dich wie verrückt und trunken von Liebe in es verliebt. Aus Liebe hast Du es aus Dir hervorgezogen und ihm das Sein nach Deinem Bild und Gleichnis geschenkt.«

(Meditative Gebete. Herausgegeben und übersetzt von P. Hilarius M. Barth O.P. Einsiedeln 1980, 93)

Cassandra Fedele (1465–1558)

»Das Studium der Literatur verfeinert die Geister, hebt die Kraft des Verstandes hervor und bildet ihn heran, es wäscht jeden Schmutzpfleck vom Gemüt oder aus dem Inneren weg oder wischt ihn zum großen Teil ab, es perfektioniert alle Geistesgaben miteinander und fügt den angenehmen Vorzügen des Körpers und der Ehre die höchsten Zierden hinzu.«

(Rede über die Literatur vor dem venezianischen Senat zwischen 1492 und 1501. Vgl. Sabine Heissler und Peter Blastenbrei. Frauen der italienischen Renaissance: Heilige – Kriegerinnen – Opfer. Pfaffenweiler 1990, 61)

Laura Cereta (1469–1499)

»Aber die schwätzenden und plappernden Frauen kann ich nicht ausstehen, die, von Trunkenheit und Wein glänzend, nicht nur ihrem Geschlecht, sondern sich selbst mit ihren schamlosen Worten schaden (...) Diese unverschämten Weiber, von jedem Recht der Ehre entfernt, von Haß entflammt, würden am liebsten andere verschlingen, (außer daß sie) stumm selber von innen verschlungen werden (...) nur aus uns selbst wird die Tugend erreicht, und sie können sich nicht zur Erkenntnis schwieriger

Dinge erheben, sie, die, vom Kot der Wollust beschmutzt, in um so schlafferer Trägheit verdumpfen (...) brüsten sich, frei geboren, ihrer Gefangenschaft (...) O über die Schwäche unseres Geschlechts.«

(Zitiert nach Marit Rullmann (Hrsg.), Philosophinnen. Von der Antike bis zur Aufklärung. Zürich/Dortmund 1993, 138)

Tullia d'Aragona (1508/10–1556)

»Denn die Platoniker lieben die Schönsten und halten sie zugleich für die Besten und Edelsten dem Geiste nach, nicht allein genug damit, daß die Schönheit als solche sie beeindrucken mag. In gleicher Weise bevorzugen auch Väter und Mütter für gewöhnlich die schönsten unter ihren Kindern, obgleich oft gerade die auch die schlimmsten sind. Und so bekenne ich frei, daß man den Platonikern in diesem Punkt keinen sonderlichen Vorwurf machen kann. So bleibt noch die Frage übrig, warum sie ihre Liebe dann auf junge Männer wenden und nicht auf Mädchen. Denn wer es nicht besser weiß, könnte allein daraus leicht Verdacht schöpfen, und das vielleicht nicht ganz ohne Grund.«

(Dialog über die Unendlichkeit der Liebe. Aus dem Italienischen von Martin Haag. Tübingen 1988, 85)

Teresa von Avila (1515–1582)

»Ich bin ein Weib und obendrein kein gutes.« (Das Leben der heiligen Theresia von Jesu 18,4)

»Me parece«

»Die zahllosen Parenthesen *me parece* (so scheint mir), die den Stil auch dieses Werkes wie ein kontinuierliches Eingeständnis weiblicher Unsicherheit durchziehen, erweisen sich schon hier im Gegenteil als Ausdruck (hinter-)listiger, kontrafaktischer Anpassung an die von jeder Frau erwartete diskursive Rolle der Ignorantin: ironisch artikulieren sie die Überlegenheit der Schreibenden über die männliche Gelehrsamkeit.«

(André Stoll, Die poetischen Paradiese des Ichs Teresa von Avilas. »Von der Liebe Gottes«. Text und Erläuterungen. Frankfurt a.M. 1984, 130)

Olympia Fulvia Morata (1526–1555)

»Weil also die Wissenschaften unter allen menschlichen Dingen so sehr hervorragen, wieso sollen dann, bitte sehr, Spinnrocken und Nadeln der Weiblein, wie Du sagst, mich von den sanfteren Musen wegrufen können? Gegen die Zaubertöne solcher Frauen habe ich wie Odysseus vor den Verlockungen der Sirenen meine Ohren verschlossen. Wie denn? Spinnrocken und Spindel sollen imstande sein, mir das nahezubringen, worin diese Gegenstände überhaupt nicht zu Worte kommen? Oder sollen etwa jene ganz alltäglichen Geschäfte an sich irgendeinen Anreiz bieten? Aber mein Verstand lehnt die Einstellung jener Frauen so entschieden ab, daß

ich beschlossen habe, diejenigen, die mich, wie man sagt, mit gerefftem Segel zu Fuß verfolgen wollen, augenblicklich zu verlassen.«

(Briefe. Übersetzt von R. Kößling und G. Weiß-Stähling. Leipzig 1990, 39)

Johannes vom Kreuz (1542–1591)

Braut

»Wo hältst du nur versteckt dich,
Geliebter mein? so muß ich
jammernd fragen.
Flohst wie der Hirsch und läßt mich,
der du mich wundgeschlagen,
dir folgen nun mit Schreien laut
und Klagen.

Hirten, die ihr gegangen
weit weg von diesen Hürden
auf die Höhen,
wenn ihr ihn könnt erlangen,
ihn, der erhört mein Flehen,
sagt, ich sei sterbenskrank, ihn
nicht zu sehen.

Ihn suchend, mein Entzücken,
muß über Berge ich und Hänge
ziehen,
will keine Blumen plücken,
nicht fürchten wilde Tiere,
vorbei an Festen über Grenzen
fliehen.

Frage an die Geschöpfe

O Wälder, Dickicht, sagt mir,
die ihr gepflanzt durch meines
Liebsten Hände,
o Wiesen, die so grün ihr,
an Blumen reich, wo fände
ich ihn, der hier durchschritt solch
schön Gelände!

Antwort der Geschöpfe

Verströmend tausend Glücke
ging er durch dieses Strauchwerk
hastig, eilend,

Esposa

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?

Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras tí clamando, y eras ido.

Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero
decidle que adolezco, peno y muero.

Buscando mis amores
iré por esos montes y riberas;

ni cogeré las flores
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

Pregunta a las criaturas

¡Oh bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado;

oh prado de verduras
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!

Respuesta de las criaturas

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,

hinwerfend seine Blicke,
dann mit sich selbst verweilend,
der Kleidung Schönheitsglanz
ringsum verteilend.

Braut

Wer könnt' mich endlich heilen?
O gib, daß ich vermöchte dich zu
sehen,
send' jene nicht, die eilen,
nicht wissend, was geschehen,
wonach ich trachte, was ich hab'
gesehen.

(...)

Geliebter mein, die Hügel,
einsame Täler, wälderüberhangen,
entfernte Inselzüge,
Flüsse, die tönend klangen,
verliebte Lüfte, die wie Pfeiflein
sangen,

Nacht, die beruhigt hinfließt,
und Morgengrau'n zugleich mit
sanftem Schreiten,
wo schweigende Musik ist,
tönende Einsamkeiten,
ein Nachtmahl, das Verlieben will
bereiten.

(...)

Er schenkte sich vom Grunde,
als er die Weisheit mich begehren
lehrte,
dann gab ich mich zur Stunde
ihm hin als Braut und ehrte
nur ihn allein noch, den ich so
begehrte.

Bräutigam

(...)

Ihr Vögel leichter Flüge,

e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.

Esposa

¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero.

No quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que
quiero.

(...)

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonoros,
el silbo de los aires amorosos,

la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,

la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

(...)

Allí me dió su pecho,
allí me enseñó sciencia muy
sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.

Esposo

(...)

A las aves ligeras,

ihr Löwen, Hirsche, Damwild
springend,
ihr Berge, Tälerzüge,
ihr Wasser, Lüfte singend,
und Glut, angstvolle Nächte hell
durchdringend,

leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores,
y miedos de las noches veladores;

ihr Lyren, sanft und lieblich,
ihr Lieder der Sirenen, ich beschwöre
euch, die ihr tönt so zornig,
rührt nicht an Mauers Wehre,
daß ruhig schlumme're sie, die ich
verehret.«

por las amenas liras
y canto de serenas, os conjuro
que cesen vuestras iras
y no toquéis al muro,
por que la esposa duerma más
seguro.

(Zitiert nach der Übersetzung von Bernhard Rövenstrunk.
Clivis Publicaciones, Barcelona 1990, 45–49)

Moderata Fonte (1555–1592)

»Ein Mann, der eine weise, keusche und tugendhafte Frau hat, und wenn er selbst der größte Ignorant, Schuft und Verbrecher wäre, (kann) die Ehre der guten Frau nicht im geringsten beflecken. Wenn aber eine Frau sich unglücklicherweise von den Nachstellungen eines frechen Verehrers dazu verführen läßt, die Ehre zu verlieren, dann bringt das dem Ehemann sofort tiefste Schmach und Schande, so gut, weise und ehrenhaft er auch sein mag – so, als hinge er von ihr ab und nicht sie von ihm.«

(Il Merito delle Donne. Übersetzt von Mara Huber-Legnani. In: Elisabeth Gössmann (Hrsg.), Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? Archiv für philosophisch-theologische Frauenforschung. Band 4. München 1988, 136)

Jacob Böhme (1575–1624)

»Ich weiß, daß der Sophist mich alhie tadeln, und mir es für ein unmögliches Wissen ausschreyen wird, dieweil ich nicht sey darbey gewesen, und es selber gesehen. Deme sey gesagt, daß ich in meiner Seelen- und Leibes-Essentz, da Ich noch nicht der Ich war, sondern da ich Adams Essentz war, bin ja darbey gewesen (...) Adam war ein Mann und auch ein Weib,² und doch der keines, sondern eine Jungfrau, voller Keuschheit, Zucht und Reinigkeit (...) Ein solcher Mensch, als Adam vor seiner Heva war, soll aufstehen und das Paradeis wieder einnehmen, und ewig besitzen; nicht

² Jacob Böhme versteht die Gestalt Adams als die *Uridee* (nicht Begriff!) des Menschen, der beides – weiblich und männlich – ist, sich entzweit, in Mann und Frau auseinandergeht, um zusammenkommen zu können und so die Uridee Wirklichkeit werden zu lassen. Der Sinn dieses Prozesses ist das Sich-Fühlen der Schöpfung als *Freude*, die in der Fortpflanzung Leib wird und derart sich unaufhörlich wieder-holt.

ein Mann oder Frau, sondern wie die Schrift sagt: Sie sind Jungfrauen (...) Und in dieser feurischen Liebe-Begierde stund die magische Schwängerung und Geburt, denn die Tinctur drang durch beyde Essentien, durch die innere und äussere, und erweckte die Begierde; und die Begierde war das *Fiat*.«

(Mysterium Magnum. In: Sämtliche Schriften. Stuttgart 1958. Siebter Band. XVII. Cap. 18, 1, 2, 3 u.9)

Anna Maria von Schurmann (1607–1678)

»1. Jedem Menschen sind von Natur die Prinzipien oder die Potenzen der Prinzipien aller Künste und Wissenschaften eingegeben. – Auch den Frauen ist alles eingegeben. – Ergo kommen alle Künste und Wissenschaften den Frauen zu.

2. Wem von Natur ein Verlangen nach Wissenschaften und Künsten inneohnt (vgl. Aristoteles, Metaphysik B. 1 Kap. 2), dem kommen diese auch zu. – Frauen haben als Individuen der species Mensch dieses Verlangen. – Ergo ...«

(Num foeminae christianae conveniat studium litterarum? In: Elisabeth Gössmann (Hrsg.), Das wohlgelehrte Frauenzimmer. München 1984, 48)

Lady Anne Conway (1631–1679)

»Meine philosophischen Ansichten nähern sich recht eng denen der verstorbenen Gräfin von Conway und halten die Mitte zwischen Platon und Demokrit, indem ich zwar glaube, daß alles auf mechanische Weise geschieht, (...) aber zugleich auch glaube, daß alles nach einem lebendigen Prinzip und nach finalen Ursachen geschieht – alles ist erfüllt von Leben und Perzeption, entgegen der Meinung der Atomisten«.

(Zitiert nach Carolyn Merchant, Der Tod der Natur. München 1987, 245)

Emile Marquise du Châtelet (1706–1749)

»Beurteile mich nach meinen eigenen Verdiensten oder nach dem Mangel daran, betrachte mich nur nicht als Anhängsel dieses großen Generals oder jenes berühmten Gelehrten, dieses glänzenden Sterns am Hofe Frankreichs oder jenes anerkannten Schriftstellers. Ich bin eine eigene, vollwertige Person, verantwortlich für alles, was ich bin, was ich sage und was ich tue. Es mag Metaphysiker und Philosophen geben, die mehr wissen als ich, obwohl ich keinem begegnet bin. Trotzdem sind auch sie schwache Menschen mit ihren Fehlern. Wenn ich also die Summe meiner Verdienste ziehe, darf ich gestehen, daß ich keinem unterlegen bin.«

(Zitiert nach Marit Rullmann (Hrsg.), Philosophinnen. Von der Antike bis zur Aufklärung. Zürich – Dortmund 1993, 222)

Dorothea Christiane Erxleben (1715–1762)

»Mich deucht aber und vielleicht nicht ohne Grund, als ob viele begierig sind mich zu vernehmen: ob denn meine Meynung dahin gehe, daß ein Frauenzimmer das alles zusammen inne haben, und zugleich in Sprachen, in der Welt-Weißheit, in der Theologie, in der Jurisprudenz, in der Medicin und in der Oeconomie versiret seyn müsse? ich antworte mit Ja. Der lateinischen Sprachen kan niemand der studia treiben will, entrathen, denn sie ist die Sprache der Gelehrten. Durch die viele Gemeinschaft die wir von langen Zeiten her mit denen Herren Frantzosen und Engelländern haben, darf fast niemand mehr sich unterstehen, dieser Sprachen, die allenthalben gänge und gebe sind, nicht zu achten: Zu geschweigen der vortrefflichen Schrifftten, die in diesen Sprachen vorhanden sind. Der ächten Vernunft Lehr kan niemand entrathen, weil er ohne dieselbe seine Vernunft nicht zu gebrauchen weiß.«

(Zitiert nach Dorothea Christiane Leporin (Hrsg.), *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten*. Stuttgart 1975, 157 ff.)

Olympe Marie de Gouges (1748–1793)

»Mann, bist du fähig, gerecht zu sein? Eine Frau stellt dir diese Frage. Dieses Recht wirst du ihr zumindest nicht nehmen können. Sag mir, wer hat dir die selbstherrliche Macht verliehen, mein Geschlecht zu unterdrücken? Deine Kraft? Deine Talente? Betrachte den Schöpfer in seiner Weisheit. Durchlaufe die Natur in all ihrer Majestät, die Natur, der du dich nähern zu wollen scheinst, und leite daraus, wenn du es wagst, ein Beispiel für diese tyrannische Herrschaft ab. Geh zu den Tieren (Anmerkung: Von Paris bis Peru, von Rom bis Japan, ist das dümmste Tier doch wohl der Mann), befrage die Elemente, studiere die Pflanzen, ja wirf einen Blick auf den Kreislauf der Natur und füge dich dem Beweis, wenn ich dir die Mittel dazu in die Hand gebe. Suche, untersuche und unterscheide, wenn du es kannst, die Geschlechter in der Ordnung der Natur. Überall findest du sie ohne Unterschied zusammen, überall arbeiten sie in einer harmonischen Gemeinschaft an diesem unsterblichen Meisterwerk. – Nur der Mann hat sich aus der Ausnahme ein Prinzip zurechtgeschneidert. Extravagant, blind, von den Wissenschaften aufgeblasen und degeneriert, will er in diesem Jahrhundert der Aufklärung und Scharfsichtigkeit, doch in krassester Unwissenheit, despotisch über ein Geschlecht befahlen, das alle intellektuellen Fähigkeiten besitzt. Er möchte von der Revolution profitieren, er verlangt sein Anrecht auf Gleichheit, um nicht noch mehr zu sagen.«

(Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin, 1791. Zitiert nach *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*. Hrsg. von Hannelore Schröder, Band 1: 1789–1870. München 1979, 35)

Franz von Baader (1765–1841)

»Hieraus begreift man denn auch die ursprünglich androgyne³ Natur des Geistes, oder daß jeder Geist als solcher seine Natur (Terre) in sich hat, und nicht außer sich: Wie denn die wahre Liebe nur damit wirklich wird, daß beide Liebende wechselweise ihr verselbstigendes und entselbstigendes Vermögen in Wirksamkeit setzen, dessen Vorhandensein also in beiden vorausgesetzt wird. Der Unverstand über die ursprünglich androgyne Natur des Menschen ist übrigens so groß, daß man sogar den Hervorgang Evens aus Adam als eines zweiten Menschen mit der hierbei stattgefunden habenden Halbierung der Geschlechtspotenz in beiden vermengt hat, hiermit aber die Androgyne zur Fortpflanzung absolut impotent sich vorstellte. In der normalen Geschlechtsverbindung (durch Liebe) hilft der Mann dem Weib bewundern, dieses dem Mann lieben, oder der Mann hilft dem Weibe in sich zur Mannheit, dieses dem Mann in sich zur Weibheit. Wogegen in der abnormen (lieblosen) Geschlechtsverbindung das Weib dem Manne zur Schlange, der Mann dem Weibe zum luziferischen Hofartsgeist hilft.«

(Sämtliche Werke. Hrsg. von Franz Hoffmann. Aalen 1963. Band IV, 195)

Germaine de Staël (1766–1817)

»Ich glaube, es wird eine Zeit kommen, wo weise Gesetzgeber sich ernsthaft der Frage widmen werden, welche Erziehung Frauen zuteil werden, welche bürgerlichen Rechte Frauen schützen, wieviel Pflicht ihnen abverlangt und wieviel Lebensglück ihnen zugesichert werden sollen (...) Ihr Schicksal ähnelt in mancher Hinsicht dem der Freigelassenen im alten Rom: streben sie nach Höherem, hält man ihnen vom Gesetz nicht zugestandene Macht als Verbrechen vor; bleiben sie Sklavinnen, ist Unterdrückung ihr Los. Gewiß ist es im allgemeinen durchaus besser, wenn sich die Frauen ausschließlich den häuslichen Tugenden widmen; doch das Merkwürdige am Urteil der Männer über sie ist, daß den Frauen Pflichtversäumnisse eher vergeben werden, als wenn sie durch herausragende Begabungen Aufsehen erregen; seelische Verkümmern der Frauen zur Kleingeisterei wird gern hingenommen, während wahre Geistesgröße auch vor den Augen der ehrlichsten Männer kaum Gnade finden würde.«

(De la littérature. Zitiert nach: Den Frauen das Wort. In: Geschichte der Frauen. Hrsg. von Geneviève Fraisse und Michelle Perrot. Band 4. Frankfurt a.M. 1995, 598–599)

Hölderlin (1770–1845)

»Froh kehrt der Schiffer heim an den stillen Strom,
Von Inseln fernher, wo er geerndet hat;
So käm' auch ich zur Heimath, hätt' ich

³ zweigeschlechtliche

Güter so viele, wie Laid, geerndtet.

Ihr theuern Ufer, die mich erzogen einst,
Stillt ihr der Liebe Leiden, versprecht ihr mir,
Ihr Wälder meiner Jugend, wenn ich
Komme, die Ruhe noch einmal wieder?« (Die Heimath)

»Diotima! edles Leben!
Schwester, heilig mir verwandt!
Eh ich dir die Hand gegeben,
Hab ich ferne dich gekannt.
Damals schon, da ich in Träumen,
Mir entlockt vom heitern Tag,
Unter meines Gartens Bäumen,
Ein zufriedner Knabe, lag,
Da in leiser Lust und Schöne
Meiner Seele Mai begann,
Säuselte, wie Zephirstöne,
Göttliche! Dein Geist mich an.«

(An Diotima. In: Werke und Briefe. Frankfurt a. M. 1969, 27)

»Das Feld ist kahl, auf ferner Höhe glänzet
Der blaue Himmel nur, und wie die Pfade gehen
Erscheinet die Natur, als Einerlei, das Wehen
Ist frisch, und die Natur von Helle nur umkränzet.

Der Erde Rund ist sichtbar von dem Himmel
Den ganzen Tag, in heller Nacht umgeben
Wenn hoch erscheint von Sternen das Gewimmel,
Und geistiger das weit gedehnte Leben.« (Der Winter)

(»Die Heimath« und »Der Winter« zitiert nach Ulrich Häussermann, Hölderlin. Reinbek bei Hamburg, 1961, 12, 151–152)

Novalis (1772–1801)

»Im Manne ist Vernunft, im Weibe Gefühl / beydes positiv / das Tonangebende. Die Moralität des Weibes ist im Gefühl – wie die des Mannes, in der Vernunft gegründet. (...) Der Mann darf das *Sinnliche* in *vernünftiger* Form, die Frau das *Vernünftige* in *sinnlicher* Form begehren. Das *Beywesen* des Mannes ist das Hauptwesen der Frau.«

(Über Frauen und Weiblichkeit. In: Anhang zu Friedrich Schlegel, Theorie der Weiblichkeit. Hrsg. von Winfried Menninghaus. Frankfurt a. M. 1982, 160)

J. W. Ritter (1776–1810)

»Der Mann in der Liebe ist Mahler, Musiker, die Frau Plastiker. Die Frau bleibt geistiger, der Mann körperlicher, zurück. Die Frau *entwickelt*, und der Mann *verwickelt* sich. Bey der Zeugung – Kraft der Phantasie. Nichts als bloßes Gebilde des andern. Magie, wegen Wirkung der Chiffer, der Form, des Buchstabens, (des organischen). Denn *beyde* geben, keines eigentlich empfängt. Die Gestalt des Mannes muß ideell wirken, denn sie ruft dem Weibe die Materie hervor, die Gestalt der Frau materiell, denn sie ruft den Geist, die Idee, hervor. Beyde vermählen sich, wie schon gesagt, zur *Seele*, zum *Lebendigen*. Der Mann ist der Frau ein *Gott*, die Frau dem Manne eine *Natur*. *Gott und Natur* gehen zu *Welt* zusammen. – Alles zeigt, daß das Wesen der Zeugung durchaus tiefer zu suchen ist, als in den bloßen Gesetzen der Materie.«

(Naturphilosophie der Weiblichkeit. In: Anhang zu Friedrich Schlegel, Theorie der Weiblichkeit, a.a.O., 181)

Claire Démar (1800–1833)

»Wie oft muß eine verzehrende Flamme auf der Schwelle des Alkovens verlöschen; wie oft, wie ungezählte Male wurden die duftenden Lagen zu Leichentüchern einer großen Leidenschaft; mehr als Eine, vielleicht, wird diese Zeilen lesen, die am Abend, zitternd vor Verlangen und Erregung, auf das Hochzeitsbett niedersank, und am Morgen sich kalt und zu Eis erstarrt davon erhob.«

(Zitiert nach Helga Grubitzsch, Wissenschaft und Zärtlichkeit. Tübingen/Frankfurt a. M. 1980,14)

Flora Tristan (1803–1844)

»Arbeiter und Arbeiterinnen, hört mir zu. Seit 25 Jahren haben die intelligentesten und selbstlosesten Menschen ihr Leben der Verteidigung Eurer heiligen Sache geweiht:⁴ sie haben durch Schriften, Reden, Berichte, Aufzeichnungen, Untersuchungen, Statistiken der Regierung und den Reichen gezeigt, bezeugt und nachgewiesen, daß die Arbeiterklasse sich zum aktuellen Zeitpunkt materiell und seelisch in einem unduldbaren Zustand des Elends und des Leidens befindet (...) Bis jetzt hat die Frau in den menschlichen Gesellschaften nicht gezählt.– Was ist das Ergebnis? – Der Priester, der Gesetzgeber, der Philosoph haben sie als wirkliche Paria behandelt. Die Frau (das ist die Hälfte der Menschheit) wurde aus der Kirche, aus dem Gesetz, aus der Gesellschaft ausgeschlossen. (...) Die Minderwertigkeit der Frau einmal als Prinzip erklärt und aufgestellt, sehen wir, welche verheerenden Konsequenzen für das Gemeinwohl aller in der Menschheit daraus resultieren.«

⁴ Saint-Simon, Owen, Fourier und ihre Schulen; Parent-Duchatelet, Eugène Buret, Villermé, Pierre Leroux, Louis Blanc, Gustave de Beaumont, Proudhon, Cabet; und unter den Arbeitern Adolphe Bozer, Agricol Perdignier, Pierre Moreau, etc.

(Union Ouvrière. Zitiert nach: Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation. Hrsg. von Hannelore Schröder. B. 1. München 1979, 66–67)

Luise Otto (1819–1895)

»Nach weiteren lebhaften Debatten lautet die einstimmig angenommene Resolution: 1. Wir halten es für ein unabweisbares Bedürfnis, die weibliche Arbeit von den Fesseln des Vorurteils, die sich von den verschiedensten Seiten gegen sie geltend machten, zu *befreien*. Wir halten in dieser Hinsicht neben der Agitation durch Frauenbildungsvereine und die Presse, die Begründung von Produktiv-Assoziationen, welche den Frauen *vorzugsweise* empfohlen werden, die Errichtung von Industrie-Ausstellungen für weibliche Arbeitserzeugnisse, die Gründung von Industrieschulen für Mädchen, die Errichtung von Mädchenherbergen, endlich aber auch die Pflege höherer wissenschaftlicher Bildung für geeignete Mittel, dem Ziele näher zu kommen.«

(Die Gründung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins 1865.⁵ In: Das Recht der Frauen auf Erwerb. 1866. Zitiert nach: Die Frau ist frei geboren. Bd. 1, 229–230)

Lou Andreas-Salomé (1861–1937)

»Des Weibes Leben folgt (darin) einem verborgenen Takt, einem rhythmischen Auf und Nieder, das sie ganz von selbst in einen, immer neu anhebenden, immer neu mündenden Kreislauf hineinhebt, in dem sich all ihr Sein mit allen seinen Äußerungen harmonisch wiegt. So ist auch körperlich, gerade wie geistig, nicht die vorwärtsstrebende, sich immer feiner und weiter zersplittende Linie des Weibes Art, sondern es ist, als beschriebe sie Kreis um Kreis schon mit der bloßen Tatsache ihres Lebens. Seltsam ist es, diesen Lebensrhythmus immer nur entweder totzuschweigen oder als etwas ganz Gleichgültiges hinzustellen, während er vielmehr – gerade für den völlig gesunden, seines Körpers völlig sichern – Menschen eher den Gedanken an Feier und Sammlung, an eingestreute Sonntage, an Stunden tiefen, heitern Friedens weckt, von denen sich der Alltag immer neu überschauen, klären und ordnen ließe, und an denen Blumen auf den Tisch und ins Gemüt gehören: weil sich in ihm noch einmal, im engsten physischen Sinne, wiederholt, was das innere Wesen des Weibes auch im Großen und Ganzen ausmacht.«

(Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriß. Zitiert nach: Den Frauen das Wort. In: Geschichte der Frauen. Band 4. Frankfurt a.M. 1995, 603–604)

⁵ Zum Vorstand wurden bei der Gründung erwählt: Louise Otto-Peters, Auguste Schmidt, Ottilie von Steyber, Alwine Winter, Anna Voigt.

Rabindranath Tagore (1861–1941)

»Wenn ich zum Stelldichein gehe, allein in der Nacht, dann schweigen die Vögel, es rührt sich kein Hauch, die Häuser stehen lautlos zu beiden Seiten des Weges.

Nur meine Fußbringe klingeln bei jedem Schritt, und die Schamesröte steigt mir den Hals hoch.

Wenn ich auf meinem Balkon sitze und seinem Schritt lausche, dann regt sich kein Blatt am Baum, das Wasser ist ruhig im Fluß wie das Schwert auf dem Knie der eingeschlafenen Krieger.

Nur mein eigenes Herz schlägt wild auf – wie kann ich es nur beruhigen?

Wenn mein Liebster kommt, wenn er sich mir zur Seite legt, wenn mein Körper zittert und meine Lider erschlaffen, dann dunkelt die Nacht, der Wind löscht die Lampe, und die Wolken ziehen Schleier über die Sterne.«

(Der Gärtner. Liebeslieder, übersetzt von Dieter Dunkel. Hamburg 1986, 15)

Namenlose Mutter von zwölf Kindern aus Holland (1870)

»Lange Zeit ist den Frauen das Unrecht und die Schmach, die ihnen angetan werden, nicht bewußt geworden, so wie sie erzogen sind, ohne Kenntnis dieser Dinge und der Gesetze. Mochten manchmal traurige Erfahrungen diese oder jene von ihnen eines Besseren belehren und mochte ihr Rechtsgefühl gegen unbillige und parteiliche Gesetze protestieren, ihre leisen Verwünschungen waren nicht hörbar genug, um in der lauten, betriebsamen Welt vernommen zu werden. Doch erhoben sie sich stets lauter, und allmählich bildete sich ein Chor von Klagen, der nicht mehr zum Schweigen zu bringen ist. Männer stimmten mit ein, und die Frage nach gleichen Rechten auch für die Frau, nach ihrer Emanzipation, ist eine Forderung des Zeitgeistes geworden.«

(Zitiert nach: Die Frau ist frei geboren, Bd. 2, 122)

Thérèse von Lisieux (1873–1897)

»Es war ein Kuß der *Liebe*, ich *fühlte mich geliebt*, und auch ich sprach: »Ich liebe dich und schenke mich dir für immer.« Es gab keine Forderungen, keine Kämpfe, Opfer; seit langem hatten sich Jesus und die arme kleine Thérèse *angeblickt* und verstanden... An diesem Tag aber war es nicht mehr ein Blick, sondern ein *Aufgehen* ineinander, sie waren nicht mehr *zwei*, Thérèse war verschwunden, wie der Wassertropfen im weiten Meer sich verliert.«

(Selbstbiographie. Einsiedeln ¹²1991, 73)

Virginia Woolf (1882–1941)

»Immerhin, der erste satz, den ich hier niederschreiben würde, sagte ich, ging zum schreibisch hinüber und nahm die seite auf, die FRAUEN UND FICTION überschrieben war, ist, dass es für jeden, der schreibt, fatal ist, an sein geschlecht zu denken. Es ist fatal, schlicht und einfach nur ein mann zu sein oder eine frau; man muss weib-männlich sein oder mann-weiblich. Es ist fatal für eine frau, den geringsten nachdruck auf irgendeinen kummer zu legen; selbst mit gutem recht irgendeine sache zu verteidigen; in irgendeiner form bewusst als frau zu sprechen.

Und es ist fatal, kein redefigur zu haben; denn alles, was mit diesem bewussten vorurteil geschrieben wird, ist zum tode verurteilt. Es wird nicht mehr befruchtet. Brillant und wirksam, kraftvoll und meisterlich, wie es für einen tag oder zwei erscheinen mag, mit hereinbrechen der nacht muss es verwelken; es kann im geist der anderen nicht wachsen. Irgendeine zusammenarbeit muss zwischen mann und frau im geist stattfinden, bevor die kunst des schöpferischen vollendet werden kann. Es muss eine vereinigung der gegensätze vollzogen werden.«

(Ein zimmer für sich allein, übersetzt von Renate Gerhardt, Berlin 1978, 95)

Edith Stein (1891–1942)

»Kann man denn überhaupt von *der* Frauenseele sprechen? Jede Menschenseele ist ein Einmaliges, keine der andern gleich. Wie will man in Allgemeinheit davon reden? Aber die Wissenschaft von der Seele handelt zu meist von der Seele *des* Menschen, nicht dieses oder jenes, arbeitet allgemeine Züge und Gesetze heraus, und wo sie – als *differenzielle Psychologie* – auf Unterschiede abzielt, sind es wiederum nicht Individuen, sondern allgemeine Typen, die sie zeichnet: die Seele des Kindes, des Jugendlichen, des reifen Menschen; die Seele des Arbeiters, des Künstlers usw.; auch die Seele des Mannes und der Frau. Und denen, die über die Möglichkeit der Wissenschaft nachgedacht haben, ist die Faßbarkeit des Individuellen immer problematischer erschienen als die des Allgemeinen.

Aber wenn wir auch von den Individualitäten absehen wollen – gibt es *einen* Typus der Frau? Ist dem Frauentypus, wie er uns aus SCHILLERS *Glocke* oder CHAMISSOS *Frauenliebe und -leben* entgegenblickt, und in den Bildern, die uns ZOLA, STRINDBERG, WEDEKIND zeichnen, noch etwas Gemeinsames zu entdecken? Läßt sich die ganze Mannigfaltigkeit, auf die wir im Leben treffen, unter eine Einheit bringen und diese Einheit sich abgrenzen gegenüber der Seele des Mannes? Es ist hier nicht der Ort, den philosophischen Beweis zu erbringen, daß es im Bereich des Seienden etwas gibt, was wir als *Spezies Frauenseele* bezeichnen könnten, und eine spezifische Erkenntnisfunktion, die imstande ist, ihrer habhaft zu werden. (...) Haben wir damit die weibliche Seele in ihrem Kern erfaßt? Man könnte natürlich noch beliebig viele Frauentypen danebenstellen; aber ich glaube, solange es *Frauentypen* sind, werden wir immer dies auf dem Grund

finden. Das zu werden, was sie sein soll, das Menschentum, das in ihr schlummert, in der besonderen individuellen Ausprägung, in der es gerade in ihr angelegt ist, zur möglichst vollkommenen Entfaltung heranreifen zu lassen. Es heranreifen zu lassen in der liebenden Vereinigung, die befruchtend diesen Prozeß des Reifens auslöst, und zugleich in den andern das Reifen zu ihrer Vollkommenheit anzuregen und zu fördern, ist tiefstes weibliches Sehnen, das in den mannigfaltigsten Verkleidungen, auch Entstellungen und Entartungen, auftreten kann. (...) So wird die Frauenseele zu dem ihr gemäßen Sein nur heranreifen können, wenn ihre Kräfte entsprechend gebildet werden.«

(Frauenseele. In: Edith Steins Werke. Band V. Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade. Freiburg i. Br. 1959, 46, 52, 55)

Etty Hillesum (1914–1943)

»Er sagt, daß die Liebe zu allen Menschen mehr sei als die Liebe zu einem Menschen. Denn die Liebe zu einem Menschen ist eigentlich doch nur die Liebe zu sich selbst. (...) Ich bin eine kleine Frau von 27 Jahren und trage auch eine ganz starke Liebe zur gesamten Menschheit in mir, und dennoch frage ich mich, ob ich nicht immer nach einem einzigen Mann suchen werde. Und ich frage mich, wie weit das eine Beschränkung, eine Eingrenzung der Frau bedeutet. Inwiefern das eine jahrhundertealte Tradition ist, aus der sie sich lösen muß, oder ob es so sehr zum Wesen der Frau gehört, daß sie sich selbst vergewaltigt, wenn sie ihre Liebe der gesamten Menschheit schenkt statt nur einem einzigen Mann. (Zu einer Synthese bin ich noch nicht gelangt.) Vielleicht gibt es deswegen so wenig bedeutende Frauen auf dem Gebiet der Wissenschaft und der Kunst, weil die Frau immer nach dem einen Mann sucht, dem sie ihr ganzes Wissen, ihre Wärme, Liebe und schöpferische Kraft darbringen kann. Sie sucht den Mann und nicht die Menschheit.«

(Das denkende Herz. Die Tagebücher der Etty Hillesum 1914–1943. Reinbek 1985, 41)

Gleichheit und Unterschied

Wo ist die Frauenfrage angelangt?

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Erinnerung an die Herkunft

Seit Marie Olympe de Gouges 1791 ihre »Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin« der französischen Revolutionsöffentlichkeit vorgestellt hatte (und damit unter die Guillotine geriet), ist die Frauenfrage in ihrem aufklärerischen Schub der Öffentlichkeit gegenwärtig: Frauen und Männer sind gleich; ihre Gleichheit ist als Rechtsanspruch durchzusetzen.¹ Dem allgemeinen Bewußtsein weniger präsent ist die Tatsache, daß der Gedanke der Gleichheit überhaupt nur im jüdisch-christlichen Kulturraum formuliert wurde und auch praktisch eingeklagt werden konnte, nämlich aufgrund der großen Paulusstelle: »Es gilt nicht Jude oder Grieche, nicht Sklave oder Freier, nicht Mann oder Frau.«²

Natürlich gab es die »Frauenfrage« als anthropologischen Streitpunkt bereits vor de Gouges; es gab sie sogar in der Form eines vergessenen europäischen Streites, einer »Querelle des femmes«³, welche seit dem Spätmittelalter ausgetragen wurde. An ihrem Ursprung steht der Name von Christine de Pizan, die mit ihrem Konzept einer »Stadt der Frauen« von 1404/5 gegen den süffisanten Ton des »Rosenromans« ein durchgängiges europäisches Thema intonierte.⁴ Das Auf und Ab der heftigen Argumentationsscharmützel kann bemerkenswerterweise bereits als ein Vorspiel zur heutigen (!) Diskussion gelesen werden: Vergleichbare Stellungnahmen werden durchexerziert.

Zum einen geht es um den festgehaltenen Unterschied der Geschlechter. Dieser wird je länger desto mehr bis zu zwei Extremthesen durchgespielt: Einerseits die ironische Frage, »Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?« (so der Titel einer anonymen Schrift von 1595⁵); andererseits die

¹ Die »Déclaration des droits de femme et citoyenne« ist dt. veröffentlicht von Hannelore Schröder (Hg.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*. Bd. I: 1789–1870. München 1987. Vgl. Lieselotte Steinbrügge, *Vernunftkritik und Weiblichkeit in der französischen Aufklärung*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, Neue Folge 14. Würzburg 1991.

² Gal 3, 28. Dazu im einzelnen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch*. Köln/Zürich 1993, Kap. VI und VII.

³ Eine (Teil-) Dokumentation findet laufend statt durch Elisabeth Gössmann in: *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*. München 1985 ff (bisher 4 Bde.).

⁴ *Le Livre de la Cité des Dames*, dt.: *Das Buch von der Stadt der Frauen*, übers., mit e. Komm. u.e. Einl. versehen von Margarete Zimmermann. Berlin 1986.

⁵ »Disputatio nova contra Mulieres, Qua probatur eas Homines non esse« (1595); dt. 1619: »Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?«. Autor ist der protestantische Philologe Valens Acidalius, der die Schrift vermutlich als Satire gegen die zeitgenössische protestantische Auslegungsbefähigung verfaßte. Ein Kommentar von Jörg Jungmayr dazu in: *Archiv Bd. 4* (Anm. 3), 33–52.

im Gegenzug ausgeführte These, Frauen seien überhaupt die besseren Menschen (so Lucrezia Marinella 1600 in Venedig: Eva als Zweitgeschaffene sei dem Schöpfer erst endgültig gelungen – mit dem modernen Gegenstück: Als Gott den Adam schuf, übte er nur).⁶ Erst danach trat 1622 der Gedanke der Gleichheit mit der Schrift »Égalité des Hommes et des Femmes« von Marie de Jars de Gournay auf den Plan.⁷

Diese ebenso kämpferisch wie zumeist naiv ausgetauschten Positionen werden mit der Aufklärung und – im Gegenzug – mit der Romantik auf eine deutlicher systematische Grundlage gestellt. Während die Aufklärung für die universale Gleichheit aller Menschen plädiert, spricht die Romantik schon aufgrund ihres geschichtlichen Eros von der positiven Verschiedenheit der Geschlechter (wobei freilich offen bleibt, ob das zu Wohl oder Wehe, zum Vorrang oder zur Hintansetzung eines Geschlechtes ausfällt). Die Romantik selber neigt zu einer Vorrangigkeit des intuitiv-ganzheitlichen Weltbegreifens, das zugleich weiblich sei – im Unterschied zum männlich-rationalen »Ausschnitt« des Denkens. Gleichwohl endet das 19. Jahrhundert bestürzend im philosophischen Frauenhaß und in der Verachtung weiblicher (= geistloser) Unterwertigkeit. Dafür stehen die Namen Arthur Schopenhauer und, zweideutiger und daher wirkungsvoller als dieser, Friedrich Nietzsche. Die Zweideutigkeit ergibt sich daraus – worauf noch näher eingegangen wird –, daß Nietzsche eine Ablehnung des »Weibes« formulierte, aber zugleich von ihm angezogen war. So trifft man auf eine schroffe Zweiteilung in der Charakteristik des »Weibes«.

Einerseits ist das Weib Natur und als Natur ohne und gegen den Geist nur Instinkt: »Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, ist gewöhnlich etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung.«⁸ »Emanzipation des Weibes«, ein merkwürdiges Symptom von der zunehmenden Schwächung der allerweiblichsten Instinkte.⁹ Dagegen steht aber auch in Nietzsches Erfahrung eine völlig andere Frau: »Das vollkommene Weib ist der Müßiggang des Schöpfers am siebenten Tag der Kultur, das Ausruhen des Künstlers in seinem Werke.«¹⁰ »Man muß es in aller Tiefe nachempfinden, welche Wohltat das Weib ist ... Erst durch die Berührung des Weibes kommen viele Große auf ihre Bahn.«¹¹

Bei solchem Widerspruch ist zu vermuten, daß philosophisch etwas Wichtiges nicht verarbeitet ist, was das 19. Jahrhundert beständig doppeldeutig vor sich herschob: der Unterschied zwischen dem Metaphysisch-Weiblichen im allgemeinen und der konkreten Frau. Kierkegaard hatte den Zwiespalt scharfsinnig getroffen: »Mein Freund ist Dichter, und einem Dichter gehört jener schwärmerische Glaube an die Frau wesentlich an. Ich bin mit Respekt zu sagen Prosaist. Was das andere Geschlecht be-

⁶ Teilübersetzung und Kommentar von Hanna-Barbara Gerl, in: Archiv Bd. 2 (Anm. 3), 23–45.

⁷ Kommentar von Elisabeth Gössmann, in: Archiv Bd. 1 (Anm. 3), 22–30.

⁸ Jenseits von Gut und Böse, Kröner-Ausgabe 72. Stuttgart, 126.

⁹ Ebd., 166.

¹⁰ Menschliches, Allzumenschliches II, Kröner-Ausgabe 72. Stuttgart, 126.

¹¹ Unschuld des Werdens I, Kröner-Ausgabe 82. Stuttgart, 317f.

trifft, habe ich meine eigene Ansicht, oder richtiger, ich habe überhaupt keine, da ich nur sehr selten ein Mädchen gesehen habe, dessen Leben sich in einer Kategorie begreifen ließe.«¹² Was Kierkegaard als (gefährliche) Idealisierung darstellt, war bei Nietzsche in die Dämonisierung umgeschlagen. Für das Weibliche gelten elementare Assoziationsketten: das Erdhafte, Schwere, die geschlechtliche Lust, das tierhaft Erotische, das Fruchtbare und Gesichtslose, das verschlingend Mütterliche, das Zauberi-sche, das dämonisch Verschllossene, das Gegenbild zum Geist.

Aber bereits im 19. Jahrhundert war die konkrete Frau diesen ältesten, dunkel besetzten Symbolfeldern vielfach schon entwichen und mit recht anderen Schwierigkeiten befaßt: mit dem Kampf um dieselbe Bezahlung, dasselbe Recht, dieselbe Bildung. Seit der Mitte des Jahrhunderts verlagert die Frauenrechtsbewegung ohne viel Federlesens die versponnenen Theorien auf Fakten. So wird die wohlwollende oder böswillige Spekulation über das Weibliche mehr und mehr von der rasch sich wandelnden Selbsteinschätzung der Frauen in einem nüchternen historischen Bruch mit bisherigen Festlegungen abgelöst. Mit der geänderten Lebenswelt aber wird die Metaphysik vom Wesen der Frau brüchig, unglaubwürdig und gerade bei Nietzsche von hörbar falschen Tönen durchsetzt. Im Grunde läßt sich vermuten, daß sein »Weib« bereits ein geschichtsfernes Phantasiaegebilde ist, sozusagen die ausgestopfte Dämonin früherer Zeiten, ihm als Philosophen immer noch prinzipiell genug, den Zeitgenossinnen aber bereits nicht mehr als Vorbild und auch nicht als abschreckendes Beispiel dienlich.

An Lou Salomé, Nietzsches unerreichbarer Freundin, mag man sich ein Bild vom Lebensgefühl der weltoffenen jungen Frau des zu Ende gehenden Jahrhunderts machen. In einem Brief vom März 1882 strömt dieses Lebensgefühl unverhohlen über: (Malwida von Meysenburg) »pflegt sich so auszudrücken: dies oder jenes dürfen ›wir‹ nicht thun, oder müssen ›wir‹ leisten, – und dabei hab ich doch keine Ahnung, wer dies ›wir‹ eigentlich wohl ist, – irgend eine ideale oder philosophische Partei wahrscheinlich, – aber ich selbst weiß doch nur was von ›ich‹. Ich kann weder Vorbildern nachleben, noch werde ich jemals ein Vorbild darstellen können für wen es auch sei, hingegen mein eignes Leben nach mir selber bilden, das werde ich ganz gewiß, mag es nun damit gehn wie es mag. Damit habe ich ja kein Prinzip zu vertreten, sondern etwas viel Wundervolleres, – etwas, das in Einem selber steckt und ganz heiß vor lauter Leben ist und jauchzt und heraus will... Was nennen Sie ›Übergang‹? Wenn dahinter andere Endziele stehen sollen, solche, für die man das Herrlichste und Schwersterrungene auf Erden aufgeben muß, nämlich die Freiheit, dann will ich immer im Übergang stecken bleiben... Wir wollen doch sehn, ob nicht die allermeisten sogenannten ›unübersteiglichen Schranken‹, die die Welt zieht, sich als harmlose Kreidestriche herausstellen!«¹³

¹² Sören Kierkegaard, Die Wiederholung, in: Die Krankheit zum Tode und anderes. München 1976, 428f.

¹³ Lou Andreas-Salomé, Lebensrückblick. Frankfurt a.M. 1977.

Der heutige Horizont der Frage

Dieser Rückblick ist mehr als eine museale Erinnerung; er nimmt die heutige Verflochtenheit des Problems bereits vorweg. Und diese Verflochtenheit läßt sich auch deswegen so schwer auflösen, weil sie von einer lähmenden Geschichtsvergessenheit begleitet ist.

In der ersten Phase der modernen Frauenbewegung, die im letzten Jahrhundert begann, ist eindeutig die Gleichheit mit dem Mann thematisiert, und zwar als konkrete Rechtsgleichheit. Bedeutende Erfolge zeichnen sich ab: Aktives und passives Wahlrecht werden erkämpft (für Deutschland bereits 1919, für Frankreich erst 1944); in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg wird die gesetzliche Gleichstellung zumeist die europäische Regel. Gleiche Chancen für schulische und universitäre Bildung, außerhäuslichen Beruf und individuellen Lebensstil werden eingeklagt und wahrgenommen.

Trotz solcher Erfolge verschwand das Thema Gleichheit nicht, wurde sogar in den heutigen »Gleichstellungsstellen« zu einem starken Motor gesellschaftlicher Veränderung, die bis zu den schematisch eingeführten weiblichen Substantivendungen reicht. Grund dafür ist die Auffassung, daß die rechtlich garantierte Gleichheit nur eine solche auf dem Papier sei und die Lebenswelt von Frau und Mann erst auf eine praktische Gleichheit hin verändert werden müsse. Einer der bekanntesten Bestseller der Nachkriegszeit, »Das andere Geschlecht« von Simone de Beauvoir (1949), verdankt seinen Erfolg der These, die Frau gebe es überhaupt nicht, sie werde erst zur Frau »gemacht«. Gemeint ist der Verdacht, Frausein sei nur das Spiegelbild der Erziehung, der übertragenen, wenn nicht eingebluteten Rollen und des Gebrauchtwerdens. Frausein sei also eine Erfindung männlicher List zur Abwälzung unangenehmer Aufgaben. Bei Beauvoir wird dieser Zusammenhang freilich absolut, von bitterer Totalität. Wann ist Dienen weibliches Glück? Wenn man es lange genug als solches bezeichnet hat. Auch die einfache, faule Denkungsart ist aufzugeben, nach der Frausein vorrangig durch den biologischen uterus bestimmt wird, dem sich dann alle seelischen Haltungen zuordnen lassen müssen, um »weibliche«, gattungstypische Eigenschaften zu sein. Wann immer die Frau als »die andere« bezeichnet wird, wird sie nach Beauvoir schon ausgeschlossen und ins Anderssein abgewiesen. Daher muß ihr zufolge die Kategorie »weiblich« von Grund auf als Unterdrückung begriffen und ihr Gebrauch geächtet werden. Den Unterschied zum Mann – und sei es auch ein »reizender Unterschied«, wie Kant sagt – kann Simone de Beauvoir nicht mehr in die Theorie einbeziehen; das Glück des Andersseins kann fürs erste weder gedacht noch gelebt werden.

Genau davon setzt sich aber mittlerweile die heutige zweite Phase der Frauenbewegung ab: der Feminismus. Die Gleichheit von Frau und Mann wird nur als Rechtsgleichheit gutgeheißen, im übrigen geht es auf dieser vorausgesetzten Grundlage aber seit dem Ende der 60er Jahre um die deutliche Ausgestaltung des Unterschieds. Es geht um das spezifische Leben als Frau, um die Suche nach weiblichen Werten, weiblicher Geschichte,

weiblicher Kultur, weiblichem Selbstbewußtsein (so unscharf und teilweise ideologisch diese Suchvorstellungen bisher auch sind). Eher im Hintergrund bleibt dabei die Gegenfrage, was das spezifische Leben als Mann, die männliche Kultur ausmache. Vieles läuft in der Beschreibung stark gefühlsmäßig ab, sucht eine Begründung in der Theorie, aber die Theorie ist noch lückenhaft, sogar widersprüchlich.¹⁴

Zeitgleich sind daher vielerlei Konzepte des Weiblichen sichtbar, welche gegenüberliegende Extrempunkte am Gesamthorizont bezeichnen. Ein markantes Beispiel: Der alte frauenkämpferische Verdacht, zur Frau »gemacht« zu sein, verneint die aus der Leiblichkeit und der eigenen seelischen Verfassung kommende Mitgift schlechthin als anerzogen, etwa die Sehnsucht nach Schutz und Zärtlichkeit, nach Kindern – auf der anderen Seite behauptet aber die feministische Strömung durchgängig, Frauen würden (ließe man sie nur gewähren) die menschlichere Welt, die schonendere Technik, die friedlichere Lebensalternative entwerfen. Wenn ich nun in Wirklichkeit zur Frau gemacht (verformt) bin – wieso ist Frausein dann doch wieder »besser«? Lauter Fragen, wenig Antworten.

So trifft die frauenkämpferische Aufklärung über die grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter auf die feministische Gegenaufklärung von den spezifischen (und spezifisch besseren) weiblichen Energien, die zum Wohl des männlich verformten Ganzen nicht länger verschüttet bleiben dürften, sondern wieder freigesetzt werden müßten. Beispielhaft dafür steht ein offener Konflikt in der feministischen Theologie. Christa Mulack vertritt die Seite »weiblich-ganzheitlicher« Heilung der Welt durch Entbindung weiblich-göttlicher Kräfte, Dorothee Sölle die Seite aufklärerischer Solidarität aller mit allen.¹⁵

In dieser offenkundigen und immer markanter zutage tretenden Zerteilung der Zielrichtung liegt die eigentliche theoretische Schwierigkeit, mit welcher sich der heutige Feminismus herumschlägt, ohne bisher die Extreme praktisch und theoretisch überbrücken zu können.

Prüfstand Selbstverwirklichung

An der Selbstverwirklichung, dem Stichwort für inzwischen bereits zwei Generationen seit den 60er Jahren, läßt sich die innere Schwierigkeit einer einheitlichen Theoriebildung über das Weibliche genauer ablesen.

Wenn von Selbstverwirklichung die Rede ist, muß natürlich erst einmal nach dem Selbst gefragt werden, das da verwirklicht werden soll. Was ist aber dieses Selbst? Ist es ein gedankliches oder willentliches Erzeugnis jeder einzelnen Frau, die sich »ihr eigenes Konzept« vorlegen und über Bestehendes frei hinwegsetzen kann? »Muß« sich etwa eine sanfte, gefühls-

¹⁴ Die Zeitschrift »Ethik und Sozialwissenschaften« hat in Heft 3 (1992) eine umfangreiche Diskussion zum Feminismus vorgelegt, in der vor allem die Nichtübereinstimmung der zahlreichen Positionen ins Auge fällt.

¹⁵ Siehe die Auseinandersetzung im Februar 1993 in »Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt«.

betonte Frau zu einem kühlen Karrieretyp umerziehen, wenn sie diesem Bewunderung entgegenbringt und selbst so werden möchte?

Oder gehören zum Selbst bereits Vorgaben, etwa die eigene Leiblichkeit oder seelische Mitgift? Der Feminismus, der von letzterem ausgeht, vermeidet freilich in seiner Theorie den Begriff »Wesen« oder »Ontologie«, womit die ältere Diskussion der 20er Jahre (Edith Stein und Gertrud von le Fort¹⁶) in den Spuren der Phänomenologie die Konstanten des Frauseins zu fassen suchte. Tatsächlich aber zieht sich eine unausgesprochene Frage nach den ontologischen Gegebenheiten der Frau durch den Feminismus. Unausgesprochen bleibt sie, aus unterschwelliger Furcht vor den Folgen: Wenn die Frau ihre eigenen Gegebenheiten als zugehörig empfindet – sie ist ja schließlich nicht als Neutrum geboren –, wird das Selbst dann nicht schon wieder als viel zu weiblich definiert und viel zu ähnlich dem, was die Mütter schon gelebt haben?

So kommt es gerade über der Selbstverwirklichung zum Ausbruch des Dilemmas. Bezeichnenderweise wird die Leiblichkeit der Frau, die viel deutlicher als die des Mannes auf Kinder angelegt ist, von der »älteren« Frauenbewegung als die eigentliche Fessel bei der Verwirklichung empfunden. Die Folge ist eine weithin übliche, nie in Frage gestellte Neutralisierung der eigenen Leiblichkeit, die Einebnung des Biorhythmus durch Chemie, im Extremfall die Abtreibung der eigenen Leibesfrucht – die »tödliche Emanzipation«¹⁷. Oder aber das genaue Gegenteil: Die eigene Leiblichkeit wird zur Erfahrung von Weiblichkeit überhaupt hochstilisiert. Geburt wird zum kosmischen Ereignis, zur Erweiterung des Bewußtseins; wer nicht geboren hat, ist gar kein ganzer Mensch und wird nie einer werden – so ein auch esoterisch vermarkteter Mutterkult der 80er Jahre in den USA. Den Nagel auf den Kopf trifft eine Karikatur, wo die Hebamme das Kind triumphierend hochhebt und dem wartenden Vater zuruft: »Leider ist es nur ein Junge.« Vater und Sohn bleiben von der Erfahrungstiefe weiblicher Weisheit für immer ausgeschlossen. Das Erlebnis der Schwangerschaft ist der nie einzuholende Vorsprung der Frau.

Ein anderer Bereich desselben Dilemmas: Viele Frauen können besser als Männer mit dem »schwächeren Du« umgehen, sei es mit dem Kinde am Beginn oder dem Todkranken am Ende des Lebens. Ob diese Fähigkeit, sich in andere einzufühlen, angeboren oder anerzogen ist, bleibt bis dato ein offener Streit, ist für die sich daraus ergebende Problematik auch nicht ausschlaggebend. Jedenfalls wird diese seelische »Mitgift« ebenfalls auf zwei ganz unterschiedliche Arten ausgelegt. Denn das Sorgen für andere gilt einerseits wiederum als subtiler Mechanismus, wobei es gleichgültig ist, wann er wozu »erfunden« wurde, um die Frau über ihre karitative Anlage von ihren eigenen Bedürfnissen abzubringen. So scheint es zur Selbstverwirklichung notwendig, gegen die eigenen Vorgaben zur Zärtlichkeit, zur Einsatzfreude »selbsterzieherisch« vorzugehen, das heißt, gerade

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch*. Köln/Zürich 1993.

¹⁷ So Karin Struck in ihrem Roman: *Blaubarts Schatten*. München/Leipzig 1991.

nicht nach dieser seelischen Verfassung zu leben. Dagegen steht die andere Meinung, daß die seelische Spontaneität entfaltet werden solle, ja daß Frauen durch ihre Gefühlsintensität letztlich die kalte Atmosphäre technisch berechneter Arbeitswelt aufbrechen, bereichern und verändern müßten. So kommt es zu einer Neuauflage der älteren Behauptung, daß Frauen Gemeinschaft bilden, während Männer nur Gesellschaft ins Leben rufen.¹⁸ Dabei zeichne sich »Gemeinschaft« durch starke soziale Rücksichtnahme und »Wärme« in der Zugehörigkeit zur selben Gruppe aus. Bei dieser Deutung arbeitet dann die seelische Neigung vieler Frauen zur Einfühlung nicht mehr gegen ihre eigentlichen Interessen, sondern begründet vielmehr ihren Anspruch auf Überlegenheit, gleichsam als Kapital der künftigen Gesellschaft, die sich zur Gemeinschaft erneuern müsse.

So werden zwei erfahrbare, im Biologischen sogar unbestreitbare Besonderheiten der Frau in der Frauendiskussion zwiespältig erörtert. Die Tendenz geht in zwei Richtungen: einmal dahin, die leibliche wie seelische Verfassung nicht als bindend anzuerkennen, zum anderen dahin, sie gegenüber dem Mann nachhaltig aufzuwerten und als Vorsprung auszugestalten.

Für diesen fortdauernden Zwiespalt gibt es noch ein weiteres Anzeichen. Bis tief in die 80er Jahre hinein fehlte das Wort Glück in der Frauendiskussion fast vollständig. Wer es wagte, von Glück an seinem Frausein zu reden, wurde von den Schwestern über seine unaufgeklärte Preisgabe an andere belehrt (die Verfasserin hat das bei Frauentagungen mehrfach erlebt). Die Vermutung, selbst glücklich zu sein, galt als unverzeihlich hinterwäldlerisch und als Ausdruck nicht erkannter Unterdrückung. Anstößig schien es auf jeden Fall, einem privaten Glücksgefühl anzuhängen und darüber die Gesamtunterdrückung der weiblichen Welt aus dem Bewußtsein zu verlieren. Im Gegenteil: Die literarische Szene war weithin von einer Abrechnung der Töchter mit den Müttern bestimmt, wobei die Töchter den Müttern die stupide und unbewußte Unterwerfung unter die »Frauenrolle« ankreideten und deren »kleines Glück« als Verzicht auf Freiheit verachteten. So blieb zur Selbstverwirklichung nur der Aufstand gegen alles, was bisher weibliches Glück ausmachte: gegen Kinder, Mann, Haus und Garten, nicht zuletzt gegen die Kirche und ihre »Trostfunktion«, aber auch gegen die anderen offiziellen Männergesellschaften, in die sich Frauen einfügten: die Welt der Chefs aller Arten.

In diesem Aufstand gingen die beiden Interessengruppen zunächst gemeinsame Wege, um sich erst später wieder auseinanderzuleben: die Verfechterinnen des älteren Konzepts der Gleichheit und die Anhängerinnen der unverwechselbaren Weiblichkeit, die, wenn nicht besser, so doch anders als das Gewohnte sei. Diesen gegenüber darf Glück mittlerweile wieder beim Namen genannt werden; die Werbung mit ihrem raschen Gespür hat das sofort zu dem Slogan vom »Glück, eine Frau zu sein« um-

¹⁸ Die These stammt von dem Soziologen Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig 1878, 21912.

gemünzt.¹⁹ Dieses lange nicht mehr vernommene Wort bezieht sich auf die Erfahrung der eigenen weiblichen Stärken, etwa im Bildungskonzept: In vielen Kursen von Frauenalternativen ging es um die Ausarbeitung anderer Lehr- und Lernmethoden; es wurden die eigene Körpererfahrung, etwa in der Eutonie, und ganzheitliches Lernen in unhierarchischen Gruppen erprobt. Frontalunterricht von der Schule bis zur Universität, also die Gegenüberstellung von Lehrer und Gruppe, galt als typisch kopflastig und »phallozentrisch« = männlich. Überhaupt wurde die rationale Schulung mehr und mehr als Ausdruck einer männlich einseitigen Weltsicht verteuelt. Die Bauchsprache, das Gefühl (die »Wut«), die Körperempfindung, auch das bewußt Unlogische und Subjektive boten sich dagegen gleichsam als Mittel und Wege zu einer unmittelbaren Welterfahrung an. (Als ich 1993 meine neue Stelle an der Technischen Universität Dresden antrat, erhielt ich mit einem Glückwunsch die Mahnung, das rationale Dozieren immer wieder zu unterbrechen, um mit den Studenten »in die eigene Körpermitte hineinzuhorchen«.)

Bei der noch offenen Suche nach sich selbst wird auch das Eingehen einer festen Bindung zum Problem. Die lebenslange Bindung an einen Partner, die für die Großmütter selbstverständlich war, scheint in dieser un abgeschlossenen Bewegung in die eigene unsichere Mitte nicht möglich. Bezeichnenderweise sind es mehrheitlich Frauen, die heute die Scheidung einreichen, was noch vor wenigen Generationen fast ein gesellschaftliches Aus bedeutet hätte. Nicht selten verweigern Frauen die Festlegung auf eine Ehe mit dem Partner sogar dann, wenn sie von ihm schon Kinder haben – eine vor Jahrzehnten völlig undenkbare Verhaltensweise. Im Hintergrund steht die eigene Unfertigkeit und tief empfundene Unschlüssigkeit über die eigene künftige Entwicklung. Diese Furcht ist kein modisches, eher ein nachdenklich stimmendes Phänomen einer Frauengeneration, welche die an den Müttern wahrgenommenen Unstimmigkeiten nicht verdrängen und lieber redlich den Trennungsschmerz auf sich nehmen will. Man muß deshalb davon ausgehen, daß das, was vordergründig wie ein Ausweichen vor anhaltenden Verpflichtungen aussieht, möglicherweise wirklich einer schärferen Selbstbeobachtung entspringt.

Umgekehrt ist freilich anzumerken, daß die emanzipatorische Frauenbewegung fordert, aus der Not dieser Unsicherheit eine Tugend zu machen, nämlich die Fähigkeit zu immer neuer Anpassung an einen immer neuen Partner. Ein nicht untypischer selbsterlebter Fall: Eine Studentin klagte über ihr brüchiges seelisches Gleichgewicht; sie habe vor wenigen Wochen ihren Freund verabschiedet und schon einen neuen gefunden, ärgere sich aber, daß die alte Trennung immer noch weh tue. Auf die Frage, warum sie so rasch ein »Trostpflaster« aufgelegt habe, meinte sie, ein Tausch dürfte ja eigentlich nicht weh tun. An diesem Beispiel wird deutlich, wie prägend (und vergewaltigend) der von der Frauendiskussion und entsprechend von den Medien aufgebaute coole Frauentyp, der seine Partner schon mal lässig übers Wochenende wechselt, ins Selbstverständnis der

¹⁹ Werbung einer hier ungenannt bleibenden Firma für Damenwäsche.

jungen Frauen übergegangen ist. An die Stelle der tiefen Bindung tritt die lockere, die dann besser gar keine mehr ist. Die Furcht, an dieser verwundbaren Stelle tatsächlich verwundet zu werden, führt zu einer Bereitschaft, sogar den eigenen Wünschen gegenüber die Oberhand zu behalten. Schmerz wäre ein Zeichen für die noch nicht abgelegte »weibliche Verwundbarkeit«, wie es Simone de Beauvoir darlegte (obwohl sie selbst heftig unter der Untreue Sartres litt und sich wegen dieses Leidens verachtete).

So trifft der Bestsellertitel »Männer lassen lieben« ins Zentrum weiblicher Ängste vor sich selbst. Nun lassen auch Frauen lieben. Die Unterdrückung eigener Gefühle und der Wunsch, den »klassischen« weiblichen Verhaltensweisen zu entkommen – nämlich Spannungen auszuhalten und für zwischenmenschliche Beziehungen Zeit und Kraft aufzubringen –, hat auf diese Weise zu der eigentümlichen Lage geführt, daß man sich gerade auf geschlechtlichem Gebiet nach den »Emma«-Vorgaben und nicht nach den eigenen Gefühlen richtet. Eine breite Palette von Frauenliteratur warnt vor der Bindungsfalle und gibt Ratschläge, ihr wieder zu entkommen (»Beim nächsten Mann wird alles anders«).

Es gibt aber auch das andere Extrem, welches darauf hinausläuft, die Liebesfähigkeit der Frau ins Unbegrenzte zu stilisieren (inwieweit die Liebe dabei anonym bleibt, das heißt den Partner ebenfalls eher »gesichtslos« läßt, sei hier nicht besprochen). Für die französische Philosophin und Lacan-Schülerin Luce Irigaray liegt die eigentliche »natürliche« Potenz der Frau in ihrer Liebesbegabung. »Strenggenommen könnte die Frau unbegrenzt in der Liebe leben. Daher ihre Schwierigkeiten, den Liebesakt zu unterbrechen.«²⁰ Das sind Sätze, die auf merkwürdige und ungewollte Weise zu früheren Einwänden gegen die weibliche »Natur« passen. Auch Irigaray (wie Friedrich Nietzsche und Otto Weininger) sieht diese Natur in der Sinnlichkeit, die zwar auf der einen Seite das genaue Gegenteil von Geist ist, andererseits aber (was über den Standpunkt der Genannten hinausgeht) Geist überhaupt erst möglich macht. Der Liebende muß sich in der Wollust erfahren, um losgelöst von sich selbst im andern unterzugehen, um in dem Dunkel der Nachtseite selbst zu versinken, die er in seinem vernunftgeleiteten Leben verbirgt und die ihm, wenn er in sie eintaucht, die Möglichkeit gibt, noch höher hinaufzusteigen.«²¹ Damit gibt es eine Ethik der Leidenschaften, die bereits als solche gut sind und das Dasein zum Guten verändern. Der Trieb selbst, dem die Frau nachgibt, ist bereits ethisch und wird notwendig, »um den Bund zwischen Himmel und Erde zu besiegeln. Neues Pfingsten, an dem das Feuer – vereint mit dem Wind? – dem Weiblichen wieder gegeben wird für die Erfüllung einer zukünftigen Welt?«²²

Im Grunde geht es bei diesen Auseinandersetzungen um einen bislang verdeckten, aber immer deutlicher zutage tretenden Zwiespalt in der ge-

²⁰ Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a.M. 1991.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

genwärtigen Frauendiskussion. Begrifflich unterscheidet man zwischen dem Egalitätsfeminismus der letzten Jahrzehnte, der durch die Namen Simone de Beauvoir und Betty Friedan (»Der Weiblichkeitswahn«, deutsch 1970) gekennzeichnet ist, und dem Differenzfeminismus, der auch als »kultureller Feminismus« beispielsweise durch Cornelia Klinger in Wien vertreten wird.²³ Dieser Differenzfeminismus wendet sich dagegen, Gleichheit im Sinn von Angleichung zu verstehen, was letzten Endes – auch bei Simone de Beauvoir – dazu führt, daß die Frau sozusagen geschlechtsneutral oder in der Regel sogar vermännlicht wird. Statt dessen sind die Lebenswelten von Mann und Frau zunächst als verschieden anzusehen und vor allem in der geschichtlichen Entwicklung auch verschieden gewesen (zur historischen Kontingenz vergleiche man auch die Forschungen von Elisabeth Badinter).

International zeichnet sich daher deutlich die Neigung ab, die bisher vorrangige Gleichheitsdiskussion durch eine Diskussion des Unterschiedes abzulösen. Um gleich mit einer ganz kompromißlosen Stellungnahme zu beginnen: In Italien hat sich eine Philosophinnengruppe aus Verona unter dem Namen »Diotima« hervorgetan, die sogar bestreitet, daß so etwas wie eine einheitliche Lebenswelt von Mann und Frau überhaupt thematisiert werden könne. Vielmehr müsse auf zwei getrennte Welten Nachdruck gelegt werden, damit Frauen ihre eigene Welt (*suum cuique*) gestalten könnten, die ihren Bedürfnissen dann auch gerecht wird.²⁴ Sofern Gleichheit angestrebt werde, dürfe dies gleichsam aus strategischen Gründen nur vorübergehend geschehen, um die beiden Welten anschließend wieder durchgängig zu trennen – wie es Adriana Cavarero, eine Wortführerin von »Diotima«, fordert.

Diesem separatistischen Modell sind einige Versuche gegenüberzustellen, Gleichheit ohne Angleichung zu denken, nämlich aufgrund von Differenz und unter Kultivierung der Differenz. Richtungsweisend könnte hierbei das Stichwort »demokratische Differenz« sein, wie es von Annedore Prengel ins Spiel gebracht wurde.²⁵ Grundsätzlich ähnlich verläuft die französische Differenzdebatte, die überhaupt erst durch die französische Diskussion der Postmoderne angestoßen wurde und wofür die Namen Derrida und Deleuze stehen. Diese allgemein philosophische Diskussion betont gegenüber einer aufklärerischen, insbesondere als deutsch empfundenen Denktradition, Wirklichkeit sei immer unterschiedlich und individuell und nur mit Gewalt zu vereinheitlichen; Systemdenken sei prinzipiell totalitär. Entsprechend sei das Denken und Leben des Unterschieds eine Forderung der Stunde, weil antitotalitär. Vor diesem Hintergrund sind die bereits genannten Versuche von Luce Irigaray, der Schülerin von Bernard Lacan, zu sehen. Hinzu kommt neuerdings auf amerikanischer Seite die Stimme von Andrea Dworkin. Sie entfacht eine Diskus-

²³ Cornelia Klinger, Welche Gleichheit und welche Differenz?, in: Ute Gerhard u.a. (Hgg.), Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt a.M. 1990, 112–119.

²⁴ Diotima, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien 1993.

²⁵ Im Sammelband von Ute Gerhard, a.a.O.

sion, die zunächst typisch angelsächsisch erscheint, da sie nämlich das älteste europäische Rechtsgut des »*habeas corpus*« für die Frauen einfordert. Der weibliche Leib sei nicht nur anders gebaut als der männliche, sondern schon rein äußerlich gesehen in der geschlechtlichen Begegnung unterlegen, intensiver verwundbar, ja der Geschlechtsakt selber sei bereits eine Verletzung der Frau. Die Asymmetrie der Beziehung müsse durch eine stärkere Selbstbewahrung der Frau wettgemacht werden. Konkret bedeutet das eine richtige Partnerwahl, höhere Anforderungen an den Partner, Rücksicht auf die weibliche Leiblichkeit (keine chemische oder sonstige »Einebnung« des weiblichen Körpers nach den Ansprüchen des Mannes), im Zweifelsfall Enthaltsamkeit. In jedem Fall hat die Frau in der erotischen Begegnung auf ihren eigenen klaren Vorstellungen zu bestehen und sich der gegenwärtigen Praxis wahlloser Promiskuität zu versagen.²⁶ Alles andere sei Zusammenarbeit mit dem »männlichen Feind« bzw. erlaube dem Mann ein feindliches Gebaren.

Ähnlich hat sich kürzlich die Amerikanerin Christina Hoff Sommers zu Wort gemeldet, indem sie den Feminismus als Inszenierung eines Geschlechterkrieges bezeichnete, der statt dessen aber mittlerweile zum reinen Machtkampf von Frauen untereinander geworden sei. Dieser Machtkampf äußere sich als gedankliche Fixierung auf das Thema der Egalität, nach Hoff Sommers einer feministischen Utopie, die dem tatsächlichen Leben von Frauen nicht gerecht werde, zugleich aber das Nachdenken darüber verbiete. Unter dem Stichwort der »*political correctness*« werde ein Gedankenterror ausgeübt, in welchem nur ein einheitlich egalitäres Frauenbild zugelassen sei.²⁷

Verfolgt man diese Diskussionslinien, so erhebt sich die weitergehende Frage, wie die natürlichen Gegebenheiten der Frau (in bezug auf ihre körperliche und seelische Beschaffenheit) und auch ihre kulturellen Möglichkeiten (in bezug auf Mutterschaft, Erotik oder auch Kreativität) im erlaubten Anderssein nicht nur ihre Daseinsberechtigung zurückerhalten, sondern daß die Frauen auch ihnen entsprechend leben und sie sorgsam pflegen. Zugleich muß dieses Anderssein von Gleichwertigkeit und menschlicher oder persönlicher Gemeinsamkeit geprägt sein. Als Forderung und Problemstellung bietet sich weiterhin an, ob sich eine solchermaßen gewonnene Identität, die Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit miteinander verbinden kann, sich zugleich noch einmal »aufgeben«, sich verlassen kann – eine Frage, welche die gegenwärtige Frauendiskussion bisher nur zögernd stellt und die in Zukunft möglicherweise ein Beitrag der Christinnen zu sein hat.

²⁶ Andrea Dworkin, *Geschlechtsverkehr* (engl. 1987). Hamburg 1993.

²⁷ Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, 1994.

Das ungelöste Spannungsfeld

Wie sieht ein ohnehin vorläufiges Fazit dieser antagonistischen Behauptungen aus? Seit dem Spätmittelalter und (mutatis mutandis) verstärkt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts arbeiten zwei Richtungen gegeneinander: der Egalitätsfeminismus und der Differenzfeminismus. Ohne Zweifel verfügen beide, was die Sache nicht leichter macht, über einleuchtende Gründe und gute Sachargumente. Mit Recht haben sich Frauen Freiheit und Gleichheit erkämpft – im säkularen Nachhall der Genesis-Botschaft von der paradiesischen Ausstattung beider Geschlechter mit Gleichheit vor Gott und Freiheit zur Welt. Freilich laufen auch diese erkämpften Ideale heute Gefahr, »wie ein Raub festgehalten zu werden«, das heißt nicht im Gesamtzusammenhang gesehen zu werden, der spannungsvoller und mehr von Gegensätzen bestimmt ist: Gleichheit *und* Unterschied, Freiheit *und* gegebene Anlagen, Haltung *und* Gehaltensein aus meinen Vorgaben, meiner Leiblichkeit und seelischen Mitgift etwa. Unterschied und Vorgaben werden aber heute entweder ideologisch formuliert (*Frausein ist besser*) oder tapfer-trotzig geleugnet, was beinahe auf dasselbe hinausläuft; es fehlt an der gelassenen Formulierung des Unterschieds, überhaupt am *gelassenen Unterschied*. »Vive la différence!« – wenn es doch gelänge, das absichtslos, ohne Übertreibung oder Anklage auszusprechen... Gerade weil wir als Menschen gleich sind, können wir uns Frausein und Mannsein leisten (und ohne uns im geringsten vor dem jeweils anderen Geschlecht verteidigen zu müssen). Wenn ich dagegen zur Frau *gemacht* bin, wie Simone de Beauvoir klagte, dann kann ich kaum noch Frau sein, was heißen soll, souveränes Glück darüber empfinden, daß ich bin, wie und was ich bin. Wie könnte ich mich meiner freuen, solange ich mich nur als weiblich stilisiertes Kunstprodukt sehe und noch dazu meine Macho-Produzenten in ihrer Gemeinheit durchschaue? Die Gebildeten unter den Verächtern des Geschlechtsunterschiedes hätten über diese Frage noch nachzudenken. Andererseits: Wie könnte ich mich noch einer Beziehung zu einem Mann erfreuen, wenn ich ihm doch erheblich voraus bin? Wird dann die Zuwendung nicht ein karitativer oder auch richtender Akt, indem ich ihn erst einmal auf meine mir von Mutter Natur schon durch mein Geschlecht gegebene höhere Stufe »heben« muß?

Meine These: Der Unterschied zwischen Frau und Mann ist gerade seiner Asymmetrie wegen wichtig. Asymmetrie ist ein Gesetz des Lebendigen und übrigens auch des Schönen. Ein vollkommener Kristall kann nicht wachsen, außer wenn er unregelmäßig ist. Alles, was lebendig ist, was der Entwicklung und reizvollen Antwort auf Neues fähig ist, unterliegt nicht symmetrischen Kräften, die einander genau die Waage halten. In ihm sind vielmehr ungleiche Energien mit unterschiedlichem Antrieb und getrennten Aufgaben am Werk. Allerdings sind die Kräfte auf ein einheitliches Ziel hin zu konzentrieren, sonst verliert das lebendige Ganze seinen inneren Halt. So sind die Geschlechter einander asymmetrisch zugeordnet – und das macht den Reiz der Beziehung aus. Es ist heute große Mode geworden, aus ideologischen Gründen vor dem anderen Geschlecht auszu-

weichen, das einem seine Andersartigkeit zumutet. Männer flüchten sich zu Männern, Frauen zu Frauen. Homoerotik vermeidet jeweils die Zwei-Einheit aus Gegensätzlichem, sie wünscht Zwei-Einheit aus Gleichem (allerdings nur scheinbar, weil ein Partner ja doch die »andere« Rolle übernimmt). Könnte über alle Morallehren hinweg, die doch wenig bewirken, die alte Genesis-Vision heute erneuert werden, daß sich im Einlassen auf das andere Geschlecht eine göttliche Spannung, die Lebendigkeit des Andersseins und Not(wendigkeit) asymmetrischer Gemeinschaft ausdrückt?

Im Unterschied zu den vergangenen Philosophien wird die Suche nach der verlorenen Identität heute von Frauen vorangetrieben. Zu wünschen wäre, daß sie auf eine Einsicht stoßen, durch die weder die menschliche Gleichheit noch die reizvolle geschlechtliche Verschiedenheit verlorengehen – oder anders ausgedrückt: aufgrund deren man selbständig sein und sich dennoch vom andern bereichern lassen kann. Das klingt freilich nach der Quadratur des Kreises. Im Unterschied zu früher sind aber diesmal die Fronten klarer: Nicht muß der Efeu die Eiche umschlingen, nicht die Eiche den Efeu tragen, um das eingängige Bild des Spätaufklärers Johann Heinrich Campe für die männliche Eiche und den weiblichen Efeu zu verwenden.²⁸ Identität läßt sich nicht aus zwei geschlechtlich verschiedenen Hälften durch bloßes Zusammenfügen gewinnen. Ergänzen läßt man sich keineswegs dadurch, daß der andere lediglich hinzukommt, sondern vielmehr dadurch, daß man Spannungen zwischen ihm und sich zuläßt und erträgt. Heute müssen dazu allerdings neue Balanceakte zwischen Alterproblem und neuen Möglichkeiten gewagt werden. Das scheint unsere unruhige Epoche jetzt und auch bis auf weiteres zu kennzeichnen.

²⁸ Johann Heinrich Campe, Väterlicher Rat an meine Tochter, zit. nach: Ludwig Fertig, Zeitgeist und Erziehungskunst. Eine Einführung in die Kulturgeschichte der Erziehung in Deutschland von 1600–1900. Darmstadt 1984, 174f.

Vom Wesen des Weiblichen

José Sánchez de Murillo

Einleitung

Wie die Herabsetzung der Frau mehr als nur ein historisches Faktum ist, so ist das gegenwärtige Interesse für sie mehr als eine Modeerscheinung. Sie drückt ein Grundphänomen aus, das die gesamte Menschheitsgeschichte eigentümlich prägt: die Unterdrückung des Weiblichen.

Mit dem Weiblichen ist ein Urprinzip des Seins gemeint, das im Urprinzip des Männlichen seine Entsprechung hat. (Anderorts habe ich diese Prinzipien *die Tiefe* und *die Oberfläche* genannt.) Beide Prinzipien konstituieren einander gegenseitig. Das Leben pulsiert, solange es sich in allen seinen Dimensionen aus der wechselseitigen Durchdringung dieser beiden Prinzipien gestaltet.

Die bisherige Geschichte ist durch die Herrschaft des einen Prinzips – des Männlichen – über das andere – das Weibliche – gekennzeichnet. So sind beide Prinzipien, die nur in der Zusammenkunft ihr Wesen zu erlangen vermögen, notwendigerweise entstellt. In der Unterdrückung wird mit dem Unterdrückten auch das Unterdrückende verzerrt. Während nun das männliche Prinzip in seiner Übermacht gestaltbildend gewirkt hat, ist das weibliche als solches eigentlich nie zum Vorschein gekommen.

Bislang sind folglich weder das männliche noch das weibliche Prinzip wahrhaft in Erscheinung getreten, sondern nur deren Perversion, und die Menschheitsgeschichte stellt die Selbstentfaltung des Phänomens dar, in dem das männliche Prinzip einseitig und damit unheilvoll zur Wirkung kommt: *der Macht*. Die Macht ist zur Mitte des Weltentwurfs geworden. Ein Weltentwurf, in dessen Mitte das Phänomen Macht steht, bringt notwendigerweise ein anderes Phänomen mit sich: *die Gewalt*. Denn die Macht macht Gleiche zu Ungleichen, schafft eine Einseitigkeit, die sich nur mit Gewalt aufrechterhalten läßt. Macht und Gewalt gehören untrennbar zusammen.

Das Fragen nach dem Wesen des Weiblichen steht vor zwei Problemen. Zum einen läßt sich das Weibliche in der empirischen Welt kaum finden. Es zeigt sich unter der Dominanz des Männlichen nicht. Zum anderen ist unsere Suche von dieser Einseitigkeit selbst bedroht, da geschichtlich nur männliche Denkkategorien entwickelt worden sind. Selbst wenn sich unser Denken gegen die einseitige Herrschaft des Männlichen richtet, bleibt es meistens in dessen Machtkategorien und Ausdrucksformen verhaftet.

Aus diesem Grund haben die bisherigen Befreiungsversuche nicht selten das Gegenteil des Angestrebten hervorgebracht. Auch Frauen wollen heute wie früher Macht – *gleich wie* die Männer – ausüben. Damit ist das Problem nicht gelöst, nur anders gestellt. Dennoch sind sie nicht nur als Ausdruck der tiefen, epochalen Unruhe, die das im Laufe der Geschichte immer größer werdende Ungleichgewicht von männlichem und weibli-

chem Prinzip verursacht hat, zu werten, sondern auch als sichere Ahnung von einer anderen Denk- und Lebensform. Sind wir durch die geschichtliche Not nicht auch aufgerufen, nach dem Weiblichen – und mithin erstmalig nach dem wesenhaft Männlichen – als dem verlorenen Quell einer menschlicheren Form des menschlichen Selbstverständnisses zu suchen?

Kaum eine Aufgabe ist heute so dringend, als nach den Gründen der Unterdrückung des Weiblichen durch das Männliche zu suchen. Nach mehr als zweieinhalbtausend Jahren abendländischer Geschichte wird diese Dringlichkeit langsam auch in Philosophie und Wissenschaft erkannt. Hier soll der grundlegende Versuch einer empirisch fundierten ontologischen Reflexion unternommen werden.

Ich gehe von der konkreten Gestalt des Weiblichen in der Frau aus, um von da zum Wesen des Weiblichen vorzudringen. Die Frau ist zwar nicht identisch mit dem Weiblichen; dieses ist – ebenso wie das Männliche – ein sowohl in der Frau als auch im Mann vorhandenes Urprinzip des Lebens. Aber es zeigt sich in ausgezeichneter Weise in der »Weiblichkeit« der Frau, weshalb diese zum Ort der Unterdrückung werden konnte.

In einem *ersten* Schritt soll primär ein Blick auf die Formen und das Ausmaß der Unterdrückung der Frau im sozialen Bereich geworfen werden, um auf diesem geradezu klassisch gewordenen Feld der Frauenforschung exemplarisch die Sensibilität für das Problem zu schärfen. Im *zweiten*, in die Tiefe gehenden Schritt wendet sich die Untersuchung der Betrachtung des weiblichen Organismus zu als der Gestalt, in der das Weibliche für uns Menschen seinen grundlegendsten und deutlichsten Ausdruck findet. Daraufhin soll im *dritten* Schritt – im Gespräch mit Novalis' Erfahrung der »Nacht« – das Wesen des Weiblichen als solches zum Thema werden.

Dementsprechend gliedert sich die Untersuchung wie folgt:

1. Zur geschichtlichen Unterdrückung der Frau
2. Tiefenphänomenologie der weiblichen Physis
3. Über das Wesen des Weiblichen

1. Zur geschichtlichen Unterdrückung der Frau

A

Erstaunlich ist nicht nur die lückenlose Belegbarkeit der geschichtlichen Unterdrückung der Frau in allen uns bekannten Kulturen und zu allen Zeiten, sondern insbesondere auch die Selbstverständlichkeit, mit der diese Tatsache in der Wissenschaft behandelt und hingenommen wurde. Erst Bachofens 1861 veröffentlichtes »Mutterrecht«, in dem die Vorstellung von einer Frauenherrschaft in einer früheren Epoche vertreten wurde, stellte die Annahme einer naturgegebenen Herrschaft des Mannes in Frage.¹ Die Reaktionen der Fachwelt waren entsprechend. Mancher empfand

¹ Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der

sogar das unangenehme Gefühl, Bachofen erotisiere mit seinen »romantischen Weibszentrierungen« die Geschichte.²

Wir müssen heute zwar annehmen, daß Bachofens Interpretation der von ihm entdeckten Matriarchatsmythen als Ausdruck historischer Tatsachen nicht zulässig ist und es eine dem Mutterrecht entsprechend organisierte Gesellschaft nie gab. Dennoch bleibt die Entdeckung dieser Mythen, in denen tatsächlich die Frau verherrlicht wurde, bedeutsam. Bachofens Auslegung seiner Entdeckung allerdings beabsichtigte keineswegs, das Weibliche in die Dimension eines gleichwertig mitgründenden gesellschaftlichen Prinzips zu erheben, sondern gerade das Gegenteil, nämlich die Notwendigkeit der Herrschaft des Männlichen über das Weibliche zu begründen.³

Die Frage nach der Organisation früherer Gesellschaften erhielt weitere Aufklärung durch die ethnologischen Forschungen von John McLennan und Lewis H. Morgan.⁴ Letzterer untersuchte die Verwandtschaftsstrukturen der Irokesen, einer Gruppe von nordamerikanischen Indianerstämmen im Staat New York. Er entdeckte eine matrilineare Gesellschaftsstruktur, bei der das Kind nur mit der Familie seiner Mutter verwandt ist. Mit der matrilinearen Verwandtschaftsordnung der Irokesen geht eine akephale politische Ordnung einher, die keine Zentralinstanz kennt. Es gibt dagegen Sippenvorsteherinnen, die aber keine Gewaltbefehl-, sondern lediglich eine Sprecher-Funktion haben. Aber es ist ebenso erwiesen, daß diese in matrilinearen und matrilokalen Gesellschaften ausgeübten Funktionen, seien sie sozial relevant (z.B. Häuptlinge und Königinnen in Ostafrika), priesterlich oder militärisch (Frauenheere in Dahome, Simbabwe und Angola), nie auf dem Boden einer Würdigung des Weiblichen als solchem geschehen sind.

Eine prägende Erfahrung der Erde als Lebensboden und darum des Weiblichen als Lebensprinzip in Pflanz- und Bauernkulturen ist nachge-

Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. In: Bachofens Gesammelte Werke, Bd. II/III, hrsg. und neu bearbeitet von Karl Meuli. Basel 1948. Vgl. dazu Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft. Hrsg. von Beate Wagner-Hasel. Darmstadt 1992.

² Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt 1972, 118.

³ Vgl. Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*. 7. Auflage. Frankfurt 1994, 64–65; Stella Georgoudi, *Bachofen, das Mutterrecht und die Alte Welt. Überlegungen zur Entstehung eines Mythos*. In: Georges Duby – Michelle Perro (Hrsg.), *Geschichte der Frauen*. 1. Antike. Hrsg. von Pauline Schmitt Pantel. Deutsche Ausgabe von Beate Wagner-Hasel. Frankfurt/New York 1993, 497–511.

⁴ John McLennan, *Primitive Marriage*. 1865. (Nach ihm geht die Entwicklung über die Promiskuität zu einem Mutterrecht und erst von dort zum Patriarchat.) Lewis H. Morgan, *Ancient Society*. 1877. Mutterrecht hat in dieser ethnologischen Schrift wie auch in späteren nicht mehr die bachofensche Bedeutung (Gynaiokratie = Frauenherrschaft). Es sind damit matrilineare bzw. matrilokale Gesellschaften gemeint. Oft wird, um das irreführende Wort Matriarchat zu vermeiden, der in den siebziger Jahren entstandene Ausdruck »matristische« Gesellschaft gebraucht. Vgl. Ernest Bornemann, *Das Patriarchat, Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*. 1975.

wiesen.⁵ Im Zusammenhang damit hat die moderne ethnologische Forschung gezeigt, daß es zumindest ansatzweise herrschaftsfreie Gesellschaften gegeben hat, weswegen das Phänomen Herrschaft nicht als unbedingt zur Struktur der menschlichen Gesellschaft gehörend angesehen werden kann.⁶

Dieses Aufscheinen des Weiblichen in Bauernkulturen vermag allerdings über die wahre Stellung der Frau nicht hinwegzutäuschen. Das weibliche Prinzip wurde nie als solches wirksam und somit als »geistige« Erfahrung im Keim erstickt. Die pragmatischen Umstände spielten natürlich dabei eine wichtige Rolle. In den Järgergesellschaften war die Frau als Gebälerin von Kindern, die zuerst nur zu ernähren waren, eher eine arbeitsbehindernde Last. Die Lage änderte sich mit der Sesshaftigkeit der Bauernkulturen. Hier waren und sind Kinder als Arbeitskräfte und künftige Pfleger für den Lebensabend der Eltern willkommen. Die Wertschätzung der Frau in diesen Gesellschaften geht also keineswegs auf eine Würdigung des Weiblichen zurück, sondern auf ihre Funktion beim Lebensunterhalt. Aber unverkennbar ist die Bewußtseinslage, die für die weitere Entwicklung zu einer immer größeren Benachteiligung grundlegend war: Frieden herrscht in der Gruppe nur, solange die Frauen den Männern untergeordnet bleiben und ihnen zur Verfügung stehen.

Während meiner wiederholten Aufenthalte bei den Mayas, insbesondere den Maya-Quichés im Hochland von Guatemala, habe ich diese Grundüberzeugung selbst beobachten können. Als ich mich 1976 mit der Maya-Kultur zu befassen begann, geschah es im Zusammenhang mit den Romantikforschungen, die ich damals im Hinblick auf meine Habilitationsschrift betrieb. Durch zufällige Lektüre des heiligen Buches des Quiché-Volkes, des Popol Vuh, war mir die Bedeutung der Maya-Kultur aufge-

⁵ Vgl. A. Neumann, Die große Mutter. Der Archetyp des großen Weiblichen. 2. Aufl. Zürich 1974. In seinen umfangreichen Maya-Forschungen hat der amerikanische Ethnologe J.E.S. Thompson die Eigenart des Verhältnisses dieses Volkes zur Erde herausgestellt: »Liebe zum Boden findet man bei den Bauern der ganzen Welt, doch ich bezweifle, daß es eine tiefer verwurzelte mystische Einstellung gegenüber den Früchten der Erde gibt als in Mittelamerika. Für den Maya ist der Mais in besonderer Weise heilig. Selbst heute noch, nach vier Jahrhunderten christlicher Entwicklung, spricht man von ihm mit Verehrung und nennt ihn rituell »Euer Gnaden« (...) Diese Einstellung der Maya gegenüber dem Boden und den Früchten, die sie anbauen, enthüllt mehr über ihre Mentalität und ihre Bräute als irgendein anderer Aspekt ihrer Kultur, denn die Maya-Kultur ist in ihrer Grundlage eine Feldbaukultur mit einem komplizierten religiösen Überbau als sekundärem Phänomen« (J.E.S. Thompson, Die Maya. Die Griechen Amerikas. München 1976, 280). Vgl. Sylvanus G. Morley, La civilización Maya. 5. spanische Auflage. México-Buenos Aires 1965.

⁶ »Daß es Herrschaft gibt in der menschlichen Gesellschaft, war für Bachofen selbstverständlich. Und wenn es nicht die Männer waren, dann mußten es die Frauen gewesen sein. Hier hat er geirrt. Erst seit einiger Zeit weiß man in Europa, daß es auch anders geht, daß es herrschaftsfreie Gesellschaften gibt, anarchisch und geordnet« (Uwe Wesel, Der Mythos vom Matriarchat, 145). Vgl. Ralf Dahrendorf, Amba und Amerikaner: Bemerkungen zur These der Universalität von Herrschaft. In: Europäisches Archiv für Soziologie. Bd. 5 (1964) 83–98 und Christian Sigrist, Die Amba und die These der Universalität von Herrschaft. Eine Erwiderung auf einen Aufsatz von Ralf Dahrendorf. In: Europäisches Archiv für Soziologie. Bd. 5 (1964) 272–276.

gangen.⁷ Ich sah die Möglichkeit, die Philosophie des Weiblichen, die die deutsche Romantik zu entfalten versuchte, als gelebte Lebensform in einer früheren Kulturstufe bestätigt zu finden und reiste 1977 zum ersten Mal nach Guatemala, wo ich mehrere Monate bei den Quiché-Indianern wohnte.⁸

Zwar machte ich bei diesem Volk die wohltuende Erfahrung von echter Höflichkeit und respektvoller Nähe, von warmer und herzlicher Menschlichkeit. Die angenehmen Umgangsformen können aber die Grundstruktur ihrer Lebensauffassung doch nicht verbergen. Die friedliche Lebenshaltung (»Leben und leben lassen«), die ihnen gewiß eigen ist, beruht ganz auf der Unterwerfung der Frauen, die ihre Rolle als untergeordnete Gebälerin von Kindern, d.h. von Arbeitskräften und künftigen Versorgern der Eltern, als ihren daseinsberechtigenden Wert verinnerlicht haben. Mehr noch: Ich habe – und zwar nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen, die sich über die Grenzen des eigenen Stammes hinaus mit der Welt situation befassen – wiederholt und eindeutig die Meinung gehört, daß der Verfall der Sitten in der heutigen Welt sich am deutlichsten im Unabhängigkeitsdrang der Frauen zeige. Die Frau sei ein Grundpfeiler für die Gesellschaft. Sie müsse die ihr von der »Natur« aufgetragene Aufgabe wahrnehmen, sonst gehe alles zugrunde. Die ihr von der »Natur« aufgetragene Aufgabe ist auch nach Auffassung dieses friedlichen, die Mutter Erde verehrenden Volkes: sich dem Mann zu unterwerfen, ihm als Gebälerin von Kindern und Arbeitskraft zur Verfügung zu stehen.

Überblickt man die früheren Kulturstufen in ihrer Gesamtheit, so müssen wir wohl zu dem Schluß kommen, daß es in der Menschheitsgeschichte keine Kultur gegeben hat, in der das Weibliche als solches erfahren und gesellschaftlich wirksam gewesen wäre. Auch dort, wo das weibliche Prinzip aufscheinen will, wird es von Anfang an vom Männlichen im Keim erstickt. Es kommt in der Mythologie vor, daß Gestalten, die weibliche Göttinnen darstellen, doch ausgesprochen männlich auftreten.⁹ Un-

⁷ Der Originaltext, der die Überlieferung des Quiché-Volkes enthält, wurde von dem christianisierten Indio Diego Reynoso um 1554 niedergeschrieben und durch den Dominikaner Francisco Ximénez (geboren 1666 in Ecija, Andalusien) um 1701/1703 in Santo Tomás de Chichicastenango kopiert und ins Spanische übersetzt. Kritische Ausgabe: Popol-Vuh de Diego Reinoso Popol Vinac, hijo de Lahuh-Noh. Crestomatia Quiché. Quiché-Text von P. Fray Francisco Ximénez. Spanische Übersetzung von J. Antonio Villacorta. Bd. 1. Guatemala 1962. Eine zugänglichere Ausgabe: Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Übersetzung aus dem Originaltext ins Spanische von Adrián Recinos. 6. Aufl. EDUCA Zentralamerika 1977. Deutsche kritische Ausgabe: Popol Vuh in der Übersetzung von Eduard Seler. Nach der Abschrift Walter Lehmanns herausgegeben von Gerdt Kutscher. Berlin 1975.

⁸ An dieser Stelle möchte ich den Bewohnern des Dorfes San Andrés Xecul – mit Herrn Tomás García an der Spitze –, die mich als erste aufnahmen, meinen Reisebegleitern nach Quiriguá (zu jener Zeit noch nicht vollständig ausgegraben), Tikal und Yucatán sowie den Gemeinschaften von San Pedro Almolonga und Totonicapán meinen herzlichen Dank aussprechen. Ebenso möchte ich der Universität Quezaltenango danken, wo ich am 4. Oktober 1977 zum ersten Mal Ergebnisse dieser Forschungen mitteilen durfte. Auch Herrn Libert Hirt, der alle diese Kontakte ermöglichte, gilt mein Dank.

⁹ Ich denke etwa an Kali (eine weibliche Gestalt des Göttlichen) aus der indischen Mytho-

mißverständliche und unwiderlegbare Zeugnisse haben wir nur von der aufsteigenden Verherrlichung des Männlichen. Horden, Gruppen und Gesellschaftsordnungen, Menhire, Stonehenge und Obeliskten, Pyramiden, Grabmäler und Bauwerke, überlieferte Sitten, Bräuche und Mythologien weisen in ihrer Gestalt und Entwicklungsgeschichte entschieden auf Anbetung von Macht als einzig möglicher Grundlage des menschlichen Lebens hin – ebenso wie die deutsche Romantik, die eine Philosophie des Weiblichen entfalten wollte, dieses aber von einer alles überschauenden, beherrschen wollenden männlichen Grundhaltung (»Vernunft«) her denkt.

Aus all diesem läßt sich allerdings auch eines gewinnen: Das Weibliche – als diffuser Traum in Mythen, Literatur und Kunst menschlicher Kulturen schwebend – lebt im Menschen als Sehnsucht nach einer Welt, in der das Leben allein um des Lebens willen gelebt werden soll und darf. Die Verwirklichung dieses Traums ist nun dringlich geworden.

Um die Dringlichkeit dieser Aufgabe noch schärfer herauszustellen, scheint es angebracht, sich Eigenart und Ausmaß der Tragödie der Unterdrückung der Frau in ihrem geschichtlichen Verlauf zu vergegenwärtigen. Zu diesem Zwecke seien einige Grundzüge der Entwicklung in den großen Kulturkreisen skizziert.

B

Die *außereuropäischen Kulturkreise* zeichnen sich dadurch aus, daß ursprünglich keimhaft aufscheinende frauengerechtere Gesellschaftsordnungen bald erstickt wurden und eine Emanzipation der Frau sich nur mühsam andeutet.¹⁰

Für die Auffassung von der Gesellschaft war in *China* ursprünglich die Vorstellung der beiden, weiblichen und männlichen Urkräfte Yin und Yang entscheidend. Aber das ausgeglichene Verhältnis, das sich darin ausdrückt, wurde von Anfang an verfehlt. Es wechselten sich einseitige Einstellungen ab. Die zuerst herrschende frauenfreundliche Gesellschaftsordnung wurde später aufgrund der konfuzianischen Lehre durch eine patriarchalische abgelöst. Die Beschränkung der Frau auf den Wirkungskreis von Haus und Familie erreichte mit der im 10. Jh. aufgekommenen Sitte, die Mädchen durch Einschnüren der Füße zu verkrüppeln, ihren Höhepunkt. Durch die aufgezwungene Gehbehinderung sollte die Frau auf die weiblichen Hauptaufgaben, häusliche Wärme und Lebensspende durch

logie. Eine Auffassung von dominierender Weiblichkeit gipfelt in der Art der Darstellung des Liebesaktes: Siva (der Gütige, Gnadenvolle) befindet sich mit erigiertem Glied in liegender Position, während die Göttin, die auf ihm steht und herabschaut, in besitzergreifender Haltung sich ihm nähert. Vgl. David Kinsley, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. First Indian Edition: Delhi 1987. Das gemeinte Bild auf S. 121.

¹⁰ Vgl. zu dem Folgenden insbesondere Georges Duby/Michelle Perrot, *Geschichte der Frauen*. 5 Bde. Frankfurt a. M. 1995.

die Fortpflanzung, eingeengt werden. Dergestalt erscheint nicht nur das bergende und gebärende Weibliche verzerrt, sondern auch das gebende Männliche in der grotesken Gestalt eines blind auf Herrschaft Zielenden. Ab Ende des 19. Jh. setzte mit der Gründung von Mädchenschulen eine Emanzipationsbewegung ein, die der Frau faktisch größere Freiheiten und die Erlösung von der Sitte des Fußbindens brachte. Die »Vierte-Mai-Bewegung« am 4.5.1919 leitete ferner die Gleichberechtigung im Bildungs- und Berufsleben ein, die schließlich mit der Gründung der VR China und dem Ehegesetz von 1950 erreicht wurde. Aber Gesetze allein vermögen das Bewußtsein nicht zu ändern. So ist im Jahre 1995 die staatlich organisierte Massentötung von kleinen Kindern bekannt geworden. Wegen der Ein-Kind-Politik der chinesischen Regierung und dem traditionell geprägten Versorgungsdenken der Eltern sind Mädchen ausdrücklich und besonders unerwünscht.

Eine ähnliche Entwicklung ist in *Japan* aufzuweisen. Die zuerst frauenzentrierte Gesellschaftsordnung erreichte im Zeitraum vom 8. bis zum 11. Jh. den Höhepunkt und fand durch Hofdamen sogar literarischen Ausdruck. Ab dem 12. Jh. aber, mit der Festigung der Kriegersippenherrschaft bis hin zur konfuzianischen Erziehungslehre des *Kaibara Ekiken* (1639–1714), ging die Entwicklung in Richtung auf eine entschiedene Unterwerfung der Frau, die selbst noch in der Meijizeit (1868–1912) nachwirkte. Im Zuge der allgemeinen Befreiungsbewegung drängten die Frauen ab Ende des 19. Jh. vor allem als Lehrerinnen und Krankenschwestern ins Berufsleben vor. Neue Rechte sicherte ihnen 1947 die Verfassung, die 1985 durch weitere Gesetze jede Form von Diskriminierung abschaffte. Dennoch akzeptiert die Mehrheit der jungen Mädchen auch heute die Mutter- und Hausfrauenrolle als ihre eigentliche Aufgabe.

Die Traditionen, die das Verständnis der Frau in *Indien* zunächst bestimmen, beginnen mit den uralte mündliche Überlieferung enthaltenden Hymnen des Rigveda (2 Jt. v. Chr.), nach denen Frauen bis in die Zeit der ältesten Upanishaden (800–600 v. Chr.) am sozialen Leben unverschleiert teilnahmen. Der Hinduismus nahm in allen Frauen die weibliche göttliche Energie (Shakti) an. Rechtlich galt jedoch die Frau als unselbständig, sie war zunächst vom Vater, danach vom Ehemann und nach dessen Tod vom ältesten Sohn abhängig. Die Ehe wird für Mann und Frau von den Eltern oder auch von Astrologen oder Weisen (Lehrern, Meistern) bestimmt (dennoch gab es im vorklassischen und klassischen Indien, ebenfalls in Südindien, eine eigene Wahl des Ehemanns in der Kriegerkaste). Die Herabsetzung des Heiratsalters während der moslemischen Periode (um 1000 n. Chr.), die zunehmend zur Kinderheirat führte, brachte einen Rückgang der Erziehung von Mädchen mit sich. Ebenso verschlechterte die zunächst nur freiwillig vor allem von Frauen der hohen Kasten geübte, dann allgemein verbindlich gewordene Witwenverbrennung die Position der Frau. 1829 wurde sie zwar verboten, faktisch kommt sie dennoch bis in die jüngste Zeit (zuletzt bekanntgeworden 1987) vor. Die Mädchentötung hat in einigen Gebieten (z.B. Rajasthan) zu Männerüberschuß geführt. Im patriarchalischeren Norden Indiens gilt die Geburt von Töchtern als Unglück.

Trotz gesetzlicher Gleichstellung ist die Lage der Frau in Indien noch von religiös bedingten Vorurteilen bestimmt. Das Verbot der Wiederheirat von Witwen herrscht noch. Aber es keimen auch Frauenbewegungen (z.B. Frauenhäuser) auf, die der herrschenden frauenfeindlichen Auffassung entgegenzuwirken versuchen.

In den *islamischen Ländern* ist die Stellung der Frau weitgehend durch Koran und Scharia festgelegt. Diese schreiben Patriarchat und Geschlechtertrennung vor. Die Frau wird als Eigentum des Mannes aufgefaßt, es herrscht jedoch Gütertrennung. Die Frau hat das Recht, ihren Besitz einschließlich der ihr vom Ehemann bei der Eheschließung geleisteten Morgengabe zu verwalten. Die auch in früheren Zeiten nur begrenzt verbreitete Polygamie ist aus ökonomischen Gründen, wegen gewandelter Wertvorstellungen und durch Gesetzgebung (z.B. Türkei, Tunesien) meist der Monogamie gewichen. Die Teilnahme am öffentlichen Leben und oft auch das Verlassen des Hauses war und ist teilweise heute noch den Frauen versagt. Fremden gegenüber ist vielfach noch Bedeckung des Kopfes, oft auch der Gesichtsschleier üblich. Die Eheschließung gründet in der Regel nicht auf individueller Zuneigung der Partner, sondern ist soziale Angelegenheit der Familien. Die Frau wird dem Ehemann durch den Vater oder männlichen Vormund zur Frau gegeben. An die Keuschheit der Frau ist die Ehre der ganzen Familie gebunden, bei Verlust der Keuschheit kommen tödliche Racheakte vor. Die gegenwärtige Entwicklung weist in den verschiedenen islamischen Ländern große Unterschiede auf. Eine Geschlechtertrennung haben für alle Bereiche (Krankenhäuser, Schulen, Restaurants etc.) die Golfstaaten und Saudiarabien. Eine dem Mann gleichberechtigte Beteiligung am Gesellschaftsleben ist nicht gegeben. In anderen Ländern sind erhebliche Veränderungen festzustellen. So besteht in Ägypten seit der Revolution von 1952 rechtliche Gleichstellung der Geschlechter. Frauen sind im Parlament vertreten. In der Türkei wird die Ehe nicht mehr durch die Scharia, sondern durch ein Zivilrecht nach schweizerischem Vorbild, das auch die Heirat einer Muslimin mit einem nicht-muslimischen Mann erstmals zuläßt, geregelt. Die Frau hat Wahlrecht, kann studieren und alle Berufe ergreifen. Trotz dieser durch westliche Vorbilder angeregten Veränderungen sind Frauen nach dem gültigen islamischen Recht und aufgrund weiterhin herrschender traditioneller Bräuche weitgehend der Autorität des Mannes unterstellt.

C

In den *abendländischen Kulturkreisen* zeichnet sich eine Entwicklungslinie ab, die von der früheren, philosophisch-theologisch begründeten Herabsetzung zum heutigen Feminismus führt:

In der *griechischen Früh-Antike* nahm die Frau eine herausragende Stellung ein. In der kretisch-mykenischen Kultur galt sie als ›Schwester‹ und Gefährtin des Mannes, als Erzieherin der Kinder, die ihren Namen erhielten; ihr fielen außerdem wichtige Funktionen im häuslich-privaten Be-

reich wie im öffentlichen Gemeinschaftsleben zu. In Sparta genossen Mädchen die gleiche Erziehung wie Knaben. Insbesondere bezeugen die Frauengestalten im Homerischen Epos das gesellschaftliche Ansehen der Frauen in der griechischen Frühgeschichte. – Mit der Ablösung der bürgerlichen Sippengemeinschaft durch eine merkantile Stadtkultur im 7. Jh. v. Chr. ging die Abwertung des Weiblichen zugunsten einer männlich-patriarchalischen Struktur einher. Zwar gelang es noch in der klassischen Tragödie, große Frauengestalten hervorzubringen (Antigone, Iphigenie, Medea, Elektra), doch setzte sich in Dichtung, Philosophie und Wissenschaft allmählich das Bild von der Frau als minderwertigem Wesen durch (Pandora, Xanthippe). Für Platon galt die Frau als Verkörperung niederer Kräfte.¹¹ In der aristotelischen Tradition wurde die weibliche Physis im Verhältnis zur männlichen als mangelhaft oder Mißbildung angesehen.¹² Besonders folgenschwer für die Geschlechterauffassung bis in die frühe Neuzeit der christlich-abendländischen Geschichte waren die antiken Zeugungstheorien, wonach das Kind der Mutter lediglich das stoffliche Rohmaterial, den Leib, verdankt, dem väterlichen Sperma aber die Seele. So galt die Frau im griechischen Rechtswesen als unmündig und unterstand der Vormundschaft des Vaters, des Ehemanns oder eines öffentlichen Beamten. Obwohl das Prinzip der Einehe herrschte, galt das Monogamiegebot im strengen Sinn nur für die Ehefrau, während es dem Mann gestattet war, außereheliche Beziehungen mit Kurtisanen und Sklavinnen zu unterhalten oder sich dem eigenen Geschlecht zuzuwenden. Dagegen spielten die Hetären als Gefährtinnen bedeutender Politiker und Künstler eine wichtige Rolle im kulturellen und politischen Leben. So genoß Aspasia als Lebensgefährtin des Perikles in den Philosophen- und Dichterkreisen höchstes Ansehen. Die Dichterin Sappho wurde als einzige Frau in den Kanon der neun bedeutendsten Dichter des griechischen Altertums aufgenommen.

Die Grundlage für das *römische* Gemeinwesen bildete die autokratische Gewalt (*patria potestas*) des Familienoberhauptes (*pater familias*), die den Familienverband prägte. Die ursprüngliche Bezeichnung für die Herrschaftsgewalt des *pater familias* über alle Angehörigen des Familienverbandes lautete »*manus*« (Hand). Die in Manusehe lebende Frau war rechtlich ihrem Ehemann bzw. dessen Vater unterstellt, die uneingeschränkte Verfügungsgewalt über ihren Besitz und ihr Leben hatten. Dagegen wurde die Frau in der manusfreien Ehe rechtlich nicht Mitglied der Familie des Ehemanns. Sie behielt ihren durch Geburt erworbenen Namen bei und blieb auch nach Auflösung der Ehe im Besitz ihres Vermögens. Mit der Liberalisierung des Familien- und Eherechts unter Mark Aurel erhielten Töchter das gleiche Erbrecht wie Söhne und Frauen das Recht auf Scheidung und Wiederverheiratung sowie das Recht, als Zeuginnen vor Gericht zu erscheinen. Die Frauen, vor allem die der römischen Oberschicht,

¹¹ »Unter den als Männern Geborenen gingen die Feiglinge und die während ihres Lebens Unrecht übten der Wahrscheinlichkeit nach bei ihrer zweiten Geburt in Frauen über« (Platon, *Timaios* 90 e).

¹² Vgl. Aristoteles, *Über die Entstehung der Tiere*. 2. Buch, Kap. 3; 4. Buch, Kap. 2.

erlangten so eine bisher nicht gekannte rechtliche und wirtschaftliche Unabhängigkeit, genossen jedoch keine staatsbürgerlichen Rechte und blieben von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Dennoch spielten einige Römerinnen eine bedeutende politische Rolle. Gesellschaftlich genoß die Römerin eine wesentlich höhere Einschätzung als die griechische Frau. Die verheiratete, freie Römerin (*matrona*) wurde als Gefährtin ihres Gatten, als Herrin (*domina*) und Schlüsselverwalterin des Hauses betrachtet. Ihr Lebensraum war das Atrium; von dort aus führte sie die Aufsicht über die Sklavinnen, leitete die Hauswirtschaft und die Erziehung der Kinder und nahm die Aufgaben des Hauskultus wahr. Frauen konnten an außerhäuslichen Geselligkeiten teilnehmen und die öffentlichen Thermen besuchen. Die Elementarschulen standen, anders als in Athen, auch Mädchen offen. ›*Doctae puellae*‹ war die Ehrenbezeichnung für die gelehrten und dichtenden Frauen der römischen Oberschicht. Eine hoch angesehene kulturelle Funktion hatten die Vestalinnen, denen der Staatskultus der Vesta oblag.

*

In der griechischen und römischen Kultur sind zwar Ansätze zu einer insbesondere rechtlichen Gleichstellung der Frau enthalten, aber es ist im allgemeinen kein Bewußtsein vom Weiblichen als einer positiven Kraft gegenwärtig. So konnte die in der platonisch-aristotelischen Auffassung zum Ausdruck kommende Herabsetzung des Weiblichen nicht nur weitergegeben, sondern durch eine entschiedene theoretische Begründung derart auch von den Frauen verinnerlicht werden, daß das einseitig Männliche (die Macht) auch ihnen als *Lebensideal* galt und heute in einem geradezu verschärften Sinne noch gilt.

Dieser Gipfel der Verzerrung des Weiblichen und auch des Männlichen, die geradezu den Boden und die Substanz der abendländischen Kultur ausmacht, kam durch die Verbindung des griechisch-römischen Denkens mit dem jüdisch-christlichen Denken zustande. Dieses Moment der Entwicklung sei nun näher betrachtet.

D

Die durch die platonische und aristotelische Lehre philosophisch verankerte Herabsetzung der Frau erhielt durch das *jüdisch-christliche* Denken ein philosophisch-theologisch entscheidendes Gewicht. In dieser Form prägte sie wesentlich das Bild der Frau im Abendland.

Die jüdisch-christliche Auffassung der Frau erscheint in den Gestalten Evas und Marias. Die *ursprüngliche Absicht* des dadurch zur Sprache gebrachten *Tiefenphänomens* ist deutlich und unverkennbar: Durch sie soll das Weibliche sowohl in den Ursprung der Geschichte (Eva, Mutter aller Menschen) als auch ins Herz der Gottheit (Maria, die Mutter Gottes, also Gott als Mutter) hineingestellt werden. Die einseitige männliche Interpretation dieser erhabenen Vision verkehrte sie von Anfang an ins Gegenteil.

Die Auslegung der Schöpfungsberichte spielte dabei eine bedeutende Rolle. Die erste Schöpfungserzählung, die von der Gleichrangigkeit des Mannes und der Frau (Mann und Frau als Ebenbild Gottes) spricht (Gen 1, 27), dergleichen die Frau hochpreisende Texte wie das Hohelied oder das Preislied in den Sprüchen Salomos (Spr 31, 10–31), die für große Mystikerinnen – wie etwa Mechthild von Magdeburg – so bedeutend wurden, fanden in der offiziellen Tradition keine Berücksichtigung und blieben geschichtlich unwirksam. Dagegen stützte sich die frühchristliche und mittelalterliche Theologie auf Gen 2–3, wo die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams und der Mythos des Sündenfalls erzählt werden, und legte diese biblische Erzählung in patriarchalisch-androzentrischer Weise aus.¹³

Die Verkehrung findet sich schon bei Paulus, soweit die angeführten Schriften auch wirklich von ihm stammen, was aber zur Sache eigentlich nichts tut. Die darin ausgesprochene Haltung ist ohnehin nicht ganz eindeutig. Es wird zwar jesuanisch von der Gleichheit aller Menschen (»Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklave und Freie, nicht Mann und Frau« Gal 3, 28) gesprochen, dann werden aber unjesuanisch auch gleich die Grenzen festgesetzt: »Der Mann soll das Haupt nicht verhüllen, denn er ist Ebenbild und Abglanz Gottes, die Frau ist aber Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann« (1 Kor 11, 7–9). Das ursprüngliche Verhältnis der beiden Prinzipien scheint dagegen im Verhalten und in der Lehre Jesu auf. Dieser wichtige Punkt der jesuanischen Revolution ist – ebenso wie die anderen zentralen Punkte derselben – geschichtlich bis heute unwirksam geblieben.

Diese durch die Kirchenväter verstärkte und bei den mittelalterlichen Theologen ihren Höhepunkt findende Auffassung von der Frau erzwang die zwei Grundmomente, die das abendländische Frauenverständnis der letzten zwei Jahrtausende verhängnisvoll bestimmten: a) die Frau als »Einfallspforte des Teufels« (*janua diaboli*), wie es Tertullian (um 160–220 n. Chr.) ausdrückte, d.h. sexuelle Verführerin, die den Mann ins Verderben treibt, und b) die Frau als unselbständiges Wesen, das sich dem Mann unterzuordnen hat. Diesem Zerrbild entsprechend gewann ein enges und einseitiges Verständnis der Jungfrau Maria als asexueller Mutter zunehmend an Bedeutung, das die real existierende Frau herabsetzt. Einerseits wird der historische Ursprung der Frau durch Eva als Vereitelung der göttlichen Schöpfung vorgestellt, die im grundsätzlich amoralischen Charakter ihres weiblichen Geschlechtswesens besteht. Die Frau ist als solche, d.h. sofern sie sexuell bestimmt ist, dem Mann eine Verführung und folglich an sich verwerflich; sie ist biologisch unrein (Menstruation) und deshalb für kultische Funktionen und höhere Ämter ungeeignet. Auf der anderen Seite ist sie für die Fortpflanzung notwendig. So wurde sie nur als

¹³ Vgl. etwa Augustinus, *De Genesi ad litteram*. Buch IX, Kap. 15 (Migne Latinum 34, 403), Buch XII, Kap. 16 (Migne Latinum 34, 467). Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I pars. Quaestio 92: *De productione mulieris*.

unvermeidliches Instrument für die Erhaltung der menschlichen Art angesehen, dessen – wie auch in anderen Kulturkreisen – betonte Unreinheit hier als eine Folge des Urfalls angesehen wird. Das heißt: Das tatsächliche Geschlechtswesen der Frau wird unnatürlich, ihre Geschlechtlichkeit an sich sündhaft geheißten. Das Gegenphänomen war damit schon gegeben: Die vollkommene Frau, die die Existenz des Weiblichen eigens rechtfertigt, konnte nur eine Gestalt sein, in der das Geschlechtliche negiert und somit die geschlechtliche Bezogenheit zum Mann bis in den Zeugungsvorgang hinein aufgehoben wird. Dies war die einzige Art, wie man sich vorzustellen vermochte, daß Gott Mensch wird.¹⁴

E

Wie weit und tief diese alle anderen Herabsetzungen der Frau übertreffende Auffassung geschichtlich wirksam gewesen ist und bleibt, zeigt sich unmißverständlich in der Gesamtorganisation des christlichen Abendlandes. Es seien daraus zwei Grundmomente hervorgehoben, welche die Tragik der Mißdeutung besonders eindringlich anzeigen.

Zum einen wurde infolge der philosophisch-theologischen Auffassung im Hoch-Mittelalter die Abwertung der Frau als »animal imperfectum« auch biologisch begründet. So leitete Thomas von Aquin die Pflicht der Frau zum radikalen Gehorsam gegenüber dem Mann und ihrer radikalen Unterwerfung unter ihn aus der von Aristoteles übernommenen Auffassung von der physiologischen Minderwertigkeit der Frau als »mas occasionatus« (verfehlter Mann) und ihrer »defizitären« Funktion beim Zeugungsvorgang ab. Auf die Frage »Ob das Weib bei der Erschaffung der Dinge hervorgebracht werden mußte«, gibt er als Antwort: »Es war notwendig, daß das Weib ins Dasein trat, wie die Schrift sagt, als die Gehilfin des Mannes; zwar nicht als Gehilfin zu einem anderen Werke als dem der Zeugung, wie einige behaupten, da ja der Mann zu jedem sonstigen Werke eine bessere Hilfe im andern Manne findet als im Weibe, sondern es war notwendig als Gehilfin beim Werke der Zeugung.« Auf den ersten Ein-

¹⁴ Gegen diese Entstellung der ursprünglichen christlichen Idee richtet sich berechtigterweise die Empörung vieler intelligenter Frauen. So etwa: »Man pflegt stolz zu sagen, das Christentum habe die Frau aufgewertet und in Maria erhöht. Man kann mit gutem Grund das Gegenteil behaupten: Die Beinahe-Vergöttlichung der Maria hat die reale Frau erst wirklich zur Eva gemacht, zur Gegenfigur des Ideals. Auch eine logos-gerichtete, eine von Zölibatären geleitete Männer-Kirche kommt nicht ohne die Beziehung zum Weiblichen und zur Frau aus. Da sie aber sowohl der eigenen anima aus dem Wege geht wie auch der realen Frau (ausgenommen in jenen Zeiten, deren sich die Kirche heute schämt: in Renaissance und Barock), also der gefährlichen Problematik der eigenen und fremden Geschlechtlichkeit sich entziehen will, mußte sie eine Figur schaffen, welche nur den ungefährlichen, den logos-freundlichen, also den Mann in seiner »Männlichkeit« bestätigenden Aspekt des Weiblichen verkörpert: die Madonna, welche auch Jungfrau bleibt, wenn sie Mutter wird. (...) Zwischen der Madonna und der realen, dem einzelnen Mann begegnenden Frau entsteht so eine tiefe Kluft. An der Madonna gemessen, ist jede Frau die mindere, die unheilige Eva, die Böse, die Hexe. In der Hexe wurde das Gegenbild der Madonna verfolgt und getötet« (Luise Rinser, *Unterentwickeltes Land Frau*. Frankfurt 1987, 69–70).

wand »Der Philosoph (Aristoteles) sagt: »Das Weib ist ein verfehelter Mann.« Bei der Urbegründung der Dinge durfte es aber nichts Verfehltes und Mangelhaftes geben« lautet die Antwort: »Hinsichtlich der Einzelnatur ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung; denn die im männlichen Samen sich vorfindende wirkende Kraft zielt darauf ab, ein dem männlichen Geschlechte nach ihr vollkommen Ähnliches hervorzu- bringen. Die Zeugung des Weibes aber geschieht auf Grund einer Schwäche der wirkenden Kraft wegen schlechter Verfassung des Stoffes oder auch wegen einer von außen bewirkten Veränderung z.B. wegen der feuchten Südwinde (wie Aristoteles im Buch über die Entstehung der Tiere sagt). Aber mit Bezug auf die Gesamtnatur ist das Weib keine Zufalls- erscheinung, sondern nach der Absicht der Natur deren Zeugungsart zu- geordnet.« Folglich ist die Unterwerfung der Frau für Thomas keineswegs eine Folge der Erbsünde, die allein die »subiectio servilis« (sklavische Unterwerfung) begründet. Sie liegt vielmehr in der Natur der Sache: »Eine andere Unterwerfung ist die häusliche oder bürgerliche, der gemäß der Vorgesetzte den Untergebenen zu deren Vorteil und Wohl in Dienst stellt; eine solche Unterwerfung hätte auch vor der Sünde bestanden. Den Men- schen wäre nämlich das Gut der Ordnung nicht zuteil geworden, wenn sich einige nicht durch andere, weisere Menschen hätten leiten lassen. Gemäß diesem Unterordnungsverhältnis ist das Weib dem Manne von Natur aus unterworfen; denn im Manne überwiegt von Natur aus die Un- terscheidungskraft des Verstandes.«¹⁵

Diese philosophisch-theologische Auffassung zeigt aber erst dann ihre volle Tragweite, wenn sie von den Frauen selbst derart verinnerlicht wird, daß sie in der Negation des Weiblichen das eigene Lebensideal sehen. Da- durch kommt eine selbstvernichtende Bewußtseinsform zum Ausdruck, die eben die Negation des Weiblichen durch die Frau als vollkommene Daseinsweise für die Frau vorstellt. Erst wenn gesehen wird, daß die Her- absetzung der Frau durch eine grundsätzliche Verachtung des Weiblichen geschieht und daß dieses Geschehen auch von der Frau selbst mitgetragen wird, wobei ihr diese Auffassung von Weiblichkeit zur hochersehten Daseinsform wird, ist das Tiefenphänomen erreicht, um das es hier geht.

F

Nimmt man dagegen die Gestalt Eva-Maria als Tiefenphänomen (Eva zu- sammen mit Adam »Urmutter aller Menschen« – Maria aber: »Jungfräuli- che Mutter Gottes«) und versucht von daher die christliche Schöpfungs- idee zu verstehen, so ergibt sich in der Tat eine großartige Vision: die ur-

¹⁵ Summa Theologiae I, quaestio 92: De productione mulieris (Die Erschaffung des Wei- bes). Zitiert nach der deutschen Ausgabe. Heidelberg 1941. Auf solchem Boden war frei- lich eine Frage wie die der 1618 anonym erschienenen Schrift »Gründ- und probierliche Beschreibung, belangend die Frag, Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?« (vgl. Elisabeth Gössmann, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenfor- schung. Band 4. München 1988) selbstverständlich.

sprüngliche Präsenz des Weiblichen in der Gottheit und somit an der Schöpfungsquelle. Der Gedanke – ontisch natürlich unvorstellbar – ist ontologisch absolut schlüssig: Gott, der ewig ist und darum keine Mutter im Sinne zeitlicher Abhängigkeit von einer Frau haben kann, wird aber doch erst durch die Mutter (durch das weibliche Urprinzip) zum vollendeten, leibgewordenen Gott (Gott–Mensch). Die phänomenale Aussage ist eindeutig: das Weibliche und das Männliche gehören gleichursprünglich zum Wesen des Seins, das sich nur aus der ständigen *Durchdringung* der beiden Prinzipien als lebendiges Leben zu gestalten vermag. Dieses tiefste Geheimnis des Seins wird durch die Vereinigung von Gott und Mensch im Sohn der heiligen, reinen Jungfrau offenbart. Das heißt: Die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen geschieht durch die Reinheit des Weiblichen. Aber dies ist gerade nicht ontisch (darum kein Mann bei der Zeugung), sondern ontologisch zu verstehen, d.h. so, daß erst die Zusammenkunft des Männlichen und des Weiblichen den realen, geschichtlich geschehenden Gott hervorbringt.

Da es sich dabei tatsächlich um ein Schöpfungsgeschehen, um einen Hervorbringungsprozeß handelt, gehört die Erfahrung des Verlustes, des Fallens wesentlich dazu. Die Möglichkeit des Scheiterns ist stets dort gegeben, wo die Freiheit der Selbstentfaltung das Ziel ist. Daß dies zum Wesen des Seins selbst gehört, wird im Tiefenphänomen des Ur-Falls treffend zur Sprache gebracht, das im Prozeß der Erlösung erst seinen Sinn bekommt: Adam – Eva – Maria – Christus. Das Fallenkönnen gehört zum Gehen. Sein ist der Prozeß des ständigen Sichwiederaufrichtens. Im christlichen Grundgedanken sind Zerbrechlichkeit, Schwäche und Versagen voll angenommen und doch zugleich die Verwirklichung der Sehnsucht des Menschen nach Heil, Reinheit und Glück zur Aufgabe gemacht.¹⁶

Ein wahrer neuer Anfang der Geschichte wird immer dort erreicht, wo dies *gelebtes Leben* wird. Daß dies die eigentliche und höchste Aufgabe der Menschheit ist und Wirklichkeit werden kann, ist die erlösende Botschaft Jesu.

Wäre dieser großartige, in der Gestalt Adam – Eva – Maria – Christus angelegte Entwurf aufgenommen und weiterentwickelt worden, hätte er zum Ausgangspunkt einer *ursprünglichen, aus der Verbindung des Männ-*

¹⁶ »Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich (...) Laßt die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich (...) Zöllner und Dirnen gelangen eher in das Reich Gottes als ihr« (Mt 5, 3; 19, 14; 21, 31). »Da brachten die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau, die beim Ehebruch ertappt worden war (...) und sagten zu ihm (...) Mose hat uns im Gesetz vorgeschrieben, solche Frauen zu steinigen. Nun, was sagst du? (...) Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Als sie hartnäckig weiterfragten, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie. Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde. Als sie seine Antwort gehört hatten, ging einer nach dem anderen fort, zuerst die Ältesten (...) Er richtete sich auf und sagte: Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt? Sie antwortete: Keiner, Herr! Da sagte Jesus zu ihr: Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr« (Joh 8, 3–11).

lichen mit dem Weiblichen hervorgehenden *Ontologie* werden können, die der Weltgeschichte vielleicht eine ganz andere Wendung gegeben hätte.¹⁷

Aber der ontologische Gedanke wird zur Karikatur, wenn er ontisch mißverstanden wird. Und so wurde der großartige Entwurf verkleinert, eingengt und in Zusammenhänge gestellt, die die ursprüngliche Idee ins Gegenteil verkehrten. Aus dem Tiefenphänomen der *Mütterlichkeit des Göttlichen* wurde die jungfräuliche Madonna als asexuelle Frau, die ausgerechnet durch ihre von jedem Männlichen befreite Empfängnis das Verfehlen Evas bereinigt. Das Verfehlen Evas besteht darin, ein sexuelles und darum verführerisches Wesen zu sein, das den Mann, und das heißt den Menschen an sich, von Anfang an, also vom Wesen her, vom Heil abbringt. Durch diese philosophisch-theologische Begründung prägte sich die in allen Kulturkreisen auf jeweils andere Art herrschende Negation des Weiblichen dem abendländischen Bewußtsein derart subtil ein, daß sie für die konkrete Frau zum Ideal von Weiblichkeit werden konnte. Der Prozeß des totalen Identitätsverlustes erreicht hiermit seine verhängnisvollste Vollendung.

Mit der Verachtung des Weiblichen stimmt zusammen, daß aus einer Seinserfahrung, die aus dem Geist des Gesetzes, des Formalismus und der Macht herausführt, die die Liebe, die Freiheit und die Gleichheit aller Menschen beinhaltet und die das Göttliche Leib und Fleisch werden läßt, eine Lehre wurde und diese zum Fundament neuer und noch härterer Machtstrukturen als zuvor und zu einer alles Irdische, Leibliche und Fleischliche verachtenden Grundhaltung (*»despicere terrena et amare coelestia«*) gemacht werden konnte.

✱

Im Prozeß des Ringens um die Befreiung des Weiblichen und die Würdigung der Frau geht es weder allein um das Weibliche noch allein um die Frau. Es geht um Wiederherstellung des Weiblichen und des Männlichen, damit die Menschlichkeit des *Menschen* geschehen könne. Gehen die feministischen Bewegungen der Gegenwart einen Schritt weiter in diese Richtung?

G

Unter *Frauenbewegung* wird die Gesamtheit aller Versuche von Frauen verstanden, ihre spezifischen Interessen organisiert zu vertreten und ihrer Benachteiligung auf politischem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet entgegenzuwirken. Sie ist im Zusammenhang mit der durch die Auf-

¹⁷ Was im Abendland – Heidegger, den letzten großen Ontologen, eingeschlossen (vgl. insbesondere Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ergänzungsband. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1929, 71–110) – entwickelt worden ist, sind nicht nur *männliche* Ontologien, sondern *männliche Ontologien des männlich erfahrenen Seins*, mithin die Grundlage für jene verhängnisvolle Einseitigkeit, die die neuzeitliche Wissenschaft kennzeichnet.

klärung, die Romantik und den Deutschen Idealismus entwickelten Idee der Freiheit zu sehen, die durch die Französische Revolution politische Wirklichkeit zu werden begann.

Auf den Widerspruch der Französischen Revolution, die unter Menschenrechten eigentlich nur Männerrechte verstand, wies Olympe de Gouges mit ihrer 1791 veröffentlichten Schrift »Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne« hin, worin erstmals in der Geschichte die völlige rechtliche, politische und soziale Gleichstellung der Frau gefordert wurde. Dem folgte 1792 in Großbritannien Mary Wollstonecrafts »A vindication of the rights of women«, das 1793 in Frankreich, Deutschland, Italien und den USA erschien und daraufhin zu einem Grundlagentext der Frauenbewegung wurde.

In den frühen 30er Jahren des 19. Jh. entstand in Frankreich eine radikalfeministische Frauenbewegung, die aus den utopischen Gesellschaftstheorien des Frühsozialismus, besonders der sozialreformerischen Lehre des Saint-Simonismus, die Idee der Selbstbefreiung ableitete.¹⁸ Die amerikanische Frauenbewegung dagegen ging aus dem Kampf für die Sklavenbefreiung hervor. Die erste »Female Anti-Slavery Society« wurde 1833 in Philadelphia gegründet. Als Geburtsstunde der organisierten Frauenbewegung in Amerika gilt die 1848 nach dem Vorbild der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung in Seneca Falls (New York) verabschiedete »Declaration of Sentiments and Resolutions«, in der die Forderung nach dem Frauenstimmrecht mit einer scharfen Kritik am patriarchalischen Despotismus verbunden wurde.

In Deutschland bildete erst die Revolution von 1848 den Auftakt zur Entstehung einer Frauenbewegung, deren Ansätze eng mit der Person von Luise Otto verbunden sind. Sie plädierte für die Teilnahme der Frauen am Staatsleben, »am Werk der Welterlösung«, beharrte jedoch auf der prinzipiellen, naturgegebenen Bindung aller Frauen an Familie und Mutterschaft.

Eine besondere Rolle spielte in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen in Deutschland Edith Stein. Als Assistentin Edmund Husserls gehörte sie zur Elite der damaligen Philosophie. Sie erfuhr aber in schmerzhafter Weise die Beschränkungen, die ihr zuerst das Frausein und dann ihre jüdische Abstammung in der wissenschaftlichen Männerwelt auferlegten. Sie konnte im Fach Philosophie nicht habilitieren, obwohl ihre Begabung zugestandenermaßen überdurchschnittlich war. Das bedeutete für sie den Anfang der allmählichen Vernichtung einer von ihr angestrebten philosophischen Existenz. Aber ihre Bemühungen, die Härte der akademischen Männerwelt gegenüber Frauen zu durchbrechen, war ein entscheidender Beitrag, um den Frauen in Deutschland den Weg zu Führungspositionen

¹⁸ Aus welcher Stimmung diese Frauenbewegungen hervorgingen, kann man aus Buchtiteln der damaligen Zeit heraushören, so etwa: Flora Tristan, *Pérégrinations d'une paria* (Wanderungen einer Ausgestoßenen). Paris 1838; Victorine Brocher, *Souvenirs d'une morte-vivante* (Erinnerungen einer lebenden Toten). Veröffentlicht erst 1906. Vgl. dazu Roger Garaudy, *Der letzte Ausweg. Die Feminisierung der Gesellschaft*. 2. Aufl. Olten 1984.

an der Universität und zur Selbständigkeit in der Forschung frei zu machen. Aus diesen Erfahrungen heraus hat sie die Vorlage zu einem im jüdisch-christlichen Glauben verankerten, doch auch kritischen Verständnis des Frauseins hinterlassen, das im wesentlichen ihrer Zeit voraus war. Tiefe und Reichtum ihrer Auffassung werden erst jetzt allmählich entdeckt.¹⁹

Die Entwicklung der Frauenbewegung lief auf den *Feminismus* im strengen Sinne hinaus. Der Ausdruck geht auf den utopischen Sozialisten Charles Fourier (1772–1837) zurück. Damit wird zugleich die Neue Frauenbewegung bezeichnet, die Ende der 60er Jahre dieses Jahrhunderts im Zusammenhang mit der amerikanischen Bürgerrechts- und westeuropäischen Studentenbewegung entstand. Das allgemeine Ziel des Feminismus ist die Abschaffung der Unterdrückung der Frau und eine von weiblichem Einfluß geprägte, grundlegende Veränderung des gesellschaftlichen Normen- und Wertesystems. Dabei wird die Vorrangigkeit des psychologischen Befreiungsprozesses der Frau von ihrer absoluten Bezogenheit auf den Mann betont, weil nur eine solche Befreiung sie zu einer eigenständigen Beurteilungsweise menschlicher und gesellschaftlicher Probleme befähigen kann.

H

Die Selbstbefreiung der Frau aus dieser aufgezwungenen Unmündigkeit gehört zu den wichtigsten Ereignissen nicht nur unserer Zeit, sondern der Menschheitsgeschichte überhaupt. Deshalb ist es so wichtig, das Geschehen kritisch zu erhellen. Daß man von einer Unfreiheit unmerklich in eine noch tiefere übergehen kann, die man fälschlicherweise als Freiheit ansieht, gehört zu den Konstanten der geschichtlichen Entwicklung. Nun ist in der Fülle der Frauenliteratur ein durchgehender Eindruck der Unsicherheit über das eigene Anliegen unverkennbar. Dies ist natürlich eine Folge der jahrtausendelangen Frauenverachtung. Daß wir uns die Wirklichkeit nur männlich vorzustellen vermögen, weil die abendländische Kultur keine anderen Formen für den Umgang mit der Welt (keine andere Form von Bewußtsein, Verstand, Vernunft, Geist usw.) entwickelt hat als nur männliche, zeigt sich in tragischster Form darin, daß sich die Frauen als eigenes Ziel ein männliches gesetzt haben: die Unsicherheit des Abenteuers, die Härte des Kampfes, das Berauschende des Erfolgs.²⁰ Fragt man nämlich, wozu die emanzipatorische Bewegung die Frau befreien soll, so gibt gerade ihr Begriff der *Gleichberechtigung* unmißverständlich Auskunft darüber. Damit ist nicht die Selbstfindung der Frau in der Ei-

¹⁹ Vgl. Edith Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*. In: Edith Steins Werke. Band V. Freiburg-Louvain 1959; *Ganzheitliches Leben*. Schriften zur religiösen Bildung. Band XII. Freiburg 1990. Ferner: Edith Stein, *Aus der Tiefe Leben*. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hrsg. von Waltraud Herbstrieth. München 1988.

²⁰ Dies geschieht mitunter nicht ohne groteske Dramatik. So etwa, wenn gerade zur gleichen Zeit, da Männer den Mut aufbringen, die Legitimität von Veranstaltungen wie Box- oder Stierkämpfen wegen ihrer Brutalität in Frage zu stellen, nun Mädchen und Frauen als Boxerinnen und Stierkämpferinnen aufzutreten beginnen.

genart ihres Wesens gemeint. Die Frage nach dem *Wesen des Weiblichen* ist, so weit ich sehe, *noch nie* gestellt worden. Ich befürchte sogar, daß die grundlegende Wesensfrage auf dem jetzigen Stand der Entwicklung eher störend wirken kann. Angestrebt wird die Gleichstellung mit dem Manne, und zwar nicht einmal Gleichstellung mit dem ursprünglich Männlichen, sondern mit dem existierenden Mann, so wie dieser geschichtlich gewirkt hat. Ist der Mann bislang einseitig nur in den Dienst des Machtphänomens getreten, so wird jetzt eine *Machtteilung* oder gar eine *Machtablösung* durch die Frau angestrebt. In dem Augenblick aber, wo die Frau die Machtstellung des Mannes als erstrebenswert beansprucht, ist der Gipfel der Selbstnegation erreicht.

Die Verachtung des Weiblichen ist auch von der Frau derart verinnerlicht worden, daß sie sich gerade innerhalb der feministischen Bewegung oft sogar in Form von Abscheu vor der eigenen Wesensart vollzieht. Simone de Beauvoir äußerte: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.«²¹ Wir kennen, so ihr Gedanke, nicht das »Wesen« oder die »Natur« der Frau. Wir kennen nur ihre Geschichte. Und dies ist die Geschichte einer durchgängigen Entfremdung, eines ständigen Zerrissenseins zwischen dem, was das Weibliche in ihr insgeheim will und was man aus ihr gemacht hat.²² Die Unterdrückung reicht aber derart tief, daß auch die Sehnsucht der Frau nach sich selbst verstört worden ist. Die bis in das Biologische reichende Selbstverneinung ist durch die Absicht der Bewegung bedingt. In der patriarchalischen Gesellschaft sei die Frau als »das Andere« definiert worden, während der Mann die *Norm* sei, an der sie sich zu messen habe. Dieser Ideologie folgend will die Frau nicht Frau sein, sondern eben *normal*, d.h. dem Manne *gleich*. Darum empfindet sie ihre biologische Eigenart als eine Last und verfällt somit unmerklich genau in die frauenverachtende Auffassung der hochmittelalterlichen Theologie, wonach die Unvollkommenheit der Frau darin bestünde, nicht dem Manne gleich zu sein.²³

²¹ Le deuxième sexe. Paris 1949. Hier deutsch: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek 1951. Bd. 1, 265.

²² Vgl. hierzu Betty Friedan, Der Weiblichkeitswahn oder die Mystifizierung der Frau. Reinbek 1966; Kate Millet, Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft. München-Wien 1971.

²³ Dieses Verständnis von Gleichberechtigung kann wohl als konstant in der feministischen Tradition angesehen werden. Beispiel: Zur Gestalt der Päpstin Johanna, die um 1100 durch eine List an die Machtpitze der römischen Kirche gekommen sein soll, schreibt Elisabeth Gössmann: »Ich glaube aber, daß mein Unternehmen, die hinter den Päpstin-Debatten stehende Ideologie zu erforschen, auch im Hinblick auf die Gegenwart notwendiger und sinnvoller ist. Geht es doch um das unfreiwillige Gestehe dessen, was wichtige Chronisten und Kirchenlehrer über das Verhältnis von Frau und Öffentlichkeit, Frau und Amt, Frau und geistlicher Macht gedacht und wie sie ihre Auffassungen begründet haben. Es geht auch um das Kapitel ›Angst vor der Frau‹, das sich in vielen Texten der Päpstin-Rezeption spiegelt. Denn im Grund ist die Päpstin das Schreckbild der Kirchenmänner, gleich ob von ihrer Existenz oder Nicht-Existenz überzeugt, das zeigt, wohin es kommen kann, wenn man dem ›Ehrgeiz‹ und der ›Herrschaft‹ der Frauen freien Lauf läßt« (Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna. In: Archiv für philosophie- und theologie-

I

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen:

a) Die Unterdrückung der Frau und die Verachtung des Weiblichen ist nicht das Werk einer Religion, einer Kultur, einer Philosophie oder einer Ideologie. Wir finden das Phänomen in den Religionen, Kulturen und Philosophien aller Zeiten. Es durchdringt alle Dimensionen. Es ist ein Phänomen des Menschen, das Problem seiner Identität. Es ist ein *Tiefenphänomen*.

b) Gerade weil es sich um ein ontologisches Phänomen handelt, erweisen sich Teilerklärungen zwar als richtig und historisch belegbar, aber für ein Verständnis des Phänomens als solchem unzureichend.

c) Die Herabsetzung des Weiblichen ist das gravierendste Problem des Menschen. Darin kommt die Ablehnung seines eigenen Ursprungs zum Ausdruck. Dieses negative Verhältnis zu sich selbst, welches sowohl das Versinken in pervertierte Leidenschaften als auch die Flucht in sogenannte geistige Sphären zur Folge hat, zeigt sich im Nichtzurechtkommen mit dem eigenen »Leib«, und zwar meine ich jetzt Leib nicht intellektualistisch als Begriff, sondern als konkrete biologische und geschlechtliche Lebensgrundlage. Eine urtiefe *Angst* des Menschen vor dem im Weiblichen sich symbolisch und real öffnenden Abgrund des Lebens erzeugt eine *Ablehnung* von dessen Grundstruktur. Diese Angst zu überwinden, um sich annehmen und lieben zu lernen, gehört zu den wichtigsten menschheitsgeschichtlichen Aufgaben. Der Mensch wollte sich bislang nicht so, wie er ist. Er hat noch nicht gelernt, sich auch als leiblich-sexuelles Wesen zu lieben, das wirkliche Leben zu schätzen. Das für diese Verstörung typische verdrängende Fehlverhalten ist über Jahrhunderte hinweg konstant geblieben: entweder flüchtet er in imaginäre Welten, oder er artet hemmungslos ab.

d) Die gegenwärtig mit besonderer Brutalität auftretende Oberflächlichkeit und Hemmungslosigkeit im Umgang mit dem Sexuellen, neben der bezeichnenderweise zugleich eine Tabuisierung desselben besteht, ist ein deutliches Symptom mehr des Tiefenphänomens, das Thema der vorliegenden Abhandlung ist: die gewalttätige Selbstzerstörung einer vom männlichen Denken beherrschten Welt.

e) Die abendländische Form von Wissenschaft ist ihrem Wesen nach männlich geprägt. Sie zielt auf Macht ab. Wie uns heute endgültig klar geworden, ist das Unterordnungsverhältnis, das die Macht stiftet, irrtümlich und auch im Hinblick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt unzulässig. Dabei ist folgendes zu berücksichtigen: Das Problem besteht nicht

geschichtliche Frauenforschung. Hrsg. von Elisabeth Gössmann. Band 5. München 1994, 19). Dem ist natürlich zuzustimmen. Aber damit ist das, wonach m.E. nun dringend gesucht werden soll, nicht berührt, nämlich: die Dimension, in der das Weibliche als solches erfahren werden kann. Sie öffnet sich gerade nicht, solange es sowohl Männern als auch Frauen bloß um Macht (um das einseitig Männliche) geht und darum nur die bisher von Männern ausgeübte machtsüchtige Unterdrückungslust nunmehr von den Frauen übernommen werden soll.

darin, daß der Mensch die Wissenschaft falsch anwendet. Vielmehr ist die abendländische Form von Wissenschaft in ihrer *inneren Verfaßtheit* aggressiv, beherrschend, darum auf Zerstörung aus. Daß das Subjekt der Wissenschaft auch, meistens unmerklich, entsprechend empfindet und handelt, rührt daher, daß beide – Mensch und Wissenschaft – aus demselben Weltentwurf hervorgehen.

f) Wissenschaft kommt von Wissen. Um die Wahrheit des anderen kann nur derjenige wissen, der sich in ihn hineinzusetzen vermag. Das Sich-hineinsetzen-Können in einen anderen heißt Lieben. Darum ist authentische, d.h. wirklich um den Menschen und die Welt *wissende* Wissenschaft nur als eine *liebende* möglich. Die etablierte Form der Wissenschaft »weiß« eigentlich nicht um die Wahrheit der Dinge. Diese Frage – die eigentliche nämlich – interessiert sie nicht. Sie konstruiert die Wirklichkeit, zwingt den Dingen ihr Konzept auf, um aus ihnen die Antworten herauszupressen, die sie erhalten will. Im übrigen hat diese Form von Wissenschaft immer gewußt, daß sie so ist. Sie meint sogar, daß sie nicht anders sein kann. Philosophisch hat dies Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* und in den *Metaphysische(n) Anfangsgründe(n) der Naturwissenschaft* – hier nach Art der mathematischen Physik, die ihm als die höchste Form von Wissenschaft galt – begründet. Der Unterschied zwischen Kant und uns besteht darin, daß man zu Kants Zeiten noch nicht wußte – obwohl manche es mit Sicherheit ahnten –, zu welch katastrophalen Folgen der männliche Entwurf von Vernunftwissenschaft führen kann.

g) Wie eine das Weibliche integrierende Wissenschaft aussehen könnte, vermögen wir uns nur schwer vorzustellen. Wie sie nicht aussehen soll, wissen wir aber genau: eben wie die nur-männliche. Und es bedarf keines besonders scharfen Blickes, um zu sehen, daß letztere langsam, aber sicher am selbstzerstörerischen Grundentwurf ihres Wesens scheitert. – Daß sich die Form der Nur-Vernunft-Wissenschaft gegen die Evidenz ihres selbstzerstörerischen Charakters wehrt, gehört eben zur einseitigen Männlichkeit ihres Wesens, die keine Schwäche zeigen, keine Fehler zugeben darf.

h) Das Ziel ist gewiß nicht eine weibliche, sondern eine *liebende* Wissenschaft. Die liebende Wissenschaft ist die *menschliche*. Denn Liebe ereignet sich dort, wo sich das Männliche und das Weibliche begegnen. Um dazu beizutragen, daß das Weibliche nach jahrtausendelanger Unterdrückung allmählich ans Licht trete, wollen wir den Blick auf den Leib werfen, wo es am ursprünglichsten in Erscheinung tritt.

2. Tiefenphänomenologie der weiblichen Physis

Der menschliche Leib zeigt sich uns in männlicher und weiblicher Gestalt. In dieser polaren Doppelheit bekundet sich ein Sinn: *der* Sinn des Männlichen und des Weiblichen.

Die Suche nach diesem Sinn, der Gegenstand des Folgenden sein soll, geht wie die empirische Forschung der Naturwissenschaft von der sinnlichen Wahrnehmung aus, bleibt aber nicht, wie jene, auf dieser Ebene ste-

hen, sondern übersteigt sie, indem sie, auf einem umfassenderen Verständnis des menschlichen Geistes basierend, einen »tieferen« Blick wirft. Diese Art der Betrachtung steht einer ursprünglichen, rein »sinnlichen« am nächsten; fern stehen ihr dagegen kategoriale, strukturelle, funktionale o.ä. Sichtweisen – ebenso subjektivistisch-anthropozentrische.²⁴

Die im folgenden vertretene These lautet demnach: die Grundzüge der Physis der Frau zeigen nicht nur die Eigenart ihrer Sexualität, ihrer Psychologie usw. an, sondern weisen auf das *Wesen* des Weiblichen hin. Im Wesen des Weiblichen offenbart sich das Menschliche in einer bestimmten Weise seiner Verwirklichungsmöglichkeiten. Das Männliche und das Weibliche sind jeweils andere Erscheinungsformen desselben. Sie sind derart aufeinander bezogen, daß sie nur durch diese wesenhafte Aufeinanderbeziehung ihre jeweilige Art zu finden und dieses Selbe, den Menschen, zu verwirklichen vermögen.

A

Der menschliche Organismus ist das Ergebnis eines evolutiven Prozesses, der sich in seiner stufenartigen Aufbaustruktur niedergeschlagen hat. Die folgende Darstellung unterscheidet drei Stufen: die genetische, die gonadal-hormonelle und die anatomisch-physiologische.

Mit der Vereinigung von mütterlicher Ei- und väterlicher Samenzelle entsteht ein neues menschliches Individuum. Während die Eizelle in ihrer Struktur zunächst geschlechtlich *indifferent* ist, erfolgt mit der Besamung bereits die erste geschlechtliche Bestimmung. Liefert die Samenzelle ein Y-Chromosom, so wird mit der Chromosomenkombination XY letztlich ein männlicher Organismus entstehen; liefert sie ein X-Chromosom, kommt mit der XX-Kombination ein weiblicher zustande. Damit ist das *genetische Geschlecht* festgelegt.

Die ersten Anzeichen einer geschlechtlichen Differenzierung des Embryos lassen sich etwa in der 7. Woche feststellen. In dieser Zeit entwickelt sich die geschlechtlich indifferente Gonadenanlage, nachdem die primordialen Keimzellen in sie eingewandert sind, zu Hoden oder Ovar weiter –

²⁴ Diese Betrachtungsweise geht auf eine altehrwürdige Tradition zurück, die ihre bisher fruchtbarsten Ansätze m. E. in der deutschen Romantik – insbesondere durch Novalis, Franz von Baader, F. W. J. Schelling, J. W. Ritter, C. G. Carus, G.H. Schubert – gefunden hat. Vor allem Baader, Schelling und Ritter griffen auf Jacob Böhme zurück. Für Jacob Böhme ist die äußere Gestalt der Dinge geronnener Sinn, also Zeichen (»Signatur«) ihres Wesens. Das Lesen der Zeichen führt darum zum Wesen, zum eigentlichen Sinn. Das ganze Werk des mystischen Naturphilosophen stellt das Ergebnis dieser Lektüre dar. Ausdrücklich wird auf diese methodische Grundeinstellung, die die Kunst der unmittelbaren Schau mit der Strenge der Naturwissenschaft vereinigt, im Titel seiner Schrift *De signatura rerum* (In: Sämtliche Schriften. Hrsg. von Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1957. Sechster Band. XIV) hingewiesen. Vgl. José Sánchez, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986.

ersteres bei Vorhandensein der genetischen Kombination XY, letzteres, wenn die Kombination XX vorliegt. Mit dieser Prägung der Keimdrüse ist das *gonadale Geschlecht* festgelegt.

Die weitere geschlechtliche Differenzierung, die schließlich zur Ausbildung des fortpflanzungsfähigen männlichen oder weiblichen Organismus führt, erfolgt durch die im wesentlichen von den Gonaden gebildeten *Geschlechts- oder Sexualhormone*. Sowohl die männlichen als auch die weiblichen Geschlechtshormone gehören chemisch zur Gruppe der Steroide. Sie werden in beiden Geschlechtern gebildet, jedoch in jeweils verschiedenen Quantitäten und Quantitätsverhältnissen.

Die männlichen Sexualhormone, die *Androgene*, deren Hauptvertreter das Testosteron ist, werden in den Hoden und der Nebennierenrinde, in geringen Mengen auch in den Eierstöcken (Ovarien) gebildet. Sie bewirken die Ausbildung der männlichen Genitalien, die Reifung der männlichen Keimzellen (Spermien) und die sekundären Geschlechtsmerkmale, wie den männlichen Körperbau, Behaarungstypus und Kehlkopf sowie den Geschlechtstrieb und das männliche Verhalten.

Bei den weiblichen Sexualhormonen lassen sich hinsichtlich der physiologischen Wirkung zwei Typen unterscheiden. Die *Östrogene* (Follikelhormone), deren wichtigster Vertreter das Östradiol ist, werden in den Ovarien, und zwar in den die reifenden Eizellen umgebenden Follikelzellen sowie in der Nebennierenrinde, aber auch im männlichen Organismus in den Hoden gebildet. Sie bewirken die normale Ausbildung der weiblichen Genitalien und die sekundären Geschlechtsmerkmale wie den typisch weiblichen Körperbau, die weichere, dünnere Haut mit vermehrter Fetteinlagerung in der Unterhaut, die weibliche Brust und das weibliche Verhalten. – In der Lebensphase der Fruchtbarkeit erfolgt eine zyklische Ausschüttung der Sexualhormone, die den Körper der Frau immer wieder auf eine mögliche Schwangerschaft vorbereitet. Dabei bewirkt das Östrogen den Eisprung, und zusammen mit dem *Gestagen* (»Schwangerschaftshormon«) Progesteron, das im Gelbkörper gebildet wird, der nach dem Eisprung aus den Follikelzellen hervorgeht, ermöglicht es die Vorbereitung der Gebärmutter (Uterus) auf die Einnistung der befruchteten Eizelle, deren Weiterentwicklung sowie die Milchdrüsenentwicklung. In der zweiten Hälfte der Schwangerschaft wird die Hormonbildung von der Plazenta übernommen, und das Progesteron bewirkt die Aufrechterhaltung der Schwangerschaft. Progesteron, aus dem als Vorstufe alle Steroidhormone entstehen können, wird auch, und damit ebenfalls beim Mann, in der Nebennierenrinde gebildet.

Unter dem Einfluß der Geschlechtshormone erfolgt die Ausdifferenzierung der *anatomisch-physiologischen* Struktur. Wir wollen drei Momente genauer betrachten: die inneren und äußeren Geschlechtsorgane und die Bildung der Keimzellen.

Die Bildung der *inneren Geschlechtsorgane* geht von geschlechtlich *indifferenten* Organanlagen aus. Im männlichen Organismus entwickeln sich daraus unter Einwirkung von Testosteron Organstrukturen, die die

Ausreifung und Speicherung der Samenzellen bewirken, die für ein befruchtungsfähiges Ejakulat notwendigen Sekrete produzieren und außerdem die Übertragung der Samenzellen ermöglichen. Im weiblichen Organismus, wo Testosteron fehlt, erfolgt mit der Entwicklung von Eileiter, Uterus und Vagina und deren Menstruationszyklus die Bildung von Strukturen, die der Aufnahme von Spermien dienen und im Falle einer Empfängnis die Frucht beherbergen, ernähren und bei ihrer Reife austreiben können. Sowohl die männlichen als auch die weiblichen Gonaden vollziehen im Laufe der pränatalen Entwicklung einen Descensus. Die Eierstöcke kommen durch diese Abwärtsbewegung geschützt, im kleinen Becken zu liegen, während die männlichen Keimdrüsen, in der Regel noch vor der Geburt, weiterwandern durch den Leistenkanal in den Hodensack (Skrotum).

Auch die *äußeren Geschlechtsorgane* werden zunächst bei beiden Geschlechtern gleich angelegt. Beiderseits der Mündung des Sinus urogenitalis, dem noch gemeinsamen Ausführungsgang der Harn- und Geschlechtswege, bilden sich die Genitalfalten, bauchwärts von diesem der Genitalhöcker, und die Region der Genitalfalten wird beidseitig von den Genitalwülsten umgeben. Bei Fehlen von Testosteron erfolgt die Ausbildung weiblicher Organe. Die Genitalfalten entwickeln sich zu den kleinen Schamlippen, die sich ventral fortsetzen und dort den Geschlechtshöcker einschließen. So entsteht die Klitoris mit ihrem Schwellkörper und der Glans clitoridis, welche vom Praeputium clitoridis bedeckt wird. Das von den kleinen Schamlippen zusammen mit der Klitoris gebildete Dreieck umgibt den Scheidenvorhof, in den Harnröhre und Scheide münden. Die seitlich von den Genitalfalten liegenden Genitalwülste entwickeln sich zu den großen Schamlippen, die sich ventral in Form des Mons pubis und in geringerem Maße im Dammbereich vereinigen und so die gesamte Region schützend und bergend umrahmen. Unter der Einwirkung von Testosteron erfolgt die Ausbildung männlicher Organe. Aus den Genitalfalten und dem Geschlechtshöcker bildet sich der Penis mit seinen Schwellkörpern und der Glans penis (Eichel), in deren Bereich das Praeputium penis (Vorhaut) entsteht. Dabei legen sich – im Gegensatz zur weiblichen Organentwicklung – die Genitalfalten zusammen, verwachsen und bilden dadurch die Verlängerung der Harn-Samen-Röhre des Körperinneren. Die Genitalwülste vereinigen sich zwischen Penisansatz und Damm unter Bildung des Hodensacks.

Aus den Urkeimzellen, die in der frühen Embryonalentwicklung in die Gonadenanlage einwandern, werden die reifen *Samen-* bzw. *Eizellen*. Dabei herrscht in der Spermiogenese von der Pubertät an eine hohe und kontinuierliche Produktivität, so daß ein einziges Ejakulat Millionen von Samenzellen enthält. Die Zahl der in den Ovarien gebildeten Eizellen dagegen wird zur Zeit der Geburt auf etwa 400 000 und bis zur Geschlechtsreife nochmals auf etwa 20 000 vermindert. Diese Zellen treten bereits pränatal in die erste Reifeteilung ein; erst mit der Pubertät aber beginnt die periodische Heranreifung von letztlich nur je einer zur befruchtungsreifen Eizelle. Während die Samenzelle aus einem Kopfteil, der fast nur

noch das genetische Material enthält, und einem Schwanzteil, der die Eigenbewegung ermöglicht, besteht, reichert die Eizelle Substanz an. Dadurch wird die unbewegliche Eizelle mit bis zu 0,2 Millimeter Durchmesser zu einer der größten Zellen des menschlichen Organismus und kann im Eileiter von den Spermien aktiv aufgesucht werden. Der Transport der befruchteten Eizelle zum Uterus erfolgt durch das Flimmerepithel des Eileiters und dessen peristaltische Bewegungen.

*

Blicken wir an dieser Stelle zurück:

Der Entstehungsprozeß des menschlichen Organismus bildet eine geschlechtliche Verschiedenheit aus, und zwar in der Weise, daß – auf allen Stufen – ein indifferentes Prinzip, ein indifferentes Agens oder eine indifferente Anlage, eine Differenzierung in eine von zwei Richtungen erfährt. Die beiden dadurch entstehenden Typen stehen in gegenseitiger Aufeinanderbezogenheit.

Die Entwicklung dieser Differenzierung zeigt unmißverständlich, daß das Auseinandergehen der einen Anlage in zwei Geschlechter keinen anderen Sinn hat, als daß sie wieder zusammenkommen. Aus der Wiedervereinigung der nur zu diesem Zwecke verschieden Gestalteten wird das Leben geboren. Daraufhin sind beide Körper bis in alle Einzelheiten ihrer äußeren Erscheinung strukturiert.

Der ontologischen Bestimmung des Weiblichen gemäß sind Körper und Psyche der Frau gestaltet. Im Unterschied zum männlichen Körper ist der weibliche Körper runder und weicher, fähig, in sich Lebensfülle aufzunehmen, zu bergen, zu beschützen und zu gebären. Das Dasein der Frau ist gesammelter. Ihre Sexualorgane sind entsprechend nach innen, auf das Zentrum, gerichtet; die Keimzellen sind wartend, empfangend. Zum Wesen des Weiblichen gehört das Einladen und das bergende Aufnehmen. Die Haut der Frau ist feiner, ihr Gang ruhiger, gelassener. Das einladende, wartende, empfangende, bergende, weiche Wesen des Weiblichen schlägt sich in allen Momenten des Körpers der Frau nieder.

Der Mann ist dagegen der ontologischen Bestimmung gemäß in Körper und Psyche härter und fester, ausgeformter und starrer. Sein Körper ist kräftiger, seine Haut fester, sein Gang zielgerichteter. Die Sexualorgane sind nach außen gerichtet, ihre Haltung ist erobernd, gebend, die Keimzellen sind aufsuchend, anstoßend. Er ist suchend, vorwärtsstrebend, auf Eroberung und Neues aus, unruhig, tatfreudig. Die Aktivität des Männlichen kennzeichnet ein Nachaußengerichtetsein, während die des Weiblichen ein Nachinnengerichtetsein charakterisiert.

B

Die organische Struktur des menschlichen Körpers weist auf das hin, was der Mensch ist und in der Gesamtheit des Naturgeschehens bedeutet. Gerade dieses erfassen wir aber nicht, wenn wir nur beim Organischen ver-

weilen. Der Mensch erfährt nicht seinen Körper, wie andere Lebewesen es tun. Außerdem zeigt die Empirie nur, wie die Menschen faktisch empfinden und handeln; aber dieses Verhalten stellt meist eine Verzerrung des vom Menschen dabei nur erlittenen statt genossenen Sinnes dar. Soll das Wesen erhellt werden, müssen sowohl das Biologische wie auch das Empirische vom ursprünglichen Sinn her verstanden werden.

Der männliche und der weibliche Körper sind in einer Weise gestaltet, die die sexuelle Vereinigung und die Befruchtung ermöglicht. Die morphologische Aufeinanderbezogenheit der Geschlechter findet im sexuellen Akt ihre funktionelle Entsprechung. Die geschlechtliche Begegnung geschieht in der Form eines aufsteigenden, ekstatischen Prozesses. Dessen erstes Moment ist im männlichen Organismus die Erektion, der im weiblichen die Absonderung des den Scheidenkanal gleitfähig machenden Vaginalsekrets entspricht. Die Steigerung der geschlechtlichen Erregung findet ihren ekstatischen Höhepunkt in dem mit dem Samenerguß des Mannes verbundenen Orgasmus *beider* Geschlechter. – Ein Orgasmus kommt im weiblichen Geschlecht außer beim Menschen wahrscheinlich nur bei einigen Primaten vor. – Mit diesem Höhepunkt findet der Prozeß für die körperlich Vereinten zugleich seine Beruhigung. Doch er setzt sich in der Bewegung der Spermien zur empfangenden Eizelle fort, wo er in der Befruchtung und in der Bildung eines neuen Menschen seine Vollendung finden kann.

Für das neue Lebewesen hat der aufnehmende weibliche Genitaltrakt mit seinem Zentrum, der Gebärmutter, nicht nur die Funktion, zu nähren und zu schützen. Er ist der Ort, an dem der Mensch als Individuum entsteht, die fundamentalsten naturgeschichtlichen Evolutionsphasen durchlebt und die erste grundlegende Erfahrung von Geborgenheit und Heimat macht. Der Uterus ist die Urheimat des Menschen, die Wiege der Natur, wo er in der ursprünglichsten Form Ekstase und zugleich Beruhigung, Glück, erfährt. Der Schrei des Neugeborenen drückt die Angst und den Schmerz des Übergangs von der Geborgenheit im heimeligen Mutter Schoß in die Ausgesetztheit an eine noch unbekannte Welt aus.

Auf der geistigen Ebene geschieht Sexualität als Liebe, das Biologische dient dem Menschlichen als Ausdrucksmöglichkeit seines höchsten Sinnes. Hier ist die sexuelle Vereinigung dem Wesen nach der ausgezeichnete Augenblick, in dem die Männlichkeit des Mannes und die Weiblichkeit der Frau ihre Vollendung erfahren. Durch die Berührung des Weiblichen erfährt sich das Männliche als solches, entzündet sich und sucht den Hineingang in das Weibliche, das sich ebenso durch die Berührung des Männlichen als solches erfährt, öffnet und das Männliche in sich aufnimmt. In der Aufnahme des suchenden Männlichen durch das empfangende Weibliche geschieht das Menschsein als Fülle der Vereinigung, die sich in der Ekstase selbst genießt und ihre Einheit in der Frucht neuen Lebens verkörpert.

Die ganzheitliche Durchdringung in der sexuellen Vereinigung ist darum ausgezeichneter Ort der gegenseitigen Selbstverwirklichung und damit der Verwirklichung des Menschen. In ihr gehen der Mann in seiner Männlichkeit und die Frau in ihrer Weiblichkeit auf, und zwar dadurch, daß jeder sich durch den anderen erfährt und zu dem wird, was er ist, und

so beide erst in ihrer Einheit den *einen* Menschen realisieren. Ohne die Berührung der Frau kann der Mann das Männliche als solches nicht erfahren. Und die Frau weiß genauso erst in der Berührung des Mannes, was es heißt, weiblich zu sein. *Die Urform von Sein ist das Durch-einander-Sein*. Ohne dieses löste sich das Sein auf. Die Geschlechter sind ontologisch derart aufeinander bezogen, daß jedes seinen Sinn und sein Sein vom anderen empfängt.²⁵

Das wird empirisch nicht immer so gelebt. Mann und Frau können faktisch sehr wohl ohne einander leben. Aber sie verlieren dabei das Gefühl und den Sinn für die eigene Geschlechtlichkeit als Seinsweise bzw., was sie dann als eigene Geschlechtlichkeit erfahren, ist nur eine Verzerrung der ursprünglichen. Daß dies vom Betroffenen oft nicht so erlebt wird, gehört zum Phänomen. Die Verzerrung des eigenen Wesens kann so weit gehen, daß sie als Normalität gelebt wird. Es handelt sich freilich dabei um die Normalität des Überlebens. Von *Sinn* kann nicht mehr die Rede sein.

Das Weibliche ohne das Männliche bzw. das Männliche ohne das Weibliche sind ontologisch nicht zu denken. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältnis im psycho-soziologischen Sinne, das nur die faktisch-empirische, meistens verzerrte Form der gelebten Sexualität sieht²⁶, sondern dem voraus um ein Verhältnis der Wesenskonstitution. Jedes wird *durch das andere* es selbst. Das Durch-einander-Sein ist nicht ein soziopsychologischer, struktureller o. ä. Grundzug, sondern ein ontologischer Wesenszug. Die gewaltige Schwierigkeit des Unternehmens, das rein Weibliche aufzuzeigen, kommt daher, daß dieses geschichtlich eigentlich noch nie erschienen ist. Darum bin ich der Auffassung, daß hier sehr ursprünglich – *biologisch und* darüber hinausgehend – angesetzt werden muß.

Die Aufeinanderbezogenheit der Geschlechter ist von sich aus auf Freude, Vollendung, Ekstase und Befruchtung angelegt. Dabei sind die Geschlechter gleich notwendig und gleich würdig. In der Begegnung sind die Unterschiede nicht solche, die trennen. Umgekehrt, sie sind es, die die Vereinigung erst ermöglichen. Sieht man genau hin, so erweist sich auch die Ausdrucksweise, der Mann sei die Gabe und die Frau die Hingabe, als nur scheinbar zutreffend. Erscheint im sexuellen Akt der Mann als der Gebende und die Frau als die Aufnehmende, so wird dann die Frau als Gebärende zur Gebenden und der Mann zum Empfangenden. Ebenso hat man nicht mehr das Phänomen, sondern seine Verzerrung vor Augen, wenn man bemerkt, Sexualität sei für die Frau Sein, für den Mann nur

²⁵ In diesem Sinne zielt das alte Wort *Androgyne*, das etwa Franz von Baader im Anschluß an Jacob Böhme so tief sinnig thematisiert, tatsächlich auf den ursprünglichen Begriff des Menschen ab. Mann und Frau haben jeweils beides, das Männliche und das Weibliche, aber nur zusammen sind sie ganz: der Mensch.

²⁶ Vgl. z.B. die Analysen von Georg Simmel, *Zur Philosophie der Geschlechter*. In: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Gesammelte Essays. Berlin 1983, 52–81. Die oft brillanten Analysen Simmels sind m.E. nur insoweit zutreffend, als sie als Erhellung der gelebten, d.h. meist verzerrten Sexualität verstanden werden. Die philosophische, nach dem Wesen der Sexualität fragende Dimension scheinen sie mir, auch wenn sie sich so verstehen mögen, nicht zu betreten. – Zur soziologischen und sozialpsychologischen Geschlechterproblematik bei Georg Sim-

Handeln.²⁷ Derlei Versuche, die Rolle der Geschlechter im Hinblick auf Unterscheidungen festzulegen, die letztlich darauf abzielen, herauszustellen, wer »mehr« ist oder mehr Macht ausübt, zeigt nur erneut, wie tief das Machtdenken in den Menschen eingedrungen ist. Auch dort, wo es um den Genuß des Selbstseins des Menschlichen jenseits aller Bestimmungen und Unterschiede geht, schleicht sich das dem Menschen seit Jahrtausenden auflauernde Undenken der Macht ein.

In »Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt«²⁸ habe ich die These aufgestellt, daß das Hauptproblem des Menschen sein Kranksein sei. Damit ist ein philosophisches Problem angezielt, d.h. eine onto-anthropologische Krankheit – eine onto-pathologische Urform des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst – gemeint, die darin besteht, zu allem und auch zu sich selbst kein anderes Verhältnis entwickeln zu können als ein Machtverhältnis. Ich habe aber dann auch versucht, dieses ontologische Kranksein phänomenal-empirisch zu erfassen. Konkret wird die Erkrankung durch den Mangel an auch körperlich ausgedrückter Liebe in den Anfängen des Lebensprozesses verursacht. Als Ausgleich dient die Flucht in Machtpositionen – oder in die Selbstzerstörung, was nur die Umkehrung des Unphänomens darstellt. Die Erkrankung erscheint dann jeweils anders in den verschiedenen Lebensbereichen. Vielleicht wirkt die Machtsucht nirgends so abstoßend wie auf dem Gebiet von Liebe und Sexualität. Die Widersprüche und Unsicherheiten im Bereich der Sexualität – von den Abnormitäten ganz zu schweigen – sind eine weitere Bestätigung, wie absolut die Vorherrschaft des männlichen Denkens im Laufe der Jahrtausende geworden ist. Die Empirie wird uns nie zeigen können, wie der Mensch vom Wesen her ist noch was er wirklich will. Sie zeigt nur, wie die Entstellung aussieht und was diese ihm eingeredet hat.

Den Sinn des Weiblichen – den hellen Spiegel seines Wesens – finden wir im Körper der Frau vorgezeichnet. Um aber in dessen Sinn (»Geist«) einzudringen, muß darüber hinausgegangen werden. Die Aufhellung der Grundaussagen dieses Wesens im Hinblick auf eine »Vermenschlichung« des Verhältnisses des Menschen zu sich ist nun die Aufgabe. Unterwegs dahin waren all jene, die den Drang zu den »Müttern« erfuhren. So auch die deutsche Romantik, der ich mich jetzt zuwende.²⁹

3. Über das Wesen des Weiblichen

In der abendländischen Philosophiegeschichte wurde m. W. nur ein einziges Mal versucht, das Sein als Leben und dieses auch im Zeichen des weiblichen Prinzips zu reflektieren: in der Zeit der deutschen Romantik. Ich

mel und Talcott Parsons vgl. Hartmann Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986) 450–480.

²⁷ So Georg Simmel, a.a.O., 56.

²⁸ In Edith Stein Jahrbuch 1 (1995) 79–100.

²⁹ Zu dem folgenden vgl. José Sánchez, Der Geist der deutschen Romantik, insb. 68–82.

bemerkte bereits, daß dies auch den Romantikern nicht gelungen sei. Die romantischen Philosophen waren ebenfalls vom imaginären Höhenflug der Vernunft fasziniert und interpretierten darum das Weibliche eigentlich vom Männlichen her. In der Dichtung finden sich dagegen Stellen, an denen das weibliche Prinzip rein aufscheinen will. Zu diesen gehören die *Hymnen an die Nacht* von Novalis.

A

»Welcher Lebendige, Sinnbegabte, liebt nicht vor allen Wundererscheinungen des verbreiteten Raums um ihn, das allerfreulichste Licht – mit seinen Farben, seinen Stralen und Wogen; seiner milden Allgegenwart, als weckender *Tag*. Wie des Lebens innerste Seele athmet es der rastlosen Gestirne Riesenwelt, und schwimmt tanzend in seiner blauen Flut – athmet es der funkelnde, ewigruhende Stein, die sinnige, saugende Pflanze, und das wilde, brennende, vielgestaltete Thier – vor allen aber der *herrliche Fremdling* mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen. Wie ein König der irdischen Natur ruft es jede Kraft zu *zahllosen Verwandlungen*, knüpft und löst unendliche Bündnisse, hängt sein himmlisches Bild jedem irdischen Wesen um. – Seine Gegenwart allein offenbart die Wunderherrlichkeit der Reiche der Welt.

Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt – in eine tiefe Gruft versenkt – wüst und einsam ist ihre Stelle. (...)

Was quillt auf einmal so ahnungsvoll unterm Herzen, und verschluckt der Wehmut weiche Luft? Hast auch du ein Gefallen an uns, dunkle Nacht? (...) Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun – wie erfreulich und gesegnet des Tages Abschied (...) Himmlischer, als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet. Weiter sehn sie, als die blässesten jener zahllosen Heere – unbedürftig des Lichts durchschaun sie die Tiefen eines liebenden Gemüths – was einen höhern Raum mit unsäglichter Wollust füllt. Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerinn heiliger Welten, der Pflegerinn seliger Liebe – sie sendet mir dich – zarte Geliebte – liebliche Sonne der Nacht, – nun wach ich – denn *ich bin Dein und Mein* – du hast die Nacht mir zum Leben verkündet – *mich zum Menschen gemacht* – zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt« (Aus der I. Hymne).³⁰

Tag und Nacht, zunächst in ihrer unmittelbaren Bedeutung genommen, werden im Verlauf des Gedichts zu tiefenphänomenologischen Dimensionen, in denen jeweils andere Seinsformen gründen.

Der Dichter führt uns eingangs in die allgemein übliche Lebensform der Menschen. Das wesentliche Element ihrer Welt ist das Licht, der helle Tag. In ihm spielt sich ihr geschäftiges Treiben ab, erscheinen die Verhältnisse geordnet, die Zusammenhänge durchschaubar. Der *Tag* – die Zeit der Helle – stellt die Dimension des Durchschaubaren, des Logischen, des Selbstverständlichen und des Aussprechlichen dar. Mit ihm ist die Dimension der Vernunft gemeint, die auch das Vor- und Übervernünftige einzuordnen, in ihre Grenzen einzufangen versteht. Es ist die Zeit sowohl der leicht-

³⁰ Sämtliche Hervorhebungen in den Gedichtzitaten v. Verf.

ten Freude als auch des harten Kampfes ums Dasein. Das gewohnte Treiben des Menschen, der nach Zielen strebt, Kampf und Härte, Arbeit und Erfolg, Oberflächlichkeit und Leichtigkeit, Eindeutigkeit und Verlogenheit, Klarheit und Heuchelei – das alles meint der Tag als Medium, in dem sich der Mensch unvermeidlich bewegt. Es ist die *männliche* Seite des Lebens.

Mit der *Nacht* ist dagegen die Zeit der Sammlung, der Geborgenheit, des Heimlichen³¹ gemeint. In ihr kann das der Vernunft Unfaßliche als tiefste und helle Wirklichkeit erfahren werden. Es geht hier nicht um Begründungen, Einordnen und Unterordnen. Annehmen und Anerkennen, Seinlassen und Lieben, Staunen und Danken, das sind hier die Hauptworte. Auch die Vernunft mit der Unvernünftigkeit ihrer Grenzen hat dort ihren Platz. Die Nacht ist nur für die Augen des Tages dunkel. An sich hat sie ihr eigenes Licht, das gerade all das offenbart, was den Augen des Tages verborgen ist. Der endlichen Vernunft bleibt das Entscheidende entzogen: das Vernunft-lose ihrer eigenen Wurzeln, die Begrenztheit ihrer selbst, die Zufälligkeit ihrer jeweiligen Erscheinungsformen. Was der Tag nicht sehen kann, ist, daß er ohne die Nacht nicht wäre. Die rationale Eindeutigkeit des Tages ist eine dünne Schicht der Oberfläche, die den Abgrund des Lebens zudeckt. Aber gerade diese Abgründe – und nicht die Vernunft – sind es, die über den tatsächlichen Verlauf der Geschichte entscheiden.

Die Nacht meint die *weibliche* Seite des Lebens, die »Seele«, die nicht mit Argumenten arbeitet, sondern Liebe und Wärme spendet. Sie ist nicht ein Gegensatz zum Tag, sie stellt den Schoß dar, aus dem alles, auch der Tag, geboren wird. Dort wird er geborgen, damit er sich immer wieder erneuern kann. Die Erneuerung *verwandelt*. Was müde aus dem geschäftigen Treiben des Tages in die Nacht zurückkehrt, geht in den Ursprung zurück, aus dem es neu geboren wieder entlassen wird.

Der Mensch lebt in zwei Grunddimensionen. Die Inhalte sind dieselben, die Art des Erfahrens ist verschieden. In der einen Dimension wird argumentiert und eingeordnet, gestrebt und gekämpft, auf der anderen walten Dank und Liebe, *darf* alles sein, was das Gute fördert, und sich genießen. Die Tragödie des abendländischen Weltentwurfs besteht darin, daß die erstere Dimension, immer entschiedener gefördert, die andere verdrängt hat. Dadurch hat das notwendige Streben und Kämpfen zu einer aggressiven, ja »militärischen« Lebenshaltung und Lebensauffassung geführt, wo es nur – und zwar gleichgültig wie – rücksichtslos und brutal auf schnellen Erfolg ankommt. Diese geradezu kriegerische Grundhaltung durchzieht – von Alltag, Familienleben und Beruf über Politik, Wissenschaft, Kunst und Sport bis zur Religion – alle Schichten des menschlichen Lebens. Die Vernunftwissenschaft wollte bisher und will heute noch nicht einsehen, daß sie ohne die andere Dimension zu einer Karikatur ihrer selbst und zur Ursache der Zerstörung des Ganzen wird.

³¹ Von Heim; Althochdeutsch heimlich: »zum Hause gehörig, vertraut«. Mittelhochdeutsch heim(e)lich: »vertraut, einheimisch, vertraulich, geheim, verborgen«.

B

Der Dichter spricht von einem *Fremdling*, der auch den Tag über alles liebte, der aber die Erfahrung der Leere machte, die dessen Absolutheitsanspruch im Augenblick des Zusammenbruchs hinterläßt. Dieser Mensch kennt auch die Nacht, aber nicht nur sie. Ihm wurde die Bedeutung des *Übergangs* vom Tag zur Nacht und von dieser wieder zum Tag offenbart. Von der Erfahrung der Tiefe her gelebt, ist die Oberflächigkeit des Tages Quell der Freude, die Ermüdung des Treibens notwendig und fruchtbar; von der Geschäftigkeit des Tages zurückkehrend, ist die Geborgenheit der Nacht erholend und reinigend. Die Erfahrung der Notwendigkeit *beider* läßt alles neu erscheinen. Die Lebensinhalte sind *verwandelt*.

Von diesen *Verwandlungen* möchte dieser verwandelte Mensch künden. Der Dichter nennt ihn den *herrlichen Fremdling*.

Fremd (althochdeutsch *fram*) bedeutet vorwärts, fort, unterwegs nach. Der Fremde verfremdet das Gewohnte, durchbricht es, öffnet neue Horizonte. Deshalb löst er Furcht aus und wird gefürchtet, obwohl er, da neue Möglichkeiten kündend, eine Bereicherung darstellt. Woher wird ihm diese Kraft zuteil? Er ist der *herrliche Fremdling*. Herrlich (Alt- und Mittelhochdeutsch *herlich*): erhaben, vornehm, stolz, glanzvoll, prächtig.³² Der herrliche Fremdling ist die Gestalt des die Einheit von Weiblichem und Männlichem darstellenden Menschen. Er kennt die Vernunft und ihre Wissenschaft. Aber er hat auch die Erfahrung einer ganz anderen Welt, die sich nur dem Gemüt öffnet, und weiß, daß allein von dieser her jene ihre wesenhafte Vollendung erfahren kann.

Die Botschaft des *Fremdlings* ist, daß aus der Vereinigung von Vernunft und Gemüt – von äußerlicher Zusammenschau und ganzheitlichem Einfühlungsvermögen³³ – eine neue Wissenschaft, die er eine »poetische« nennt, entstehen soll. Die Vernunft, die aus dem Gemüt heraus denkt, ist eine andere Vernunft als diejenige, die vom Ursprung absehen zu können vermeint.

Der Dichter spricht aus eigener Erfahrung. Er hat die Erfahrung des Tages, genießt – und zwar »vor allen« – die wohltuende Kraft des Lichtes, welches alle Lebendigen lieben. Aber er hat auch die Erfahrung der geheimnisvollen Nacht, die ihn ins Geheimnis des Tages blicken läßt. Von der erhabenen Erfahrungswelt des Nächtlichen herkommend, lernt nun auch der Wissenschaftler die Vernunft mit weisen Händen anzurühren. Er vermag jetzt in beiden Welten – derjenigen der Vernunft und der des Gemüts – besser zu leben als diejenigen, welche nur eine von beiden er-

³² Diese Bedeutungen sind von *hebr* abgeleitet, das erhaben, heilig, vollendet bedeutet.

³³ Gemüt (Mittelhochdeutsch *gemüete*) hängt zusammen mit Mut (Althochdeutsch, Mittelhochdeutsch *muot*, nach etwas trachten, erregt sein, heftig verlangen) und bezeichnet nicht nur die Gesamtheit der seelischen Empfindungen und Gedanken, sondern auch den intuitiv-schöpferischen Charakter des menschlichen Geistes. Vernunft (Althochdeutsch *vernunft*: erfassen, ergreifen) bleibt auf den Erkenntnisbereich des Menschen eingeschränkt. Wird die höchste Dimension des Menschlichen mit Vernunft identifiziert, tritt eine verhängnisvolle Verkürzung und Verarmung ein.

kennen und anerkennen. So betritt er die helle Welt nicht grob und unbekümmert, sondern zart »mit schwebendem Gang«. Mit seinen »sinnvollen Augen« sieht er deutlicher als die Kinder der Vernunft. Die wahre Herkunft und den Sinn des Tages, die »zahllosen Verwandlungen« will er verkünden mit seinen »ton-reichen Lippen«. Aber in dieser Kunde verbirgt sich zugleich die Frage einer besorgten Liebe: Werden die Kinder des Lichts, die der Tag in Atem hält, seine Botschaft behutsam genug aufnehmen können? Der Fremdling muß zurückhaltend sein, denn er verkündet ja gerade den Ursprung, vor dem der Tag flieht, der sich wunderbar erneuern könnte, wenn er davon lebte. Darum sind seine Lippen zwar »sinn-voll«, aber auch »zartgeschlossen«.

Von welchen *Verwandlungen* spricht seine Kunde? Sie erzählt von einem Verwandlungsprozeß, in welchem sich alles erneuert.

Das eingangs freudvoll gefeierte Licht wird, da es nach der Beflügelung durch die Nachterfahrung betrachtet wird, »arm und kindisch« geheiß.

»Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun – wie erfreulich und gesegnet des Tages Abschied. – Also nur darum, weil die *Nacht* dir abwendig macht die Dienenden, sätest du in des Raumes Weiten die leuchtenden Kugeln, zu verkünden deine Allmacht – deine Wiederkehr – in den Zeiten deiner Entfernung« (Aus der I. Hymne).

Nicht jedoch die Inhalte des Tages, nur das Licht, von dem sie umhüllt sind, ist arm und kindisch. Aber ist dieses blasse Licht nicht der Schleier, womit sich die Tiefe des Lebens verkleidet? Kann die Tiefe des Sinnes anders als in der leichten Geschäftigkeit des Tages gegenwärtig sein? Muß der Tag, nachdem er in der Nacht verschwindet, nicht deshalb doch immer wiederkehren? Sind die »leuchtenden Kugeln« nicht eine Erinnerung an die Notwendigkeit dieser Wiederkehr?

Das Gedicht bestätigt dieses, aber es sagt noch mehr: Die Fülle steckt im Alltäglichen und Unscheinbaren. Die Größe des Menschen beginnt mit der Annahme seiner Kleinheit. Dies wird den »unendlichen Augen« sichtbar, die »die Nacht in uns geöffnet«. Daß die Fülle in der Heimlichkeit des Schlichten waltet und nur als dieses sein kann, dies geht in der Nachterfahrung auf, welche die Vermählung (»Dein und Mein«) offenbart. Durch diese erhält das Licht des Tages eine neue Färbung. In der heimlichen Nacht erst wird die Klarheit des Vernünftigen zu »leuchtenden Kugeln«, die das Offene der Freiheit anzeigen, deren Glanz und Bedeutung deshalb »den Augen der Nacht« zu erscheinen vermögen. Warum klagt dann der Dichter: »Muß immer der Morgen wiederkommen?« Ohne Morgen gäbe es doch keinen Tag, und ohne diesen keine Nacht. Gehören nicht beide – aber als Zwiefalt – unzertrennlich zusammen?

Den Fremdling schmerzt eigentlich nicht die Wiederkehr des Morgens, sondern die damit ausgedrückte »Gewalt des Irdischen« – jene »unselige Geschäftigkeit«, die den himmlischen Anflug der Nacht verzehrt. Den Fremdling schmerzt es, daß die Kinder des Tages die Quelle des Lichtes nicht kennen wollen. Aber woraus entsteht der Tag, wenn nicht aus dem »geheimen Opfer« der Nacht? Entsteht nicht das Licht aus der Finsternis,

der Verstand aus dem Gefühl, die Vernunft aus dem Gemüt, der Grund aus dem Ungrund? Oder gehen sie nicht vielmehr auseinander hervor? Stellen nicht diese die Zweiheit dar, als welche die ursprüngliche Einheit lebt? Die Einheit kann nur durch die Zweiheit leben. Warum machen die Menschen aus der Zwiefalt einen Gegensatz, aus der Unter-Scheidung einen Unterschied? Eine göttliche Zeit bräche an, wenn die Sterblichen den Sinn der Zweiheit, d.h. die Herrlichkeit der Nacht und das Geheimnis der Schlags erführen:

»Ewig ist die Dauer des Schlags. *Heiliger Schlaf* – beglücke zu selten nicht der Nacht Geweihte in diesem irdischen Tagewerk. *Nur die Thoren verkennen dich und wissen von keinem Schlage, als den Schatten*, den du in jener Dämmerung der wahrhaften Nacht mitleidig auf uns wirfst. Sie fühlen dich nicht in der goldenen Flut der Trauben – in des Mandelbaums Wunderöl und dem braunen Saft des Mohns. Sie wissen nicht, daß du es bist, der des zarten Mädchens Busen umschwebt und zum Himmel den Schoos macht – ahnden nicht, daß aus alten Geschichten du *himmelöffnend* entgetrittst und den *Schlüssel* trägst zu den Wohnungen der Seligen, unendlicher Geheimnisse schweigender Bote« (Aus der II. Hymne).

C

Die Toren verkennen, daß dem »Lichte seine Zeit« zugemessen ward, der Nacht Herrschaft also bald anbrechen wird.

Der Dichter ahnt das Herankommen einer neuen Zeit. Vermag er sie auch als solche kraft des Gemüts mitzufühlen? Ist er nicht von der Gefahr einer neuen Einseitigkeit bedroht? Nicht eine *Herrschaft* der Nacht soll jetzt anbrechen, wo früher die Helle herrschte. Die Helle und das Dunkle sollen stets zusammenbleiben als die beiden Seiten ein und desselben. Denn nur in der Verbindung von Vernunft und Gemüt ereignet sich der Mensch. Diese Verbindung heißt *Liebe*. Der Mensch vermag nur dort zu leben, wo Liebe ist.

Auch die Toren wissen um die Nacht und kennen den Schlaf. Auch die Wissenschaft kennt ihre Grenzen, sie weiß, daß sie das Wesentliche nicht erreichen kann, sie erstaunt vor der Unendlichkeit des Geschöpflichen. Aber dieses Erstaunen schlägt sich nicht in ihren Entwürfen nieder. Sie weiß, daß es mehr gibt als das, was sie erfaßt. Aber sie sieht nicht, daß nur von der Erfahrung dieses Unfaßbaren her der Wert des Faßbaren aufgehen kann. Darum meint der Dichter, die Toren hätten eigentlich keine Erfahrung, kennen daher nur Abschattungen jener ursprünglichen Nacht, die die Seinsgebärerin, die Urmutter, der Ursprung von allem ist.

In diesem Ursprung ist alles Eins. Er ist der Urgrund, der alles verbindet und keine Trennung kennt. Die Trennung ist das ontologisch Spätere. Sie ist die Form, als die das Eine sich unter-scheidet, um sich fühlen und zurückempfangen zu können. Um den Sinn von Trennung und Vielfalt der Lebenserscheinungen nachvollziehen zu können, muß immer wieder in den Ursprung zurückgegangen werden. Das ist die ontologische Funktion

des Schlafes. Ohne diesen täglichen Tod, der die Lebendigen im Einen und Selben vereint, versiegt das Leben.

D

Der *Schlaf* ist dem Dichter wichtig. Er gehört wesentlich zur Dimension der Nacht. Man könnte sagen, er sei ihm eine Kategorie, wenn hier nicht gerade eine Wissenschaft gesucht würde, die Seiendes nicht von außen her, kategorial, einordnet. Warum erneuert der Schlaf? Weil dort die Zusammenhänge des Tages, die die Individualität ermöglichen, zugleich aber auch einschränken, aufgelöst werden. Das Individuum geht auf im unendlichen Meer des Ursprünglichen. In diesem lebt es ohne Einschränkungen. Es ist also im Schlaf das, was es war, bevor es war. Da es im Heimlichen ruht, waltet es im eigentlichen Selbst. Nur aus diesem Unfaßlichen heraus ist Erneuerung des Lebens möglich.

Zum Schlaf gehört der *Traum*. Durch diesen ist der Tag auch in der Nacht enthalten, wird dort verarbeitet, symbolisch umgewandelt. Warum symbolisch? Weil so die Inhalte des kleinen Tages des individuellen Lebens mit dem großen Ganzen des Naturgeschehens verbunden werden. Die Inhalte des Tages werden im Schlaf durch den Traum in einer Form offengelegt, die bei Tag nicht möglich wäre. Die Verhüllung gehört zur Lebensform des Tages. Sie beschützt und verbirgt dabei zugleich.

Die Wiederherstellung geschieht durch den Traum in der Wärme, der Ruhe der heimlichen Nacht. Die Nacht befreit den Tag zu sich. Wenn das wahrhaft geschieht, wird das möglich, was mit Kultur und Wissenschaft beabsichtigt, aber noch nicht erreicht worden ist. Der Beginn einer Vermenschlichung der Wissenschaft kann nur von der Erfahrung des Weiblichen her möglich werden.

Ist das nicht der Grund, warum der Dichter den Schlaf – wie »aus alten Geschichten« bekannt (Adam, Jacob, Joseph usw.) – »himmelöffnend« heißt? Er trägt noch ungeborenes Leben in sich. Aber wodurch öffnet sich der Tag zu neuem Leben, wo also macht er »zum Himmel den Schoß«, wenn nicht im *Traum*? Der Traum ist der vom Menschen mitgestaltete Entwurf des Lebens, das sich, trotz aller Verletzungen und Verfehlungen, doch zum Guten hervorträumt. Ist dieser nicht der »Schlüssel«, auf den der Dichter leise hindeutet? Ihn finden diejenigen, die »zu den Wohnungen der Seligen« möchten. Sind die Seligen nicht alle Menschen, da doch alle »ahnen«, daß allein der Schlaf im *himmelöffnenden* Traum »des zarten Mädchens Busen umschwebt und zum Himmel den Schoß macht«?

Dem Dichter kehrt sich die Perspektive um: *Der Tag schläft und die Nacht wacht im Traume des Schlafes*. Gerade dies verbindet beide: der schlafende Tag ist der Traum seiner selbst, er wartet auf die Stunde der Erweckung; in der Nacht dagegen öffnet sich das Schöpferische und das Bergende, die Urgebäuerin (»das zarte Mädchen«), welche im Rausch einer zeitlosen Liebesnacht den Traum eines unvordenklichen Hervorgangs entwirft.

Wir gelangen erneut zur Grundaussage des Gedichtes: Die Nacht stellt zwar den Schoß dar, aus dem alles Leben sprießt, aber sie kann nicht als solche, sondern nur im *Übergang* zum Tag erfahren werden. Der geheimnisvolle Ungrund der Welt ist der wahre Grund, aber er kann nicht als solcher, sondern nur auf dem *Rückweg* über die Oberflächlichkeit des Alltags und der Wissenschaft »geahndet« werden. *Ahnden* ist die »Erkenntnis«-form der Nacht der Liebe, so wie *Wissen* diejenige des Tages ist.

E

Der Fremdling bringt in der Tat eine erstaunliche Botschaft: Ahnden reicht tiefer als Wissen, so wie Liebe mehr umgreift als Vernunft. Aber ist diese Botschaft nicht jenes *Erstaunen*, woraus Philosophie ursprünglich hervorging – wovon die Vernunftwissenschaft nur einen nachträglichen Bericht zu geben vermag? Nennt die Nacht nicht jenes Grenzenlose, das unermüdlich zur Geburt strebt? Der Dichter läßt sie sagen:

»Warlich ich (die Nacht) war, eh du (der Tag) warst« (Aus der IV. Hymne).

Der Dichter spricht aus der Begeisterung einer Erfahrung heraus. Diese reicht in eine Sicht der Welt, die diejenige der gängigen Wissenschaft übersteigt. In ihr öffnet sich die Grundstruktur des Seins. Für diese neue Dimension des Wissens müssen auch neue Formen des Denkens und Sprechens gefunden werden.

Die Nacht meint eine ontologische Grunddimension, aber auch ein Phänomen darin, zu dessen Wesen die *Hingabe* gehört. Leben besagt an sich offene Möglichkeit. Die Möglichkeit wird in der Hingabe Wirklichkeit. Die Hingabe ist ein Selbstverlust, der die Bereicherung des Wiederfindens schenkt. Die Freude geht also nur aus dem Durchgang durch den Schmerz und die Sprengung der Individualität hervor. Die Möglichkeit der Wiederfindung öffnet sich im Tod, als einer *Zerreißung* des Zusammenhangs, der das Leben des Tages ausmacht. Mit Tod ist hier nicht das physische Lebensende gemeint, sondern die das Leben ständig neugebärende Selbstvernichtung. Der Dichter spricht darum vom »Riß«. Der Tod ist ihm ein Riß, der die ursprüngliche Scheidung, als die das Leben sich öffnet, und den Abgrund, über dem alles schwebt, vor Augen führt, – wodurch also die Zerbrechlichkeit der Zusammenhänge erscheint, die das Licht des Tages ausmachen. Eigentlich sollte der Tod die Sterblichen entzücken, denn – wie die Geburt – läßt er uns die geheimnisvolle Nähe des Urgrundes ahnden. Tod und Geburt stellen dasselbe dar: den Ort, wo sich das Grenzenlose im Übergang zur Konkretion begegnet. Weil diese Selbstbegegnung den Widerspruch dieser Konkretion fühlbar macht, ist sie die Erfahrung eines unendlichen Schmerzes. Allein daraus geht neues Leben hervor:

»Einst da ich bittere Thränen vergoß, da in Schmerz aufgelöst meine Hoffnung zer-rann, und ich einsam stand am dürrn Hügel, der in engen, dunkeln Raum die Gestalt meines Lebens barg – einsam, wie noch kein Einsamer war, von unsäglichlicher Angst getrieben – kraftlos, nur ein Gedanken des Elends noch. – Wie ich da nach

Hülfe umherschaute, vorwärts nicht konnte und rückwärts nicht, und am fliehenden, verlöschten Leben mit unendlicher Sehnsucht hing: – da kam aus blauen Fernen – von den Höhen meiner alten Seligkeit ein Dämmerungsschauer – und mit einemale *riß* das Band der Geburt – des Lichtes Fessel« (Aus der III. Hymne).

Durch die Erfahrung des Todes seiner Braut Sophie öffnete sich dem jungen Dichter eine Dimension, in der die Wirklichkeit neu erfahren werden kann. Die von der Wissenschaft begründete Welt ist eng. Die Dimension, welche das Tor zur Erfahrung des Menschlichen öffnet, ist tief und weit. Der Weg zum Grab der Geliebten war erdrückend – aber auch heilig:

»Weit und ermüdend ward mir die Wallfahrt zum heiligen Grabe, drückend das Kreuz« (Aus der IV. Hymne).

Die Welt, welche sich im *Durch-Riß* der Endlichkeit öffnet, kennt den physischen Tod als endgültige Trennung nicht, weil hier Leben tiefer erfahren wird. Auf dieser Dimension ist Leben *das eine* Phänomen, dem alles dient. Alles kommt von daher, und alles führt dahin zurück. Was abwesend ist, verschwindet nicht. Es wird der Unterschied von An- und Abwesenheit überwunden. Darum fand Novalis in dieser Wirklichkeit wieder, was ihm durch den physischen Tod verlorengegangen war: die Geliebte.

»(...) durch die Wolke sah ich die verklärten Züge der Geliebten. In ihren Augen ruhte die Ewigkeit – ich faßte ihre Hände, und die Thränen wurden ein funkeln-des, unzerreißliches Band. Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter. An Ihrem Halse weint ich dem neuen Leben entzückende Thränen. – Es war der erste, einzige Traum – und erst seitdem fühl ich ewigen, unwandelbaren Glauben an den Himmel der Nacht und sein Licht, die Geliebte« (Aus der III. Hymne).

F

»Es war der erste, einzige Traum.« »Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter.« Novalis erreichte einen Punkt, an dem sich ihm etwas öffnete, was wir vielleicht den Traum der Geschichte nennen könnten: der Traum von einem Sinn, der sich durch die Katastrophengeschichte der Menschheit hindurch in für uns unbegreiflicher Weise doch erschließt. Das Kreuz, das zur Auferstehung führt. *Das ist ein Glaube*. Die erschütternde Erfahrung eines empirischen Todes führte Novalis zu einer Wissenschaft, in deren Mitte ein Glaube stehen soll: *der Glaube an den Sinn des menschlichen Daseins im Ganzen des Naturgeschehens*.

Jeder Form von Wissenschaft liegt ein Glaube zugrunde. Es kommt darauf an, vom guten Glauben auszugehen. Wenn man glaubt, daß der Sinn des Lebens im Herrschen besteht, entsteht die berechnende Wissenschaft, die zur Technik und zur Selbstgefährdung von Mensch und Natur führt. Was war der Glaube von Novalis? Er, der sich in den wenigen Jahren seines Lebens eingehend mit Naturwissenschaft, Mathematik und Philoso-

phie beschäftigt hatte, der als Bergmann und Salinenassessor tätig gewesen war, dem als genuinste Ausdrucksform die Dichtung galt, der die Schwäche des Menschen kannte und die Tragik des Lebens an sich selbst erfahren hatte, glaubte, daß eine bislang nur selten zum Vorschein und immer zu kurz gekommene Eigenschaft des Menschen wiederzuentdecken und zu entfalten sei: *Das Einswerdenkönnen mit dem anderen*. Einswerdenkönnen mit dem anderen heißt Liebenkönnen. Einswerden heißt Lieben. Durch die Fähigkeit zu lieben wird es möglich, ins Wesen der Dinge zu schauen und ihnen von daher entgegenzugehen. Dann erst wird der Mensch zu dem, der er werden kann und soll: dem Ort, wo sich das Leben als Freude und Freiheit begegnet. Während der Vernunftphilosoph mit seinen konstruierten Kategorien die Welt vergewaltigt, geht der andere Mensch, den Novalis vor Augen hat, zart und behutsam mit allem um. Empfindsamkeit, Zartheit, Behutsamkeit, Verantwortung gehören zur Grundhaltung der aus diesem Geist entspringenden Wissenschaft. Das war der Traum von Novalis: *Eine Wissenschaft aus dem Geist der Liebe*.

»Aber getreu der Nacht bleibt mein geheimes Herz, und der schaffenden Liebe, ihrer Tochter (...) Trägt nicht alles, was uns begeistert, die Farbe der Nacht? Sie trägt dich mütterlich und ihr verdankst du all deine Herrlichkeit. Du verflögst in dir selbst – in endlosen Raum zergingst du, wenn sie dich nicht hielte, dich nicht bände, daß du warm würdest und flammend die Welt zeugtest. Warlich ich war, eh du warst – die Mutter schickte mit meinen Geschwistern mich, zu bewohnen deine Welt, sie zu heiligen mit Liebe, daß sie ein ewig angeschauten Denkmal werde – zu bepflanzen sie mit unverwelklichen Blumen« (Aus der IV. Hymne).

*

Eine Wissenschaft aus dem Geist der Liebe. *Eine liebende Wissenschaft*. Das klingt für uns bislang befremdlich oder sentimental, und das genügt uns meist als Begründung, ein solches Seinsverständnis als nicht ernst zu nehmend abzutun. Doch haben die Kälte, Not und Leere, die das Ergebnis unserer rein rationalen Weltsicht sind, nicht längst den Widerstand in uns gebrochen? Haben wir nicht längst begonnen, uns einzugestehen, daß damit *der* Sinn der Geschichte zur Sprache kommt, der unser aller Traum ist? Noch ist die Liebe – noch ist der Mensch – nicht da. Noch ist das Männliche allein. Doch das Weibliche wurde immer und wird immer mehr geahnt.

Das Bild der Frau im Christentum

Dorothee Sölle

Der evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher verfaßte in seiner »Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen« eine neue Version der Zehn Gebote. Sein 9. Gebot lautet: »Du sollst nicht falsch Zeugnis ablegen für die Männer, du sollst ihre Barbarei nicht beschönigen mit Worten und Werken.« Das ist eine Aufkündigung des Geschlechtergehorsams, die Frauen aus der »selbstverschuldeten Unmündigkeit« herauslocken soll. Vielleicht braucht eine heutige Suche nach »dem Weiblichen« nichts so sehr wie Religionskritik. Ohne sie wird eine neue, ökofeministische Spiritualität nicht wachsen können.

Dem Thema vom Bild der Frau im Christentum nähere ich mich belastet mit einer existentiellen Schwierigkeit, die ich mit jeder Frau teile, die heute versucht, Christin zu sein. Ich muß mich fragen lassen, wie ich beides – mein Frausein und meine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glaubenden – vereinbaren kann. Es gibt einen tiefen Ekel vor der in den Kirchen selbstverständlichen Männerherrschaft, die gerade die sensibelsten und wachsten Frauen heute im Christentum heimatlos macht. Es gibt eine alte und längst nicht überwundene Tradition von Verachtung der Frauen, Trivialisierung ihrer Fragen, ja Frauenhaß, die von den fadenscheinigsten theologischen Vorwänden genährt, auch unterhalb scheinbarer Liberalität weiterwuchert. Gespeist wird der Ekel zugleich durch die Verehrung der männlichen Werte, die Anbetung der Macht um jeden Preis, die selbst Gott nur als Repräsentanten schlechthinniger Macht denken kann, die erobernd-unterwerfende Grundhaltung der Erde gegenüber, die Vergötzung der Wissenschaft, auch wenn das Gewebe des Lebens dabei zu Schaden kommt. Diese Haltungen haben eine ihrer Wurzeln in der religiös eingeübten Demütigung der Natur und der Frauen. Der Auszug aus dem christlichen Glauben in die postchristliche Existenz hinein ist heute eine Option bewußter Frauen.

Andere Frauen, zu denen ich gehöre, haben begonnen, den Konflikt zwischen Religion und Frausein aus ihrer Verunsicherung heraus zu bearbeiten. Diese Arbeit findet seit etwa einem Vierteljahrhundert unter dem Titel *Feministische Theologie* statt, und zwar als Dekonstruktion herrschender Theologie und als Rekonstruktion befreienden Glaubens. Ich will hier auf beide Funktionen feministischer Theologie eingehen und beginne mit der Dekonstruktion jener religionsgeschichtlich uralten, weithin auch heute noch herrschenden Vorstellung der patriarchalischen Tradition, die Heiligkeit und sakrale Macht nur dem Mann zuordnet.¹

¹ Vgl. z.B. die Stellungnahme der nordelbischen Bischöfe Krusche, Stoll und Wilkens zur feministischen Theologie vom 1.7.1985, in der die patriarchalische religiöse Symbolik gerechtfertigt wird als »unveränderbares Zeugnis von Gott, dem es gefallen hat, sich so und nicht anders zu offenbaren« (These 7), nämlich in der exklusiven Männertrinität.

Aus der Zeit der Verzweiflung

Die feministische Theologie hat sich intensiv am Androzentrismus kirchlicher Sprache abgearbeitet, weil in dieser Sprachform, die Gott nur als Mann nennt und denkt, die Herrschaft der Männer und die Demütigung der Frauen unantastbar gemacht worden ist. Es ist aber wichtig, sich über die generelle Patriarchatskritik hinaus den historischen Ort klarzumachen, an dem diese kritische und befreiende Theologie heute entsteht. Mit einem Titel aus der feministischen Geschichtsschreibung über die Hexenverfolgung möchte ich diesen Ort die *Zeit der Verzweiflung* nennen.² Damit will ich auf die heute immer sichtbarer gewordene Todestendenz patriarchaler Weltgestaltung aufmerksam machen. Das wichtigste Produktionsmittel der Menschen, die Wissenschaft, ist von einer tiefen Schöpfungsfeindlichkeit angetrieben. Der Anspruch, das Leben zu beherrschen, alle Grenzen, die dem penetrierenden Forschen weiterhin im Wege stehen, zu beseitigen, alles zu *machen*, was gemacht werden kann, ist heute sichtbarer als je. Ich meine damit nicht, daß alle Forscher vom Willen zur Macht besessen sind, aber daß das patriarchale System westlicher Wissenschaft die Schöpfung, das Gewebe des Lebens, heute wie nie zuvor bedroht.³ Denn diese Forschung hat sich ja mit und seit Hiroshima zuständig gemacht für das Ende der geschichtlichen Welt, genauso wie für den Anfang des Lebens, das in der Gentechnologie zusammengeklont wird. Ob Atomindustrie, nuklearer Winter oder Vermarktung der Reproduktionsfähigkeit – sie finden statt unter Absehung von *Gott* – was immer das Wort in verschiedenen Konfessionen heißen mag. Das Patriarchat hat Schöpfung und Weltende, Alpha und Omega längst besetzt und seinem Imperium einverleibt: Macht, oft unmittelbar als Omnipotenz reklamiert, ist der zentrale Wert; Unterwerfung der *Natur* und der *Frau* (beide Begriffe sind in vielen Texten austauschbar) ist die Aufgabe; Segregation, Abgrenzung, Apartheid, Repression und die offene Gewalt sind die Methoden, die der weiße Mann gegenüber allem, was als *anders* definiert wird, anwendet. Die Spaltung des Atoms und der Zellkerne hat in der Tat alles verändert, nur das patriarchale Denken blieb auf seine Werte fixiert. Wir *vermögen technisch alles*, sagte General Abrahamsson, ein hoher Funktionär des wissenschaftlich-militärisch-industriellen Komplexes, der für die militärische Nutzung des Weltraums zuständig ist.⁴

Ich glaube, wir müssen diesen Hintergrund ernst nehmen, um auch nur zu ahnen, was das Projekt der feministischen Theologie, die mit dem ganzen Syndrom von Mensch = Mann = Maschine bricht, bedeutet. Wer außerhalb dieses existentiellen Erschreckens versucht, die Frauenbewegung etwa in bürgerlichen Kategorien des Habens und der Karriere oder in den postmodernen einer ganz schreckensfreien New-Age-Bewegung zu

² Becker, Bovenscher, Brackert u.a., *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenwahns*. Frankfurt a. M. 1977.

³ Vgl. Christine Thürmer-Rohr, *Vagabundinnen. Feministische Essays*. Berlin 1987.

⁴ Vgl. D. Sölle, *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*. Wuppertal 1986, 100 f.

begreifen, trivialisiert sie und projiziert die eigene Oberflächlichkeit in dieses neue Frauendenken. Christa Wolf hat die Kritik am Patriarchat, an seiner Technologie und seinem Militarismus, in den Mittelpunkt ihrer *Kassandra* gestellt. Da ermordet der gefeierte griechische Held *Achill das Vieh*, wie es immer wieder heißt, den Knaben Troilus, der seinem Schlichter zu entkommen sucht und am Altar des Tempels Schutz findet.

Ja gab es das denn: Mörderlust und Liebeslust an einem Mann? Durfte unter Menschen das geduldet werden? Des Opfers starrer Blick. Das tänzelnde Herannahen des Verfolgers, den ich jetzt von hinten sah, ein geiles Vieh. Das Troilus, den Knaben, bei den Schultern nahm, das ihn streichelte, ihn befangerte, alles lachend. Ihm an den Hals griff. An die Kehle ging. Die plumpe kurzfingerige Hand an des Bruders Kehle. Pressend, pressend... Des Bruders Augen aus den Höhlen quellend. Und in Achills Gesicht die Lust. Die nackte gräßliche männliche Lust. Wenn es das gibt, ist alles möglich.⁵

Genau das ist das Grundgefühl der Frauen... den gutaussehenden Männern mit der Obsession des Todes gegenüber, die ja keine andere ist als der ganz ordinäre Wunsch nach totaler Verfügbarkeit über die Objekte und Kontrolle über das Lebendige. Sich alles verfügbar halten zu wollen ist nur möglich, wenn man alles andere als Totes wahrnimmt.

Aus diesem Projekt des Todes brechen Frauen heute aus. Sie entdecken Schwesterlichkeit und neue Formen des Umgangs miteinander, sie beginnen eine oft verquere Heimatsuche. Innerhalb der sich vertiefenden Fremdheit der bestehenden Kultur gegenüber wächst auch eine sich zaghaft artikulierende Religiosität. *Reweaving the Web of Life* (Das Gewebe des Lebens wiederherstellen) ist ein wichtiges Buch der amerikanischen Frauenbewegung.⁶ Das Leben selber wird als zerstört, das Netz als zerrissen erfahren, das gräßliche Lachen Achills in den Ohren machen sich Frauen auf einen anderen Weg.

Der Wunsch, ganzheitlich zu leben, zu denken und zu fühlen, öffnet auch die Türen zu einer Beziehung zum *Göttlichen*, die lange verschlossen waren, weil hinter ihnen nur versteinerte Konvention erwartet wurde. Viele, die aus dem Patriarchat auswandern, tun diesen Schritt ja aus einer Frömmigkeit heraus, die Größeres will, sich aber im Namen von *Vater, Sohn & Co.* (Mary Daly) nicht mehr formulieren kann. Der Gott, der weibliche Seelenteile und folglich auch grammatische Pronomen ausschließt und verleugnet, ist zu klein für die sich selber kennennlernenden Frauen. Sexismus in der Theologie ist nicht eine relativ leicht korrigierbare Angewohnheit herrschaftsgewohnter Männer, sondern Götzendienst: die Quelle des Lebens wird mit patriarchaler Macht verwechselt. Daß die im Bilde Gottes Geschaffenen zwei sind, aufeinander angewiesen und bezogen, gerade das wird in einer nur männlichen Theologie geleugnet und institutionell verhindert, wenn statt der verheißenen Gerechtigkeit plötzlich die immer schon bewährte Ordnung durchschlägt.

⁵ Chr. Wolf, *Kassandra*, Erzählung. Darmstadt 1983, 85.

⁶ Pam Mc Allister, ed., *Reweaving the Web of Life. Feminism and Nonviolence*. Philadelphia 1982.

Wenn Macht das Höchste ist, Omnipotenz das ist, was Theologen ihrem Gott bescheinigen, wenn Gott unverwundbar im Himmel sitzt, dann ist diese Art von Theologie für bewußte Frauen – und feministisch, das heißt menschheitlich denkende Männer – unerträglich. Ihr entspricht das Frauenbild der untertänigen Frau: Gehorsam, Brechung des Eigenwillens, Unterwerfung unter die als göttlich gedeutete Ordnung ist ihre Aufgabe. Auch wenn die befehlende Macht mit Barmherzigkeit versetzt wird und der an der Spitze des Universums thronende Vater als gütig erscheint, so bleibt doch die Frömmigkeit der Frauen, die sich innerhalb dieser Struktur entwickelt hat, eine Art Uncle-Tom-Frömmigkeit. Unterwerfung unter die als *weiblich* definierten sozialen Rollen und Gehorsam einem Gott gegenüber, der ihre Regeln angeblich naturhaft gesetzt hat, zerstören die weibliche Möglichkeit, Mensch zu werden.

Dieses Bild der Frau, wie es sich historisch im Christentum präsentiert, ist vielleicht am deutlichsten in jenem Idealbild der Maria zu erkennen, die uns als Gipsfigur aus der Grotte von Lourdes anblickt: niedergeschlagene Augen, der Körper bis zur Unkenntlichkeit verhüllt, stellt sie Entsexualisierung und Demut dar. Verklärt und erhaben thront sie über uns. Sie ist rein, wir sind schmutzig. Sie ist entsexualisiert, wir haben sexuelle Wünsche und Leiden. Wir können sie nie erreichen und sollen deswegen Schuld und Schamgefühle empfinden. Das wiederum macht demütig. Ein Symbol, geschaffen, den Unterdrückten die Selbstunterdrückung, den Verunsicherten die Selbstzensur und den Ausgebeuteten die Selbstausbeutung beizubringen.⁷

Ein Manifest der Freiheit

Aber ist das die ganze Wahrheit? Hat das Christentum den Frauen außer Schuldgefühlen und Unterwerfung nichts zu bieten? Ich beginne meinen Entwurf der Rekonstruktion mit einem Zitat aus einem Werk der Teresa von Avila, dieser spanischen Frau und Mystikerin, die gegenüber einer ausgesprochenen Männergesellschaft und Männerkirche um religiöse Freiheit kämpfte. Im damaligen Spanien wollte man den Frauen verbieten, lesen und schreiben zu lernen, die Bibel zu lesen oder die Kunst der Meditation zu üben. Für Frauen genüge es, weben zu lernen sowie das *Vater-unser* und *Ave Maria* zu beten. Manche Briefe Teresas hat man über drei Jahrhunderte hinweg nicht zur Veröffentlichung freigegeben; gewagte Aussagen in den Handschriften ihrer Bücher und Briefe machte man fast unleserlich, vor allem jene, in denen sie sich scharf gegen die Diskriminierung der Frau wendet. Doch sie beruft sich auf die Haltung Jesu gegenüber den Frauen. In einem Dialog mit Christus, den der Zensor fast unleserlich gemacht hatte und der in vielen Ausgaben ihrer Schriften lange Zeit fehlte, sagt sie:

⁷ D. Sölle, Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie. Stuttgart 1987, 170 ff.

Als du auf dieser Welt warst, bist du, weit entfernt, die Frauen zu verachten, ihnen mit großem Wohlwollen begegnet. Du hast bei ihnen größere Liebe und mehr Glauben gefunden als bei Männern... Wenn ich unsere Welt von heute sehe, dann finde ich es nicht gerecht, daß Menschen mit einem tugendhaften und starken Gemüt verachtet werden, einzig und allein, weil sie Frauen sind.⁸

In diesen Sätzen ist die ganze Doppeldeutigkeit unseres Themas ausgedrückt: Jesus, der Stifter der christlichen Religion, fand *größere Liebe und mehr Glauben* bei den Frauen; sie aber werden von der Institution verachtet, einzig und allein, weil sie Frauen sind. Dieser Widerspruch zieht sich durch die ganze Geschichte des Christentums – aber am deutlichsten tritt er in der Stiftungsurkunde selber auf, im Neuen Testament. Dieses, soweit wir wissen, nur von Männern geschriebene Buch ist tief geprägt von der Androzentrík der antiken Welt, und wir finden in ihm beides: die Unterbewertung der Frau, ja den offenen Frauenhaß auf der einen Seite und den befreienden Aufbruch aus dem ältesten Unrecht, den Jesus und die ursprüngliche Jesusbewegung auf der anderen Seite darstellen.

Die Jesusbewegung war eine Gruppe von Freundinnen und Freunden des kleinen Mannes aus Nazareth, die sich ihm angeschlossen hatten. Viele hatten keinen festen Wohnsitz und hatten die traditionellen Familienbände verlassen. Die Frauen, die da mit ihm durchs Land zogen, waren der patriarchalen Eheordnung und Aufsicht entzogen, viele waren auch geschieden oder von ihren Männern verlassen worden. Wir können uns die Verhältnisse am besten vorstellen, wenn wir an die riesigen Elendsviertel z.B. in Lateinamerika denken, in denen ebenfalls die Ärmsten unter den Armen die Frauen sind. Wenn das Neue Testament fast auf jeder Seite von den Kranken erzählt, so müssen wir auch hier vor allem an kranke Frauen denken, blind, gelähmt, vom Elend gezeichnet, viele waren psychisch krank – von Dämonen besessen, wie das Neue Testament sagt. Die Jesusbewegung verkörpert Hoffnung für diese Elenden. Sie wurden geheilt, und sie fingen an zu heilen. Sie hörten die gute Nachricht von der Befreiung, und sie erzählten diese weiter. Sie wurden gesättigt, und sie teilten das wenige, was sie besaßen.

Die Jesusbewegung lebte in Konflikt mit ihrer Gesellschaft. Jesus hat die Umkehrung aller sozialen Gegensätze durch Gottes Eingreifen erwartet, aber dieses *Bald kommt Gottes Reich* nahm in der Bewegung schon jetzt Gestalt an. Alle die, die nach den Normen ihrer Gesellschaft Außenseiter waren und nach dem Gesetz als *unrein* galten – Arme, Landlose, öffentliche Sünder, Zöllner und Frauen – wurden hier akzeptiert. *Die Letzten werden die Ersten sein* (Mt 19,30) ist ein Grundgedanke, der sich durch die gesamte Botschaft Jesu zieht. Wer sind diese *Letzten*? Wir können an einen in Schulden geratenen, von seinem gepachteten Land vertriebenen, rechtlos gemachten Landarbeiter denken. Aber noch unter ihm, religiös minderwertig und kultisch als unrein angesehen, standen die Frauen. Eine Frau sein – das war das Allerletzte!

⁸ J. Kotschner, Hg., Der Weg zum Quell. Teresa von Avila. Düsseldorf 1982, 18.

Eine der schönsten Geschichten im Neuen Testament handelt von einer Frau, die seit zwölf Jahren an einem Blutfluß gelitten hat. Sie ist sozial isoliert, weil Menstruation oder blutende Frauenkrankheiten in antiken Vorstellungen als gefährlich für die Umgebung gelten. Gegenstände, die eine solche Frau berührt, werden unrein. Am Passaopfer darf sie nicht teilnehmen. Menstruation, Frauenkrankheiten und Aussatz wurden als gleichartiges Problem angesehen. Die allgemeine Einstellung zu solchen Kranken wird von Plinius d.Ä. so beschrieben:

Most, dem sie in diesem Zustand zu nahe kommen, wird sauer... Gartenpflanzen verdorren, und die Früchte des Baumes, auf denen sie gegessen haben, fallen ab... Erz und sogar Eisen befällt sogleich der Rost und widerwärtiger Geruch die Luft...⁹

Eine so angesehene Frau, die *viel durchgemacht hatte mit vielen Ärzten und all ihr Gut aufgewendet hatte, aber es hatte ihr nichts geholfen, alles war vielmehr schlimmer mit ihr geworden* (Mk 5,25), eine solche Frau nähert sich Jesus und berührt ihn.

Als sie von Jesus gehört hatte, kam sie unter dem Volk von hinten herzu und rührte sein Kleid an. Denn sie sagte: ›Wenn ich auch nur seine Kleider anrühre, werde ich gesund werden‹ (Mk 5,27 f).

Es ist wie in den meisten Krankenheilungsgeschichten der kranke Mensch selbst, hier die gemiedene Frau, der die Beziehung zu Jesus herstellt, ihn *berührt* und auf seine Kraft vertraut. Das Geheimnis Jesu ist die Kraft, die *dynamis* Gottes, die in ihm ist und die in der Begegnung mit anderen freigesetzt wird. Die Heilung wird nicht durch Jesus *an und für sich*, den Wundertäter und Supermann, möglich, sondern in der gegenseitigen Beziehung.¹⁰ Jesus hatte das Herz der Frau berührt, und deswegen wollte sie seinen Mantel anfassen.

Ich habe einmal nach einem Vortrag etwas sehr Schönes erlebt. Eine alte Frau kam zu mir und umarmte mich, indem sie sagte: *You touched me, I want to touch you* (Sie haben mich angerührt, ich möchte Sie berühren). Ich weiß nicht, ob das eine Heilung war, aber jedenfalls war da eine Kraft im Spiel, etwas von der lebendig machenden Macht des Lebens, von der *dynamis*, die die blutflüssige Frau in Jesus wachgerufen hat.

Es ist eine falsche, vom männlichen Konkurrenz- und Herrschaftsgedanken gefärbte Vorstellung, wenn Ausleger meinen, Jesus habe ein Monopol auf diese Kraft. Jesus ist keine Besonderheit, und er *besitzt* Gott nicht und *hat* die Macht in Beziehung nicht als Eigentum. Es ist der Glaube dieser verachteten und beschädigten Frau, der sie heil macht, dieses Berühren und Berührenlassen, in dem wir die Macht Gottes erfahren. Wir müssen die Wundergeschichten als Geschichten der Liebe ansehen, die in der Welt lebt und befreit werden will, und wir verstehen sie richtig, wenn

⁹ Vgl. Luise Schottroff, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: W. Schottroff / W. Stegemann, Hg., Traditionen der Befreiung 2, Frauen in der Bibel. München 1980.

¹⁰ Vgl. Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Stuttgart 1986, 92 ff.

wir Jesu Aufforderung an seine Jüngerinnen und Jünger, nun selber Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben, Hungerige zu speisen und die gute Nachricht weiterzutragen, mitdenken. Nicht der autoritäre Gott von oben kann heilen, sondern der sanfte, der sich in den Beziehungen von Schwestern und Brüdern anders und verändernd ausdrückt. Darum mußten Jesus und die Jesusbewegung mit dem hierarchischen, patriarchalen Denken in Konflikt kommen; der Geist Gottes kann sich nicht nach Geschlechtsmerkmalen richten, und die älteste Ungerechtigkeit konnte in dem Reich, von dem Jesus sprach, nicht fortbestehen. Theologisch gesprochen wurde die Gottesebenbildlichkeit der Frau, die das Patriarchat zerstören will, in der Jesusbewegung wiederhergestellt. Auch die Frau hat unbeschränkt Anteil am Geheimnis des Lebens, an Gott. Auch sie war, so erlebten es die Frauen um Jesus, nicht ausgeschlossen. Auch sie gehörte in die Geschichte der großen Heilung hinein, die sich in der Jesusbewegung zeigte, daß die Blinden sehend werden und die in die eigene Ohnmacht Versklavten angerührt werden, so daß sie als Männer und Frauen, die Gottes Geist erfahren, nun auch Gottes Werk tun: Blinde sehend machen, Frieden stiften, Dämonen austreiben – genau wie es in den 80er Jahren der Friedensbewegung geschehen ist, als Frauen in Greenham Common, im Hunsrück an der großen Mauer vor den Atomwaffen den größten Dämon, von dem wir besessen sind, den Militarismus, ausgetrieben haben.

Das Bild der Frau im Neuen Testament ist vom Verhalten Jesu bestimmt. Er war kein Sexist, kein Macho, es gibt kein einziges abfälliges Wort von ihm über Frauen, er machte sie zu Jüngerinnen, er heilte sie von der Angst, nur eine Frau zu sein, ein zweitrangiges schwaches Wesen. Es bedeutet auch, daß diese Jesusfrauen Mut und Kraft bekamen, sich in Gegensatz zu den allgemein akzeptierten Werten des Rassismus, der Exklusivität, der strukturellen Ungerechtigkeit, des Patriarchats zu stellen. Frauen waren in der Jesusbewegung nicht Randfiguren, sondern Apostel, Prophetinnen und Missionare.¹¹ In Christus sind alle eins und einander ebenbürtig. *Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau – denn ihr seid alle eins in Jesus Christus!* (Gal 3,28) sagt Paulus im Galaterbrief. Das Klassenunrecht, die religiöse Exklusivität und die patriarchalen Herrschaftsverhältnisse waren prinzipiell in der Jesusbewegung überholt. Menschen nahmen Jesus als den Befreier aus diesen Zertrennungen und Herrschaftsstrukturen an, sie sahen ihn als den, der von Gott gesandt das wirkliche Leben bringt und nicht nur neue Vorteile für die Hälfte der Menschheit. Sie nannten ihn den Christus. Neben dem von der Tradition oft als einzigartig gefeierten Bekenntnis des Petrus zu diesem Christus steht das Messiasbekenntnis der Martha von Bethanien, die nach dem Johannesevangelium ihren Glauben bekannte mit den Worten: *Ja Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll* (Joh 11,27). Petrus und Martha sind die ersten, die sich

¹¹ Vgl. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte, in: W. Schottroff / W. Stegemann (siehe Anm. 9).

zu dem Erlöser bekennen. Aber dreißig Jahre nach Paulus und in glattem Widerspruch zu seinem Evangelium der Freiheit – *Hier ist nicht Sklave noch Herr, nicht Mann noch Weib* – heißt es im 1. Timotheusbrief, von einem Schüler des Paulus geschrieben, ganz anders:

Einem Weib gestatte ich nicht, öffentlich zu lehren, ebensowenig einem Manne dreinzureden. Sie soll sich vielmehr still verhalten. Denn: Adam ist zuerst geschaffen worden, danach erst Eva. Und nicht Adam war es, der verführt worden ist, sondern die Frau hat sich zuerst zur Übertretung verführen lassen. Doch wird sie Rettung finden, indem sie Kinder zur Welt bringt. Sie (gemeint: die Christinnen) müssen nur im Glauben, in der Liebe und in der Heiligkeit zuchtvollen Lebens bleiben (1 Tim 2,12–15).

In diesen katastrophal folgenreichen Worten spiegelt sich die Reaktion des Patriarchats auf den urchristlichen jesuanischen Feminismus. Frauen lehrten ja in den Gemeinden, ihnen war ja der auferstandene Christus zuerst erschienen, und Frauen wußten, daß die Nachfolge Christi und nicht die Erfüllung einer vorgegebenen Geschlechtsrolle frei macht. Die Worte aus dem Timotheusbrief spiegeln die patriarchale Angst von Kirchenführern des Frühkatholizismus vor lehrenden, denkenden, selbständigen Frauen. Der Verfasser scheut sich nicht, die selbstgerechten Verdrehungen der Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies zu benutzen. Der Kampf des Apostels Paulus war um religiöse Gleichheit der verschiedenen Rassen, Traditionen und Geschlechter gegangen. Die Gleichheit aller, die den Kyrios anrufen, war für Paulus mit der guten Nachricht gegeben. Elisabeth Schüssler-Fiorenza schreibt in ihrer grundlegenden Untersuchung *In Memory of Her* über die Bedeutung der Taufe im Urchristentum:

Dieser Kampf des Paulus um religiöse Gleichheit hatte wichtige Konsequenzen für judenchristliche und heidenchristliche Frauen. Wenn der wichtigste Initiationsritus nicht mehr Beschneidung, sondern Taufe ist, dann können Frauen Vollmitglieder des Volkes Gottes mit gleichen Rechten und Pflichten werden. Dies bewirkte eine grundlegende Veränderung nicht nur ihrer Stellung vor Gott, sondern auch ihrer kirchlichen und sozialen Stellung und Funktion. Durch die Taufe traten Christinnen und Christen in eine ›Verwandtschaftsbeziehung‹ mit Menschen sehr unterschiedlicher rassischer, kultureller, nationaler Herkunft ein.¹²

Das Bild der Frau im Urchristentum läßt sich nur verstehen, wenn man das Taufbekenntnis aus Galater 3,26–28, diesem Manifest der Freiheit und Zeugnis der Gleichheit, ernst nimmt.

Ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus.
Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.
Hier ist nicht Jude noch Grieche,
hier ist nicht Sklave noch Freier,
hier ist nicht Mann noch Frau,
denn ihr seid alle eins in Christus.

Dieses Stück enthält eine Vision der Freiheit. Es stammt höchstwahrscheinlich aus der vorpaulinischen Missionsbewegung, es ist eine Tauf-

¹² Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, 258 ff.

deklaration aus den Kreisen der frühchristlichen Geisttheologie, in der Frauen in Hauskirchen und in der Mission Führungsrollen hatten. Es stammt aus den kurzen Tagen der Freiheit. *Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Laßt euch nicht wieder in das Joch der Sklaverei spannen* (Gal 5,1). Freiheit ist das zentrale Thema des Galaterbriefes, und mit diesem Begriff der *eleutheria* wird die Situation der Christen vor Gott und in der Welt zusammenfassend ausgedrückt. *Zur Freiheit seid ihr berufen* (Gal 5,13). Der Jubel der Befreiten durchklingt den Brief. Er bestimmt auch das Taufversprechen derer, die zum Glauben gekommen waren und die nun bekannten: *In Christus gilt nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht männlich und weiblich, wir sind alle eins in Christus*.

Ich stelle mir jetzt eine junge Frau vor, die im ersten Jahrhundert Christin wurde. Ich stelle sie mir als Sklavin vor. Rechtlich waren Sklaven zur Zeit des Paulus nicht Personen, sondern Sachen. Sie wurden unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß sie Körper waren: Körper zur Arbeit und Körper zum sexuellen Gebrauch durch die Herren. Die junge Frau, die ich mir vorstelle, wurde mit elf oder zwölf Jahren zuerst von ihrem Besitzer sexuell mißbraucht; jetzt machen sich die heranwachsenden Söhne über sie her. Alle Frauen wurden unter dem Gesichtspunkt der Benutzbarkeit angesehen: zum sexuellen Gebrauch, zum Gebären und zur Arbeit. Ich stelle mir vor, wie diese junge Frau es wagt, Mitglied einer winzigen christlichen Zelle zu werden. Sie erlebt die Taufe und spricht das feierliche rituelle Bekenntnis mit. Wiedervereinigung der Menschen miteinander wird da proklamiert. Es ist egal, ob du Nordafrikanerin bist oder Europäerin, ob du Haussklavin des geilen alten Mannes bist oder Färberin, die den Gestank der Häute nicht los wird und darum gemieden wird. Die Zwangsordnung der patriarchalen Ehe ist unwichtig, es gibt eine neue Form der Zusammengehörigkeit *in Christus*. Die *familia Dei* orientiert sich nicht wie das Patriarchat an Körperkraft und Gewalttätigkeit, an einer Rechtsordnung, die das älteste Unrecht zementiert, und an einer Religion, die genau diesen Zustand noch einmal, himmlisch, absegnet.

Die junge Sklavin muß das Evangelium wie eine Träumende gehört haben. *Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden* (Psalm 126,1). Sicher, es ist nur ein ritueller Zuspruch in einer winzigen Gruppe, die sich heimlich trifft, die in der normalen Welt der Gesamtgesellschaft nichts bedeutet, und doch ist diese Veränderung des symbolischen Universums, an dem auch sie teilhat, alles für sie. Sie stürzt nieder, sie kann nicht sprechen, stammelt, manche verstehen das Wort *Abba*, das sie ruft. Die erste Gestalt der Freiheit ist die Ekstase, das Überwältigtwerden vom Glück. Sie singt, die Tränen der furchtbaren Jahre brechen hervor, sie zieht das alte Kleid aus, an dem jeder sie erkennen, und das bedeutet: demütigen konnte, sie taucht ins Wasser der Reinigung unter. Der Himmel geht über allen auf, auch in der miesen Wohnung der kleinen Leute, wo sich all dies vollzieht. Und sie hört die Stimme ihr sagen: *Dies ist meine liebe Tochter, an der ich Wohlgefallen habe*.

Jahrhundertlang haben sich die Exegeten Mühe gegeben, diese sozialen, revolutionären Konsequenzen abzuschwächen. Sie haben der jungen

Sklavin bescheinigt, daß sie nur ein oberflächliches Verständnis des Evangeliums habe, wenn sie es tatsächlich auf Freiheit hin auslegt! Sie haben im sogenannten tieferen Verständnis die Gleichheit auf Gott bezogen, vielleicht noch auf den Tod, den großen Gleichmacher, aber nicht auf die Welt und ihre Ungleichheit. Macht, Besitz und Privilegien blieben dort, wo sie schon immer waren, als drängte das In-Christus-Sein nicht auf Verwirklichung! In der Theologie, die ich gelernt habe, wurde das Zauberwort *eschatologisch*, am Ende aller Tage, zur Zähmung der Freiheit benutzt.

In der Taufformel des Galaterbriefes wird die Freiheit mit ihren guten negativen Namen benannt. Nicht dieses, so nicht, nicht, wie ihr euch das denkt! Wir sollen keine Angst vor diesen Neins haben, die Freiheit braucht sie! Nicht erst die französische Revolution, schon der Galaterbrief begreift, daß die Grundlage der Freiheit die Gleichheit ist. Ohne *égalité* keine *liberté*! Die Gemeinden der frühen Jesusbewegung waren Gemeinschaften von Gleichen; das ist ein wichtiges Ergebnis feministischer Forschung. Bestehende Ordnungen wie die Superiorität einer Rasse, eines Geschlechtes, einer Wirtschaftsform, die Sklaven brauchte, um zu funktionieren, waren – im symbolischen Universum der Religion – bedeutungslos geworden; so drängte es die Menschen nach sozialer Veränderung. Zumindest in der Kirche sollte das neue Sein sichtbar werden, wenigstens hier sollte die Macht nicht hierarchisch, durch ewige Ungleichheit befestigt werden. Bis auf den heutigen Tag leiden wir unter den vielen Niederlagen der Freiheit bei ihrem zweiten Schritt. Manchmal denke ich, wir haben das neue Kleid der Gleichheit, den Mantel der Gerechtigkeit, nie angezogen. Nackt, halbgetauft, nach den alten Kleidern der Macht der Wenigen, der Erniedrigung der Vielen schielend, stehen wir da.

Aber dieses Leiden an der Unfreiheit, am Weiterbestehen der Privilegien, die blutige Terrororganisationen benötigen, um sich aufrechtzuerhalten, kann uns die Vision der Befreiung nicht löschen. Es ist ein Irrtum der Buchhalter zu meinen, weil der zweite Schritt nicht möglich, ortlos, utopisch sei, lohne es sich nicht, den ersten zu tun! Christus anziehen heißt, die alten Kleider dieser Welt abzulegen, die Schuhe, die über Leichen gehen, zu verbrennen und die Kosmetik, die uns die Luft zum Atmen vergiftet, wegzuwerfen. Christus anziehen heißt auch mit Christus nackt werden.

Ich denke noch einmal an die junge Frau aus Galatien, die Sklavin, die sich taufen läßt. Geht sie nicht anders, aufrechter, wenn sie aus der Taufe und von Gottes Nähe umhüllt in ihren Alltag, ihre Misere zurückgeht? Jetzt ist sie Abrahams Kind und Erbin nach der Verheißung. Sie leidet nicht weniger, ich denke, eher mehr. Ihre Sehnsucht ist größer geworden, auch das ein Kennzeichen der Befreiung. Ein anderes Bild der Frau taucht auf, sie ist die *eikon* Gottes, sie spiegelt den Gott, der die Toten ins Leben ruft und *dem, was nicht ist, ruft, daß es sei* (Röm 4,17). Sie ist als Bild Gottes geschaffen, sie, der die patriarchale Welt bestätigt, daß sie ein Nichts ist, zum Objekt des Mannes bestimmt, ohne eigenes Recht und daher ohne Würde; sie ist ein neues Geschöpf, zur Freiheit geboren.

»Die Gewalt der nackten Minne«¹

Gedanken zur weiblichen Mystik

Michael Plattig

Einleitung

Die Suche nach einer weiblichen Gestalt der Mystik und damit die Frage nach dem Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Mystik bzw. zwischen Frauenmystik und Männermystik führt in »*unerforschtes Gelände*«² bzw. steht vor dem Problem, klären zu müssen, was typisch weiblich und was typisch männlich sei. Da sich die Frauen- und Männerbilder kulturbedingt im Lauf der Geschichte immer wieder wandeln und unterschiedlichsten Beeinflussungen unterworfen, im letzten wohl immer stärker ideologisch denn biologisch geprägt sind, erweist sich eine solche Suche leicht als ein Gang über brüchiges Eis.

Daher kann von diesem Beitrag nicht erwartet werden, die Rollenbilder quer durch die Jahrhunderte nachzuzeichnen und erst recht nicht, zu klären, was daran zeitbedingt, was wesensbedingt und was naturbedingt sei. Es sind lediglich »Beobachtungen« und »Gedanken«, nicht mehr, aber auch nicht weniger.³

Die Grundannahme, die vorangestellt werden soll, ist wohl unstrittig: Wenn Mystik eine den ganzen Menschen ergreifende Begegnung mit Gott und die dahin führenden Voraussetzungen sowie die daraus folgenden

¹ Das Zitat stammt aus Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, eingeführt von M. Schmidt. Einsiedeln 1955, 109. Es wird im Artikel aufgegriffen und im Zusammenhang erläutert. Inzwischen ist eine Neuübersetzung erschienen: Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von M. Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995. In diesem Artikel verwende ich noch die alte Übersetzung, da mir die Neubearbeitung einen zu glatten deutschen Text zu liefern scheint. Das Wort »minne« etwa, das die Übersetzung von 1995 aus dem Mittelhochdeutschen übernommen hatte, wird in der Neubearbeitung konsequent durch »Liebe« ersetzt. Dies scheint mir nicht angemessen zu sein, da somit der ganze Hintergrund der Minnedichtung, der für Mechthild entscheidend ist, erst hineingelegt werden muß, während er bei der Verwendung von »minne« automatisch mitschwingt. Die Übersetzung von 1955 vermittelt darüber hinaus besser die Sperrigkeit des Textes und das Ringen um den adäquaten Ausdruck der Erfahrung.

² Vgl. den Titel eines Aufsatzes: G. Fuchs, »Die Braut des Wortes darf nicht dumm sein«. *Frauenmystik-Männermystik: Erkundungen in unerforschtem Gelände*, in: *Lebendige Seelsorge* 41(1990), 299–308.

³ Im WS 94/95 habe ich im Rahmen meines Lehrauftrags im Fach *Theologie der Spiritualität* an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster eine Vorlesung zum Thema »*Mystik und Erotik*« und im SS 95 als Fortsetzung ein Seminar zum Thema: *Männermystik – Frauenmystik. Erkundungen in unerforschtem Gelände* angeboten. Die Beiträge der Studentinnen und Studenten waren sehr qualifiziert, die Diskussionen wurden engagiert geführt. Mancher Gedanke aus der Vorlesung und aus dem Seminarprozeß hat Eingang gefunden in diesen Artikel, deshalb möchte ich zumindest die Seminarteilnehmer ausdrücklich nennen: Michaela Schneider, Michaela Montag, Alexandra Steinmeier, Peter Schönhöffer, David Schütz und Christoph Pora.

Konsequenzen beschreibt, dann ist diese Mystik in ihrer Gestalt immer vom Menschen mitgeprägt, gerade auch von seinem Frau- oder Mann-Sein. Das gleiche gilt für die Prägung des Menschen und damit seiner mystischen Erfahrung durch seine Zeit und in ihr durch das jeweilige Bild der Frau bzw. des Mannes.

Es ist also zunächst einmal eine Frage der bei Frauen gegenüber dem Mann anders gearteten Sozialisation, ihrer ganz anderen Lebenssituation, wenn sie die Bibel anders lesen, wenn sie auf gewisse Inhalte der christlichen Tradition anders reagieren, weil sie sich anders angesprochen fühlen.⁴

1. »Das Schwache... erwählt, um das Starke zuschanden zu machen«
(1 Kor 1,27)

Im Mittelalter galt der Mann als Hochform, die Frau aber nur als mindere Verwirklichung des Menschseins. Obwohl diese Anschauung in der scholastischen Theologie auf dem Gebiet des Religiös-geistlichen überwunden und eine Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb der Erlösungsordnung und in bezug auf die Gnadenmitteilung angenommen wurde, wirkt sich die nur biologisch begründete Unterordnung auf die Rechtsstellung der Frau im kirchlichen wie im profanen Bereich aus. Aus den Texten Gen 1,27 und 1 Kor 11,7 wird gefolgert: Wie alle Geschöpfe ihr Sein von Gott haben, so leitet sich das Sein aller Menschen vom Sein des ersten, männlichen Menschen ab. Folglich ist allein der Mann als der unmittelbar von Gott Geschaffene im vollen Sinn »imago Dei« und zugleich Ursprung der Frau, woraus sich für mittelalterliches Verständnis fraglos auch seine Herrscherlichkeit ergibt und legitimiert. Im Zusammenhang mit Gen 3 wird die Lehre von der Unterordnung der Frau dadurch ausgeweitet und verschärft, daß neben die schöpfungsgemäße Unterlegenheit eine zweite »subjectio mulieris« als Sündenstrafe tritt. Von daher ergibt sich, daß alle Beziehungen von Frauen zum Leben der Gesellschaft außerhalb der Familie nur durch den Mann vermittelt sind.⁵

Diese Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann begründet auch ihren Ausschluß vom priesterlichen Amt, es sei ihr deswegen nicht möglich, die Funktion einer Sachwalterin Christi zu übernehmen, weil sie keine »eminentia gradus« besitze.⁶

Dieser Ausschluß vom kirchlichen Amt und das neutestamentliche⁷ und kirchliche Lehrverbot für Frauen führen dazu, daß sich Mystikerinnen im

⁴ Ich schließe mich hier der These von E. Gössmann an. Vgl. E. Gössmann, »Ipsa enim quasi domus sapientiae«. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: M. Schmidt / D.R. Bauer (Hg.), »Eine Höhe, über die nichts geht«. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 1–18, hier 1–3.

⁵ Vgl. dazu E. Gössmann, Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach den Summen- und Sentenzen-Kommentaren des 13. Jahrhunderts, in: Miscellanea Mediaevalia 12,1. Berlin – New York 1979, 281–298, bes. 283ff. u. 294.

⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, Suppl. q 39, a1 und II-II, q 177, a 2.

⁷ Vgl. 1 Kor 14,34.

Mittelalter auf ein durch Visionen legitimates Prophetenamt berufen. Um gehört zu werden und sich Autorität zu verschaffen, pflegen Frauen ihre visionelle und visionäre Begabung.

In dieser Konstellation, biologisch begründete Schwäche und gesellschaftlich-kirchliche Unterordnung der Frau, verbunden mit durch Visionen erworbener Autorität, entwickeln Mystikerinnen, wie am Beispiel Hildegards von Bingen gezeigt werden soll, eine subtile Strategie, einerseits diese Situation ernst zu nehmen und sogar zu akzeptieren, sie aber durch die konsequente Ausgestaltung von innen auszuhöhlen und letztlich ad absurdum zu führen.

Hildegard von Bingen betont immer wieder ihre Schwäche und Unwürdigkeit für das, was ihr in der Schau zuteil wird. An Bernhard von Clairvaux schreibt sie: *»Ich, erbärmlich und mehr als erbärmlich in meinem Sein als Frau, schaute schon von Kindheit an große Wunderdinge, die meine Zunge nicht aussprechen könnte, wenn nicht Gottes Geist mich lehrte zu glauben. Milder Vater, du bist so sicher, antworte mir in deiner Güte, mir, deiner unwürdigen Dienerin, die ich von Kindheit an niemals in Sicherheit lebte, nicht eine einzige Stunde. Bei deiner Vaterliebe und Weisheit forsche in deiner Seele, wie du im Heiligen Geist belehrt wirst, und schenke deiner Magd aus deinem Herzen Trost... Um der Liebe Gottes willen begehre ich, Vater, daß du mich tröstest. Dann werde ich sicher sein.«*⁸ In der Einleitung zu ihrem Werk »Scivias – Wissen die Wege« schreibt Hildegard: *»Obwohl ich dies alles sah und hörte, weigerte ich mich zunächst doch zu schreiben. Nicht aus Hartnäckigkeit, sondern wegen des Argwohns, des Vorurteils und wegen der Vieldeutigkeit der menschlichen Worte, im Dienst der Demut. Da zwang mich Gottes Geißel auf das Krankenlager. Und endlich legte ich Hand ans Schreiben.«*⁹ Immer wieder wird deutlich, daß Hildegard nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf göttliches Geheiß hin schreibt. Sie hört eine Stimme vom Himmel, die zu ihr spricht: *»Rede also von diesen wunderbaren Dingen, schreibe sie, wohlbelehrt, nieder und sprich davon.«*¹⁰ Oder: *»Verkünde es also laut, und schreib es so nieder!«*¹¹

J. Cadden bezeichnet Hildegards Hervorheben der eigenen Unwürdigkeit, das sich in ähnlicher Weise bei vielen mittelalterlichen Schriftstellerinnen finden läßt, als »Paupercula-Syndrom« und beschreibt es gleichzeitig als »Paupercula-Strategie«¹². Die Herabsetzung des eigenen Wissens und die Bekundung von Demut ist zum einen ein tugendhaftes rhetorisches Mittel gewesen, dessen sich auch männliche Autoren bedienten, und

⁸ Hildegard von Bingen, Briefwechsel, übers. v. A. Führkötter. Salzburg 1965, 25f.

⁹ Hildegard von Bingen, Scivias – Wissen die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit, übers. u. hrsg. v. W. Storch. Freiburg 1992, 6f.

¹⁰ A.a.O., 5.

¹¹ A.a.O., 7.

¹² J. Cadden, Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk Hildegards von Bingen, in: Feministische Studien 9 (1991), H. 1, 69–79, hier 75.

zum anderen galten Frauen, die sich selbst demütigten, im Mittelalter als besonders tugendhaft. Gerade dadurch, daß Hildegard sich als Sprachrohr Gottes bezeichnet und ihre eigene Stimme ausschaltet, verschafft sie sich Autorität. Diese paradoxen Wege, *»Autorität zu gewinnen, ohne zu behaupten, dies zu tun, sprechen, ohne die eigene Stimme zu benutzen, erklären, ohne Autoritäten zu nennen, wissenschaftliche Fachbegriffe gebrauchen und ihren Gebrauch wiederum zu verweigern«*¹³, begründen gerade Hildegards Eigenständigkeit und Selbstsicherheit als scheinbar schwache und sich unterordnende Frau.

Mehr noch, sie dreht durch konsequentes Nachdenken und Schlußfolgern den Sinn theologischer Aussagen zur Unterordnung der Frau um, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Erschaffung Evas aus der Rippe des Adam, mit der die Theologen die Unterordnung der Frau und die mindere Verwirklichung des Menschseins in ihr begründen, ist für Hildegard der Grund einer besonders günstigen Konstitution der Frau. Während der Mann von Lehm in Fleisch umgewandelt werden mußte, hatte die Frau dergleichen nicht nötig, sondern konnte bleiben, was sie war. Die Besserstellung der Frau gegenüber dem Mann bezieht sich also auf die Materie ihrer Erschaffung. Sie wird aus bereits beseelter Leiblichkeit hervorgerufen ins Dasein, und daraus erklärt sich ein Privileg: das artificiosum opus ihrer Hände, die größere Geschicklichkeit. Hildegard setzt damit der männlich dominierten Exegese von der zweiseitigen, geringerwertigen Frau die weibliche Deutung von der größeren Vollkommenheit des zuletzt im Paradies erschaffenen und vollkommeneren Geschöpfes Eva entgegen.¹⁴

Von dem caro de carne der Evaerschaffung gelangt nun Hildegard zu einer Frau-Christus-Parallele. Nur Christus und die Stammutter Eva sind non ex semine, sed ex carne. Deshalb ist es für sie auch nicht verwunderlich, daß es zwischen dem Auftrag Christi und dem Evas Ähnlichkeiten gibt. Im »Liber vitae meritorum« arbeitet Hildegard adversativ: Die Schwäche der Frau brachte die ganze Welt, also die Menschheit, hervor, so, wie die Schwäche von Gottes Sohn, seine Menschennatur die Welt durch die Erlösung in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzte. *»Diese Form der Christus-Eva-Parallele bedeutet eine ungeheuerere Aufwertung des Schwachen, ohne daß es hier als zart oder fragil modifiziert würde, einfach als Ursprung starken Lebens, das aus ihm hervorgehen kann. Daß in der zeitgenössischen Schultheologie der Mann mit der göttlichen und die Frau mit der menschlichen Natur Christi verglichen wird, verliert dadurch auch seinen Stachel für die Frauen.«*¹⁵

Diese visionären Einsichten und Gedanken führen Hildegard nicht zur öffentlichen Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Frau, das wäre wohl auch eine Überforderung, gleichwohl wird deutlich, daß sie im Rahmen des zeitgenössischen Frauenbildes kreativ und fraulich mit den Motiven

¹³ A.a.O., 74f.

¹⁴ Vgl. E. Gössmann, Ipsa enim, a.a.O., 11.

¹⁵ A.a.O., 12.

umgeht und sich ihrer zugeordneten weiblichen Schwachheit rühmen kann, darin die weibliche Stärke entdeckt. Zu diesen Schlußfolgerungen kommt sie durch ihre visionären Einsichten, wobei ruhig offen bleiben kann, ob sich dahinter tatsächliche Gesichte oder bildhaft gewordene Gedanken verbergen. Hildegard hat ihr Frausein nicht nur ernst genommen, sie hat es gefeiert in ihrer Schwesterngemeinschaft, deren Liturgie sie durch ihre Dichtungen und Kompositionen bestimmt hat. Das jungfräuliche Frausein erscheint ihr als komplementär zum ehelichen und als intensivste Form der Weiblichkeit.¹⁶ Die Christus-Unmittelbarkeit der jungfräulichen Frau nach Hildegard geht gerade aus der Stelle hervor, wo sie erklärt, daß die Virgo als Christus Anverlobte des Priestertums nicht bedürfe, weil sie an allem Anteil besitze, was Christus zukommt: »Die meinem Sohn vermählte Jungfrau erhält ihn als Bräutigam, weil sie ihren Leib einem fleischlichen Mann versagte. Und deshalb hat sie in ihrem Bräutigam das Priestertum und jeden Altardienst und besitzt all seinen Reichtum mit ihm.«¹⁷

In einer Zeit, in der es bereits Emanzipationsgedanken bei Frauen gab, in der Frauen gehobener Schichten in Frankreich begannen, die Rolle der Frau zu problematisieren, lebte eben dort von alldem unberührt Thérèse von Lisieux. Die gesellschaftliche Diskriminierung der Frau war für Thérèse in der Abgeschiedenheit des Karmel nicht ausdrückliches Thema. Sie entwickelte ihren sog. »kleinen Weg«, einen Weg geistlicher Kindschaft, der die menschliche Kleinheit und Schwachheit radikal zu Ende denkt oder besser bis zum Ende erkundet und so zu enormer innerer und äußerer Freiheit führt. Es ist ein geradezu subversiv zu nennender Prozeß, den Thérèse beschreibt und empfiehlt, denn die Betonung und konsequente Annahme der Kleinheit führt gerade nicht zu Abhängigkeit und Schwäche, sondern zu Befreiung, zur Entmachtung asketisch-geistlicher Zwangssysteme.

Für die Kleinheit hat Thérèse verschiedene Bilder und Vergleiche. Entscheidend ist die Umkehrung der Perspektive, nicht Größe und Macht, nicht Einfluß und Fortkommen, nicht Karriere und Reichtum zählen, sondern Kleinsein und Ohnmacht, das Akzeptieren der eigenen Grenzen und Armut. Es ist das Geheimnis des Senfkorns, von dem Jesus sagt: »Es ist das kleinste von allen Samenkörnern; sobald es aber hochgewachsen ist, ist es größer als die anderen Gewächse und wird zu einem Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten« (Mt 13,32). Es ist das Geheimnis des Reiches Gottes, in dem andere Maßstäbe zählen, in dem eben gilt, »wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß« (Lk 9,48), und in dem Menschen wie Paulus die Erfahrung machen: »...wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10).

¹⁶ Vgl. den Briefwechsel mit Meisterin Tengswich, in: Hildegard von Bingen, Briefwechsel, a.a.O., 200–204.

¹⁷ Hildegard von Bingen, Scivias, a.a.O., 271.

Thérèse beschreibt diesen Weg in Handschrift C an Mutter Marie de Gonzague so:

»Sie wissen, meine Mutter, ich habe immer danach verlangt, eine Heilige zu werden; aber ach! wenn ich mich mit den Heiligen verglich, stellte ich stets fest, daß zwischen ihnen und mir derselbe Unterschied besteht wie zwischen einem Berg, dessen Gipfel sich in die Himmel verliert, und dem unscheinbaren Sandkorn, über das die Füße der Leute achtlos hinwegschreiten; statt zu verzagen, sagte ich mir: Der Liebe Gott flößt keine unerfüllbaren Wünsche ein, ich darf also trotz meiner Kleinheit nach der Heiligkeit streben; mich größer machen ist unmöglich; ich muß mich ertragen, wie ich bin, mit all meinen Unvollkommenheiten; aber ich will das Mittel suchen, in den Himmel zu kommen, auf einem kleinen Weg, einem recht geraden, recht kurzen, einem ganz neuen kleinen Weg. Wir leben in einem Jahrhundert der Erfindungen, man nimmt sich jetzt die Mühe nicht mehr, die Stufen einer Treppe emporzusteigen, bei den Reichen ersetzt ein Fahrstuhl die Treppe aufs vorteilhafteste. Auch ich möchte einen Aufzug finden, der mich zu Jesus emporhebt, denn ich bin zu klein, um die beschwerliche Treppe der Vollkommenheit hinaufzusteigen. Ich suchte daher in den heiligen Büchern nach einem Hinweis auf den Fahrstuhl, den ich begehrte, und stieß auf die aus dem Munde der Ewigen Weisheit kommenden Worte: Ist jemand GANZ KLEIN, so komme er zu mir (Spr 9,4). So kam ich denn, ahnend, daß ich gefunden hatte, was ich suchte, und weil ich wissen wollte, o mein Gott! was du dem ganz Kleinen tatest, der deinem Ruf folgen würde, setzte ich meine Erkundungen fort, und schauen Sie, was ich fand: –Wie eine Mutter ihr Kind liebkost, so will ich euch trösten; an meiner Brust will ich euch tragen und auf meinen Knien euch wiegen! (Jes 66,13.12). Ach! niemals sind zartere, lieblichere Worte erfreuend an meine Seele gedrungen; der Fahrstuhl, der mich bis zum Himmel emporheben soll, deine Arme sind es, o Jesus! Dazu brauche ich nicht zu wachsen, im Gegenteil, ich muß klein bleiben, ja, mehr und mehr es werden. O mein Gott, du hast meine Erwartung übertroffen, und ich, ich will deine Erbarmungen besingen.«¹⁸

Die Kleinheit birgt in sich doch eine erstaunliche Kühnheit, geht Thérèse doch von dem Wunsch aus, eine Heilige zu werden. Sie fühlt in sich viele Berufungen, zum Krieger, zum Priester, zum Apostel, zum Kirchenlehrer, zum Märtyrer. *»Ich fühlte in mir die Berufung zum PRIESTER; mit welcher Liebe trüge ich dich, o Jesus, in meinen Händen, wenn auf mein Wort hin du vom Himmel herabstiegst... Mit welcher Liebe reichte ich dich den Seelen! ... Jedoch, so sehr ich wünschte, Priester zu sein, so bewundere und beneide ich dennoch die Demut des Hl. Franz von Assisi und spüre in mir die Berufung, ihn nachzuahmen, indem ich die erhabene Würde des Priestertums ausschlage.«¹⁹* Daß sie aufgrund ihres Geschlechts überhaupt nicht Priester hätte werden können, scheint Thérèse nicht zu

¹⁸ Thérèse von Lisieux, Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. Einsiedeln 19788, 214f. (Im weiteren zitiert: Sb mit Seitenangabe).

¹⁹ Sb 198.

interessieren, es kommt nicht in den Blick, sie verzichtet um einer anderen Berufung willen großzügig auf das Priestertum. Schließlich entdeckt Thérèse im 12. und 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes die Schlüsseltexte für ihre Berufung: »MEINE BERUFUNG IST DIE LIEBE ... im Herzen der Kirche, meiner Mutter, werde ich die Liebe sein...so werde ich alles sein...so wird mein Traum Wirklichkeit werden!!!«²⁰ Thérèse gibt sich nicht mit einer Berufung zufrieden, sie will alles sein, und die Liebe erschließt ihr diese grenzenlose Weite.

Sie zitiert die *Nachfolge Christi* des Thomas a Kempis²¹, um die Unbegrenztheit und Kühnheit dieser Liebe zu verdeutlichen: »Ja, es ist wahr, Liebe schützt niemals Unmöglichkeit vor, weil sie glaubt, daß ihr alles möglich und alles erlaubt ist... Die menschliche Klugheit dagegen zittert bei jedem Schritt und wagt kaum den Fuß aufzusetzen.«²² »Ich bin von Natur so beschaffen, daß die Furcht mich zurückschlägt, mit der Liebe aber schreite ich nicht nur voran, ich fliege...«²³

Sie betet: »Die Liebe allein vermag mein Herz auszuweiten. O Jesus, seitdem diese süße Flamme es verzehrt, eile ich mit Freuden auf dem Weg deines NEUEN Gebotes... Ich will darauf weitereilen bis zu dem seligen Tag, da ich vereint mit dem jungfräulichen Zuge dir in die unendlichen Weiten folgen und dein NEUES Lied singen werde (vgl. Offb 14,3), welches das Lied der Liebe sein muß.«²⁴

Gott »war's, der mich in jener Wissenschaft unterwies, die den Gelehrten und Weisen verborgen ist, die Er aber den Kleinsten (Mt 11,25) zu offenbaren geruht«.²⁵

Gott hat Thérèse in solch einer Wissenschaft unterwiesen, in der »Wissenschaft der Liebe, o ja, dies Wort tönt süß im Ohr meiner Seele; nur diese Wissenschaft begehre ich. Nachdem ich alle meine Schätze für sie dahingab, habe ich, wie die Braut des Heiligen Liedes, die Empfindung, nichts gegeben zu haben (vgl. Hld 8,7) ... Ich begreife so gut, daß nur die Liebe uns dem Lieben Gott wohlgefällig zu machen vermag, und so ist diese Liebe das einzige Gut, das ich begehre. Jesus gefällt es, mir den einzigen Weg zu zeigen, der zu diesem Göttlichen Glutofen führt, dieser Weg ist die Hingabe des kleinen Kindes, das angstlos in den Armen seines Vaters einschläft...«²⁶

Dieses Kindsein bei Thérèse ist nicht naiv oder kindisch, es wirkt echt und überzeugt trotz der sicher an manchen Stellen sehr blumigen und für unsere Ohren schmalzigen religiösen Sprache der Zeit. Kriterium für diese Echtheit, durchaus im Sinne der Unterscheidung der Geister, ist die Freiheit, zu der Thérèse gelangt, die Sicherheit im Urteil, die sie erreicht, gerade auf diesem Weg und in diesem Prozeß des Kindwerdens.

²⁰ Sb 200f.

²¹ 3. Buch, Kap 5,4.

²² Sb 166.

²³ Sb 178.

²⁴ Sb 239.

²⁵ Sb 156.

²⁶ Sb 192.

Dazu einige Beispiele: *»Ich bin wirklich weit davon entfernt, eine Heilige zu sein, das allein schon ist ein Beweis dafür; statt mich über meine Trockenheit zu freuen, sollte ich sie meinem Mangel an Eifer und Treue zuschreiben; ich sollte trostlos darüber sein, daß ich (seit 7 Jahren) während meiner Betrachtung und Danksagung einschlafe; nun, es betrübt mich nicht... ich denke, die kleinen Kinder gefallen ihren Eltern ebensosehr, wenn sie schlafen, wie wenn sie wach sind; ich denke auch daran, daß die Ärzte ihre Patienten einschläfern, wenn sie eine Operation vornehmen. Schließlich denke ich: Der Herr kennt unsere Gebrechlichkeit und ist eingedenk, daß wir Staub sind (Ps 103,14).«²⁷*

»... ganz allein den Rosenkranz zu beten (ich schäme mich, es einzugehen) kostet mich mehr Überwindung als das Anlegen eines Bußinstruments... Ich bin mir bewußt, ihn so schlecht zu beten! Ich kann mich noch so sehr bemühen, die Geheimnisse des Rosenkranzes zu betrachten, es gelingt mir nicht, meinen Geist zu sammeln... Lange war ich untröstlich über diesen Mangel an Andacht, der mich verwunderte, denn ich liebe die Mutter Gottes so sehr, daß es mir leicht fallen sollte, zu ihren Ehren Gebete zu sprechen, die ihr wohlgefallen. Jetzt betrübe ich mich weniger, ich denke, die Himmelskönigin wird als meine Mutter meinen guten Willen sehen und sich damit zufrieden geben.«²⁸

Gerade auf diesem Gebiet des Gebetes und der Betrachtung, für eine Karmelitin zentral, kann Thérèse souverän mit ihren eigenen Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten umgehen. Der Schlüssel liegt für sie in beiden Fällen in der Beziehung des Kindes zum Vater bzw. zur Mutter, aus der sie die Gewißheit erlangt, daß sie trotzdem angenommen, ja geliebt ist und sich deshalb nicht deswegen betrüben oder dabei aufhalten muß.

Ein kurzer Blick in ein zeitgenössisches Betrachtungsbuch läßt etwas von der Kühnheit Thérèses ahnen und verdeutlicht den Stellenwert ihrer Worte.

In einem Betrachtungsbuch von Abbé Chenart, Doktor der Sorbonne und Direktor des Priesterseminars in Paris, das 1889 in deutscher Übersetzung erschien, heißt es bezüglich der Zerstreuungen:

»Es ist das sonder Zweifel eine große Unbilde, welche das Gebet vor Gott vergreult und uns der Erhörung gänzlich unwürdig macht. ... Man verliert die Gnade, die man erlangen konnte, und man zieht den Fluch Gottes auf sich. Der Gnadenverlust ist in den Augen einer von dem Glaubenslichte erleuchteten Seele eine furchtbare Sache, und diejenigen, welche nicht erbeben, wenn man sie mit diesem Verluste bedroht, zeigen wohl, daß sie noch in der Finsternis sind, aber Gott gegen sich erbittern durch das Gebet selbst, welches ihn beschwichtigen sollte, ist, was man als das allergrößte Unglück befürchten sollte.«²⁹

²⁷ Sb 167.

²⁸ Sb 255.

²⁹ Chenart, Betrachtungen, ins Deutsche übertragen von J. Petry, 1. Band. Mainz 1889, 15f.

Allein der Vergleich der Formulierungen zeigt den Abstand der beiden Autoren. Beim Abbé herrschen Superlative der Ängstlichkeit und Furcht, eine weit überzogene Einschätzung des Sachverhalts. Nach seinem Urteil dürfte Thérèse mit ihren Äußerungen wohl zu den Seelen zählen, die noch in der Finsternis sind und Gott durch ihr Gebet erbittern. Die Weite und Freiheit der Gedanken Thérèses kommt auf diesem Hintergrund erst voll zur Geltung, bei ihr herrschen nicht Vokabeln der Ängstlichkeit und Furcht, sondern Worte des Vertrauens und der Geborgenheit, der Gelassenheit und Ruhe, alles Zeichen für die Echtheit.

Zu einer ähnlichen Einschätzung und Souveränität gelangt Thérèse auf einem anderen Gebiet, in der Seelenführung:

»... mir war, Jesus selbst wolle sich mir schenken, denn ich war nur ganz kurz im Beichtstuhl, nie sagte ich ein Wort von meinen inneren Empfindungen, der Weg, den ich wandelte, war so gerade, so lichtvoll, daß ich keinen anderen Führer brauchte als Jesus ...

Ich verglich die Seelenführer mit getreuen Spiegeln, die das Bild Jesu in die Seelen widerstrahlen, und ich sagte mir, der Liebe Gott wolle sich bei mir keines Mittlers bedienen, sondern unmittelbar wirken!...«³⁰

»Ich sagte, daß Jesus »mein Seelenführer« war. – Als ich in den Karmel eintrat, lernte ich denjenigen kennen, der mir als solcher dienen sollte, kaum aber hatte er mich unter die Zahl seiner Beichtkinder aufgenommen, da ging er in die Fremde [Anm.: P. Pichon wurde am 3.11.88 nach Kanada in die Mission gesandt]. ... So begegnete ich ihm bloß, um seiner alsbald beraubt zu werden... Nunmehr darauf beschränkt, von ihm einen Brief jährlich zu erhalten, auf zwölf, die ich ihm schrieb, wandte sich mein Herz sehr schnell dem Meister aller Meister zu, und Er war's, der mich in jener Wissenschaft unterwies, die den Gelehrten und Weisen verborgen ist, die Er aber den Kleinsten zu offenbaren geruht (vgl. Mt 11,25).«³¹

Auch in diesen Formulierungen besticht die Sicherheit und Leichtigkeit, mit der Thérèse dieses Thema behandelt.

Man muß bei ihr genauer hinschauen, um zu erkennen, welch selbständigen Weg zur Freiheit diese unscheinbare Nonne des 19. Jahrhunderts gegangen ist. Sie ist den Weg gegangen, den sie von Gott her als den ihren erkannt hatte. Aufgrund ihrer Erfahrungen ließ sie religiöse Konventionen, Frömmigkeitsübungen und asketische Praktiken hinter sich und wandte sich von jeglichem Verdienst- oder Leistungsdenken im geistlichen Leben ab.

Hier wird, natürlich historisch und biographisch bedingt in anderer Form, ein ähnlicher Prozeß deutlich, wie ihn schon Hildegard von Bingen beschrieb. Wenn Frauen ihre religiösen Erfahrungen ernst nehmen und diese kreativ in ihr geistliches Leben umsetzen, dann entwickelt sich durchaus innerhalb zeitgenössischer Frauenbilder eine jene Konventionen sprengende Dynamik, sie werden nicht argumentativ außer Kraft gesetzt,

³⁰ Sb 104.

³¹ Sb 156.

sie werden nicht aktiv, radikal bekämpft, sie werden radikal ernst genommen und dadurch ausgehöhlt und letztlich auf den Kopf gestellt. Die Kraft dazu und die Autorität dafür können Frauen nicht qua Amt oder Weihe, im Falle Thérèses auch nicht qua Bildung beanspruchen, sondern sie haben Autorität aufgrund von Erfahrung.

2. *Mystik und Erotik*

a) *Das Hohelied des Alten Testaments als Wörterbuch mystischer Erfahrung*

Das Hohelied des Alten Testaments, inzwischen von der Exegese als Sammlung erotischer Liebeslieder zunächst jenseits aller allegorischen Auslegung qualifiziert³², ist bis in die Neuzeit hinein das Wörterbuch zur Versprachlichung mystischer Erfahrung schlechthin. Immer wieder machen Mystikerinnen und Mystiker Anleihen beim Hohenlied.

Durch die Deutung der Braut als Einzelseele in ihrer Beziehung zum Bräutigam Gott war es möglich, sich in seiner Gotteserfahrung darin wiederzufinden, sich mit ihr zu identifizieren. Es ist nicht verwunderlich, wenn sich durch das Bild von der Braut vor allem Frauen angesprochen fühlten und für sie eine Identifikation leichter war als für Männer.

Wichtig für unsere Fragestellung bleibt festzuhalten, daß ein ursprünglich rein erotischer Text, der die liebende, ganzheitliche Beziehung zwischen Frau und Mann einschließlich geschlechtlicher Vereinigung beschreibt, zur Vorlage der Beschreibung persönlicher Gotteserfahrungen wird. Dieser Zusammenhang läßt sich nicht durch Spiritualisierung enterotisieren, im Gegenteil, er unterstreicht deutlich, daß zur ganzheitlichen Gotteserfahrung offensichtlich die erotische Spannung gehört. Es geht in der mystischen Erfahrung nicht um Metaphysik, um Gottesvorstellungen, sondern um Hingabe, um Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten. Daher lassen sich mystische Erfahrungen oft nur in der Sprache des Eros ausdrücken. In den Texten wird deutlich, daß es nicht um vergeistigte, auf ein Ideal, ein Ziel hin ausgerichtete und damit sublimierte Sexualität geht, sondern um Sexualität pur. Gott ist für die Mystikerinnen und Mystiker die entscheidende Liebesaffäre ihres Lebens. In dieses Erleben ist der ganze Mensch mit Geist, Seele und Körper einbezogen, es ist nicht ein rein geistiges Erlebnis. Erotische Spannung und sexuelle Erfüllung werden erlebt in der Gottesbegegnung. Es ist nicht länger Gottesverehrung aus Furcht vor dem Gericht oder aus Hoffnung auf ein Paradies, sondern es geht um Gott als den Geliebten, die Geliebte. Es geht um Liebe einzig um der Liebe willen, und deshalb sind Frauen und Männer gleichermaßen fassungslos, wenn sie versuchen, die Innigkeit, Zärtlichkeit und Glückseligkeit ihrer Erfahrungen in menschlicher Sprache auszudrücken, weshalb sie

³² Vgl. G. Krinetzki, Hohelied, Die Neue Echter Bibel. Würzburg 1980 (Literatur).

das Hohelied zu Hilfe nehmen, und es ist von daher eben kein Zufall, daß das Hohelied ein erotischer Text ist.

Die ursprünglich profanen Liebeslieder des Hohenliedes haben die christliche Mystik nachhaltig geprägt und sie grundlegend und fundamental zu einer Liebesmystik gemacht, zu der die Brautmystik ebenso gehört wie die Leidensmystik.

Bei der Untersuchung der Hoheliedkommentare, die durchgängig von Männern verfaßt wurden, fällt auf, daß zwar die erotischen Bilder des Hohenliedes verwendet wurden zur Beschreibung der Liebe des Menschen zu Gott, daß aber die Darstellung eher distanziert ist bzw. beschreibende und beherrschende Züge hat.

Bei den Texten von Mystikerinnen dagegen wird deutlich, daß hier jede Distanz fehlt, daß sie sich die Bilder und die Sprache des Hohenliedes zu eigen machen, um ihre persönlichen Erfahrungen auszudrücken.

Ein Grund für diesen Unterschied ist sicher der klerikale Unterton in den Texten von Männern, d.h. der durchgängig katechetisch-homiletische Charakter ihrer Darstellungen, der bei den Frauen zwar als Interesse durchaus vorhanden ist, aber nicht bestimmend wird.

Der Sitz im Leben ist jeweils ein anderer. Die Hoheliedkommentare sind für ein größeres Publikum, einen Leserkreis bestimmt, die Aufzeichnungen der Mystikerinnen sind oft nur für den Seelenführer oder einen eng begrenzten Kreis, meist die eigene Gemeinschaft, gedacht.

Bei Mechthild von Magdeburg spricht die Minne: »O weh, das tut mancher Mann nicht, der hervorragend / Durch Bildung und kluge Sinne, / Daß er sich je zu legen wagt / In die Gewalt der nackten Minne. / Nur zu den Einfältig, Reinen, / Die Gott in ihrem Tun lauter meinen, / Muß Gott sich naturgemäß neigen.«³³

Männer, so kann man interpretierend folgern, sind nicht bereit, sich ganz hinzugeben, sich ganz der Minne, der Liebessehnsucht zu überlassen, sie zögern und fürchten vielleicht die Gewalt der nackten Minne.

Mechthild formuliert keinen allgemeinen Grundsatz, sie spricht von manchem Mann, und tatsächlich gibt es auch in Texten von Mystikern erotische Elemente, die durchaus denen der Mystikerinnen vergleichbar sind, doch ist dies seltener der Fall, und die Texte sind eindeutig kühler formuliert, als wenn Frauen ihre Erfahrungen beschreiben.

Dies soll zur Frage nach der Unterscheidung von Männer- und Frauenmystik genug sein, denn es geht ja um die weibliche Mystik.

³³ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 109.

b) Der Eros und die Trinität bei Mechthild von Magdeburg³⁴

Mechthild von Magdeburg siedelt in ihrer mystischen Schau die Erotik nicht zuerst im menschlichen Begehren nach Vereinigung mit Gott an, sondern in der Dreifaltigkeit selbst und im Begehren Gottes nach dem Menschen.

Das Wesen göttlicher Liebe erklärt Mechthild als eine in sich fruchtbringende Kraft, die sich mitteilen, die aus sich heraustreten muß. In der Liebesbewegung innerhalb der Trinität sieht die Mystikerin die Ursache für die Schöpfung, wenn sie vom Hl. Geist dichtet:

»Der Geist spielte dem Vater ein Spiel in seligem Überschwang und schlug die Harfe der Heiligen Dreifaltigkeit und sang: ›Herr, lieber Vater, ich will dir aus dir selbst einen gütigen Rat geben: Wir wollen nicht länger so unfruchtbar leben.« ...

Da sprach der ewige Sohn in großer Zartheit:

›Lieber Vater, auch Meine Natur soll Frucht bringen.

Wenn Wir Wunderbares beginnen,

Bilden Wir den Menschen nach Mir.

Wenngleich Ich großen Jammer voraus sehe,

Ich werde den Menschen doch ewiglich minnen.«

Da sprach der Vater: ›Sohn,

Auch mir bewegt gewaltige Lust

Meine göttliche Brust,

Und ich töne ganz von Minne.

Wir wollen fruchtbar werden,

Auf daß man uns wiederminne

Und unsere große Herrlichkeit ein wenig erkenne.

Ich will Mir selbst eine Braut erschaffen.

Die soll Mich mit ihrem Munde grüßen

Und mit ihrem Ansehn verwunden,

*Dann erst geht es recht an ein Minnen.«*³⁵

Aus dieser fruchtbringenden Bewegung von Lust und ewigem Leben wurde der Mensch zur »überaus herrlichen Braut der Heiligen Dreifaltigkeit« erschaffen, denn »der himmlische Vater schenkte der Seele seine göttliche Minne«.³⁶ Deswegen hat der Mensch erst seine vollkommene Natur in der Heiligen Dreifaltigkeit.

Die Vorgänge der unio zwischen Gott und Mensch werden in Analogie zu den innertrinitarischen Bewegungen beschrieben, und zwar als plötzliches, unfassliches Geschehen, das sich ganz unabhängig vom Verhalten des Menschen in seinem Innern ereignet.

³⁴ Ich orientiere mich hier an der grundlegenden Arbeit von Margot Schmidt. Quelle: M. Schmidt, »die spielende minnevlut.« Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg, in: M. Schmidt /D.R. Bauer (Hg.), »Eine Höhe über die nichts geht.« Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?, in: Mystik in Geschichte und Gegenwart I/4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 71–92.

³⁵ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 140f.

³⁶ A.a.O., 142f.

»Der Strahl der Gottheit durchschießt sie
Mit einem unbegreiflichen Licht;
Die liebende Menschheit grüßt sie
in brüderlicher Freundschaft;
Der Heilige Geist berührt sie
mit seiner fließenden Flut...
Der ungeteilte Geist speist sie
Mit dem Glanze seines hehren Antlitzes
Und erfüllt sie mit dem seligen Atem seines fließenden Mundes.«³⁷

Die Entrückung wird zu einem berausenden Leben trinitarischer Liebe, in dem »Gott Vater der selige Schenke, Gott Sohn der Kelch, der Heilige Geist der lautere Wein und die ganze Dreifaltigkeit der volle Kelch und die Minne der gewaltige Keller«³⁸ ist.

Mechthild beschreibt die hoch bewegte Seins- und Wirkkraft trinitarischer Liebe als innere und äußere kreisende Bewegung, als einen »unbegreiflichen Zirkel«, »als brennenden Gott in seiner Sehnsucht«, der in der Seele »einen Bach für seine Hitze«³⁹ sieht, denn er ist »minnesiech nach ihr«⁴⁰. Gott wird als Quelle der Liebe von der Liebe selbst verwundet, so daß Gott, in seinen Substanzen und Personen getroffen, heraustreten muß. Dem entspricht das Verlangen der Seele nach Gott, das Mechthild als existentielle Erfahrung in großer Intensität erlebt und für das sie ihre ganze Redekraft aufbringen muß, um dann abzubrechen, weil dies den Sachverhalt bei weitem nicht treffen würde:

»Herr, die innige Liebe, die ich zu dir habe, die ist in sich selber so rein und vor deinen göttlichen Augen so groß: wenn du es nicht wüßtest, Herr, so könnten es dir alle Sandkörner, alle Wassertropfen, alles Gras und Laub, alle Steine und Hölzer, alle toten Kreaturen sowie alle lebenden Kreaturen, Fische, Vögel, Tiere, Würmer, Fliegendes und Kriechendes, Teufel, Heiden, Juden und alle deine Feinde, darüber hinaus alle deine Freunde, Menschen, Engel und Heilige, selbst wenn alle diese Personen sprechen könnten, wollten und ohne Unterlaß bis an den jüngsten Tag riefen, wahrlich Herr, Du weißt es wohl, sie vermöchten dir nicht halb zu offenbaren die Art meiner Sehnsucht und die Not meiner Qualen und das Jagen meines Herzens und das Empordrängen meiner Seele nach dem Dufte deiner Salben und nach dem ungeschiedenen Anhangen ohne Unterlaß.«⁴¹

Bei Mechthild überwiegt die beseligende Kraft und Wonne des Eros alle zeitbedingten Erscheinungen und Engführungen. Den Sitz des Eros sieht sie im Sein und Wirken der göttlichen Dreifaltigkeit, zu der hin sich die Natur des Menschen in grundlosem Verlangen verzehrt, weil sie von allen Dingen fort in Gott eingehen muß, wo allein sie ihr naturgemäßes Element findet. Mit dieser Aussage enthüllt Mechthild das Wesen der menschlichen Natur überhaupt, daß sie offen ist für das Unendliche.

³⁷ A.a.O., 88.

³⁸ A.a.O., 112.

³⁹ A.a.O., 64.

⁴⁰ A.a.O., 132.

⁴¹ A.a.O., 260.

c) Körperlichkeit und Sinnlichkeit in der Gottesbeziehung

Im Werk Mechthilds von Magdeburg sind Einflüsse des Hohenliedes zu finden. Das Bild von Braut und Bräutigam gehört bei ihr in den bereits skizzierten Kontext ihrer Imago-Dei-Lehre, der Gottfähigkeit des Menschen. Sie unterstreicht, daß der Mensch mehr ist als nur Leib und nicht im reinen Menschsein aufgeht, sondern anlagemäßig unter der Gnade Gottes steht. Bei Mechthild geht es nun nicht darum, in Traktaten und Hymnen mit den erotischen Bildern des Hohenliedes die Gottesliebe zu preisen, was noch als poetische Variante durchgehen könnte, sondern bei ihr sind die Bilder Ausdruck persönlicher Erfahrung und stimmen damit überein. Sie verpersönlicht das Hohelied und drückt damit ihre eigenen erotischen Gotteserfahrungen aus, ja mehr noch, sie beschreibt die Trinität als das Mysterium der Urkraft des Eros und gleichzeitig seiner dem Menschen zugewandten Kraft und Dynamik.

Die Kraft des Eros geht von Gott aus und verursacht in der Braut das Fließen der Sehnsucht (gerunge). Dies schlägt auch in Mechthilds Darstellung der Verkündigungsszene durch. Ist bei Hildegard von Bingen noch die Jungfräulichkeit Ausgangspunkt der Erwählung, so ist für Mechthild die totale Liebeshingabe das entscheidende Motiv. »Mit suesser stimme« zog Maria Gott herab, mit der Stimme der Liebe, so daß sich Mechthild mit der liebenden und verlangenden Gestalt Marias häufig identifiziert, sie bezeichnet sich als Braut der ganzen Dreifaltigkeit.⁴² Der Vorgang der Einigung geschieht im Heiligen Geist. In der erotischen Sprache des Hohenliedes veranschaulicht Mechthild dieses Geschehen als geistliche Hochzeit in der Rede des Hl. Geistes mit dem Vater: »Ja, lieber Vater, die Braut werde ich dir zu Bette bringen.«⁴³ So ist die geringe Seele eine überaus herrliche Braut der Heiligsten Dreifaltigkeit, eine Tochter des Vaters, Schwester des Sohnes und Freundin des Heiligen Geistes. Aufgrund dieses Adels steht sie über dem Rang der Engel, hoch über den Seraphim.⁴⁴ Denn die Engel sind nur reiner Geist, der Mensch hat Fleisch und Geist wie der menschgewordene Gottessohn, ihr Bräutigam. Darum ist »die Seele mit ihrem Fleisch allein Hausherrin des Himmelreiches und sitzt neben dem ewigen Hausherrn, dem sie am meisten gleicht«. In der Sprache höfischer Minne, verquickt mit der des Hohenliedes, wird die gottmenschliche Liebesbeziehung optisch und akustisch im gustus und tactus verlebendigt: »Und da leuchtet Aug in Auge, / und da fließet Geist in Geist, und da greifet Hand zu Hand / und da redet Mund zu Mund / und da grüßet Herz zu Herz.«⁴⁵

Diese enge Vereinigung ist nur dem Menschen als Braut vorbehalten, nicht den Engeln. Die Vorstellung des sakramentalen Essens und Trinkens versinnlicht die geradezu leichte, selbstverständliche Verschmelzung mit der Gottheit: »wie gering ich auch bin, ich esse und trinke ihn (den Sohn),

⁴² Vgl. Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 67.

⁴³ A.a.O., 141.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 107.

⁴⁵ A.a.O., 192.

und tue mit ihm, was ich will. Das kann den Engeln nie geschehen, wie hoch sie auch über mir stehen. Und seine Gottheit wird mir nie so fremd, daß ich sie nicht immer und ungehemmt, in allen meinen Gliedern fühle / und deshalb nie erkühle. / Was kümmerts mich denn, was die Engel fühlen?»⁴⁶ Der ganze Mensch in seiner Totalität von Leib – Seele – Geist wird in die irdische Betroffenheit mit hineingenommen. Dies ist der Vorzug vor den Engeln wegen der größeren Angleichung an den inkarnierten Gottessohn als »Braut seiner Menschheit«, also keine Verachtung des Leibes und keine Leibfeindlichkeit. Der Seele wesenhaftes Brautgeheimnis ist, daß sie sich total in »die Heilige Dreifaltigkeit mengt« und dennoch unzerstört bleibt.⁴⁷ Das Wesen der Braut wird gekennzeichnet durch das offene Herz. Es ist die geforderte Haltung der Bereitschaft für das göttliche Ansprechen oder Zusprechen in der Gnade. Diese Eigenleistung schafft die Disposition für das In-Gang-Kommen der Liebesbeziehung. Dennoch geht schöpfungsontologisch durch die Erschaffung des Menschen als Braut das Zuerst-Geliebtsein durch Gott voraus, das heißt, von Gott kommt die Kraft des Eros, die das Wiederlieben des Menschen bedingt.⁴⁸ »Gott hat an allen Dingen genug, nur allein die Berührung der Seele wird ihm nie genug.«⁴⁹

Bemerkenswert scheint mir hier bei Mechthild von Magdeburg, daß der Leib, das oft so geschmähte Fleisch, gerade aufgrund seiner oft gegeißelten sinnlichen Qualitäten und Neigungen zum Kriterium der Höherstellung der Menschen über die Engel wird und damit alle gängigen Vorstellungen auf den Kopf stellt. Mechthild erfährt ihre sinnlichen Fähigkeiten, erfährt ihren Leib nicht als Hindernis bei der Gottsuche oder bei der Vereinigung mit Gott, sondern als hilfreich, ja geradezu notwendig für diese Vereinigung. Sie nimmt die Einheit von Geist, Seele und Leib radikal ernst und findet so zur biblischen Ganzheitlichkeit zurück. Sie kommt dazu nicht aufgrund intellektueller Überlegung oder theologischer Reflexion, sondern aufgrund ihrer Erfahrungen mit Gott, aus denen sie in einem reflexiven Prozeß und im Kontakt mit ihrem Seelenführer ihre Schlüsse zieht. Es ist dies die Autorität des »ungelehrten Mundes«, um den Titel der Dissertation von Marianne Heimbach-Steins⁵⁰ zu zitieren. Die mystische Erfahrung ist für Mechthild die Quelle ihrer kirchlich-prophetischen Rede. Durch ihre eigene Erfahrung und ihr Wissen erlangt sie einen Status unglaublicher Souveränität, der es ihr gestattet, in unverhohlenen Bil-

⁴⁶ A.a.O., 108.

⁴⁷ A.a.O., 66.

⁴⁸ Vgl. M. Schmidt, Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg, in: D. Schmidtke (Hg.), »Minnichlichiu gotes erkennen.« Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition, in: Mystik in Geschichte und Gegenwart I/7. Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, 61–88, hier 69–74.

⁴⁹ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 187.

⁵⁰ M. Heimbach, »Der ungelehrte Mund« als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, in: Mystik in Geschichte und Gegenwart I/6. Stuttgart – Bad Cannstatt 1989.

dern tiefe Einblicke über das Verhältnis zwischen Gott und Seele zu entschleiern.

Rund 300 Jahre später schreibt Teresa von Avila in ihrer Autobiographie von der Möglichkeit ekstatischer Erlebnisse auf dem Weg des Gebetes. Sie empfiehlt dringend eine geistliche Begleitung, stellt aber auch fest: Den Frauen »pflegt Gott häufiger solche Gnaden mitzuteilen als den Männern. Dies habe ich von dem heiligen Bruder Petrus de Alcantara gehört und selbst schon wahrgenommen. Jener sagte, daß weibliche Personen auf dem Wege des Gebetes weiter kommen als männliche; und er führte vortreffliche Gründe dafür an, die ich aber hier nicht zu sagen brauche; sie sprechen alle zugunsten der Frauen«. ⁵¹

Sie selbst kennt solche Erfahrungen. Eine der bekanntesten, die Bernini im 17. Jahrhundert zu der Skulptur »Die Ekstase der Heiligen Teresa« ⁵² inspirierte, ist die sogenannte Transverberations-Vision (Vida 29,13), benannt nach dem Durchbohren ihres Herzens. ⁵³

»Der Herr wollte, daß ich einige Male diese Vision sah: Ich sah neben mir an meiner linken Seite einen Engel in leiblicher Gestalt, was ich nur höchst selten zu sehen pflege. ... Bei dieser Vision wollte der Herr, daß ich ihn so sah: Er war nicht groß, sondern klein, sehr schön, sein Antlitz war so entflammt, daß er zu den höheren Engeln zu gehören schien, die ganz in Flammen zu stehen scheinen (es müssen jene sein, die man Cherubime nennt...). Ich sah in seinen Händen einen langen goldenen Speer, und an der Spitze des Eisens schien mir ein wenig Feuer zu sein; es kam mir vor, als durchbohre er damit einige Male mein Herz bis hin zu meinen Eingeweiden. Wenn er ihn wieder herauszog, war es mir, als zöge er sie mit heraus, und er ließ mich zurück ganz entflammt in großer Gottesliebe. Der Schmerz war so groß, daß er mir jene Klageseufzer gab, und die Wonne, die dieser sehr große Schmerz in mich legte, war so überschwenglich, daß ich unmöglich verlangen konnte, von ihm frei zu werden noch mich mit etwas Geringerem begnügen konnte als mit Gott. Es ist kein körperlicher, sondern ein geistiger Schmerz, obwohl auch der Leib und zwar in nicht geringerem Maß an ihm teilnimmt. Es ist ein so herrliches Liebkosen, das zwischen der Seele und Gott stattfindet, daß ich zu seiner Güte flehe, er wolle es denen zu kosten geben, die etwa meinen, daß ich lüge.« ⁵⁴

Der Ursprung von Teresas Vision liegt bei Gott. Zweimal sagt Teresa: »Der Herr wollte...«. Auch wenn dann von einem Engel die Rede ist, wird eindeutig das Wirken Gottes beschrieben, ihr Sprechen vom Engel geht

⁵¹ Teresa von Avila, Vida 40,8, zitiert nach A. Alkofer (Hg.), Das Leben der Heiligen Theresia von Jesu, Sämtliche Schriften Bd.1. München 1933, 415.

⁵² Die Skulptur steht in der Kirche Santa Maria della Vittoria in Rom.

⁵³ Die Bedeutung und gewisse Sonderstellung dieser Ekstase läßt sich auch daran erkennen, daß es im Teresianischen Karmel bis heute am 26. August einen eigenen Gedenktag »Herzverwundung unserer Hl. Mutter Teresa von Jesus« gibt, der im liturgischen Kalender an dieses Ereignis erinnert.

⁵⁴ Teresa von Avila, Vida 29,13, übersetzt von H. Blankers. Quelle: H. Blankers, »Es ist ein so herrliches Liebkosen«. Mystik und Körperlichkeit bei Teresa von Avila, in: Schlangenbrut 12(1994), Nr. 45, 30–33, hier 30.

nahtlos über in ein Sprechen von Gott. Viele Details der Beschreibung betreffen die Körperlichkeit. Das ist nicht nur bei der Beschreibung des Engels der Fall, sondern spielt vor allem eine Rolle, wenn es um sie selbst geht. Harriette Blankers, die in Nijmegen an einer Promotion über Körperlichkeit in den mystischen Texten Teresas arbeitet, hat diesen Text ein wenig zu entschlüsseln versucht: *»Es ist ein Text voller Feuer: das Antlitz des Engels, die Speerspitze und schließlich Teresa selbst. Bevor sie diesen Text schrieb, hat Teresa Feuer mit der Liebe Gottes verbunden. Das heißt hier also, daß Teresa mit Hilfe des Speers des Engels vom Feuer der Liebe Gottes berührt wird, durch ihr Herz hindurch bis zu ihren Eingeweiden. Die ›Eingeweide‹ (entrañas) sind für viele ein faszinierendes Wort in Teresas Text. Meist wählen die Interpretatoren zwischen einer wörtlichen Bedeutung der ›entrañas‹ (häufig bezeichnet es dann die weiblichen Geschlechtsorgane) oder einer figürlich-spirituellen Bedeutung, nämlich ›Herz‹ oder ›Seele‹. Eine Untersuchung der ›entrañas‹ in Teresas Schriften zeigt jedoch, daß sie den Begriff darüber hinaus immer in Kombination mit Verben wie ›einstecken‹, ›hineinreichen‹ oder ›zerschneiden‹ verwendet. ›Entrañas‹ kommt dort vor, wo Teresa die Tiefe in einem Menschen andeuten will. ... In diesem Visionstext bedeutet es, daß Gott sie mittels des Speers des Engels in ihrem Selbst berührt und das quer durch ihr ganzes Menschsein und Frausein hindurch. In dieser Bewegung in die Tiefe wird alles mitgenommen, besser ausgedrückt: in der Begegnung mit Gott wird alles aufgenommen.«⁵⁵*

Der Körper wird ausdrücklich in die Erfahrung einbezogen, wozu Johannes vom Kreuz erläuternd schreibt: *»Dieses Gut der Seele hat manchmal eine Rückwirkung auf den Leib als Salbung des Heiligen Geistes. An diesem Genuß nimmt das ganze sinnliche Wesen teil: alle Glieder, die Gebeine und selbst das Mark derselben. Nicht in abgeschwächter Weise, wie es sonst gewöhnlich geschieht, sondern mit dem Gefühl großer Wonne und Beseligung. Man verspürt sie bis in die äußersten Gelenke der Hände und Füße. Der Leib schöpft eine solche Beseligung aus der Seele, daß er mit jenem Wonnegefühl in den Gebeinen auf seine Art Gott preist ... Weil aber alles, was man darüber sagen kann, der Wirklichkeit nicht gleichkommt, genügt es zu bemerken, daß Körper und Geist den Vorgesmack des ewigen Lebens kosten.«⁵⁶*

Inhaltlich ist dem nichts hinzuzufügen, der Stil macht allerdings einen wohl typischen Unterschied zwischen Frauen- und Männermystik deutlich. Um dies aber noch anschaulicher zu machen, möchte ich noch einen Text aus der »Lebendigen Liebesflamme« zitieren, der sich, das ist nicht klar, entweder auf eine ähnliche Erfahrung wie die Teresas oder auf eben diese Erfahrung bezieht: *»Wenn die Seele... in dieser Liebe zu Gott entflammt ist, wenn auch noch nicht so vollkommen, dann kann Folgendes ge-*

⁵⁵ H. Blankers, a.a.O., 31.

⁵⁶ Johannes vom Kreuz, Lebendige Liebesflamme II, 22, übersetzt von O. Steggink. Quelle: O. Steggink, Wie affektiv ist Mystik, wie mystisch ist Affektivität?, in: Ders., K. Waaijman, H. Blommesteijn u.a. (Hg.), Mystik, Band 1. Ihre Struktur und Dynamik. Düsseldorf 1983, 119–138, hier 129.

schehen: Die Seele hat das Gefühl, als werde sie von einem Seraph mit einem vom Feuer der Liebe ganz brennenden Pfeil oder Speer getroffen. Dieser Pfeil durchbohrt die Seele, die schon wie eine glühende Kohle oder, besser gesagt, wie eine Flamme brennt, und drückt ihr auf erhabene Weise ein Brandmal ein. Und während die Seele an jenem Brandmal mit diesem Pfeil durchbohrt wird, bricht die Flamme der Liebe plötzlich hervor und lodert mit heftiger Gewalt empor... Und während dieser feurige Pfeil die Seele berührt, wird sie beim Empfinden dieser Wunde von unbeschreiblichem Entzücken durchdrungen. Überdies ist die Seele bei dieser durch den Seraph hervorgerufenen Erschütterung oder heftigen Erregung, in der sie die innigste Glut und Inbrunst der Liebe in sich wahrnimmt, ganz in Süßigkeit zerfließen und fühlt die zarte Verwundung und das Heilkraut, mit dem die Spitze des Speers wirksam geschärft war, als lebendige Stelle im Wesen des Geistes, gleichsam im tiefsten Innern der durchbohrten Seele.«⁵⁷

Die Sprache bei Johannes vom Kreuz ist merklich distanzierter, reflektierter, er entwickelt auf seinem theologischen Hintergrund Systematisierungen, hat Einteilungen im Kopf, z.B. kennt er die Engellehre und spricht vom Seraph nicht vom Cherub.

Johannes redet erklärend und erläuternd über eine Erfahrung, Teresa redet betroffen und begeistert von einer Erfahrung. Johannes spricht von »man«, Teresa spricht von sich in der Ich-Perspektive. Ihre Ausdrucksweise ist spontaner, assoziativer, bildhafter.

Betrachtet man diese Ausdrucksweise vor dem Hintergrund seines Gesamtwerkes, so ist sie für Johannes vom Kreuz allerdings nicht die allein mögliche. In seinen Gedichten wird etwas von der Unmittelbarkeit des Erlebens deutlich, wie wir es auch bei Teresa beobachtet haben.

Dennoch ist der eben aufgezeigte Unterschied in der Tendenz typisch für Frauen- bzw. Männermystik.

Im Vergleich mit Texten mittelalterlicher Mystik wird deutlich, daß die spanischen Mystikerinnen und Mystiker des 16. Jahrhunderts die leibliche Wirkung der mystischen Erfahrung in redundanten Termini beschreiben, in Äußerungen eines Überströmens der mystischen Erfahrung in das Leibliche, während etwa Mechthild von Magdeburg ausdrücklicher auch von einer körperlichen Empfindung des mystischen Erlebens spricht. Damit wird eine Tendenz deutlich, wenn auch erst noch sehr zaghaft und fast unmerklich, die bis hin zur völligen Trennung von mystischer und körperlicher Erfahrung und zur Verdächtigung bzw. Abwertung der Letzteren in den Aszetik-Lehrbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts reicht.

Im Lehrbuch der Aszetik von Otto Zimmermann etwa kommt Körper nur unter dem Stichwort Körperbewegung⁵⁸ und Körperhaltung⁵⁹ (beim

⁵⁷ Johannes vom Kreuz, Lebendige Liebesflamme II, 9, übersetzt von O. Steggink, Quelle: O. Steggink, a.a.O.

⁵⁸ Vgl. O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik, 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg 1932, 512ff.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 513f.

Gebet⁶⁰) vor. Die Bewegung soll sich »auf geziemende Weise, schicklich, passend, wohlانständig«⁶¹ vollziehen.

Von den Sinnen heißt es: »Auch der oberste Rat der Abtötung: sich zuwider handeln, gilt von den Sinnen um so dringlicher, je ungebärdiger und je schändlicher Sinnenlust dem geistlichen Streben entgegenwirkt. Sie verdienen auch besondere Strafe und müssen Buße tun, weil sie schon so viel Böses verschuldet haben. Sie werden ferner ohne Kreuzigung nie den gegebenen Sinnen Christi gleichförmig, weder den leidenden noch den verherrlichten.«⁶²

Und J. Ribet⁶³ zitierend fügt Zimmermann hinzu: »Mit Ruhe und Gleichmut der Seele zu leiden wissen, und sich selber den Stachel des Schmerzes auflegen, um dem der Lust zu entgehen.«⁶⁴

Interessant ist hier die Ähnlichkeit der Metaphorik, denn Stachel und Pfeil sind durchaus verwandte Bilder. Teresa beschreibt gerade in ihrer Vision den Pfeil der Lust, dem zu entgehen Ribet durch den Stachel des Schmerzes rät. Der Zusammenhang zwischen Schmerz und Lust, der etwa auch in der Beschreibung Teresas aufleuchtet, wäre ein lohnendes Thema, führt aber hier zu weit.

Festzuhalten bleibt, daß Sinnlichkeit und körperliches Empfinden zunehmend unter Verdacht geraten und negativ bewertet werden. Man könnte den Autoren (nie Autorinnen!) der Aszetik-Lehrbücher zugute halten, daß sie Gefahren überbewertet, daher alles körperlich-sinnliche Empfinden mit Verboten belegt und damit abgetötet haben. Hinzu kommt eine in der Gegenreformation beginnende und sich stetig verstärkende Bewegung zunehmender Katechetisierung der Frömmigkeit, was noch einmal im 17. Jahrhundert durch einen in Frankreich entwickelten Methoden kult verstärkt wird. Geistliches Leben wird zunehmend als einfache, kurze und sichere Weise, zu Gott zu gelangen, verstanden. War die Frömmigkeit des Barock durchaus noch sinnenfreudig, manchmal bis zum liturgischen Exzeß, so vertreibt die sich ausweitende Katechese die sinnliche Erfahrung nach und nach aus der Frömmigkeit. Die Gebetbücher werden mit Litaneien dogmatischer Formulierungen angefüllt, die Erziehung zur Tugend, zum rechten Leben wird mit dem Beten verknüpft, die Beispielgebete werden mit moralischen Anweisungen versehen. Die Ethik vertreibt mit der Zeit die Mystik aus der Frömmigkeit.⁶⁵

Skepsis gegenüber körperlich-mystischen Erfahrungen gab es allerdings immer. Die Reaktionen darauf finden sich in den Werken der Mystikerinnen des Mittelalters und der Neuzeit selbst. Teresa fleht am Ende ihrer Be-

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 391ff.

⁶¹ A.a.O., 512.

⁶² A.a.O., 498.

⁶³ J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*. Paris 19207.

⁶⁴ O. Zimmermann, a.a.O., 498.

⁶⁵ Vgl. dazu M. Plattig, *Gebet als Lebenshaltung. Die spirituelle Gestalt der Reform von Touraine in der Oberdeutschen Karmelitenprovinz, Vacare Deo XIII*. Rom 1995, 36f. u. 107–109 (Literatur).

schreibung zu Gott, er möge es jene erfahren lassen, die meinen, sie lüge. Dieser Zusatz kommt sicher nicht von ungefähr. Mechthild von Magdeburg schreibt: »Ich wurde gewarnt, dieses Buch zu schreiben, und mir wurde von gewissen Menschen bedeutet: Sollte man es nicht verwahren, könnte sich ein Brand darüber entfachen;«⁶⁶ »Ich habe da unerhörte Dinge gesehen. ... Nun fürchte ich Gott, wenn ich schweige, und fürchte zugleich, wenn ich schreibe, unbekannte Leute.«⁶⁷ Dies geht bis hin zu Marguerite Porete und anderen, die auch wegen der Verdächtigung dieser Art von Erfahrungen verbrannt wurden.

d) Weibliche Mystik oder die Rettung der Erfahrung und der Lust

Die Mystikerinnen, so wurde an verschiedenen Stellen deutlich, konnten Autorität in einer männlichen dominierten Gesellschaft und Kirche nur durch Erfahrung gewinnen.

Dies führte zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für diese Dimension des Glaubens und des Christseins und gleichzeitig zu einer Vertiefung des Glaubens an eine Überlieferung, an einen Buchstaben zum Glauben an eine Person, zum Stehen in einer lebendig erfahrenen Beziehung. Wobei mitgesagt werden muß, daß diese Erfahrungen nicht einfach positiv waren, zur Liebesmystik gehört immer auch die Leidensmystik und die Erfahrung der Nacht⁶⁸ und der Gottesferne. Mechthild von Magdeburg bringt dies auf den Begriff der *gotzvroemdunge*, der völligen Gottesferne und Entfremdung. Diesen Zustand beschreibt sie als *naht*, die der langen *minne*-Erfahrung folgt. »Im nackten, ganz auf sich selbst zurückgeworfenen Glauben liegt für Mechthild die eigentliche Bewährung der *minne*, in der die Seele jene unerschütterliche Glaubensgewißheit gewinnt, die sie – von Gott bestätigt – rückblickend selbst bezeugt: (Gott spricht zur Seele:) ›Din geloube ist worden ein wissenschaft und din begirde hat sich verwandelt in ein ware sicherheit.‹ Dise glossen sach ich in sinen worten und weis si ouch in minem herzen« (Fließendes Licht der Gottheit VI 6).⁶⁹

Der nächste Schritt in die mystische Nachterfahrung bedeutet die völlige Entblößung der vom Glauben unterfangenen Seele von jeder *suessekeit* der Erfahrung. A.M. Haas schreibt dazu: »Der Glaube allein macht die Erfahrung der Mystikerin tragbar und sinnvoll. Gerade in der Höllen- und Nachterfahrung nimmt er der Seele den letzten Rest psychischen Eigenbesitzes, eben die Erfahrung. Die *gotzvroemdunge* ist nichts anderes als die Entfremdung von Gott im Verzicht auf die *suessekeit* der Erfahrung; das ganze Geschehen besteht in der vom Glauben der Seele abgeforderten Selbstübersteigung zugunsten immer neuer Erfahrung.«⁷⁰

⁶⁶ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., 120.

⁶⁷ A.a.O., 125.

⁶⁸ Vgl. M. Plattig, Die »dunkle Nacht« als Gotteserfahrung, in: *Studies in Spirituality* 4 (1994), 165–205.

⁶⁹ M. Heimbach, »Der ungelehrte Mund« als Autorität, a.a.O., 54f.

⁷⁰ A.M. Haas, Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, in:

Dieses Verständnis von mystischer Erfahrung – als Erfahrung der Eini-
gung mit Gott und als Erfahrung der Fremde, der Entfremdung Gottes –
vorausgesetzt, fordert K. Rahner in seiner vielzitierten, oft mißverstan-
denen Formulierung die Notwendigkeit der Erfahrung für den Frommen
von morgen: »der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der
etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit
von morgen nicht mehr durch die im voraus zu seiner personalen Erfah-
rung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Über-
zeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche reli-
giöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös
Institutionelle sein kann.«⁷¹

Angesichts heutiger Erfahrungssucht und der Rede von der »Erlebnis-
gesellschaft« wird deutlich, daß das Bedürfnis nach Erfahrung schon über-
gelaufen, schon zum Selbstläufer geworden ist, während sich Theologie
und Kirche immer noch schwer tun mit der Erfahrungsdimension des
Glaubens einerseits und andererseits manche Gruppen auch innerhalb der
Kirche den schnellen, billigen Erfahrungstrip lehren und sektenhafte
Züge bekommen.

Erfahrung bedarf der Unterscheidung, das wußten die Mystikerinnen
und haben dies bejaht, auch wenn sie dies oft als männliche Machtaus-
übung erleben mußten, doch darf vor lauter Betonung der Notwendigkeit
der Unterscheidung und – dahinter verborgen – aus Angst vor Risiken, die
mit einem lebendigen Erfahrungsprozeß verbunden sind, Erfahrung nicht
einfach getilgt oder den Sekten überlassen werden.

Die Mystikerinnen der Vergangenheit scheinen heute vielleicht vielen
nicht mehr aktuell zu sein, denn ihre außergewöhnlichen Erfahrungen wie
Visionen oder Auditionen macht der Gläubige heute nicht mehr. Mir
scheint, daß wir diese alten Erfahrungsberichte nicht zu hoch hängen soll-
ten. Ich habe es oben bereits formuliert: Was diese Frauen nun letzten En-
des wirklich gesehen oder gehört haben und was daran Einbildung, eigene
Phantasie und was Heiliger Geist war, wer will das wirklich genau wissen?
Tatsache ist, daß die beschriebenen Bilder immer etwas mit dem kulturel-
len Kontext der Frauen zu tun haben, und das ist theologisch auch ganz
klar, denn die Gnade setzt die Natur voraus und die Natur ist historisch-
biographisch geprägt. Ob es sich also um ein Bild oder eine Stimme han-
delte oder ob sich ein Gedanke, eine Einsicht der Mystikerin in einem
Phantasiebild anschaulich vermittelte, ist das in einer Zeit und in einem
Umfeld, die mehr vom Bild, denn vom Wort geprägt waren, wirklich
wichtig oder überhaupt zu beantworten? Entscheidend ist, und das liegt
ganz auf der Linie der Unterscheidung der Geister, die Wirkung dieser Er-
fahrung und ob sie den Menschen näher zu Gott bringt, ob sie ihn freier
macht, ob sie ihn reifen läßt, ob sein soziales Verhalten sich ändert, also
was daraus wird. Aufschlußreich dazu ist, was K. Rahner über die Phan-

Ders., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Doki-
mion 4. Freiburg/Schweiz 1979, 104–135, hier 116, Anm. 33.

⁷¹ K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln
1966, 11–31, hier 22 f.

tasie schreibt: »Das Wort ›Phantasie‹ ist ja leider heute schon fast hoffnungslos phänomenalisiert und relativiert. Einbildung ist heute eben ›eine bloße Einbildung‹. Wie aber, wenn die eingebildete Wirklichkeit da ist? Da ist, weil sie existiert, weil sie über Zeit und Ort erhaben ist (und darum mit den Kontrollapparaten des Unwirklichen, dem, was wir Physik und Chemie nennen, nicht festgestellt werden kann). Und wenn man nun diese daseiende Wirklichkeit sich einbildet, damit sie auch für uns da ist, da bis ins Herz und in die letzte Schwingung unserer Nerven, sich einbildet, weil diese Wirklichkeit ja schon längst, bevor wir uns ein Bild von ihr machen, uns ergriffen hat, uns zu ihrem Bild und Ausdruck realissime gemacht hat, – ist das dann eine ›leere Einbildung‹, oder ist dieser Vorgang vielmehr eine Vergegenwärtigung des wirklich Gegenwärtigen, ein Einlassen des Wirklichen in die Sphäre des Bewußtseins, in dem sich eben die sanft aus der Tiefe andrängende Gegenwart des Allerwirklichsten gewöhnlich nur dann zu zeigen gewillt ist, wenn wir ihm schlicht und in bereiter Demut eine Erscheinung leihen? Leihen, nicht weil es sie nötig hätte, sondern weil es sonst verschmäht, uns, den Freien, die lieben sollen, sich aufzudrängen.«⁷²

Damit noch nicht genug, denn die Erfahrung im Rahmen weiblicher Mystik läßt sich näher qualifizieren als eine den Körper und die Sinne einbeziehende Erfahrung, d.h. zum Glauben, zur Begegnung mit Gott ist der ganze Mensch notwendig, nicht nur sein Geist, nicht nur seine Vernunft, auch sein Körper und seine Gefühle, seine Erotik und seine Lust.

Es geht hier nicht um antimodernistische Vernunftfeindlichkeit oder esoterische Ausflüge ins Reich der Gefühle, denn die Mystikerinnen sprechen sehr klar von der Erkenntnis aufgrund ihrer Erfahrung, von der Weisheit, die Erfahrung und Erkenntnis, Vernunft und Glaube gleichermaßen umfaßt, Vernunft allein ist ihnen zu wenig. Die emotional-erotischen Anteile sind Garanten für Dynamik und Vitalität der Gottesbeziehung, die intellektuellen Anteile dienen eher der erkennenden Unterscheidungsfähigkeit und der Verarbeitung mystischen Erlebens zu tragfähigen Erfahrungen im Gesamtkontext der Biographie des einzelnen und der Biographie der Gemeinschaft der Glaubenden, sprich der Tradition.

Bei Verwendung der erotischen Bilder und erotischer Sprache in den Texten stellt sich immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von irdischer und himmlischer, von geistiger und sinnlicher Liebe.

In der Literatur gibt es eine wertende Tendenz, d.h. die Beziehung wird durchaus gesehen. Ignace Lepp schreibt bezugnehmend auf Johannes vom Kreuz: »Welche Liebende wäre nicht glücklich, von ihrem Geliebten solche Verse zu erhalten.«⁷³ Doch wird immer wieder betont, daß die himmlische Liebe über der irdischen Liebe stehe. Als Beispiel dazu Simone Weil:

⁷² K. Rahner, Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge, in: Schriften zur Theologie III. Köln 19593, 263–281, hier 278f.

⁷³ I. Lepp, Psychoanalyse der Liebe. Freiburg 1965, 187.

»Sehr zu Unrecht macht man bisweilen den Mystikern einen Vorwurf daraus, daß sie sich der Sprache der Liebenden bedienen. Sie sind nämlich die ermächtigten Eigentümer dieser Sprache. Alle anderen sind nur berechtigt, sie von ihnen zu entlehnen.«⁷⁴

Diese Aussage stellt die Dinge nun wohl doch auf den Kopf, denn im Rahmen mystischer Sprache ist klar, daß mystische Erfahrung mit Bildern und Sprachspielen erotischer Liebe beschrieben werden. Sowohl das Hohelied des Alten Testaments als auch die Minnedichtung, die ebenfalls die Bilder der Mystikerinnen und Mystiker beeinflusste, hatten ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der zwischenmenschlichen, erotischen Beziehung und nicht in der Gottesbeziehung.

Ob die menschliche Liebe nach Art der mystischen Liebe verstanden und an ihr gemessen werden muß oder ob die mystische Liebe nach Art menschlicher Liebe verstanden werden muß, scheint mir nicht die richtige Problemstellung zu sein und zu wenig das Miteinander und Ineinander dieser Erfahrungen zu berücksichtigen.

Ist es denn letztlich emotional zu trennen, welche Liebe gemeint ist und wie sich diese anfühlt, oder ist nicht gerade die Verwandtschaft bis Gleichheit der Erlebnisse die Voraussetzung dafür, daß die gleiche Sprache verwendet werden kann und diese nicht aufgesetzt ist, sondern legitimer und so weit möglich adäquater Ausdruck des Erlebten für die Mystikerinnen ist?

Antoine Vergote stellt dazu fest: *»Zwischen der Begierde und der Liebe im religiösen Sinn einerseits und der Begierde und der menschlichen Liebe andererseits besteht nicht nur eine einfache Analogie: Es ist die tatsächliche Äußerung der menschlichen Begierde, die in die Beziehung zu Gott übertragen und auf sie ausgedehnt wird. Wie Teresa von Avila sagt, gibt es nur eine Liebe.«⁷⁵*

Mystische Liebe ist ohne menschliche Liebe nicht denkbar, da auch zur mystischen Liebe Beziehungsfähigkeit gehört und sich die Echtheit mystischer Erfahrung wiederum an der Fähigkeit zu mitmenschlicher Begegnung und Liebe zeigt.

Die mystische Tradition mit ihrer erotischen Sprache ist der sich durch die Geschichte ziehende Beleg eines ursprünglich nicht körperfeindlichen Christentums, eines ganzheitlichen Verständnisses des Menschen und der Protest gegen seine Reduktion auf Wille und Verstand und damit auf Ethik und Spekulation. Die Erotik in der Mystik rettet das körperliche und das lustvolle Element christlicher Tradition. W. Schubart diagnostiziert in seinem immer noch spannend zu lesenden und in vielen Beobachtungen sehr aktuellen Buch *»Religion und Eros«*.⁷⁶

»Das Religiöse und das Geschlechtliche sind die beiden stärksten Lebensmächte. Wer sie für ursprüngliche Widersacher hält, lehrt die ewige Zwie-

⁷⁴ S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*. München 1953, 178.

⁷⁵ A. Vergote, *Religionspsychologie*. Olten/Freiburg 1970, 179.

⁷⁶ W. Schubart, *Religion und Eros*, hrsg. v. F. Seifert. München 1989.

spältigkeit der Seele. Wer sie zu unversöhnlichen Feinden macht, zerreißt das menschliche Herz.«⁷⁷

Die religiöse Krise der Moderne ist demnach wohl auch als affektive Krise zu qualifizieren, und die affektive Krise ist eine religiöse.

Kurt Marti formuliert es noch einmal anders:

»Religion und Erotik:

ein wildes, doch unzertrennliches Paar.

Wie heftig sie miteinander streiten, sich gegenseitig

beschimpfen, verwünschen, verfluchen mögen,

keine hält es lang ohne die andere aus.

Stirbt die Religion, so magert die Erotik zum Skelett, das heißt zum bloßen Sex, ab.

Stirbt die Erotik, so verdorrt Religion zur abstrakten Metaphysik (wie früher) oder zur trockenen Ethik (wie heute).«⁷⁸

Am Ende dieser Betrachtungen lässt sich zunächst ganz pragmatisch feststellen: Jede Beziehung, in der Intimität und Nähe entsteht, schließt erotische Elemente, schließt die erotische Spannung ein, ansonsten ist es keine intime Beziehung. Für die Gottesbeziehung gilt deshalb, daß auch sie, wird sie intim und nahe, erotische Qualität bekommt und dies in der Natur der Sache liegt. Andererseits bedeutet dies für die Gottesbeziehung, daß sie auch lustvoll, sinnlich, erotisch-ekstatisch sein darf.

Das Ernstnehmen dieser erotischen Qualitäten bewahrt die Mystik vor der Verzweckung durch die Askese. Erotik ist immer das überstehende, das zweckfreie und überschwenglich-rauschhafte und im Sinne der Leistung unnütze Element der Beziehung.

Erotik in der Gottesbeziehung kann nichts mit Arterhaltung und Fortpflanzung zu tun haben, sie ist »freizügig«, überschwenglich und rauschhaft, sie kann nicht »auf den Horizont einer Wiege beschränkt«⁷⁹ werden, deshalb wird hier der Wert der Erotik jenseits der Einschränkung auf die Erhaltung der Nachkommenschaft deutlich. Erotik in der Mystik ist die Freude an der Lust der Begegnung. Wird damit nicht auch grundsätzlich etwas über Erotik deutlich, darf Erotik im zwischenmenschlichen Bereich nicht dann auch und vielleicht auch nur und ausschließlich diese Qualität haben?

Dort wo Erotik von der Askese im Rahmen der Gottesbeziehung oder von der Sexualethik im Rahmen menschlicher Beziehungen verzweckt wird, stirbt die Lust und die Freude. Der maßlose, entgrenzende und auf

⁷⁷ A.a.O., 7.

⁷⁸ Zitiert nach: Publik-Forum EXTRA, Sexualität. Nackter als nackt komm' ich zu Dir, Oberursel o. J., 6.

⁷⁹ P. Teilhard de Chardin, Die Evolution der Keuschheit, in: Geist und Leben 67(1994), 243–263, hier 251; Teilhard de Chardin spricht im zitierten Zusammenhang nicht von der Erotik in der Mystik, er formuliert, daß die moderne sexuelle Freizügigkeit, die Freiheit der Sitten ihre wahre Ursache dort habe, wo nach einer Form der Einigung gesucht wird, die reicher und geistig anregender sei als jene, die sich auf den Horizont einer Wiege beschränke. Daher schien mir das Zitat gerechtfertigt, denn die Perspektive ist eine ähnliche.

Ewigkeit zugeordnete Charakter der Erotik und damit der Beziehung geht verloren. Das spielerisch-frohe Element der Beziehung, gerade auch der Gottesbeziehung, bleibt auf der Strecke.

Und ein weiterer Gesichtspunkt: Das Erlebnis der Lust und der Freude ist die Kraft für das Erleiden der Trennung. Erotik und Tod sind Grenzerfahrungen der Menschen und über diese Schiene verwandt. Die Sehnsucht und das Leiden an der Abwesenheit des Geliebten, der Geliebten ist nur für den Thema, der erotisch-ganzheitlich liebt. Sehnsucht aber ist der Urantrieb der Mystik überhaupt.

Am Ende bleibt festzuhalten, daß zu einer ganzheitlich-menschlichen Begegnung die Erotik unabdingbar gehört und daß die Beziehung austrocknet, die Menschen Schaden nehmen, wenn man sie ausschließt. Wo sie fehlt, fehlt die Spannung, die Lust und die Freude, was bleibt, ist dann asketische Routine und langweilige Ethik oder ethische Langeweile.

Deshalb: »In Zukunft keine Mystik ohne Affektivität und keine Affektivität ohne Mystik. In diesem Sinn bilden die Mystiker die Vorhut einer Entwicklung, welche die Menschen unserer Zeit auffordert, die Liebe als eine ungeteilte Totalerfahrung von Leib und Geist zu erleben, in welcher der Andere im Mittelpunkt steht.«⁸⁰

⁸⁰ O. Steggink, a.a.O., 138.

Der Name Teresa

Ulrich Dobhan

Bereits acht Jahre nach dem Tod Teresas von Avila am 4. Oktober 1582 hat der Jesuit Francisco de Ribera in Salamanca die erste Biographie über sie herausgebracht.¹ Dabei hat er nicht einfach Erbauungsliteratur verfaßt, sondern Material aus erster Hand über Teresa verarbeitet, die er als ihr Seelenführer auch aus eigener Erfahrung gut kannte. So hatte er auch wiederholt P. Jerónimo Gracián zur Mitarbeit an dieser Biographie eingeladen, der dieser Bitte aus verschiedenen Gründen aber nicht entsprechen konnte. Als Ersatz bot er dem Autor Erläuterungen und Ergänzungen an², die er aus dem Gedächtnis niedergeschrieben hat, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach Ende 1590, Anfang 1591. Seine Gedanken zum Namen Teresas bilden die erste von über 30 solchen Erläuterungen.³

Wer war P. Gracián?

»Die Familie von P. Gracián de la Madre de Dios und die Großfamilie der Graciáns ist am 22. Mai 1538 gegründet worden. An diesem Tag verehelichte sich der Älteste der Graciáns, Diego García de Alderete, in einem kleinen Dorf der Provinz Valladolid mit Juana Dantisco, Tochter des früheren polnischen Botschafters in Spanien, Johannes von Höfen, der nach seiner Heimatstadt Danzig Dantiscus genannt wird.«⁴

Mit diesem Satz werden die Eltern P. Graciáns, aber in gewisser Weise auch sein Lebenshorizont vorgestellt⁵: Väterlicherseits entstammte er einer Familie, die Karl V. und dann Philipp II. als Sekretäre zu Diensten waren; seine Mutter war eine uneheliche Tochter des polnischen Botschafters am Hof Karls V. in Spanien, der später Bischof von Kulm und Ermland wurde. Sowohl sein Vater als auch sein Großvater mütterlicherseits waren bekannte Humanisten. Frömmigkeit und Liebe zur Wissenschaft sind denn auch zwei Kennzeichen dieser Familie, die sich auch in P. Gracián und seinen Geschwistern widerspiegeln: sieben wählen den Priester- oder

¹ Francisco de Ribera, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús, Fundadora de las Descalças y Descalços, compuesta por el Doctor...de la Compañía de Jesús, y repartida en cinco libros...* Salamanca, Pedro Lasso, 1590.

² J. L. Astigarraga (Hg.), P. Jerónimo Gracián, *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, in: *Ephemerides Carmeliticae* 32 (1981) 343–430. Zitiert mit *Escolias*.

³ *Escolias*, 359–366.

⁴ T. Alvarez, Alderete y Dantisco: Padre y abuelo de Gracián. El drama de dos humanistas del siglo XVI, in: *El Padre Gracián. Discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa* [Estudios Monte Carmelo 5], Burgos 1984, 131–198 (131). Siehe auch: A. Fontán – J. Axer (Hg.), *Espanoles y polacos en la Corte de Carlos V. Cartas del embajador Juan Dantisco*, Madrid 1994.

⁵ Zur Biographie Graciáns siehe E. Pacho, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Vida y obra*, in: *El Padre Gracián*, a.a.O. 7–57.

Ordensstand, die anderen folgen dem Vater nach oder widmen sich der Wissenschaft.⁶

Jerónimo Gracián wurde am 6. Juni 1545 als viertes von 20 Kindern geboren; er absolvierte seine humanistischen und klassischen Studien in Valladolid und Toledo, die Universitätsausbildung in Alcalá de Henares. Obwohl von mehreren Orden umworben, trat er zum Erstaunen vieler in die im männlichen Zweig kaum 14 Jahre alte Reformbewegung Teresas ein, wo er am 25. April 1573 Profeß ablegte.⁷ Intuitiv erkannte die damals sechzigjährige Teresa die hohe Begabung und die menschlichen Qualitäten des gerade Achtundzwanzigjährigen; ihre Liebe und Zuneigung zu ihm wie zu keinem anderen Menschen innerhalb und außerhalb ihres Ordens hielt allen schwierigen Situationen stand.⁸ Für P. Gracián, den Teresa im Frühjahr 1575 endlich persönlich kennenlernte, war diese Freundschaft Hilfe und Trost bei seinen vielen schwierigen Missionen, mit denen er schon drei Monate nach seiner Profeß betraut wurde.⁹ 1581 wurde er zum ersten Provinzial des nach Teresa benannten Ordenszweiges der Unbeschuhten Karmeliten gewählt, so daß er Teresas neue Ideen vom Ordensleben, die sowohl die spirituelle Grundlegung als auch den alltäglichen Umgang miteinander und das Apostolat im neuen Orden betrafen, fördern und verbreiten konnte. Doch bei weitem nicht alle, die bei Teresa eingetreten waren, hatten das richtig verstanden. Schon bald nach ihrem Tod kommt es zu Spannungen im Teresianischen Karmel; für die Gegner Graciáns mit Nicolás Doria¹⁰ an der Spitze, denen übrigens auch Johannes vom Kreuz zum Opfer fiel, gründet sich Ordensleben, wie damals allgemein üblich, auf Rigorismus, während Teresas Ideal dem christlichen Humanismus verpflichtet ist. 1592 wird Jerónimo aus dem Orden ausgeschlossen.¹¹ Nach Türkenhaft findet er 1596 Aufnahme im Stammorden,

⁶ E. Pacho, a.a.O. 9.

⁷ A.a.O. 15. Siehe dazu auch Teresas Erzählung in ihrem *Buch der Gründungen*, Kapitel 23.

⁸ Siehe dazu Graciáns autobiographischen Text am Ende dieses Artikels.

⁹ Das geht vor allem aus Teresas Korrespondenz hervor; von den über 450 erhaltenen Briefen sind 110 an ihn gerichtet. Siehe dazu A. Ruiz, La correspondencia de Gracián con Santa Teresa vista desde el epistolario teresiano, in: El Padre Gracián, a.a.O. 59–108.

¹⁰ Nicolás Doria, mit Ordensnamen Nicolaus a Jesu Maria, wurde am 18.5.1539 in Genua geboren, begab sich 1570 auf der Jagd nach dem aus Westindien kommenden Gold und Silber nach Sevilla, wo er bald reich wurde. Doch nimmt er Abschied von der Welt, wird Priester, macht 1578 Profeß in Teresas Gründung, wo er bald wichtige Ämter bekleidet. 1584 gründet er in seiner Heimatstadt den ersten Teresianischen Konvent außerhalb Spaniens. 1585 wird er an Stelle von Gracián zum Provinzial gewählt. Schon bald zeigt es sich, daß er andere Vorstellungen vom Ordensleben hat als Teresa und Gracián, was zu Spannungen führt, deren berühmteste Opfer Johannes vom Kreuz, P. Gracián und die Karmelitinnen werden. Doria wird 1588 Generalvikar des Ordens, was seine Position festigt. Als er unerwartet am 9.5.1594 in Alcalá de Henares starb, war Teresas Werk einer harten Zerreißprobe ausgesetzt. (Vgl. A. Roggero, Genova e gli inizi della Riforma Teresiana in Italia, Rom, 1984, 44–174).

¹¹ Obwohl Gracián von Clemens VIII. am 6.3.1596 ein Breve erhalten hatte, durch das er voll rehabilitiert wurde, um wieder in den Orden Teresas eintreten zu können, verstanden es maßgebliche Leute bei den Unbeschuhten, ihn ausgeschlossen zu halten. Siehe dazu I. Moriones, Rehabilitación pontificia del P. Jerónimo Gracián en 1595, in: Monte Carmelo 103 (1995) 453–491.

arbeitet in Rom an der Entstehung der Propaganda Fide Kongregation mit, verbreitet vor allem Teresas Ideen und Schriften durch Wort und Schrift und ist auch sonst ein fruchtbarer Schriftsteller und unermüdlicher Prediger.¹² Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Brüssel, wo er am 21. September 1614 starb, nachdem er kurz zuvor noch Teresas Seligsprechung am 24. April miterlebt hatte.

Eine große Freundschaft

Wohl nicht oft ist Freundschaft das einzig richtige Wort zur Charakterisierung einer Beziehung zwischen zwei Menschen; für Teresa und Jerónimo Gracián trifft es voll zu. Obwohl alle seine Briefe an Teresa verlorengegangen sind, ist es doch möglich, aus den 110 erhaltenen Briefen Teresas an ihn diese einmalige Freundschaft zum Leuchten zu bringen. Gracián war ein guter und aufmerksamer Briefpartner. Nach den vorliegenden Zeugnissen scheint es, daß er ungefähr ebenso viele Briefe an Teresa geschrieben hat wie sie an ihn. Die darin behandelten Themen sind natürlich zunächst Angelegenheiten, welche die Leitung und Festigung des neuen Ordens betreffen, aber niemals fehlt das Persönliche, und das zeigt, daß sie sich vollstes Vertrauen und umfassendste Offenheit entgegenbrachten. Sie beraten sich miteinander, hören aufeinander, nehmen gegenseitig Rat und Hilfe an, halten aber auch Kritik aneinander nicht zurück. Teresa ist ständig um Graciáns Wohlergehen besorgt, ermahnt ihn, sich zu schonen, und verbirgt nicht ihre Freude, die jeder Brief von ihm in ihr auslöst; geradezu ungeduldig wird sie, wenn er sie zu lange warten läßt. Soweit das aus Teresas Briefen ersichtlich ist, sind auch Graciáns Briefe an sie immer herzlich, warm und trotz aller offiziellen Mitteilungen nie sachlich-kühl. Sie fühlt sich als seine »unwürdige Tochter und Untergebene«, doch auch er scheut sich nicht, sich als ihr »geliebter Sohn« zu bezeichnen.¹³ So ist sie immer darauf aus, Bescheid zu wissen, was er zu tun hat, wo er sich aufhält und vor allem, wann er wieder zu Besuch kommt, denn trotz aller Offenheit und Herzlichkeit in den vielen Briefen ist ein Besuch immer noch das Beste und am meisten Ersehnte; allerdings fällt ihr der Abschied dann auch entsprechend schwer.¹⁴ Am liebsten wäre es ihr, in seiner Nähe zu sein, »so daß wir uns oft sehen könnten, denn das würde meine Seele sehr trösten; doch ich verdiene es nicht, sondern nur Kreuz und noch mehr Kreuz«, klagt sie ihm am 14. August 1578 und bittet ihn zugleich, wenigstens oft zu schreiben. Verglichen mit allen anderen Menschen, für die es im großen und weiten Herzen der Madre Teresa einen bevorzugten Platz

¹² Zu Graciáns literarischer Produktion siehe A. Fortes Rodríguez, Bibliografía del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, in: Archivum Bibliographicum Carmelitanum 15 (1973) 173–203, und P. M. Garrido, Noticias bio-bibliográficas sobre el Padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, in: Carmelus 41 (1994) 88–125.

¹³ Siehe Teresas Briefe vom 9.1.1577 bzw. vom 13.12.1576.

¹⁴ Siehe z.B. Brief vom 14.8.1578.

gab, steht Jerónimo Gracián an erster Stelle. Eine letzte Erklärung gibt es dafür nicht, denn Liebe kann nicht erklärt werden...

Unser nachfolgender Text über den Namen Teresas zeigt, wenn auch in einem begrenzten Umfang, wie es Gracián mit Teresa ergangen ist, wie lebendig Teresa für ihn geblieben ist, wie sie ihm nahe blieb und wie er aus der Erinnerung an sie lebte, läßt aber auch ein bißchen die Spontaneität und Frische dieser Freundschaft durchscheinen, etwas Spielerisches, oft Ironisches, das aber immer gegenseitiges Verständnis und Zuneigung füreinander verrät, gegenüber dem alles Widrige des Lebens verblaßt und das dem Leben trotz aller Widersprüche dennoch Sinn gibt.¹⁵

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios: Der Name Teresa¹⁶

Wenn ich manchmal mit der Madre Teresa von Jesus über ihren Namen sprach und ihr sagte, um gegen sie zu sticheln, daß es noch keine Heilige mit einem solchen Namen gebe, pflegte sie mir zu antworten, daß der Name Teresa von Dorothea komme. Und so feierten wir den Tag dieser Heiligen mit besonderer Verehrung für ihren Namen.¹⁷ Es kann ja sein, daß sich Teresa durch Entstellung der lateinischen Form vom Namen Dorothea ableitet, so wie auch Diego und andere alte spanische Namen entstellte Formen von lateinischen Namen sind. Und wenn wir es genauer wissen wollen, werden wir herausfinden, daß die heilige Mutter einige Heilige mit dem Namen Dorothea als Vorbilder hatte, denen sie nacheifern konnte.

In seiner Historia ecclesiastica berichtet Eusebius von einer aus Alexandria stammenden Dorothea, die der tyrannische Kaiser Maxentius um ihren Glauben und ihre Keuschheit zu bringen suchte. Mit List erbat sie sich von ihm Zeit, um über seine Anfragen nachzudenken. In Wirklichkeit wollte sie sich ihm entziehen und vor ihm verbergen. So begab sie sich in die Wüste, wo sie viele Mädchen um sich versammelte. Mit ihnen lebte sie in diesem alten Orden, so daß eigentlich sie es ist, die ihn als Mutter gestiftet hat.

Eine andere Dorothea erlitt das Martyrium in Cäsarea, einer Stadt in Kappadozien. Da der Tyrann sie nicht verführen konnte, schickte er sie in das Haus zweier Schwestern, Christa und Kalixta, die Christinnen gewesen, aber vom Glauben abgefallen waren. Die glorreiche Heilige führte sie jedoch mit ihrer Lehre, ihrem Vorbild, ihren Tugenden und überzeugenden Gründen wieder zurück, und so wurden sie als ihre Zeuginnen danach bei lebendigem Leibe verbrannt. Als man die glorreiche Dorothea zum Martyrium führte und ein großer Gelehrter namens Theophil sie verspottete, sagte sie ihm, daß sie ihm aus dem Paradies ihres Bräutigams Rosen schicken würde. Wie Theophil sie dann mit einem sehr schönen und in hel-

¹⁵ Das zeigt sich auch im autobiographischen Text Graciáns über Teresa am Ende dieses Artikels.

¹⁶ Die genauen Angaben zu den Zitaten aus den von Gracián zitierten Autoren siehe beim spanischen Originaltext.

¹⁷ Dieser Gedenktag wurde am 6. Februar begangen.

lem Licht erstrahlenden kleinen Kind dastehen sah, in dem er einen Engel erkannte, bekehrte er sich, und mit ihm bekehrten sich noch viele andere Heiden, von denen einige als Märtyrer für Christus starben.

Nicht weniger bewundernswert war die glorreiche Dorothea, eine Schwester Euphemias, der Tochter des Götzendieners Valentius, und Base von Thekla und Erasma, der Töchter des Katholiken Valentianus. Obwohl ihr Vater sie in einem Turm gefangenhielt, wurden die beiden Schwestern, als sie zum Waschen an den Fluß herabkamen, von Ermacora getauft; doch ihr eigener Vater führte sie dem Gouverneur Sebaste vor. Dieser ließ sie an den Füßen aufhängen, auspeitschen, ihre Häupter mit Eisenhämmern schlagen, in einen Block spannen und an den Seiten mit glühenden Kohlen versengen. Schließlich schnitt man ihnen die Brüste ab und warf sie den Hunden vor. Doch Ermacora fand sie hernach schöner als Blumen. Als die Tyrannen befahlen, die beiden nackt durch die öffentlichen Straßen zu führen, bekleidete sie der Engel des Herrn mit strahlenden Gewändern. Am Schluß enthauptete sie ihr eigener Vater Valentianus in dem Turm, in dem sie eingesperrt waren, und warf ihre Leichen in einen Fluß. Doch ein Engel brachte sie zu Ermacora, und diese bestattete sie mit größter Ehrerbietung im Haus ihres Vaters, wo man eine Kirche errichtete.

An all diesen Heiligenleben hatte die heilige Mutter großes Gefallen, wenn ich ihr davon erzählte, und sie begeisterte sich sehr am Eifer, am Martyrium und am Leben dieser Dorotheen.

Da aber der Name Teresa wohl weder griechisch noch lateinisch, sondern wie Sancha und Urraca für Spanien typisch ist, gab es außer der guten Teresa, der Tochter des Königs von León, über den Erzbischof Don Rodrigo und auch Valerio schreiben, eine berühmte Teresa;¹⁸ sie war Tochter des Königs Don Sancho I. von Portugal, eines Sohnes von König Don Alfonso Enríquez und der Königin Doña Mafalda; Don Sancho war mit Doña Aldonza verheiratet, die wiederum eine Tochter des Königs Don Ramón de Aragón und der Königin Doña Urraca war. Eine von seinen fünf Töchtern, Doña Teresa, war mit König Don Alfonso de León, ihrem Vetter, verheiratet; das war um das Jahr 1154. Da befahl ihr der Papst, sich von ihrem Mann zu trennen, sobald Nachfolge für das Reich gegeben wäre, und ins Kloster zu gehen. Sie hatte nämlich drei Kinder; doch die Liebe zu ihnen und ihrem Mann hielt sie in der Ehe zurück. Da überzog Gott sie mit Aussatz, bis sie den Auftrag seines Stellvertreters ausgeführt hätte. Sie aber flehte im Gebet den Herrn voller Angst an, ihr doch kundzutun, wo nach seinem Willen ein Kloster für Nonnen gegründet werden solle. Der Herr offenbarte ihr den Ort, nämlich da, wo ein Fluß ein Kreuz bildete und sich ein hohler Lorbeerbaum fände. Nachdem sie auf der Suche nach diesem Ort viele Länder durchreist hatte, fand man ihn zwei Meilen

¹⁸ Teresa OCist. (Coimbra * 1175, + Lervão/Portugal 17.6.1250), Königin von León, älteste Tochter von Sancho I. von Portugal und Doña Dulce von Aragón, heiratete am 15.2.1191 Alfonso IX. von León. Da diese Ehe ohne die notwendige Dispens vom Hindernis der Blutsverwandtschaft zweiten Grades eingegangen worden war, wurde sie 1194 von Cölestin III. aufgelöst.

von Coimbra entfernt und gründete dort ein berühmtes Kloster für Bernardinerinnen mit Namen Lorrão, denn auf portugiesisch heißt *louro vao* 'hohler Lorbeerbaum'. Das erzählten mir die Schwestern selbst, als ich im Jahre 1590 dort am Tag der hl. Katharina für sie predigte. Ich kam gerade von Usera, wo ich einen Platz angeschaut hatte, auf dem Don Duarte de Castelo-Branco, Graf von Sabugal und Großgouverneur von Portugal, ein Kloster gründen will; ihm verdankt der Schwesternkonvent San Alberto viele gute Werke.¹⁹ In Lorrão wird der Leib dieser Teresa aufbewahrt.

Was die Teresas unserer Zeit anbelangt, könnten wir viel über Doña Teresa de Quiñones, einer Tochter des Grafen Luna, erzählen, deren Gebetseifer, Kontemplation, Fasten, Zurückgezogenheit und Demut so herausragend waren, daß sich der Admiral von Kastilien²⁰ aus Begeisterung für diese Tugenden Teresa zur Frau erkor. Nach ihrer Heirat übte sie sich weiterhin so sehr im Gebet und in Werken der Buße, daß ihr Haus mehr einem Kloster als einem Palast glich. Sie gründete in Medina de Rioseco ein Hospital und versorgte dort eigenhändig die Armen. Als ihr Mann starb, bestattete sie ihn in einem von ihm gegründeten Franziskanerkloster in Valdescopezo; dort zog sie sich auf eine Seitenempore zurück und gab sich ganz der Ewigen Anbetung und dem Almosengeben hin. Als ihr Gesinde sich in einem Jahr der Teuerung wegen Getreidemangels an sie wandte, gab sie die Weisung, in den Speichern nachzuschauen, und man fand diese auf wunderbare Weise gefüllt vor. Bei ihrem Tod verblieb ihr Antlitz außerordentlich schön, leuchtend wie ein Kristall, während ihr Leib, wie der unserer hl. Mutter Teresa von Jesus, lieblichsten Duft verströmte.

Ich möchte mich jedoch nicht weiter bei dieser Doña Teresa de Quiñones aufhalten, dafür aber über ihre Tochter Doña Teresa Enríquez sprechen. Als Tochter einer solchen Mutter wurde sie in größter Abgeschiedenheit und im Gebet aufgezogen.²¹ Sie wollte unter allen Umständen ins Kloster gehen, doch ihre Eltern verheirateten sie mit Don Gutierre de Cárdenas, dem Großkomtur von Kastilien, einem hohen Beamten der Katholischen Könige. Er stand seinem Haus wie einem Kloster vor. Seine Liebe zu den Armen war so glühend, daß die Königin Hofdamen und andere hochgestellte Frauen zum Besuch der Hospitäler mitnahm, wo sie Mahlzeiten und Geschenke an die Kranken verteilten. Als Witwe gab sie zehn Kupfermünzen ihrer Rente größtenteils als Almosen aus. In Torrijos gründete sie ein Franziskanerkloster, ließ dort ein Hospital und die Hauptkirche des Dorfes sowie in Maqueda und Almería je ein Nonnenkloster bau-

¹⁹ Don Duarte de Castelo Branco, erster Graf von Sabugal und Großgouverneur von Portugal, begleitete Don Sebastián 1578 nach Afrika, wo er in die Hände der Mauren fiel. 1582 ernannte ihn Philipp II. zum Grafen von Sabugal und 1593 zu einem der fünf Gouverneure Portugals. Als enger Freund Graciáns half er dem Teresianischen Karmel in der Anfangszeit viel.

²⁰ Don Fadrique, Bruder der Mutter Ferdinands des Katholischen.

²¹ Teresa de Quiñones war nicht die Mutter, sondern die Großmutter von Teresa Enríquez, die ein uneheliches Kind des dritten Admirals von Kastilien und von María Alvarado war. Die Werke der Nächstenliebe und die Frömmigkeit ihrer Großmutter prägten das Kind Teresa sehr und weckten in ihr schon früh den Wunsch, ins Kloster zu gehen, doch war ihr ein anderer Weg bestimmt.

en. Es war wunderschön zu sehen, mit welchem Eifer sie besonders bei der Eroberung von Granada die Verwundeten eigenhändig pflegte. Aus zwei Gründen, die sie berühmt machten, schuldet die ganze Christenheit dieser vornehmen Frau großen Dank: Erstens, weil sie beim Papst erwirkt hat, daß das Allerheiligste mit einem Velum, unter Begleitung und mit Kerzen herumgetragen werden dürfe, wie es jetzt geschieht, denn vorher trug es der Priester an seiner Brust, oder bestenfalls wurde eine Ampel vorausgetragen; um das zu erreichen, hat sie den Kardinälen große Geschenke gemacht und wertvolle Gaben an sie verteilt. Sie und alle ihre Bediensteten bemühten sich, für arme Kirchen Ornate herzustellen und auszubessern. Dazu entsandte sie vier Hilfspriester in die jeweiligen Ortschaften; jene brachten die neuen Ornate dorthin und nahmen die schadhafte zum Ausbessern mit zurück; dafür errichtete sie eine Stiftung. Der Papst gab ihr einen Namen, der ihrer Frömmigkeit voll und ganz entsprach, denn er nannte sie *ebria Sacramenti* – die vom Sakrament Trunkene.²² Und wundersamerweise wurde sie zur selben Zeit wie Luther und nur einige Jahre früher als die Madre Teresa von Jesus geboren;²³ denn die Ehre, um welche jene Übeltäter das Allerheiligste Sakrament in einigen Ländern bringen, und die Nonnenklöster, welche sie zerstören sollten, wurden von diesen beiden Teresas für die Christenheit gerettet. Noch etwas Bemerkenswertes war ihr zu eigen: Sie brachte den Armen Seelen im Fegefeuer eine so große Verehrung entgegen, daß sie die Einführung des jetzt noch bestehenden Brauches durchsetzte, beim Einbruch der Nacht mit einer Glocke zu läuten, um für jene zu beten. Über die Vorzüge dieser vornehmen Dame könnte man eine lange Geschichte schreiben.

Vieles weiß ich auch über Teresa González, die aus Iznatorafe stammt, und Teresa aus Ibros, die unweit von Baeza zu Hause ist; beide habe ich geistlich beraten. Doch darüber zu reden ist nicht meine Absicht. Ich möchte nur sagen, daß es Teresas gegeben hat, die im Gebet, im Verlangen nach dem Martyrium, in der Verehrung des Allerheiligsten Sakraments und der Armen Seelen, in der Gründung von Klöstern, in rühriger Liebestätigkeit und im Seeleneifer für unsere Madre Teresa von Jesus Vorbild sein konnten, und daß Teresa ein Name ist, den auch andere Frauen mit vielen, wohlbekannten und herausragenden Tugenden getragen haben.

Mag es auch den Anschein haben, daß ich mich mit der Erklärung dieses Namens lange aufhalte und daß das, was ich jetzt sagen werde, reichlich kühn ist, doch einen Hinweis möchte ich nicht weglassen, daß ich nämlich Spuren davon in der Hl. Schrift finde. Zu diesem Zweck kommt es mir sehr gelegen, einige Tugenden der Mutter Teresa von Jesus, sowie den Geist ihrer Töchter und die exzellente Art ihrer Klöster mit einigen Worten darzustellen, die im Kapitel 17 des Buches Josua stehen. Dort heißt es: »Zelofhad aber, der Sohn Hefers, der Sohn Gileads, der Sohn Machirs, der Sohn Manasses, [der Sohn Josefs] hatte keine Söhne, sondern nur Töchter, die folgende Namen hatten: Machla, Noa, Hogla, Milka und Tersa« (Jos

²² So wird sie in den Bullen Julius' II. und Leos X. genannt.

²³ Teresa Enríquez wurde ca. 1456, Luther 1483 und Teresa von Avila 1515 geboren.

17,3–4); diesem letzten fehlt zum Namen Teresa nur ein ›e‹. Und es heißt, daß diesen Töchtern besonderer Besitz und Anteil am Heiligen Land gegeben wurde.

Beachten wir, daß der erste Vater, den die Hl. Schrift hier erwähnt, Josef und die letzte Tochter Tera ist. Und wenn dieser Name Tera von ›theraphim‹ abgeleitet wird, wie der hl. Hieronymus bei seiner Erklärung zum dritten Kapitel von Hosea sagt, was ›Lehre und Wahrheit‹ bedeutet, oder aber von ›Tarsis‹, was ›Kontemplation der Freude‹ und ›Chrysolith‹ und ›Meer‹ bedeutet, so passen all diese Dinge gut auf unsere Teresa. Ihre Lehre war ja großartig und ihre Wahrheit glänzend, pflegte sie doch zu sagen, daß man auf der ganzen Welt auch nicht eine einzige Lüge sagen dürfe, da Christus die Wahrheit des ewigen Vaters ist; ihre Freude ausstrahlende Kontemplation war von einem ungetrübten und beschwingten Geist erfüllt, so wie es auch die Jungfrau Maria von sich sagt: et exultavit spiritus meus.²⁴ Und Chrysolith war sie aufgrund ihrer Liebe und Meer wegen ihres großen Bußeifers und ihrer Reue und auch, weil sie dem Element des Wassers besonders zugetan war.²⁵ Das möchte der Name Teresa sagen.

Aus welcher Quelle ihr aber diese Tugenden und Vorzüge zugeflossen sind, das wollen wir nun erläutern, indem wir die Namen der Schwestern, Väter und Großväter von Tera erklären. Um mit Josef, dem ersten von allen, zu beginnen, so bedeutet dieser Name ›der Herr vermehrt‹. Nach der Erklärung des hl. Chrysostomus in seiner Homilie über das Buch Genesis und derjenigen Tertullians in seiner Schrift Gegen die Juden ist damit Christus gemeint. Nach dem, was Beda über Kapitel 49 der Genesis sagt, bedeutet er die Vollkommenheit. Manasses besagt ›Vergessen‹, und wie der hl. Augustinus in seiner Erklärung zu Psalm 59 [60] und der hl. Bernhard in De nativitate Domini erklären, ist damit die Religion oder der Friede der Kirche gemeint. Machir bedeutet ›zerknirscht oder klein geworden‹. Gilead meint ›große Anzahl von Zeugen‹, was nach Augustinus in Psalm 59 ›Chor oder Laute‹ besagt. Noa heißt ›Stärkung oder Rast‹, und nach einer anderen Erklärung, die Origenes in seiner Vierten Homilie über Ezechiel und Ambrosius in seiner Neunten Homilie zum Namen Noa gaben, meint er den Gipfel der Kontemplation. Milka heißt ›Königin oder Beraterin‹, und so nannte der Jude Philo die Philosophie in seinem Buch De congressu in bezug auf diese Stelle. Hogla bedeutet ›Jungstier oder Wagen oder Rundung‹, und Origenes sagt dazu in seiner Dritten und Vierten Homilie über das Buch der Richter, daß es der Diener Gottes ist, der die Tücken des Dämon besiegt.

Aus der Erklärung dieser hebräischen Namen, deren Erwähnung in der Heiligen Schrift immer eine tiefere Bedeutung hat, und aus dem, worin uns die erwähnten Heiligen unterweisen, können wir kurz die Geisteshaltung der hl. Mutter Teresa von Jesus und aller ihrer Töchter vorstellen: wo diese herkam, auf welchen Wegen sie so herausragend wurde und worauf

²⁴ »Und es jubelt mein Geist« (Lk 1,47).

²⁵ Vgl. z.B. 4. Wohnung 2,2 oder das Bewässerungsgleichnis in Leben 11–21.

ihre Töchter achten müssen, um wirkliche Nachfolgerinnen ihrer Mutter zu sein.

Als erstes haben sie Töchter und überzeugte Verehrerinnen unseres Herrn, des hl. Josef, zu sein und nach Vollkommenheit zu streben. Daraus muß ihnen, zweitens, die Haltung erwachsen, auf alles Weltliche zu vergessen und sich zu bemühen, echte Klosterschwestern zu sein. Drittens haben sie sich im Orden in Bescheidenheit zu üben, indem sie Buße tun und dem alten Menschen absterben, und sich, viertens, immer nach dem Martyrium zu sehnen. Das fünfte ist, daß sie Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und mit anderen heiligen Gedanken beschäftigt seien.²⁶ Sechstens haben sie eifrig im Chor zu sein, um dort zur lieblichen Musik der zehnsaitigen Harfe Gott die Ehre zu geben. An siebter Stelle sollen sie in ihrem Gewissen ruhig sein, damit sie zur höchsten Kontemplation gelangen. Achtens bedürfen sie eines weiten Geistes und männlichen Mutes, um jeden, der mit ihnen spricht, auf Gottes Pfad hinzulenken. Und schließlich haben sie mit höchstem, dem Jungstier und dem Wagen des Elias vergleichbaren, aus der Liebe kommenden Gehorsam und mit einer auf Umsicht und Klugheit gründenden Rundsicht solche Menschen zu sein, die alle Tücken und Ränke des feindlichen Dämons vereiteln können. Durch diese Tugenden zeichnete sich die heilige Mutter Teresa von Jesus aus, wovon ich Augenzeuge für die Jahre bin, in der ich mit ihr Umgang hatte und ihr Beichtvater war. Darüber möchte ich später berichten, wenn es um ihre Tugenden geht, denn jetzt habe ich diese nur gestreift, um den Namen Teresa zu erklären.

*

Jerónimo Gracián erzählt über Teresa von Avila

Der Bericht »Peregrinación de Anastasio«²⁷, dem die hier folgenden Erinnerungen Graciáns an Teresa von Avila entnommen sind, bildet eine ziem-

²⁶ Eine klare Anspielung auf den Kernsatz der Regel des Karmel: »Jeder soll in seiner Zelle oder in deren Nähe bleiben, Tag und Nacht im Gesetze des Herrn betrachten und im Gebete wachen«.

²⁷ Peregrinación de Anastasio, in: Silverio de S. Teresa (Hg.), Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios [Biblioteca Mística Carmelitana Bd. 17], Burgos 1933, 73–255. Übersetzung aus dem Spanischen von Ulrich Dobhan. Der vollständige Titel dieser Autobiographie von Jerónimo Gracián lautet: *Dialoge über die Verfolgungen, Mühsale, Trübsale und Kreuze, die P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios erlitten hat, seit er das Ordenskleid des Unbeschuheten Karmeliten genommen hat bis zum Jahr 1613, und über viele Tröstungen und Erbarmungen unseres Herrn, die er empfangen hat. Es wird seine Art des Vorgehens mit einigen Erleuchtungen dargestellt, die Mutter Teresa von Jesus und einige andere Dienerinnen Gottes im Bezug auf die Ereignisse hatten, die sie ihm prophezeit hatten. Gerichtet sind sie an seine Geschwister Padre Fray Lorenzo de la Madre de Dios und die Madres [Schwestern] María de San José, Isabel de Jesús und Juliana de la Madre de Dios aus dem Orden Unserer Lieben Frau vom Karmel der Unbeschuheten.* – Gesprächspartner: Anastasio, der die Antworten gibt, und Cirilo, der die Fragen stellt. Zusammengestellt von Padre Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios.

lich vollständige Autobiographie von Jerónimo Gracián. In keiner anderen seiner zahlreichen Schriften²⁸ hat er so viele autobiographische Notizen und Informationen aus erster Hand über die ersten Jahre des entstehenden Teresianischen Karmel eingestreut wie in dieser. Allein schon dadurch ist die »Peregrinación« im Vergleich zu den Werken der frühen Geschichtsschreiber und Chronisten mit ihrer sehr einseitigen Berichterstattung äußerst wertvoll. Allerdings waren diese gezwungen, die Ereignisse so darzustellen, wie es die Oberen angeordnet hatten. Demgegenüber zeichnet sich Graciáns Schrift durch das Bemühen um Objektivität aus, auch gegenüber seinen Gegnern, die fast durchwegs persönliche Feinde waren, und auch dann, wenn das Berichtete für ihn nicht gerade schmeichelhaft war. In diesem Punkt hat Gracián sehr viel von seiner Mutter Gründerin gelernt, wie deren Vida zeigt; fast könnte man sie als Vorläufer der modernen Phänomenologie bezeichnen, der es ja darum geht, die Dinge so zu sehen, wie sie sind.

Als literarisches Mittel zur Darstellung der Ereignisse wählt Gracián den Dialog mit einem fingierten Partner. Und so lauschen wir der Unterhaltung Anastasios, hinter dem sich Jerónimo Gracián verbirgt, mit seinem Gesprächspartner Cirilo, dem er in sechzehn Dialogen sein abwechslungsreiches Leben erzählt.

Der hier folgende Text ist dem sechzehnten Dialog entnommen. Cirilo leitet ihn mit der Bitte ein, Anastasio möge ihm etwas von den Menschen erzählen, die mit ihm irgendwelche Offenbarungen oder Erleuchtungen erlebt haben. Zu diesen gehört natürlich auch Madre Teresa²⁹. Um Anastasio zu ermuntern, ihm doch etwas von diesen sehr persönlichen Begebenheiten mitzuteilen, sagt Cirilo, daß er bereits Papiere besitze und gelesen habe, die von Mutter Teresa und Gracián berichten, und niemand anderer könne dazu Erklärungen geben als nur er, Anastasio.³⁰ Und so zitiert Cirilo aus einer dieser Schriften, die man nach Teresas Tod bei ihr gefunden habe und die man P. Gracián aushändigen solle, da er sie eines Tages brauche. Darin ist von einer inneren Erfahrung Teresas die Rede, die ihr in den Tagen des ersten Zusammenseins mit Jerónimo Gracián im April 1575 in Beas de Segura zuteil geworden ist. Unter anderem berichtet sie da folgendes über sich:

Mir war, als ob ich neben mir unseren Herrn Jesus Christus sähe, in der Gestalt, in der mir Seine Majestät zu erscheinen pflegt; und an seiner rechten Seite stand Magister Gracián. Der Herr nahm die rechte Hand von ihm und meine, legte sie ineinander und sagte zu mir, er wolle, daß ich P. Gracián mein ganzes Leben lang als seinen Stellvertreter ansehen solle; wir beide sollten uns in allem einander angleichen, denn so sei das gut.³¹

²⁸ Siehe dazu A. Fortes Rodríguez, Bibliografía del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, a.a.O. und P. M. Garrido, Noticias bio-bibliográficas sobre el Padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, a.a.O.

²⁹ Siehe den Titel des 16. Dialogs, in: Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 241.

³⁰ Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 242 (im ersten Beitrag von Cirilo).

³¹ Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 242 (im zweiten Beitrag von Cirilo).

Im weiteren Verlauf des Gesprächs kommt Cirilo auf einen Brief Teresas zu sprechen, den er gelesen habe und in dem es heißt, daß »die arme Lorencia niemanden auf dieser Erde habe als nur diesen Pater«³². In seiner Erklärung nimmt Anastasio, also Gracián, darauf Bezug, wenn er sagt:

Anastasio: *Madre Teresa wird hier Lorencia genannt. Damit du das von Grund auf verstehst, sollst du wissen, daß sie mich innigst liebte und ich sie mehr als jedes andere Geschöpf auf dieser Welt und nach ihr dann meine Mutter Doña Juana Dantisco, die mir mit ihrer übergroßen Liebe auch mehr zugetan war als sonst einem ihrer Kinder. Doch die außerordentliche Liebe, die ich zu Madre Teresa und sie zu mir hegte, ist von ganz anderer Art als die Liebe, die es sonst auf dieser Welt gibt, denn diese ist gefährlich, verwirrend und Anlaß für böse Gedanken und Ablenkungen, die den Geist gefährden, abkühlen und die ganze Sinnenwelt durcheinanderbringen. Aber jene Liebe, die ich zu Madre Teresa und sie zu mir hegte, reinigte und befestigte mich im Geist und in der Liebe Gottes; und ihr verlieh sie Trost und Linderung in ihren Mühsalen, wie sie mir oft anvertraute. So wollte ich auch nicht, daß selbst meine Mutter mich mehr liebte als sie es tat. Gepriesen sei Gott, der mir eine so gute Freundin gegeben hat! Auch jetzt, da sie im Himmel ist, ist diese Liebe nicht erkaltet, und ich bin sicher, daß sie mich auch weiterhin tragen wird. Aber schau, was bissige Zungen vermögen! Über den innigen Austausch und die Vertrautheit, die wir beide pflegten, begannen einige verleumderisch zu urteilen, es sei keine heilige Liebe. Doch selbst wenn sie nicht eine so heilige Frau gewesen wäre, wie sie es tatsächlich war, und ich der schlechteste Mensch der Welt, so dürfte man doch über eine sechzigjährige Frau, die so zurückgezogen und zurückhaltend war, nicht schlecht denken. Trotzdem verbargen wir diese so innige Freundschaft, damit sie nicht als Schlechtigkeit ausgelegt würde.*³³

Cirilo möchte noch mehr über diese Freundschaft wissen und erwähnt einen anderen Brief Teresas³⁴, in dem sie von den großen Mühen spricht, die P. Gracián auf sich nehmen muß und bittet um Erläuterungen zu diesem Brief, dessen Inhalt er wegen der von Teresa verwendeten Decknamen nicht versteht.

Anastasio: *Madre Teresa von Jesus nennt sich in diesem Brief Angela, Christus nennt sie Josef, und Anastasio³⁵ nennt sie Paulus. Dazu mußt du*

³² Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 246 (im zweiten Beitrag von Cirilo).

³³ Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 246f.

³⁴ Gemeint ist ein Brief Teresas an P. Gracián vom 20. September 1576, in dem sie zur Vermeidung von Risiken Decknamen benutzt, da sich um diese Zeit die Gefahren für sie und ihr Werk sehr zugespitzt hatten. Dem Nuntius Nicolás Ormaneto gab sie den Namen »Matusalén«.

³⁵ Da sich Gracián in seiner *Peregrinación de Anastasio* selbst hinter Anastasio verbirgt, ist im genannten Brief Teresas mit Paulus niemand anderer als er selbst gemeint.

nämlich wissen, daß ich ihr, wenn wir nicht beisammen waren, über alles, was in meiner Seele vor sich ging, Rechenschaft ablegte. Oft schrieb ich meinen Bericht in kleine Hefte, die ich ihr schickte und die sie dann bei sich aufbewahrte. In Zeiten heftiger Widersprüche und Verärgerungen flößte mir der Herr das starke Verlangen ein, das gleiche Gelübde abzulegen, welches Madre Teresa von Jesus abgelegt hatte, nämlich in allem das zu tun, was Gott wohlgefälliger sei. Ich gab Ihm mein Wort, das so zu bedenken. Doch als ich mich erkundigte, ob es angebracht sei, dieses Gelübde abzulegen, riet man mir davon ab, um Skrupel zu vermeiden. Dennoch durfte ich mir die Sache vornehmen; und so schrieb ich es der Madre nach Art eines Vertrags. Dieses Verlangen, das jeweils Gott Wohlgefälligere zu tun, auch wenn ich deswegen tausendmal mein Leben verlöre, nahm in mir beständig zu. Das ist alles, wovon Mutter Teresa im erwähnten Brief berichtet.³⁶

Cirilo fährt unmittelbar daraufhin fort:

Cirilo: Viele andere von Madre Teresa eigenhändig geschriebene Briefe habe ich gesehen; sie sind in ein vier Finger dickes Buch eingebunden. Trotz vieler Fragen, die ich dazu habe, möchte ich über sie nicht weiter reden, auf daß du mir etwas zu einem anderen, ebenfalls von der Madre stammenden Text sagst, der sich in meinem Besitz befindet. Da heißt es: Eines Tages, als ich ganz gesammelt war und für Eliseo³⁷ zu Gott betete, verstand ich, daß er mein wahrer Sohn sei, dem zu helfen ich nie aufhören werde – oder ähnlich, denn so gut erinnere ich mich auch nicht mehr daran.

Als ich am Tag vor dem Fest des hl. Laurentius eben kommuniziert hatte, war mein Geist so zerstreut und abgelenkt, daß ich mir nicht mehr zu helfen wußte. Es überkam mich Neid auf die Menschen, die in der Wüste lebten, denn ich glaubte, sie seien, da sie nichts hörten und sähen, von solcher Ablenkung frei. Da vernahm ich: »Du täuschst dich sehr, Tochter; dort verspüren sie die Versuchungen der Dämonen noch viel mehr. Habe Geduld, denn solange man auf dieser Erde lebt, gibt es da keine Abhilfe.« Als ich gerade darüber nachdachte, überkam mich plötzlich eine innere Sammlung mit einem so hellen innerlichen Licht, daß es mir war, als befände ich mich mit einem Mal in einer anderen Welt. Mein Geist weilte ganz tief in einem Blumenhain und überaus lieblichen Garten, so daß ich an das denken mußte, was im Hohenlied gesagt wird: Es komme mein Geliebter in seinen Garten!³⁸ Dort sah ich meinen Eliseo, ganz und gar ohne etwas Unreines an sich, sondern mit einer wunderbaren Schönheit angetan. Auf dem

³⁶ Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 247.

³⁷ Eliseo ist ein anderer von Teresa für P. Gracián verwendeter Deckname. In der Tradition des Karmel hat der Prophet Elisäus [heutige Namensform: Elischa] eine besondere Bedeutung, da er es ist, der den Geist des Elias [heutige Namensform: Elija], der von den Karmeliten als »Führer und Vater« verehrt wird, geerbt hat (2 Kön 2,15). Ob Teresa sich bewußt war, daß Eliseo, also Gracián, derjenige ist, der ihrer Meinung nach am besten ihren Geist geerbt hatte und sie ihm also deswegen diesen Decknamen gab?

³⁸ Hld 4,16.

Haupt trug er eine Art Diadem mit vielen Edelsteinen, und viele Mädchen waren da, die mit Zweigen in den Händen vor ihm her gingen, alle mit Lobliedern auf Gott in ihrem Mund. Ich tat nichts anderes, als die Ohren zu öffnen, um mich abzulenken. Doch es gelang mir nicht; vielmehr glaubte ich, ganz zur Freude meiner Seele einen Gesang von kleinen Vögeln und Engeln zu vernehmen. Zwar hörte ich die Musik nicht, doch meine Seele war davon entzückt. Ich schaute umher, aber es war sonst niemand mehr da. Da wurde zu mir gesagt: »Dieser hat es verdient, unter euch zu sein, und dieses ganze Fest, das du siehst, wird es an dem Tag geben, den ich zu Ehren meiner Mutter bestimme. Beeile dich, wenn du dort hinkommen willst, wo Er ist.« Das dauerte mehr als eineinhalb Stunden, die ganz von Seligkeit erfüllt waren, ohne daß ich abgelenkt werden konnte. Es war ganz anders als bei anderen Visionen. Doch, was mir davon blieb, war eine noch größere Liebe zu Eliseo und daß er mir in jener Schönheit noch gegenwärtiger war. Ich hatte Angst, daß es vielleicht eine Versuchung sein könnte, denn eine Einbildung, dessen bin ich sicher, war es nicht.³⁹

³⁹ Peregrinación de Anastasio, a.a.O. 248.

Frauenaufbruch

Das Beispiel Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel (1764–1839)

Gisela Horn

Am Ende des 18. Jahrhunderts war die Spandauer Straße 68 in Berlin eine bekannte Adresse. Hier lebten in einem Haus der Buchhändler, Schriftsteller und Verleger Friedrich Nicolai, der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn, und gelegentlich kam auch der Dichter Gotthold Ephraim Lessing vorbei. Diese an Alter und Herkunft so ungleichen Männer mögen manche Stunde mit Diskussionen und Kontroversen lustvoll miteinander verbracht haben. Jeder von ihnen war eigenwillig, jeder von ihnen brachte andere Erfahrungen und Auffassungen in das Gespräch ein, schließlich verarbeitete jeder von ihnen die geistige Begegnung in eigenen Texten. Grundlage ihres Gesprächs war die Anerkennung des anderen in seiner Eigenart – Lessing hat der Idee der Toleranz später ein großes Denkmal gesetzt mit seinem Drama »Nathan der Weise«; nicht zufällig ist Nathan mit Zügen von Moses Mendelssohn ausgestattet. Welcher Art diese Zusammenkünfte waren, können wir einem Gemälde von David Oppenheimer entnehmen, der 1856, also nachträglich, ein Genrebild zeichnete, das etwas von der Atmosphäre der Begegnungen vermitteln sollte. Doch dieses Bild ist auch noch aus einem anderen Grund interessant. Wir sehen auf ihm nicht nur die philosophierenden Männer im Gespräch: Im Hintergrund kann man eine Frauengestalt mit einem Teetablett in der Hand erkennen; sie befindet sich nicht im Raum, sondern steht auf der Türschwelle, so als ob sie nicht wirklich dazugehört, allenfalls als Dienerin die Szene tangiert. Daniel Oppenheimer hat die Situation zutreffend gemalt. Frau Fromet Mendelssohn, denn um die handelt es sich auf dem Bild, hat an der intellektuellen Geselligkeit in ihrem Haus nie teilgenommen, sie konnte den Raum allenfalls als Bedienstete betreten, um Tee und Konfekt zu reichen. Dies war freilich zu jener Zeit nicht verwunderlich. Die Tochter des Hamburger Kaufmanns Gugenheim und dessen Frau Vogel lebte wie ihre Mutter, und die war wiederum dem Gesetz ihrer Mutter gefolgt. Eine jüdische Frau war streng vom öffentlichen Leben des Hauses ausgeschlossen. Ihr Lebensraum war die Küche, ihr Interesse war die Verwaltung des Haushaltes und die Erziehung der Kinder. Sie wurde ohne ihr Zutun verheiratet, gebar in der Regel eine Vielzahl von Kindern und war dann insbesondere für die Vorbereitung der Töchter auf deren zukünftige Ehe zuständig. Im Lauf von zwanzig Jahren, zwischen 1763 und 1782, bringt Fromet Mendelssohn zehn Kinder zur Welt, sechs von ihnen überleben. Hinter diesen nüchternen Zahlen verstecken sich Schmerzen und Nöte. Wie beschwerlich gestalteten sich die ständigen Schwangerschaften, welche Kraft und Energie verlangte dieses Leben zwischen Kindersegen und Kindertod – und gab es nicht vielleicht auch eigene Sehnsüchte, Träume und Hoffnungen, die nicht ausgesprochen und nicht gelebt wurden?

Das Bild der Fromet Mendelssohn gewinnt kaum Kontur, wir wissen zu wenig über ihr Leben, das öffentliche Interesse galt nahezu ausschließlich ihrem Mann Moses. David Oppenheimer hatte es also auf seinem Bild genau getroffen: Die Frau steht an der Schwelle zum öffentlichen Raum, aber sie betritt ihn nicht. Doch daß das Schicksal der jüdischen Frau, ja der Frau überhaupt, nicht für alle Zeiten festgeschrieben war, bewiesen die Kinder dieser berühmten Familie. Die drei Töchter, Brendel, Recha und Henriette, werden eigenwillig neue Pfade beschreiten, mit dem Gesetz der Mütter brechen und sich auf die Suche nach einem ihnen gemäßen Leben machen.

In unserem Zusammenhang interessiert vor allen Dingen Brendel, die älteste Tochter der Familie, später wird sie sich Dorothea nennen, denn sie hat ein Stück Literaturgeschichte und wenn wir es weit fassen wollen, ein Stück Lebensgeschichte geschrieben, das nur am Ende des 18. Jahrhunderts so geschrieben werden konnte.

Brendel wurde am 24. Oktober 1764 geboren. Sie wächst zunächst ganz in der Obhut ihrer Mutter auf und lernt von ihr all das, was ihr im späteren Leben als Hausfrau und Mutter nutzen soll: die Zubereitung der köstlichen Speisen, die Hauswirtschaft, den Umgang mit Kindern. Doch dies geschieht nicht in einem gewöhnlichem Haus, sondern in einem Haus, in dem aufklärerischer Geist waltet. Oft mag er ihr zum Greifen nahe gewesen sein. Sie beobachtet aufmerksam die vielen Besucher ihres Vaters, spitzt die Ohren, wenn in der kleinen Gelehrtenstube die großen Fragen besprochen werden, die von dem Mündigwerden des aufgeklärten Menschen handeln, von der Lage der Juden und deren Anspruch auf Emanzipation, von Toleranz und Gedankenfreiheit. Zu ihren frühesten Eindrücken mögen die nachdenklichen Reden Lessings gehören, die entschiedenen Worte Nicolais, die philosophischen Betrachtungen der jüdischen Freunde des Vaters, Salomon Maimon und David Friedländer, dem späteren Begründer der ersten Jüdischen Schule von Berlin. Sicher hatte sie vieles nicht verstehen können, wohl an der Diskussionsfreude der Gesprächsrunden mehr Spaß gehabt als am Diskutierten selbst. Doch daß in diesem Haus etwas Besonderes vor sich ging, daß hier eine außergewöhnliche Situation herrschte, daß nämlich Ausgegrenzte ihre Grenzen übersprangen und damit in eine neue Welt vorstießen, mochte die feinfühlige und frühreife Brendel wohl erahnt haben. Freilich, die Einengungen und Beschränkungen jüdischen Lebens waren ihr durchaus auch bewußt. Moses Mendelssohn selbst schildert sie in seinen Briefen: »Ich ergehe mich zuweilen des Abends mit meiner Frau und meinen Kindern. Papa! fragt die Unschuld, was ruft uns jener Bursche dort nach? Warum werfen sie mit Steinen hinter uns her? Was haben wir ihnen getan? – Ja, lieber Papa! spricht ein anderes, sie verfolgen uns immer in den Straßen und schimpfen: Juden! Juden! Ist denn dieses so ein Schimpf bei den Leuten, ein Jude zu seyn? Und was hindert dieses andere Leute? – Ach! ich schlage die Augen unter, und seufze mit mir selber: Menschen! Menschen! wohin habt ihr es endlich kommen lassen?«¹

Das ist der Ausgangspunkt für Brendel Mendelssohn – als jüdisches Kind geschmäht, als Kind des Aufklärers Moses Mendelssohns bevorzugt. Sich in einer solchen Lage zu behaupten, ist nicht leicht, und verschlimmert wird alles noch durch die ganz einfache Tatsache: Brendel ist ein Mädchen. Durch das Tor, das Moses Mendelssohn für die Juden aufstößt, soll sie nicht schreiten: »Gelehrt werden? Dafür behüte sie Gott! Eine mäßige Lectüre kleidet dem Frauenzimmer, aber keine Gelehrsamkeit. Ein Mädchen, das sich die Augen rot gelesen, verdient ausgelacht zu werden«, schrieb Moses Mendelssohn an seine Braut Fromet. Nichts deutet darauf hin, daß er der ältesten Tochter zuliebe seine Gesinnung gewechselt hätte. Er wird sie bei guter Gelegenheit mit 15 Jahren verloben, und zwar mit dem Bankierssohn Simon Veit. Er erwartet von ihr das, was er auch von seiner Frau erwartet hatte: Gehorsam und Unterordnung. Diese Rechnung wird nicht aufgehen.

Die Töchter der Aufklärung schicken sich nicht in das für sie vorbestimmte Schicksal. Brendel Mendelssohn, die Freundinnen Henriette Lemos und Rahel Levin sowie viele andere jüdische Mädchen werden in Berlin zugleich aufbrechen, um gegen das von ihren Vätern aufrechterhaltene Gesetz aufzubegehren, unter dem ihre Mütter stehen. Sie entkommen der Macht ihrer Väter und setzen dieser ihre eigenen Lebensansprüche entgegen. Woher dieser Mut? Es ist der Mut derer, die sich zwischen den Zeiten wännen. Sie erfahren den Aufschwung jüdischen Lebens: Etwa seit Mitte des Jahrhunderts werden einige wenige Juden bevorzugt behandelt: Das »General-Juden-Reglement« von Friedrich Wilhelm I. fördert seit 1730 die Entwicklung einer schmalen jüdischen Oberschicht; die reichen Familien erwerben ihren Reichtum durch Nutzung von Privilegien und entfalten auf dieser Grundlage eine hohe geistige Kultur. Und sie verspüren zugleich die bestehenden Ressentiments gegen ihr Judentum. Vom gesellschaftlichen Leben der Stadt sind sie weitgehend ausgegrenzt, kaum akzeptiert werden sie an den Rand gedrängt. Diese Erniedrigung spüren die jüdischen Frauen doppelt. Aufgrund ihres Judentums sind sie von allen Nachteilen betroffen, die dieses mit sich bringt, und zugleich leben sie in streng patriarchalisch strukturierten Familien. Wenn sie ihrem emanzipatorischen Anspruch gemäß leben wollen, durch ihre Bildung begründet, so kann das nur außerhalb der festgefügtten Familien- und Gesellschaftsstrukturen geschehen. Die Kühnsten von ihnen wagen den Schritt in einen von ihnen selbst bestimmten Lebensraum und gestalten damit zugleich eine Sphäre, die weit über das Private hinausgeht: Sie eröffnen einen literarischen Salon.

Petra Wilhelmy hat in ihrer umfangreichen Darstellung »Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert«² genau erfaßt, wie viele solcher neuen kulturellen Begegnungsstätten es zu jener Zeit in Berlin gab: Sie kommt auf die stattliche Zahl von dreizehn Salons. Allein diese Zahl verweist darauf, daß

¹ Moses Mendelssohn an Peter Adolph Winkopp, 28. Juli 1780. In: Moses Mendelssohn. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bad Cannstatt 1976, Bd. 12.2, 200.

² Vgl. Petra Wilhelmy: Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780–1914). Berlin New York 1989.

die Gründung eines literarischen Salons nicht zufällige Attitüde einer eigenwilligen Frau war, sondern daß sich hier ein weitreichendes Bedürfnis äußerte. Gleichsam am Gesellschaftsrand, nämlich da, wo die Gesetze der Familie und der Öffentlichkeit nicht mehr galten, bildeten sich Formen eines neuen, anders gearteten Zusammenseins aus.

Die verschiedenen Salons waren in ihrer Anlage ähnlich. Im Mittelpunkt stand eine jüdische Frau, die hochgebildet und kultiviert, intelligent und schlagfertig war. Sie verfügte über die Gabe, Menschen zusammenzuführen, die hinsichtlich Alter und Herkunft, Religion, Beruf und Geschlecht ganz verschieden waren. Hier begegneten sich Juden und Christen; es kamen junge Gelehrte und Schriftsteller, Verleger, Philosophen und Schauspieler; im Salon trafen sich der Kronprinz und der Hungerkünstler, ausländische Gesandte und preußische Politiker, Generäle und Tänzerinnen. Dieses bunte Völkchen verband nur eines: der Wille, sich ohne Rücksicht auf Herkunft, Stand und Geschlecht auszuleben. Dieses Leben war nicht nur, aber doch vor allem ein geistvolles. Scharf prallten die verschiedenen Meinungen aufeinander, lustvoll wurde diskutiert, gestritten, geschimpft und mit dem Wort gekämpft. Gefragt waren die originellen Talente, die musisch Begabten, die scharfen Denker und Denkerinnen. Und witzig mußte es hergehen. Wohl an keinem anderen Ort Berlins wurde so viel gelacht, gewitzelt und gespöttet. Toleranz gegenüber dem Andersdenkenden wurde groß geschrieben – freilich durfte es sich dabei um keinen Duckmäuser oder Leisetreter handeln; der Umgang mit Philistern war verpönt, aber die kamen erst gar nicht, oder sie wurden nicht eingelassen. Was hat dies mit der Emanzipation von jüdischen Frauen zu tun? Alles! Es tat sich ein Raum auf, in dem diese Frauen sich ausleben, ihre Fähigkeiten und Kenntnisse entfalten konnten. Und sie taten dies nicht, wie wir das in der Geschichte der Frauen gelegentlich feststellen können, im Schlepptau der Männer, nein, diese Frauen gewannen ein eigenes Profil. Ihretwegen kam man beispielsweise in die Neue Friedrichstraße 22. Im Vorderzimmer versammelte hier der berühmte jüdische Arzt Markus Herz bedeutende Männer der Berliner Aufklärung, die populärwissenschaftliche Vorträge über Experimentalphysik oder Kantische Philosophie hielten – der Verleger Friedrich Nicolai und die Pröpste Teller und Spalding, auch die Professoren Engel, Ramler und andere; im Hinterzimmer aber hatte Henriette Herz, geborene Lemos, ihren Kreis: Es trafen Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher ein, Ludwig Tieck und Carl La Roche, die Brüder Alexander und Wilhelm von Humboldt, die Freundinnen Brendel Mendelssohn und Rahel Levin. Man kam ihretwegen, und sie wiederum fand die Möglichkeit, sich in Gesellschaft Gleichgesinnter weiterzubilden. Doch dieses Hinterzimmer war nicht nur der Raum für individuelle Emanzipationsanstrengungen. Was hier geschah, hatte weit über Berlin und das 18. Jahrhundert hinaus Bedeutung.

Die ersten romantischen Provokateure errichteten ihren Stützpunkt. Von hier nahm eine Kunstrichtung, eine Denk- und Lebenshaltung ihren Ausgang, die bald Weltgeltung erlangen sollte: die deutsche Romantik. Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher begannen ein Kunst- und

Literaturkonzept zu diskutieren, das weder mit dem Programm der Aufklärer noch mit dem der Weimarer Klassiker in direkte Beziehung zu bringen war. Neu und andersartig sah die junge Generation, Kinder der Zeitenwende, die sie umgebende Welt. Nach der revolutionären Aufbruchsstimmung, die die Ereignisse in Frankreich veranlaßt hatte, nach der Erfahrung deutscher Starre, Enge und Unbeweglichkeit stellten sie nun alles in Frage. Nichts war zu akzeptieren, alles war zu diskutieren. Diese Skepsis entfaltete sich freilich nicht nur auf literarischem und künstlerischem Gebiet. Ihnen ging es um mehr: um das Leben. Für das Ausprobieren neuer Lebensformen bot das vielgestaltige kulturelle Leben in Berlin die besten Voraussetzungen. Und es ist vor allem der literarische Salon, wo die neuen Kunstfragen diskutiert werden, wo aber auch versucht wird, ein neues Miteinander zu gestalten. In seinem »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens« – 1799 in »Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks« veröffentlicht – hat der Theologe und romantische Mitstreiter Friedrich Schleiermacher ausführlich erörtert, was aus seiner Sicht für diese neue Form der Geselligkeit wesentlich ist: »Freie, durch keinen äußern Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit wird von allen gebildeten Menschen als eins ihrer ersten und edelsten Bedürfnisse laut gefordert ... Hier ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt und kann als ein Mitglied derselben handeln; dem freien Spiel seiner Kräfte überlassen, kann er sich harmonisch weiterbilden, und von keinem Gesetz beherrscht, als welches er sich selber auferlegt, hängt es nur von ihm ab, alle Beschränkungen der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse auf eine Zeitlang, soweit er will, zu verbannen ...«³ Schleiermachers Ausführungen beschreiben natürlich einen Idealzustand und sind mehr ein Ideenentwurf als der Ausdruck tatsächlicher Erfahrung. Sie entspringen dem Wunsch, einen gesellschaftlichen Rahmen zu finden, in dem die Gefahr der Isolation des Individuums gebannt ist. Wenigstens im Geistigen, im intellektuellen Spiel des literarischen Salons, sollte sich der Mensch als Ganzes fühlen und den Beschränkungen der tatsächlichen Verhältnisse entkommen können. Und es ist zugleich auch nicht nur Gedankenspiel, sondern von Schleiermacher selbst erfahrene, handfeste Realität. Wie oft mag er gemeinsam mit seinem Freund Friedrich Schlegel in den Salons der Henriette Herz oder Rahel Levin die Nacht zum Tage gemacht, wie viele Streitgespräche geführt, wie viele Kunstvorträge genossen haben. Und immer gehörte sein Interesse auch den Frauen. Er scherzte mit seinem Freund Friedrich Schlegel über die Möglichkeit einer »Ehe à quatre« und mochte dabei wohl an Henriette Herz und Brendel Mendelssohn gedacht haben; kühn formulierte er in seiner »Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen«: »Ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu seyn und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung zu erlösen, und mich von den Schranken des

³ Friedrich Schleiermacher: Versuch einer Theorie des geselligen Betragens. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd 1, 165.

Geschlechts unabhängig zu machen.«⁴ Was für eine Aufforderung! Er bemühte sich schließlich um eine Ehereform und den Entwurf eines Konkubinatsvertrags, der die Ehe zur linken Hand aufwerten sollte. Schleiermachers Bemühungen scheitern natürlich; eine Gesellschaft, die eben darangeht, die Unterordnung der Frau nach bürgerlichem Recht festzuschreiben – das dafür zuständige Allgemeine Preußische Landrecht stammt aus dem Jahre 1794 –, eine solche Gesellschaft schafft nicht zugleich Freiräume, die es Frauen unterschiedlichster Art ermöglicht, ein selbstbestimmtes Leben aufzubauen. Aber Rechtsnormen sind das eine, das Leben ist ein anderes. Was Schleiermacher gedanklich vorwegnimmt – auf Frauen zu hoffen, die im Bunde mit Männern neue Lebensformen entdecken, erlebt sein Freund Friedrich Schlegel sehr handfest. Er trifft auf Brendel Mendelssohn, die bereit ist, aufzubrechen und gegen das Gesetz ihrer Väter zu handeln. Diese Bereitschaft kommt ihm nämlich sehr gelegen. Denn schon lange denkt Friedrich Schlegel über die Besonderheit des Weiblichen nach. Angetreten als literarischer Bohemien, als Bürgerschreck und Leichtfuß verschrien, weiß er doch sehr genau, daß eine neue Lebensform – und darauf kommt es ihm letztlich an – nicht ohne eine Neubestimmung von Weiblichkeit möglich werden kann. Wenn die moralischen Setzungen der Vätergeneration, und das heißt im Geistigen: der Aufklärer, durch die junge romantische Generation auf den Prüfstand gehoben werden, dann muß auch die Frage nach der Rolle der Geschlechter neu gestellt werden. Friedrich Schlegel unternimmt dies mit solch provozierenden Aufsätzen wie »Über die Diotima« von 1795, wo er behauptet: »Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit ist gut und schön.«⁵ Woher solche Einsichten? Sie sind theoretischen Überlegungen entsprungen, aber nicht nur. Im Frühjahr 1793 lebt Friedrich Schlegel mit seiner späteren Schwägerin Caroline Böhmer zusammen, die von einem französischen Adjutanten schwanger, also eine Unperson ist und in Lucka im Altenburgischen, einer kleinen sächsischen Ortschaft, zurückgezogen lebt. Diese Frau, Freundin des Revolutionärs Georg Forsters und Schwägerin des Erzclubbisten und Verfechters der Französischen Revolution Georg Wilhelm Böhmer, stellt mit ihrem Leben die Fragen, die noch Generationen nach ihr bedächtig und heftig erörtern werden: Wie gehen individuelle Freiheit, politische und sexuelle Freiheit zusammen? Wo stehen Frauen in Zeiten stürmischer Veränderungen? Friedrich Schlegel greift diese Anregung auf. Nach seiner Zusammenkunft mit Caroline Böhmer wird er anders über Frauen denken als vorher: »Die Knechtschaft der Weiber ist ein Krebschaden der Menschheit!«⁶

Kehren wir zurück nach Berlin. Der begeisterte Friedrich Schlegel, der in den Gesprächen mit seiner zukünftigen Schwägerin Caroline einen Begriff von neuer Weiblichkeit bekommen hatte, verkehrt in den literari-

⁴ Friedrich Schleiermacher: Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, 153 f.

⁵ Friedrich Schlegel: Über die Diotima. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler. Wien 1967, I. Abteilung, Bd. 1, 93.

⁶ Friedrich Schlegel: Lyceum-Fragment, Nr. 106. Ebenda, Bd. 2, 160.

schen Salons Berlins. Und er trifft hier auf Brendel Veit, die sich anschickt, die Ketten ihrer jüdischen weiblichen Existenz zu sprengen. Nichts war da naheliegender, als dies im Bunde mit einem Manne zu tun. Die drei- und dreißigjährige Brendel verliebt sich in den vierundzwanzigjährigen Friedrich Schlegel, und sie setzt alles auf eine Karte, denn sie weiß, der Skandal wird groß werden. Sie ist die Tochter eines berühmten Philosophen, sie ist die Ehefrau eines reichen und angesehenen Bankiers, sie ist Mutter zweier Söhne – und nun läuft sie mit einem fast 10 Jahre jüngeren Mann davon, der nichts hat als seine Leidenschaftlichkeit und große Ideen. Wie sehr muß Brendel Veit in ihrer Ehe gelitten haben, daß sie diesen kühnen Schritt wagt. Von Wilhelm von Humboldt wissen wir, wie es vor ihrer Bekanntschaft mit Friedrich Schlegel um sie stand. In einem Brief an seine Verlobte Caroline beschreibt er diese Ehe: »Wenn Du den Mann kenntest, es gibt dafür keinen Ausdruck, für diese Platttheit und Hohlheit und Härte und Weiblichkeit ... Ihr Unglück selbst gibt ihr so eine Härte der Verzweiflung oft, so ein Lachen, weil man nicht Weinen mag, ist so oft in ihr, sie ist mir das lebhafteste Bild mutwilliger Zerstörung einer schönen herrlichen Blüthe, so oft ich sie sehe, und so wechselt Bewunderung und Bedauern in mir ... Es sieht keiner in sie ... Diese Einsamkeit verödet sie noch mehr. Ihre Lage verstört sie, raubt ihr alle Grazie, allen Sanftmut, alle wahre Weiblichkeit.«⁷ Brendel, nun Dorothea Veit, rettet sich als Frau, indem sie den Schritt ins Ungewisse wagt. Im Januar 1799 wird sie auf ihren Antrag hin durch das Rabbinatsgericht von Simon Veit geschieden. Dieser Schritt war am Ende des 18. Jahrhunderts durchaus ungewöhnlich. Fünf Jahre vorher wäre er, juristisch betrachtet, noch gar nicht möglich gewesen, denn erst das »Allgemeine Preußische Landrecht« von 1794 eröffnet die Möglichkeit einer Scheidung. Er ist als Zeichen dafür zu werten, daß Frauen sich nun nicht mehr einfach in ihr Schicksal ergeben, sondern für ihre Interessen und Lebensentwürfe zu kämpfen beginnen. Und es ist gewiß kein Zufall, daß diese ersten Schritte in die Selbständigkeit, gegen das eherne Gesetz, ausgerechnet von jüdischen Salondamen unternommen werden. Denn immerhin lassen sich mehrere von ihnen scheiden. Welche Kämpfe damit verbunden waren, wie viele Tränen, welche Trauer – all das läßt sich nur erahnen. Diese Selbstbehauptung der Frauen markiert eine Wende: die patriarchalisch festgefügte Welt der Väter und Mütter wird in Frage gestellt; dagegen gehalten wird der Versuch, das Leben selbst in die Hand zu nehmen.

Die Entscheidung Brendels ist radikal und konsequent. Sie verließ den Ehemann, sie mußte sich von einem ihrer beiden Söhne trennen. Sie trat aus dem jüdischen Kulturkreis, indem sie sich einen neuen Vornamen zulegte: Dorothea statt Brendel. Nur ihrem jüdischen Glauben wird sie noch nicht abschwören; diesen letzten Schritt wird sie erst nach dem Tod der Eltern tun und sich dann zum Katholizismus bekennen. Der weitere Lebensweg der Dorothea Veit spielt in diesem Zusammenhang keine beson-

⁷ Wilhelm von Humboldt an Caroline von Dacheröden, 26. Juni 1790. In: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, hrsg. von Anna von Sydow. Berlin 1906, Bd. 1, 178f.

dere Rolle mehr, und auch von ihrer ganz persönlichen Entscheidung für Friedrich Schlegel wäre wohl heute keine Rede mehr, wenn dieser Vorgang nicht über den individuellen Fall hinaus Bedeutung erlangt hätte. Denn von der Liebesgeschichte zwischen der Salondame Dorothea Veit und dem romantischen Schriftsteller Friedrich Schlegel ist heute noch die Rede, wenn der romantische Roman »Lucinde« und damit die Auffassung der Romantik vom Thema »Weiblichkeit« diskutiert wird. Der Roman stammt von Friedrich Schlegel selbst. Er gestaltete hier seine Erfahrungen und Ansichten, die er im Umgang mit der Geliebten Dorothea gewinnen konnte; er ist aber zugleich – und dies weist über das persönliche Erlebnis hinaus – ein richtungsweisendes Dokument der Frühromantik von weitreichender Bedeutung, in dem die neuen Auffassungen von Liebe und Ehe, von Freundschaft und Gemeinschaft vorgestellt werden. Das Romangeschehen wird durch die »Lehrjahre der Männlichkeit« des jungen Julius bestimmt, dessen Werdegang ganz nach dem Vorbild des klassischen Erziehungs- und Bildungsromans wie etwa Goethes »Wilhelm Meister« hauptsächlich von seiner Begegnung mit Frauen geprägt wird. Diese sind ganz unterschiedlicher Natur: Da ist die Kindfrau, deren Jungfräulichkeit das Ausleben von Sinnenfreuden verwehrt; da ist das leichte Mädchen, das wild, ausschweifend, unersättlich ist und in ausschließlicher Zweisamkeit doch nicht zu leben vermag; da ist die reife Frau, die ihm wahre Freundschaft gewährt, im Geistigen ganz Partnerin ist, Sinnlichkeit aber nicht ausleben läßt; da ist die Frau, für die er als Bruder empfindet. Schließlich aber – und dies bestimmt den weiteren Gang der Handlung – trifft der Romanheld Julius auf Lucinde, die jeden Rahmen sprengt und vollkommene Harmonie ermöglicht.

Lucinde ist der romantische Frauentypus schlechthin. Sie ist aus Lust und Liebe Künstlerin, lebt völlig frei und unabhängig und schafft sich ohne Rücksicht aufs bürgerliche Leben ihre Welt nach ihren eigenen Vorstellungen. Sie ist eine reife Frau, schon Mutter, und ihre Weiblichkeit ist eher naturgegeben als anerzogen. Sie ist lebenserfahren, gebildet, klug – und sie ist temperamentvoll, leidenschaftlich, sinnlich, sexuell attraktiv und aktiv. Durch diese Eigenschaften hebt sie sich von all den anderen mehr oder weniger einseitig veranlagten Frauengestalten des Romans ab. Mit Lucinde wird aber zugleich auch ein Gegenstück zum gängigen Frauenbild der Epoche entworfen. Denn die Frau wurde im 18. Jahrhundert fast durchweg auf eine einzige Rolle festgelegt, und die hieß: Einordnung in das bürgerliche Leben als Hausfrau und Mutter, Unterordnung in der Familie als Dienerin des Ehemannes. Allenfalls als gebildete und gefühlvolle Gesprächspartnerin hat man sie wohl noch gelten lassen; als ein sinnlich liebendes Wesen, ausgestattet mit eigenen Wünschen und Bedürfnissen, wurde sie jedoch kaum anerkannt. Die Fähigkeit, als ganzheitliches Wesen zu existieren, wurde ihr abgesprochen. Diese Rollenfestlegung entsprach den wirtschaftlichen Erfordernissen einer bürgerlichen Familie, und die entsprechenden Begründungen lieferten die Philosophen und Literaten der Epoche. Was kann man da für wirre, manchmal auch perfide Gedankengänge entdecken! Immanuel Kant etwa schrieb in seiner »Meta-

physik« von der »natürlichen Überlegenheit des Mannes«, dessen größerer Mut und größere Körperkraft seinen Herrschaftsanspruch begründen⁸, ja noch schlimmer: Er verstieg sich zu der These von der »sexuellen Überlegenheit der Frau«, deren »öftere Ansprüche« die »Aufzehrung des Mannes« zur Folge haben können. Um den »cannibalischen Genüssen« zu wehren, sei die Herrschaft des Mannes unabdingbar.⁹ Das Gegenteil wiederum behauptete der Philosoph Johann Gottlieb Fichte, doch dadurch wurde es um nichts besser. Die Frauen seien in der Geschlechterbeziehung passiv und »leidend«, während der Mann »tätig« sei. Um das »Leid« zu ertragen, bleibe der Frau nur die Möglichkeit, den Mann als Herrscher zu lieben: in Liebe gebe sich die Frau »zum Mittel der Befriedigung des Mannes«, in Liebe geschehe die »unbegrenzteste Unterwerfung«. Das Absurde wurde dann infam, als es soziale Konsequenzen nach sich zog: »Ihre (des Weibes, die Verf.) eigene Würde beruht darauf, daß sie so ganz wie sie lebt, und ist, ihres Mannes sei, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das geringste, was daraus folgt, ist, daß sie ihm ihr Vermögen und alle Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen, und in seinen Geschäften hat sie noch Leben, und Thätigkeit«. ¹⁰ Immerhin wurde hier die Frau als Geschlechtswesen überhaupt wahrgenommen. In der Regel wurde den Frauen eine eigene Sexualität gar nicht zuerkannt; das war so bei Klopstock, Jean Paul und auch bei Friedrich Schiller.

Welch eine Wendung nun bei Friedrich Schlegel. In seiner »Lucinde« singt er das Hohelied auf die Frau, die gleichermaßen geistige und sexuelle Partnerin des Mannes ist. Die Partnerschaft, die er darstellt, gründet auf der Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit von Mann und Frau. In seiner »Dithyrambischen Fantasie über die schönste Situation der Welt« hat Schlegel dies poetisch ins Bild gesetzt: »... wenn wir die Rollen vertauschen und mit kindischer Lust wetteifern, wer den andern täuschender nachäffen kann, ob dir die schonende Heftigkeit des Mannes besser gelingt, oder mir die anziehende Hingebung des Weibes. Aber weißt du wohl, daß dieses süße Spiel für mich noch ganz andere Reize hat als seine eignen? Es ist auch nicht bloß die Wollust der Ermattung oder das Vorgefühl der Rache. Ich sehe hier eine wunderbare sinnreich bedeutende Allegorie auf die Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur vollen ganzen Menschheit.« ¹¹ Dies ist nicht nur, wie es von den zeitgenössischen Lesern immer wieder gesehen wurde, die pikante Darstellung einer sexuellen Vereinigung. Gemeint ist darüber hinaus ein völlig neues Miteinander der Geschlechter, das im intimen Akt neue Möglichkeiten des Menschseins vorwegnimmt. Der Herrschaftsanspruch des Mannes gegenüber der Frau ist aufgehoben. Beide bewegen sich auf der gleichen Ebene, im gleichberechtigten Miteinander. Man könnte den Einwand er-

⁸ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten. In: Werke, Bd. VI. Berlin 1907, 279.

⁹ Ebenda, 360.

¹⁰ Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg 1979, 320 f.

¹¹ Friedrich Schlegel: Lucinde. Stuttgart 1991, 14 f.

heben – und dies wurde auch gelegentlich von der feministischen Forschung getan –, daß sich hier eigentlich keine neue Qualität des Weiblichen ankündigt, da letztlich das männliche Verhaltensmuster vorherrscht, da die Frau lediglich im Rollentausch, also in der Wahrnehmung des Männlichen, ihre Anerkennung findet, eine eigene Rolle, d.h. ein eigenes Selbstverständnis sich jedoch nicht ausbildet. Doch diese Argumentation bleibt an der Oberfläche, vor allem, wenn man den Blick auf den Roman als Ganzes wirft. Denn an einer späteren Textstelle behauptet Friedrich Schlegel gerade den Eigenanspruch der Geschlechter, der sich eben nicht auf eine Verwischung der Unterschiede zwischen Mann und Frau gründet: » Sie waren ganz hingegeben und eins und doch war jeder ganz er selbst, mehr als sie es noch je gewesen waren, und jede Äußerung war voll vom tiefsten Gefühl und eigensten Wesen«.¹² Daß die Frau ein eigenes Wesen zugesprochen bekommt, ist neu und revolutionär. Nicht die Verschmelzung der Partner im gegenseitigen Miteinander, sondern das Heraustreiben der geschlechtsspezifischen individuellen Züge wird zum Muster erklärt. Die romantische Frau tritt aus der Abhängigkeit vom Manne heraus; zumindest im Roman wird programmatisch postuliert, daß sie ein Recht auf ein eigenes selbstbestimmtes Leben hat. Die Voraussetzung für diese Selbstfindung ist die Liebe, als liebende Frau entfaltet Lucinde ihr wahres Wesen. So faszinierend dieser Entwurf auch ist, man könnte hier natürlich einiges kritisch anmerken. Wir wissen heute, daß die Emanzipation und Selbstbestimmung der Frau handfester Voraussetzungen bedarf. Erst ihre soziale Selbständigkeit – das hat die geschichtliche Erfahrung gelehrt – garantiert der Frau unabhängig von den Setzungen der Männerwelt ein tatsächlich emanzipiertes Leben. Davon ist im Roman keine Rede. Dies wäre freilich auch zuviel verlangt. Romantische Überzeugung ist es, daß in Absehung von den sozialen Voraussetzungen die Ausbildung von Individualität als subjektiver Willensakt möglich ist. Die Bedingung dafür ist die Liebe; der Raum, in dem dies möglich wird, ist die Kunst. So ist es auch kein Zufall, daß Lucinde Künstlerin ist. Ihr »Gewerbe« unterliegt keinem äußeren Gesetz, sie ist hier ganz auf sich gestellt und damit von den Bedingungen der Gesellschaft, in der sie lebt und schafft, unabhängig.

Der Roman kann als Hohelied auf die Liebe, als Lobpreis des Weiblichen gelesen werden. Doch 1799, als der Roman erschien, waren dazu nur sehr wenige bereit. Welch ein Skandal! Da hatte doch der junge und stürmische Bohemien Friedrich Schlegel seine leidenschaftliche Liebe zur älteren Bankiersgattin Dorothea Veit vor aller Welt offenbart. Jeder in Berlin wußte, wem der schneeweiße Busen und die edlen Hüften der Lucinde tatsächlich gehörten. Im Berlin des Jahres 1799 war ein Roman erschienen, der mit nahezu allen Tabus brach: Freizügig wurde sexuelles Erleben geschildert, gegen jede Konvention wurde der Frau das Recht auf sexuelle und geistige Selbstbestimmung eingeräumt, schließlich waren die Grenzen zwischen Kunst und Leben unbekümmert übersprungen worden – der individuelle, tatsächliche Fall lieferte den Rahmen für das literarische

¹² Ebenda, 72.

Geschehen. Daß der Roman auch noch gänzlich unkonventionell geschrieben war und mit beinahe allen ästhetischen Geboten seiner Zeit brach, wurde fast nur noch am Rande wahrgenommen. Im Zentrum der Entrüstung stand jedenfalls das romantische Frauenbild, das dem durch Gesetz und Sitte vorgeschriebenen bürgerlichen Frauenbild der Epoche völlig zuwiderlief.

Natürlich diskutierte man diesen Roman und den damit verbundenen Skandal in ganz Berlin. Für Klatsch und Tratsch mag dieser literarische Vorfall immer wieder Anlaß genug gewesen sein. Aber es meldeten sich auch Verteidiger zu Wort, allen voran der romantische Mitstreiter Friedrich Schleiermacher. Seine »Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde« erschienen 1800 und weisen ausdrücklich auf die revolutionären Qualitäten dieses Romans hin, wo ganz im Sinne seiner eigenen Ansichten eine neue Vorstellung von Liebe und Ehe entwickelt wird. Schützenhilfe kam auch von Bernhard Vermehren, einem jungen Gelehrten aus Jena, der »Briefe über Fr. Schlegels Lucinde zur richtigen Würdigung derselben« veröffentlichen ließ. Es kam jedoch auch zu dem ernsthaften Versuch, den Roman zu widerlegen. Friedrich Nicolai, der frühere Freund Moses Mendelssohns, der durch die »Literarisierung« von dessen Tochter sicher sehr getroffen wurde, machte sich daran, mit einem Gegenentwurf: »Vertraute Briefe von Adelheid B. an ihre Freundin Julie S.« Paroli zu bieten. Diese »Anti-Lucinde« des Berliner Aufklärers ist ein interessanter Roman, der die »Lucinde« nicht einfach verwirft, sondern auf sie mit einem eigenen Frauenbild zu antworten sucht. Legt man die beiden Texte nebeneinander, so werden die Vorzüge und Nachteile der jeweiligen Lebens- und Kunstauffassungen – der Romantik und der Aufklärung – deutlich. In beiden Romanen stehen zwei Frauen im Mittelpunkt, die sich in tiefer Leidenschaft einem Mann verbunden fühlen. Doch während die Frau im romantischen Roman diese Leidenschaft ganz ausleben kann und damit zu sich selbst findet, entscheidet sich die Frau im Roman des Aufklärers Nicolai anders. Die Romanheldin Adelheid ist zehn Jahre älter als der von ihr verehrte Gustav – nicht zufällig ist es derselbe Altersunterschied wie zwischen Friedrich Schlegel und Dorothea Veit. Das ist Grund genug, der Liebe und der Leidenschaft zu entsagen; das Gefühl wird der Vernunft geopfert. Dies wird nicht als schmerzhafter Vorgang dargestellt, sondern als Akt des Mutes und der Opferbereitschaft. In der freudvollen Entsagung findet Adelheid ihre Selbstbestätigung. Natürlich kann man in diesem Entschluß eine verlogene Heuchelei sehen, wie sie dem Wunschenken eines pruden Mannes entspringen mag. Doch so einfach ist es nicht. Denn Adelheid bleibt, was weiblichen Willen zur Selbstbehauptung angeht, nicht nur hinter Lucinde zurück, sondern hat ihr auch etwas voraus. Lucindes Emanzipation vollzieht sich als sexueller und intellektueller Akt, Adelheid dagegen emanzipiert sich im Sozialen. Sie entsagt ihrer Liebe, findet aber zu einer für die Gesellschaft und den Einzelnen nützlichen Tätigkeit, wird Krankenpflegerin und Erzieherin. Ihre Behauptung, »daß jede Geselligkeit wechselseitige Pflichten erfordere und daß die wahre Bildung eines menschlichen Charakters nur in der menschlichen Gesellschaft

erreicht werden könne«¹³, entspringt einem Ethos, demzufolge man sich in der wirklichen, eben der bürgerlichen Welt zu bewähren und zu entwickeln hat. Ganz wichtig ist dabei, daß diese Forderungen von einer Frau erhoben werden: Auch Nicolai, der bürgerliche Aufklärer und Anti-Romantiker, vertraut wie Friedrich Schlegel dem Emanzipationswillen der Frau. Daß dieser im tatsächlichen Leben eingeengt, gehemmt und unterdrückt wurde, nimmt den Romanen nichts von ihrem programmatischen Charakter.

Der romantische Roman, der aufklärerische Roman – zusammengekommen erhellen sie einiges von den Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Emanzipation am Ende des 18. Jahrhunderts. Doch zugleich fällt auf: Hier haben nur Männer das Wort ergriffen, die Frauenbilder der Epoche sind männliche Fiktionen. Die Frauen dagegen schweigen. Schweigen sie wirklich? Natürlich gibt es auch schreibende Frauen. Im vorliegenden Fall könnte es interessant sein, die literarischen Arbeiten der Dorothea Veit zur Hand zu nehmen. Tatsächlich schrieb sie damals – übrigens unter dem Verfassernamen Friedrich Schlegel – ebenfalls einen Roman, den »Florentin«, der zwei Jahre nach der »Lucinde« erschien. Doch die Lektüre gerät zur Enttäuschung. Die Leser folgen den Spuren eines jungen Mannes, der sich ähnlich wie Goethes Wilhelm Meister oder Tiecks Franz Sternbald um die Entfaltung seiner Persönlichkeit bemüht. Frauen flankieren nur schemenhaft den Weg Florentins, von einer Selbstaussprache der Autorin kann gar keine Rede sein.

Interessanter als die literarischen Werke sind da schon die anderen schriftlichen Ausdrucksformen, derer sich die Frauen bedienten. Nahezu jede der berühmten Salondamen führte eine umfangreiche Korrespondenz, schrieb Tagebuch oder verfaßte kleine Abhandlungen. Diese waren zumeist eigenwillig im Ausdruck, handelten vorwiegend von privaten Angelegenheiten und waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Die begabtesten unter ihnen, Rahel Levin etwa oder Caroline Schlegel in Jena, entfalteten dabei einen persönlichen literarischen Stil, welcher der zunächst rein privaten Mitteilung eine Wichtigkeit von allgemein menschlichem Interesse verlieh. Das individuelle Erlebnis gewann durch die Art der Darstellung an Bedeutung, und Literatur dieser Art behält auch über den Tag hinaus ihren Wert. Auch Dorothea Veit hat zahlreiche Briefe und Tagebuchaufzeichnungen hinterlassen; im Gegensatz zu den beiden genannten und auch zu vielen anderen schreibenden Frauen ihres Jahrhunderts gelingt es ihr jedoch kaum, wesentliche Gedanken zu Papier zu bringen. Doch darf man an sie nicht nur diesen einen Maßstab anlegen. Was Dorothea zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts beitrug, ist nicht Kunst, sondern Leben. Die biographischen Spuren, denen wir mit Sensibilität und Aufmerksamkeit folgen können, führen uns zu einer Lebensgeschichte hin, die zu ihrer Zeit allenthalben Anstoß erregte und doch geradewegs in unsere heutige Diskussion um das Wesen des Weiblichen

¹³ Friedrich Nicolai: Vertraute Briefe von Adelheid B. an ihre Freundin Julie S., hrsg. von Günter de Bruyn. Berlin 1982, 80.

führt. Gegen das patriarchalische Gesetz ihrer Zeit behauptete Dorothea ihren Lebensanspruch: Den Verhältnissen gegenüber nicht klein beizugeben, sondern im Bunde mit dem Mann Neues zu wagen. Dabei zeigte sie außerordentlichen Mut, und sie hatte auch Glück, denn sie traf auf einen Mann, der wie sie davon überzeugt war, daß ein neues Menschsein nur möglich ist, wenn die Geschlechter ihr Verhältnis zueinander neu bestimmen. Nicht die Überlegenheit des Mannes, nicht die Unterwürfigkeit der Frau, nein, die Gleichberechtigung der Geschlechter, zumindest im Sexuellen und Intellektuellen, wurde von ihnen proklamiert und zeitweise auch zu leben versucht.

Dorothea Veit hatte in Berlin ihre große Zeit. Schon in Jena, wohin sie mit Friedrich Schlegel im Sommer 1799 ging, war sie kaum mehr wiederzuerkennen. Welche Hörigkeit gegenüber dem Geliebten, welche Geduld gegenüber seinen Ausbrüchen, welche Demut! Sie unterwarf sich in allem seiner Meinung, behauptete nicht sich selbst, sondern bestätigte nur ihn, resignierte, entsagte, wurde schließlich im Alter fast eine bigotte Frömmlerin. Ihre Widerstandskraft schien restlos verbraucht zu sein. Und auch Friedrich Schlegel verabschiedete sich schnell von seinen so revolutionären Jugendsichten in bezug auf das Weibliche. Er hinterging Dorothea, beleidigte sie, schien sie schließlich fast zu vergessen. War die »Lucinde« eine Täuschung? Nein, die »Lucinde« bietet uns etwas anderes, nämlich die Vision von der »Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur vollen ganzen Menschheit«. Gelebt wurde diese Idee damals nur einen Augenblick – im Berlin des ausgehenden 18. Jahrhunderts, von jüdischen Frauen und jungen Männern der romantischen Generation. Die späteren Kapitulationen und Enttäuschungen nehmen diesem kurzen historischen Moment nichts von seiner Größe. Sie verweisen vielmehr darauf, wie schwer es war (und ist), sich als Frau gegen die Widerstände der Zeit zu behaupten.

Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie

Hedwig Conrad-Martius Edith Stein Gerda Walther

Angela Ales Bello¹

Der Ausdruck »Weibliche Philosophie« ruft Verlegenheit hervor, da er eine Grundfrage stellt: Ist die Forschung, die traditionell als Philosophie bezeichnet wird, in dem Sinne eine »neutrale« Forschung, daß das menschliche Denken in seiner theoretischen Haltung von jeder »männlichen« bzw. »weiblichen« Prägung frei ist? Oder weist diese Forschung doch eine solche Prägung auf, die sich im Laufe der abendländischen Geschichte gezeigt hat? Ohne Zweifel ist diese von der männlichen Denkform durchdrungen, denn die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der »Philosophen«.²

Im Hinblick auf diese Frage zeichnen sich zumindest drei Positionen ab: Einige, sowohl Männer als auch Frauen, halten eine solche Abhandlung für zwecklos, da die philosophische Forschung jenseits jeder geschlechtlichen Unterscheidung stattfindet; andere, vorwiegend Frauen, halten jene Unterscheidung für sehr nützlich, da sie das Problem ahnen; eine dritte Gruppe, zum großen Teil aus Männern bestehend, ist eher neugierig, obwohl sie gesteht, nicht im geringsten zu wissen, wohin eine solche Arbeit führen kann.³

Es ist bekannt, daß viele Frauen, die im Bereich der Philosophie tätig sind, sich seit Jahren in nationalen und internationalen Gesellschaften zusammengefunden haben und daran arbeiten, die weibliche »Dimension« des Denkens herauszustellen, worauf dann eine spezifisch weibliche Philosophie aufgebaut werden könnte.⁴ Dabei ist nun zwar viel über die »geschlechtliche« Unterscheidung gesprochen worden, was aber die »andere«, spezifisch weibliche Art des Philosophierens anbelangt, ist das Thema meistens auf die Zukunft – als eine Aufgabe, die die Frauen zu erfüllen haben – verwiesen worden.

¹ Der Originaltitel lautet: *Lineamenti di una filosofia al femminile*. Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther. Übertragung ins Deutsche von Herta Mertl und José Sánchez de Murillo.

² Vgl. hierzu A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano – Lineamenti di una filosofia al femminile*. Città Nuova Editrice. Roma 1992.

³ Diese Einstellungen sind aus einer Diskussion hervorgegangen, die anlässlich der Vorstellung meines oben angeführten Buches beim *Italienischen Zentrum für Phänomenologische Forschung* (Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche) im Herbst 1992 stattgefunden hat.

⁴ Im Jahre 1974 habe ich zum Beispiel im Rahmen eines internationalen Kongresses der *Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung* in Berlin an der Gründung der IAPh (International Association of Women Philosophers) teilgenommen. In den vergangenen Jahren hat die Gesellschaft in Zusammenarbeit mit Forschungsgruppen von Frauen, die an verschiedenen Universitäten Europas und der USA wirken, Treffen in Deutschland, Österreich, Holland und der Schweiz veranstaltet.

Die immer stärker werdende Präsenz von Frauen in der Kultur unseres Jahrhunderts gibt Anlaß zu einer weiteren Überlegung: Handelt es sich um ein Nachahmungsphänomen in dem Sinne, daß sich die Frauen den bisher herrschenden männlichen Kulturmodellen einfach angepaßt haben? Oder haben die Frauen selbst diese Wandlung geleistet?

Bekanntlich haben die Frauen den Bereich der offiziellen Kultur erst im Übergang vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert betreten und ihre Stimme hauptsächlich durch Dichtung und Romane hören lassen.⁵ Wie sieht es aber in der Philosophie aus? Hier erwarten uns erfreuliche Überraschungen. Denn wir können feststellen, daß wir eine Philosophie »nach weiblicher Art« nicht für die Zukunft zu erhoffen brauchen. Den Ansatz dazu gibt es schon.⁶

Ich möchte kurz zeigen, wie ich zu diesem Schluß gekommen bin. Der Weg, den ich gegangen bin, stellt vielleicht am deutlichsten die These dar, die ich hier zu vertreten versuche.

Meine philosophischen Forschungen hatten bisher vorwiegend der deutschen Phänomenologie, und dabei insbesondere der Husserlschen, gegolten. Seit den Vorarbeiten zu meiner philosophischen Dissertation fühlte ich mich von dieser Denkrichtung deshalb angezogen, weil ich darin eine im Vergleich zu anderen philosophischen Richtungen neue Art der Problemstellung und eine Bewußtseinsveränderung wahrnahm.⁷ Über die philosophische Bedeutung dieses Interesses hatte ich allerdings bislang nie nachgedacht. Ich stellte freilich fest, daß im Bereich der phänomenologischen Forschungen, und zwar schon zu Zeiten Husserls, viele Frauen tätig waren, und daß ferner zu unserer Zeit viele nationale und internationale Zentren für phänomenologische Forschung von Frauen geleitet und von vielen Frauen besucht werden.⁸ Doch all das rief in mir immer noch keine bewußte philosophische Überlegung hervor.

⁵ Man erinnert sich an das, was Virginia Woolf in *A Room of one's own* diesbezüglich schreibt.

⁶ Amerikanische Forscherinnen sind dabei, die im Laufe der Jahrhunderte von philosophierenden Frauen im Abendland hinterlassenen Spuren nachzuzeichnen. Es liegen bereits vier Bände von *A History of Women Philosophers* (edited by Mary Ellen Waithé, Kluwer, Dordrecht. Vol. I 1987, vol. II 1989, vol. III 1991, vol. IV 1995) vor, die die Realität der weiblichen Präsenz innerhalb der Philosophie dokumentieren, und zwar: in Griechenland (innerhalb der pythagoreischen Kreise), im Mittelalter (in den Abteien und an den Höfen), in der Neuzeit (im Rahmen der Aristokratie und des höheren europäischen Bürgertums) und in der Gegenwart (in breiteren gesellschaftlichen Schichten). Letzterer wird ein umfangreicher Band gewidmet. Es ist wichtig festzuhalten, daß in unserer Zeit die Beschäftigung der Frauen mit der Philosophie nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht abhängt. – Um die tatsächliche Rolle der Frauen in der philosophischen Forschung der Gegenwart – insbesondere in Italien, Frankreich und Spanien – klarzustellen, hat 1992 ein internationaler Kongreß an der Universität Lecce stattgefunden. Die Beiträge der Referentinnen und Referenten sind 1994 unter dem Titel *Filosofia Donne Filosofia* (Philosophie Frauen Philosophien) von Marissa Forcina, Angelo Prontera, Pia Italia Vergine, Milella, Lecce herausgegeben worden.

⁷ Damals habe ich mich für das Thema *Geschichte* (vgl. Edmund Husserl *e la storia*. Nuovi Quaderni, Parma 1972) interessiert. Daraufhin habe ich mich mit der Bedeutung der Wissenschaft (vgl. Husserl *e le scienze*. La Goliardica, Roma 1980. 2. Aufl. 1986) und mit der theologischen Frage (Husserl – *Sul problema di Dio*. Studium, Roma 1985) befaßt.

⁸ Es sei auf die Arbeit von Anna Teresa Tymieniecka verwiesen, die *The World Institute for*

In den siebziger Jahren hatte ich mit dem Studium und der Übersetzung einiger Werke Edith Steins (1891–1942)⁹, Husserls Schülerin in Göttingen und dann dessen Assistentin in Freiburg, begonnen. Edith Stein ist zwar später einen eigenen Weg gegangen; dieser war aber bis zuletzt von der Phänomenologie geprägt. Gerade durch sie bin ich auf die Gruppe von jungen und weniger jungen Forschern gestoßen, die sich um Husserl scharten und von ihm ganz unterschiedlich beeinflusst wurden. Dabei lernte ich Frauengestalten kennen, die zahlreiche und originelle Arbeiten verfaßt hatten, aber, kaum unter ihren Kollegen bekannt, Gefahr liefen, völlig vergessen zu werden.

Um die Erinnerung an diese Frauen lebendig zu erhalten, habe ich mich dafür entschieden, sie in italienischen philosophischen Kreisen bekannt zu machen. Dabei muß bemerkt werden, daß sie selbst in deutschen Kreisen eigentlich in Vergessenheit geraten sind. Allein das Werk Edith Steins ist seit kurzem Gegenstand der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit geworden. Es wurde mir klar, daß insbesondere das Verhältnis zweier anderer Denkerinnen – Hedwig Conrad-Martius (1898–1966) und Gerda Walther (1897–1977) – zu Edith Stein nicht nur durch persönliche Freundschaft geprägt war, sondern auch in der thematischen Auswahl und in der methodologischen Nähe Ausdruck fand.

Um es kurz zu sagen: Je mehr ich in das Studium ihrer Werke vordrang, um so deutlicher wurde mir die Originalität ihrer Gedankengänge im Vergleich zu denen ihrer männlichen Kollegen, obwohl sie alle dieselbe Forschungsmethode anwendeten. Es handelte sich also für mich in erster Linie darum, die Eigenart dieser Methode herauszustellen. Denn darin mußte sicher der Grund liegen, daß sich so viele weibliche Gelehrte dafür begeisterten. Aber wie sollte man den großen Anteil an Männern in dieser Forschergruppe und vor allem, daß ihr »Begründer« ein Mann war, erklären? War vielleicht die Methode an sich »neutral«, und waren die Frauen, wie sonst, nur bereit, sich einem männlichen Schema zu unterwerfen? Aber gleich begann sich eine dritte Möglichkeit abzuzeichnen: Enthielt die Methode an sich nicht eigentlich mehr als nur »Männerdenken«?

Demnach schien es mir dringend geboten, die geschlechtsspezifische Eigenart der phänomenologischen Forschungsmethode zu untersuchen. Einen Hinweis fand ich gerade bei Edith Stein. Während ihrer Lehrtätigkeit hatte sie die Grundhaltung ihrer Schülerinnen beobachten können. Andererseits hatten sie die feministischen Bewegungen ihrer Zeit, die sie gut kannte, veranlaßt, die Frage nach dem Wesen der Frau unter psychologischen, ethischen, philosophischen und theologischen Gesichtspunkten zu

Advanced Phenomenological Research and Learning (Belmont, Mass. USA) gegründet hat. Diesem Institut sind zahlreiche nationale Institute in der ganzen Welt angegliedert. Oft wird die Forschungs- und Organisationstätigkeit in diesen Instituten von Frauen geleitet. Zum Beispiel: Mary Rose Barral (USA), Avelina Cecilia Lafuente (Spanien), Françoise Dastur und Maria de Polina Villela Petit (Frankreich), Luciana Bellinetti O'Dwyer (Australien), Mara Rubene (Lettland), Angela Ales Bello (Italien) usw.

⁹ Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. In: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. 1929.

untersuchen.¹⁰ Ihr Bemühen, dem Problem auf den Grund zu gehen, hatte sie dazu geführt, das Wesen des Menschen im Hinblick auf eine Klärung seiner geschlechtsspezifischen Unterschiede zu analysieren. Sie war zu dem Ergebnis gekommen, daß der geschlechtliche Unterschied zwischen Mann und Frau nicht aus einem Wesensunterschied hervorgeht. Im Menschen sind vielmehr weibliche und männliche Komponenten enthalten, wenn sie auch bei Mann und Frau jeweils anders zusammengesetzt sind.

Theoretisch sind psychologische, intellektuelle und sprachliche Besonderheiten gewiß vorhanden, die man als spezifisch weiblich bzw. männlich bezeichnen kann. In Wirklichkeit sind die Grenzen zwischen solchen Verhaltensformen allerdings nicht so deutlich. Dies zeigt, daß sich beide Seinsformen viel näher sind, als es eine abstrakte Betrachtung erscheinen lassen könnte.

Das bedeutet natürlich nicht, daß man auf die Suche nach der Eigenart des weiblichen Elements verzichten soll – ganz im Gegenteil. Darin offenbart sich nach Edith Stein jene Grundhaltung, die man philosophisch ausgedrückt »metaphysisch« nennen könnte, das heißt, das Interesse der Frauen für ein organisches Verständnis der Ganzheit, der man mit Offenheit, Empfindsamkeit und Intuition begegnet. Es wäre damit eine analytische Einstellung, die das Ganze vor Augen hat und sich nicht in einzelnen Spitzfindigkeiten verzettelt.

Hält man sich obigen Hinweis vor Augen, während man die Eigenart der von Husserl entwickelten phänomenologischen Methode untersucht, so stellt man eine nicht-aggressive Vorgehensweise fest, die sich bemüht, »die Sachen selbst« sprechen zu lassen. Es ist eine friedliche Begegnungsform, die die Bedeutung »der Sachen« intuitiv aufnimmt und, jenseits einer rein intellektualistischen Sicht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tiefe erfaßt.

Husserl hat aber den Erfordernissen seiner eigenen Methode nicht konsequent Rechnung getragen. Wir finden bei ihm vielmehr eine grundsätzlich intellektualistische Prägung und damit zusammenhängend eine Subjektzentrierung in der Forschung. Ich sehe darin den männlichen Zug seiner Philosophie. Nach Edith Stein besteht dieser darin, Teilaspekte der Wirklichkeit zu analysieren und sie intellektuell zu verabsolutieren.

Dem Ansatz nach ging es der Phänomenologie darum, die Vorherrschaft des abstrakten und aggressiven Logos zu überwinden, der die abendländische Kultur prägt. Heidegger, der sich hierin Husserl anschließt, hat diese Forderung der Phänomenologie programmatisch hervorgehoben. Was aber die drei Phänomenologinnen ihrerseits betonen, ist gerade nicht die Abschaffung des intellektuellen Nachdenkens, sondern die Notwendigkeit, von ihm einen der Wirklichkeit gerecht werdenden Gebrauch zu machen, um der Welt empfindsam, respektvoll, unter

¹⁰ Edith Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Werke Bd. V. Freiburg i. Br. 1959.

Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit und Komplexität der Phänomene begegnen zu können.

Die drei Denkerinnen verfolgen die Spur der sogenannten »realistischen« Phänomenologie. Das heißt: Ihre Analysen bezwecken, die Wesensbedeutung der untersuchten Wirklichkeitsbereiche herauszustellen und sie miteinander in harmonische Verbindung zu bringen. Die Betonung der eidetischen Reduktion als Absonderung des wesentlichen Moments finden wir schon bei zwei Husserl-Schülern, Adolf Reinach und Jean Hering, bevor sie sich Hedwig Conrad-Martius und nach ihr Edith Stein zu eigen machen. Das zeigt, daß man »realistische Phänomenologie« und »Forschung nach weiblicher Art« nicht ohne weiteres identifizieren kann. Man stellt vielmehr fest, daß beide Denkerinnen – entschiedener Conrad-Martius, allmählich auch Stein – die realistische Annäherung bevorzugen, was vor allem für Conrad-Martius die Ablehnung einer Einschränkung auf die Subjektivität bedeutet. Dergestalt wird die Rolle der Subjektivität in einen weiteren Horizont gestellt.

Es muß unterstrichen werden, daß die Forschungsfelder der drei Denkerinnen gleich und doch zugleich unterschiedlich sind. Im Zentrum steht bei ihnen allen die Analyse des menschlichen Daseins, das Conrad-Martius in Zusammenhang mit der Natur stellt¹¹, während Edith Stein den intersubjektiven Aspekt hervorhebt, wodurch traditionell als »männlich« betrachtete Themenkreise wie Gesellschaft¹² und Staat¹³ zurückgewonnen werden. G. Walther ihrerseits wendet sich Erfahrungen zu, die nur im parapsychologischen und mystischen Bereich sichtbar werden können. Gerade die Vertiefung dieser Zusammenhänge zeigt, wie die Subjektsbezogenheit, Zielpunkt der abendländischen Philosophie, mit viel Empfindsamkeit überprüft wird. Zwar wird die Subjektivität berücksichtigt, aber das Denken wird nicht subjektivistisch. Vielmehr wird das Subjekt in einen weiteren Horizont gestellt. Auf diese Weise werden die horizontalen und vertikalen Verweisungszusammenhänge sichtbar, die das menschliche Dasein ausmachen. Sie werden aber nicht aus Prinzipien abgeleitet, sondern aus detaillierten Analysen und Vertiefungen gewonnen, die insgesamt alle auf eine organische Erkenntnis der Wirklichkeit abzielen. Diese bleibt dabei natürlich einer erschöpfenden Erkenntnis entzogen.

Menschliches Dasein, Welt, Gott – diese drei in der neuzeitlichen Philosophie klassisch gewordenen Forschungsgebiete sind auch hier Themen des Nachdenkens, aber sie werden inhaltlich in hohem Maße bereichert.

¹¹ Vgl. H. Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur – Entelechien und Energien*. Hamburg 1944. Neue Ausgabe bei Kösel München 1961. Es handelt sich um ein komplexes Buch. Es stellt das Ergebnis eines langen Forscherweges dar, der nicht die Natur als solche, sondern, da die Autorin Wissenschaft und Philosophie eng miteinander verbindet, die metaphysische Betrachtung der Wirklichkeit betrifft.

¹² Vgl. Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*. In: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. Bd. V, 1922. Neue Ausgabe bei Max Niemeyer 1970. Die Abhandlung enthält zwei Teile: I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft.

¹³ Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*. In: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. Bd. VII, 1925.

Das Physikalische ist nicht nur das, was die Physik untersucht. Es offenbart nun tiefere Schichten, und die physikalische Welt öffnet sich der metaphysischen, die keineswegs eine Schöpfung der Phantasie ist, sondern vielmehr der wissenschaftlichen Intuition in ihrer Notwendigkeit sichtbar wird. Andererseits erscheint das menschliche Dasein in dieser lebendigen Welt in einer Mannigfaltigkeit von Stufen.¹⁴ Entscheidend ist dabei die religiöse Öffnung zur Transzendenz durch die Analyse von Phänomenen, die oft als irrational angesehen werden. Durch Edith Stein und Gerda Walther werden sie philosophisch in einen ihrer Würde entsprechenden Rang erhoben. Letztere vertieft in diesem Zusammenhang parapsychologische Phänomene, Conrad-Martius ihrerseits geht gar auf spezielle Methoden, wie etwa den Yoga, ein.

Selbst wenn die von den Denkerinnen durchgeführten Analysen ausführlich ausfallen, sondern sie Einzelaspekte nicht ab. Vielmehr stellen sie Zusammenhänge her, so daß eine Ganzheit entsteht. Gerade an den beiden Themenkreisen Subjektivität und Ganzheit zeigt sich die Originalität ihrer Versuche klar und deutlich.

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß die Denkerinnen den Primat des Subjekts im Sinne der neuzeitlichen Philosophie nicht übernehmen. Hier ist auch Husserl mitgemeint, obwohl dieser das Subjekt in einen eigenartigen Horizont stellt. Die neuzeitliche Ichbezogenheit ist freilich verständlich. Sie kommt von der Notwendigkeit der Selbstanalyse, der Erforschung des eigenen Erkenntnisvermögens her. Das Subjekt wird dadurch selbst zum Gegenstand der Analyse.

Die Gefahr dieser Position besteht darin, daß sich das Subjekt als absoluter Ausgangspunkt und Erklärungsgrund für das Ganze versteht. Gerade im Hinblick auf die Husserlsche Position werden sich Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius dieser Gefahr bewußt. Aber während Conrad-Martius ihn ausdrücklich *tout court* des Idealismus bezichtigt, äußert sich Stein vorsichtiger, weil sie die Eigenart des Husserlschen Idealismus erkennt. Der transzendente Idealismus will Erkenntnisse, Werte und Gefühle auf die Ebene des Erlebens reduzieren, und diese ist unerschöpflich. Aus diesem Grund hat er sich an die anthropozentrische Sichtweise der Renaissance gebunden. Im Mittelalter dagegen war die Denkweise stark theozentrisch.¹⁵

Die »realistische« Einstellung der Denkerinnen hängt damit zusammen, daß sie den Primat des Subjekts ablehnen. Sie wollen eine Verbindung zwischen dem erforschenden Subjekt und der erforschten Wirklichkeit, welche zwar dem Subjekt gegenübersteht, dieses aber miteinschließt. In dieser Erweiterung des Horizonts kann man die Eigenart der weiblichen Empfindsamkeit erspüren, die nicht alles auf sich zurückführt, sondern eher bestrebt ist, sich dem anderen als solchem zu öffnen.

¹⁴ G. Walther, *Phänomenologie der Mystik*. Olten–Freiburg i. Br. 1955.

¹⁵ Vgl. hierzu ihre oben angeführte Gegenüberstellung Thomas – Husserl. Diese Problematik wird in »Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« ausführlich behandelt.

Aufgrund der obigen Überlegungen könnte man meinen, daß das Thema *Ganzheit* für die Denkerinnen zentral wäre. Dem ist eigentlich nicht so. Das Ganze ist für sie nicht der Ausgangspunkt der Überlegung. Es ist nicht das Moment, von dem alles andere abzuleiten wäre. Andererseits ist es als dasjenige zu betrachten, worauf die Analysen hinauswollen. Selbst der theozentrische Ansatz, den Edith Stein in der zweiten Hälfte ihres spekulativen Weges übernimmt, stellt für sie das Ziel der philosophischen Arbeit dar, obwohl hierbei die umgekehrte Einstellung dann möglich wird, wenn die göttliche Offenbarung von der menschlichen Vernunft angenommen wird.

Die Forschungsgebiete der drei Denkerinnen sind sehr breit, ihre Ansätze originell. Aber wir stellen zugleich eine außergewöhnliche Strenge der Analysen fest, die von der Schärfe der Intuition und der Fähigkeit herrührt, die Phänomene aufzunehmen.

Wenn man über phänomenologische Forschungen berichten will, läuft man nicht selten Gefahr, daß die Reichhaltigkeit der Analysen dabei zu kurz kommt, weil man sich gezwungen fühlt, »Ergebnisse« vorzulegen. Dies gilt auch für die drei Phänomenologinnen, die in der phänomenologischen Methode ein ausgezeichnetes analytisches Instrumentarium finden, ohne jedoch in ein deskriptives »Delirium« zu verfallen, wie es bei Husserl – seine Manuskripte zeigen es unmißverständlich – oft der Fall war. Der Sinn für Ausgeglichenheit und Maß leitet sie vielmehr und macht es ihnen möglich, die Phänomene im richtigen Umfeld zu sehen. Zugleich bemühen sie sich ganz besonders um das pädagogische Moment, d.h. um Klarheit in der Darstellung, was auf die Bereitschaft hindeutet, den Standpunkt des anderen einzunehmen.

Das Bemühen, die Einzelheiten vom Ganzen her organisch zu verstehen, ist mehr als nur ein Versuch, antike und mittelalterliche Denkformen zurückzugewinnen. Dadurch wird vielmehr einem abstrakten, trockenen Intellektualismus die Komplexität der lebendigen Wirklichkeit entgegengehalten. Die menschliche Vernunft kann wohl Wege suchen, um jene zu verstehen. Aber sie darf sich keineswegs an die Stelle der Wirklichkeit setzen und diese durch eigene Konstrukte ersetzen. Das ist der Sinn des Anti-intellektualismus der drei Phänomenologinnen. Ihre Arbeiten können als Korrektur mancher Verabsolutierungen der Moderne verstanden werden, ohne daß dadurch in die Irrationalität oder den Skeptizismus der Postmoderne verfallen wird.

Wenn wir nun versuchen, die Ansätze der drei Phänomenologinnen insofern kritisch zu bewerten, als sie an Husserl anschließen oder aber von ihm unabhängig sind, so ist zunächst zu bemerken, daß ihre Originalität vor dem Hintergrund der philosophischen Ereignisse dieses Jahrhunderts deutlicher wird.

Schon gegen Ende des neunzehnten, vor allem aber seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts wird von einer Krise der abendländischen Kultur gesprochen. In seinem berühmten Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* aus den Jahren

1934–35 hatte Husserl ausdrücklich auf die Krisis der Moderne hingewiesen. Dabei beabsichtigte er, einige Werte der Philosophie, insbesondere aber die zentrale Stellung, die die philosophische Forschung seit der Renaissance innehatte, zu retten. Dies konnte ihm allerdings nicht gelingen.

Am Ende unseres Jahrhunderts nun wähen wir uns mitten in der Postmoderne. Mit diesem Ausdruck ist im wesentlichen die Infragestellung oder gar Verneinung jeglicher Gewißheit und auch jeglicher Möglichkeit gemeint, irgendwelche Anhaltspunkte im Hinblick auf Wahrheit zu finden. Man betrachtet Heidegger als Wegbereiter oder Verantwortlichen für diese kulturelle Atmosphäre, je nachdem, ob man das Phänomen zustimmend oder ablehnend beurteilt. Man kann freilich nicht behaupten, daß die abendländische Philosophie insgesamt in diese eine Richtung gehe, aber man muß zugeben, daß die Postmoderne das Empfinden der meisten Zeitgenossen gut widerspiegelt. Die Frage hierbei ist allerdings, wie man aus dieser Krise der Moderne herauskommen kann: durch verstärkten Rückgriff auf ihre Grundüberzeugungen oder durch Aufgabe derselben.

Gewiß hatte Husserl einen Lösungsweg aufgezeigt. Aber er ist nicht leicht zu erkennen, weil bei ihm moderne Motive, wie die Rolle des Subjekts, mit postmodernen verquickt sind. Husserl fordert die Fähigkeit zu hören, die »Sachen« reden zu lassen, sie nicht mit einem begrifflichen Käfig zuzudecken.

Diese Einstellung reicht eigentlich doch an die Postmoderne heran, allerdings so, daß sie dort in den Relativismus oder gar Skeptizismus verfällt. Das war sicher nicht die Absicht Husserls. Das Sehen sollte Strukturen entdecken, die dem Erkenntnisbedürfnis des Subjekts objektiv Genüge tun. Diese Ausgeglichenheit zwischen objektivem und subjektivem Moment, zwischen den Teilen und dem Ganzen, ist zweifelsohne schwierig zu erreichen. Es ist viel leichter, in Extremlösungen zu flüchten: verabsolutieren oder alles relativieren.

Bei Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein und Gerda Walther stellen wir diesbezüglich den Versuch fest, die Moderne als Vorherrschaft des abstrakten und aggressiven Logos zu überwinden. Man wäre versucht, ihre Position als postmodern zu bezeichnen. Eine solche Behauptung könnte überraschen. Wie soll es möglich sein, eine organische Sicht des Universums, die Betonung einer Wesensstruktur, die *in mente Dei* gegenwärtig sein soll, als postmodern zu bezeichnen? Solche Überlegungen klingen eher nach alten metaphysischen Behauptungen, die in den Augen der Postmoderne keine Gültigkeit haben.

Man kann natürlich auch die Frage stellen, ob nicht ein anderes Verständnis der Postmoderne als konstruktiver, nicht destruktiver Gegensatz zur Moderne möglich ist. Wir haben oben darauf hingewiesen, daß das Denken der drei Phänomenologinnen nicht immer mit den Thesen der Moderne übereinstimmt. Sie haben ein breiteres und offeneres Verständnis von Wirklichkeit, Wissenschaft und Religion. Man könnte sicher einwenden, daß es sich in der Tat um eine Abkehr von der Moderne handelt, aber nur, um zu mittelalterlichen Problemen wie dem Verhältnis von Glaube und Vernunft (Edith Stein) oder dem organischen Verständnis der

Natur (Conrad-Martius) zurückzukehren. Bei näherem Betrachten sieht man aber, daß ihr philosophischer Ansatz weiter reicht. Zunächst einmal liegt ihrem Denken ein Begriff von *logos* zugrunde, der weder intellektualistisch noch rationalistisch ist. Insbesondere für Edith Stein besagt Logos nicht Rationalität, sondern Wort. Und das Wort ist ihr nicht Vernunft, sondern lebendiger Gott, den wir zwar zu erfahren, aber nur analogisch zu erkennen vermögen. Ferner basieren ihre Analysen auf der Grundhaltung, zum Sehen und Hören bereit zu sein. Sie setzen kein System voraus. Und wenn sie von Husserlschen Voraussetzungen ausgehen, so vermögen sie sich davon zu distanzieren, wenn die Freiheit der Suche es verlangt.

Bemerkenswert ist, daß sich die drei Phänomenologinnen das Problem einer weiblichen Weise des Philosophierens ausdrücklich nicht gestellt haben. Zwar haben sie der Rolle der Frau ihre Aufmerksamkeit gewidmet und die spezifisch männlichen und weiblichen Eigenschaften im Menschen studiert. Sie haben sogar – Gerda Walther eingehender als Edith Stein – in Verbindung zu feministischen Bewegungen gestanden. Dennoch haben sie sich nie die Frage einer weiblichen Form des Philosophierens gestellt. Die Frage stellt sich aber angesichts der Eigenart ihrer Werke von selbst.

In welcher Form haben die drei Phänomenologinnen zur philosophischen Forschung in einer Zeit beigetragen, die durch die Krisis der Moderne gekennzeichnet ist? Die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger macht vielleicht eine Antwort auf diese Frage möglich.

Aus der Husserlschen Phänomenologie sind zwei Denkbewegungen entstanden, die im Ansatz zwar ähnlich sind, aber doch zu grundverschiedenen Ergebnissen führen. Sie stimmen in der Grundhaltung und im Interesse für das Thema Sein überein, aber wenn es darum geht, Lösungen zu suchen und zu begründen, dann gehen sie auseinander.

Was die Seinsfrage anbelangt, so scheinen Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein mittelalterliche Positionen zu wiederholen. Ihr Denken war demnach jener metaphysischen Grundeinstellung verhaftet, die Heidegger immer schärfer kritisierte. Deshalb erwähnt er sie nicht einmal. Dagegen widmen sie dem Heideggerschen Denken fairerweise jene Aufmerksamkeit, welche der Phänomenologie entstammenden Ansätzen unter Phänomenologen gebührt.

Haben sie etwas Neues gesagt? Diesbezüglich stehen ihre Denkansätze den Husserlschen grundsätzlich nahe: *Neues Nachdenken über ewige Probleme*, ohne Verachtung, aber mit scharfer Überprüfung der Tradition. Das Sein zum Beispiel – ein Thema, das von mehreren Husserl-Schülern wiederaufgenommen wird – ist für sie kein abstrakter Begriff, es wird nicht hypostasiert. Es wird vielmehr Gegenstand einer Wesensanalyse, die es als stufenartiges Geschehen erscheinen läßt. Wenn nun andererseits Gott das Sein selbst (*Ipsum Esse*) ist, so ist das Sein des Seienden nicht mit dem identisch, was mit Gott gemeint ist. Vor einem solchen unfasslichen Gott kann man niederknien, singen und frohlocken, wie Heidegger es sich wünschte. Der religiöse und der philosophische Bereich sind zwar zu

unterscheiden, aber nicht im Sinne einer Alternative. Für die Phänomenologinnen ist es möglich, die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit auseinanderzuhalten und dabei zugleich ihre gegenseitige Beziehung zu erhellen, sie in ihrer jeweiligen Würde erscheinen zu lassen.

Ich habe auf die Originalität der Denkansätze bei den drei Phänomenologinnen nur exemplarisch hingewiesen. Betrachtet man ihre Analysen in ihrem eigenen geschichtlichen Horizont näher und verfolgt dabei mit Geduld – wie Husserl selbst es für seine eigenen Analysen forderte – den Entwicklungsgang der jeweiligen Forschungen, so wird das Neue an diesem weiblichen Philosophieren ohne weiteres ersichtlich.¹⁶

¹⁶ Ich habe diesen Entwicklungsgang ausführlich im oben (Fußnote 1) angeführten Buch verfolgt, auf das ich für die Einzelheiten verweisen darf.

Die dichterische Vernunft

Zum Denken von María Zambrano

*Juan Fernando Ortega Muñoz*¹

María Zambrano gehört zu den wenigen Frauen, die an der Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie mitgewirkt haben. 1904 in Vélez-Málaga, Spanien, geboren, war sie Schülerin von Ortega y Gasset in Madrid und Studienkollegin von Xavier Zubiri, dessen Lehrstuhl sie vertrat, während er bei Heidegger in Deutschland forschte. Nach ihrem Eintritt in die Universitätsgewerkschaft (F.U.E.) und die Gruppe Nueva Generación (Neue Generation) beginnt sie ihre politische Tätigkeit. Für die Zeitung *El Liberal* (Der Liberale) schreibt sie einen wöchentlichen Beitrag, den sie »Mujeres« (Frauen) betitelt. Als überzeugte Republikanerin schließt sie sich den Widerstandsgruppen an, die in Spanien eine Republik schaffen wollten. Sie tritt in die von Manuel Azaña gegründete Partei »Acción republicana« (Republikanische Aktion) ein, aus der sie aber wegen der Passivität der Parteiführung angesichts der Krawalle und Brandstiftungen von 1931 einige Monate später wieder austritt. 1932 baut sie mit Studienkollegen die »Spanische Front« (Frente Español), eine in der Philosophie Ortega y Gassets gründende interparteiliche politische Bewegung, auf. Als José Antonio Primo de Rivera die »Spanische gewerkschaftliche Bewegung« (Movimiento Español Sindicalista) gründet, gelingt es ihm, zahlreiche Mitglieder der zambranischen Bewegung für sich zu gewinnen. Er verwendet sogar die Abkürzung F.E. Empört löst Zambrano die »Spanische Front« auf. 1936 geht sie nach Chile, wo ihr Ehemann zum Sekretär der Botschaft ernannt worden war. Angesichts der Entwicklung des spanischen Bürgerkriegs kehrt sie 1938 nach Spanien zurück. Sie wird von der republikanischen Regierung zur »Nationalrätin für ausgesetzte Kinder« ernannt.² 1939 beginnt ihr Exil, das sie nach Paris, Cuba, México, wo sie an der Universität Morelia lehrt, und Costa Rica führt. 1946 kehrt sie nach Europa zurück. Sie wohnt nacheinander in Paris, Rom, Genf. 1981 wird sie mit dem Prinz-von-Asturien-Preis für Geisteswissenschaften (Premio Príncipe de Asturias de Humanidades) ausgezeichnet. 1984 kehrt sie nach Spanien zurück. 1988 wird ihr der Miguel-de-Cervantes-Preis (Premio Miguel de Cervantes) verliehen. 1989 wird sie als mögliche Kandidatin für den Nobelpreis ins Gespräch gebracht. Sie stirbt 1991 in Madrid. Unter ihren zahlreichen Schriften seien folgende hervorgehoben: Das lebendige Denken von Séneca (1944), Europas Agonie (1945), Unterwegs zu einem

¹ Übersetzung aus dem Spanischen: Renate M. Romor und José Sánchez de Murillo.

² Originalbezeichnung: »Consejero de Propaganda y Consejero Nacional de la Infancia Evacuada«. Die spanische Republik hatte zu dieser Zeit ihren Sitz in Valencia. Dort wurde diese Behörde gegründet, um für Waisenkinder und durch Kriegswirren von ihren Eltern getrennte Kinder zu sorgen, die oft ins Ausland (vorwiegend Frankreich und Rußland) verschleppt wurden. (Anmerkung der Übersetzer.)

Wissen über die Seele (1950), Der Mensch und das Göttliche (1955), Person und Demokratie (1959), Das Spanien von Galdós (1960), Spanien: Traum und Wirklichkeit (1965), Waldlichtungen (1977), Pfade (1986), Wahnsinn und Schicksal (1989), Die Melodie einer Methode (1989), Ortschaften der Malerei (1989), Die Seligen (1990), Die Träume und die Zeit (1992).³

Das Denken der María Zambrano könnte der *Postmodernen Philosophie* zugeordnet werden. Sie war überzeugt, daß die Krise unserer Zeit ein Umdenken des Abendlandes erfordert. Die totalitären Regierungsformen des XX. Jahrhunderts haben nach ihrer Ansicht die letzte Wurzel in der Philosophie der Moderne, die nun zu Ende zu gehen scheint. Der entscheidende Grundzug der rationalistischen Ära war die Behauptung »daß die Wirklichkeit der Vernunft voll durchsichtig« sei. Zambrano will den Rationalismus überwinden. Sie sieht den wahren Menschen – arm und schwach, hungrig nach Anerkennung und Liebe – und postuliert eine *weibliche Vernunft*, die bescheiden darauf verzichtet, alles erkennen zu wollen. Es ist eine gefühlvolle, intuitive Vernunft, die alle Kommunikationsorgane des Menschen ins Spiel bringt: *eine dichterische Vernunft*. Dadurch gewinnt der Mensch das große Spektrum von Licht und Schatten, das ihn ausmacht, zurück. In die Einheit des Erkennens fügen sich dann die irrtümlichen Erkenntnisse, die der Rationalismus zwar verbannt, die aber doch zur »menschlichen Einheit« gehören. Diese ist »der europäischen Kultur schon längst verloren gegangen«. Zambranos Philosophie steht jener abendländischen Tradition nahe, die sich weder vom Leben noch unseren Vorfahren löst. Sie hört vielmehr auf die »Stimme des Seins«, die uns die Wahrheit aus dem inneren Menschen zuspricht.

María Zambrano trug entscheidend dazu bei, das Bild der Frau in Spanien umzuwandeln. Aus der Untertänigen wurde eine Gefährtin, die höchste Gipfel des Denkens zu erreichen vermag. In Ihrem Werk *Denken und Dichtung im spanischen Leben* schreibt sie: »Eigentlich entsteht der Ausdruck aus der Klage, und die Klage setzt eine gewisse Auflehnung voraus, eine Unabhängigkeit und eine Selbstwerdung dessen, der sich auf diese Weise wehrt und behauptet. Hierin könnte der Grund dafür liegen, daß der Mann schon den höchsten Gipfel des Ausdrucks erreicht hat, während

³ Die angeführten Schriften tragen die Originaltitel: El pensamiento vivo de Séneca (1944), La agonía de Europa (1945), Hacia un saber sobre el alma (1950), El hombre y lo divino (1955), Persona y democracia (1959), La España de Galdós (1960), España, sueño y verdad (1965), Claros del bosque (1977), Senderos (1986), Delirio y destino (1989), Notas de un método (1989), Algunos lugares de la pintura (1989), Los bienaventurados (1990), Los sueños y el tiempo (1992). In deutscher Sprache liegt vor: Waldlichtungen. Übersetzt von G. Poppenberg. Frankfurt a.M. 1977. Eine Auswahl von Originaltexten ist von Jesús Moreno, La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano. Madrid 1993 herausgegeben. Vollständige bibliographische Angaben bringt María Eugenia Hurtado Pérez, Bibliografía sobre María Zambrano. In: Philosophica Malacitana. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga VIII (1995) 167–194. (Anmerkung der Übersetzer.)

die Frau sich gewöhnlich kaum mitzuteilen weiß.«⁴ Die Philosophie wird zum wagemutigen Unternehmen, welches das heilige Feuer stiehlt und das Göttliche zur Rechenschaft zieht, das dem »grundlosen« Leben einen »Grund« aufzwingen will.⁵ Schon im platonischen Werk *Nomoi* ist der Gedanke der Entweihung des Geheimnisses durch die philosophische Neugierde gegenwärtig.⁶

María Zambrano gehört zur ersten Generation spanischer Frauen, welche die Universität besuchen konnte. Sie lebte in einem Kulturkreis, in dem die Frau entweder im Halbdunkel einer idealisierenden mittelalterlichen Auffassung als Mutter⁷ oder im Rahmen nackter Leidenschaft als Lustobjekt: »Schmuck für die leeren Stunden, Lust, die das Leben befeuert«⁸ gesehen wurde.

Die Philosophin hat oft über wirkliche oder literarische weibliche Gestalten nachgedacht, ebenso über Lebenssituationen der Frau. Wir erinnern an Simone Weil, die sie in Valencia während des Bürgerkriegs kennenlernte, und an Marguerite Yourcenar, über die sie in der Madrider Zeitung ABC (19.12.1987) anlässlich ihres Todes schrieb. Bemerkenswert war auch ihre Freundschaft mit Rosa Chacel, Lydia Cabrera, Reyna Rivas, Cristiana Campos, Elena Croche. Dem Thema Frau widmet Zambrano drei Aufsatzreihen. Die erste im Jahre 1928, in der ihr Denken noch dem Zeitgeschmack verhaftet ist; die zweite im Jahre 1940, wo sie eine historische Analyse des Entfaltungsprozesses des Frauenbegriffs versucht; die dritte schließlich, ausgehend von einer Studie über »Die Frauen im Werke von Galdós«⁹, zeigt eine völlig neue Auffassung. Das Bild der Frau wird hier im Lichte eines höheren Verständnisses von Person gesehen, das die differenzierte Realität von Mann und Frau auf gleiche Ebene stellt.

In ihrer Abhandlung »Zur Größe und Untertänigkeit der Frau«, in der sie das Werk ihres Freundes Gustavo Pittaluga interpretiert, stellt María Zambrano die Aktualität des Themas Frau in Frage: »Ist die Zeit nicht schon längst vorbei, da die »Frauenfrage« bis zum Überdruß debattiert

⁴ María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española* (= Denken und Dichtung im spanischen Leben). In: *Gesammelte Schriften*. Madrid 1971, 294.

⁵ Der letzte Satz lautet im Original: *De imponer una razón a la, al menos, aparente sin-razón de la vida*. Das Wort *razón* bedeutet sowohl Grund als auch Vernunft. Sowohl María Zambrano als der Autor des vorliegenden Aufsatzes verwenden es in diesem doppelten Sinne. Um darauf aufmerksam zu machen, haben wir die Worte grundlos und Grund in Anführungszeichen gesetzt. Gemeint ist also: Die Philosophie war und ist, sofern sie sich nur als alles klärenwollende Vernunftphilosophie versteht, ein sinnloses Unternehmen; denn das Leben ist im Grunde unbegreiflich. Wenn der Mensch überheblich wird und den Respekt vor dem Geheimnis des Seins verliert, was in jeder Vernunftphilosophie per definitionem der Fall ist, gefährdet er sich selbst und das Ganze. (Anmerkung der Übersetzer.)

⁶ Plato, *Die Gesetze*. VII, 22, 821.

⁷ *La tumba de Antígona* (= Das Grab der Antigone). In: *Litoral*, N° 121–123, Bd. I, 61.

⁸ »... el adorno en las horas ociosas, el placer que enciende la vida« (María Zambrano, *Pasaron por España* (= Sie gingen durch Spanien). In: *Liberal*, 4. Oktober 1928).

⁹ *Las mujeres de Galdós*. In: *Rueca I* (1942) 4.

wurde?« Und weiter schreibt sie: »Gerade jetzt ... hat die soziale, politische und wirtschaftliche Lage der Frau Raum geschaffen und sie – zumindest scheinbar – gleichberechtigt neben den Mann gestellt. So wurde die letzte Klärung ermöglicht und durch die Lösung praktischer Probleme förderlich«. ¹⁰

Zambranos erste Untersuchungen über die Frau

Die erste Artikelreihe über die Frau erscheint ab 28. Juni 1928 in der Zeitung *El Liberal* mit dem Titel »Mujeres« (Frauen). Die Aufsätze sind mutig und schlicht. »In diesen kurzen Rubriken ziehen unsere Sorgen ungeschminkt vorüber. Es geht darum, sich selbst treu zu bleiben, ein reiner Spiegel der inneren Wirklichkeit zu sein«. ¹¹ Diese Erkenntnis treibt sie zum Journalismus. Ihr Wissen wird ein kämpferisches sein, – ein »retten des Wissen«, wie sie mit Blick auf ihre Doktorarbeit über Spinoza sagt. Das Bild des vom abstrakten Erkennen der Wahrheit besessenen Intellektuellen, »der mit seinem ›beherrschenden Wissen‹ die Dinge verändert, auf sie wirkt, sie benutzt und damit die heutige Technik ermöglicht« ¹², muß überwunden werden zugunsten eines neuen Intellektuellen. Wenn sie über die politische Verantwortung schreibt, weist sie zum ersten Mal ausdrücklich auf die Frauen als Gruppe hin: »In diesem Sinne sind wir – Männer und Frauen – verpflichtet, an der Politik mitzuwirken«. ¹³ Sie meint damit nicht, daß man unbedingt einer bestimmten politischen Partei angehören muß, sondern daß es »unsere Absicht ist, den romantischen Geist des realistischen Träumens, des disziplinierten und bewußten Drangs, der die Seele unserer Zeit ausmacht, ins Gesellschaftliche und Politische einzubringen«. ¹⁴ Das Ideal jeder Politik wird eine »im Wesen demokratische Freiheit« sein, die sich »in den Dienst höherer moralischer und kultureller Werte, in den Dienst des Geistes« stellt, »anstatt herrschen zu wollen«. ¹⁵

Die Ankündigung des bevorstehenden Besuches der Miss Margret Bonfield, Bürgermeisterin von Liverpool, ¹⁶ bietet ihr die Gelegenheit, ihren Standpunkt klar herauszustellen. Die Polemik über die Fähigkeit der Frauen, öffentliche Ämter zu bekleiden, gilt für sie überwunden. ¹⁷ Ein anderes Mal drückt sie ihren Stolz darüber aus, »so viele Frauen so vieler Regionen mit wissenschaftlicher Vorgeschichte und kultureller Biographie

¹⁰ María Zambrano, A propósito de la grandeza y servidumbre de la mujer (= Zur Größe und Untertänigkeit der Frau). In: Sur 150 (April 1947) 1.

¹¹ Nosotros creemos (= Wir glauben). In: Liberal, 28. Juni 1928.

¹² Sentimos los jóvenes (= Die Jugend fühlt mit). In: Liberal, 5. Juni 1928.

¹³ A.a.O.

¹⁴ Sobre la actual generación (= Über die gegenwärtige Generation). In: Liberal, 12. Juli 1928.

¹⁵ Hemos hecho alusión (= Wir haben darauf hingewiesen). In: Liberal, 26. Juli 1928.

¹⁶ Se anuncia... (= Es wird vorangekündigt). In: Liberal, 2. August 1928.

¹⁷ A.a.O.

gefunden zu haben«. ¹⁸ Sie fragt sich: »Vielleicht ist der Augenblick gekommen, da die Frau – ihrer aristokratischen Tradition gemäß – die Sensibilität für die Dringlichkeit, den freien Gebrauch ihres Verstandes zu erlernen, entwickeln wird?« ¹⁹

Zambrano gehört einer alten Kultur, der andalusischen, an, wo die Frau, zwar hinter dem Mann verborgen, seit eh und je eine unbestreitbare Macht ausübt. So zieht sie die Macht nicht in Zweifel, sondern die Art, sie auszuüben. »Es ist also nicht die Macht, die sie im traditionellen Haushalt indirekt innehatte, was die heutige Frau beunruhigt.« Zambrano beabsichtigt, diese Macht sozial und politisch, persönlich und geschichtlich, gleichsam wissenschaftlich werden zu lassen. Sie wünscht »den Zugang der Frau in den Machtbereich der Würde«. Aber mehr noch als die tätige Gegenwart im Gesellschaftsleben, strebt María Zambrano den Zugang der Frau in die Welt des Denkens und die Gleichheit vor dem Gesetz an. Diese Teilnahme der Frau am sozialen Leben verlangt keineswegs die Preisgabe ihres häuslichen Reichs. Sie fordert vielmehr die Hinführung dieser Hausmacht zu zivilen und politischen Angelegenheiten. ²⁰

Zambrano hatte im Liberal-Aufsatz vom 2. August 1928 die Leser aufgefordert, ihre Sorgen mitzuteilen. Sie entsprachen dem. Und Zambrano mußte einsehen, daß die Situation der Frau in Spanien nicht identisch mit dem idealisierten Bild war, das sie aufgrund ihrer Erfahrung in ihrer Heimat Andalusien in sich trug. Am 8. August schreibt sie: »Kaum ist die Frage gestellt, erfolgt die Antwort unverblümt.« ²¹ Das ist verständlich. Der spanischen Frau des ausgehenden 19. Jahrhunderts fehlte es an Leidenschaft, die sie zur Auflehnung hätte treiben können. Das Feuer einer Miss Pan-Kurst, die Selbstverleugnung einer Josephine Butler hatten wir im entscheidenden Augenblick nicht.« Das Fehlen dieser feministischen Bewegung in unserem Land hatte bewirkt, daß »traurige weibliche Probleme – skandalös in ihrer groben Wirklichkeit« noch bestehen blieben. ²² Erschrocken bemerkt Zambrano die nackte Realität der Arbeiter- und Bauersfrauen. Sie beschreibt dramatisch das Leben eines großen Teils spanischer Frauen. Nicht das verwöhnte Mädchen, das mit ihr das Privileg der Intellektuellen teilt, sondern die arme Arbeiterfrau, die sie selbst entdeckt hat, beschäftigt sie. ²³

Zambranos Ausdrucksweise bezeugt den unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit. ²⁴ Erzürnt lehnt sie sich gegen das »Feierliche am Strafbuch« auf, das diese Sklaverei zuläßt. Im Artikel vom 6. September 1928

¹⁸ Pasaron por España (= Sie gingen durch Spanien). In: Liberal, 4. Oktober 1928.

¹⁹ A.a.O.

²⁰ A.a.O.

²¹ Dieser Satz lautet im Originaltext: »La respuesta es lanzada crudamente, apenas planeada la pregunta«. Es handelt sich beim Wort »planeada« (vorgeplant) sicher um einen Fehler, es muß »planteada« (gestellt) heißen.

²² Preocupándose de lo social (= Um das Gesellschaftliche besorgt). In: Liberal, 9. August 1928.

²³ Obreras (Arbeiterfrauen). In: Liberal, 11. Oktober 1928.

²⁴ Vgl. Preocupándose de lo social (= Um das Gesellschaftliche besorgt). In: Liberal, 9. August 1928.

schildert sie die schwierige Situation der kastilianischen Frau.²⁵ Dieses demprimierende Bild bestimmt Zambrano, jene linke, gegen soziale Ungerechtigkeit unerbittliche Haltung einzunehmen, die sie nie mehr aufgeben wird. »Das erfordert Organisation der Frauenarbeit zusammen mit Bildung des Geistes. Unter diesem Aspekt müssen wir moderne Frauen die bittere Realität betrachten. Die Kraft, die unsere Mädchen des XIX. Jahrhunderts – mit dem Malen von Schmetterlingen beschäftigt – nicht in Schreie der Empörung umzumünzen verstanden, müssen wir Frauen dieses frivolen XX. Jahrhunderts in ruhiges Arbeiten und effektives Handeln, in entschiedenen Kampf umwandeln, entschlossen, den Alptraum weiblicher Sklaverei aus unserem sozialen Schema zu verbannen.«²⁶ Aber das genügt nicht, »denn niemand wird wohl erwarten, daß die Frau mit der wirtschaftlichen Emanzipation ihren Selbstbefreiungsdrang befriedigt hat. Nein. Diese Art von Emanzipation ist eher ein Scheitern, dem die Frau höhere Ansprüche entgegensetzen sollte. Das feministische Ideal liegt jenseits wirtschaftlicher Emanzipation, die nur einen – leider – notwendigen ersten Schritt darstellt.«²⁷

Angeichts der miserablen Lage der Arbeiterklasse erkennt Zambrano, daß das Bild der andalusischen Frau, das sie in ihren ersten Artikeln im *Liberal* schildert, nur das einer privilegierten Schicht darstellt. »Die Situation der Frau, die zu Hause bei ihren Kindern bleiben kann, darf – verglichen mit derjenigen der Arbeiterfrau – als aristokratisch gelten. Das ist die Frau, die einen eigenen Bereich, Privilegien, Würde, kurz: Kultur hat.«²⁸ »Die Frau hat viele Traditionen, an die ihre Zukunft anknüpfen kann.« Zunächst besteht ihre »häusliche Tradition« und mit dieser zusammen »das Wirtschaftliche, das sicherlich im Vergleich mit dem Politischen des Mannes weniger wiegt. Sie verwaltet allein das Haus, während er von Reichtümern träumt«. Sie hat sogar ihre »aristokratische Stunde«, in der sie »eine Existenz voller Freizeit führt – wie ein Wesen, dessen Aufgabe im Sein und nicht im Machen liegt. Mit dem blossen Dasein erfüllt es seine Aufgabe. (...) So inthronisiert spielt die Frau eine fast überirdische, erhabene Rolle«. Nun könnte die Frau eine neue Rolle – die freie Ausübung des Denkens – übernehmen.

In ihren Schriften vom 18. und 25. Oktober 1928 befaßt sich Zambrano wieder mit der Frau. Sie präzisiert: Es geht nicht darum, daß »die Frau dem Mann gleich wird; manchmal sollte das Gegenteil der Fall sein.«²⁹ Das zambranische feministische Programm – wenn man es so bezeichnen darf – besteht nicht darin, die Männer zu übertrumpfen, vielmehr in der »Suche nach der Gemeinsamkeit von Idealen, im geistigen Zusammenfügen ihrer Leben.«³⁰

²⁵ Pueblo de Castilla (= Kastilianisches Volk). In: *Liberal*, 6. September 1928.

²⁶ Preocupándose de lo social (= Um das Gesellschaftliche besorgt). In: *Liberal*, 9. 8. 1928.

²⁷ Mucho se habla (= Es wird viel gesprochen). In: *Liberal*, 16. August 1928.

²⁸ Pueblo de Castilla (= Kastilisches Volk). In: *Liberal*, 6. September 1928.

²⁹ La fidelidad conyugal (= Die eheliche Treue). In: *Liberal*, 18. Oktober 1928.

³⁰ La mujer camina (= Die Frau wandert). In: *Liberal*, 25. Oktober 1928.

Die Vorträge von La Habana

1940 hielt Zambrano bei der Universitätsgesellschaft der Schönen Künste in La Habana Vorträge über die Frau, die sie später in der Zeitschrift *Ultra*, Nr. 45 und 46 (1940) veröffentlichte. Darin versucht sie eine historisch-philosophische Analyse des Frauenbegriffs ab dem Mittelalter. Zambrano meint, daß nur so eine Lösung von der Vergangenheit und eine neue Problemstellung möglich werden könnte.³¹

»Als erstes finden wir in den Anfängen des Abendlands eine Kluft zwischen Mann und Frau.« Die abendländische Kultur sei das Kind der Ehe zwischen griechischer Philosophie und Christentum. »In Griechenland wird der Mensch durch die Philosophie, also rational, bestimmt.« Er ist der Herr des Logos. »Der Mensch wird Mensch durch das Wort, das die Wahrheit ausspricht.« Die Philosophie ist Sache der Männer. »Die Frau bleibt am Rande dieser Tätigkeit; ihr Leben, der Natur nahestellt, hat einen kosmischen, keinen rationalen Sinn. Die Frau ist die graue, eintönige und darum dichterische Beständigkeit des Lebens, die Beständigkeit des Blutes, der sozial bindende Zusammenhang, voll Unbestimmtheit wie jede andere antike Gottheit.« Das Christentum stiftet eine andere – durch die »creatio ex nihilo« bestimmte – Auffassung vom Menschen. Aber »Schöpfung bedeutet auch Freiheit«. Der Mensch wiederholt die Schöpfung angesichts des Nichts der Ungewißheit, welche die Fesseln des Fatalismus bricht. Der Mensch ist, um mit Sartre zu sprechen, zur Freiheit verdammt. Diese Freiheit zusammen mit dem griechischen Rationalismus wird den Wesensidealismus des Mittelalters erzwingen³² – die geschichtliche Aufgabe der Zukunft, die darin besteht, die Wirklichkeit mit Hilfe von Ideen umzuformen. »Ein Grundzug dieses Idealismus war die Auffassung von Frau und Liebe für den Kavalier des Mittelalters. Die Frau war für die christliche Ehe bestimmt, die das Fleisch heiligt und fortpflanzt.« Sie ist Symbol der Fruchtbarkeit, Ausdruck geschichtlicher Fortsetzung. »Doch der männliche Idealismus konnte sich mit der Fruchtbarkeit, die mit der Ehe einhergeht, nicht zufrieden geben; er brauchte eine andere, tiefergreifende Form: die Liebe außerhalb der Ehe, die heroisch und idealistisch verstandene Liebe.«³³

Das Ideal, das der voll schöpferischen Tätigkeit entspricht, ist der offene Horizont der Freiheit. »Der Mann ist also ein idealistisches Tier, das in eine selbsterfundene Welt flüchtet, während die Frau das akzeptiert, was sie hat.« Und deshalb, da reich sein eher nicht brauchen als viel haben bedeutet, »ist die Frau reicher, steht sie der Natur näher und sucht nicht so sehr nach fehlenden Dingen. Ihr Leben ist weniger schmerzhaft; sie erreicht nie die schreckliche, metaphysische Einsamkeit des Mannes, aus der die Philosophie entsteht. Philosophie ist Schöpfung«. Die Frau »ist durch ihr Geschlecht mit dem Kosmos verbunden, während sein Geschlecht dem

³¹ La mujer en la edad medioeval (= Die Frau im Mittelalter). A.a.O., 1.

³² A.a.O., 2.

³³ A.a.O., 3.

Mann nur Angst, unendlichen, unersättlichen Drang bereitet. Bei ihm spielt die Phantasie die Rolle der Macht – eine Macht, die der Vernunft zu herrschen erlaubt«. ³⁴ Der Mann des Mittelalters spiegelt die beiden Prinzipien, die seine Epoche erzeugt hatten: die griechische Vernunft und die christliche Schöpfung. Die erste lieferte die Methode, die Wahrheitssuche, die zweite den Willen zur Macht, Symbol des allmächtigen Gottes, »erschreckend männlich«. Es handelte sich also um einen Willensidealismus und »selbstverständlich erfindet der männliche Idealismus auch die Frau und die Liebe«. Ergebnis dieses idealistischen Erfindens war die paradigmatische Gestalt der mittelalterlichen Frau. »Es ist eine Frau, die der platonischen Idee entspricht und wie diese absolut, d.h. rein, als Mittlerin fungierend. So Beatrice, die Dante ins Labyrinth des ewigen Lebens führt. Ihr Ideal-Charakter erscheint in der leichten Unbestimmtheit ihrer Züge. Von Beatrice wird nur über ihr Lächeln – also über das immateriellste, hellste und darum körperloseste – berichtet«. ³⁵

Einige Jahre später schreibt Zambrano in ihrem Kommentar zum Werke von Dr. Pittaluga: »Die Größe der Frau gipfelt im Mittelalter. Es ist, nach Meinung des Autors, das heroische Zeitalter der Frau. Und was er nicht sagt, aber sichtbar werden läßt: Es ist das Zeitalter, in dem die Frau – ganz anders als man glaubt – dem schöpferischen Geiste des Mannes anheimgegeben war. Nach der Renaissance, wo einige großartige weibliche Gestalten die Kraft und Grazie der langsam schwindenden Größe in sich fassen, kommt das siebzehnte Jahrhundert, mit dem die Zeit der Untertänigkeit beginnt. Die Untertänigkeit wächst von hier ab zunehmend, außer bei der amerikanischen Frau in der Neuen Welt«. ³⁶

Als Cervantes die Idealfrau darzustellen versucht, nimmt er die grobe und plumpe Aldonza als Gegensatz zu Dulcinea del Toboso, der vollkommenen Frau im verliebten Traum des Don Quijotte. »Der hohe Thron, der ihr zugesprochen worden ist, wird ihr gegen das Nichts-Tun, Nicht-sich-selbst-sein-Dürfen gewährt. Die Frau ist hier völlig abhängig. Der Mann erschafft sie und verleiht ihr die höchste Stellung, die er für sie nur wünschen kann. Dadurch ist sie mit der männlichen Schöpfungskraft, die ohne sie nicht möglich wäre, verbunden«. ³⁷

Im Mittelalter erscheint die Frau wie gestaltlos. Nur wenn sie der Hauch des Klosters, der sie in die Sphäre aristokratischer Religiosität erhebt, umgibt, vermag sie selbst zu handeln. ³⁸ So Clara, die Franz von Assisi begleitet, oder Katharina von Siena, die sich erlaubt, die Päpste Antichristen zu nennen. Gewiß hat sich die Frau zuweilen selbst behauptet, aber dann »immer im Zusammenhang mit der Liebe. Nie hat sie sich wie der Mann intellektuell oder logisch entschieden. Die Frau ist ein alogi-

³⁴ A.a.O.

³⁵ A.a.O., 4.

³⁶ A Propósito de la grandeza y servidumbre de la mujer (=Zur Größe und Untertänigkeit der Frau). In: Sur 150 (April 1947), 6.

³⁷ La mujer en la edad medioeval (= Die Frau im Mittelalter), 4.

³⁸ A.a.O., 3.

sches Wesen, das jenseits oder diesseits – aber niemals innerhalb – der Logik wächst und sich offenbart«. ³⁹

Um ihre Liebe zu schildern, bevorzugte die Frau zwei literarische Gattungen: die Dichtung und die Briefe. Als Beispiel der ersteren erinnert Zambrano an Sappho von Lesbos. »In den wenigen Schriften, die wir von ihr kennen, finden wir kaum Stellen, in denen sie nicht sie selbst ist, und sie ist wie das Herz einer Blume (...) Alles, was sie uns mitteilt, sind Gefühle, die einem unsäglichen Wesen eigen sind«. ⁴⁰ Als Paradigma für die andere literarische Gattung, die Briefe, bringt Zambrano Héloïse und Sr. Mariana Alcoforado. »Die Liebe, so sagte Diotima zu Sokrates, ist der Drang, in Schönheit neu zu schaffen, und ist dies geschehen, hat die Liebe keinen Grund mehr, sich mitzuteilen. Nur die unselige Liebe bekundet sich.« Héloïse ist das Symbol »des vollständigen Opfers, der absoluten Hingabe einer Frau an eine logische Macht, an einen Mann, der das Männliche denkend, argumentierend verwirklicht«. ⁴¹

In der Renaissance geschah das, was Zambrano »das Herabsteigen der Frau auf die Erde« nennt. Der Mann begegnet der wirklichen Frau aus Fleisch und Blut. Es ereignet sich eine kollektive Verliebtheit. Der Akt erscheint als Ausdruck innerer Schönheit, als Mitte kosmischer Harmonie. Der Körper der Frau ist vollkommen. »Mit ihrem Herabsteigen bereicherte die Frau das Leben, indem sie eine Atmosphäre um das männliche Genie errichtete, das ehemals die Frau erschuf. Die Frau hat zwar den Raum des Schöpferischen nicht betreten, aber ermöglicht. Diese wahrhaft weibliche Aristokratie strahlt eine Überzeugungskraft, eine Schönheit aus, die kein Extrem duldet. Sie ist wie eine Grenze, die nicht überschritten werden darf, ein Maß für die gequälte Schaffenskraft des Genies«. ⁴², ideal, zweideutig. »Das Bezaubernde dieser ungewöhnlichen Frauen – wie etwa Gioconda, Vittoria Colonna, Julia Gonzaga – ist nicht ihre Schönheit, sondern ihre Zwiespältigkeit. Dies zeigt sich gerade darin, daß sie über ihr Geschlecht erhoben werden. Ohne Schwierigkeit erlangen sie eine Ausbildung in den Geisteswissenschaften, diskutieren schwerwiegende Probleme des menschlichen Geistes und kommen sogar unmerklich einer möglichen Kirchenreform nahe. Die von ihrem Thron herabgestiegene Frau schwebt nun in einer durch sie selbst idealisierten Atmosphäre. Das Leben dieser Weltfrauen gleicht dem Leben einer Klosterfrau oder – genauer – einer Kulturnonne. Sie erscheinen alle mehr oder weniger geschlechtslos, jenseits leiblicher Liebe, über jede Leidenschaft erhaben, unerreichbar. Die Liebe, die sie unmerklich leben, ist die wahre platonische Liebe, d.h. die erkennende Liebe«. Man atmet Freiheit, als ob sich die Landschaft nach schmalen Hohlwegen in eine unendliche Hochebene hinein öffnete. Nicht ohne Grund entdeckt die Renaissance die Perspektive, die Harmonie besagt, Anpassung an eine offene Ordnung. Die Frau wandelt Hand in Hand mit dem Mann einem Vollkommenheitsideal entgegen.

³⁹ A.a.O., 5.

⁴⁰ A.a.O.

⁴¹ A.a.O., 6.

⁴² La mujer en el romanticismo (= Die Frau in der Romantik), Ultra (1940) 368.

Aber die Renaissancezeit war kurz. Sie wurde durch die Reformation, und vor allem durch die Gegenreformation abgebrochen. »Ein Hauch von Dogmatismus streicht über diese glänzende Landschaft und scheint sie zu vereisen. Das Bild ist gleich, doch das Licht verändert. Es ist, als ob sich weit hinten am Horizont etwas verschlossen hätte, und die bislang unbestimmten Möglichkeiten des Lebens abnähmen. Die Welt verfestigt sich, die geistigen Formen werden starr, man nimmt gar eine leise Enttäuschung, fast eine Frustration wahr (...) Das Lachen und die Ironie tauchen auf, und die Frau wird fromm, moralisch, streng. Die platonische Liebe wird erneut besiegt, um der Liebe des Fleisches und des Lebens, die allein fruchtbar sind, freien Raum zu lassen. Andererseits wird auch der Leidenschaft, die mit der Religiosität vermischt ihren fröhlichen Gesang anstimmt, Platz gewährt.«⁴³ Die Barockzeit ist aufgegangen. Die Kunst zeigt eine doppelte Welt. Einerseits finden wir die Akte von Rubens: Die Frau zeigt offen ihr perlmutterfarbenes, kräftiges Fleisch. Sie ist Leib, Lustobjekt, Überhöhung der Sexualität. Andererseits schaffen die Maler in den von der Reformation beherrschten Gegenden weinende Jungfrauen und blutende Christusgestalten. Erneut ist die Harmonie des Weiblichen gebrochen.

»Unter den zentralen Geheimnissen der Romantik findet sich die Frau. Es war die Epoche, in der Mann und Frau als ›ganz andere‹ Wesen, Bewohner verschiedener Realitätsebenen am weitesten voneinander entfernt standen. Eine revolutionäre Zeit. Später, mit dem Positivismus und der Revolution, die alle Schichten menschlicher Ebenen durchschritten, folgt die Frau auch in diese andere Welt. Wenn sie ihr Recht auf einen Arbeitsplatz einfordert, möchte sie nur einen Platz in dieser Männerwelt erwirken.«⁴⁴ Eine neue Gesellschaft entsteht. »Die Pfade des Herzens sind das Grundgesetz«⁴⁵ dieser Zeit, Freiheit das Ziel. Eine der Geburtsstätten dieser Gesellschaft ist der nicht immer von aristokratischen Frauen regierte Salon. So etwa die berühmten Salons der Mme. Staël und der Récamier, die eher bürgerliche als aristokratische Frauen waren. Mit viel Gefühl und weiblicher Geschicklichkeit spielten sie eine wichtige Rolle. Der knappe Raum des Salons war der neutrale Ort, wo Männer aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten sich langsam kennenlernten und miteinander verkehrten. Sie vermieden so den Groll, der mit der Entfernung entsteht. Isolation wirkt auf das gesellschaftliche Leben zersetzend. Die Zerstreuung, die der Salon dieser geistreichen Damen bot, war ein Bindemittel, das unmerklich erreichte, was hundert Schlachten nicht vermocht hätten. So war die Frau im öffentlichen Leben das, was sie vielleicht nie aufgehört hatte zu sein: Neutralität, in der aller Streit gedämpft wird und Versöhnung Platz findet. Obwohl sie an Einfluß nicht verloren hatte, war die Frau noch nicht kämpferisch. Sie war zwar auf die Erde herabgestiegen

⁴³ A.a.O., 2.

⁴⁴ A propósito de la Grandeza y servidumbre de la mujer (= Zur Größe und Untertänigkeit der Frau), 2.

⁴⁵ La mujer en el romanticismo (= Die Frau in der Romantik), 368.

und setzte sich mit ihrer Geschicklichkeit und ihrer eigenen Meinung durch; sie konnte sich den Luxus leisten, selbst zu denken; doch ihre Kraft wurde in etwas Höheres als sie selbst, in etwas Anonymes umgesetzt: in die Schaffung einer Gesellschaft, eines sozialen Zusammenhangs hinter allen Kataklysmen der Politik«. ⁴⁶ Diese Salons sind der Same, aus dem die feministische Bewegung des XIX. Jahrhunderts hervorging. »Seitdem, mitten im XIX Jahrhundert, schreitet die Auflehnung der Frau entschieden voran. Sie arbeitet für sich selbst, um gewisse Rückforderungen einzuklagen«. ⁴⁷

Bei diesen Vorträgen wird leider die Analyse der Frau gerade in dem Augenblick unterbrochen, da eine neue Konzeption aufzuscheinen beginnt. In der Untersuchung, die Zambrano dem Werk ihres Freundes widmet, wird etwas kritisiert, das auch für sie selbst gelten kann. »Wir stellen gewisse Auslassungen als kleine Fehler eines sonst so vollständigen Werkes fest. Diese Auslassungen finden sich in der Neuzeit d.h. nach der Renaissance. Man könnte sagen, daß sich das Buch beeilt und dadurch verarmt.«

Da stellt María Zambrano eine Frage, die uns nachdenklich stimmt: »Was bedeutet dieses langsame Sichauslöschende der Größe der Frau in der Neuzeit?« Sie antwortet: »Das Gravierende ist darin zu sehen, daß uns der Autor keinen gültigen Glauben an die Frau, keine Zukunft für sie bietet. Es wird nicht gezeigt, was aus der Frau in dieser schwierigen Zeit wird, die mit der größten geschichtlichen Verdunklung zusammenfällt. Ohne Zweifel befindet sich die Frau an der Schwelle einer neuen Welt, in der ihr alle fehlgeschlagenen Versuche, alle früheren Frustrationen anderer Zeiten vorgehalten werden«. ⁴⁸

Diese Studie über die Frau wird in zwei weiteren Abhandlungen, auf die wir noch eingehen werden, fortgeführt. Später wird der Gedankengang unter dem fundamentalen Begriff der Person wieder aufgenommen und entfaltet.

Die Metaphysik des Weiblichen

»Von der Situation der Frau in einer geschichtlichen Epoche zu sprechen, bedeutet, eine der tiefsten Dimensionen, der entscheidendsten Schichten eines Kulturprozesses anzusprechen«. ⁴⁹ In Anlehnung an die marxistische Philosophie könnten wir sagen, daß die Beziehung Mann – Frau die Infrastruktur darstellt, in der die anderen gesellschaftlichen Erscheinungen gründen. Gerade weil diese Beziehung in unserer Zeit einen radikalen Wandel erfahren hat, stellen wir radikale Veränderungen in der Gesellschaft fest.

⁴⁶ A.a.O., 369.

⁴⁷ A.a.O., 3–4.

⁴⁸ A propósito de la grandeza y servidumbre de la mujer (= Zur Größe und Untertänigkeit der Frau), 6.

⁴⁹ La mujer en la edad medioeval (= Die Frau im Mittelalter), Sur, Februar 1945, 77.

1945 veröffentlicht Zambrano in der Zeitschrift *Sur* (Süden) »Eloisa o la existencia de la mujer«. ⁵⁰ »Als eine freiwillig zur Sklavin gewordene Seele opfert sie ihre Liebe der Freiheit, liebt ihren Liebsten über ihre eigene Liebe hinaus, im Widerspruch zu denjenigen, die in die Liebe verliebt sind«. ⁵¹ Zwei Jahre nach Veröffentlichung des Aufsatzes über Héloise erscheint in der gleichen Zeitschrift eine weitere Studie mit dem Titel »Zur Größe und Untertänigkeit der Frau«. Die beiden Arbeiten enthalten das Beste, was María Zambrano über dieses Thema geschrieben hat. »Die Geschichte ist eine Art Objektivität, eine Trennung vom Leben. Die Frau lehnt sie ab. Sie scheint zu leben, indem sie sich mit der unbegreiflichen Wirklichkeit identifiziert und sich dagegen wehrt, vom »Logos« vereinnahmt zu werden. Geheimnisvolles Leben aus dem Herzen heraus, das sich vollendet, ohne die Objektivität zu berühren!« ⁵²

Bei diesem ersten Artikel hat Zambrano das Buch *Größe und Untertänigkeit der Frau* des Arztes Gustavo Pittaluga vor Augen. »Zum ersten Mal – so glauben wir – wird das Problem der Frau rein und frei in seiner historischen Realität gesehen«. ⁵³ Zambrano bemerkt die Schwierigkeit, das Weibliche zu objektivieren. Gehört dieses doch jenen Abgründen an, aus denen die Untiefen der Seele herrühren. »Gerade dieses Rätselhafte der Frau wird vom Dichter besungen. Völker aller Zeiten haben in ihren Mythen und Märchen Frauengestalten zum Leben erweckt, die jeden tödlich treffen, der sie anzusehen wagt. Ihr Weinen ist im Rauschen des Windes zu hören, und ihre Tränen vermischen sich mit dem Regen und dem Fluß – Traum, der nicht Wirklichkeit wird«. ⁵⁴ Die Frau erlebt ihre Verfremdung leidvoll, weil sie ihre dunkle Gefühlswelt nicht ins Licht des Bewußtseins heben kann. »Mit dem christlichen Glauben vermischt, scheint sich das Bild der verfremdeten Frau durchgesetzt zu haben. »Das Menschliche« ist der Definition des Mannes zugeordnet. Die Frau blieb immer am Rande – allein und unverstanden. Nur in ihrer Abhängigkeit vom Mann erhielt ihr Leben Sinn und Inhalt. Sobald sich aber ein eigenwilliges Schicksal abzeichnete, verformte sie sich in eine Besessene, die in ihrer Rache zur Hexe wurde.« ⁵⁵

Während der Mann Leib und Geist ist, d.h. Leidenschaft und Vernunft, ist die Frau Seele, d.h. verlebendigter Ursprung, der das Leben empfängt und wieder entläßt. ⁵⁶ Rilke glaubt, das vollständige Bild der Frau in der Jungfrau entdecken zu können, die vom Tod überrascht wird, noch ehe sie ihre Vollendung erreicht hat. Zambrano besingt sie ähnlich in ihrem einzigen Theaterstück: Das Grab der Antigone (= La tumba de Antígona). »Gibt es für die Frau eine Möglichkeit, am männlichen Abenteuer Freiheit teilzunehmen, ohne aufzuhören, Seele zu sein? Gab es je eine Frau, der es

⁵⁰ »Héloise oder die Existenz der Frau«.

⁵¹ A.a.O., 3.

⁵² A.a.O.

⁵³ A.a.O., 3, Anmerkung 1.

⁵⁴ A.a.O.

⁵⁵ A.a.O.

⁵⁶ A.a.O., 4.

durch eine Leidenschaft gelungen wäre, frei zu sein? Wenn diese Frau existiert hat, dann war sie weder verhext noch Hexe.«⁵⁷

Zambrano meint, das Paradigma dieser Selbstverwirklichung in der Gestalt der Héloïse zu finden: »Eine glücklich Liebende war sie gerade nicht. Doch ihre Liebe erfuhr Vollendung – in einer kurzen Stunde nur. Trotzdem teilte sie das Schicksal der von Rilke Besungenen. Durch ihre Liebe verwandelte sie sich mehr und mehr, so daß sie zur Frau heranreifte und unsterblich wurde.«⁵⁸ In der Geschichte der Héloïse offenbart sich das Wesen des Weiblichen. Der Mensch steht seinem Schicksal gegenüber, das er zu akzeptieren hat, ohne es verstehen zu können. Nur von Vorahnungen kann er sich leiten lassen. Und erst wenn sein Schicksal vollendet ist, vermag er, rückblickend, den Sinn zu entdecken. »Ist der Knoten des Leidens gelöst, geht der Sinn daraus hervor, wird sichtbar, wird Bewußtsein.«⁵⁹

Es ist »das Gefängnis der Umstände«, das den Auserwählten zur Entzifferung des Rätsels seines Schicksals zwingt. »Was ließ Héloïse zum Vollzugsort weiblichen Seins werden? Sie war eine Frau, die sich, ohne ihre Seele aufzugeben, dem scheinbar Entgegengesetzten hingab: der Freiheit. Die Seele wird nur in der Hingabe gerettet. Dies scheint ihr ewiges Schicksal zu sein.«

Darin besteht das weibliche Schicksal: Es vermag sich einzig in der totalen selbstlosen Hingabe zu vollziehen. Die Frau ist wesenhaft Seele und als solche Unterwerfung. Erst durch Selbstverzicht auf Liebe wird sie in die Freiheit geboren – Tod, durch den sie zur Auferstehung gelangt. In unserer heutigen Welt ist alles berechenbar. Wir leben nach der Mathematik des Egoismus. *Doch Liebe ist nicht meßbar.* Und das Weibliche ist ein Geheimnis, das sich nur in der Liebe zu vollziehen vermag. »In ihrer Leidenschaft lebt sie eine faszinierende Weise des Weiblichseins: Sie gibt sich der Freiheit durch Unterwerfung hin. Sie ahnt es und nennt ihre Liebe einzigartig, einzigartig sich selbst und den Geliebten, dessen eigentümliche Gestalt das Sosein des abendländischen Mannes spiegelt.«⁶⁰ Das Weibliche hat seinen Weg vollendet. »Die Frau, so scheint es, ist stets durch Unterwerfung zur Befreiung gelangt. Die Unterwerfung war gleichsam das Medium ihrer Verwirklichung.«⁶¹ Gilt dies nicht auch für den Mann? Zambrano bestätigt es: »Das menschliche Leben bewegt sich zwischen Unterwerfung und Freiheit, den Grundkategorien des Lebens«. Aber die »Seele will nicht aufhören, Sklavin zu sein«. Was ist der letzte Grund für dieses Bedürfnis nach Untertänigkeit? Zambrano behauptet: »Die Seele, ihrem Wesen nach empfangend, braucht, um existieren zu können, etwas das sie anbeten kann. Dadurch erhält sie das ihr Fehlende.« Den Höhepunkt dieser Bewegung erreicht sie, wenn sie sich mit dem angebeteten

⁵⁷ A.a.O.

⁵⁸ A.a.O.

⁵⁹ A.a.O., 5.

⁶⁰ A.a.O.

⁶¹ A.a.O., 11.

Gegenstand so identifiziert, daß sie eins mit ihm wird.⁶² Für Héloise heißt Sein Hingabe. Als Seinsform scheint Hingabe das weibliche Wesen auszumachen. Wir finden sie am Ursprung menschlichen Handelns. Das Opfer war in allen Religionen die Handlung, wodurch der Mensch mit der Gottheit in Verbindung trat. Als Gestalt, die das Weibliche offenbarte, wird Héloise zeitlos. Sie stellt das Wesen dar, das sich zurückzieht und doch gleichzeitig öffnet. Das Buch Genesis berichtet: »Gott sah, daß der Mensch allein war.« Die Einsamkeit der Geschöpfe – ihr metaphysisches Wesen – rührt von deren Unbestimmtheit her: Das Nichts, das sie gefangenhält und ihre Freiheit ermöglicht. »Und so sucht der in der christlichen Kultur Geborene die Freiheit mit aller Hoffnung, deren er fähig ist. Die Einsamkeit ist nicht mehr Verlassenheit wie in der Antike, sondern eine schöpferische, das Nichts, aus dem Gott die Welt schuf.« Die Frau dagegen entdeckt sich als Seele, ignoriert sich aber als schöpferischen Geist. »Die Frau scheint dafür bestimmt, Hauptdarstellerin der Weltseele zu sein.«⁶³

Der Mann führt »neben der Seele ein anderes Leben. Die höhere Gestalt des Menschen wird wohl diejenige sein, die beides lebt, den ›nous‹ gewinnt, ohne die Seele zu verlieren, die so weit wie möglich in die Freiheit hineingeht, dabei aber das Gemüt nicht außer acht läßt.«⁶⁴ Das ist die neue Philosophie, die María Zambrano eröffnet. Sie will nicht zerstörend schöpferisch sein wie die männliche, rationalistische Philosophie, die alles in Frage stellt. Ihr Vorgehen ist weiblich: Sie erhellt vom Gemüt her die Dinge, findet Sinn, entdeckt den Inhalt, wo sonst nur Schein ist. Die Frau erfährt die Einsamkeit nie so stark wie der Mann. Sie fühlt sich immer begleitet, mit allem verbunden, ›weltschwanger‹. Und »wenn der schaffende Geist göttlich ist, die Weltseele – die Seele der Frau – ist heilig, was heißt: nicht geoffenbart und früher als der ›logos‹. Sie tritt mit dem Logos dadurch in Verbindung, daß sie ihm ihren Schoß bietet, damit er dort Leib werden kann. Leib und Seele.«⁶⁵ Die Frau ist die metaphysische Ergänzung des Mannes. Durch die Frau gewinnt der Mann das Gemüt, das ihn mit dem Geheimnis, mit dem Heiligen verbindet. Durch den Mann verwirklicht die Frau ihre Freiheit, tritt aus ihrer geistigen Placenta, wird leer, um sich selbst wieder aufnehmen und damit neu zurückerhalten zu können.

»Die Frau nahm an der Freiheit des mittelalterlichen Mannes teil. An der Entdeckung des Logos durch die Griechen hatte sie keinen Anteil.«⁶⁶ Das will nicht besagen, daß sie für die noetische Welt blind ist, bar des Wissens. Ihr Wissen ist von anderer Art. Der Mann versucht, die Wirklichkeit zu beherrschen, die Frau läßt sich von ihr besetzen. Der Mann versucht, sie mit seinen Konstruktionen zu vernichten, die Frau empfängt

⁶² A.a.O., 11–12.

⁶³ A.a.O., 11.

⁶⁴ A.a.O., 12.

⁶⁵ A.a.O., 6.

⁶⁶ A.a.O., 6–7.

sie als Geschenk. Um das weibliche Sein zu erreichen, ist eine Metaphysik notwendig, die nicht mit Begriffen, sondern mit Bildern operiert; denn »die Wirklichkeit kann zwar nicht begriffen, wohl aber in Bildern ausgedrückt werden. Das Bild ist fruchtbarer als der Begriff. (...) Es schützt den Menschen vor der ihn angreifenden Wirklichkeit, die ohne Bild dem aggressiven Hang des Menschen folgt. Darum wurde das Heilige stets in Bildern vorgestellt. Es wird durch sie zur beschützenden Gegenwart«. ⁶⁷ Der Mann fühlt sich von der Frau wie von einem Abgrund angezogen. Er wehrt sich dagegen, indem er das Bild dazwischen stellt. Dadurch befreit er sich von der Zauberkraft der Sphinx und verwandelt zugleich diese Anziehungskraft in Energie für seine persönliche Entwicklung. Die Aufgabe der Frau ist damit erfüllt. Der Mann klammert sich an ihr Bild wie Don Quijote an Dulcinea, selbst wenn Aldonzas ⁶⁸ Geruch nach Schweiß und Zwiebeln ihm den Schlaf raubt. Es fehlen ohnehin die Hexenmeister und Bösewichte nicht, welche die Ideen in unangenehme alltägliche Wirklichkeit zurückverwandeln.

Die Schöpfungskraft der Liebe stellt einen der wichtigsten Beiträge Zambranos zum Thema Frau dar. »In der Untiefe der großen Liebe fühlt der eine Liebende, daß er aus der Liebe des anderen geschaffen wurde«, wie Eva aus der Rippe Adams. »Denn jede Frau muß wie die ursprüngliche Frau, jeder Mann wie der ursprüngliche Mann handeln«. ⁶⁹ Dieses Verständnis erfüllte die mittelalterliche Frau mit Schuldgefühlen; sie wurde deshalb als »ewiges Hindernis, nicht der Geschichte, sondern für die Heimkehr gesehen: der Grund menschlichen Exils«. In der Frau »war alles Unmenschliche aufgehoben. In ihrem Bild hatte der Mann das Rätselhafte des menschlichen Loses (die Unabänderlichkeit der Natur, das Abenteuerliche des Schicksals, die Begrenzung der Vernunft) eingeschlossen«. Gleichzeitig betrachtete er sie als seinen Gegensatz, um seine eigene Negativität zu verdecken; denn auch in der Frau ist Fülle (*gratia plena*). »Es ist der Aufstieg der Frau vom Evastal auf die höchsten Höhen des Menschlichen, von der Sklaverei – *ecce ancilla* – zur Freiheit.« So war die Frau gleichzeitig »Sklavin und Befreite, natürliches Geheimnis und übernatürlicher Engel, Hindernis und Führerin auf der waghalsigen Reise durch die Untiefen der Hölle und die Höhe des Himmels«. ⁷⁰

Sie, die Urmutter, ist Ursprung der Geschichte. Sie gebar den Menschen als solchen; denn »die erste und ursprünglichste Tat der Frau fand am Anfang der Geschichte statt, als sich der Mann vom nebulösen »Naturleben« abnabelte, und sich als menschliches Wesen behauptete. (...) Sie, die Frau, ist die Schöpferin oder zumindest die Hebamme des Menschseins des

⁶⁷ A.a.O., 7.

⁶⁸ Aldonza ist das Bauernmädchen, das Don Quijote zur Dulcinea idealisierte. (Anm. der Übersetzer.)

⁶⁹ A.a.O., 8.

⁷⁰ A.a.O., 9.

Mannes, der durch sie ein vom Tier unterschiedenes Wesen wurde.«⁷¹ Aber nicht nur in den Anfängen der Menschheitsgeschichte erscheint die Frau als die ›Große Mutter‹ des Mannes. Auch in Krisenzeiten sehen wir, wie die Frau den Mann aus Engpässen herausführt. »In diesen entscheidenden Augenblicken gewinnt die Frau ihre ganze Größe, während diese in Zeiten der Normalität schwindet (...) Die Frau erscheint (...) als ursprünglich (...) vermittelnde Kraft. Sie offenbart sich, wenn der Mann die alte Seele aufgeben und sich eine neue schaffen muß. Die Frau, schon auf der anderen Seite, leitet die Verwandlungsprozesse dieser Welt.«⁷² Heute, in einer Krisenzeit, ist die Zeit weiblicher Fülle angebrochen, wo der Mann – und mit ihm das Menschliche – neu geboren werden muß.

Von Pittaluga übernimmt Zambrano den Gedanken, daß »die Frau Werte hervorruft und Wirklichkeit werden läßt. Im Reich der Werte ist sie Mittlerin«.⁷³ Wenn María Zambrano also einräumt, daß der Mann im Bereich der Vernunft, der Spekulation, der Philosophie geschichtlich eine unumstrittene Führungsrolle spielt, ist es interessant zu beobachten, daß sich im Bereich des Heiligen, der Werte, die Hegemonie der Frau offenbart. »Die Frau nimmt Werte wahr, läßt die Wahrheitssuche Sache des Mannes sein. (...) Sokrates' Ehefrau Xanthippe – Plato beschrieb sie in der Gestalt der Rebellin, die gegen die Berufung ihres Mannes kämpft – verzweifelte daran. Sein Tod erschien ihr sinnlos und ihre bitteren Tränen beklagten ihn, der ihrem Schoß für immer verloren war. Und niemand hatte Mitleid mit ihr. (...) Doch am Ende ist sie gerettet. Nicht die Wahrheit, sondern das Leben, die Werte sind Realitäten, die verwirklicht werden sollen.«⁷⁴

Diese Auffassung enthält eine ethische Wertung, die Mann und Frau unterschiedlich beurteilt: »bei einer echten Frau sind die kleinen Lügen, mit denen sie authentische Werte verteidigt, gerechtfertigt«. Kluge Verstellung rettete das Leben des Maimonides, der zur Konversion zum Islam gezwungen wurde. Abraham stellte aus Furcht vor den neuen Landsleuten seine Frau Sarah als Schwester vor. Aber diese Zuordnung (Vernunft dem Mann, Werte der Frau) ist bedenklich, was María Zambrano natürlich erkennt. »Ist diese Trennung zwischen Wahrheit und Wert nicht übereilt und zum Teil vitalistisch? Ist des Mannes klare und kalte Wahrheit nicht auch für das Leben notwendig, das ohne sie wahre Menschlichkeit nie erreicht hätte? Darf der Logos aus dem Leben herausgerissen werden, wo er doch Leben wurde und Fleisch, um auferstehen zu können? Ist die Vernunft nicht auch Lebensnahrung? Und erreicht das Leben nicht gerade durch die Wahrheit dasjenige, was wir am meisten schätzen: die Freiheit?«⁷⁵ María Zambrano beantwortet diese Fragen nicht.

⁷¹ A propósito de la grandeza y servidumbre de la mujer (= Zur Größe und Untertänigkeit der Frau), 7–8.

⁷² A.a.O., 5–6.

⁷³ A.a.O., 3.

⁷⁴ A.a.O., 4.

⁷⁵ A.a.O.

Als den gelungensten Teil des Werkes von Pittaluga sieht María Zambrano die Zeitauffassung. Ihrem intuitiveren Naturell verdankt die Frau eine weniger utopische Sicht der Zeit. Die Gegenwart ist für sie wesentlicher als die anderen beiden Dimensionen. Für den Mann steht die Zukunft im Vordergrund, während die Frau lieber auf Vergangenes zurückblickt. Traditionen werden oft dank ihrer bewahrenden Eigenart gerettet. Was die Zukunft betrifft, teilt Zambrano die Auffassung von Pittaluga: »Der Mann sieht, die Frau fühlt voraus«. ⁷⁶ Das ist eine treffende Beobachtung, welche die intuitive Natur der Frau erneut hervorhebt. Sie besitzt eine tiefe Einfühlungsgabe, die sie die Wirklichkeit aus dem Herzen und nicht aus der Vernunft heraus erkennen läßt. »Hier offenbart sich die stetige Berufung der Frau: die Hellscherin, die mit dem Zauberer in eine besondere Verbindung treten kann: die ewige Cassandra.« ⁷⁷

María Zambrano beschließt ihren Aufsatz mit einem Loblied auf die Hoffnung. »Wenn die Zukunft der Gattung Mensch nicht in der Frau liegt, dann liegt sie nirgendwo (...) Deshalb bedeutet, nicht auf die Frau zu setzen, die Menschheit aufzugeben«. ⁷⁸ Umgekehrt stellt sie sich folgende Fragen: »Kann die Frau im gleichen Maße wie der Mann ›Individuum‹ sein? Kann sie eine persönliche Berufung haben, ohne daß diese der Gattungsberufung widerspricht? Kann eine Frau schließlich die Berufung der Frau überhaupt erfüllen und dabei zugleich ihre individuelle Berufung verwirklichen? Kann sie ihre Berufung als Frau mit der Berufung etwa zur Philosophin, Dichterin, Wissenschaftlerin verbinden, welche die Größe so vieler Männer ausgemacht hat? Kann sie geistig-schöpferisch tätig sein, ohne aufzuhören, Frau zu sein? Der Preis für das Schöpferische ist hoch, seine Bedingungen streng: Einsamkeit, Angst, Opfer. Die Frau hat stets Opfer gebracht, ohne die Grenze des Schöpferischen zu überschreiten. Ist ihr erlaubt, dies zu tun? Wird sie ein neues Opfer eingehen können, ohne die Kontinuität der Gattung zu riskieren und ihre Aufgabe als Erzieherin und Führerin des Mannes aufzugeben?« ⁷⁹

Die Einbeziehung der Geschlechter in die Einheit der Person

Im vorliegenden Aufsatz klagt Zambrano über die ungleiche Art, wie Mann und Frau in der Geschichte einander begegnen. Sie sieht die Aufhebung dieser Ungleichheit in der Vereinheitlichung des Paares. »Die Kategorientafel gipfelt im ›menschlichen Paar‹, das in seiner Einheit die wahre Hauptrolle in der Geschichte spielt«. ⁸⁰ Seit der Veröffentlichung 1947 hat die Philosophin nicht mehr das Thema Frau behandelt, entgegen ihrer Ge-

⁷⁶ A.a.O.

⁷⁷ A.a.O., 4–5.

⁷⁸ A.a.O., 7.

⁷⁹ A.a.O., 7.

⁸⁰ A.a.O., 3.

wohnheit, immer wieder frühere Themen aufzunehmen. Ein anderer Gedanke nahm die Mitte ihrer philosophischen Sorge ein: *die Person*. Dem Problem, wie die Frau ihre persönliche Verwirklichung erreicht, widmete sie seither ihr Denken: »Langsam und schmerzhaft hat diese Einsicht Raum gewonnen: Die Person ist nicht nur höchster Wert, sondern Ziel der Geschichte. Glücklicher Tag, an dem der Mensch in einer ihm gemäßen Gesellschaft als Person leben kann, an dem er seine Heimat – seinen ›natürlichen Ort‹ – im Universum gefunden hat!«⁸¹ Dann werden Ideen die Generationen tragen und – wie die Sterne des Zodiakus – die Epoche ihrer Geschichte bestimmen: Die *Idee der Person* als ursprüngliche Realität und die *Idee der Demokratie* als *Ort ihrer Entwicklung*. Demokratie ist für Zambrano gleichbedeutend mit der Aufforderung, als Person zu leben: »Einheit in der Vielfalt, Anerkennung aller Verschiedenheiten und Differenzen.«⁸² Entscheidend für das demokratische Wesen ist die ethnologische, geschlechtliche, kulturelle und religiöse Vielfalt.⁸³ Nach Zambrano kann der Begriff Mann und Frau nur in der höheren Dimension der Person gehörig gedacht, Verschiedenheit und Einheit erkannt und entfaltet werden.

⁸¹ *Persona y democracia* (= Person und Demokratie), 1958, 34.

⁸² A.a.O., 143.

⁸³ Ausführlicher zu diesem Thema Juan Fernando Ortega Muñoz, *Persona y democracia* en María Zambrano. In: Jábega 59 (Málaga), 73–80.

Sinnlichkeitsvermögen und Offenbarung

Zur Geschlechterdifferenz nach Simone Weil

Rolf Kühn

I. Violetta – eine Symbolik des Weiblichen?

Am Schluß ihres Dramas *Gerettetes Venedig*, das Simone Weil während der Kriegszeit ab 1938 bearbeitete und das die mögliche Zerstörung einer Stadt zum Gegenstand hat, tritt eine junge Frauengestalt namens Violetta auf und spricht die letzten Verse dieses Stückes über die Schönheit des anhebenden Tages im Morgenlicht, welches zugleich den alljährlich großen Festtag Venedigs, seine Vermählung mit dem Meer, ankündigt. Kurz davor, aber fast im selben Augenblick, wird der Verschwörer Jaffier abgeführt, um seinen vorausgesehenen Tod zu erleiden, da er gerade wegen der Schönheit dieser Stadt den Verschwörerplan an den Venezianischen Rat der Zehn selbst verriet, um die Bewohner nicht ihrer einzigartigen – und somit unersetzbaren – »Einwurzelung« in Tradition wie Universum zu berauben.

Eine Begegnung zwischen Jaffier und Violetta findet also nicht mehr statt, so daß S. Weil auf jeden weiteren Vergleich zwischen »männlichem und weiblichem Verhalten« verzichten kann, sofern männliche und weibliche Figuren jeweils ihre geschlechtsspezifische Rolle mitdarstellen. Dieser dramaturgische Ablauf einer abschließenden Nichtbegegnung zwischen Jaffier und Violetta hat zudem einen viel tieferen, religiös-philosophischen Grund, der im kosmisch-transzendentalen Erscheinen der Schönheit als maßgeblicher Quelle »menschlicher« Aufmerksamkeit selbst ruht. Und dieser Aufmerksamkeit war Jaffier als tragischer Held dieses Stückes mit christologischen Passionszügen fähig gewesen, als er im Vorausdenken an die verwüstete Stadt – verglichen mit ihrem gegenwärtigen Glanz – auf sein Komplott verzichtete, was allerdings auch für die Mitverschworenen den sicheren Tod und somit für ihn bitteres Leid bedeutete. Insofern Violetta nun die ontologisch-fragile Schönheit dieser Stadt verkörpert, war Jaffier ihr in jenem entscheidenden Augenblick notwendigerweise begegnet, als er seinerseits diese Schönheit im Sinne einer *realen* Existenz wahrnahm, die durch keine imaginäre oder tatsächliche Machtprojektion vernichtet werden darf, wie S. Weil es im Akt II, 13–17 ausführt.

Damit wird die Problematik Weiblich-Männlich als ein anthropologisch-psychologischer Gegensatz von Anmut und Aggression etwa von vornherein bei S. Weil transzendiert, denn was Violetta ihrem metaphysischen Wesen nach *ist*, *vollzieht* Jaffier als Akt entleerender oder »dekreativer« Umkehr. Damit folgen sie beide in ihrer innersten Wirklichkeit derselben menschlichen Berufung, nämlich *gehorsam wie die Materie in deren Schönheit zu werden*. Die letzten beiden Strophen des von Violetta ge-

sprochenen Gedichtes, womit das Stück endet, geben dies deutlich zu erkennen und entlassen daher den Leser oder Zuhörer in die Besinnung auf eine transzendental durchgeführte Anfrage der sogenannten »Geschlechterdifferenz«:

*»Ton bonheur est là, viens et vois, ma cité.
Epouse des mers, vois bien loin, vois tout près
Tant de flots gonflés de murmures heureux
Bénir ton éveil.*

*Sur la mer s'étend lentement la clarté.
La fête bientôt va combler nos désirs.
La mer calme attend. Qu'ils sont beaux sur la mer,
Les rayons du jour!«¹*

»Dein Glück ist da, komm und sieh, meine Stadt.
Den Meeren Vermählte, sieh weit hinaus, sieh ganz nah
so viele mit glücklichem Murmeln gesättigte Wellen,
die dein Erwachen segnen.

Über dem Meer breitet sich langsam die Helle aus.
Das Fest wird bald unsere Wünsche erfüllen.
Das ruhige Meer wartet. Wie schön sind auf dem Meere
des Tages Strahlen!«

Selbst wenn S. Weil nicht bis hin zu ihren letzten Briefen kurz vor ihrem Tode 1943 immer wieder noch Korrekturen an diesen Violetta-varianten vorgenommen hätte, um dadurch die Wichtigkeit dieses Textes in ihrem Gesamtwerk zu unterstreichen², bliebe es doch unwiderlegbar, daß die thematische Zuordnung darin von »Meer – Verlangen (*désir*) – Warten – Licht« eine Bedeutung besitzt, die Violetta auch als phänomenologisch-hermeneutisches »Prinzip« vertritt, ohne hier weiterhin auf den Unterschied sowie auch auf die Übereinstimmung zwischen dichterischer und philosophischer Sprache im allgemeinen und bei S. Weil insbesondere eingehen zu können. Nur ein zusätzlicher Beweis aus der Symbol- und Reallektüre in ihrem religiös-metaphysischen Spätwerk sei angeführt, um dies

¹ S. Weil, *Poèmes suivis de Venise sauvée*. Paris 1968, 134 (die dt. Übers. erfolgte gemeinsam mit Simone Hauke, Wien. Auch für den weiteren Austausch über diese Thematik sei ihr an dieser Stelle herzlich gedankt.) – Zur detaillierten literaturgeschichtlichen Auslegung vgl. W. S. Burford, *S. Weil's Venise sauvée*. Baltimore: Diss. John Hopkins University (USA) 1966; des weiteren A. L. Janeira, *Jaffier ou a fenomenologia do compromisso em S. Weil*. *Broteria* 92/4 (1971) 463–477; A. Birou, *Venise sauvée de S. Weil et la tragédie grecque*. *Cahiers Simone Weil* 14/2 (1991) 119–134. Zum Thema »Simone Weil écrivain« allgemein vgl. *ebd.* 10/4–11/1–2 (1987–1988) sowie »Simone Weil et la poésie« *ebd.* 17/2 (1994).

² Vgl. *Ecrits de Londres et dernières lettres*. Paris 1957, 227 f.

zu unterstreichen, so wenn S. Weil gerade auf die Wortähnlichkeit von Meer, Mutter, Marie abhebt, um dazu auszuführen³:

»Die Realität des Universums ist für uns nichts anderes als die von irgend etwas getragene Notwendigkeit, deren Struktur die des Gnomon ist. Es bedarf eines Trägers, denn die Notwendigkeit ist aus sich selbst wesentlich bedingt. Ohne Träger ist sie nur Abstraktion. Über einem Träger bildet sie die Realität der Schöpfung selbst. Hinsichtlich des Trägers können wir keinerlei Vorstellung haben. Die Griechen bezeichneten ihn mit einem Wort (*apeiron*), das zugleich unbegrenzt und unbestimmt bedeutet. Platon nannte ihn den Mutterboden, die Gebärmutter, das Urgepräge, das Wesen (*essence*), das aller Dinge Mutter und gleichzeitig immer unversehrt, immer Jungfrau ist. Das Wasser bildet hierzu das beste Bild, weil es weder Form noch Farbe hat und trotzdem sicht- und greifbar ist. Unmöglich hierzu nicht zu bemerken, daß die Worte Materie, Mutter, Meer, Marie (*matière, mère, mer, Marie*) im wesentlichen ähnlich, fast identisch sind. Dieser Wesenszug des Wassers sagt mehr über seinen symbolischen Gebrauch in der Taufe aus als sein Vermögen des reinigenden Waschens.«

Die Wasser Venedigs identifizieren sich dadurch mit der Jungfräulichkeit Violettas, die aber zugleich über das Zusammenspiel von Lichtstrahlen und Wasserwellen als unnachahmlicher Schönheit auf die *Notwendigkeitsgesetzlichkeit des Universums* als solche verweist, das eine derartige apriorische Möglichkeit »ohne Vorstellung« überhaupt in sich birgt. Ohne jede Idealisierung in romantisierender Weise führt S. Weils poetische Frauengestalt Violetta mithin an die phänomenale Erscheinungsstruktur von »Welt« schlechthin heran, die philosophisch von ihr auf den Begriff der »Notwendigkeit« gebracht wird und ihr subjektives Korrelat im »Wartenkönnen« des Menschen besitzt. Wenn in den oben zitierten Strophen das Meer selbst »wartet«, dann ist es in seiner letzten Seinswirklichkeit als gehorsame »Materie«, die das Licht ungetrübt spiegeln kann, bereits zum real-symbolischen Anruf an den Menschen geworden, sich seinerseits als eine solche, der reinen Notwendigkeit unterworfenen Existenz zu verstehen. Das Glück ist dabei keineswegs ausgeschlossen, sondern es bildet eine höchst kostbare Möglichkeit im Rahmen dieser Notwendigkeit, und zwar als Übereinstimmung von allgemein-kausalen Existenzbedingungen und subjektivem Verlangen:

»Die glückliche Unschuld. Violetta. Das ist auch etwas unendlich Kostbares. Aber es ist ein ungewisses, zerbrechliches Glück, ein vom Zufall bestimmtes. Apfelfrüchten. Dieses Glück ist nicht an die Unschuld gebunden.«⁴

Bevor wir in dieser Analyse von Welt- und Subjektsein fortfahren, muß natürlich gesagt werden, daß S. Weil sehr wohl das »Schicksal« der Frau in der modernen Gesellschaft gesehen und kritisch festgehalten hat, sei es beispielsweise als besondere Härte im Fabrikleben⁵, als Bedürfnistäu-

³ *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris 1951, 143 f. (abgeänderte dt. Übers. Vorchristliche Schau. München 1959, 127 f.). Vgl. Platon, *Timaios* 29 e ff. für die Entstehung der Welt als Schönheit und intelligibler Gesamtordnung. Als einführende Problematisierung in die Weilsche Symbol- und Reallektüre vgl. P. Little, S. Weil und die »culture populaire«. In: H. R. Schlette/A. Devaux (Hg.), *Simone Weil – Philosophie, Religion, Politik*. Frankfurt a. M. 1985, 261–275.

⁴ S. Weil, *Cahiers II*. Paris 1972, 124 (dt. Übers. *Cahiers/Aufzeichnungen 2*. München 1993, 146).

⁵ Vgl. *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Frankfurt a. M. 1978, 126

schung durch die Regenbogenpresse⁶ oder als eigenen Konflikt zwischen Erotik und absoluter Wahrheitsfindung⁷, verbunden mit einem sogenannten »jüdischen Minderwertigkeitskomplex« oder »Selbsthaß«⁸. In der Sekundärliteratur ist dies letztere mit mehr oder weniger psychologischem Geschick angesprochen worden, um ihr »Selbstverständnis« als Frau auf dem Hintergrund von Anorexie und Neurose herauszupräparieren.⁹

f. Dazu N. Maroger, S. Weil: Images de la condition féminine. *Cahiers Simone Weil* 13/4 (1990) 335–373.

⁶ Vgl. unter anderem L'enracinement. Paris 1949, 74 (dt. Übers. Die Einwurzelung. München 1956, 123 f.).

⁷ So enthält beispielsweise der *Brief an eine Schülerin* (1934) deutlich ihre frühe eigene Stellungnahme: »In bezug auf die Liebe habe ich Ihnen keine Ratschläge zu geben, bestenfalls Warnungen. Die Liebe ist etwas Ernstes, wobei man oft für immer sein eigenes Leben und das eines anderen Menschen aufs Spiel setzt [...] Das Wesen der Liebe besteht im Grunde darin, daß ein Mensch ein vitales Bedürfnis nach einem anderen Menschen verspürt – je nach den Umständen ein wechselseitiges Bedürfnis oder nicht, dauerhaft oder nicht. Das Problem ist nunmehr, ein solches Bedürfnis mit der Freiheit zu versöhnen [...] Daher erscheint mir der Gedanke als gefährlich und vor allem kindisch, Liebe zu suchen, um festzustellen, was sie ist, um ein trostloses Dasein ein wenig zu erfrischen usw. Ich kann Ihnen gestehen, daß ich in Ihrem Alter und auch später, als die Versuchung kam, die Liebe kennenzulernen, mich dagegen zur Wehr gesetzt habe, indem ich mir sagte, es sei besser, mein ganzes Leben nicht in einer unvorhersehbaren Richtung zu orientieren, bevor ich einen Reifegrad erreicht habe, der mir zu wissen erlaubt, was ich im allgemeinen vom Leben verlange und erwarte [...] Meine Schlußfolgerung (die ich Ihnen nur als Hinweis mitteile) lautet nicht, man solle die Liebe fliehen, sondern man solle sie nicht suchen, vor allem wenn man sehr jung ist. Ich glaube, es ist besser, ihr nicht zu begegnen.« (Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem, 34 f.) Vgl. auch das Fragment *Sur Freud* aus etwas noch früherer Zeit, wo Freud und Platon gegenübergestellt werden: »xualität und Ästhetik. Das sexuelle Begehren (*désir*) berührt den Bereich des Schönen in dem Augenblick, wo die Scham (*pudeur*) hinzukommt.« (Premiers écrits philosophiques. Oeuvres Complètes I. Paris 1988, 278–280, hier 279.) Vgl. außerdem über das Unbewußte Freuds: S. Weil, Leçons de philosophie. Paris 1989, 92–97, wo sie ähnliche Gedanken zu Freud ihren Schülerinnen vortrug, sowie später: La connaissance surnaturelle. Paris 1950, 71, 285 f. Dazu M. Mazeau, Passion, amour charnel, amitié. *Cahiers Simone Weil* 9/2–3 (1986) 173–188 u. 250–259.

⁸ Vgl. S. Weil, (Rezension:) Otto Rühle, *Karl Marx*. In: dies., *Écrits historiques et politiques* 1 (Oeuvres Complètes II). Paris 1988, 353: »Jede menschliche Größe kann stets durch einen 'Minderwertigkeitskomplex' erklärt werden, denn der Mensch ist nur in dem Maße groß, wie er über seine Grenzen hinauszugehen versucht, und jeder Mensch stößt an zahlreiche Hindernisse in sich selbst und in seiner Umgebung, um ihm bitter seine Grenzen empfinden zu lassen.« Für eine weitere kritische Auseinandersetzung hierüber vgl. R. Chenavier, S. Weil, »la haine juive de soi«. *Cahiers Simone Weil* 14/4 (1991) 291–328.

⁹ Am negativsten bei H. Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'œuvre de Simone Weil*. Paris 1958, 51 ff., der ihr Katharismus vorwirft, und bei P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris 1978, 241 ff., mit dem Versuch einer »Psychoanalyse« ihrer Person. Vorsichtiger D. Beyer, *Sinn und Genese des Begriffs der 'Décréation' bei Simone Weil*. Münster 1992, 166 ff.; dies., *Simone Weil – Philosophin, Gewerkschafterin, Mystikerin*. Mainz 1994; Th. R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*. Chapel Hill 1991, 253 ff. Für eine kurze bio-bibliographische Übersicht in diesem Zusammenhang vgl. R. Wimmer, *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. Tübingen 1990, 99–168. Den besten Vergleich mit ihrem älteren und äußerst begabten Bruder André Weil, einem später sehr bekannten Mathematiker (was ihr »Selbstbild« als Frau mitbeeinflusst haben mag), bietet noch immer die Biographie von S. Pétrement, *La vie de Simone Weil* I. Paris 1973, 20 ff.

Kaum jedoch wurde gefragt, warum sie grundsätzlich die psychologische Problematisierung letztlich nicht für adäquat hielt, um sich entschieden der reflexiv-metaphysischen Analyse zuzuwenden. Ein wichtiger Ansatzpunkt hierzu aus der philosophischen Tradition sei zunächst vorgestellt, um dann die Frage nach einem spezifischen »Weiblichsein« nochmals am Schluß aufzugreifen.

II. Die praktische Universalität des »transzendentalen ›Ich‹«

Die Weilsche Egologie bietet insofern eine Besonderheit transzendental-reflexiver Analyse von phänomenologischer Relevanz, als das Cogito von ihr vorrangig nicht auf dem Boden der begrifflich-anschaulichen Vorstellungskonstitution gedacht wird (die meist den Hintergrund für die philosophische Reflexion über die Frau »als Frau« abgibt), sondern S. Weil sieht dieses Cogito im Rahmen einer *operativen* Genese apriorisch-praktischer Aktsubjektivität.¹⁰

»Das transzendente ›Ich‹ besitzt keine Energie, sondern eine Fähigkeit, die Energie durch Aufmerksamkeit zu gradieren (?).«

Das Fragezeichen, mit dem S. Weil diese kurze, aber entscheidende Notiz aus ihren weitgehend philosophischen »Tagebüchern« versieht, verweist einerseits auf die heuristische Funktion dieses Ansatzes, den sie dann in ihren Schriften aus den Jahren 1941–1943 zu einer ihr eigenständigen Synthese ausführt¹¹, sowie auf das Erbe des Kantischen Transzendentalismus, der allerdings einer Platonischen Relektüre unterworfen wird. Als kurzer, direkter Beleg aus ihren allerletzten Aufzeichnungen soll hierfür der folgende Hinweis gelten¹²:

»Philosophie (einschließlich der Erkenntnisprobleme usw.) ist etwas *ausschließlich* Akthafes und Praktisches (*en acte et pratique*). Deshalb ist es so schwierig, darüber zu schreiben [...] Die subjektivistischen Erkenntnistheorien sind eine vollständig zutreffende Beschreibung des Zustandes derjenigen, die nicht die sehr seltene Fähigkeit besitzen, sich zu verlassen (*sortir de soi*). Übernatürliche Fähigkeit. Nächstenliebe. Leider verleiht die Taufe sie nicht.«

¹⁰ Cahiers II (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 172).

¹¹ Wir beschränken uns hier auf die Angabe der im Deutschen zugänglichen Werke. Außer der schon erfolgten Nennung von »Die Einwurzelung«, »Vorchristliche Schau« sowie »Cahiers/Aufzeichnungen 1–2« (Bd. 3 in Vorb.) vgl. Schwerkraft und Gnade. München 1952 u. ö.; Das Unglück und die Gottesliebe. München 1953 u. ö.; Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. München 1988; Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. München 1990. Dies ist sicher für Forschungszwecke ungenügend, spiegelt aber die immer noch schwierige Quellenlage in der Weil-Forschung wieder, die erst seit kurzem auf die ersten fünf, kritisch edierten Bände (von 16 geplanten) ihres Gesamtwerks zurückgreifen kann (Oeuvres Complètes. Paris 1988 ff.). Laufende Informationen über Neuerscheinungen: Cahiers Simone Weil (Schriftleitung Michel Narcy, 60 rue Dunkerque, F-75009 Paris; dt. Sektion Ellen Fischer, Rungestr. 16, D-69126 Heidelberg).

¹² La connaissance surnaturelle, 335. Vgl. M. Vetö, La métaphysique religieuse de S. Weil. Paris 1971, 60 ff., für die weiterhin beste Darstellung dieser singulären Kant-Platon-Rezeption. Außerdem ders., Kantische Themen im Denken der S. Weil. In: H. R. Schlette/A. Devaux (Hg.), S. Weil – Philosophie, Politik, Religion, 42–52. Ebd. 27–41: M. Narcy, Das Platonische bei S. Weil.

Wir können schon an dieser Stelle vermuten, daß die Frage nach einem Frau- und Mannsein, das sich der radikalen Möglichkeit dieses *Sich-selbst-verlassen-Könnens* auch als »Geschlechtsrolle« nicht stellt, in den Augen Weils keine Chance hat, der transzendental-praktischen wie religiösen Realität unseres Wesens als faktischen wie metaphysischen »Kreaturen« gerecht zu werden, da deren »de-kreativer Rückvollzug« (*se dé-crée; dé-crée*), als partikuläre Existenzen, gerade den Grundakt aller Aufhebung von imaginärem »Selbstsein«, einschließlich von »Mann« und »Frau«, ausmacht. Und die Taufe, die von S. Weil in diesem philosophisch-metaphysischen Kontext erwähnt wurde, ist damit ebenfalls von vornherein einem bloß biographisch-gläubigen Existenzereignis enthoben, um eine *generatio* praktischer Natur auszudrücken, die danach fragt, *wie* sich dem »subjektivistischen« Ichträger (»Je«) des neuzeitlichen Denkens das »Übernatürliche« als die absolute Liebe Gottes substituiert. Ihre Aussage aus dem *Prolog* (den S. Weil posthumen Publikationen ihrer Aufzeichnungen überhaupt vorangestellt wünschte), nämlich: »*Je n'ai pas été baptisé* – Ich bin nicht getauft worden«¹³, hat dann nicht zufällig die grammatische »Maskulin«-Endung »baptisé« statt der zu erwartenden »baptisée«, sondern drückt genau dies aus: Auf welche Weise wird unser subjektives Sein bzw. Leben in das »Sein« Gottes hineinversetzt? Oder auch anders gesagt: Wie wird unsere Liebe als partikuläres Begehren (*désir*), ob als Mann oder Frau, von der einzig-umfassenden Liebe Gottes ergriffen? Dieser Fragestellung (die wohl einschließt, daß Gott dem bzw. der einzelnen im Kern der Sache nicht »geschlechtsspezifisch« entgegentritt, sondern höchstens in der subjektiven Affektion und Vorstellung eines bzw. einer jeden) käme auch zugute, daß S. Weil ihr Lebens-»Zeugnis« in kritischster Reflexion wie in solidarischem Engagement angesichts von unterschiedlichsten Formen des *malheur* in Geschichte, Gesellschaft, Arbeit, Krieg, Religionen usw. – über ihre persönliche Stellungnahme hinaus – als eine dringliche Entscheidungsproblematik des gegenwärtigen und kommenden *Menschheitsgeschicks* verstanden haben will.¹⁴

¹³ La connaissance surnaturelle, 9 (dt. Übers. u. a. in: S. Weil, Zeugnis für das Gute, 127 f.). Daß sie öfters in ihren Briefen eine Maskulinform für sich selbst verwendet (vgl. S. Pétrement, *La vie de S. Weil* I, 123 f.), tißt zwar zu, kann aber auf dieser Stufe der Reflexion nicht mehr durch biographisch-psychologische Züge allein erklärt werden. Zur eingehenderen Exegese des genannten Prologs vgl. R. Kühn, Vom Rationalismus zur Transzendenz. S. Weils religiöse Entwicklung. *Teresianum* 36/1 (1985) 83–120, hier 140 ff.: Ein Beispiel metaphysischer Mystik (mit ebenfalls dt. Übers. des Prologs). Im übrigen bildet die hierin benutzte Symbolik von Stadt, Wasser, Himmel, Brot, Wein usw. denselben universal-kosmischen Realitätsbezug wie in den Violetta-Versen, so daß die Themen Taufe (S. Weil), Schönheit (Violetta), spiritueller wie tatsächlicher Tod (Jaffier) nicht zufällig zusammengehören, sondern in eidetischer Korrelation zueinander stehen, wofür sodann genau die transzendental-reduktive Analyse spricht.

¹⁴ Vgl. zu dieser Diskussion beispielsweise H. R. Schlette, S. Weil und das Problem des »Humanismus«. In: ders., S. Weil – Philosophie, Religion, Politik, 294–298; Kirche »de facto« und »de iure«. Bemerkungen zu Ökumene, Katholizität und S. Weil. In: P. Neuner/F. Wolfinger (Hg.), *Auf Wegen der Versöhnung. Zum ökumenischen Gespräch*, Frankfurt a. M. 1982, 95–111.

In dieser komplexen Konstellation eines transzendental-praktischen wie religiösen »Ich« soll also die reine *Aufmerksamkeit* die *Energie* »zurück-stufen« (*re-grader*). Dies setzt voraus, daß die Energie als Triebkraft des Begehrens einerseits überhaupt »Stufen« kennt und andererseits ein »Ich« analysiert werden muß, das letztlich paradoxerweise energielos ist, ohne bar jeden »Strebens« (*conatus, eros*) zu sein, da es sich in seinem leistenden Vollzug eben als »Aufmerksamkeit« – das heißt in einem »Offen-für« als einem entleerten »Bezug-auf« – nach S. Weil darstellt. Deshalb läßt sich auch schlicht fragen, ob es eine egologische Aufmerksamkeit gibt, die an kein *besonderes Verlangen* mehr gebunden ist, um somit das begehrende Verlangen (*désir*) in seiner rein-reduktiven Form als »Verlangen ohne Verlangen« (*désir sans désir*) zu verwirklichen. Wenn dies der Fall sein sollte, dann würde S. Weil jedes »weibliche und männliche Begehren« als anthropologisch-psychologisch spezifische »Geschlechterdifferenz« in der Tat aufheben, um eine Phänomenologie des »aufmerkenden Verlangens« anzubieten, welche die Frage der subjektiven Transzendentalität nach Kant (wie auch nach Husserl und Heidegger) als solche revolutioniert, was heißt: Die Debatte um Weltobjektivität und Fundamentalhermeneutik wird von ihr als ein Kernproblem der »religiösen Offenbarung« *innerhalb* der Autonomie der Philosophie selbst gesehen. Die »Geschlechterdifferenz« würde dabei nicht die »ontologische Differenz« fundamentalhermeneutisch ersetzen, wie gegenwärtige Heideggerkommentatoren etwa vorschlagen¹⁵, sondern dieses neuzeitliche Bestehen auf einer weiblichen wie männlichen *Eigenstellung* im (post-)modernen Kontext der Differenzen oder radikalen Andersheiten (gemäß Derrida, Lévinas, Lyotard zum Beispiel) würde dann nochmals einer radikalen »Krisis« unterworfen, warum solche Differenz überhaupt begehrt wird. Die *Differenz* bildete dann kein so selbstverständliches Apriori einer »religionsaufklärenden« Metaphysik der Vernunft mehr, weil der Differenzcharakter eben nicht weiterhin die höchste Selbst-Offenbarungsweise von Sein und Leben darstellen würde, es sei denn nur in der *vom Menschen her* unüberbrückbaren Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Die meist sehr einfache philosophische Analysesprache S. Weils läßt oft übersehen, daß darin Positionen der Philosophie überwunden werden, die lange als unbezweifelbarer Erwerb der modernen Reflexion galten: so das Postulat der *Zeitlichkeit* mit ihrer Bewegtheits-Konkretisierung sowohl verstellender wie enthüllender Geschichtlichkeit. Genau vor ihrem oben zitierten Satz über das »transzendente ›Ich«« schreibt S. Weil entgegen diesem unangetasteten Zeitlichkeitsapriori von Kant bis Heidegger¹⁶:

¹⁵ Vgl. J. Greisch, Das Leibphänomen: ein Versäumnis von *Sein und Zeit*. In: P. Tongeren u.a. (Hg.), *Eros und Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adrian Peperzak*. Dodrecht-Boston-London 1992, 243–262, hier 252 f.

¹⁶ Cahiers II, 146 (leicht abgeänderte dt. Übersetzung Cahiers/Aufzeichnungen 2, 171). Vgl. zur Bedeutsamkeit dieser Zeitanalyse im Weilschen Denken B. Casper, Warten auf das Unverfügbare. Über die Frömmigkeit der S. Weil. In: K. Rahner/B. Welte (Hg.), *Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben*. Freiburg-Basel-Wien 1979, 153–160, hier bes. 155 ff.

»Den Wünschen (*désirs*) ihre Energie rauben, indem man ihnen die Ausrichtung (*l'orientation*) in der Zeit raubt.«

An die Stelle der Zeitekstasen, die den Raum der Selbst- und bzw. oder Daseinsentfaltung bilden, tritt mithin deren Umkehr als ein Sich-zur-Disposition-Stellen; das heißt: Die reine Zeitlichkeit entspricht paradoxerweise einem fundamental *nicht-ekstatischen* »Warten« (*attente*) als »Aufmerksamkeit« (*attention*) ohne »Energiefixierung«. Damit jedoch ist die Zeitlichkeit in ihrem subjektiven Wesen als selbstaffektiver Einbildungskraft, die das »Nichts« aus der Freiheit des existenzialen Entwurfs heraus selbstsetzend überwindet¹⁷, aufgehoben, um der an sich bzw. »in Gott« geliebten reinen Notwendigkeit Platz zu machen, was S. Weil auch in der Sprache Spinozas als »Übergang von der zweiten zur dritten Erkenntnisart« kennzeichnet.¹⁸ Denn nach der ersten Erkenntnisart der Sinne, Affekte und Eindrücke wird die zweite Stufe der Erkenntnisart als reine oder intelligible Notwendigkeitsverknüpfung der Attribute bezüglich der einen Weltsubstanz nochmals höher »gestuft« von der ebenso allgemeinen wie konkreten »Intuition« der Liebe in bzw. zu Gott, die zwischen der Substanz und den Attributen keinerlei Unterschied mehr macht.

Ohne hier in eine zusätzliche Spinozadiskussion eintreten zu können, um zu klären, inwieweit S. Weil nur seine Terminologie, nicht jedoch seinen »Pantheismus« teilt¹⁹, wird trotzdem ganz deutlich, was die genannte Aufforderung bedeutet, das »transzendente Ich« besitze die Fähigkeit, die Energie durch die Aufmerksamkeit zu »re-gradieren«. Denn die »Stufen«, an die jedes »Ichverlangen« nach S. Weil eidetisch gebunden bleibt, sind die »Grade« der reflexiv-praktisch zu erhellenden Notwendigkeitsweisen von »Welt« selbst: 1. sinnliche Empfindungen und Eindrücke als Zeichen der Gegenstandskonstitution im Bewußtsein, 2. die kategorialen Verstandesverknüpfungen einer relational-intelligiblen Phänomenkausalität für alle Menschen sowie 3. die in noumenaler Freiheit (bzw. Liebe) bejahte »Notwendigkeit« einer solchen Weltobjektivität »ohne Ansehen meiner Person« (Kant) aus dem liebenden Schöpferwillen Gottes selbst heraus. Da Gott nämlich für seine Schöpfung keine andere »Motivation« als sich selbst in seiner (trinitarischen) Liebe zu sich selbst besitzen kann, muß auch der »Mensch« diese Motivation seinerseits einholen, um die Welt wirklich frei »aus Liebe« in ihrer Notwendigkeit als Indifferenz, Leiden und Schönheit zu wollen. Mit S. Weils Worten²⁰:

¹⁷ Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3). Frankfurt a. M. 1991. Für einen ersten Vergleichsansatz zwischen beiden Denkern: M. Sourisse, S. Weil et Heidegger. Cahiers Simone Weil 12/3 (1989) 226–239.

¹⁸ Cahiers II, 146 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 171).

¹⁹ Vgl. A. Goldschläger, S. Weil et Spinoza. Essai d'interprétation. Québec 1982; P. Winch, Simone Weil: »The Just Balance«, Cambridge 1989, 120 ff.

²⁰ Cahiers II, 108 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 126 f.). Für eine weiterführende Untersuchung aus der Sicht der Weilschen Lektüre-Problematik vgl. R. Kühn, Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes S. Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht. Freiburg–Basel–Wien 1989, hier bes. 93 ff. (Ichheit und Einbildungskraft) sowie 265 ff. (Aufmerksamkeit als Methode des »Entwerdens«, das heißt der »Dekreation«).

»Verstehen dieser höchsten Wirklichkeit, dieser Abwesenheit eines [partikulären] Gegenstandes, der der Gegenstand der Liebe ist, und Lesen (*lecture*) dieser Wirklichkeit in allen Gegenständen zusammen in jedem einzelnen für sich [...] Man kann sich nicht daran hindern zu lieben. Aber man kann wählen, was man liebt. / Man muß lieben, was dieser Liebe vollkommen würdig ist und nicht, was ihrer nur in mancher Hinsicht würdig, in anderer unwürdig ist. (Platon)«

Entsprechend der Stufung der Notwendigkeitsformen vollzieht S. Weil eine Formalisierung der Energienatur in uns, die sie als *énergie végétative*, *supplémentaire* und *surnaturelle* bezeichnet. Um ein Beispiel im Zusammenhang aus den bereits zitierten *Cahiers*-Aufzeichnungen anzuführen, notiert sie unter anderem:²¹

»Wenn ein Kampf zwischen dem an eine Verpflichtung gebundenen Willen und einem bösen Verlangen stattfindet, wird an das Gute geheftete Energie aufgebraucht. Man muß das schmerzende Verlangen passiv ertragen wie ein Leiden, ein Leiden, in dem man sein Elend verspürt, und die Aufmerksamkeit weiter auf das Gute richten. Dann kommt es zu einer Erhöhung in der Stufenordnung (*échelle*) der Energiequalitäten, zum Übergang von der zweiten zur dritten Erkenntnisart.«

Jeder Schmerz reicht in die vital-affektive Energieschicht hinein, deren Erschöpfung im Extremfall zum physischen Tod führt, während die »zusätzliche Energie« (*énergie supplémentaire*) den Zeichen, Bedeutungen und Symbolen entnommen wird, mit denen wir die Dinge subjektiv wie kollektiv umgeben. Solange wir von einer Sache angezogen werden, weil sie einen Reiz auf uns ausübt, finden wir sogar bei geschwächter vitaler Energie (etwa bei Müdigkeit und Krankheit) noch die motivationale Kraft, um ein »Gutes« auszuführen, das uns Erfüllung für Gegenwart und Zukunft verheißt. Insofern ist die Zeitlichkeit die praktisch-transzendente *Ek*-stase der Energieverteilung oder -fixierung, die dann erschüttert wird, wenn wir keine stärkende »Sinnerfüllung« mehr wahrnehmen. Um in einer solchen Situation dennoch weiterhandeln zu können, sind entweder Triebkräfte auf niedrigerem Niveau (Angst vor Sanktionen, rein imaginärer Zukunftskompensationen etwa) oder aber eine Aufmerksamkeit nötig, die nicht nur einen Energieverzehr gegen die »Passivität« des Schmerzes bedeutet, sondern auch von nirgendwoher mehr noch »zusätzliche Energie« beziehen kann. Denn für die *absolute Aufmerksamkeit* ist es charakteristisch, daß ihr Gegenstand gerade nicht unmittelbar oder retentionalerinnert »da« ist, sondern so lange erwartet werden muß, bis er sich »von selbst« in seiner Eigenoffenbarung zeigt. Eine Aufmerksamkeit aber, die bis an den Punkt gelangt ist, wo jede Energie aufgezehrt ist (was beim Zustimmung in das Weltsein insgesamt bzw. bei der Offenbarung Gottes der Fall ist, weil diese jeweils mit keinem partikulär »anziehenden« Seienden mehr zusammenfallen können), bedarf einer Energiequalität, die *außerhalb* der bisher phänomenal verfügbaren und ausgeschöpften Quellen liegt. Diese *andere* Energie ist für S. Weil eben das Übernatürliche, die

²¹ Cahiers II, 146 (dt. Übers. 171). Zur weiteren Energieanalyse vgl. ebd., 11 ff. (dt. Übers. 7 ff.), wo sich S. Weils diesbezüglich fortschreitende, reflexiv-phänomenologische Reflexion in philosophischer, naturwissenschaftlicher (Physik, Biologie) wie religiöser Hinsicht beobachten läßt. Dazu vgl. auch M. Wicki-Vogt, S. Weil. Eine Logik des Absurden. Bern 1983, 60 ff., 108 ff.

Gnade oder die Liebe Gottes, welche es ermöglichen, vom partikulär-begehrenden Verlangen zum reinen »Verlangen ohne Verlangen« überzugehen.

Das transzendente »Ich«, dem sich die absolute Liebe Gottes als »Träger« substituiert, ist dann im bewußtseinsklassischen Sinne auch kein *sich-abgrenzendes* »Ich« mehr, weil es alle *Perspektivenhaftigkeit* abgelegt hat, um die »Perspektive Gottes«, das heißt dessen ontologisch, all-bejahende Schöpfermotivation, anzunehmen. Insofern in diesem de-kreativen Vorgang jede horizonthafte Perspektive und die daran gebundene Energie zerbrochen oder aufgezehrt ist, mit der das »Ich« als Ichheit oder Ichlichkeit (*Moi*) bis dahin die Dinge wie die menschlichen Wesen begehrte und »liebte«, hat das neue, rein »aufmerkende Ich« eben auch eine jede Fixierung auf »Mann- und Frausein« verlassen, um die eigene, unverschleierte *Kreatürlichkeit* als solche in radikaler *Endlichkeit* anzunehmen, nach der es sich als ein bloß *phänomenales Fragment* des Universums (oder der »Schöpfung«) insgesamt versteht. Dabei wird *keine* Erscheinung – auch nicht die des bevorzugten geschlechtsspezifischen Selbstbildes – prinzipiell mehr den übrigen Erscheinungen vorgezogen²²:

»Sich selbst (als phänomenales Sein) einfach und ausschließlich als einen kleinen Teil des Universums betrachten.« Sowie: »Man muß alle Tatsachen (*faits*) lieben – nicht wegen ihrer Folgen, sondern weil Gott in jeder Tatsache ist. Aber das ist eine Tautologie. Alle Tatsachen lieben heißt nichts anderes, als Gott in ihnen zu lesen.«

III. Geschlechterdifferenz im Zusammenhang von Transzendentalität und Faktizität

S. Weil, deren gesamtulturelle Utopie in philosophischer, gesellschaftlicher, religiöser, ästhetischer wie pädagogischer Hinsicht darin bestand, allen sozialen »Rollen«, Funktionen und Institutionen eine je *spezifische* Symbolrealisierung zuteil werden zu lassen, um die »übernatürliche Berufung« eines jeden *im Akt* seines körperlichen oder geistigen Arbeitens selbst gelingen zu lassen²³, bemerkt zum Beispiel von der Bauersfrau beim Hühnerfüttern, daß dieser der Gedanke des »Welteis« vertraut sein solle, das nach antiken Lehren von innen her aufgebrochen werden muß, um der Fülle der Realität teilhaftig zu werden.²⁴ In christlicher Tradition übernimmt diese Aufgabe das in die menschliche Seele eingepflanzte, »unendlich kleine Samenkorn« aus den Evangelien, das für S. Weil die verborgene Wirkweise der übernatürlichen Gnade Gottes als »abwesender Anwe-

²² Cahiers II, 158 u. 164 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 186 u. 193).

²³ Dies zeigt besonders ihr letztes Werk: *L'enracinement*, 251 ff. (dt. Übers. Die Einwurzelung, 428 ff.). Vgl. ebenfalls: *Fabriktagbuch* und andere Schriften zum Industriesystem, 136 ff.; *Unterdrückung und Freiheit*. Politische Schriften. München 1975, 258 ff.; Cahiers II, 115 f. (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 134 f.). Dazu auch A. Moula-kis, S. Weil – die Politik der Askese. Stuttgart 1981, bes. 179 ff.

²⁴ Vgl. *La connaissance surnaturelle*, 253 f., vgl. ebd. 34, 57. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris 1962, 74 f. (dt. Übers. Zeugnis für das Gute, 116 f.); vgl. ebd. 21–33: *Le christianisme et la vie des champs*.

senheit« selbst vertritt, da diese Gnade phänomenal als solche nicht wahrgenommen werden kann – es sei denn nur in ihren Wirkungen auf der Ebene des »entschaffenen Handelns«. ²⁵ Dies bedeutet einerseits, daß S. Weil eine »soziologische Rolle« der Frau als Beginn entsprechender Analysen durchaus kennt und unter Umständen kritisiert, aber andererseits die Aufhebung einer solchen festen sozio-kulturellen wie inneren Rollenverschreibung nur von einer *universalen Ausrichtung* des »Frauseins« durch das jeweilige Individuum selbst erwartet.

Alle von ihr interpretierten Mythen und Symbole verweisen so letztlich auf eine »transzendente Arbeit«, die wir als Energietransformation dank der Aufmerksamkeit kennengelernt haben. Auf diese Weise *werden* Mann wie Frau generell zu »Mitschöpfern« des Universums, ohne solches Handeln an bestimmte geschlechtsspezifische Akte – wie beispielsweise Zeugen und Gebären – festmachen zu müssen. Mitschöpfung bzw. Neuschöpfung (*co-creation; re-creation*) ²⁶ sind – transzendental-metaphysisch gesehen – nach bisher Gesagtem ja der bedingungslose Gehorsam gegenüber dem Weltsein als je mein »Wesen«, das in übernatürlicher Sichtweise mit der Liebe Gottes als solcher identisch ist, weil Gott selbst sich so *durch »mich« hindurch* lieben kann. ²⁷ Auf diese Weise vermag seinerseits das *phänomenale Frausein* ganz in die reine Notwendigkeitslektüre des Universums eingebracht zu werden, da die »weibliche« Phänomenalität selbst eine notwendige Bedingung individueller Existenz unter allen anderen Bedingungen ist. Jedoch geschieht der Letztvollzug dieser Existenz eben nicht rein phänomenal, sondern »*supranatural*«, das heißt: Das Übernatürliche schreibt sozusagen die Phänomenalität der Bedeutungsdifferenzen oder -abschattungen von (in der) Welt um, ohne die Notwendigkeitsunterwerfung als solche aufzuheben, um in diesen Erscheinungsabhebungen selbst eine noch *andere Offenbarung* zu ermöglichen, nämlich die der Rückkehr alles von Gott Getrenntem in dessen »verzehrenden Seinsgrund« hinein. ²⁸

Wir können diese Gottes- bzw. Seinsproblematik im Lichte neuerer Phänomenologiekritik hier ebenfalls nicht weiter thematisieren, ²⁹ aber es dürfte sich erhellend zeigen, daß weder das praktisch-»transzendente Ich« als

²⁵ Vgl. Cahiers II, 115, 168, 186 f. (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 135, 198 sowie auch 219 ff.).

²⁶ Vgl. La connaissance surnaturelle, 27 f., 31 ff., 40 ff., 67 f., 73, 90 f., 95, 106 f., 333 f.

²⁷ Vgl. Intuitions pré-chrétiennes 166 f. (dt. Übers. Vorchristliche Schau, 148) mit Bezug auf die Trinität: »Sein und Leben eines jeden von uns sind ein kleiner Abschnitt dieser Linie, deren Endpunkte zwei Personen und ein einziger Gott sind, jener Linie, in der die Liebe kreist, die auch der gleiche Gott ist. Wir sind nichts anderes als ein Ort, durch den die göttliche Liebe Gottes zu sich selbst geht. Wissen wir das und stimmen wir dem zu, wird uns unser ganzes Sein, all das, was in uns wir selbst zu sein scheint, unendlich fremder, indifferenter und ferner als dieser ununterbrochene Durchgang (*passage*) Gottes.«

²⁸ Vgl. La connaissance surnaturelle, 42, 298, 309 f.

²⁹ Vgl. C. Hell, S. Weil (1909–1943) – eine christliche Philosophin? In: E. Coreth u. a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 3: Moderne Strömungen des 20. Jahrhunderts. Graz 1990, 507–521; E. Gabellieri, Etre et don chez S. Weil dans la phénoménologie contemporaine. Bulletin de l'Association des philosophes chrétiens 4 (1992) 1–13.

»entschaffenes Ich« nach der *Entwerdung* (dé-crétation) ein rein maskulines Prinzip ist, noch die »weibliche Andersheit« phänomenal irgendwie aufgefördert würde, sich im Sinne einer »Zerstörung« zu verleugnen.³⁰ Nur bleibt die Frage, *wie* ein rein »transzendentes Streben« sich *radikalbildlos* (etwa auch im Sinne der »Jungfräulichkeit« bei Meister Eckhart) vollziehen kann, wenn die entleerte Aufmerksamkeit sich auf ihr eigentliches »Ziel«, nämlich auf Gottes Gnade und sein bedingungsloses Gutsein, (er)wartend ausrichtet. Als *meine* Aufmerksamkeit bleibt sie faktisch immer auch männliche oder weibliche Aufmerksamkeit, als *reine* Aufmerksamkeit hingegen ist jede partikulär-horizonthafte Weltreferenz – mit Ausnahme eben der absoluten »Weltkonstitution« im Sinne der Weltnotwendigkeit als solcher – aufgehoben, so daß das transzendente Streben (*eros, conatus, désir, Trieb* im reduziert-phänomenologischen Sinne) auf eine solch reine Weltform hin³¹ auch nicht mehr weibliche oder männliche Weltelemente (»Geschlechterdifferenz«) im Sinne der phänomenalen (Selbst-)Wahrnehmungsapperzeption beinhalten kann.

Das »Geheimnis« der transzendentalen Faktizität eines solchen unauslöschbaren Strebens als unser gemeinsames »Wesen« unveränderlicher *humanitas* würde dann darin bestehen, streng deskriptiv-analytisch zu fragen, bei welcher »generativen Schwelle« des subjektiv-phänomenologischen Lebens die transzendente Faktizität des Strebens zur sichtbar-energiespezifischen Geschlechterdifferenz als weiblichem und männlichem Eros wird, und zwar im umfassenden Sinne von jedweder Form eines unterscheidbaren Sinnlichkeitsverlangens bei Mann und Frau. Das Kind beispielsweise ist weder »Mann« noch »Frau«, aber bereits in Gänze menschliches Wesen, so daß die Generativität des jeweiligen Verlangens aus einem »Ur-Streben« heraus im Bereich des phänomenologisch sehr schwierig »beschreibbaren« *Übergangs* vom transzendentalen Leben (als jenem »Streben«) zur konkreten »Affektivität« als männlich wie weiblich geformter Sinnlichkeit zu suchen bleibt.³²

³⁰ Cahiers I. Paris 1970, 281, definiert sie den Begriff *atman* der *Upanishaden* als »transzendentes Subjekt im Sinne von Kant, als mit Gott identisch verstanden«. (Dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 1. München 1991, 368.) – Vgl. Cahiers II, 251 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 295): »Die Zerstörung ist der äußerste Gegensatz der Entschaffung (*dé-crétation*). Versuchen, sich dies klar vor Augen zu führen.«

³¹ *Institutions pré-chrétiennes*, 169 f. (dt. Übers. Vorchristliche Schau, 151): »Wie wir beim Betrachten der Schachtel, gleichgültig von welchem Blickpunkt aus, nicht mehr vor allem spitze oder stumpfe Winkel, ungleiche Linien, sondern vor allem einen Würfel sehen, ebenso müssen wir, gleichgültig welches Ereignis in der Welt und welchen Seelenzustand in uns selbst wir erfahren, sie kaum wahrnehmen, sondern durch all das hindurch einzig eine feste und immer die gleiche Ordnung der Welt sehen, die keine mathematische Form, sondern eine Person ist; und diese Person ist Gott.«

³² Vgl. beispielsweise E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, III. Teil: 1929–1935 (Husserliana XV). Den Haag 1973, hier bes. 597 ff., E. Stein, Welt und Person (Werke VI). Louvain/ Freiburg 1962, 137–197: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik; R. Kühn, Leiblichkeit und Lebendigkeit. Freiburg/München 1992, Teil IV: Transzendente Affektivität und Leiblichkeit (215 ff.).

S. Weil nähert sich dieser letzten phänomenologisch-ontologischen Grundrealität an der Nahtstelle von Philosophie und Religion, das heißt von Endlichkeit und Übernatürlichkeit, mit äußerster Konsequenz an, wenn sie kurz vor ihrem Tode 1943 notiert³³:

»Die Verknüpfung zwischen dem Sinnlichkeitsvermögen (*sensibilité*) und der Forderung nach dem Guten ist das Wesen (*essence*) des Menschen. Diese Verknüpfung ist der menschlichen Natur eingeschrieben (ist deren Knotenpunkt) und in jedem Menschen gegeben. / (Es ist die Inkarnation des Göttlichen im Menschen. Es ist das Leben. Die Trennung derselben ist der Tod.)«

Hiernach gibt es einen innersten, lebendigen Verknüpfungspunkt transzendental-praktischer Synthesis von *Gutem* und *Sinnlichkeit*, der – im Sinne absoluter Bedingung – jedem empirisch-faktischen Verlangen als feststellbarer, affektiv-prädikativer Forderung nach bestimmten erfüllenden Werten, Haltungen, Rollen und Selbstbildern vorausliegt. Die transzendente Fähigkeit der Sinnlichkeit ist keineswegs zusätzlich ein Streben, sondern *in sich* ein solches, das nie vom Guten getrennt erscheint. So können unsere Deutungen als Vorstellungen über die Natur des welthaft angestrebten »Guten« fiktiv oder illusionär sein – das Streben als solches wird davon keineswegs angetastet, so daß jederzeit eine phänomenologisch-transzendente Reduktion darauf hin möglich ist. Sofern »Frau-« oder »Weiblichsein« zur Sprache der Welt als Repräsentationsmedium gehören, mit der sich ein verlangendes Individuum *als* Frau (oder Mann) vorstellt, das Verlangen selbst aber als absoluter Ursprung *vor* jeder Vorstellung desselben gegeben ist, kann solches Verlangen als Ur-Streben nach dem Guten, da es transzendental-originär das Gute selbst ist, auch nicht mit einer bestimmten Existenzweise in der Welt verwechselt werden. Dasselbe gilt natürlich vom Mannsein, weshalb »Mensch« oder *humanitas* im praktisch-generativen Sinne der Sinnlichkeitsgenese aus dem »Guten« heraus nicht einfach mit einer lexikalisch-maskulinen Wortform verwechselt werden darf.³⁴

Die Weilsche Identifizierung solchen transzendentalen Strebens mit dem *Göttlichen*, und zwar näherhin als dessen *In-karnation* in uns, bleibt der Verweis darauf, daß das Gute letztlich seinen Ursprung nicht in uns selbst haben kann, sondern Ursprung für uns ist, aus dem wir leben. Der Inkarnationsbegriff besitzt auch hier zweifelsohne, wie sonst bei S. Weil, christologische Züge auf dem Hintergrund von Weltschöpfung und Menschwerdung des göttlichen Logos. Entscheidend aber bleibt, daß unsere *jeweilige, phänomenale Sinnlichkeit* primordial in ein Gutes als verle-

³³ Ecrits de Londres et dernières lettres, 171; vgl. ebd. 13, 74, 77, 173 (teilweise dt. Übers. Zeugnis für das Gute, 63 f.).

³⁴ Damit ist sicher nicht die gesamte »feministische« Kritik in philosophischer, soziologisch-historischer oder religiöser Hinsicht am abstrakt-verallgemeinernden Begriff »der Mensch« usw. eingeholt, aber zumindest phänomenologisch mit S. Weil auf eine noch mögliche und notwendige weitere Epoché hingewiesen. Vgl. für entsprechende Diskussionsansätze beispielsweise A. Netti, Sinn für Übergänge. Zur Parergonalität des Weiblichen in der Philosophie. Versuch über die Geschlechterdifferenz. Wien 1992; C. Nussbaum, Feministinnen und Philosophie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (1995) (Literaturessay).

bendigen Ursprung hineingetaucht ist. Damit kann sich das Weiblichsein (wie das Mannsein) in all seinen sinnlichen Äußerungen, einschließlich Eros, Libido, Trieb oder Lust auch im sexuellen Sinne, als *generatio* aus dem Guten heraus verstehen, ohne sich hypostasieren zu müssen, weil zur existentiell vollzogenen »Erlangung« des Guten schlechthin die Universalisierung desselben jederzeit möglich bleibt, und zwar als Rückbesinnung auf dessen Ursprung in uns, ohne ihm in dieser Epoché etwas von seiner Absolutheit nehmen zu müssen.

Die »Verknüpfung« von Sinnlichkeit und Gutem garantiert letztendlich, daß transzendental-affektive Universalität und konkret-sinnliche Individualität aufeinander bezogen bleiben, was bedeutet: Das absolut-passive Affiziertsein unserer Sinnlichkeit durch das Gute stellt die phänomenologisch-unumgängliche Faktizität als unsere immanent-lebendige Selbstaffektion in deren Grund als solchem dar. In diesem Sinne einer primordial-transzendentalen Faktizität als absoluter Ermöglichung aus dem Guten heraus umschließt jeder Sinnlichkeitsvollzug zu jedem Augenblick für S. Weil die Realität einer originären Offenbarungsweise Gottes selbst:³⁵

»Da Gott den Gebrauch der körperlichen Sinne so für uns angeordnet hat, gab er uns ein vollkommenes Modell jener Liebe, die wir Ihm schulden. In unser Sinnlichkeitsvermögen (*sensibilité*) selbst hat er eine Offenbarung (*révélation*) eingeschlossen.«

Frausein als spezifisches Verlangen (*désir*), als die Anmut und Schönheit Violettas, von der wir anfangs sprachen, besitzt dann die Würde einer »Offenbarung« in sich, die nichts anderes will, als das so leicht verletzbare Band zwischen Sinnlichkeit und Gutem zu bewahren und zu stärken – wie Venedig, das zu retten war, damit die Menschen, Frauen wie Männer, dort wahrhaft »wohnen« konnten, das heißt »eingewurzelt« lebten in Gott und die Welt. Daß Jaffier dann dieses »Bewahren« und »Pflegen« der Schönheit passionshaft ausführt, zeigt einen jederzeit möglichen »Rollentausch« an, weil dieser in der Transzendentalität des Guten gründet, das nicht von vornherein seine phänomenal-hermeneutischen Wirkweisen festgeschrieben hat, sofern nach S. Weil die übernatürliche Offenbarungsmächtigkeit des Guten den naturgemäß stets mechanisch-schwerkraftartigen Notwendigkeitsabfolgen (*pesanteur*) entgegenwirkt. Daher können »Rollen« in Existenz und Geschichte umkehrbar sein, während das »Wesen« des Guten bleibt. Macht dies vielleicht, unter anderem, die weltweite Anziehungskraft Simone Weils aus, die vielen ihrer Zeitgenossen – und auch manchem Kritiker heute noch – zu »unfraulich« erschien, weil sie sich einem »Anderen« ganz verpflichtet wußte?

³⁵ *Intuitions pré-chrétiennes*, 169 (abgeänderte dt. Übers. Vorchristliche Schau, 151). Der Kontext ist eindeutig derjenige der reflexiv-phänomenologischen Wahrnehmungsanalyse französischer Denktradition, vor allem nach Descartes, Maine de Biran, Lagneau und Alain, durch welche die Rezeption von Kant (transzendental-anschauliche Sinnlichkeitsformen) und Platon (Idee des Guten im Sinne des Eros) als praktisch-synthetische Genesis vermittelt wurde. S. Weils eigenständige Leistung ist hierbei weitgehend die Verbindung mit einem religiös-christlichen Offenbarungsbegriff.

Mystik der Vergeistigung

Das Weibliche bei Teilhard de Chardin

Günther Schiwy

I. Der biographische Hintergrund

Der Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) scheint meines Wissens bis heute der einzige Priester und Theologe zu sein, der es für nötig befunden hat, in seinem Rechenschaftsbericht am Ende seines Lebens ein Schlußkapitel zu schreiben unter der Überschrift: »*Das Weibliche oder das Einigende*« und darin zu bekennen: »Der Geschichte meiner inneren Schau, wie diese Seiten sie wiedergeben, würde deshalb ein wesentliches Element (eine Atmosphäre...) fehlen, erwähnte ich nicht zum Schluß, daß von dem kritischen Augenblick an, da ich, viele der alten familiären und religiösen Formen ablegend, begann, zu mir selbst zu erwachen und mich wirklich selbst auszudrücken, sich nichts mehr in mir entfaltete, es sei denn unter dem Blick und unter dem Einfluß einer Frau.«¹

Dabei können wir davon ausgehen, daß die Erfahrung Teilhards von der Bedeutung der Frau für die Entfaltung der spirituellen Persönlichkeit von Männern keine Einzelercheinung ist.

Die Geschichte des Christentums ist voll berühmter Beispiele, angefangen von Maria, der Mutter Jesu², über die berühmten Freundschaften des Franziskus von Assisi mit Klara, des Franz von Sales mit Johanna Franziska von Chantal bis zu der Hans Urs von Balthasars mit Adrienne von Speyr³ und Karl Rahners mit Luise Rinser⁴.

Um so unverständlicher ist es auf den ersten Blick, daß Teilhard beinahe suspendiert worden wäre, als Jeanne Mortier, seine Pariser Sekretärin, das Manuskript des Buches »*Das Herz der Materie*«, aus dem der oben zitierte Text stammt, anlässlich einer Italienreise im Mai 1951 dem Jesuitengeneral in Rom zukommen ließ. Nur der Intervention des Pariser Provinzials Groussault ist es zu verdanken, daß es bei einem Redeverbot für Teilhard blieb.⁵

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Das Herz der Materie*. Olten 1990, 84 f.

² Über die Faszination Marias auf heilige und nicht heilige Männer siehe z.B. Johannes Thiele, *Madonna mia. Maria und die Männer*. Stuttgart 1990.

³ Siehe dazu etwa Johann G. Roten SM, *Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen in der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr*, in: Karl Lehmann / Walter Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*. Köln 1989.

⁴ Siehe Luise Rinser, *Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner*. München 1994. Wenn der Jesuitenorden die Briefe Rahners an Frau Rinser (noch) nicht freigegeben hat, dann erinnert das an die Reaktion der kirchlichen Oberen in Sachen Teilhard.

⁵ Nach Mathias Trennert-Hellwig, *Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin*. Freiburg 1993, Anm. 16, 414.

»*Das Herz der Materie*« erscheint denn auch erst im letzten Band der französischen Werkausgabe 1976 und die deutsche Übersetzung 1990, nicht ohne eine Anmerkung (der französischen Herausgeber), die in ihrer Sorge für den Ruf Teilhards schon fast peinlich wirkt: »Pater Teilhard hat uns am Ende seines Lebens eine unaufhebbare Treue zum feierlichen Gelübde der Keuschheit bestätigt, das er anlässlich seiner Ordensprofess 1918 abgelegt hat. »Diese Treue«, fügte er hinzu, »hat, soweit ich mich erinnere, keine Kämpfe verlangt. Ich kann nur Christus lieben.« Es handelt sich deshalb auf diesen Seiten wirklich und ausschließlich um die »geistige Potenz« des Weiblichen.«⁶

Teilhards Geständnis, diese Treue habe ihm keine Kämpfe abverlangt, steht jedoch in offensichtlichem Widerspruch zu seinem Bekenntnis aus dem Jahre 1934 in seiner Abhandlung »*Die Evolution der Keuschheit*«, wo es heißt, er habe »selbstverständlich schwierige Wegstrecken zurückgelegt.«⁷ Und im Begleitbrief zu dieser Schrift an seinen Freund Pater Auguste Valensin vom 24. August 1934 schreibt er, er sei »drei- oder viermal in seinem Leben, während längerer Perioden, in die Enge getrieben worden.«⁸

Was Teilhard selbst hier andeutet, macht – auf den zweiten Blick – die Reaktion der kirchlichen Oberen verständlicher. Zunächst verwirrt die Vielzahl der Frauen, die alle aufzuzählen selbst für Teilhard beschwerlich gewesen sein dürfte, weshalb er es im Schlußkapitel des Buches »*Das Herz der Materie*« bei einer allgemeinen Würdigung bewenden läßt: »Man wird hier von mir natürlich nichts anderes erwarten als die allgemeine, gleichsam anbetende Huldigung, die aus den Tiefen meines Seins denen gegenüber aufsteigt, deren Wärme und Charme Tropfen für Tropfen in das Blut meiner liebsten Ideen eingegangen sind...«⁹ In einer neueren Veröffentlichung werden die wichtigsten Frauen genannt, mit denen Teilhard mehr oder weniger umfangreiche Briefwechsel¹⁰ geführt hat (in Klammern die Jahre des Kontaktes): Marguerite Teillard-Chambon (1912–1955), Léontine Zanta (1919–1942), Simone Bégouën (1922–1955), Ida Treat (1925–1955), Lucile Swan (1929–1955), Jacqueline Haardt (1930–1955), Malvina Hoffmann (1932–1955), Rhoda de Terra (1935–1955), Marthe Vaufrey (in den dreißiger Jahren), Claude Rivière (1938–1948), Maryse

⁶ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 146.

⁷ »*Die Evolution der Keuschheit*« erschien erst 1973 im 11. Band der französischen Werkausgabe. Die vollständige erste deutsche Übersetzung verdanken wir Josef Sudbrack SJ in: Geist und Leben, 4/1994, 243–263. Das von uns wiedergegebene Zitat S. 260.

⁸ Der Brief befindet sich in dem von Henri de Lubac herausgegebenen Werk: Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin*, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier, 1919–1955. Paris 1974. Das Zitat stammt aus: Günther Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit, Band II: 1923–1955. München 1981, 158.

⁹ Teilhard, a.a.O., Anm.1, 85. Zu dieser Stelle merkt Teilhards besorgter Freund Henri de Lubac an: »Die unschuldige Aufrichtigkeit Teilhards dachte nicht an den Argwohn, den diese Worte wecken konnten.« (a.a.O. Anm. 25, Hymne, 81)

¹⁰ Eine Auswahl wichtiger Briefe an Frauen findet sich in: Pierre Teilhard de Chardin, *Briefe an Frauen*. Herausgegeben und erläutert von Günther Schiwy. Freiburg 1988.

Choisy (1938–1955), Jeanne Mortier (1939–1955) und Dominique de Wespín (1939–1955).¹¹

Was ferner nicht nur die kirchlichen Oberen, sondern auch Teilhards geistliche Kollegen, die Jesuiten, erst recht seine konservative Familie und die kirchlich gebundenen unter seinen Freundinnen verwirrte, war Teilhards Vorliebe für Frauen, die nicht dem kirchlichen, nicht einmal dem christlichen Milieu angehörten. »*Briefe an eine Marxistin*«¹² lautet der Titel des Buches über Ida Treat, der ersten Frau von Paul Vaillant-Courtourier, dem einflußreichen Mitglied des Direktionskomitees der kommunistischen Partei Frankreichs und späteren Direktor der kommunistischen Tageszeitung »*L'Humanité*«. Seine Frau ist begeisterte Marxistin, und durch sie, nicht durch theoretische Studien, sondern durch das Zeugnis engagierter Anhänger, entdeckt Teilhard den Marxismus und Kommunismus. »*Briefe an eine Nichtchristin*«¹³ ist der Titel des Buches mit den Briefen an Rhoda de Terra, der Frau des Asienforschers Helmut de Terra. Sie begleitet nach der Trennung von ihrem Mann Teilhard nach Afrika auf seinen letzten Expeditionen und auch 1954 auf seinem letzten Heimatbesuch in der Auvergne, dem französischen Zentralmassiv. In ihrer New Yorker Wohnung während des Nachmittags am Ostersonntag 1955 stirbt Teilhard an einer Herzattacke.

Warum Teilhard diese Briefpartnerinnen bevorzugte, deutet sein früherer Ordensvorgesetzter, Pater René d'Ouince, im Vorwort zu den »*Briefen an eine Marxistin*« an: Teilhard habe Einfluß auf die dem Katholizismus fernstehenden Kreise ausüben wollen; er habe mit Leichtigkeit die Sprache der »Kinder der Welt« gesprochen; er sei bemüht gewesen, sein Denken mit Ungläubigen guten Willens zu konfrontieren, die nach Ehrlichkeit suchten und nach menschlicher Gemeinschaft dürsteten; er habe unter der Engstirnigkeit und den Vorurteilen gewisser katholischer Kreise gelitten und eine Art Erleichterung verspürt, wenn er Gesprächspartnern begegnete, denen der Konformismus wohlmeinender Christen fremd war. Habe er nicht einmal bekannt, »... wie sehr meine Sympathien und meine Natur – die ohne Christentum nicht lebensfähig wären – doch ganz auf seiten der Welt stehen, die noch nicht christianisiert ist«. Jedenfalls habe er geglaubt, die weibliche Intuition und Sensibilität nichtchristlicher Frauen seien für das allzu ausschließliche rationale Urteil des Mannes eine wertvolle und für ihn selbst eine unentbehrliche Ergänzung. Er erwartete von seinen Briefpartnerinnen Licht und Hilfe, um seinen Weg genauer wählen zu können.¹⁴

Ida Friederike Görres irrt deshalb, wenn sie meint, Teilhard kenne im Grunde »nur einen Aspekt des Weibes, Pallas Athene, die Musen, auf christlich Beatrice, die Herrin und princesse lointaine des Minnesängers, des ritterlichen Frauendienstes überhaupt, welcher der »Dame« seine Hel-

¹¹ Trennert-Hellwig, a.a.O., Anm. 5, 415 f.

¹² Pierre Teilhard de Chardin, *Briefe an eine Marxistin*. Olten 1971.

¹³ Pierre Teilhard de Chardin, *Briefe an eine Nichtchristin*. Olten 1971.

¹⁴ Teilhard, a.a.O., Anm. 12, 17 f.

dentaten, die Frucht seiner Anstrengungen huldigend zu Füßen legt.«¹⁵ Es ist vielmehr nicht die Frucht seiner, Teilhards, Anstrengung, die den Frauen gebührt, sondern er gibt ihnen zurück, was er ihnen verdankt: »Es scheint mir undiskutabel (rechtlich ebenso wie faktisch)«, betont er im Schlußkapitel »*Das Weibliche oder das Einigende*« des Buches »*Das Herz der Materie*« ausdrücklich, »daß es beim Mann – selbst wenn er sich noch so sehr dem Dienst einer Sache oder eines Gottes geweiht hat – keinen anderen Zugang zur geistigen Reife und Fülle gibt als durch einen gewissen ›gefühlsmäßigen‹ Einfluß, der bei ihm die Intelligenz sensibilisiert und, wenigstens anfänglich, die Kräfte des Liebens weckt. Nicht *mehr* als auf Licht, Sauerstoff oder Vitamine kann der Mann – kein Mann – (mit einer täglich dinglicher werdenden Evidenz) auf das Weibliche verzichten.«¹⁶

Es wäre jedoch ebenso abwegig, daraus zu schließen, Teilhard habe die Freundschaft mit Frauen einzig um seiner eigenen Entfaltung willen gesucht und benutzt. Es möge das Zeugnis Lucile Swans, einer seiner »schwierigsten« Freundinnen, aus dem Jahre 1962 genügen: »Der Vorzug, diesen großen Mann gekannt und seine Freundschaft gehabt zu haben, bleibt der wichtigste und schönste Teil meines Lebens.« Es handelt sich vielmehr bei diesen Freundschaften, jeweils in unterschiedlicher Intensität, um ein gegenseitiges Geben und Nehmen, wie es das Gesetz der Liebe ist. Teilhard beschreibt es am 1. Januar 1935 an eben diese Lucile: »Ich glaube, daß diese letzten Tage die reichsten und gefülltesten waren, die wir jemals erlebt haben. Es gibt keine Grenze, denke ich, für diese wachsende gegenseitige ›Durchdringung‹ unseres Lebens.«¹⁷

Daß solche Formulierungen den Verdacht wecken, Teilhard habe sein Gelübde der Jungfräulichkeit nicht ernst genommen, das er als junger Jesuit in »einfacher« Weise bereits am 25. März 1901 abgelegt hatte und die Jahre hindurch immer wieder erneuerte bis zu den »feierlichen« Gelübden am 26. Mai 1918, liegt auf der Hand. Tatsächlich ist Teilhard nach allem, was wir wissen, dem Gelübde treu geblieben, was die körperliche Vereinigung angeht. Die Vereinigung mit der Frau (nur) im Geiste, sofern auch ein solcher Kontakt durch das Gelübde – nach traditioneller Interpretation – ausgeschlossen sein sollte, hat er im Gegenteil zunächst mit Überraschung erfahren, dann gesucht und auch propagiert. Darin bestand für Teilhard die »Evolution« der Keuschheit.

Teilhard war der Evolutionist nicht nur im Hinblick auf die gesamte Schöpfung, sondern auch auf die eigene Lebensgeschichte. Alles brauchte seine Zeit, auch die Entdeckung des Weiblichen. »Seit der Kindheit auf der Suche nach dem Herzen der Materie«, schreibt er im letzten Kapitel über »*Das Weibliche oder das Einigende*« in der autobiographischen Skizze

¹⁵ Ida Friederike Görres, Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin. Frankfurt a.M. 1971, 176.

¹⁶ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 85.

¹⁷ Der Briefwechsel mit Lucile Swan (The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan. Herausgegeben von Th. M. King und M. W. Gilbert, Hampton Station, Baltimore) liegt noch nicht auf deutsch vor. Ich zitiere daraus nach: Trennert-Hellwig, Urkraft, a.a.O., Anm. 5, 436.

»Das Herz der Materie«, »war es unvermeidlich, daß ich mich eines Tages dem Weiblichen von Angesicht zu Angesicht gegenüber fand. – Das Merkwürdigste ist nur, daß in diesem Fall die Begegnung mein dreißigstes Lebensjahr abgewartet hat, um sich zu ereignen.«¹⁸ Bisher war auch ich der Meinung, es sei die Begegnung mit seiner Cousine Marguerite Teilhard-Chambon in Paris gewesen, von der Teilhard, geboren am 1. Mai 1881, am 30. Oktober 1912 seinen Eltern berichtet.

Tatsächlich scheint sich das Erweckungserlebnis einige Monate vorher zugetragen zu haben, und zwar in der damals einzigen weiblichen Kartause Englands zu Parkminster in der Landschaft Bramber in Sussex.¹⁹ Teilhard, seit August 1911 Priester, studiert noch, wie bei den Jesuiten üblich, das vierte Jahr Theologie in Hastings (ebenfalls Sussex) und weilt zur Seelsorgsaushilfe in einem kleinen, von Schwestern geleiteten Mädchenpensionat. Von dort macht er einen Ausflug zu der Kartause nach Parkminster und berichtet seinen Eltern unter dem 16. Juni 1912, das Haus befindet sich im Besitz einer englischen »grand dame«, die hier unter dem Namen und im Gewand einer »Schwester Marie-Agnes« lebe. Sie sei eine Konvertitin, die 1900 ihre Gelübde abgelegt habe und die Stütze der Kongregation sei. »Sie ist sehr intelligent und originell; sie hat eine Menge gelesen, und es ist äußerst interessant, sich mit ihr zu unterhalten. Man findet sie in einem großen Salon, in Gesellschaft einer mächtigen Katze, die in einem gepolsterten Korb schläft; sie selbst sitzt in einem geräumigen Lehnstuhl. Ich denke, daß die Äbtissinnen früherer Zeiten genau so ausgesehen haben.« Wenigstens hindere ein gewisser Komfort Schwester Marie-Agnes nicht daran, eine heilige Seele zu sein.²⁰

Daß Schwester Marie-Agnes bei diesem Besuch Teilhard das Buch »Das unsichtbare Licht« von Robert-Hugh Benson (1871–1941), der 1903 zum Katholizismus konvertiert war und 1904 Priester wurde, ausleiht; daß Teilhard nach dem Vorbild dieses Buches 1916 »Christus in der Materie. Drei Geschichten nach Benson« schreiben wird, von denen er die Geschichte »Das Bild« 1950 seiner autobiographischen Skizze »Das Herz der Materie« beigibt, wobei er zur Einleitung zu »Das Bild« eine Frau sprechen läßt: »Mein Freund ist gestorben, jener, der von allem Leben wie von einer heiligen Quelle trank...«²¹, – all das scheint eine Eloge auf die Frau zu sein, der er seine Erweckung zur Liebe zum Ewig-Weiblichen verdankt. Auf Schwester Marie-Agnes folgte Marguerite Teilhard-Chambon, von der Teilhard dann weiter in das Geheimnis des Ewig-Weiblichen eingeführt wurde, ein Abenteuer, das für Teilhard bis ans Ende seines Lebens dauerte.

¹⁸ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 84.

¹⁹ Das ist auch die Meinung von P. Richard Brüchsel SJ, vgl. ebenda, 20.

²⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres d'Hastings et de Paris*, 1908–1914. Paris 1965, 307 f. (Übers. G. S.)

²¹ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 91.

II. Teilhards Mystik der Vergeistigung

Wir sind in der glücklichen Lage, durch Teilhards Tagebücher²² und Briefe²³ aus dem Ersten Weltkrieg, den er als Bahrenträger an der Front durchmachte, den Einfluß vor allem Marguerites auf Teilhards, des Jesuiten und Priesters, Auseinandersetzung mit dem Thema Frau, Jungfräulichkeit und Keuschheit verfolgen zu können. Diese erste intensive Reflexion fand ihren Niederschlag mehr oder weniger deutlich in fast allen der »Frühen Schriften«²⁴ dieser Periode, in der Teilhard zu sich selbst erwachte, und gipfelt 1918 in der hymnischen Dichtung »Das Ewig-Weibliche«²⁵.

»Das Ewig-Weibliche« (1918)

Das Thema drängt sich Teilhard seit 1916, besonders aber Anfang des Jahres 1918 auf, da seine feierlichen Ordensgelübde für den 26. Mai in Ste-Foy-Lès-Lyon anstehen. »Vor einer Jungfrau, vor den Gelübden: muß für mich das Weibliche verschwinden?«, fragt er im Tagebuch vom 9. März. »Es zieht mich mit dem Innersten meines Seins an... Bis in unser Zeitalter ist es gewachsen. Sollte es vorübergehend, überholt, schlecht sein? Doch wie wäre das möglich? Ist das Weibliche nicht die Sensibilität und das Feuer meines Seins?« Doch es bleibt Teilhard keine andere Wahl, wenn er sein Leben nicht radikal revidieren will, als zu »sehen, wie die Frau sich nach und nach in vergeistigende Dynamik *verklärt*, läutert... Um Dir zu gehorchen, Herr, werde ich mich Deiner Tugend weihen... Doch ich will es in meinem vollen Mannesbewußtsein tun«. Und am 10. März notiert er: »Das Fleisch wird Geist, der Instinkt wird Geist – das Weibliche wird Jungfräulichkeit... Ich meine, das Ideal des Priesters muß sein, das Wirkliche zu transformieren... Das ewig Weibliche: Gegen die Eindrücke kämpfen, daß das Gelübde eine Trennung (= eine Transformation), – eine Einschränkung der Welt ist (als ob man auf eine kosmische Kraft verzich-

²² Pierre Teilhard de Chardin, Tagebücher II. Notizen und Entwürfe, 2. Dezember 1916 bis 13. Mai 1918. Herausgegeben und übersetzt von Nicole und Karl Schmitz-Moormann. Olten 1975.

²³ Pierre Teilhard de Chardin, Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914–1919. Herausgegeben von Alice Teillard-Chambon (Schwester von Marguerite Teillard-Chambon) und Max Henri Bégouën. Einleitung von Claude Aragonnés (= Marguerite Teillard-Chambon, die am 11. September 1959 an den Folgen eines Autounfalls starb). Freiburg 1963.

²⁴ Pierre Teilhard de Chardin, Frühe Schriften. Freiburg 1968. Die deutsche Ausgabe enthält nicht alle Schriften des französischen Originals: *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). Paris 1965.

²⁵ Es existieren zwei deutsche Übersetzungen: von P. Thomas in: Frühe Schriften, a.a.O., Anm. 24, 235–248, und – auf der Grundlage der Übersetzung von P. Thomas – von Hans Urs von Balthasar in: Pierre Teilhard de Chardin, Hymne an das Ewig-Weibliche. Mit dem Kommentar von Henri de Lubac. Einsiedeln 1968, 5–14. Die Übertragung von Thomas ist wörtlicher, die von Balthasar poetischer und interpretierend. Ich habe nach dem Urtext neu übersetzt.

te und sich in einem ärmer gewordenen Universum verschanze, – in einer *Privatlösung* des Kosmos...),²⁶

Diese wenigen Tagebuchauszüge – es gibt sie in großer Zahl – enthalten bereits alle zentralen Stichworte der Hymne »Das Ewig-Weibliche« und die Lösung für Teilhards existentielles Problem: Wie kann er – als Ordensmann trotz seines Gelübdes der Jungfräulichkeit und als Priester trotz des Zölibatsversprechens – weiterhin intensiven Kontakt mit Frauen haben, einen Kontakt, von dem er bereits aus Erfahrung weiß, daß er dadurch zu einem liebenden Menschen geworden ist und immer mehr wird, zu einem Visionär im Hinblick auf das pan-en-theistische (Gott in allen Dingen) Verhältnis Gottes zur Welt im Kosmischen Christus²⁷ und zu einem Propheten im Hinblick auf die künftige Gestalt des Christentums.

Die Antwort kann für Teilhard nur im Rahmen des evolutionären Weltbildes liegen, an dem er seit seiner Begegnung mit Henri Bergsons »*Schöpferische Evolution*« während seines Theologiestudiums 1908–1912 arbeitet. Die entscheidende Erkenntnis beschreibt er selbst rückblickend: »Materie und Geist: gar nicht zwei Dinge – sondern zwei *Zustände*, zwei Gesichter ein und desselben kosmischen Stoffes, je nachdem man ihn betrachtet oder in der Richtung verlängert, in der (wie Bergson sagen würde) er sich bildet – oder im Gegenteil in der Richtung, in der er sich auflöst. ›Sich bilden‹ oder ›sich auflösen‹: sicher noch schrecklich unbestimmte Begriffe, – und es sollte einige Jahrzehnte brauchen, um sie in meinem Kopf zu präzisieren – immerhin Ausdrücke, die auf ihre Art genügten, mich von da an schon in einer Haltung oder einer Entscheidung zu festigen, die den ganzen Ablauf meiner inneren Entwicklung bestimmen sollte und deren Hauptmerkmale sich in diesen einfachen Worten definieren lassen: der Vorrang des Geistes: oder, was auf dasselbe hinausläuft, der Vorrang der Zukunft.«²⁸

Diese Überzeugung – Materie eine Erscheinungsform des Geistes, im Laufe der Evolution dazu bestimmt, immer mehr vergeistigt zu werden, so daß die Zukunft dem Geist gehört – muß für Teilhard ihre erste Feuerprobe gleich in einer existentiellen Not ersten Ranges bestehen: im Hinblick auf die Rolle des Weiblichen in der Evolution und in seinem eigenen Leben.

Der Hymne »*Das Ewig-Weibliche*« zufolge ist das Weibliche zunächst wie die alttestamentliche »Weisheit« in Sprichwörter, Kapitel 8, »vor aller Zeit aus den Händen Gottes hervorgegangen«, »zwischen Gott und die Erde gesetzt als ein Bereich der gemeinsamen Anziehung«. Doch da die Schöpfung in Evolution begriffen ist, und zwar in einer gerichteten Entwicklung – die Vielheit der Materie auf dem Weg zur Einheit des Geistes, in dem die Materie ihren höchsten Aggregatzustand erreicht –, hat »Gott«, so spricht das Ewig-Weibliche, »mich ausgegossen in die anfängliche Viel-

²⁶ Teilhard, a.a.O., Anm. 22, 256–258.

²⁷ Vgl. Günther Schiwy, *Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter*. München 1990.

²⁸ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 43.

heit als Kraft der Kondensation und Konzentration. Ich bin das verbindende Antlitz der Seienden«: Das Weibliche als das Prinzip der Einigung.

Doch nicht nur das. Die fortschreitende Einigung der Schöpfung ist – so meint der Naturwissenschaftler Teilhard, der er auch ist, zu beobachten und zu erkennen – gleichbedeutend mit fortschreitender Bewußtwerdung und Vergeistigung der Geschöpfe. Auch dafür verantwortlich ist das Ewig-Weibliche: Es hat die Geschöpfe »eingeschlossen und gezwungen, ein erweitertes Bewußtsein zu entwickeln«. Denn »die wahre Einigung ist die, die vereinfacht, das heißt, die vergeistigt. Die wahre Fruchtbarkeit ist die, welche die Seienden in der Zeugung des Geistes vereint«.

Das Weibliche versteht sich daher falsch und wird immer dann mißbraucht, wenn es statt zu einigen – trennt, statt zu sammeln – vereinzelt, statt zu öffnen – einsperrt, statt zu vergeistigen – verstofflicht, statt nach vorn – rückwärts orientiert. »Als der Mensch sah«, spricht das Ewig-Weibliche, »daß ich *für ihn das All* war, hat er geglaubt, er könnte mich in seinen Armen einschließen. Er hat sich mit mir in einer *geschlossenen* Welt, zu zweit, einschließen wollen, wo wir uns genügen würden. Genau in diesem Augenblick habe ich mich in seinen Händen zersetzt«.

Doch es kam die Erlösung aus Mißverständnis und Mißbrauch. »Christus hat mich gerettet«, läßt Teilhard das Ewig-Weibliche aufjubeln. »Er hat mich befreit, als er sprach: Es ist besser, nicht zu heiraten...« Das kommt überraschend und scheint als Radikalkur und Rettungsaktion in letzter Minute unvermeidlich. Doch es begründet und offenbart eine neue Würde des Ewig-Weiblichen, seine Teilnahme am Erlösungswerk Christi. »Während mein trügerisches Bild fortfährt, den Wollüstigen auf die Materie hin zu faszinieren, ist meine Wirklichkeit erhöht und anziehend geworden: sie schwebt zwischen dem Christen und Gott« wie Christus am Kreuz. Teilhard kann, sein Ordensgelübde vor Augen, mit dem Ewig-Weiblichen triumphierend sagen: Auch »ich bin jetzt die Jungfräulichkeit... Ich bin die Kirche, die Braut Jesu«, und unser Urbild ist »die Jungfrau Maria, die Mutter aller Menschen«.

Bei der Frage, wie sich nun konkret die Vergeistigung der Materie im Hinblick auf das Weibliche vollziehen soll, scheint Teilhard jedoch gespalten zwischen seiner neuen Vision von der Vergeistigung durch Eintauchen in die Materie einerseits und der traditionellen Auffassung von der Vorwegnahme der eschatologischen Geistexistenz aller Dinge durch den aktuellen Verzicht auf die materielle Dimension des Geistes in dieser Weltzeit.

Einerseits betont Teilhard: »Die Jungfrau ist (auch) noch Frau und Mutter; das ist das Zeichen der neuen Zeit.« Die »Stimme Christi« sei nicht »das Signal für einen Bruch, einer Emanzipation: – als könnten die Erwählten Gottes, indem sie das Gesetz des Fleisches verwerfen, die Bande zerreißen, die sie mit den Bestimmungen ihres Geschlechts verknüpfen, und dem kosmischen Lauf (der Dinge) entinnen, in dem sie geboren«. Das klingt so, als bestünde die Vergeistigung des Weiblichen darin, daß die ihm eigene Materie, das »Fleisch«, liebend angenommen und in Richtung des Geistes entwickelt würde, wie es der Sehnsucht der Liebenden ent-

spricht. »Wer Jesu Ruf hörte, darf die Liebe nicht aus seinem Herzen verbannen. Er muß im Gegenteil von Grund auf menschlich bleiben.« Ist nicht Gott selbst Fleisch geworden und hat es dadurch erlöst, daß er es durch Tod und Auferstehung hindurch vergeistigt, vergöttlicht hat? Teilhard läßt das Ewig-Weibliche genau das sagen: »Meint ihr, er wäre (als) Fleisch, ohne daß meine Reinheit ihn verführt hätte, jemals herabgestiegen inmitten seiner Schöpfung?«

Andererseits gibt es in dem Hymnus Anklänge, die das »Fleisch« des Weiblichen als Wiege des Geistes weit hinter sich gelassen haben; in denen die »Gattin« und »Mutter« vergessen scheinen zugunsten der »Jungfrau« und das »Fleisch« nicht mehr an- und mitgenommen wird, sondern in seiner endzeitlichen Vollendung nur noch »Geist« ist. Dieses Zukunftsbild strahlt zurück auf die Gegenwart und beschwört für Hier und Jetzt ein Ideal des Weiblichen herauf, das dem entspricht, wie sich Teilhard als junger Ordensmann zu verstehen gelernt hat: als eschatologische Existenz, als Heiliger, der bereits in dieser Welt ein Verhältnis zum Weiblichen lebt, das erst in der künftigen die Regel sein dürfte gemäß dem Jesuswort: »Nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel« (Mt 22,30). Im Hymnus gibt es einige Zeilen, die wie ein Reflex auf diese Bibelstelle wirken: »Für den Heiligen mehr als für irgendjemand bin ich der mütterliche Schatten«, spricht das Ewig-Weibliche, »der sich über die Wiege beugt; – und die strahlende Gestalt, die die Träume der Jugend annehmen, – und die tiefe Sehnsucht, die das Herz wie eine undiskutable und fremde Macht durchdringt, – im individuellen Sein die Spur der Achse des Lebens.« Das Weibliche – Schatten, Traum, Sehnsucht: Stellt sich Teilhard so die Vergeistigung des Fleisches vor?

Immerhin versucht er für den praktischen Umgang mit der Frau eine Regel aufzustellen, die er dem Ewig-Weiblichen in den Mund legt: »Ich bin die unverwelkliche Schönheit der künftigen Zeiten, – das weibliche Ideal. Je mehr ich so Frau sein werde, desto immaterieller und himmlischer wird meine Gestalt sein. In mir strebt die Seele danach, den Leib zu sublimieren – die Gnade, die Seele zu vergöttlichen. Die mich behalten wollen, müssen sich mit mir wandeln...«

Marguerite Teillard-Chambon, unverheiratet, versuchte, zusammen mit Teilhard dieses Ideal zu leben, obwohl sie sich nicht zum Ordensleben berufen fühlte. Teilhard legte am 26. Mai 1918 die Ewigen Gelübde ab, Marguerite weihte am 21. November 1918 durch ein feierliches Versprechen ihr Leben (wenigstens) dem Lehrberuf. Teilhard schreibt ihr zu diesem Entschluß am 4. November 1918: »Du kannst Dir gewiß vorstellen, wie sehr ich im Herzen Deine Freude teilte und wie sehr ich gleichzeitig fühlte, wie unsere Verbundenheit ›in Xto(Christo) Jesu‹ noch inniger wurde, dort, wo die Verbundenheit niemals stillsteht, sondern an Innerlichkeit, Fruchtbarkeit und Schönheit unbegrenzt zunimmt. Du sagst sehr treffend: Durch einen solchen Schritt ändert sich innerlich nichts im Leben, aber

durch ihn werden die Dinge insgesamt in ihrer Tiefe erneuert. Das ›my-stische Strahlungsfeld‹ wird offenbar...«²⁹

Dennoch, Teilhard mußte spüren, er war der Materie nicht gerecht geworden, von der er programmatisch zu Beginn des Kapitels »*Das Weibliche oder das Einigende*« im Buch »*Das Herz der Materie*« 1950 schreiben sollte: »Das Lebendigste des Greifbaren ist das Fleisch. Und für den Mann ist das Fleisch die Frau.«³⁰ Deshalb hängt er dieser autobiographischen Skizze noch einen Text an, den er am 8. August 1919 auf der Kanalinsel Jersey, wo er mit Jesuitenkollegen Ferien macht, abschließt und der den Titel trägt: »*Die geistige Potenz der Materie*«. Darin begegnet ihm – gleichsam einem zweiten Elias in der Wüste – in Gestalt einer Wolke die Materie, die ihn vorwurfsvoll anredet: »Härte dich in der Materie, Sohn der Erde, bade dich in ihren brennenden Schichten, denn sie ist die Quelle und die Jugend deines Lebens. Oh! du glaubtest, auf sie verzichten zu können, weil sich in dir das Denken entzündet hat! – Du hofftest dem Geist um so näher zu sein, je sorgfältiger du das verwarfst, was sich anfassen läßt, – göttlicher, wenn du der reinen Idee lebtest, – engelgleicher zumindest, wenn du den Leib flohst. Nun wohl! Du wärest fast vor Hunger zugrunde gegangen!... Nein, die Reinheit ist nicht in der Absonderung, sondern in einer tieferen Durchdringung des Universums. Sie ist in der Liebe zum unumschriebenen, einzigen Wesen, das alle Dinge von innen durchdringt und durchwirkt – weiter als der sterbliche Bereich, in dem die Personen und die Zahlen sich bewegen. Sie ist in einer keuschen Berührung mit dem, was ›dasselbe in allen‹ ist. Wie schön ist der Geist, da er sich erhebt, mit allen Reichtümern der Erde geschmückt! Bade dich in der Materie, Menschensohn. – Tauche in sie ein, dort, wo sie am gewalttätigsten und am tiefsten ist! Ringe in ihrem Strom und trinke ihre Flut! Sie hat ehemals dein Unbewußtsein gewiegt – sie wird dich bis hin zu Gott tragen.«³¹

Teilhard hatte zu diesem Zeitpunkt bereits eine weitere Erfahrung gemacht, die auch zu den Realitäten des Weiblichen in dieser Welt gehört und die ihn fortan sein ganzes Leben lang begleitete: mehrere miteinander konkurrierende Freundinnen. Es ist Marguerites frühere Lehrerin und Freundin Léontine Zanta, eine brillante Feministin. Sie fasziniert Teilhard so, daß es sein Verhältnis zu Marguerite belastet, die daraufhin Paris für eine Weile verläßt. Teilhard versucht nun, auch die Möglichkeit mehrerer Freundschaften mit Frauen durch seine Mystik der Vergeistigung zu verteidigen und schreibt an Marguerite am 14. April 1919: »Im Grunde hast Du recht: es ist gut, wenn Freunde manchmal getrennt sind« – um die Vergeistigung einzüben und die Eifersucht zu überwinden. Am Karfreitag, den 20. April 1919, bringt er den Verzicht, den er ihr zumutet, mit dem ›Gehorsam Christi bis in den Tod‹ in Verbindung: »Wenn ich Dir schreibe, bin ich Dir im Geiste nahe, unter dem lebendigsten Einfluß, den es hier

²⁹ Teilhard, a.a.O., Anm. 10, 59.

³⁰ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 84.

³¹ Ebenda, 111 f.

auf Erden gibt (unter dem Einfluß des sterbenden Herrn)... Schau, Marg, je mehr ich empfinde, wie tief meine Zuneigung zu Dir ist, desto mehr möchte ich erleben, daß Du fester, tiefer in Gott allein verankert bist. Ich sehe so klar, daß wir beide, Du und ich, noch weniger als sonst jemand auf eine andere Weise glücklich sein können...« Er will einen Kreuzweg beten. »Ich werde in diesem Augenblick daran denken, daß wir zwei vor dem Herrn sind, die wir uns wiederum in seine Hände geben, auf daß er uns führe, wohin er will...« Die Absicht Teilhards ist deutlich: Die Reaktion Marguerites auf seine beginnende Freundschaft mit Léontine Zanta hat ihm gezeigt, daß die Bindung zwischen ihm und Marguerite enger und »menschlicher« geworden ist, als es seiner Theorie entspricht. Er drängt deshalb darauf, daß sie sich dessen bewußt werden und die nötigen Konsequenzen ziehen. So heißt es im Tagebuch vom 20. Oktober 1919: »Nicht die Frau, sondern das Frauliche in allen Frauen suchen« – »ohne die Frau zu zerstören, und ohne sich in ihr einschließen zu lassen«, fügt er am 4. Oktober hinzu. Diese neuen Komplikationen erschüttern jedoch nicht Teilhards Überzeugung: »Wir erreichen Gott durch genau den Punkt unserer Seele, der der Frau anhängt« (Tagebuch vom 12. Januar 1920).³²

»Die Evolution der Keuschheit« (1934)

Unter den Frauen, die Teilhard in den nächsten Jahren kennenlernt, ragen hervor die Amerikanerinnen Ida Treat 1925, später verheiratet, und Lucile Swan 1929, geschieden. Die Erfahrungen mit Lucile Swan im Exil in Peking zwingen Teilhard, sich noch einmal mit seiner Mystik der Vergeistigung, wie er sie in der Dichtung »Das Ewig-Weibliche« gefeiert hatte, auseinanderzusetzen. War Marguerite Teilhard-Chambon von Haus aus disponiert und gewillt, Teilhards Vergeistigung ihres Verhältnisses mitzuversuchen (und der Versuch scheint, wenn auch unter Schmerzen, gelungen zu sein), und konnte Teilhard am 26. Januar 1936 an Léontine Zanta schreiben, es sei ihm »eine solche Wohltat für Herz und Geist, Sie bei jeder Rückkehr nach Europa stets besonnen, zuverlässig und liebevoll wiederzufinden. Ach, wenn es doch nur Frauen wie Sie gäbe...«³³, – so gestaltete sich die Freundschaft mit Lucile Swan schwieriger, ja nahm gelegentlich den Charakter einer Katastrophe an.

Denn Lucile Swan konnte und wollte Teilhards Theorie und Praxis ihres Verhältnisses nicht akzeptieren, sie empfand diese als inkonsequent und widersprüchlich. Gerade weil er die Liebe – die ganzheitliche, Materie und Geist, Leib und Seele umfassende – als die Urkraft des Kosmos und als Triebfeder der Evolution erkannt hatte und begeistert vertrat, war sie überzeugt, Teilhard selbst leugne mit seiner persönlichen Praxis von Jungfräulichkeit und Keuschheit »eines der Grundgesetze des Univer-

³² Die Zitate in diesem Abschnitt nach: Schiwy, a.a.O., Anm. 8, Band I: 1881–1923. München 1981, 296–300.

³³ Pierre Teilhard de Chardin, Briefe an Léontine Zanta. Freiburg 1967, 109.

sums«, wie Teilhard am 16. Juni 1935 die Freundin zitiert. Lucile empfand die körperliche Enthaltsamkeit, die Teilhard zur Bedingung ihrer Freundschaft gemacht hatte, als inkonsequent im Hinblick auf Teilhards Weltbild und als Zumutung für sich selbst, insgesamt als Unaufrichtigkeit in ihrer Liebe. Teilhard schreibt ihr daraufhin am 14. April 1937: »Aufrichtig bist Du, von Deinem Standpunkt aus gesehen, – und aufrichtig bin ich, von mir aus, weil ich so weit gehe, wie ich kann, um ehrlich gegenüber meiner Wahrheit zu bleiben und mich im Denken derer nicht zu ruinieren, die, so hoffe ich, mehr und mehr denselben Weg gehen wie ich selbst. Gott weiß, daß ich gerne die ganze Last selbst tragen würde, – und daß es nichts gibt, was ich nicht unternehme, um im Rahmen des Möglichen das auszugleichen, was ich Dir aus höheren Gründen nicht geben kann (und es ist schwer für mich, es Dir nicht zu geben). – Manchmal denke ich, daß gerade dieser Verzicht, den ich Dir auferlegen muß, mich Dir zehnmal ergebener macht...«³⁴

Dabei hatte Teilhard die Sicherheit, mit der er hier seine Position verteidigt, wenn überhaupt erst vor kurzem wieder erlangt, und er hatte Mühe, sie aufrechtzuerhalten. Über die zwanzig Druckseiten starke Schrift »*Die Evolution der Keuschheit*«, die vom Februar 1934 datiert, schreibt er am 24. Juni 1934 an Léontine Zanta: »Die Arbeit liegt noch in meiner Schublade, weil sie Gefahr läuft, falsch verstanden zu werden. Indessen stellt sie ein durchaus redliches und vorurteilsfreies Bemühen dar, einen Versuch, einer Frage auf den Grund zu gehen, die mir ungeheuer lebenswichtig und ungeheuer ungeklärt scheint. Ich habe da alles zusammengetragen, was ich jemals in meinen tiefsten Überzeugungen angesichts von Fragen und Anfechtungen, die nichts Abstraktes an sich hatten, habe finden können, um »die Verteidigung der Keuschheit« zu begründen, und vor allem, um ihren Wert oder ihr Wesen zu umreißen. Wir müssen das einmal miteinander erörtern.«³⁵

Nachdem Teilhard in seiner Abhandlung »*Die Evolution der Keuschheit*« eingangs beschrieben hat, wie sich in der traditionellen Theorie und Praxis der christlichen Keuschheit richtige und bedenkliche Momente vermischen und wie demgegenüber seine Auffassung von der Aufwärtsentwicklung der Materie hin zu mehr Bewußtsein, zu Geist und zu Gott, eine höhere Form der Vereinigung zwischen Mann und Frau erforderlich macht – »Die Mutterschaft der Frau ist fast nichts im Vergleich zu ihrer geistigen Fruchtbarkeit« –, kommt er auf die neuralgischen Punkte zu sprechen, die der Hymnus »*Das Ewig-Weibliche*« von 1918 ungeklärt gelassen hatte, die sich jedoch Teilhard und den mit ihm befreundeten Frauen im Laufe der vergangenen fünfzehn Jahre immer mehr aufgedrängt haben.

Zunächst geht er der Frage nach, ob ihm selbst und auch Verheirateten Freundschaft mit einer Person oder mehreren Personen zusteht. Hat die christliche Tradition nicht recht, wenn sie gegenüber Gott, aber auch gegenüber dem Ehepartner das ungeteilte Herz fordert? Entspricht das nicht

³⁴ Zitiert nach Trennert-Hellwig, a.a.O., Anm. 17, 440 f.

³⁵ Dieses und alle folgenden Zitate dieses Abschnitts nach Schiwy, a.a.O., Anm. 8, 151–159.

eher der von Teilhard vertretenen Tendenz im Kosmos zur Konzentration, zu höherem Bewußtsein, zur geistigen Vertiefung, zu größerer Einheit – als die Vielheit der Verhältnisse, die Oberflächlichkeit der Beziehungen, die entstehenden Verletzungen durch Untreue?

Teilhard macht sich diesen naheliegenden Einwand selbst nicht, sondern versucht seine eigene Praxis zu verteidigen. Er wehrt sich gegen eine Auffassung, die das Herz mit einem Glas vergleicht, dessen Inhalt sich durch Austeilen erschöpft. »Daß unser Herz sich notwendig für einen mindert, indem es sich (in einer anderen Beziehung oder auf eine abgestufte Weise) an einen anderen wendet, das zuzugeben habe ich Mühe. Ich kann zwei Blumen finden, – und von der einen werden meine Augen sensibler für die Wertschätzung der anderen. Der Gebrauch vermehrt die Kraft. Wahr ist, daß im besonderen Fall der Liebe der Ehemann für seine Frau die privilegierte Stellung reservieren und stärken muß, die aus ihr in irgendeiner Weise die Sonne seines inneren Universums macht. Und in diesem Punkt hat die Eifersucht einen Sinn: es kann nur eine Sonne am Himmel unseres Herzens geben. Aber untergeordnete Sterne, warum nicht?«

Das gilt bei Teilhard auch für die Konkurrenz von Gottes- und Menschenliebe, wie sie besonders im Fall des Ordensmannes und des Zölibatärs auftritt. Die traditionelle Lehre von der Jungfräulichkeit forderte nicht nur sexuelle und erotische Enthaltsamkeit der Ordensleute, sondern auch den Verzicht auf den intensiven geistigen Austausch und die intime seelische Gemeinsamkeit mit einem gleich- oder andersgeschlechtlichen Partner, in dem sie einen Konkurrenten Gottes sah. Insofern hatte Teilhard sein Gelübde schon gebrochen, als er diese geistige und seelische Gemeinschaft zwischen Ordensleuten und menschlichen Partnern nicht nur propagierte, sondern auch praktizierte nach dem Motto: »Nicht isoliert (verheiratet oder nicht verheiratet), sondern als vereinigte Paare sollen der männliche und weibliche Teil der Natur zu Gott aufsteigen« und »Nicht auf menschliche ›Monaden‹, sondern auf ›Dyaden‹ beruht die Geistigkeit.« Denn »Gott ist nicht Person in der selben Ordnung wie wir. Er ist eine ›Hyper-Person‹, ein ›Hyper-Zentrum‹, – das heißt jemand von größerer Tiefe als wir. Das will sagen, die Tatsache, daß ein Mann sein Herz auf eine Frau zentriert, bedeutet nicht *notwendig*, daß dieser Mann sich in seiner Beziehung zum Göttlichen gefühlsmäßig ›neutralisiert‹ findet. Durch den weiblichen Stern *hindurch* kann die göttliche Sonne (*weil* viel stärker) noch wahrgenommen werden«.

Am heikelsten jedoch war für Teilhard vor allem im Hinblick auf Lucile Swan die Frage: »Wieviel Körper für ein Höchstmaß an Geist?« Die Art und Weise, wie Teilhard nun ausführlich im Sinne von Lucile Swan gegen seine eigene Theorie und Praxis polemisiert, zeigt seine Ehrlichkeit und Tapferkeit in diesem aussichtslosen Kampf: aussichtslos deshalb, weil Teilhard in diesem Fall seiner besseren Einsicht, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf Seiten derer ist, die wie Lucile Swan denken und fühlen, nicht folgen kann – aus Rücksicht auf die kirchliche Tradition, in die er hineingeboren ist, auf die zahlreichen Bekannten und die unzähligen Unbekannten, die mit ihm in den Orden der Kirche diese Lebensform teilen, aus

Treue gegenüber dem einmal gegebenen Wort im Orden, in der Kirche, Gott gegenüber, nicht zuletzt auch im Hinblick auf Marguerite, Léontine und die zahlreichen anderen Frauen, denen er in ihren Freundschaften körperliche Enthaltsamkeit zugemutet hat.

Trotzdem fällt er sich und ihnen allen zunächst selbst in den Rücken, indem er der Wahrheit die Ehre gibt und die Gegenargumente so stark wie möglich macht: »Wenn die Keuschheit ein Geist ist, der sich ernährt, warum sie auf rigoroseste Weise ihrer Nahrungsmittel berauben? Ist das Geschenk des Körpers nicht die vollständige und natürliche Form, unter der sich die natürliche Macht der Materie darbietet, um sublimiert zu werden? Erwartet der Geist nicht wie ein Funke den Schock dieser Begegnung, um zu sprühen? Diese Wellen, diese Energien, welche die physische Liebe freisetzt, gibt es das nicht vor allem deshalb, weil es sich darum handelt zu provozieren, zu erobern, zu transformieren?« Teilhard gibt zu, daß ihn diese Fragen in Verlegenheit bringen. »Meinem eigenen Urteil überlassen, sehe ich nicht klar, »was nicht erlaubt ist.« Damit nimmt Teilhard den Zweifel, den es innerhalb der Kirchengeschichte immer schon gegeben hat – aus Instinkt, aus Nachdenken, aus Erfahrung, als mystische und theologische Konsequenz aus dem Geheimnis der Fleischwerdung Gottes – auf und nährt ihn weiter durch seine Mystik der Vergeistigung, die anscheinend nur dann ihrer spiritualistischen Gefährdung entgehen kann, wenn sie die Körperlichkeit der Liebenden nicht übersteigt, sondern durchgeistigt.

Deshalb läßt Teilhard das Argument der traditionellen Lehre, das bis heute immer wieder erhalten muß, um ideologische Positionen als »natürliche« auszuweisen, nicht gelten: Körperliche Liebe außerhalb der Ehe verletze die »natürliche Ordnung«. Das sei, wendet Teilhard ein, »theologische Biologie« und setze voraus, die natürliche Ordnung sei ein für allemal gegeben, während sie doch in Wirklichkeit eine dynamische Größe sei, die dauernd ihr Gleichgewicht neu sucht. Eine neue Art zu lieben gelte es jetzt zu finden: »Die geistige Fruchtbarkeit mehr und mehr an die Stelle der materiellen Fruchtbarkeit setzen, – und schließlich *durch sie allein* die Vereinigung rechtfertigen. Vereinigung für das Kind. Aber auch Vereinigung für das Werk, Vereinigung für die Idee? Warum nicht?« Und Teilhard, der wahrlich weit in der Welt herumgekommen ist und das Glück hatte, viele schöpferische Geister in Wissenschaft und Kunst kennenzulernen, weiß, wovon er redet: »Dieser geistige Gebrauch des Fleisches, ist es im Grunde nicht der, den, ohne die Moralisten um Erlaubnis zu fragen, viele wahrhaft schöpferische Genies instinktiv entdeckt und angewandt haben? Ist aus diesen sogenannten unreinen Quellen nicht ein Leben geschöpft worden, von dem sich sogar in diesem Augenblick die Konservativsten unter uns nähren?« Es sind rhetorische Fragen. Teilhard kann sie nur mit »So ist es!« beantworten.

Trotzdem versucht er in einem letzten Anlauf, den traditionellen Keuschheitsbegriff, die Jungfräulichkeit und den damit verbundenen Verzicht auf körperliche Liebe doch noch zu rechtfertigen. Zeigt nicht die Erfahrung, daß die körperliche Liebe leicht in einen »Kurzschluß« um-

schlägt, der gerade den Teil der Seele, der zur höheren Vereinigung mit Gott strebt, absorbiert und neutralisiert? Ist es nicht vernünftig, wegen dieser Gefahr auf körperliche Liebe zu verzichten? Dabei hatte Teilhard selbst weiter oben gegenüber derartiger Argumentation bemerkt, wir stürben noch einmal an der »Konfusion zwischen Klugeheitsregeln und Werturteilen«!

Eine andere Motivation setzt tiefer an, es ist die schon in der Dichtung »Das Ewig-Weibliche« versuchte eschatologische, endzeitliche, himmlische: Wenn man erkannt hat, daß die Entwicklung auf Vergeistigung zielt, warum diese nicht schon vorwegnehmen und zur Avantgarde gehören wollen: »Nicht den unmittelbaren Kontakt« mit dem Göttlichen in der Materie, im Fleisch, »sondern die Konvergenz in der Höhe«, direkt mit Gott suchen? Teilhard verfängt sich so selbst noch einmal in den Widersprüchen der traditionellen Argumente.

So gibt er denn offenerherzig zu: »Zwei Lösungen. Zwei Wege.« Vereinigung, auch körperliche, im Namen des Geistes? Geistige Vereinigung mit Verzicht auf die körperliche, auch im Namen des Geistes? »Welcher ist der gute? – In diesem Punkt gibt es gegensätzliche und sich widersprechende individuelle Zeugnisse.« Er hält sein eigenes nicht zurück: »Durch Geburt, kann ich sagen, finde ich mich auf dem zweiten engagiert. Ich bin ihm gefolgt so weit wie möglich. Selbstverständlich habe ich dort schwierige Stellen gefunden. Doch habe ich mich dort niemals gemindert oder verloren gefühlt.«

Ist es Teilhard in der Abhandlung »Die Evolution der Keuschheit« gelungen, was er sich anfangs vorgenommen hatte: die kirchliche Praxis von Keuschheit und Jungfräulichkeit den Menschen in einem auch christlich interpretierbaren evolutionären Weltbild einsichtig zu machen und zu begründen, indem er die »Mystik der Vergeistigung« beschwört? Er gibt sich selbst die Antwort: »Praktisch, ich verheimliche es mir nicht, erscheint die Schwierigkeit des Versuchs so groß, daß alles, was ich auf diesen Seiten geschrieben habe, von neun Zehntel der Menschen als naiv oder verrückt beurteilt werden wird. Ist die Erfahrung nicht allgemein und schlüssig, daß die geistigen Liebesverhältnisse immer im Schmutz geendet haben? Der Mensch ist geschaffen, um auf der Erde zu gehen. Hat man jemals die Idee gehabt zu fliegen!... Ja, antworte ich, Verrückte haben diesen Traum gehabt... Sich der Leidenschaft bemächtigen, um sie dem Geist dienstbar zu machen, wäre mit biologischer Evidenz eine der Bedingungen des Fortschritts... Eines Tages werden wir für Gott nach dem Äther, den Winden, den Meeren, der Gravitation auch die Energien der Liebe einfangen. – Und dann wird der Mensch zum zweitenmal in der Weltgeschichte das Feuer gefunden haben.«

III. Würdigung

Ist Teilhard »geflogen«? Sicher nicht so, wie er es sich »erträumt« hat! An Lucile Swan schreibt er am 12. Mai 1936: »Ich komme immer zu demselben Schluß, daß, wenn Du *mich* nicht empfindest, wie Du wolltest, der Grund nicht irgendein geringfügiger fremder Einfluß zwischen uns ist, – sondern die Gegenwart Gottes, den ich als Person liebe und dem ich die letzte Aktivität meines Lebens zu geben habe. Für mich liegt hier das ganze Problem, und der Grund, weswegen Du mich etwas ausweichend und zögernd findest. Du, Du suchst ein Gleichgewicht »zu zweit«; und für mich ist das eine Frage »von dreien«. – Meine Überzeugung, die ich Dir schon mitgeteilt habe, ist es, daß das dritte Element kein Hindernis, nicht eine Art »Rivale« ist. Ich meine (und ich erfahre), daß er mir im Gegenteil eine Art neuer Dimension bringt, in der Liebe sich freier entfaltet und einen unglaublichen Grad an Festigkeit erreicht. Aber zur gleichen Zeit bewege ich mich noch »ungewohnt« in dieser neuen Atmosphäre, – und aus vielen Gründen kannst Du das nicht klar sehen. Von daher ein Mangel an Anpassung. Aber ich denke, wir können beide zusammen fliegen.«³⁶ Sie konnten es anscheinend nicht. Das lag nicht nur an Lucile, sondern auch an Teilhard. Er wollte nicht zugeben, daß es nach seiner Theorie nicht nur möglich, sondern – Liebe vorausgesetzt – sogar geboten schien, das Gleichgewicht »zu zweit« zu suchen, und zwar zwischen Geist und Körper einerseits und Mann und Frau andererseits.³⁷ Voraussetzung dafür, daß dieses »zu zweit« den »Dritten«, Gott, nicht negativ tangiert, ist mit Teilhards eigenen Worten die Richtung der Zweierbeziehung und der körperlichen Vereinigung. »Es gibt keine heiligen oder profanen, reinen oder unreinen Dinge. Es gibt nur einen guten Sinn und einen schlechten Sinn: Der Sinn des Aufstiegs, der zunehmenden Vereinigung, der größeren geistigen Anstrengung; und der Sinn des Abstiegs, des einengenden Egoismus, der materialisierenden Lust.«³⁸ Lucile Swan und viele andere Frauen spürten den Bruch zwischen Teilhards Theorie und zwischenmenschlicher Praxis. Sie litten darunter, und das um so mehr, als sie spürten, wie er selbst an dieser letzten Inkonsistenz seines Lebens litt. Deshalb war die Tatsache, daß sie miteinander nicht »fliegen« lernten, kein Grund dafür, einander nicht dankbar zu sein und »treu«.

Anders die theologischen Freunde Teilhards und seine kirchlichen und ordensinternen Vorgesetzten. Einigen von ihnen erschien er schon seit den frühen Texten als der ärgerliche Sonderling und mystische Besserwisser, als den Teilhard sich selbst bezeichnet hatte: »Im Regiment«, schreibt der Geologe am 5. Januar 1919 in sein Tagebuch, »bin ich der einzige, der an den Orten, durch die wir gekommen sind, etwas von der Geschichte der Erde geahnt hat. – Weshalb sollte ich nicht der einzige sein, der die wahre

³⁶ Nach Trennert-Hellwig, a.a.O., Anm. 5, 443.

³⁷ Über die weiteren Komplikationen im Verhältnis Teilhard – Swan siehe Schiwy, a.a.O., Anm. 8, 157 f.

³⁸ Ebenda, 153.

Beziehung wahrnimmt, die Gott und das Universum verbindet.«³⁹ Und in dem visionären Text »*Die geistige Potenz der Materie*« von 1919 ist die Konsequenz daraus, daß Teilhard gewürdigt wird, in das Geheimnis der Materie eingeweiht zu werden: Er wird fortan ein »Fremdling« sein. »Er spürte, daß von nun an nichts mehr auf der Welt sein Herz von der höheren Wirklichkeit lösen könnte, die sich ihm zeigte – nichts; weder die Menschen in dem, was sie an Sich-Eindrängendem und Individuellem haben (denn so verachtete er sie) – noch der Himmel und die Erde in ihrer Höhe, ihrer Breite, ihrer Tiefe, ihrer Macht (denn gerade ihnen weihte er sich für immer). – Eine tiefe Erneuerung hatte sich in ihm vollzogen, so daß es ihm nicht mehr möglich war, Mensch zu sein, *es sei denn auf einer anderen Ebene*. Selbst wenn er jetzt auf die gemeine Erde wieder hinabstiege – und wäre es zu dem getreuen Begleiter, der dort unten auf den Wüstensand hingestreckt geblieben war –: er würde von nun an *ein Fremdling* sein. Ja, er war sich dessen bewußt: selbst für seine Brüder in Gott, die besser als er waren, würde er unbezwinglich von nun an eine unbegreifliche Sprache sprechen, er, dem der Herr bestimmt hatte, die Straße des Feuers zu nehmen – selbst für jene, die er am meisten liebte, würde seine Zuneigung eine Last sein, denn sie würden spüren, wie er unbezwinglich *etwas hinter ihnen* sucht.«⁴⁰

Ging es schon in diesem Text immer auch um sein ungewöhnliches Verhältnis zu Frauen, das im Orden nicht unbemerkt blieb, so überbot »*Die Evolution der Keuschheit*« alles, was Teilhard seinen Mitbrüdern bisher zugemutet hatte. Entsprechend kleinlaut fällt denn auch der Begleitbrief aus, den Teilhard an seinen Ordensfreund Auguste Valensin, den Philosophieprofessor, der wegen seines unabhängigen und kritischen Sinns berüchtigt war, am 24. August 1934 schreibt: »Ist es nötig, Ihnen zu sagen, daß es sich hier mehr als je um eine Gewissenssache unter uns handelt, – wo ich Sie als Berater und Führer betrachte? – Dieses neue Papier (schon vor sechs Monaten geschrieben) Ihnen mitzuteilen, habe ich lange gezögert. Doch dann habe ich mich schließlich versichert, es enthält soviel vom Intimsten meines Denkens, daß es ohne Vorteil wäre, es Ihnen nicht zu zeigen. Versuchen Sie, es unparteiisch zu lesen, – kühl (wie ich es geschrieben habe). Und halten Sie im voraus dies fest: In völliger Aufrichtigkeit versichere ich Ihnen, daß ich diese Seiten ohne irgendeinen Hintergedanken, mir eine Erleichterung zu verschaffen oder irgendeine Entschuldigung, geschrieben habe. Ganz im Gegenteil, ich habe mich angestrengt, mit allen meinen Kräften die traditionelle Position zu verteidigen, indem ich so wirksam wie möglich alle Gründe »für« gesammelt habe, die mir gültig erschienen. – Was ich da geschrieben habe, ist das Beste dessen, was ich (mir und anderen) zu antworten gefunden habe, als ich, drei- oder viermal in meinem Leben, während längerer Perioden, in die Enge getrie-

³⁹ Pierre Teilhard de Chardin, Tagebücher III. Notizen und Entwürfe. 14. Mai 1918 bis 25. Februar 1920. Herausgegeben und übersetzt von Nicole und Karl Schmitz-Moormann. Olten 1977, 151.

⁴⁰ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 115.

ben worden bin. – Sie werden vielleicht finden, daß das schwach ist, als Triumph. Aber es ist so, ich kann in Wirklichkeit nicht mehr sehen. In dieser Frage des Fleisches (>Klimax< der Frage nach der Materie) folge ich >blindlings< der Kirche, ohne zu begreifen, was sie mir sagt (oder selbst indem ich glaube, anderes zu sehen). – Glauben Sie mir, ich würde viel dafür geben, um eine persönlichere Überzeugung in mir zu fühlen. Und lassen Sie mich sehen, wenn Sie können.« Valensin dankt Teilhard, Teilhard dankt Valensin am 11. November 1934: Er habe die Antwort erhalten »und vernichtet«. Die weiteren Ausführungen in dem Brief zeigen, daß Teilhard für seine Auffassung nicht mit dem Verständnis, geschweige denn mit der Billigung seiner Freunde rechnen kann. Auch für sie ist er in diesem Punkt »verrückt«. ⁴¹

So ist es verständlich, daß der jüngere Henri de Lubac, der vom Orden Teilhard als theologischer Berater und »Gutachter« – um den harten Ausdruck »Zensor« zu vermeiden – zur Seite gegeben worden war und der schon zu Lebzeiten Teilhards, aber vor allem nach dessen Tod alles daran setzte, Teilhard vom Geruch der theoretischen und praktischen Häresie zu befreien und seine wenn auch kühne Rechtgläubigkeit herauszustellen, schon 1968, bevor »*Das Herz der Materie*« und »*Die Evolution der Keuschheit*« sowie die Tagebücher veröffentlicht waren – jedoch in Kenntnis all dieser und noch weiterer Schriften! – den Versuch unternahm, Teilhards Auffassung vom Weiblichen, von Keuschheit und Jungfräulichkeit in einem 160 Seiten starken Buch unter dem Titel »*Das Ewig-Weibliche. Studie über einen Text Pater Teilhard de Chardins*« zusammenhängend darzustellen. Dabei verfährt er wie in der Wissenschaft üblich: Vom biographischen Hintergrund Teilhards, von seinem konkreten Verhältnis zu so vielen Frauen, ohne die seine Reflexionen undenkbar sind, erfährt man mit Ausnahme von wenigen Zeilen über Marguerite Teilhard-Chambon, die noch am besten ins traditionelle Bild einer Priesterfreundschaft paßt, fast nichts. Stattdessen wird der Eindruck erweckt, der Text »*Die Evolution der Keuschheit*« antworte auf wenigstens mündlich vorgebrachte »Fragen und Einwände« von Leuten, »die mit der Stellung der Kirche nicht einverstanden waren«. Man erkenne im übrigen »das übliche Vorgehen Teilhards. Seine persönlichen Erklärungen, sogar die verwegenen, haben stets die Tendenz (auch wenn man der Ansicht sein kann, sie erreichten ihr Ziel nicht immer), die praktische Haltung des echten und »einfachen« Gläubigen einzuholen – die zu karikieren er sich wohl hütet«. ⁴² Mit anderen Worten: Teilhard als pädagogisch nicht immer geschickter, aber fleißiger Verteidiger der traditionellen Auffassung, wobei er manchmal »den Bogen überspannt«. ⁴³

Daß Teilhard »seinen Ansatz nicht völlig glaubhaft durchgeführt habe«, bemängelt auch de Lubac im Hinblick auf das letzte Kapitel »*Das Weibliche oder das Einigende*« im Buch »*Das Herz der Materie*« von 1950. Da-

⁴¹ Zitiert nach Schiwy, a.a.O., Anm. 8, 158 f.

⁴² Teilhard, a.a.O., Anm. 23, 64 f.

⁴³ Ebenda, 72.

bei betrachtet er »*Die Evolution der Keuschheit*« von 1934 als dessen »Entwurf«, was nur der Fall ist, wenn man »Entwurf« im weitesten Sinn versteht. Was für de Lubac in beiden Texten »nicht glaubhaft durchgeführt« erscheint, ist nicht so sehr unser Einwand: Teilhard hätte gemäß seiner Mystik der Vergeistigung mehr einer vergeistigenden körperlichen Einigung statt des Verzichtes darauf das Wort reden können. Der spätere Kardinal de Lubac sieht vielmehr eine Inkonsistenz Teilhards gegenüber dem »Ewig-Weiblichen« von 1918 darin, daß Teilhard der Begegnung der Geschlechter für das Erwachen des Menschen zur zwischenmenschlichen und göttlichen Liebe die Priorität einräumt. »Der gemeinte ›Übergang‹, so de Lubac, »gedacht als ein ›Wechsel des Zustandes‹ und eine echte ›Umkehr‹, erfolgt einstweilen doch erst innerhalb der menschlichen Liebe«⁴⁴, und nicht, wie es rechtgläubig wäre und nach Meinung de Lubacs in der Dichtung »*Das Ewig-Weibliche*« auch noch der Fall sei: vorgängig zu und unabhängig von der zwischenmenschlichen Liebe, gemäß der Priorität und Allgegenwart des Ewig-Weiblichen vor der konkreten Frau. Tatsächlich bleibt Teilhard in diesem Punkt hartnäckig. Er nimmt zwar nicht zurück, was er 1918 so formuliert hat: »Jede Monade, sie mag noch so geringfügig sein..., gehorcht in ihren Regungen einem Ansatz von Liebe zu mir, – dem Universell-Weiblichen«⁴⁵ und kommt somit de Lubac entgegen; er hält jedoch konsequent gegen de Lubac an dem fest, was er in den Jahrzehnten zwischen 1912 und 1950 in der Begegnung mit Frauen, dem Individuell-Weiblichen, erfahren und im Kapitel »*Das Weibliche oder das Einigende*« unmißverständlich festgeschrieben hat: »Selbst nach dem Aufleuchten des plötzlich sich selbst offenbar gewordenen Individuums bliebe der elementare Mensch unvollendet, wenn er sich nicht durch die Begegnung mit dem anderen Geschlecht zur zentrierten Anziehung von Person zu Person entflammen ließe. Das Auftreten einer *reflexiven Monade* wird vollendet durch die Bildung einer *affektiven Dyade*. Und erst *danach*« – woran sich de Lubac stößt – »(das heißt von diesem ersten Funken an) die ganze Folge, die wir beschrieben haben: nämlich die schrittweise und grandiose Ausbildung eines Neo-Kosmischen, eines Ultra-Menschen und eines Pan-Christischen... Alle drei nicht nur radikal erleuchtet von Intelligenz, sondern auch in ihrer ganzen Masse imprägniert, wie durch ein einigendes Bindemittel, von dem Universal-Weiblichen«.⁴⁶ Das könnte auch de Lubac und ähnliche Kritiker versöhnen: Was wann, ob vorher oder nachher oder gleichzeitig, auch immer geschieht, alles ereignet sich im Universell-Ewig-Weiblichen, das freilich in individuellen Frauen – unter ihnen vor allem in Maria – ihre faszinierendste Gestalt ausbildet.

So ist es nur konsequent, wenn wir diesen Beitrag schließen mit den letzten Worten, die Teilhard am 30. März 1955 an Lucile Swan richtete: »Ich bin immer noch nervös, – nervöser als ich will und als ich sein sollte... Und zur gleichen Zeit brauche ich wirklich Deine Gegenwart, Deinen

⁴⁴ Ebenda, 82.

⁴⁵ Teilhard, a.a.O., Anm. 25.

⁴⁶ Teilhard, a.a.O., Anm. 1, 86 f.

Einfluß in meinem Leben... Arbeit für den Sommer? – Meine Pläne sind noch unklar, wegen des unangenehmen Problemes des ›Dauervisums‹, das ich bis jetzt noch nicht habe! Gott segne Dich für alles, was Du mir gabst und gibst! Ganz herzlich, Dein Pierre.«⁴⁷ Zehn Tage später, am Oster-sonntag, dem 10. April 1955, starb Teilhard in der New Yorker Wohnung von Rhoda de Terra, einer »Konkurrentin« von Lucile Swan.

Zwei Tage vorher, am Karfreitag, hatte Teilhard in einem Brief an seinen Provinzoberen Ravier in Frankreich Bilanz gezogen und dabei gestanden: »Ein Gott der Evolution: das heißt ein Gott vergöttlichend, verchristlichend, zugleich der Im-Oben und der Im-Vorn... Meine Enttäuschung ist es oft gewesen zu entdecken, daß selbst so scharfsinnige Geister wie ein Auguste Val(ensin), ein Grandmaison oder selbst ein de Lubac (?...) noch im ›Kosmos‹ und nicht in der Kosmogogenese dachten und beteten«⁴⁸, also statisch und nicht dynamisch, mehr auf der Suche nach »ewigen Wahrheiten« statt nach dem immer mehr aufblühenden, zukunftssträchtigen »Ewig-Weiblichen«.⁴⁹

⁴⁷ Zitiert nach T rennert–Hellwig, a.a.O., Anm. 5, 444 f.

⁴⁸ Nach Schiwy, a.a.O., Anm. 8, 288.

⁴⁹ Nach Abschluß dieses Manuskriptes erschien der Aufsatz von Ursula King, Teilhard und die Frauen. Gegenseitige Bereicherung. Anfragen, Impulse für heute. In: *entschluss*, Sept./Okt. 1995, 9–14. Frau King teilt besonders zum Verhältnis Teilhard–Lucile Swan neue Einzelheiten mit und ist auch der Meinung, „daß der schwierigste Aspekt seines Denkens über die Beziehung zwischen beiden Geschlechtern der untergeordnete Platz ist, den der dem körperlichen Ausdruck menschlicher Liebe einräumt“ (S. 14).

Die Indio-Frau

Silvio José Báez¹

1. Die Frauen in den vorspanischen Indio-Gesellschaften

Um in der heutigen Zeit das Phänomen der Indio-Frau in seiner ganzen Komplexität zu verstehen, ist es notwendig, von der vorspanischen Epoche auszugehen und die Frau auf dem Boden jener Weltanschauung zu sehen.

Vor der Ankunft der Spanier gehörten die Indio-Frauen zu hierarchisch gegliederten Gesellschaften, die alle durch die Unterordnung der Frau unter den Mann gekennzeichnet waren. Die Lebensbedingungen der Frauen waren unterschiedlich, denn diese Bedingungen hingen sowohl von der ethnischen Gruppe ab, der sie angehörten, als auch von der Region, in der sie lebten.

Biologisch wie kulturell gesehen, hatten die Frauen in allen Kulturen die Verpflichtung zur Weitergabe des Lebens. Ihre Rolle als Mutter wurde von der Mehrheit der vorspanischen Gesellschaften hochgepriesen. Diese Rolle bestand zum einen darin, Lebensquell zu sein, und bedeutete zum andern, die Traditionen der Gruppe zu bewahren. In manchen Gesellschaften ging diese Wertschätzung in gesellschaftliche Anerkennung der Bedeutung ihres Tuns über. Das hieß jedoch nicht, daß Frauen damit unter Umständen auch Machtbefugnisse hatten.

Die Familienstruktur und die Erziehung bildeten den Rahmen, in dem die Frauen die notwendigen Kenntnisse erwarben, um die ihnen zugewiesenen Aufgaben zu bewältigen. Die Frauen waren großteils insofern Eigentum des Mannes, als sie in Feindesland Teil der Kriegsbeute waren und, sexuell vereinnahmt, einfach mitgenommen wurden. Über die Institutionen von Ehe, Konkubinat, Prostitution und Sklaverei wurden sie als Handelsgut zu bloßen Tauschobjekten. Das wichtigste Element der weiblichen Indio-Identität besteht bis heute darin, für andere dazusein und von anderen abzuhängen.

2. Die Wirkung der spanischen Eroberung auf die Indio-Frauen

Die Ankunft der Spanier bedeutete für die Welt der Indios einen gewaltsamen Bruch mit ihren Kulturen. Es war mehr als ein Aufeinandertreffen zweier Welten. Was sich in Wirklichkeit zutrug, war ein Prozeß der Herrschaft einer Kultur über eine andere. Diese Vorgänge berührten die Frauen nicht nur am Rande. Vielmehr waren sie die ersten, die das brutale Aufeinanderprallen der Kulturen am eigenen Leib zu spüren bekamen. Es war

¹ Der Originaltitel lautet: *La mujer indígena*. Übersetzung aus dem Spanischen von Michael Jakel.

eben ihr Frausein, das sie die ersten sein ließ, die mit den Eroberern in Berührung kamen. Für diese patriarchale Welt war nur der Körper einer Frau wertvoll.

Die Frauen sahen ihre Welt zerfallen:

- Daß man sie zum Glauben an einen Gott zwang, der nur als alter, weißer Mann dargestellt wurde, stand in völligem Widerspruch zu ihrer Weltanschauung. Man riß die Frauen aus einer Welt heraus, die mehr im Gleichgewicht war als diejenige, in die man sie von außen hineinzwang. Es genügt, an die weibliche Präsenz in den Schöpfungsmythen der Indios zu denken.
- Für die aus äußerst strengen Gesellschaften stammenden Eindringlinge war es eine Provokation, daß die Indio-Frauen ohne jeden Hintergedanken stets nackt waren. Die Frauen konnten nicht verstehen, warum man ihnen vorwarf, sie seien inkarnierte Teufel.
- Noch widersprüchlicher war es, daß man gerade gegen das Konkubinat vorging, in welchem die Frauen innerhalb des polygamen Systems lebten, während dieses doch andererseits dadurch entstand, daß Frauen zur sexuellen Befriedigung der Eroberer gezwungen wurden. Sie waren mehr Prostituierte als Begleiterinnen – und das bei weitaus größerer Unsicherheit als früher.
- Einige mußten ihre Kinder in einer Welt erziehen, in der alles, was ihnen gehörte, verschwunden war. Trotzdem vermittelten sie ihnen weiterhin ihre Sprache und ihre Traditionen, die sich mit den neuen vermischt hatten. Andere flohen in die Ferne, und als Frauen, die alleine waren, übernahmen sie selbst die Rolle der Abwesenden: ihre Welt weiterzugeben. Wieder anderen war daran gelegen, den Kindern Stolz auf ihre europäische Abstammung anzuerziehen, sei es nun aus Gehorsam gegenüber der neuen Regierung oder aber deshalb, weil sie mit den neuen Verhältnissen einverstanden waren. Es gab jedoch auch viele Frauen, die eine Protesthaltung einnahmen.

Es blieb also beim Dasein für andere und bei der Abhängigkeit von anderen. Und obwohl sich die gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt gewandelt hatten, überwog auch während der Kolonialzeit weiterhin die Rolle der Frau als Mutter, Ehefrau, Konkubine und Geliebte sowie als tragende Säule im Haushalt; und das alles ohne irgendwelche Wertschätzung. Sie zahlten nach wie vor Steuer, mußten weiterhin niedere Arbeiten verrichten, waren weit davon entfernt, auf der Höhe des Wissens ihrer Zeit zu stehen, und ihr einziger produktiver Beitrag bestand darin, für Nachwuchs zu sorgen.

3. Die Frau in der Weltanschauung und der Indio-Religion

Die Grundideen von Einheit, Unterschiedlichkeit und Komplementarität sowie von Harmonie und Gleichgewicht waren in der Weltanschauung der großen Indio-Kulturen der Mayas, der Azteken und der Inkas allgegenwärtig. Für die Mayas z.B. sind das Leben und der Tod die Grenzen des

Menschseins, während das schöpferische Bewußtsein als Gleichgewicht zwischen diesen beiden Wirklichkeiten gilt. Dieses Bewußtsein verändert die Welt und dabei auch sich selbst. Verliert man das Gleichgewicht, wird das Menschsein zerstört. Das ganze Gleichgewicht spiegelt sich sowohl in der Beziehung von Mann und Frau als auch in der familiären Gruppe, in der Gesellschaft und im Universum wider. Bei den Azteken galt es als Gebot, das Gleichgewicht zwischen den Göttern, der Gemeinschaft, der Familie und dem Organismus selbst zu bewahren. Im Denken der Anden-Inkas hingegen ergänzen sich zwei Gegensätze zur Wirklichkeit. Wenn es keine Harmonie gibt, gibt es auch keine Bewegung, die ihrerseits durch die Harmonisierung der Gegensätze möglich wird.

Die Mutter als Geberin des Lebens ist mit der Erde verbunden, die das Leben und die Nahrung hervorbringt, indem sie sich mit der Sonne vereint. Deshalb gilt die Frau als Vorsteherin des Hauses. Bei den Mayas ist sie die Hauptverantwortliche für den Fortbestand des Gedanken- und Kulturgutes. Dies zeigt, daß ihre Lebensweise nicht allein darin besteht, die Mitglieder der Gesellschaft zu prägen, sondern mehr noch darin, dem tausend Jahre alten Volk seine Bestimmung und seinen Platz zuzuweisen.

Hinter diesen Prinzipien der Komplementarität, der Einheit und des Gleichgewichtes verbirgt sich dennoch eine Geschlechtertrennung in bezug auf die Arbeit, wodurch die Frauen auch weiterhin in untergeordneter Stellung bleiben. Insofern als die Frau Fortpflanzung möglich macht, ist sie von unschätzbarem Wert, aber eben darin erschöpfen sich auch schon ihre Fähigkeiten. Das »Gleichgewicht«, die »Harmonie« werden nur so lange Bestand haben, wie sie ihre Rolle als Geberin des Lebens übernimmt. Ihr produktiver Beitrag ist lediglich reproduktiv.

Die Vorstellung einer Zweiheit von Männern und Frauen als sich ergänzende Gegensätze finden wir sowohl bei den Mayas wie bei den Nahuas, bei den Quechuas und bei den Aymaras. Diese kennen alle eine Trennung der Welt in Gegensätze zur Formung der kosmischen Einheit. Man betrachtet das menschliche Sein als Teil der Natur und keineswegs als etwas, das sich außerhalb von ihr befindet.

Wir können zugleich von einem männlichen und einem weiblichen Anfang sprechen, von zwei Kräften, die im Gleichgewicht und in Harmonie stehen müssen. Alles, was existiert, rührt von diesen zwei Kräften her: die Frau wird mit der Unterwelt, der Kälte, der Dunkelheit, der Feuchtigkeit, der Nacht, dem Wasser, dem Ozelot usw. in Verbindung gebracht, während man das Männliche mit dem Himmel, dem Licht, dem Brand, dem Tag, dem Feuer, dem Genie usw. assoziiert. Die Erde, die weibliche Gottheit schlechthin, wird vom Himmel – dem Männlichen – befruchtet und gibt den Pflanzen, Tieren und Menschen ein Zuhause.

In dieser dualistischen Weltanschauung ist zunächst einmal das Universum selbst zweigeteilt, wobei je ein Teil der Großen Mutter und dem Großen Vater zukommt. Über dieser Teilung bauen sich dann die komplexeren Strukturen auf. Die Vorstellung von einem Kosmos aus zwei Komponenten nimmt auch in der Darstellung der Götter Gestalt an: Oft werden sie als verheiratetes Paar dargestellt, aber es gibt auch Götter, die

zugleich männlich und weiblich sind; höchste Götter dieser Art sind beispielsweise Ometéotl, Tloque, Nahuaque, Quetzalcóatl und Gucumatz.

Die Mütterlichkeit und die Fähigkeit zur Fortpflanzung sind das erste Charakteristikum der Frau. Alle vorspanischen Kulturen schufen eine mythische Beziehung zwischen dem Land und der Mutter, indem sie der Mütterlichkeit eine magische Kraft zuschrieben. Bedeutsam wurden auch die einzelnen Abschnitte im Kreislauf des weiblichen Lebens. Die Mädchen in der Pubertät haben magischen Charakter. Pubertät und Mütterlichkeit bilden sowohl im Leben der Frau als auch im weiblichen kosmischen Symbol zwei sehr wichtige Abschnitte; man betrachtet sie als mysteriöse Phänomene und als universale Beschwörungen des ewig Weiblichen.

Seit der vorspanischen Epoche war in der Weltanschauung der Indios das Bild von der Frau mit ihrer Fähigkeit zur Fortpflanzung untrennbar verbunden. Damit ging allerdings auch einher, daß man ihr die häuslichen Arbeiten wie das Kochen sowie die Pflege, Entwicklung und Weitergabe der gesellschaftlichen Wertvorstellungen übertrug.

Von einem bestimmten Alter an werden den Kindern je nach ihrem Geschlecht unterschiedliche Pflichten auferlegt. Was die Mädchen betrifft, so übernehmen die Mütter die Aufgabe, ihnen aus der Praxis des Alltags heraus das nötige Können zu vermitteln wie etwa für das Reinigen der Wohnung, das Waschen, das Backen von Tortillas (Fladenbrote aus Maismehl), aber auch für die Kunst des Schneiderhandwerks, worin die Indios schon immer Beweise ihres außergewöhnlichen kreativen Könnens geliefert haben.

Trotz der Bedeutung, die man der weiblichen Fähigkeit zur Fortpflanzung beimißt, spielen die Frauen in den Schöpfungsmythen im allgemeinen keine große Rolle. In der Gesellschaft der Azteken und der Inkas waren nur die männlichen Götter in der Lage, das Menschengeschlecht hervorzubringen, während die Frauen daran etwa wie einfache Handlanger beteiligt waren, indem sie den Maisbrei zubereiteten, aus dem die Menschen hergestellt werden sollten.

Innerhalb der Weltanschauung der Nahuatl wurden die Menschen dadurch erschaffen, daß Quilazti die Knochen und die Asche aller früheren Sonnen (Schöpfungen, Welten) mahlte, denen Quetzalcóatl dann mit seinem männlichen Organ Leben spendete. Aus dieser Masse entstanden am ersten Tag der Mann und am vierten Tag die Frau. In diesem Schöpfungsakt erscheint Quetzalcóatl als der höchste Gott, welcher das höchste Götterpaar (Ometecuhtli und Omecíhuatl), eine Synthese des Männlichen und des Weiblichen, repräsentiert. Bei den Inkas hingegen gibt es den Mythos von der Erschaffung menschlicher Wesen durch Viracocha, der höchsten Göttin für die Stämme der Quechuas und Aymaras, welche die Hochebene bewohnten. Sie scheint zugleich ein weibliches und männliches Wesen zu sein, die Schöpferin der Welt, aber daneben auch ein allmächtiger Gott: alenthalben ähnelt sein Tun dem des Quetzalcóatl.

4. Sexualität, Ehe und Familie

In der vorspanischen Welt sah man Leid, Schmerz, Hunger, Durst usw. als selbstverständlich an. Das Vergnügen hielt man für eine Illusion. Die schönen Seiten des Lebens betrachtete man als göttliche Geschenke, aber sie hielten sich in sehr engen Grenzen. Ihr Genuß war erlaubt, ihr Mißbrauch rief jedoch den Zorn der Götter hervor. Schon für die Zeit vor Kolumbus lassen sich in der Welt der Indios zwei verschiedene Patrone der Sexualmoral nachweisen: ein eher lockerer für die Männer und ein strenger für die Frauen. Während die Männer z.B. sexuelle Beziehungen vor der Ehe haben durften, war mangelnde Jungfräulichkeit für die Frauen Grund zur Ablehnung als Braut und eine große Schande.

Man hatte die Vorstellung, daß sich der Mann durch übermäßige sexuelle Praxis verausgabte, da er den Samen ja in die Frau hineinbringt, während man die Frau für unersättlich hielt, da ihr vermuteter Samenerguß nicht nach außen gelangt. Deswegen hält man bis heute die Sexualität der Frau für gefährlich. So war es denn erforderlich, die Sexualität durch Verhaltensvorschriften zu kontrollieren.

In Vergessenheit gerieten allmählich bei verschiedenen Indio-Völkern die vorehelichen Gebräuche, die auch wiederholte Besuche vorsahen, bei denen der Indio-Mann um die Hand des im Verborgenen lebenden Mädchens anhielt. Bei diesen Besuchen bietet der Freier der jungen Frau und ihrer Familie Geschenke an. Bei einem Glas Likör einigte man sich dann auf die Bedingungen für die Eheschließung und regelte die Einzelheiten. Dabei ist jedoch darauf hinzuweisen, daß sich neben der religiösen Ehe oder der von einer ortsansässigen Autorität als rechtmäßig erklärten Ehe auch weiterhin die Praxis der autochtonen sowie der wilden Ehe hielt. Da die meisten Ehen von unerfahrenen jungen Menschen geschlossen werden, kommt es häufig vor, daß die Neuvermählten bei den Eltern des Mannes oder der Frau leben, weil man darauf bedacht ist, daß die jungen Eheleute auf diese Weise gut aufgehoben sind. Wenn die Frau ihre Aufgaben im Haus nicht erfüllt, kann der Mann sie zu ihren Eltern zurückschicken, und er fühlt sich dazu im Recht, wenn er dann am Hochzeitstag von der Braut alle ihm in der Zeit vor der Ehe und danach ihretwegen entstandenen Kosten zurückerstattet haben möchte.

Die Geburt eines Kindes im Indiohaus gibt Grund zu Freude und Sorge: Freude deshalb, weil die Indios sehr viel Familiensinn haben, und Sorge, weil die Ernährung eines Neugeborenen aufgrund der schlechten finanziellen Situation der Familien immer ein Problem ist. Im allgemeinen hat man es lieber, wenn ein Sohn geboren wird, da der Vater dann einen neuen Gefährten bzw. neuen Helfer bei der Arbeit bekommt.

Die Landbevölkerung der Indios ist im Denken bis heute noch stark der Magie verhaftet. An einigen Orten wird einem Brauch entsprechend nach der Geburt der Mutterkuchen vergraben oder verbrannt und die Nabelschnur an einem Baum, Hackenstiel oder Webstuhl festgebunden. All das tut man, damit sich das neue Lebewesen zur Feld- bzw. Hausarbeit hingezogen fühlt, wenn es später zum Mann oder zur Frau heranwächst.

Ein Neugeborenes wird unter den Schutz eines Zauberers oder eines Wünschelrutengängers gestellt, der es von jeglichem Übel befreien und ihm ein glückliches Schicksal zusichern kann. Dazu wird man ihm einen »nahual« (Schutzgeist) verleihen. Auf diese Weise findet der Indio von den ersten Lebenstagen an Zugang zur Welt der Magie, in der die Zauberer bzw. Wünschelrutengänger dadurch einen mächtigen Einfluß ausüben, daß sie in die Geheimnisse des heiligen Kalenders und in die Mysterien des Jenseits eingeweiht sind. Sehr gut erhalten hat sich dieses ganze Brauchtum bis heute bei Indio-Völkern Guatemalas wie z.B. in Chichicastenango oder Santiago la Laguna in der Gegend von Sololá.

5. Die Indio-Frau in der heutigen Gesellschaft

Alle Indio-Kulturen übertragen ihren Frauen als Hauptrolle die Erziehung kommender Generationen. Dieser jahrtausendalte kulturelle Wesenszug der Indio-Frau kehrt sich jetzt als Waffe des Widerstandes gegen die Gesellschaft und den Nicht-Indio-Staat. Die Frauen haben die Aufgabe, den Versuchen zu widerstehen, sie kulturell zu entwurzeln. Dieser Versuch, der gegen die Existenz ihrer Gemeinschaft gerichtet ist, droht ihnen von seiten des Staates und der Nicht-Indio-Gesellschaft. Man sieht in der Frau den Hort der kulturellen Identität, für deren Erhalt sie auch die Hauptverantwortung zu tragen hat. Während der mehr als 500 Jahre, da den Frauen die Übernahme fremden Kulturgutes aufgezwungen wurde, haben sie sich weniger als die Männer durch entsprechende Selbsterziehung gewappnet, um in ihrer eigenen kulturellen Welt zu überleben.

- In Ecuador sind 95 % aller Indio-Frauen einsprachig (sie sprechen nur die eigene Indio-Sprache), während 50–60 % aller Männer zweisprachig sind. Frauen machen 60 % der analphabetischen Bevölkerung aus, wobei die Provinzen den größten Anteil an analphabetischen Frauen aufweisen.
- In Zentralamerika setzen sich drei Viertel der analphabetischen Bevölkerung aus extrem armen Frauen zusammen. Guatemala ist eines der Länder Lateinamerikas mit dem höchsten Anteil an Analphabeten (etwa 52 %). Dort können über 80 % der Indio-Frauen weder lesen noch schreiben. In Guatemala-Stadt haben 51,2 % der dort lebenden Indios nicht studiert. Bei den Indio-Frauen ist der Anteil an Analphabeten fast dreimal so hoch wie bei den spanisch sprechenden Frauen. Außerdem weisen die Quoten bei den Geschlechtern bemerkenswerte Unterschiede auf: In Guatemala gibt es etwa 20 % mehr Frauen als Männer, die nicht studiert haben.

Die Indio-Frauen arbeiten unter denselben Bedingungen wie alle anderen Frauen dieses Kontinents. In ihrem Arbeitsleben werden die Indio-Frauen stets vor eine Vielzahl von Aufgaben gestellt und müssen auch viel Verantwortung übernehmen: als kleine Mädchen müssen sie Hausarbeiten verrichten, die ihre Brüder nicht zu tun brauchen; kommen sie in die Pubertät, tragen sie die Verantwortung für ihre zukünftige Mutterschaft: im-

mer wieder Schwangerschaften, Geburten, Stillzeiten und anstrengende Arbeitstage – das ist ihr Leben. Innerhalb der Genossenschaften liefert die Frau ihren Beitrag mit Weben, Töpfern und Flechten von Palmblättern, handwerklichen Fähigkeiten also, die sie von klein auf erlernt hat und in denen wertvolles Kunsthandwerk aus dem kulturellen Reichtum vorkolumbianischer Zeit fortlebt. Um dieses außergewöhnliche Geschick für Handarbeiten an einem Beispiel zu verdeutlichen, braucht man nur an die wunderschönen handgewebten Stoffe zu denken, die insbesondere in Guatemala bis heute für die Indio-Tracht verarbeitet werden.

Hunderttausende von Indio-Frauen wissen nicht mehr, wie sie mit den Problemen fertig werden sollen, vor die sie die Angst ums Überleben stellt, und sehen sich deshalb gezwungen, in die großen Städte auszuwandern. Es ist eine allgemeine Überlebensstrategie der ländlichen Indio-Familien, ihre heranwachsenden Töchter in die Stadt zu schicken, um dort zu arbeiten, während es die Männer weiterhin auf dem Felde tun. In den Städten ist die Situation der Indio-Frauen jedoch trostlos. Wer allein ankommt, hat kaum eine andere Wahl, als in einem Haushalt zu arbeiten. Wer mit seinen kleinen Kindern ankommt, findet sich bald bei seinesgleichen auf den Märkten, in schlecht bezahlter Stellung oder beim Betteln wieder. Aber die Erfahrung als Hausangestellte ist die bitterste von allen. Viele Indio-Mädchen kommen in die Stadt, weil sie sich durch die offizielle Propaganda verführen lassen. Es wird ihnen eingeredet, Kultur und wissenschaftlich-technischen Fortschritt gäbe es auf dem Land so gut wie gar nicht, sondern nur in den großen Städten. Dort lebe es sich besser, verdiene man Geld usw... Da sie ja nur Indios und auch noch Frauen sind, behandelt man sie sozial- und arbeitsrechtlich äußerst unseriös. Die Bezahlung ist minimal, und schwer angeschlagen sind sie wieder sexuellem Mißbrauch ausgeliefert.

Im Hinblick auf ihre Gesundheit befinden sich die Indio-Frauen in einer bedauernswerten Lage. Sie werden unterernährt geboren. Eine Kindheit voller Entbehrungen und harter Arbeit schließt sich an. Sobald sie Kinder bekommen können, werden sie auch schon schwanger. Und wenn sie dann erwachsen sind, löst eine Schwangerschaft die andere ab. All das hindert sie jedoch nicht daran, sich um ihr Zuhause und die Beschaffung von Geld zu kümmern. Sie leiden an Unterernährung und häufigen Krankheiten, die bereits in jungen Jahren zum Tod führen. Auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent ist es um die Gesundheit der Indio-Frauen außerordentlich schlecht bestellt. Ihre Lebenserwartung ist nicht höher als 45 Jahre. Sie haben akute Probleme mit ihrer Ernährung, schenken Kindern das Leben, die weder normales Gewicht noch normale Körpergröße haben. Ihre Geburten verlaufen unter extrem unhygienischen Bedingungen. Von allen Frauen auf dem Kontinent weisen sie die höchste Fruchtbarkeit auf, und zwar insbesondere auf dem Land (mit durchschnittlich 7 bis 10 Kindern). Dabei ist die Säuglingssterblichkeit 3 bis 5 mal so hoch wie in der Mittelschicht, und die Sterblichkeit im Wochenbett liegt um 50 % über derjenigen der Nicht-Indio-Frauen.

Den allermeisten Indio-Frauen ist nur ein einziger Bereich des Gesundheitswesens zugänglich: die Programme zur Familienplanung. Für die Regierungen und internationalen Organisationen müssen zunächst einmal die Frauen selbst Hauptzielgruppe der Werbekampagnen zur Geburtenkontrolle sein. In Lateinamerika und der Karibik waren Indio-Frauen die ersten Opfer von Versuchen zum Gebrauch der Verhütungsmittel. Seit den 60er Jahren war es gängige Praxis, Hunderttausende von Frauen (in Bolivien, Guatemala, Puerto Rico, Nicaragua, Peru, Brasilien usw.) dadurch zu sterilisieren, daß man im Zuge der Kampagnen zur Geburtenkontrolle Medikamente und Unfruchtbarkeit auslösende Nahrungsmittel an sie verteilte. Finanziert wurde dies von ausländischen Körperschaften, was offensichtlich eine abgekartete völkerfeindliche Praxis ist.

Dessenungeachtet setzen sich die Indio-Frauen aber doch ganz unauffällig für das gesundheitliche Wohlergehen ein. Millionenfach sind sie Ärztinnen auf ihre Art. Als Kräutersammlerinnen, Hebammen, Heilpraktikerinnen und ehrenamtlich tätige Krankenschwestern sind sie in ihren Familien und Gemeinschaften die Mediziner. Die gesamte Indio-Medizin ist von »Mystik« durchdrungen. So sind beispielsweise die Hebammen der Ansicht, daß man nur dann sein Handwerk gelernt hat, wenn das dazu erforderliche Wissen ein angeborenes »übernatürliches« Geschenk ist. Dem Wissen der Frauen ist es zu verdanken, daß Jungen und Mädchen zur Welt kommen und überleben, obwohl es für sie kein öffentliches Gesundheitswesen gibt.

6. Widerstand, Organisationen und Vorschläge der Indio-Frauen

Erst in jüngster Zeit haben sich Indio-Frauen Lateinamerikas in Organisationen zusammengeschlossen. Diese Organisationen betonen den Wert, welchen die Indio-Frau in der Vergangenheit verkörperte, und kämpfen für dessen Wiederbelebung in der Gesellschaft. Die Frau ist als Fundament des Volkes und der Indio-Kulturen anerkannt. Daß dieses neue und revolutionäre Phänomen in Lateinamerika tatsächlich vorkommt, beweist Rigoberta Menchú, die Leiterin zentralamerikanischer Indio-Frauen. Sie kämpft für ihr Volk und bekam dafür den Friedensnobelpreis.

Jahrelang entwickelten sich die Frauenorganisationen der Indios und der Feminismus in Lateinamerika und der Karibik nebeneinander her. Jetzt finden sie langsam zueinander. Einen ganz persönlichen Beitrag liefern sie mit ihren Erlebnissen als Menschen zweiter Klasse in unterdrückten Völkern. Sie fordern von der feministischen Bewegung, daß diese sich stärker als bisher dazu verpflichtet, ihren Kampf zu unterstützen – bis hin zum Kampf um eine eigene Sprache und Kultur und um Berücksichtigung bei nationalen und internationalen feministischen Veranstaltungen. Ihre Anwesenheit ist eine Bereicherung für das vielfältige und farbige Bild, welches der westliche Feminismus bietet.

Die Situation der afrikanischen Frau am Beispiel Kenia

Philomena Njeri Mwaura¹

Einleitung

Afrikanische Frauen spielen von alters her eine wichtige Rolle im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und religiösen Leben ihrer Gemeinschaften. Doch heute wie früher werden sie von kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen bestimmt. Ihre Situation läßt viel zu wünschen übrig. Wie wir im folgenden zu verdeutlichen versuchen, wird es für die afrikanische Frau, hier an kenianischen Verhältnissen aufgezeigt, noch ein weiter Weg bis zur Gleichberechtigung werden. Zwar unternimmt die Regierung Anstrengungen – sich endlich der Bedeutung der Frauen für den Staat bewußt geworden – sie mehr und mehr ins wirtschaftliche und politische Leben einzubeziehen. Doch die vorkoloniale und koloniale Sicht der Frau sitzt tief. Trotz großer Schwierigkeiten, die unüberwindlich scheinen, zeichnet sich eine Aufwärtsentwicklung ab, die zu Hoffnungen Anlaß gibt.

Geographie

Kenia nimmt größtmäßig die 22. Stelle unter den afrikanischen Ländern ein. Es liegt an der Ostküste Afrikas, entlang dem Äquator. Das Land ist agrarisch bestimmt. 85% der Bevölkerung leben in ländlichen Gegenden und decken einen Teil ihrer Lebenshaltung aus Ackerbau und/oder Tierhaltung. 1984 erbrachte die Landwirtschaft über 1/3 des Bruttoinlandsprodukts, mehr als das doppelte jedes anderen Sektors. Dies änderte sich 1993. Ungünstige Witterung verminderte den Ertrag von Plantagenprodukten wie Tee und Kaffee erheblich, deren Export Hauptverdienst des Landes ist. Der Kenia-Schilling erfuhr eine starke Abwertung, und die wirtschaftlichen Schwierigkeiten nehmen seitdem kein Ende.² Zwar ist die Landwirtschaft Grundlage seiner Wirtschaft, trotzdem mangelt es Kenia an wirklich gutem Land. Nur etwa 12% sind von hoher, 55% von mittlerer bis mäßiger landwirtschaftlicher Qualität; der größte Teil des Landes ist arid. Die Bevölkerung bewohnt etwa 17% des besseren Landes. Am dichtesten besiedelt ist Zentralkenia: Nyanza und die westlichen Provinzen – etwa 6% von Kenia – wo ungefähr die Hälfte der Landbevölkerung lebt. 15–20% der Bevölkerung wohnen in den Städten. Das übrige Land ist Weideland für die Nomaden. Wie überall auf der Welt sind die Menschen von den geographischen und klimatischen Gegebenheiten stark geprägt, vor allem die Frauen – die eigentlichen Bauern in Kenias Landwirtschaft.

¹ Übersetzung aus dem Englischen von Renate M. Romor.

² Kenya Economic Survey, 1994. 121.

Politische (administrative) Einteilungen

Kenia ist in acht Provinzen eingeteilt: Coast (Küste), Eastern (Osten), North Eastern (Nord-Osten), Central (Zentral), Rift Valley (Ostafrikanisches Grabensystem), Western (Westen), Nyanza und Nairobi. Diese sind weiterhin in Distrikte, Unterdistrikte, größere und kleinere Regionen unterteilt und von Regierungsoffizieren verwaltet.

Ethnische Gruppen

Die Bevölkerung Kenias besteht aus 70 bis 80 ethnischen Gruppen. Die ethnische Zusammensetzung in den verschiedenen Teilen der Republik hat sich durch Abwanderung in die Stadtzentren und deren dünn besiedelte Randgebiete stark verändert.

Es gibt drei Hauptstämme: Die Bantus, die Niloten und die Kuschiten. Jede dieser Gruppen spricht dieselben verwandten Sprachen und besitzt ähnliche Sitten und Gebräuche. Die folgende Tabelle zeigt die bedeutendsten ethnischen Gruppen sowie die drei Sprachgruppen:

Einteilung der ethnischen Gruppen in Sprachgruppen

Sprachgruppe	Ethnische Gruppe
BANTU	Gikuyu, Embu, Meru, Kamba, Luhya, Kisii, Kuria, Mijikenda, Taita, Pokomo, Dabida
NILOTEN	
(i) Niloten der Ebene	Maasai, Turkana, Samburu, Njemps
(ii) Hochlandniloten	Kalenjins
(iii) Flußniloten	Luo
KUSCHITEN	Somalia, Rendile, Boran, Galla, Orma

Bevölkerung

Kenia erlebte ein starkes Bevölkerungswachstum, so daß die Einwohnerzahl von 5,4 Mill. im Jahre 1948 auf 26,2 Mill. im Jahre 1992 anstieg. Das Wachstum zwischen 1969 und 1979 lag mit 3,8% gleichmäßig hoch. Die »International Planned Parenthood Federation« (IPPF)³ schätzte 1984 die jährliche Wachstumsrate Kenias auf 4,1%. Dies war die fünfthöchste der Welt. Die demographische Übersicht von 1989 zeigt mit 3,6% eine Abnahme des jährlichen Bevölkerungswachstums.⁴

³ Internationaler Verband für geplante Elternschaft.

⁴ National Council for Population and Development (NCPD) 1993: Kenya Demographic and Health Survey.

Frauen bilden nach der Volkszählung von 1989 54,6% der Bevölkerung.⁵ Ihre Lebenserwartung beträgt 59 Jahre, die der Männer 54 Jahre. Frauen stellen also den größeren Anteil der produktiven Bevölkerung, trotzdem werden ihre wirtschaftlichen und sozialen Beiträge noch immer unterschätzt.

Die Verschiedenartigkeit der Frauen

Die Mehrheit der Studien westlicher feministischer Autoren und afrikanischer Feministinnen westlicher Prägung neigt dazu, Frauen als gleichartige Wesen darzustellen. Natürlich sind sie gleich in bezug auf ihre Weiblichkeit und ihre Benachteiligung in der Gesellschaft, und doch sind sie in Kenia wie anderswo in der Welt mannigfaltig in ihren Persönlichkeiten.

Ihre Rollen, Nöte und Probleme sind unterschiedlich nach Region, ethnischer Gruppe, wirtschaftlichem Status, soziokultureller Herkunft. Viele Frauen sind infolge negativer Erfahrungen und seelischer Verletzungen ins Abseits geraten: Kinder, Alleinerziehende, jugendliche Mütter, Analphabeten, Arme in Stadt und Land. Verschiedenartigkeit ist Natur der Gesellschaft und schließt deshalb Verallgemeinerungen aus.

Die Beteiligung der Frau am Wirtschaftsleben

Der Frauenbeitrag an der Entwicklung der kenianischen Wirtschaft ist vielfältig. Frauen arbeiten überall, selbständig oder als Hilfsarbeiterinnen, wo immer sie eine Beschäftigung finden. Natürlich hängen ihre Tätigkeiten von ihrem sozialen und wirtschaftlichen Status, ihrer Erziehung und der Gegend ab, in der sie leben.

Auf dem Land arbeiten nahezu alle 15–64jährigen.⁶ Ihnen obliegen vor allem Nahrungsmittelproduktion und Tierhaltung. Sie bemühen sich um kleinere Betätigungen in der Landwirtschaft, die ihr Einkommen aufbessern.

Es gibt dort hauptsächlich Kleinbauern, denen kaum Land gehört – höchstens 4,05 ha oder noch weniger.⁷ 1/10 der Landbevölkerung hat keinen Besitz und verdient den Lebensunterhalt bei Gelegenheitsarbeiten.⁸ Frauen besitzen gewöhnlich nichts, weder Land, Tiere noch anderes. Männer sind die Eigentümer, Frauen haben das Recht zu arbeiten – wie es die traditionellen und kulturellen Gepflogenheiten vorschreiben.⁹

⁵ Census Report, 1989.

⁶ Republic of Kenya, 1990.

⁷ J. Davidson, »Who owns what? Land Registration and Tension in Gender Relation of Production in Kenya« in Davidson: Education. Women and Land, the African Experience, 1988. 159.

⁸ CBS Unicef Survey, 1984.

⁹ T.M. Hinga, Women Power and Liberation in an African church. A theological Case, 1992. Davidson, wie Anm. 6, 1992. A. Pala u. D.L. Brown, Women's Group Programme:

In der vorkolonialen Gesellschaft dagegen konnten Frauen selbständig über Ernten und Tiere bestimmen, Produktion und Verkauf regeln und mit dem Erlös wirtschaften. Smock¹⁰ berichtet ähnliches über die Gikuyu in Zentralkenia: »Obgleich männliche Stammesmitglieder sich das Land aneigneten, waren die Frauen lebenslang die eigentlichen Besitzer. Sie bestellten das Land, und deshalb gehörten ihnen auch die Ernten und die Produkte, die sie anfertigten, genauso wie der Erlös aus dem Handel.«¹¹

Das Leben der Landfrauen hat sich inzwischen gewandelt. Der Kolonialismus verursachte wirtschaftliche, soziale und kulturelle Einbrüche. Die Veränderungen im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bereich verstärkten sich noch in der Zeit nach der Unabhängigkeit 1963. Zwar kultivieren in den ländlichen Gegenden immer noch Frauen das Land, doch nur 5% besitzen es auch.¹² Die traditionelle Arbeitsteilung der Geschlechter bürdet ihnen zusätzlich die Verantwortung für Kinder, Herstellung, Verarbeitung und Zubereitung von Nahrungsmitteln, Wasserholen, Holzsammeln, Instandhaltung der Heimstätten und andere wirtschaftliche Tätigkeiten auf.¹³ Doch die Abwanderung der Männer in die Städte auf der Suche nach bezahlter Arbeit läßt die Frauen mit den Anforderungen von Landwirtschaft und Tierhaltung, der Produktion und dem Handel allein.

Frauen müssen Verantwortung für den Haushalt sogar dort tragen, wo der Ehemann zuhause lebt. Sie sind, vor allem in ländlichen Gegenden, wegen ihrer mannigfaltigen Aufgaben – der Reproduktion, der Instandhaltung, der Produktion – überarbeitet. Dies bedeutet nicht nur eine starke Einschränkung ihrer Zeit, vielmehr auch eine schwere Belastung für ihre Gesundheit. Eine Steigerung der Produktion ist Frauen unmöglich, allein wegen des Eigentumsrechts, das alles beherrscht und ihnen die Gewinne, die aus der Produktion fließen, nimmt. Ihr niedriger Bildungsstand – es gibt 55% Analphabeten¹⁴ – behindert sie in vieler Weise: Frauen sind nicht kreditwürdig, selbst dann nicht, wenn sie eigenes Vermögen besitzen. Ohne männlichen Bürgen, gewöhnlich ihr Ehemann, räumt ihnen keine Bank Kredite ein. Ihr Bildungsdefizit verwehrt ihnen den Zugang zur modernen Technologie, die sie instand setzen würde, ein Produktivitätswachstum herbeizuführen, um damit ihren Unterhalt zu verbessern.

Überall ist eine erschreckende Zunahme alleinerziehender Frauen (Geschiedene, Verwitwete, Ledige mit Kindern) zu beobachten. Sie gehören zu den Ärmsten Kenias und leben hauptsächlich in den dicht besiedelten Provinzen wie Nyanza, Western, Central und Eastern.¹⁵

A Case Study of the Kwale Area. Nairobi, 1976. M.N. Getui, Moraa Moka Ngiti: Defender of Freedom among Abagusii of Western Kenya. Nairobi, 1994.

¹⁰ Audrey C. Smock, »Women's Education and Roles in Kenya«, 1977, Nr. 316.

¹¹ Smock, 1987. 219.

¹² Davidson, wie Anm. 9, 1988. 158.

¹³ Ongile, The Effects of Structural Adjustment Policies on Women's Access to Employment Opportunities, 1992.

¹⁴ Population Census, 1989.

¹⁵ Kenya Population Census, 1989.

Die Hauptursache für die Armut Alleinerziehender ist die Benachteiligung der Frauen auf dem Arbeitsmarkt infolge von Ungleichbehandlung bei der Einstellung. Dies ist auch auf das bei Frauen traditionell niedrigere Bildungsniveau zurückzuführen. Die doppelte Benachteiligung in bezug auf Arbeit und Bildung versagt Frauen nicht nur ein steigendes Einkommen, sondern ebenso Kredite und technische Hilfe. Haushalte ohne Ehemann haben auch nicht das zusätzliche Einkommen, das dieser aus einer Erwerbstätigkeit nachhause bringt. Witwen werden häufig um ihr Vermögen gebracht, was in einigen Gemeinschaften Afrikas auch heute noch gang und gäbe ist.

Männer sind Familienoberhaupt. Sie besitzen volle Autorität, die Produktion des Haushalts zu organisieren. Dies ist in Stadt und Land gleich, bei monogamen wie polygamen Männern – wertvolleres Eigentum wie Land, Vieh, Geschäftszubehör und Handelsware steht unter ihrer direkten Kontrolle. Frauen leisten die Arbeit und verdienen noch nebenbei, um mit ihrem Geld einkaufen und ihr Heim instandhalten zu können. So kommt es, daß die moderne kenianische Frau – gebildet oder ungebildet – weit entfernt von wirtschaftlicher Unabhängigkeit auf die Unterstützung ihres Mannes angewiesen ist.

Daß bei diesen Verhältnissen Scheidung oder Trennung eine finanzielle Katastrophe für eine Frau bedeutet, ist verständlich. Viele geschiedene Frauen enden in Armut, in den Slums der Großstädte oder irgendwo auf dem Land.

Um viele Nomadenfrauen mit Tierherden steht es noch schlechter. Ihr wirtschaftliches Überleben hängt vom Wetter ab. Dürrekatastrophen verkleinern ihren Viehbestand: Tiere verenden oder müssen verkauft werden. Am Markt werden sie unzureichend entlohnt.

Obleich hier das Bild der kenianischen Frau in düsteren Farben gemalt ist, besteht Hoffnung. Regierung und freie Organisationen sind bemüht, ihre Bedingungen zu verbessern und erforderliche Maßnahmen einzuleiten, Frauen Zugang zu Bildung, Krediten und Entscheidungsprozessen zu ermöglichen. Doch was können diese Bemühungen in der gegenwärtigen wirtschaftlichen Krise bewirken?

Die Frau im Arbeitsprozeß

Die Arbeitsbeteiligung der Frauen ist in der Stadt und auf dem Land unterschiedlich. Wie wir gesehen haben, sind in ländlichen Gebieten die meisten Frauen in ihrem kleinen Hauswesen beschäftigt. Wenige haben ein festes Arbeitsverhältnis. Einige finden Gelegenheitsarbeiten in Landbetrieben. In der Stadt arbeiten sie überwiegend im unregelmäßigen Sektor. Viele Frauen leiden unter Erwerbslosigkeit oder Diskriminierung bei der Beschäftigung. Im ganzen gesehen gibt es jedoch für die meisten kenianischen Frauen Erwerbsmöglichkeiten. Seit der Unabhängigkeit hat die kenianische Regierung Bestimmungen erlassen, die Frauen viele Gebiete innerhalb des geregelten Arbeitssektors eröffnen. Ein Aufwärtstrend ist

unübersehbar, obgleich die Zahlen auf der weiblichen Seite niedriger sind. 1994 waren 19% Frauen im geregelten Arbeitssektor beschäftigt. Ein Großteil kam im Ausbildungswesen (fest angestellt 27,2%) und bei landwirtschaftlichen Tätigkeiten (fest angestellt 18,8%) unter. Der Frauenanteil in der Industrie lag im gleichen Jahr traditionsgemäß weit unter dem der Männer, die dieses Gebiet beherrschen (z.B. am Bau, in der Konstruktion, in der Fabrik), nämlich nur bei 5% bzw. 12,2%.¹⁶

Gegenwärtig sind 25,1% aller Beschäftigten Frauen, davon nur etwa 3% in führenden Positionen.¹⁷ Warum Frauen nicht in den Arbeitsprozeß eintreten, kann verschiedene Ursachen haben: Forderungen der Familie, Bildungsmangel, Diskriminierung durch den Arbeitgeber, Kontrolle des Ehemanns, Überangebot an Arbeitskräften auf gewissen Gebieten. Neuere Übersichten des Arbeitsmarktes ergeben, daß die Erwerbslosigkeit der Frauen zunimmt. Frauenverbände richteten deshalb einen Aufruf an die kenianische Regierung, Frauenbeschäftigungsquoten einzuführen und Frauen zu ermutigen, wissenschaftliche und technologische Kurse zu besuchen, damit sie in männlich beherrschte Sparten vordringen können.

Frauen sind, vom Ackerbau abgesehen, hauptsächlich im unregulierten Sektor beschäftigt. Sie arbeiten in Kleinunternehmen, die Handwerk, Handel und Dienstleistungen umfassen, z.B. als Verkäuferinnen für Gemüse, Früchte, Trockenobst, gebrauchte Schuhe und Kleidung, in Kiosks, Friseursalons, Schneidereien und im Kleinsthandel.

Die Regierungsprogramme und ihre Auswirkung auf die Frauen

Die Programme für wirtschaftliche Strukturanpassung¹⁸, in den achtziger Jahren von der Weltbank vorgestellt und von ihr unterstützt¹⁹, werden von der Regierung durchgeführt. Sie umfassen eine Vielzahl von Maßnahmen, die eine wirtschaftspolitische Reform in Gang bringen sollen, um das wirtschaftliche Wachstum neu zu beleben. Die weltweite Rezession, hohe Schuldendienstzahlungen, Rückgang der realen Handelspreise, knappe Devisenpositionen und die Stagnation der freiwilligen Hilfe für Entwicklungsländer leiteten die Talfahrt von Kenias Wirtschaft ein. Sie begann mit der Ölkrise 1970 und äußerte sich in schlechten Handelsabschlüssen und hoher Inflationsrate im Inland. Die Lage verschlechterte sich durch die Dürrekatastrophen von 1970, 1980 und Anfang 1990 und die damit verbundene Lebensmittelknappheit. Die Weltbank übernahm 1987 Teil-Hilfsprogramme für Landwirtschaft, Industrie, Finanzwesen, Export, Entwicklung, Gesundheits- und Bildungswesen.

Wegen seiner Probleme muß Kenia viele Rückschläge hinnehmen: Schwaches landwirtschaftliches Wachstum, Rückgang der Industriepro-

¹⁶ Kenya Economic Survey, 1994. 52.

¹⁷ Republic Kenya, 1991.

¹⁸ Strukturanpassungssysteme (Structural Adjustment Programmes).

¹⁹ World Bank, 1989. World Development Report: Opportunities and Risks in Managing World Economy.

duktion und des Exports, steigende Auslandsverschuldung und die Verarmung sozialer Institutionen (Bildungswesen, Gesundheitswesen, Bauwesen) sowie Umweltschäden. Ein kürzlich erschienener Report der UNDP²⁰ verzeichnete einen Aufschwung der Wirtschaft – eine Verbesserung der Lebensverhältnisse ist jedoch nicht in Sicht.

Die ganze Bevölkerung wurde von den Ausgabenkürzungen im Bildungs-, Gesundheits-, Bauwesen und in anderen sozialen Einrichtungen getroffen. Der öffentliche Dienst beispielsweise, der einen Großteil der Ausgebildeten aufnahm, verfügte über Einstellungsstopps und reduzierte die Beschäftigung. Zu den am härtesten betroffenen Gruppen gehören Frauen: Bäuerinnen, Erzieherinnen, Erwerbstätige, Krankenschwestern und Mütter.

Wir können die Nachteile für Frauen wie folgt zusammenfassen:

1. Frauen sind meist ungelernte Arbeiter, die leicht ausgestellt werden können.
2. Wegen ihres niedrigen Bildungsstandes sind sie dem harten Konkurrenzkampf auf dem Arbeitsmarkt nicht gewachsen.
3. Frauen werden wegen Geschicklichkeitsmangels, geringer Kenntnisse und niedrigen Ansehens von Männern am Arbeitsplatz gemieden.
4. Mädchen werden von ihren Eltern bei der Ausbildung benachteiligt, da diese ihre männlichen Nachkommen bevorzugen.
5. Wegen der herrschenden Notlage sind Lebensmittelvorräte und Gesundheitsfürsorge für den armen Stadt- und Landhaushalt unerschwinglich.
6. Kulturgeprägte Anschauungen schließen Frauen von vornherein von gewissen Arbeiten aus. Auch einige Arbeitsgesetze, die sie schützen sollen, richten sich gegen sie, z.B. das Arbeitsschutzgesetz mit seiner Arbeitszeitbegrenzung.

Es ist eine große Herausforderung für die kenianischen Politiker, die Beschäftigungsmöglichkeiten für Frauen zu verbessern, stellen sie doch die Mehrheit der Bevölkerung und somit ein großes Arbeitspotential für die Wirtschaft dar.

Frauen und Bildung

Für Afrika bedeutet Bildung Voraussetzung für wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt. Die kenianische Regierung versteht sie als Grundrecht für jeden Bürger und stellt deshalb seit 1963 einen großen Teil ihrer finanziellen Mittel für das Ausbildungs- und Erziehungswesen zur Verfügung. Die Forschung verweist auf eine Wechselbeziehung zwischen Bildung und Status der Frauen, der durch bessere Ausbildung eine Anhebung

²⁰ Daily Nation, 1995. 12.9.

erfährt.²¹ Rückgang von Kindersterblichkeit und -krankheiten, verbesserte Ernährung, Gesundheit und Sanitäranlagen in den Familien sowie höheres Einkommen können auf Frauenbildung zurückgeführt werden.

Seit 1963 erleben die Lehranstalten einen immer stärker werdenden Zulauf, und zwar von der Vorschule (Pre-primary) angefangen bis hinauf zur Universität. An der ungleichen Behandlung der Geschlechter hat sich jedoch nichts geändert. In Provinz- und Distriktschulen, besonders in der Primary School (entspricht in etwa unserer Grund- u. Hauptschule), werden zwischen Mädchen und Knaben beträchtliche Unterschiede gemacht. Dies beruht überwiegend auf historischen und wirtschaftlichen Faktoren.

Zwar besuchen allgemein immer mehr Mädchen die Schulen. Doch in den trockenen, unfruchtbaren Distrikten von North-Eastern, Rift Valley, Eastern und den Coast Provinzen sind es nur sehr wenige, und in den höheren Klassen ist die Austrittsrate hoch. Mädchen legen kaum Prüfungen ab.

Die Vorschule besuchen Mädchen und Knaben. In den letzten Jahren wuchs die Zahl der Mädchen ständig. Seit sieben Jahren besuchen laut Statistiken fast so viele Mädchen wie Knaben die ersten drei Klassen der Primary. In den höheren Klassen jedoch nimmt die Zahl der Schülerinnen drastisch ab. Die Ursache können Klassenwiederholungen, frühe Schwangerschaften, Heirat oder mittellose Eltern sein, die ihre Töchter zugunsten der Söhne benachteiligen. In den Bildungsanstalten Secondary (High School ab der 9. Klasse) und Tertiary (Universität) stieg die Zahl der Mädchen und Frauen stark an. Das Wachstum in der High School lag von 1993–94 bei 16,7%. Insgesamt waren es 45,7% Mädchen. Dies zeigt eine wesentliche Verbesserung gegenüber 1972, wo Mädchen nur 31% der Schüler ausmachten. In den Hochschulen steigerte sich die Anzahl der Frauen von nur 16% an der Universität in Nairobi im Jahr 1972 zu den gegenwärtig 28% an öffentlichen Universitäten. Trotzdem sind weniger als die Hälfte der Studenten Mädchen. Der gleiche Trend macht sich bei Diplomabschlüssen bemerkbar. Viele Frauen wählen Humanwissenschaften, Hauswirtschaft, Kunst und Erziehung. Universitäten, die ein Erziehungsstudium anbieten wie z.B. die Kenyatta Universität in Nairobi, weisen einen wesentlich höheren Frauenanteil aus. Nur sehr wenige Frauen wagen sich in technische Fachbereiche und sind dort von vornherein von Entscheidungsebenen ausgeschlossen. In der Primary und Secondary School unterrichten auch Frauen, von denen jedoch nur wenige ausgebildet sind. Der Hauptteil der Lehrer ist männlich.²²

Für die Ungleichheit bei der Teilnahme am Bildungsangebot gibt es viele Erklärungen. Kenias Entwicklungsplaner schieben die Schuld dem Kolonialismus und seiner Haltung gegenüber Frauen zu.²³ Die Erzieher beklagen zum einen die hohen Austrittsraten der Mädchen und zum anderen die kulturbedingten Einstellungen, die männliche Kinder bevorzu-

²¹ Smock, wie Anm. 13.

²² Ministry of Education, 1994.

²³ Republik von Kenia, 1989–1993, 28–29.

gen.²⁴ Der Lehrplan z.B. umfaßt hauptsächlich naturwissenschaftliche Fächer und benachteiligt somit Mädchen, die meist aus schlecht ausgestatteten Schulen kommen. Ihre Vorliebe für Humanwissenschaften ist auf die Klischees in kenianischen Schulbüchern zurückzuführen, die die Frauen in ihren Rollen als Haushälterinnen, Kindergebärerinnen und Fürsorgerinnen idealisieren. Wissenschaft und Technologie werden darin den Männern zugeordnet.²⁵ Diese Bilder beeinflussen auf subtile Weise den Berufswunsch der Mädchen.

Obgleich Bildung höheres Ansehen mit wirtschaftlicher Besserstellung verbindet, ist sie für Frauen durch die sozialen Spielregeln, die Strukturen und den Lehrplan des Bildungssystems nur schwer erreichbar. Weniger als sechs Klassen Schulbesuch nützen wenig, da Ausbildung und somit Beschäftigungsmöglichkeiten fehlen. Aber auch Universitätsbildung ist noch kein Garant für eine Anstellung, was die wachsende Zahl der arbeitslosen Akademiker bestätigt. Einige Stammesgemeinschaften wie die Samburu, Maasai, Rendile, Boran und Mijikenda sehen im Lernen verlorene Zeit für Mädchen. Sie sollen einmal Ehefrauen und Mütter werden, Produkte anfertigen können, Gemeinschaft schaffen. Ein Offizier im Samburudistrikt berichtete kürzlich, Samburumänner hielten gebildete Frauen für halsstarrig und schwer kontrollierbar. So verlassen Mädchen frühzeitig die Schule, werden beschnitten und verheiratet. Dies ist für Frauen in solchen Gemeinschaften der normale Weg.²⁶

Frauen in der Öffentlichkeit

Die starke Ungleichbehandlung der Geschlechter, die wir in der Wirtschaft, im Arbeitsprozeß und im Bildungswesen beobachten konnten, trifft auch auf die Öffentlichkeit zu. Die Situation spiegelt die kulturellen Vorbehalte gegenüber Frauen in Führungspositionen. Anders als in einigen westafrikanischen Gemeinschaften, den Ashante, Ga und Akan von Ghana, wo Frauen legitimierte Autorität und Macht besaßen, schlossen die meisten kenianischen Gemeinschaften Frauen von der Öffentlichkeit aus.²⁷ Außer ihrem bemerkenswerten Beitrag in der Landwirtschaft und ihrer daraus basierenden Selbständigkeit hatten Frauen in der vorkolonialen Zeit nur sehr wenig Einfluß im sozialen und politischen Bereich. In fast allen kenianischen Gemeinschaften war das politische und gesetzliche System gleich: Es gründete im Ältestenrat. Eine Versammlung von Stammesältesten schlichtete Streitfälle und traf eingreifende Entscheidungen für die Gemeinschaft.²⁸ Frauen waren in diesen Ratsversammlungen ab-

²⁴ Kinyanjui, 1974.

²⁵ Obura, *Changing Images: Portrayal of Girls and Women in Kenyan Text Books*. 1991. G. Owino, *Sex Stereotypes in School Texts and its Effects on Women's Attitudes Towards Sciences and Technology*: In Kenya Educations Research Award Scheme, 1986.

²⁶ Daily Nation, 25. August 1995.

²⁷ Smock, wie Anm. 12.

²⁸ Obar, *Women in Politics and Policy*. Article in Stichter S.& M.J. Hay, Eds: *African Women South of the Sahara*, 1984.

wesend. Sie übten jedoch maßgeblichen Einfluß auf sie als Ritualleiterinnen, Wahrsagerinnen, Prophetinnen aus. In ihren spirituellen Rollen wurden sie, wie Rousette sagt, rituell männlich und ihre Autorität konnte nicht bezweifelt werden.²⁹

Frauen waren aber nicht nur passive Teilnehmerinnen im Leben ihrer Gemeinschaften. Die kenianische Geschichte ist voll von Erzählungen über heroische Frauen, die als charismatische Häuptlinge den Verlauf von Ereignissen entscheidend beeinflussten. Während der kolonialen Periode waren Frauen scharfe Beobachterinnen herrschender Ungerechtigkeiten und wiegelten ihren Stamm gegen Abgaben, Zwangsarbeit und Beschränkung von Weiden und Ackerbau auf.³⁰ Andere bedeutende Frauen sind als weise Heilerinnen in die Stammesgeschichten eingegangen.³¹

Bildung verhilft einigen wenigen Frauen zu hohen Stellungen auf Entscheidungsebene, im staatlichen und privaten Bereich. Insgesamt sind im Staatsdienst 21% Frauen beschäftigt, die meisten in der untersten Tarifgruppe, im höheren Dienst 6%. Zur Zeit ist in Kenia eine Frau Kabinettsminister, drei Frauen sind Richterinnen, zwei Sekretärinnen, fünf Parlamentsmitglieder. Obgleich Frauen das Wahlrecht besitzen, ist der Wahlvorgang für die meisten ein Buch mit sieben Siegeln. Heute wächst die Einsicht, daß Frauen als Mehrheit der Bürger politischer Bildung bedürfen. Sie müssen sich ihrer Verantwortung und Bedeutung bewußt werden und lernen, für sie wichtige Kandidaten zu unterstützen.

Frauen sind noch nicht hinreichend in Handelsunionen, Farmerorganisationen und Körperschaften vertreten, was sich für sie negativ in allen öffentlichen und privaten Bereichen auswirkt.

Frauen und das Recht

Das kenianische Recht ist frauenfeindlich: Es spricht Frauen eine minderwertige Stellung zu, wie Kibwana feststellt.³² Hierin spiegelt sich die traditionelle vorkoloniale Situation, wo Frauen weniger als Männer galten und sie keine politischen oder gesetzmäßigen Rechte hatten.³³ Blieben Frauen unverheiratet, übernahmen sie die gesellschaftliche Stellung ihres Vaters, heirateten sie, dann die ihres Mannes. Unverheiratet stellten sie für

²⁹ B.J. Rousette, *Cultural Ambivalence and Ceremonial Leadership: The Role of Women in Africa's New Religions*. In C.B. John & Ellen Low Webster (Eds.): *The Church and Women in the Third World*. Philadelphia, West Minster, 1885.

³⁰ Gachuhi, 1986.

³¹ M.N. Getui, wie Anm. 11, 1994.

³² K. Kibwana, *Law and the Status of Women in Kenya. The Example of Laikipia District*. IDS Working Paper Nr. 481, 1992.

³³ M.N. Getui, wie Anm. 38, 1992. Ochieng, 1984. L.S.B. Leakey, wie Anm. 2, 1977. W.S.Routledge and K. Routledge, *With a Prehistoric People: The Agikuyu of British East Africa*, 1903.

die Gemeinschaften eine Belastung dar und wurden geringschätzig behandelt.³⁴ Heirat gab ihnen den nötigen gesellschaftlichen Rückhalt.

Schuster beobachtete Frauen in Sambia³⁵ und stellte fest, daß sie nach wie vor Opfer von Gewohnheitsrechten und Eigentum des Mannes sind sowie häuslicher Gewalt unterliegen. Ohne Testament, oder wenn sie fälschlich des Ehebruchs bezichtigt wird, ist die Witwe enterbt.³⁶ Sie muß gesundheitsschädigende Erbschaftsrituale über sich ergehen lassen, Torturen – zwar gesetzlich verboten – jedoch: »Wo kein Kläger, da kein Richter«. Und so bleiben Frauen weiterhin schutzlos Männern ausgeliefert.

Nicht nur in Afrika – Gewalt gegen Frauen ist ein weltweites Problem, wie in der Agenda der 4. UN-Weltfrauenkonferenz in Peking im Sept. 1995 nachzulesen ist.

Frauen und Gesundheit

Gesundheit bedeutet Lebensqualität; dies ist besonders wichtig für Frauen, die Familien versorgen. Nach der Unabhängigkeit begannen Regierung, private und kirchliche Organisationen Verbesserungen des Gesundheitswesens in die Wege zu leiten. Dadurch und mit der Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage wuchs die Lebenserwartung. Berichten zufolge erhalten über 80% der Schwangeren vorgeburtliche Betreuung, über 78% entbinden mit Hilfe von geschulten Geburtshelferinnen.

Familienplanung und Verhütungsmaßnahmen wirken sich positiv aus. Über 33% der Frauen benützten 1993 Verhütungsmittel (1984 nur 17%). Hier spielt auch der Bildungsstand eine Rolle. Zum Beispiel verhüteten mehr Frauen mit High School Bildung (52%) als Frauen ohne Schulbildung (20%).

Seit 1989 geht die Kindersterblichkeit allgemein zurück. Allerdings wirken sich die Ausgabenkürzungen der Regierung auf die Gesundheitsversorgung aus, vor allem auf dem Land. Dies hat verheerende Folgen für die Armen, von denen die meisten Frauen und Kinder sind. Noch dazu sind Frauen heute mehr als Männer vom HIV Virus/Aids bedroht.

Frauen und Religion

Afrikaner werden als »notorisch religiös«³⁷ bezeichnet. Da Religion jeden Aspekt ihres Lebens durchdringt, sind Afrikaner »religiöse Wesen«. Die Hälfte der Bevölkerung lebt nach der traditionellen afrikanischen Reli-

³⁴ T.M. Hinga, wie Anm. 11, 1992.

³⁵ I.M. Schuster, *New Women of Lusaka*, 1979.

³⁶ I.M. Schuster, wie oben. C. Shisanya, *Lifwa: Death Rites among the Abanyoro of West Kenya*, 1992.

³⁷ J.S. Mbiti, *Diversity Division and Nominationalism*. In D.B. Barret et al., *Kenya Churches Handbook*, 1973.

gion, je 1/4 sind Mohammedaner oder Christen. In Kenia dagegen sind Christen in der Überzahl (ca. 80%).

In vorkolonialen Zeiten zielten die meisten Rituale und Zeremonien auf Schutz und Wohlergehen von Familie und Gemeinschaft, wobei Frauen im Mittelpunkt standen. In Gemeinschaften mit wenig ausgeprägten politischen Strukturen konnten auch Frauen Ämter übernehmen. Medizinerinnen, Wahrsagerinnen und Prophetinnen wurden wegen ihrer Weisheit und spirituellen Kraft geschätzt und in schwierigen Situationen gerufen. Auch heute gibt es noch Frauenpriestertum in der afrikanischen Religion. Weibliche Leitung bei religiösen Handlungen ist für Afrikaner selbstverständlich, da auch Gott für einige Stämme, z.B. den Akan von Ghana, männlich und weiblich in einem ist. Kürzlich ergab eine Befragung von Heilerinnen zwischen 45 und 80 Jahren, daß Frauen immer erst nach der Menopause spirituelle Gaben empfangen – nach Heirat und Geburten – nie im gebärfähigen Alter.³⁸ Frauen werden während der Menstruation rituell unrein gehalten und können deshalb nicht an Ritualen teilnehmen. Afrikanische Feministinnen erblicken hierin eine Form von Unterdrückung, die Frauen auf ihren häuslichen Bereich einschränkt.³⁹

In Gemeinschaften mit hierarchischer Struktur, wie die Burundi, Rwanda und einige Stämme in Uganda, waren Frauen an Geisterbeschwörungskulten beteiligt. Sonst unter männlicher Vorherrschaft und an ihrer untergeordneten Stellung leidend, gelangten sie als Medien zu hohem Ansehen, Einfluß und Vermögen, wie Stichter und Lewis⁴⁰ feststellten. Dieses Phänomen ist auch heute zu beobachten.

In der islamischen Tradition identifizieren sich Frauen mit der untergeordneten Stellung, die ihnen die Scharia, das islamische Recht, zuweist. Der Mann steht höher als die Frau, die nicht einmal in einem öffentlichen Raum an religiösen Zeremonien teilnehmen kann. Diese Einstellungen erklären auch das geringe Interesse an der Schule: Moslemische Mädchen halten den niedrigsten Rekord beim Schulbesuch, wie auch ihre Mütter auf dem Arbeitsmarkt kaum in Erscheinung treten.

Obleich das Christentum die Gleichheit von Mann und Frau verkündet, sind afrikanische Frauen in Kenia weit davon entfernt, sich gleichberechtigt neben ihre Glaubensbrüder stellen zu können. Das Christentum, das Afrika christianisierte, war westlich-viktorianisch befrachtet und konnte die traditionelle priesterliche Rolle von Frauen nicht nur nicht verstehen, sondern noch weniger akzeptieren. Mit Bibelstellen wie 1 Kor 7 wurden Frauen aufgefordert, in der Kirche zu schweigen und sich auf die Rollen von Ernährerinnen, Dienerinnen und Helferinnen zu beschränken.

³⁸ P.N. Mwaura, *Women's Healing Roles in Traditional Gikuyu Society*. Paper Presented to circle of Concerned African Women Theologians, 1992.

³⁹ Nasiymiyu-Wasike, *African Women's Legitimate Role in Church Ministry*. In Mugambi and Megesa, Eds. *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*, 1990.

⁴⁰ I.M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 1971. Stichter, 1984.

Nach Muthai⁴¹ wurden Frauen in allen christlichen Denominationen angewiesen, untergeordnete Pflichten in der Kirche zu übernehmen, z.B. Reinigen der Kirche, Botengänge, Bedienen, Lehren in der Sonntagsschule usw. Heute besetzen in der protestantischen Kirche weniger als 1% Frauen leitende Stellungen. In der katholischen Kirche ist eine führende Position nur über eine Frauenorganisation oder eine -kongregation möglich. Die meisten Kirchenbesucher jedoch sind Frauen und Kinder – tiefgläubig.

In den afrikanischen unabhängigen Kirchen beginnen Frauen, sich ihrer einstigen spirituellen und religiösen Rollen zu besinnen. Hier eröffnet sich ein weites Feld, auf dem sie als Gründerinnen von Kirchen, Prophetinnen und Heilerinnen hervortreten. Von Frauen gegründete und geleitete Kirchen sind z.B. die Jerusalemer Christus Kirche in Kenia und die apostolische Glaubensmission St. John's in Südafrika.

Bewertung und Zusammenfassung

Zur Analyse der kulturellen Bewertung der Geschlechterunterschiede schlägt Rosaldo⁴² eine universelle und strukturelle Gegenüberstellung zwischen dem häuslichen und dem öffentlichen Bereich vor. Sie stellt fest, daß »der Status der Frau am niedrigsten in den Gemeinschaften ist, wo es einen klaren Unterschied zwischen dem häuslichen und dem öffentlichen Bereich gibt und wo Frauen isoliert unter der Autorität eines einzelnen Mannes im Hause leben. Ihre Position bessert sich, sobald sie selbst Autorität innerhalb einer sozialen Bindung gewinnt«. Diese Theorie ist größtenteils auf die Situation der kenianischen Frau anwendbar. Die Rollen der Frauen und ihr Status sind noch immer von traditionellen, soziokulturellen Anschauungen bestimmt und auf reproduktive Tätigkeiten im häuslichen Bereich eingeschränkt. Noch ist ihr Bild in der Gesellschaft unverändert, ihre Bildung und ihr Erfolg unbeachtet.⁴³

Rosaldos Modell paßt insofern, als gebildete Frauen die bestehenden politischen und sozialen Strukturen ständig herausfordern und ihren Weg zu führenden Positionen erkämpfen. Es wäre noch vor 30 Jahren für eine Frau undenkbar gewesen, hohe Ämter in Politik, Wirtschaft, und Kirche einzunehmen. Viele Frauen sind heute Familienernährer, und das Wort, daß »der Platz einer Frau in der Küche« sei, müßte endlich der Vergangenheit angehören. Frauen erwerben Vermögen, bauen Geschäfte auf und beweisen, daß sie die gleiche Intelligenz und Führungsqualität besitzen wie der Mann.

⁴¹ Ruth J. Muthai, A Theological Assessment of Women in Professional Church Ministry in Kenya: The case study of the Roman Catholic Methodist and P.C.E.A. Churches, 1992.

⁴² M.Z. Rosaldo & Lamphere, Women Culture and Society, 1974. 33.

⁴³ J.N. Chege, The politics of Gender and Fertility Regulation in Kenya. In Davidson Education. Women and land the African Experience, 1992. 60.

Doch diese positiven Beispiele sind verschwindend wenig im Vergleich zu der allgemeinen Situation der Frauen. Vorurteile und Ungerechtigkeiten herrschen vor. Nur wenige haben eine feste Beschäftigung. Sie verdienen ihren Lebensunterhalt hauptsächlich bei einfachen Gelegenheitsarbeiten, haben nur geringe Chancen, Schulbildung zu erlangen, erfahren wirtschaftliche Unsicherheit und ungleiche Behandlung vor dem Gesetz. Die meisten sind Analphabeten, und sie und ihre Kinder leiden unter Armut und Obdachlosigkeit in Kriegszeiten oder bei Stammeskonflikten. Von meinungsbildenden Prozessen sind sie im allgemeinen ausgeschlossen.

Afrikanische Regierungen haben die Pflicht und die Mittel, Geschlechterungleichheiten auf allen Gebieten der Wirtschaft zu beseitigen. Frauen sind der überwiegende Teil der Bevölkerung – politisch und wirtschaftlich eine Größe, die aus keinem Bereich des Lebens auszuklammern ist. Frauen haben den Willen und die Fähigkeiten, an der Zukunft ihres Landes mitzuwirken und den Fortschritt voranzutreiben. Kirchen und andere religiöse Organisationen sind gefordert, ihre bevormundende Haltung den Frauen gegenüber aufzugeben. Wie die traditionelle Vergangenheit und die neuen religiösen Bewegungen zeigen, vermögen afrikanische Frauen durch ihre spirituelle Begabung, den Kirchen neue Impulse zu geben und das geistliche Leben zu bereichern.

Indische Frauen gestern und heute

Lilian Rozario¹

Frauen sind immer ein Rätsel gewesen. Die Tiefgründigeren versuchen, sich auf dieses faszinierende Thema einzulassen, die meisten aber sind verwirrt. Sprichwörtlich bekannt als das »schwache Geschlecht« haben sich die Frauen in Wirklichkeit als zäher erwiesen, biologisch und nicht minder psychologisch und kulturell. Im Laufe der Jahrhunderte jedoch sind sie auf den zweiten Platz verbannt, unterjocht und ausgebeutet worden. Erst neuerdings behaupten sie sich an ihrem rechtmäßigen Standort.

Vor nur vier Jahrzehnten haben sie zögernd ihren »*Pardah*«, den Schleier, gehoben, ihren ersten Buchstaben gelesen und begonnen, ein bißchen freier zu atmen. Heute verkörpern sie *shri*≠*shakti* (weibliche Stärke)² auf allen Ebenen. Um diese Freiheit wurde schwer gerungen, und sie ist noch nicht vollkommen.

Frauen: Eine Herausforderung auf jedem Gebiet

Im heutigen Indien erlangen Frauen in allen Bereichen des Lebens Berühmtheit. Zur sprunghaften Entwicklung des Landes leisten sie ihren Anteil. Sie mögen am unteren Ende der Leiter begonnen haben, aber sie haben sich fast überall durchgesetzt. In der gesellschaftlichen Welt erobern sie leitende Stellungen, in der Marine haben sie neuerdings den Anker geworfen und in der Luftwaffe sind sie bereit zu starten. Sie sind im stierwütigen Treiben der Börse und im männlichen Heiligtum der Bankgeschäftsräume angekommen. Im Journalismus bewegen sie sich an den Brennpunkten – Kashmir, Ayodhya, Panjab, Sri Lanka. Kurz gesagt: Sie sind überall.³

¹ Der Originaltitel lautet: Images of Indian Women. Übersetzung aus dem Englischen von Dr. Bettina Meier-Kaiser. Anmerkung der Übersetzerin: Die Verfasserin gehört zur akademischen Oberschicht einer sehr westlichen Großstadt Indiens. Sie ist Christin, offensichtlich von einem eher abendländischen Denken geprägt. Zeitgenössische westliche Auffassungen von Weiblichkeit scheinen ihr zumeist näher als die Ideale des alten Indiens. Aus dieser Sicht heraus schildert sie die Situation ihres Landes. Natürlich gibt es auf dem indischen Subkontinent auch andere Wertvorstellungen. – Es war nicht möglich, alle Quellen des indischen Textes nachzuweisen.

² *shri*: Bezeichnung, die Heiligkeit zuschreibt; sie wird bei Heiligen, Gottheiten, Inkarnationen des Göttlichen vor den Namen gesetzt; *shakti*: Kraft; die höchste Offenbarung des Göttlichen als Weibliches, dem Willen als männlichem Pol ergänzend entgegengesetzt. Der Schechina der jüdischen Tradition vergleichbar und damit eine Deutungsmöglichkeit des »Heiligen Geistes«, als jener Kraft, die das All durchbraust. – Shakti wird auch als Göttin verehrt.

³ Indian Express, 5. Juli 1994, berichtet z.B. über Lata Mangesskar, die die Musikszene in Indien jahrzehntelang beherrscht hat. Zur Präsenz der Frau in der indischen Armee vgl. All India Association of Christian Higher Education. Documentation of Women's Concerns. April–Juni 1994, 24.

Frauen nehmen jetzt bis in die Spitzen der Hierarchie Posten ein. Der Hauptgrund für diese Veränderung besteht darin, daß sie sich über die Jahrzehnte hinweg in großer Zahl in die Arbeitnehmerschaft eingereiht haben. Nach der Bevölkerungsstatistik von Ashish Bose lag die Zunahme der weiblichen Berufstätigen im letzten Jahrzehnt bei 42,3 Prozent. Traditionsgemäß wurden Lehramt, Medizin und später auch das Rechtswesen als passendes Betätigungsfeld für die Städterin angesehen. Aber erst in den achtziger Jahren wurden Frauen Chefärztinnen und Oberärztinnen in anderen Abteilungen als Gynäkologie und Geburtshilfe. In den vergangenen zehn Jahren gab es auch Richterinnen an den obersten Gerichtshöfen. Heute nun breiten Frauen ihre Flügel in den von Männern beherrschten Bereichen aus.

Es wird gesagt, eine Frau habe die Kraft, zu erschaffen und zu zerstören. Auf die höchst bedeutungsvolle soziale Einheit »Familie« übt sie einen ungeheuren Einfluß aus. So liegt es zu einem beträchtlichen Teil an ihr, Frieden, soziale Harmonie und weltliche Werte zu schaffen.

Zu Hause die Superfrau spielen

Die Rolle, die die Frauen in der Familie einnehmen, hat sich deutlich gewandelt, aber genießen sie wirklich die gleiche Freiheit wie die Männer? Obwohl sich die Frauen immer mehr Selbstvertrauen erarbeiten, sind sie Opfer des männlichen Ichs.⁴ In den Familien der Mittelschicht haben sie auch heute noch neben ihren Berufspflichten all die ermüdende Hausarbeit zu erfüllen.

Diese Ungleichheit ist das Ergebnis unserer schiefen Geisteshaltung. Wir nehmen an, daß der Mann als Stammhalter für die Familie ausschlaggebend ist, und daß ein Paar ohne Sohn kein Heil erlangen kann. Daher wird der Mann über die Frau gestellt. In den meisten indischen Familien werden die Mädchen vernachlässigt und gezwungen, den Männern in der Familie zu dienen. Sie sind die letzten, die etwas zu essen bekommen und müssen die Töpfe auskratzen, um ihren Hunger zu stillen. Solche Frauen werden zwangsläufig zermalmt zwischen den häuslichen und den außerhäuslichen Pflichten, selbst wenn sie Selbstvertrauen erlangt haben. Die Reservierung von Studienplätzen allein kann die Lage der Inderinnen nicht verbessern. Man muß die Haltung derer, die sie umgeben, ändern und das herabwürdigende stereotype Denken zerstören.

Oft werden Frauen auch von Frauen ausgenutzt. Daher ist eine Selbstanalyse höchst notwendig.⁵ Frauen sollten sich vor dem erfundenen Krebs-Gehäuse-Dasein hüten. Stattdessen müssen sie mit ihrer Kraft die Gesellschaft prägen; nur dann werden die Männer sie den menschlichen Werten entsprechend achten und als gleich ansehen.

⁴ Vgl. Lakshmi Misra, *Women's Issues*, 7.

⁵ A.a.O., 8.

In der Gesellschaft

Der Rang der Frau in der matriarchalischen Gesellschaft des alten Indiens war höher als der des Mannes, denn sie wurde als Verkörperung der Shakti⁶ betrachtet. Manu⁷ aber machte entwürdigende Aussagen über Frauen, und das führte vor Jahrhunderten zu einem Verfall der Position der Frau in der indischen Gesellschaft.

Heute ist die Lage wieder anders geworden. Und sie verändert sich sehr rasch. Werte, Handlungen und Rollen sind einem ständigen Wandel unterworfen. Verglichen mit der gesellschaftlichen Gärung und der Rührigkeit in den achtziger Jahren – als Frauen aller Klassen und Gemeinschaften an landesweiten Protesten teilnahmen, die Frauen gegen Vergewaltigung und andere Verbrechen organisierten – konzentriert sich die Inderin nun mehr auf ihren persönlichen Bereich und das Berufsleben.

Durch Generationen hindurch wurden Frauen wie Bürger zweiter Wahl behandelt. Was immer der Grund hierfür sein mag, diese erniedrigende Haltung und dieses Verhalten Frauen gegenüber bestehen bis zum heutigen Tage fort. Täglich bringen die indischen Zeitungen brutale und scheußliche Taten ans Licht. Es ist erst ein paar Jahre her, daß eine junge Frau in Rajasthan zusammen mit ihrem toten Mann bei lebendigem Leibe verbrannt wurde. Das unschuldige Mädchen wurde gezwungen, eine Sati⁸ zu werden, obwohl es sich verzweifelt dagegen gewehrt hatte. In ähnlicher Weise haben sich in Kanpur drei Schwestern im heiratsfähigen Alter erhängt, weil ihre armen Eltern außerstande waren, die ungeheueren Mitgiftforderungen zu zahlen. Frauen und Mädchen werden zu Hunderten vergewaltigt, belästigt, entführt. Hilflos sehen wir zu, wie unsere Schwestern der Verderbtheit einer von Männern beherrschten Gesellschaft hingeopfert werden. Was müssen wir noch alles erdulden?

Weiblichkeit ist kein Mangel, der beseitigt werden muß, sondern eine Tugend, die gepflegt, und ein Vorrecht, das anerkannt werden will. Von den frühesten Zeiten an waren Frauen den Männern auf allen Ebenen und in allen Berufen gewachsen. Indien hat seine Gargis und Maitreyis⁹ hervorgebracht, die in Wissen und Weisheit den großen Weisen (ein sexistisches Wort) ihrer Zeit nicht nachstanden. Wir hatten die Rani Chinamma

⁶ Siehe Anm. 2 (A.d.Ü.).

⁷ Gemeint ist hier der historische Autor einer sakralen Gesetzgebung, die etwa 200–500 n. Chr. ihre heutige schriftliche Form im Manu Dharma Shāstra erhielt und die die indische Gesellschaft immer noch prägt. Für den gläubigen Hindu ist Manu der Stammvater der Menschheit. Er lebt durch alle Zeiten hindurch in der ätherischen Region (A.d.Ü.).

⁸ Bezeichnung einer Frau, die aus freiem Entschluß den Scheiterhaufen, meist den des verstorbenen Mannes, besteigt. Der Brauch der Selbstopferung der Witwe rührt aus einem Verständnis der Ehe her, nach dem die Ehepartner ihre Aufgabe und den höchsten Sinn ihres Lebens im Dienst aneinander erfüllen. Stirbt einer von beiden, ist auch der andere nicht mehr an die Erde gebunden. Die Geschichte weist auch Selbstopferung von Männern auf.

⁹ Gargi und Maitreyi: In der Brihad-Āraṇyaka-Upanishad genannte weise Frauen, die wie die Männer gelehrt haben (A.d.Ü.).

von Kitur, die Rani Laxmibai von Jhansi¹⁰ und sehr viele andere unter uns, die den Waffenrock anlegten und Männerfrisuren trugen. Die Leistungen von Kopf und Hand ergänzten sie mit Herzensqualitäten, die ihnen eigneten. Es ist also zu Recht gesagt worden, daß »eine Frau ihrer Familie und Gesellschaft ihr Bestes und Äußerstes nicht gibt, indem sie ihr Frau-sein leugnet, nicht indem sie sich als Mann verkleidet, sondern nur, wenn sie die Kräfte voll entfaltet, die ihrem Geschlecht eigen sind«. ¹¹ So liegt die wahre Emanzipation der Weiblichkeit darin, eine Erneuerung des Weiblichen ohne seine Unterdrückung hervorzubringen. Der Einfluß des wissenschaftlichen Fortschritts, des freien Denkens und der Gleichheit im Rang von Mann und Frau kann nicht übersehen werden, und dennoch sollten unser Erbe, unsere Kultur, unsere Vorstellungen nicht außer acht gelassen oder verwässert werden. Mann und Frau müssen Partner werden. Nur so können sie zur Einheit zusammenwachsen, die zu Hause und in der Gesellschaft die ihr gebührende Anerkennung finden kann.

Die Bildung von Frauen in Indien

Während der vedischen Periode war es in Indien Frauen erlaubt, die Veden zu studieren und Opfer zu zelebrieren. Upanayana, die Einführung in die Veden¹², gab es für Mädchen und Jungen. In der Zeit zwischen 200 v. und 1200 n. Chr. erlitt die Bildung von Frauen einen großen Rückschlag. Dies hing mit der Verschlechterung ihrer Stellung im religiösen Leben und der Herabsetzung der Altersgrenze zur Ehemündigkeit zusammen. Während der moslemischen Herrschaft, d.h. von 1200 bis 1800 n. Chr., nahm das Analphabetentum unter Frauen rapide zu. Die ganze Gesellschaft wurde gegen weibliche Erziehung voreingenommen. Das Pardah (Schleier)-System und die Verheiratung im Kindesalter waren Hürden für die Ausbildung von Frauen.

Mit Beginn der britischen Herrschaft in Indien leisteten einige Engländer und ein paar Inder wie Raja Ram Mohan Roy, Pandit Ishwar Chandra Vidyasagar, Swami Dayanand und Jyotiba Phule¹³ Hilfe bei der Eröffnung von Mädchenschulen, um den traditionellen Widerstand gegen die Bildung von Frauen zu brechen. Durch die Government of India Act von 1919 wurde dann das Erziehungswesen der indischen Kontrolle unterstellt. Dies führte zu einigem Fortschritt in der Ausbildung der Frauen. Auch andere Faktoren trugen zu diesem Fortschritt bei: 1. ein großes Erwachen in der Öffentlichkeit, 2. die Erhöhung des Alters der Ehemündigkeit, 3. die Forderung der Männer nach gebildeten Ehefrauen, 4. die Eröffnung der S.N.D.T. Women's University Bombay im Jahre 1916 durch Ma-

¹⁰ Königinnen von indischen Kleinstaaten, die im 19. Jhd. sich am Unabhängigkeitskampf gegen die Briten beteiligt haben (A.d.Ü.).

¹¹ Lakshmi Misra, a.a.O., 18.

¹² Genauer: erste Einweihung in die traditionelle Meditation und das traditionelle Wissen (A.d.Ü.).

¹³ Reformers des 19. Jahrhunderts (A.d.Ü.).

harishi D.K. Karve und 5. die Indianisierung des Bildungswesens, die 1921 durchgeführt wurde. Im Vergleich zu den vorangegangenen Jahren war die Zeit zwischen 1921 und 1947 von höchster politischer Aktivität und beispiellosem Fortschritt in der Frauenerziehung geprägt. Die Bewegung für die Befreiung aus den Klauen der Fremdherrschaft brachte die Frauen aus ihren vier Wänden heraus. Der zweite Weltkrieg machte ihre Mitwirkung in Büros, Schulen und an anderen Arbeitsplätzen erforderlich, was zur Folge hatte, daß die Ausbildung von Mädchen immer mehr zunahm. Im Jahre 1947 besuchten 4 300 000 Mädchen die Schule. Der Prozentsatz an Frauen, die lesen und schreiben konnten, stieg bis 1951 auf 7,9.¹⁴

Nach der Unabhängigkeit änderte sich das Bild von Indiens ehemaliger Unterentwicklung grundlegend. Die Forderung nach Erziehung und Ausbildung jeder Art und auf jedem Niveau wurde zunehmend nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande gestellt. Verschiedene Fünf-Jahres-Pläne wurden ausgearbeitet, die das Ziel der Erziehung von Mädchen und Frauen festlegten. So kam auch der National Perspective Plan for Women 1988 – 2000 a.D. zustande. Er räumte der Ausbildung von Frauen den ersten Rang ein, um die Stellung der Frau in Indien zu verbessern, und wies darauf hin, daß sich der Planungsschwerpunkt verschoben hat. Wollte man früher die Frauen auf ihre traditionellen Rollen als Hausfrau und Mutter vorbereiten, so erkennt man heute ihren Wert darin, daß sie in der Produktion mehr zum Familieneinkommen und Sozialprodukt beitragen.

Als ein Ergebnis dieser Vorschläge, Empfehlungen und Bemühungen wuchs die Zahl der Mädchen im ganzen Bildungswesen bis hin zu den Universitäten erheblich an. So stieg z.B. von 1951 bis 1985 an den Grundschulen der Prozentsatz der Schülerinnen von 17,4 auf 61,9.

Und dennoch konnten, wie der National Perspective Plan aufzeigt, all die verschiedenen Programme nicht einmal bei der Beseitigung des Analphabetentums in der indischen – und insbesondere der weiblichen – Bevölkerung einen nennenswerten Erfolg erzielen. Nach einem Bericht der Weltbank wird es im Jahre 2000 n. Chr. fünfhundert Millionen Analphabeten in Indien geben. Das sind 54% der Analphabeten der ganzen Welt, und mit Sicherheit wird der größere Teil davon aus Frauen bestehen.

Es gibt eine Menge Studien, die zeigen, daß die Erziehung der Frauen bei der Entwicklung des Landes helfen kann. Weder brauchen kleine Familien, späte Heirat und geplante Elternschaft vom Staat gefordert und begünstigt zu werden, noch verlangt die Verringerung der Kindersterblichkeitsrate und der Unterernährung der Familie seine Einmischung, wenn die Frauen der Familie gebildet sind.

»Erziehe eine Frau, und du erziehst eine Familie. Erziehe einen Mann, und du erziehst bloß eine einzige Person«. Das war das Motto eines nationalen Seminars »Reformen für Frauen: Entscheidungen für die Zukunft«, das, zur Erinnerung an Rajiv Gandhi, am 21. August 1995 in Neu Dehli abgehalten wurde.

¹⁴ Vgl. Lakshmi Misra, a.a.O., 31.

Bei dieser Gelegenheit sprach auch Premierminister Narasimha Rao. Eindringlich forderte er die Frauen auf, sich selbst zu bilden, um in der Lage zu sein, für ihre Gleichberechtigung einzutreten. »Es gibt keine Aufklärung ohne Wissen und kein Wissen ohne Erziehung. Gewährt man Mädchen die gleiche Ausbildung, kann eine Unmenge von Problemen gelöst werden.«¹⁵

Industrie – Frauen schaffen den Durchbruch

Die neuen Frauen der neunziger Jahre sind pragmatisch – und feminin. Offen und stark, zurückhaltend und anmutig, wie sie sind, üben sie die Macht aus, die ihnen ihre offizielle Stellung verleiht, und sind der weiblichen Mystik befähigt. Frauen sind dabei, sich in leitenden Stellungen als starke Kraft zu etablieren, sind jedoch noch in der Minderzahl.

Die indische Regierung hat in der Tat jedem einzelnen Mädchen das Recht gegeben, bei allgemeiner Schulpflicht eine kostenlose Volksschulbildung zu erhalten. Es werden viele Stipendien angeboten, die die Mädchen ermutigen, mehr Wissen über die Veränderungen in der Welt um sich herum zu erlangen. Aber die Frauen Indiens sind immer noch an bestimmte soziale und kulturelle Normen gebunden, die sie daran hindern, ihre Fähigkeiten voll auszuschöpfen. Freiwilligenorganisationen haben sich gemeinsam bemüht, die Selbständigkeit der Städterinnen zu fördern. Eine Reihe von Betrieben wurde gegründet, um es den Frauen zu erleichtern, zu Hause zu arbeiten. Vorkehrungen werden getroffen, um sie zu unterweisen, Rohmaterialien zu sammeln und ihre Erzeugnisse auf den Markt zu bringen. Beispiele solcher Freiwilligenorganisationen sind Women's India Trust (WIT) und Khadi and Village Industries Commission. Sie ermutigen Frauen nicht nur dazu Eßbares wie Marmeladen, Gelees, Pickels usw. herzustellen, sondern auch zahlreiche Handarbeiten, angefangen von applizierten Bettdecken und Patchworkstepdecken bis hin zu Einkaufstaschen, Kissenbezügen und Kuschelspielzeug anzufertigen. Weit weg von Bombays noblen Wohngebieten verdienen sich etwa 700 Frauen ein ganz anständiges Einkommen; sie arbeiten auf dem Anwesen der Organisation und erzeugen Lebensmittel oder erledigen Näharbeiten für Stücklohn in Heimarbeit.

Heute genießen vier Dörfer bei Panvel¹⁶ die Früchte des Landentwicklungsprojektes von WIT. Es wird vom deutschen Misereor unterstützt. Das Projekt plant, noch mehr Dörfer einzubeziehen. WIT wurde 1966 von Kamita Tyabji und gleichgesinnten Frauen aus einer Schenkung von 10 000 Rupien gegründet. Heute organisieren die WIT-Reiseteams oft Verkaufsausstellungen in anderen Städten außer Bombay. Abgesehen von seinen Verkäufen in Indien exportiert der Trust auch Artikel aus Leinen.

¹⁵ Vgl. All Indian Association of Christian Higher Education. Documentaion of Women's Concerns, Januar–März 1995, 58.

¹⁶ Ort in der Nähe Bombays (A.d.Ü.).

Das WIT-Centre, ein Polytechnikum, das 1983 in Panvel eröffnet wurde, unterrichtet Adivasi¹⁷-Frauen aus der ländlichen Umgebung in sechs berufsbezogenen Fächern, wie Hand- und Siebdruck, Krankenpflege, Hauswirtschaft. Ferner bietet es die Ausbildung zur Balwadi-Lehrerin¹⁸ an. Um denen, die das Wirtschaften lernen, Gelegenheit zu wertvoller praktischer Erfahrung zu geben, wurde ein Gartenrestaurant gebaut.

Die State Industries Development Corporation hat weiblichen Unternehmern Grundstücke und Hallen reserviert. Banken bieten Unternehmerinnen Darlehen an, um Betriebe zu gründen. Die Regierung gewährt Frauen eine Einkommensteuerbefreiung. Viele Frauen wurden im Geschäftsleben und in der Industrie erfolgreich. In zunehmendem Maße finden sich Geschäftsführerinnen in der Oberschicht der Gesellschaft wieder.

Indische Frauen und die Politik

Der Freiheitskampf eröffnete ein neues Kapitel in der indischen Geschichte, und als Mahatma Gandhi die politische Bühne betrat, wurde den Frauen mehr Beachtung geschenkt. Gandhi erkannte, daß die Beteiligung von Frauen an der Politik schrittweise geplant werden muß und daß dies mit ernsthafter Absicht zu geschehen hat. Vijay Agnew bemerkt zu Recht: »Die Nationalbewegung war für Mahatma Gandhi nicht bloß ein politischer Kampf, sondern ein Mittel zur Erneuerung und Verjüngung der Gesellschaft. Er ermutigte Frauen, sich an nationalen Aktivitäten aller Art und in allen Stadien zu beteiligen, besonders an den Aufbauprogrammen und den Satyāgrahas,¹⁹ die er ins Leben rief. Mahatma Gandhi glaubte, daß das Wesen der Frau ganz besonders zum gewaltlosen Satyāgraha passe, da dies keine Körperkraft, wohl aber moralisch-sittlichen Mut und spirituelle Entschlossenheit erforderte, was den Inderinnen im Überfluß zu eigen war.«²⁰ Frauen erboten sich besonders für Dorfprogramme, Khadi-Arbeit, Weben, Spinnen, den Kampf gegen die Unberührbarkeit und Verbote usw., und sogar Streikposten besetzten sie mit Erfolg. Swami Vivekananda, Aurobindo Ghosh und andere erinnerten die Nation an die Kräfte und Fähigkeiten der großen indischen Göttinnen wie Durga, die Shakti versinnbildlicht.

Die Rolle indischer Frauen in der Politik begann mit Reformabsichten. Als aber der Freiheitskampf heftiger wurde, konnte man mehr Frauen in der vordersten Reihe sehen. Kasturba Gandhi, Aruna Asaf Ali, Sushila Nair sind ein paar Namen, die ihren festen Platz in der indischen Politik haben. Annie Besant und Sarojini Naidu waren gewählte Kongreßpräsidentinnen. Indira Gandhi wurde Premierministerin und blieb dies sehr

¹⁷ Ureinwohner (A.d.Ü.).

¹⁸ Eine Art Kindergärtnerin (A.d.Ü.).

¹⁹ Wörtlich: Beharren auf der Wahrheit. Von Gandhi entwickelte Art der politischen Auseinandersetzung, die das Herz der Gegner durch Liebe zu ändern, aus Gegnern Freunde zu machen sucht (A.d.Ü.).

²⁰ Vijay Agnew, *Elite Women in Indian Politics*, 34.

zum Verdruß ihrer politischen Gegner etwa sechzehn Jahre lang. Vijay Lakshmi Pandit fand internationale Anerkennung, als sie zur Präsidentin der UN-Vollversammlung gewählt wurde. Kamladevi Chattopadhyaya war eine bedeutende Führerin der Sozialistischen Kongreßpartei.²¹

Vieles scheint getan worden zu sein, um die Rolle der Frauen in der indischen Politik zu verbessern, aber unglücklicherweise liefen die Dinge trotz der großen und zahlreichen Versprechungen der Führer nicht so zügig wie gewünscht. Die indische Gesellschaft braucht eine ganzheitliche Erneuerung. Stückwerk reicht zur Lösung der fundamentalen Probleme nicht aus. Frauen wagen sich bislang nicht nach vorne, weil man sie in der politischen Auseinandersetzung nicht ernst nimmt. Wahlkampfpraktiken und Unisex-Normen verunsichern die Wählerinnen. Von unserem Ziel der Emanzipation sind wir weit abgekommen. Ram Manohar Lohia, ein glühender Verfechter der Gleichberechtigung, hatte eine klassenlose Gesellschaft im Auge, als er sagte: »Eine sozialistische Bewegung ohne aktive Beteiligung von Frauen ist wie eine Hochzeit ohne Braut.«²² Er war weiterhin der Auffassung, Gandhi müsse gebeten werden, von Sitā-Rām Rājya und nicht nur von Rām Rājya zu sprechen.²³ Einer der Hauptgründe für den Mißerfolg unserer Gesellschaft beim Versuch, den Frauen wirklich Auftrieb zu geben, liegt darin, daß deren politische Betätigung von sehr geringem Ausmaß war. Ob sie nun ein Mandat hatten oder nur der Dekoration dienten – eine wirklich nennenswerte Rolle bei der Gestaltung des Schicksals der Masse der Frauen spielten sie jedenfalls nicht. Das politische Leben Indiens wartet vielleicht auf den Tag, da die proletarische Klasse der Frauen sich ihrer eigenen Sache annehmen wird. Und wenn es dem Mann dermaßen widerstrebt, ihr eine helfende Hand zu reichen, kann nur der Allmächtige den gewünschten Anstoß gewähren und sie antreiben, die Rechte zu erlangen, die Geburtsrechte der Frau sind.

Religion: Ein Ort für Frauen?

Die Religion hat bei der wünschenswerten Veränderung auf vielerlei Ebenen mitgehalten. Auch sie hat einen aufgeklärten Blick auf die Frauen gewagt. Gandhi meinte: »Wahre Religion ist kein enges Dogma und auch kein äußerlicher Gehorsam; sie ist das Vertrauen auf Gott und das Leben in der Gegenwart Gottes«. Natürlich hatten die Inderinnen Vertrauen auf Gott und glaubten an Ihn mehr als an irgend etwas oder irgend jemanden

²¹ Vgl. Lakshmi Misra, a.a.O., 59.

²² Ram Manohar Lohia, Marx, Gandhi and Socialism, 350.

²³ Vgl. Indumati Kelkar, Ram Manohar Lohia, 18. A.d.Ü.: Sitā-Rām-Rājya: das Königreich von Sitā und Rāma. Sitā und Rāma waren Avatare. (avātara: Herabkunft; das Prinzip des göttlichen Erscheinens auf Erden, Inkarnation des Höchsten Bewußtseins.) Sie kamen in menschlicher Form auf die Erde, um die göttliche Ordnung wiederherzustellen. Rāma hatte sich in eine Königsfamilie inkarniert. Er verkörperte das männliche, Sitā, seine Frau, das weibliche Prinzip. – Einem Gläubigen bedeuten sie etwa das, was dem Christen Jesus und Maria bedeuten (A.d.Ü.).

sonst. Aber ihr Glaube war durch fehlende Bildung getrübt, die sie von vielen gesellschaftlichen Aktivitäten fernhielt, auch von religiösen.

Verglichen mit der Vergangenheit, hat der Hinduismus heute große Fortschritte gemacht. So gibt es mit dem stillschweigenden Einverständnis von Religionsführern und Priestern neuerdings wieder devadāsī (Tempelfrauen)²⁴ in vielen Staaten. In Puna befindet sich Udyan Prasad Mangal Karyalaya, die Domäne der orthodoxen Brahmanen von Maharashtra²⁵, wo jeden Nachmittag das Gebäude vom Gesang der vedischen Mantren erschallt. Ungefähr 150 Frauen treffen sich hier täglich, um als rushikas (Priesterinnen) ausgebildet zu werden. Um noch eine weitere männliche Bastion zu stürmen, werden diese Priesterinnen darin unterwiesen, die Veden zu singen und verschiedene religiöse Riten zu zelebrieren – bisher das Vorrecht männlicher Priester. Über die Stadt verteilt sind es etwa 450 Frauen, meist Hausfrauen, die stolz darauf sind, eine ganze Skala religiöser Riten feiern zu dürfen, angefangen bei einem einfachen pūjā²⁶ bis hin zu Hochzeiten, Fadenzeremonien²⁷ und sogar yajñas²⁸. Diese Veränderung wurde von Shankarrao (Mama) Thatte, dem Oberhaupt des Udyan Prasad Mangal Karyalaya herbeigeführt. Er gründete sogar die Gesellschaft des Shankar Seva Samiti, um Frauen im Gesang der Veden zu unterweisen. Die Frauen kamen aus Neugier hierher. Schrittweise wurde ein weiterführender Unterricht in abhishek²⁹, stotras³⁰, pūjās, rudrākshas³¹ und yajñas eingeführt. Manche Familien bestehen darauf, nur noch rushikas für ihre Zeremonien einzuladen, da diese Frauen sie im Gegensatz zu den männlichen Priestern, die immer in Eile sind, mit andächtiger Hingabe ausführen. Die rushikas verlangen keinen festen Lohn für ihre Dienste, sondern begnügen sich mit einer dakshina³².

Auch das Christentum hat einen ungeheuren Fortschritt gemacht und ist dabei, weitere anzuschließen. Wie es in einem Heft des Andharatun Prakashakade mit dem Titel »Aus der Dunkelheit ins Licht« heißt, nahmen Frauen in alten Zeiten an keinerlei religiösen Aktivitäten teil; gegenwärtig ist es gerade umgekehrt. Wir sehen mehr Frauen als Männer am religiösen Leben teilhaben. In früheren Zeiten waren die Priester die alleinigen Sachwalter, heute arbeiten auch Nonnen mit. Ihnen ist es jetzt gestattet, die Heilige Kommunion auszuteilen, und neuerdings dürfen dies selbst Laien. Die Eucharistiefeier wird auch in der Landessprache oder im Dialekt begangen, was mehr Anteilnahme von seiten des Volkes erlaubt. Es gibt verschiedene Kirchenkomitees, in denen mehr Frauen als Männer

²⁴ Eigentlich Tempeldienerinnen. Im Westen wird der Begriff meistens abwertend für die Dienerinnen und Tänzerinnen gebraucht, die zu Prostituierten geworden sind (A.d.Ü.).

²⁵ Bundesstaat im Südwesten Indiens, dessen Hauptstadt Bombay ist (A.d.Ü.).

²⁶ Rituelle Gottesverehrung: Die Gottheit wird eingeladen, in einer Statue anwesend zu sein, ihr wird Wasser gereicht, ihre Füße werden gewaschen etc. (A.d.Ü.).

²⁷ Einweihung in die traditionellen Meditationsweisen bei den drei oberen Kasten (A.d.Ü.).

²⁸ Feueropfer (A.d.Ü.).

²⁹ Verehrung Gottes in Statuen durch Salbungen (A.d.Ü.).

³⁰ Rezitieren von Versen, die Gott lobpreisen (A.d.Ü.).

³¹ Beten oder meditieren mit einer Rosenkranz-ähnlichen Kette aus Kernen (A.d.Ü.).

³² Ursprünglich: Gabe, die ein Schüler seinem spirituellen Lehrer überreicht (A.d.Ü.).

mitwirken. Und es gibt einige Komitees, die ausschließlich von Frauen geleitet werden. Frauen leisten nicht nur Sozialarbeit, sie geben der Kirche auch Finanzhilfe. Jetzt gerade verrät uns das Magazin Shradhachar, daß es Mädchen erlaubt ist, Ministrantendienst zu leisten, was bislang den Jungen vorbehalten war. Diese Erlaubnis wurde nach dem Vatikanischen Konzil erteilt. In vielen Bereichen der christlichen Religion wurde Frauen derselbe Status wie Männern zugestanden.

Leider hat die moslemische Religion, der Islam, ihre Einstellung zu den Frauen nicht geändert. Sie ist noch in der Welt der Orthodoxie befangen. Selbst wenn sie gebildet sind, wird Frauen keine Freiheit gewährt. Moslemische Fundamentalisten haben ein Gesetz durchgebracht, auf Grund dessen eine Frau nach der Scheidung von ihrem früheren Mann keinen Unterhalt mehr bekommen darf. Sie widersetzen sich ferner jeglicher Veränderung in der gegenwärtigen Praxis des Talaq (drei Scheidungen in einer Sitzung). Diese Frauen werden immer noch gezwungen, sich auf traditionelle Art zu kleiden.³³ Das geht aus der Zeitschrift *Documentation On Women's Concerns* hervor. Dort erfährt man auch, daß die Fundamentalisten argumentieren, die Männer und Frauen, die ihrer Religion angehören, würden sich so kleiden und verhalten, wie es ihrer religiösen Identität, die sie damit kundtun, entspricht. Dies geschieht vor allem, um die Frauen der schwer erworbenen Rechte zu berauben, die sie im Kampf gegen ihre erniedrigende Stellung in Familie und Gesellschaft errungen haben. Der Stand der Frauen in der islamischen Welt ist alles andere als gut. Der Islam zwingt den Frauen die Klitoritis, d.h. die weibliche Beschneidung auf und steckt sie in Burqa und Zinana³⁴ und unterwirft sie der Polygamie und dem Talaq.

Andere Religionen wie der Jainismus, Buddhismus, Sikhismus machen langsam Fortschritte und verleihen – verglichen mit der Vergangenheit – den Frauen allmählich in jedem Bereich des religiösen Lebens mehr Bedeutung.

Wenn wir also die Gepflogenheiten der Vergangenheit und der Gegenwart vergleichen, stellen wir einen erheblichen Unterschied fest. Die Religion hat größere Fortschritte gemacht als andere Gebiete. Sie braucht keinerlei Unterscheidung zwischen Männern und Frauen zu treffen. Gandhi sagt hierzu: »In der Natur gibt es eine allem zugrunde liegende Einheit, die die Mannigfaltigkeit durchdringt. Wir sehen das um uns herum. Die Religionen sind der Menschheit gegeben, um den Prozeß der Verwirklichung dieser Einheit zu beschleunigen.« Im wesentlichen muß es eine Einheit der Religionen geben, und die kann erreicht werden, wenn man Frauen dieselben Rechte einräumt wie Männern. Gandhi meinte: »Die Frau ist die Gefährtin des Mannes. Sie ist mit den gleichen mentalen

³³ Daß Frauen zu bestimmten Verhaltensweisen gezwungen werden, ist sicherlich abzulehnen. Dennoch geschieht die Verurteilung hier aus einer anderen kulturellen Tradition heraus, berücksichtigt zu wenig die innere Haltung von moslemischen Frauen. Wie ich aus eigener Erfahrung und aus Gesprächen berichten kann, kann Verschleierung durchaus als angenehmer und wünschenswerter Schutz erlebt werden (A.d.Ü.).

³⁴ Burqa: Verschleierung des ganzen Körpers. Zinana: Frauengemach (A.d.Ü.).

Fähigkeiten ausgestattet. Sie hat das Recht, am Leben des Mannes bis in die kleinsten Kleinigkeiten teilzuhaben, und sie hat in jeder Hinsicht gleiches Recht auf Freiheit wie er.«

So haben Frauen das erfahrbare Reich der Religion als Mystikerinnen und Yoginis³⁵ beherrscht und fahren fort, das Rückgrat aller größeren institutionalisierten Religionen zu sein, indem sie die täglichen Rituale befolgen. Auf diese Weise haben sie Raum für eigenen spirituellen Ausdruck, und sie sind voller Kraft. Sie erlangen emotionale und soziale Befreiung dadurch, daß sie an religiösen Feiern und Zusammenkünften teilnehmen. Es ist paradox, daß sie herabgesetzt wurden und aus dem Zentrum religiös-ideologischer Produktivität, wo Führungsansprüche und Entscheidungsprozesse auch weiterhin von Männern bestimmt und diktiert werden, an den Rand gedrängt wurden.

Frauen und Naturwissenschaft

Es gibt sehr wenige Inderinnen, die auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und der Mathematik überragende Beiträge geleistet haben, da diese Fächer bei Frauen nicht so beliebt sind wie andere. Im alten Indien gab es natürlich viele begabte Frauen wie Ratnavali, Gargi, Maitreyi, Bharati usw., die anerkannt waren und denen Respekt gezollt wurde.

Lassen wir uns also von unserer glänzenden Vergangenheit und wissenschaftlichen Gegenwart anregen und versuchen wir, eine glorreiche Zukunft zu schaffen, denn Frauen haben eine große Aufgabe zu vollbringen und glücklich auf der endlosen Straße des Lebens zu wandeln. Mathematische und naturwissenschaftliche Phänomene lassen sich von der täglichen Arbeit im Haus anfangen bis hin zu den höheren Regionen der Imagination überall entdecken. Dies mehrt die Schönheit des Lebens und der Natur. So sollte es uns eine wichtige Pflicht sein, im Kind Interesse und Bewunderung für das Studium der Mathematik zu wecken. Hat es ein klares Bild davon, worum es hier geht, in sich entwickelt, wird das Fach anziehend wirken, andernfalls werden wir Abneigung und Widerwillen erleben.³⁶

Wenn Mädchen es nach der Schule auch vorziehen, sich für Informatik, Elektronik, Elektrotechnik, Bauingenieurwesen, Chemotechnik und Maschinenbau (in dieser Reihenfolge) zu entscheiden, so weiß eine Mehrheit von ihnen im Inneren doch, daß weibliche Ingenieure von den Arbeitgebern einfach nicht akzeptiert werden. Das größte Hindernis besteht darin, daß das Ingenieurwesen im wesentlichen als Domäne des Mannes angesehen wird.

Nach dem Studium landet ein großer Teil der Frauen in untergeordneten Stellungen. Sie haben Routine und mechanische Arbeit zu verrichten und müssen alles viel besser machen als die Männer, um beruflich genau-

³⁵ Weibliche Form von Yogi (A.d.Ü.).

³⁶ Vgl. Lakshmi Misra, a.a.O., 72.

so anerkannt zu sein. Diese Entwicklung wird noch dadurch verstärkt, daß sehr viele von ihnen nur deswegen mit einem Ingenieurstudium beginnen, weil sie nicht zum Medizinstudium zugelassen werden.³⁷

Frauen in der Literatur und in der Kunst

Ganz besonders in der Vedischen Periode haben Frauen mit ihren dichterischen und künstlerischen Fähigkeiten ein Zeichen in der Gesellschaft gesetzt. Der Rigveda³⁸ ist der erste bekannte Text, in dem Brahnavadins³⁹ erwähnt werden. Frauen wie Gargi, Apala, Lopamudra, Visvavara, Ghosna, Romasa, Jubu, Vak, Sarparagin, Sachi, Devayani waren hoch gebildet und pflegten das yajña zu zelebrieren und das yajñopavītam⁴⁰ zu tragen. Es waren sechsundzwanzig an der Zahl, und Apalasuktam gehört zu den berühmtesten von ihnen. Gargi aus der Brihad-Āraṇyaka-Upanishad ist die Frau, die zum Hofe Janakas⁴¹ kam und ein Gespräch mit Yājñavalkya⁴² begann. Als er darauf hinwies, daß sie eine Frau ist, blieb sie beharrlich und erfuhr schließlich von ihm die Erklärung des Brahmapadardha.⁴³

Im dreizehnten Jahrhundert, während der moslemischen Herrschaft, gab es schöpferische Schriftstellerinnen, die, hinter Vorhängen verborgen, im Palast lebten und schrieben. Gulbadam Begum verfaßte das berühmte Humayun Nama⁴⁴ – Erinnerungen an Babur und Humayun. Auch Roshanara, die Tochter von Shahjehan, war eine gute Schriftstellerin. Nurjehan ist als Herrscherin wohl bekannt und sie konnte auch Gedichte verfassen.

Das sechzehnte Jahrhundert war eine strahlende Zeit des Friedens, des Fortschritts und Wohlstands in der Geschichte von Andhra Pradesh⁴⁵. Unter der Herrschaft des großen Kaisers Sri Krishna Devaraya blühte der ganze Dekkan auf und genoß in allen Lebensbereichen Ansehen. Das ar-

³⁷ Vgl. All India Association of Christian Higher Education. Documentation of Women's Concerns. Januar–März 1995, 26.

³⁸ Älteste und umfangreichste der vier vedischen Textsammlungen. Die Hymnen der Veden werden als Göttliche Uroffenbarung betrachtet und verschiedenen »Seherinnen« und »Sehern« zugeschrieben. Man geht davon aus, daß sie über Jahrtausende hinweg nur mündlich überliefert wurden (A.d.Ü.).

³⁹ Theoretiker des Brahman, des alles durchdringenden, göttlichen, namen- und formlosen, ewigen, immanenten Prinzips (A.d.Ü.).

⁴⁰ Heilige Schnur. Ähnlich wie von Christen ein Kreuz, wird sie von den gläubigen Hindus der oberen Kasten als eine Art sichtbares Glaubensbekenntnis getragen. Heutzutage zielt diese Schnur nur die Männer! (A.d.Ü.).

⁴¹ Weiser, nach dem Höchsten strebender König von Mithila, Ziehvater von Sītā (A.d.Ü.).

⁴² Berühmter Heiliger, der an den Hof Janakas kam; die Brihad-Āraṇyaka-Upanishad gibt seine Lehre wieder (A.d.Ü.).

⁴³ Lakshmi Misra, a.a.O., 72. (A.d.Ü.: Brahmapadardha bedeutet Brahman-«Substanz». Gargi legt Yājñavalkya zwei Fragen vor. Dies gibt ihm die Möglichkeit zu erläutern, Brahman ist.)

⁴⁴ Die Geschichte von Humayun. Die im Folgenden erwähnten Namen beziehen sich auf die Mogul-Dynastie, die Babur im 16. Jhd. begründete: Babur – Humayun – Akbar – Janangir und Nurjehan – Shahjehan (A.d.Ü.).

⁴⁵ Bundesstaat im Süden Indiens (A.d.Ü.).

chitektonische Geschick und die literarische Begabung von Frauen erreichten die höchsten Höhen.

Tanz und Musik

Bharata sagt in seinem Natya Shāstra (Wissenschaft vom Tanz), das als fünfter Veda angesehen wird, daß lasya (Körperbewegung) sich für Frauen eignet, die edle Gefühle ausdrücken können. Auf diesem Gebiet taten sich Frauen zu allen Zeiten hervor. Aber es gab eine Periode, in der auf Frauen, die Tanz aufführten, herabgesehen wurde. Auch das Devadāsi-System (Tempeltänzerinnen)⁴⁶ brachte den Frauen Not. Trotz ihres Talentes mußten sie ein Leben von Konkubinen führen, und das machte sie den Herrschern und gesellschaftlich Höhergestellten gegenüber unterwürfig. Sie wurden wie Eigentum behandelt.

Musik ist das einzige Gebiet, auf dem sich Frauen einen Namen machen durften. Sogar Mädchen, die zu den höheren Gesellschaftsschichten gehörten, war es erlaubt, ihre Begabung in aller Öffentlichkeit zur Geltung bringen. Wenn wir in unsere Geschichte zurückblicken, finden wir hier eine ganze Reihe berühmter Frauen. An dieser Stelle muß die Flötistin T.R. Navaneetham erwähnt werden.

Tanz und Musik sind die Gebiete, auf denen Frauen auch in der modernen Zeit glänzen. Dies ist zweifellos ein gutes Zeichen dafür, daß die Entwicklung weitergeht, aber man sollte sich des kraftvollen Mediums Tanz bedienen, um die Massen endlich aus ihrem Schlaf zu reißen.

Schlußfolgerung

Frauen als Mütter, Ärztinnen, Krankenschwestern, Lehrerinnen, Ministerinnen, Kulis, Hausfrauen oder als was auch immer sind eine Quelle der Inspiration. Kabir⁴⁷ bittet in seinem Gebet: »O Frau, erwache, schon so vieles ging verloren, während du schliefst.« Ja, es ist Zeit aufzustehen und die Werte des Friedens und der Harmonie hochzuhalten. Wenn sie will, kann eine Frau das Unmögliche bewirken, weil sie die Kraft dazu in sich hat. Wie etwa das Beispiel der Rani Laxmibai gezeigt hat, beachten die Leute eine Frau durchaus, sobald sie an vorderster Front auftaucht. Sie kann mit ihren Kräften Wunder wirken, und heute bietet sich ihr hierfür die Gelegenheit.

So ist in der gegenwärtigen Welt die Frau auf jedem Gebiet eine Herausforderung. Sie erhält die Möglichkeit, ihre Begabung zur Geltung zu bringen, und die Haltung der Gesellschaft ihr gegenüber ändert sich allmählich. Es ist also ihre Pflicht, die vorhandene Freiheit nicht zu mißbrau-

⁴⁶ Siehe oben Anm. 26 (A.d.Ü.).

⁴⁷ Bekanntter Hindi-Dichter (um 1440–1518). Er war brahmanischer Herkunft, wuchs aber in einer moslemischen Weberfamilie auf (A.d.Ü.).

chen. Mit ihrem Potential und ihrer Freiheit sollte die Frau heute ihre Qualitäten in die richtige Richtung lenken. Wir sollten uns immer vor Augen halten, daß alle erfolgreichen Frauen den Gipfel ihres Erfolges erreicht haben, weil sie ein richtiges Ziel, eine gute Strategie, einen energischen Willen, ein Gespür für den rechten Weg und Hingabe an die Arbeit hatten.

Generative Zeiterfahrung

Klaus Held

I.

In unserem Jahrhundert hat man den Versuch gemacht, das alte Problem der Zeit dadurch voranzubringen, daß man die Frage stellte, wie Zeit ursprünglich erfahren wird. Diese Frage, die vor allem Vordenker der Phänomenologie wie Edmund Husserl oder Martin Heidegger aufgeworfen haben, soll hier erneut aufgenommen werden. Nach der im folgenden vertretenen Auffassung kann eine philosophische Theorie über die Zeit nur dann beanspruchen, zu verbindlichen Erkenntnissen zu gelangen, wenn sie von der ursprünglichen Erfahrung von Zeit ausgeht. Darunter möchte ich diejenige Erfahrung verstehen, durch die der Mensch allererst bemerkt, daß es so etwas wie »Zeit« gibt, und die ihn deshalb möglicherweise veranlaßt, auch den Begriff »Zeit« zu bilden.

Wodurch werden wir Menschen eigentlich zunächst dazu gedrängt, unsere Aufmerksamkeit auf das zu richten, was wir »Zeit« nennen? Offenbar bedarf es für die Konfrontation mit der Zeit keiner außergewöhnlichen Erlebnisse oder Ereignisse. Das Bewußtsein von Zeit gehört, wie wir sagen, zum »alltäglichen« Leben. Es ist so eng damit verbunden, daß die deutsche Sprache – ebenso wie andere Sprachen – das normale durchschnittliche Leben sogar mit einem Begriff bezeichnet, der bereits eine Zeiterfahrung ausdrückt, dem Begriff »alltäglich«. Seit Heidegger in »Sein und Zeit« die alltägliche und die eigentliche Existenz unterschieden hat, sind die Alltäglichkeit und die Alltagswelt zu geläufigen Begriffen der Philosophie geworden. Trotzdem hat man bisher noch wenig darauf geachtet, daß schon die Wortbildung »alltäglich« Niederschlag einer Zeiterfahrung ist.

»Alltäglich«, d.h. jeden Tag, erwacht das Leben neu nach dem Schlaf der vergangenen Nacht. Die Form des gewöhnlichen Lebens ist die Periodizität von Tag und Nacht. Diese Periodizität ist mehr als ein kontingentes Faktum. Sie ist eine Notwendigkeit, und zwar deswegen, weil wir Menschen Lebewesen sind. Wir führen unser Leben »von Tag zu Tag«, weil wir an jedem Tag aufs neue die Erfahrung machen, daß wir gewissen Bedürfnissen nachkommen müssen, ohne deren Befriedigung wir nicht weiterleben könnten. In diesem Sinne ist unser Leben an den Tag gebunden, es muß sich »täglich« vollziehen. In der frühgriechischen Dichtung wird der Mensch vielfach als *ephēmeros* charakterisiert, d.h. als ein Wesen, dessen Leben dem Tag – griechisch: *heméra* – ausgeliefert ist. Das Wort »ephemer« meint ursprünglich nicht, daß der Mensch »kurzlebig« wie eine Eintagsfliege existiert, sondern daß seine Existenz dem Wandel von Tag zu Tag unterliegt. Daß der Mensch jeden Tag dessen inne wird, daß er ein »Tagwesen« ist, scheint mir die ursprüngliche Erfahrung von Zeit zu sein. Daß es Zeit gibt, geht uns zunächst durch die ephemere Zeiterfahrung auf,

d.h. dadurch, daß wir bemerken, daß die Täglichkeit die Form unseres Lebens ist.

Das immer neue Wiedererwachen des Lebens, d.h. die periodische Form unserer Lebendigkeit, erfahren wir aber nicht nur in der Täglichkeit. Das Leben von Tag zu Tag ist die Weise, wie der Mensch als einzelner mit der Notwendigkeit der Lebenserhaltung konfrontiert wird. Diese Notwendigkeit meldet sich aber auch in der Aufgabe, das Leben der Menschheitsgattung zu erhalten. Weil die alten Generationen absterben, müssen immer wieder neue Generationen von Menschen gezeugt und aufgezogen werden. Die Geschlechter – die *genera* – der Menschen müssen sich periodisch erneuern, »regenerieren«. In diesem Sinne vollzieht sich das menschliche Leben »generativ«.

Mit diesem Begriff läßt sich sowohl zum Ausdruck bringen, daß die Lebenserhaltung durch die periodische »Re-generation« von Individuum und Gattung stattfindet, als auch, daß sie in der Gattung durch die Periodizität die Form einer Abfolge von »Generationen« annimmt. Die zweite Grundform der Erfahrung der Lebendigkeit unserer Existenz neben der Täglichkeit ist die Generativität. Ich übernehme mit dieser Wortprägung einen Begriff, der in Husserls Spätzeit eine bedeutsame Rolle gespielt hat.¹ Auch das Bewußtsein von der Generativität ist eine ursprüngliche Erfahrung von Zeit. Daß es Zeit gibt, drängt sich uns auf, weil wir inmitten von Gleichaltrigen, Älteren und Jüngeren leben, d.h. weil es uns ganz selbstverständlich ist, einer bestimmten Generation in der Abfolge der Generationen anzugehören.

Unsere Lebenserhaltung vollzieht sich, indem die Lebenskraft ermattet und sich periodisch regeneriert. Das beginnt schon damit, daß zur Täglichkeit die Unterbrechung durch die Nacht gehört. Im nächtlichen Schlaf erneuert sich unser Leben durch die Entlastung vom Lebenserhaltungsdruck. Diese Entlastung ist an das Vergessen gebunden. Daß im Normalfall Schlaf und Dunkelheit einander zugeordnet sind, liegt an dem inneren Zusammenhang zwischen Vergessen und Dunkelheit, den in der altgriechischen Sprache das Verb *lanthánomai* dokumentiert, das wir mit »vergessen« übersetzen, das aber eigentlich besagt, daß sich mir etwas verbirgt. Dasjenige, worin das Erscheinende verborgen bleibt, ist die nächtliche Dunkelheit. Die tagtägliche Regeneration des ephemeren individuellen Lebens vollzieht sich in der dunklen Verborgenheit und im Vergessen des Schlafs.

Weil sich sowohl in der ephemeren wie in der generativen Zeiterfahrung die Notwendigkeit der periodischen Regeneration meldet, gibt es zwischen beiden Zeiterfahrungen Entsprechungen, die in vielen Kulturen wiederkehren. Die generative Analogie zum individuellen Schlaf ist der Tod, dem jeder als Angehöriger einer Generation ausgeliefert ist. Deshalb erscheinen in Europa seit der altgriechischen Literatur Tod und Schlaf als

¹ Vgl. dazu v. Vf., *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in: E.W. Orth (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen*, Band 24, 1991, 313 ff. u. 320 ff.

Brüder. Diese Analogien setzen sich in der Binnengliederung des Tages und des Lebens fort; die Tageszeiten haben ihre Entsprechung in den großen Phasen des Lebens, das Alter etwa ist der »Lebensabend«. Das Älterwerden ist, generativ betrachtet, ein Prozeß, dessen Erfahrung von der gegenläufigen Erfahrung des Heranwachsens der neuen Generation nicht zu trennen ist, ähnlich wie sich in der abendlichen Ermüdung die individuelle Regeneration für den nächsten Tag anbahnt. Diese Gegenläufigkeit von Ermattung und Erneuerung gehört mit einem anderen Grundzug der generativen Zeiterfahrung zusammen: Wir erfahren die Zeit unseres Lebens so, wie der Tag auf den Abend zugeht – der Zukunftsvorrat nimmt ab, und komplementär dazu nimmt die Vergangenheitsmasse zu.

Freilich muß man sich davor hüten, über den naheliegenden Analogien zwischen ephemerer und generativer Zeiterfahrung ihren grundlegenden Unterschied zu übersehen. Die ephemere Zeiterfahrung weckt zwar in einer ersten Weise die Aufmerksamkeit des Menschen für die Zeit, aber zugleich fesselt sie ihn so sehr an den Tag, daß sie ihn blind macht für die Zeit, die das Ganze eines Menschenlebens und darüber hinaus das Ganze der Abfolge von vielen Menschenleben umfaßt. Dieses Ganze kommt erst dadurch in den Blick, daß der Mensch seine Existenz und die der anderen jeweils einer Generation zuordnet.

Erst durch die generative Einordnung der Menschenleben im ganzen gibt es für die Menschen etwas zu »erzählen« im emphatischen Sinne dieses Wortes. Menschen können miteinander zwar über die Begebenheiten und Aufgaben ihrer tagtäglichen Bedürfnisbefriedigung sprechen, und sie tun dies auch unablässig, aber der Stoff solcher Gespräche gilt ihnen nicht ernsthaft als etwas, das durch Weitererzählen eigens für die Erinnerung der Nachwelt bewahrt werden sollte; er kann dem Vergessen überlassen werden. Die erinnerungswürdigen Geschichten und damit auch »die Geschichte« entstehen erst in einer gewissen Distanzierung von den Nöten des Tages, d.h. in der vom täglichen Lebenserhaltungsdruck freien Zeit, die in der europäischen Tradition »Muße« genannt wurde. Der Freiraum für die Muße und damit für das, was Aristoteles »das gute Leben« nannte, öffnet sich ursprünglich durch die generative Zeiterfahrung.

Der Mensch kann Geschichten erzählen, weil er mit dem *lógos*, der Sprache, begabt ist. »*Lógos*« heißt eigentlich »Verhältnis«. Deshalb kann dieses Wort auch in der griechischen Mathematik auftauchen. Die beste Übersetzung von *lógos* lautet »Rechenschaft«, weil sie den Zusammenhang mit dem Rechnen und dem Mathematischen anklingen läßt. Perioden unseres Lebens wie die der Generationen lassen sich abzählen und auf diese Weise berechnen. Es dürfte kein Zufall sein, daß die erzählende geschichtliche Überlieferung in den Kulturen mit so etwas wie Ahnenlisten, Chroniken oder Annalen beginnt; das geschichtliche Erzählen macht sich zunächst an Formen abzählbarer periodischer Wiederkehr fest, seien dies Generationsabfolgen oder jährliche Ämterwechsel oder Epochen der Herrschaft von Königen und dergleichen mehr.²

² Zum Zusammenhang von Logos, Zeit und Zahl vgl. v. Vf., Zeit als Zahl. Das Pythagoräi-

Die innere Einheit von zahlbezogener Rechenschaftlichkeit und Sprachlichkeit, die den *lógos* kennzeichnet, geht auf eine eigentümliche Ambivalenz der generativen Zeiterfahrung zurück: Einerseits kommt in ihr ebenso wie in der ephemeren Zeiterfahrung die periodische Form der Lebenserhaltung zum Vorschein. Andererseits ermöglicht sie gerade, daß der Mensch die Befangenheit in der periodischen Wiederkehr der Lebensnotwendigkeiten durchbricht und ein Bewußtsein von den Ereignissen gewinnt, die wegen ihrer Neuartigkeit und Einmaligkeit aus dem Kreislauf der periodischen Wiederkehr herausfallen und deshalb den Anspruch erheben, durch das Erzählen vor dem Vergessen bewahrt zu werden. Die Zeit, deren wir generativ innewerden, liegt auf der Grenze zwischen zyklischer Wiederkehr des Gleichen und linearer Erzählzeit.

Wegen dieser systematischen Schlüsselstellung ist Husserl darin recht zu geben, daß die Generativität entschieden mehr Beachtung verdient, als sie bisher in der Philosophie gefunden hat. Heidegger hat zwar – an Dilthey anknüpfend – an einer Stelle in »Sein und Zeit« auf die Bedeutung des Begriffs der Generation aufmerksam gemacht³, aber im ganzen fällt auf, daß er in das Phänomen der Generativität kaum eingedrungen ist. Das scheint mir damit zusammenzuhängen, daß er das Mathematisch-Rechnerische des *lógos* gänzlich übergangen und die Übersetzung dieses Begriffs mit »Rechenschaft« ausdrücklich abgelehnt hat.⁴ Auch die eben erwähnte Komplementarität von Erneuerung und Ermattung, von Zukunftsabnahme und Vergangenheitszunahme findet in der Zeitanalyse von »Sein und Zeit« so gut wie keine Beachtung, obwohl Denker wie Augustinus, Schelling oder Scheler die große Bedeutung dieses Phänomens für die ursprüngliche Zeiterfahrung schon gesehen hatten. Gadamer hat schon 1969 in einem Heidegger gewidmeten Aufsatz, ohne den Begriff der Generativität zu erwähnen, auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht.⁵

II.

Soviel als allgemeine Vorbemerkung zur generativen Zeiterfahrung. Ich möchte nun zu einer genaueren Betrachtung übergehen und mit einem zunächst trivialen Hinweis beginnen: Die generative Zeiterfahrung ist wesentlich mit der Erfahrung des Zusammenlebens von Menschen verbunden. Generativität kann uns nur da begegnen, wo wir Gemeinschaften bil-

sche im Zeitverständnis der Antike, in: P. Rohs (Hrsg.), *Zeiterfahrung und Personalität*. Frankfurt a.M. 1992.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1957, 384 f. (im folgenden zitiert: SuZ).

⁴ Vgl. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, 181. Dazu mit Recht kritisch Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1970, 368 Anm. Vgl. dazu auch v. Vf., *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M. 1988, 130 ff.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit*, in: *Kleine Schriften III*. Tübingen 1972, 221 ff.

den, in denen uns die Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit der Generationszugehörigkeit auffällig wird. Aber auch die ephemere Zeiterfahrung verbindet sich im Normalfall mit einer Erfahrung von Gemeinschaft. Deshalb kann der Unterschied zwischen ephemerer und generativer Zeiterfahrung deutlicher werden, wenn man die entsprechenden Gemeinschaftserfahrungen einander gegenüberstellt.

Wenn Menschen ihre alltägliche Lebenserhaltung gemeinsam bewerkstelligen, ergibt sich die Notwendigkeit einer gewissen Planung der gemeinsamen Arbeit, die zur Bereitstellung oder Anfertigung der Mittel für die Bedürfnisbefriedigung erforderlich ist. Für solche Planung sind die Beteiligten unterschiedlich gut geeignet. Daraus hat Aristoteles zu Beginn seiner »Politik« den Schluß gezogen, daß bei der lebenserhaltenden Arbeit unvermeidlich ein Gefälle zwischen demjenigen entsteht, der wegen der Überlegenheit seines planenden Verstandes – der *diánoia* – die Befehle gibt, dem *despótes*, und denen, die ihm gehorchen, den *doúloi*, den sklavisch arbeitenden Knechten.⁶ Hegel hat dieses Verhältnis in einem berühmten Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« als das von »Herr und Knecht« bezeichnet. Das Wort »Herr« ist dabei ein Echo auf das griechische Wort »*despótes*« – eingedeutscht »Despot« – womit ursprünglich der Herr des Hauses gemeint war, das die antike Großfamilie bewohnte. Der *despótes* gibt mit seiner »despotischen« Befehlsgewalt den Lebenserhaltungsdruck an den Knecht weiter, der ihm im Interesse seiner eigenen alltäglichen Lebenserhaltung gehorcht.

So charakterisiert die Rollenverteilung zwischen Herr und Knecht diejenige Art von Gemeinschaft, die dadurch entsteht, daß Menschen bei der ephemeren Lebenserhaltung zusammenwirken. Die despotische Gemeinschaft ist, weil sie auf dem Verhältnis von Befehlen und Gehorchen beruht, im Prinzip eine Gemeinschaft zwischen Ungleichen. Ganz anders die Gemeinschaft, die es deshalb gibt, weil Menschen sich um der generativen Lebenserhaltung willen zusammentun. Diese Gemeinschaft ist traditionell die Ehe. Unter Ehe verstehe ich dabei ein dauerhaftes Verhältnis, das Mann und Frau eingehen, indem sie zu Eltern, d.h. Urhebern bei der Zeugung und Erziehung von Kindern, werden. Die Sorge um die Nachkommenschaft impliziert generative Zeiterfahrung. Obwohl in der europäischen Antike nur der Mann am politischen Leben teilnehmen durfte und insofern eine Vorrangstellung gegenüber der Frau besaß, waren Mann und Frau im Hinblick auf die generative Erneuerung des Menschenlebens einander gleichgestellt, da sie dafür offenkundig beide gleichermaßen erforderlich sind.

Die Gleichheit von Mann und Frau im ehelichen Verhältnis, das mit der generativen Zeiterfahrung verbunden ist, steht in scharfem Kontrast zur Ungleichheit im Herr-Knecht-Verhältnis, das mit der ephemeren Zeiterfahrung zusammengehört. Aristoteles hat in seiner »Politik« als erster auf diesen Kontrast aufmerksam gemacht und dabei, worauf die Interpreten

⁶ Vgl. Pol., 1252 a 30 ff.

bisher wenig geachtet haben, auch den Begriff *ephēmeros* benutzt.⁷ Die Kontrastierung gehört in den Zusammenhang der grundlegenden Einleitungskapitel des Werkes, in denen Aristoteles, um die Wesensart der Polis zu klären, auf die Genesis dieser Wesensart aus der Wesensart des *oikos*, des »Hauses« als des Lebensraums der Familie, zu sprechen kommt. Mit dieser genetischen Herleitung ist gemeint, daß das Haus die Vorbedingung für die Möglichkeit des politischen Gemeinwesens enthält, ohne daß dieses restlos daraus ableitbar wäre. Das heißt, daß es für Aristoteles eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden Arten menschlichen Zusammenlebens und einen wesentlichen Unterschied geben muß.

Der wesentliche Unterschied ergibt sich von daher, daß die Polis eine Gemeinschaft von Menschen ist, die einander durch entsprechende Gesetze als gleich in ihrer Freiheit anerkennen, d.h. eine Vereinigung von Bürgern, *polítai*. Das im ursprünglichen Sinne dieses Wortes »politische«, nämlich auf der gesetzlichen Gleichstellung der »*polítai*« beruhende Zusammenleben mißglückt, wenn die Machthaber die Freiheit der Bürger nicht respektieren und zur übrigen Bevölkerung ein Verhältnis einnehmen, das in seiner Struktur mit dem des Herrn zum Knecht bei der ephemeren Lebenserhaltung übereinstimmt. Das mißratene Gemeinwesen wird deshalb seit Aristoteles als despotisch bezeichnet. Demgemäß besteht der wesentliche Unterschied zwischen Haus und wohlgeratener Polis darin, daß zwischen den Bürgern des Gemeinwesens Gleichheit herrscht, zwischen den Mitgliedern der Familie hingegen Ungleichheit – jedenfalls insoweit, als das Zusammenleben im Haus durch die Aufgaben der ephemeren Lebenserhaltung und demgemäß durch das despotische Verhältnis bestimmt ist. Folglich läßt sich eine Übereinstimmung zwischen Haus und Polis nur dort finden, wo die im Hause Zusammenlebenden einander gleichgestellt sind. Diese Gleichheit aber gibt es wesensgenetisch zum ersten Mal in der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau.

Für Aristoteles bahnt sich die Gleichheit der demokratischen Polis innerhalb des Hauses mit der Gleichstellung der Ehepartner an. Diese ursprüngliche Gleichheit von Mann und Frau bei Aristoteles scheint der feministisch orientierten Philosophie bisher entgangen zu sein. Gewiß ist nicht zu bestreiten, daß Aristoteles durch andere Texte zu einem der Wegbereiter der Herabsetzung der Frau in unserer philosophischen Tradition geworden ist. Wichtiger ist aber, daß er dort, wo es um das generativ lebensnotwendige Zusammenleben der Geschlechter geht, in einer unzweideutigen Weise ihre Gleichstellung vertritt.⁸ Aus dieser Einstellung erklärt

⁷ Vgl. Pol., 1252 b 16.

⁸ Die Behauptung, daß Mann und Frau in der Familie bei Aristoteles gleichgestellt seien und daß dies bei ihm sogar eine wesentliche Grundlage der politischen Gleichheit sei, mag überraschen. Aber für die Stichhaltigkeit dieser These spricht außer dem im Text Ausgeführten auch die Tatsache, daß Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« 1160 b 32 ff. bei einer Aufstellung von Analogien zwischen den guten, also nicht-despotischen Verfassungen und den Freundschaftsverhältnissen innerhalb des Hauses das freundschaftlich-»wohlwollende« Verhältnis zwischen Mann und Frau mit dem Verhältnis der Gleichheit parallelisiert, das in einer Timokratie (die ihrerseits wegen ihrer Verwandtschaft mit der Politie bzw. der – an dieser Stelle günstig beurteilten – Demokratie positiv eingeschätzt

sich die scharfe Polemik gegen die sogenannten Barbaren, die Aristoteles auffälligerweise gleich zu Beginn der »Politik« in seine Klärung der Wesensart der Polis einbaut. Unter »Barbaren« versteht er dabei die Angehörigen anderer Kulturen, sofern sie hinter der Wesensart des Menschen, seiner Ausstattung mit dem *lógos*, zurückbleiben. Durch ihren Logosbesitz sind die Menschen zum Zusammenleben in einem politischen Gemeinwesen bestimmt; der Mensch ist nach Aristoteles *zoon politikón*, weil er *zoon lógon échon* ist.⁹ Abstrahiert man von der zeitbedingten Geringschätzung der Menschen aus anderen Kulturen, die im altgriechischen Gebrauch des Begriffs »Barbaren« enthalten ist, so behauptet Aristoteles sachlich, daß sich die Unfähigkeit von »Barbaren«, ihr Menschsein voll zu realisieren und in Gleichheit zusammenzuleben, elementar darin zeigt, daß die Männer nicht bereit sind, die Frauen als gleichgestellt anzuerkennen, sondern sie despotisch behandeln.

Die bürgerliche Gleichheit in der Freiheit, die Aristoteles für die politische Philosophie entdeckt hat, ist der Ursprung derjenigen Tradition, in deren neuzeitlicher Fortsetzung die Menschenrechte deklariert werden konnten. Mögen sie in der Theorie umstritten sein¹⁰, in der politischen Praxis haben die Menschenrechte eine eindeutige Stoßrichtung; sie zeigt sich, wenn man in ihrem Namen Mißstände anklagt: Der Protest richtet sich immer gegen despotische Unterdrückung, d.h. er setzt das Verhältnis der Gleichheit zwischen den Menschen voraus. Dieses Verhältnis aber ist elementar in der Ehe erfahrbare, weil es sich aus der gleichrangigen Beteiligung der Partner an der generativen Lebenserhaltung ergibt.

Die generativ verstandene Ehe ihrerseits vollendet sich in der Zeugung und Erziehung der nachwachsenden Generation. Deshalb erweitert sie sich zur Familie, und im Verhältnis zu den weiteren Familienmitgliedern und zwischen ihnen kehrt die eheliche Gleichheit wieder; denn die Kinder sind potentielle Eltern. Auch dies hat Aristoteles schon gesehen¹¹, aber wegen des Ausschlusses der Frauen vom politischen Leben hat er seine Beobachtung nur auf das Verhältnis zwischen den Brüdern bezogen. Gleichwohl wurde er mit der Idee der so verstandenen Brüderlichkeit zu einem der Ahnherrn jener Entwicklung, durch die die *fraternité* zu einem der Leitbilder der im Zeichen der Menschenrechte stehenden Französischen Revolution werden konnte.

Wegen des Zusammenhangs zwischen Ehe und Kindern einerseits und generativer Zeiterfahrung andererseits empfiehlt es sich, für die nähere Betrachtung dieser Erfahrung noch genauer auf das Verhältnis zwischen den

wird, vgl. 1160 b 17 ff.) zwischen den machthabenden Aristokraten besteht: Wie diese beim Regiment über die Polis einander gleichgestellt sind, so herrschen Mann und Frau gleichrangig über das Haus.

⁹ Vgl. Pol., 1252 b 5 ff.

¹⁰ Vgl. dazu v. Vf., Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats, in: J. Schwartländer und D. Willoweit (Hrsg.), Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. Kehl a. Rh. 1986 (Tübinger Universitätschriften, Bd. 6: Forschungsprojekt Menschenrechte).

¹¹ Vgl. Eth. Nic., 1161 a 25 ff.

Eltern und zwischen Eltern und Kindern einzugehen. Wie sich gerade zeigte, gewinnt dieses Verhältnis sein Profil durch die Abgrenzung von der Ungleichheit im Herr-Knecht-Verhältnis. Die Arbeit, durch die diese Ungleichheit entsteht, hat instrumentellen Charakter: Alles durch die Arbeit Zustandegebrachte ist in letzter Instanz Mittel zum Zweck der eigenen, individuellen Lebenserhaltung. Wegen der Analogie zwischen ephemerer und generativer Lebenserhaltung ist es möglich, auch die Hervorbringung von Nachkommenschaft als eine Art von Arbeit zu interpretieren und auch die Kinder instrumentell zu betrachten.

Die Nachkommen können von den Eltern und von der älteren Generation überhaupt als Mittel zum Zweck der Sicherung der eigenen Lebenserhaltung im Alter angesehen werden. Neben die synchrone Arbeitsteiligkeit der ephemeren Lebenserhaltung tritt so gleichsam eine diachrone, nämlich generative Arbeitsteiligkeit. In vormodernen Gesellschaften hat dieses Verhältnis zur Nachkommenschaft bekanntlich die Bemühung um eine möglichst hohe Kinderzahl zur Folge. In den modernen Gesellschaften geht die Kinderzahl zurück, weil sich die individuelle Lebenserhaltungssicherung für das Alter gesamtgesellschaftlich über das regelt, was man heute den Generationenvertrag nennt.

Beide Weisen der Alterssicherung – hohe Kinderzahl und Generationenvertrag – stimmen trotz aller sonstigen Unterschiede in einem wesentlichen Zug überein: Der Beitrag der Mütter – Schwangerschaft, Geburt und frühe Erziehung der Kinder – erscheint als eine Arbeitsleistung im Dienst an der gemeinsamen ephemeren Lebenserhaltung der Generationen. Die generative Sorge der Frau für die Nachkommenschaft wird damit zu einer erweiterten Spielart der Lebenserhaltung durch die täglich wiederkehrende, knechtische Arbeit, die der Bedürfnisbefriedigung dient. Da auch der Mann an der gemeinsamen ephemeren Lebenserhaltung der Generationen interessiert sein muß, aber den genannten Beitrag der Mütter hierzu biologisch nicht übernehmen kann, bekommt die generative »Leistung« der Frau die instrumentelle Funktion, die die Arbeit des Knechts im despotischen Verhältnis für den Herrn hat; im Dienste von dessen ephemerer Lebenserhaltung ist der Knecht, wie Aristoteles sagt, ein lebendiges Werkzeug¹². Die generative Sorge der Frau für die Nachkommenschaft wird zur knechtischen Arbeit und verliert dadurch den Charakter, der ursprünglich ihre Gleichstellung mit dem Mann begründete. Genau dies ist die eigentliche Wurzel der erwähnten Kritik des Aristoteles an den Barbaren.¹³

Die verführerisch naheliegende Instrumentalisierung der Kinderzeugung und die entsprechende Knechtung der Frau in der Ehe haben ihre

¹² Vgl. Pol., 1253 b 32/33.

¹³ In den Pariser Manuskripten hat der junge Marx die Kinderzeugung als produktive Arbeit interpretiert und sich damit genau der Barbarei schuldig gemacht, die Aristoteles schon entlarvt hatte. Mit dem vielgepriesenen Humanismus des jungen Marx war es also von vornherein nicht so weit her. Sofern wir uns heute angewöhnt haben, die Zeugung von Kindern als »Reproduktion« der Menschheitsgattung zu bezeichnen, sieht es allerdings mit unserer eigenen Humanität nicht viel besser aus.

Wurzel in der Nivellierung von ephemerer und generativer Zeiterfahrung. Die Gleichstellung der Frau kann demnach nur unter der Bedingung realisiert werden, daß die Ehe die Möglichkeit bereithält, deutlich und unzweideutig den grundlegenden Unterschied zwischen der generativen und der ephemeren Lebenserhaltung zu erfahren. Die Frage ist deshalb: Gibt es in der Ehe diese Möglichkeit? Besitzen die Ehepartner eine Chance, von der generativen Lebenserhaltung eine authentische, d.h. nicht durch Instrumentalisierung verfälschte Erfahrung zu machen? Die generative Zeiterfahrung kann von vornherein nicht als solche zum Zuge kommen, wenn die generative Erneuerung des menschlichen Lebens nicht deutlich von der alltäglichen unterschieden wird. Doch was kann es besagen, daß Zeit genuin generativ, d.h. in deutlicher Abgrenzung von der ephemeren Zeiterfahrung, erlebt wird?

Mein eigenes Leben generativ erfahren heißt, über den einzelnen Tag hinausblicken, und zwar auf das Ganze meines Lebens als Erwachsen- und Älterwerden zwischen Geburt und Tod, das als ganzes in die geschichtlich erzählbare Generationenfolge gehört. Um sich für dieses Ganze zu öffnen, bedarf es aber einer gewissen Gelassenheit. Wer sich dagegen sperrt, daß sich sein Leben durch Älterwerden und Tod in die Abfolge der Generationen einordnet, ist unfähig zu einer generativen Zeiterfahrung, welche die ephemere Zeiterfahrung wirklich transzendiert. Die echte generative Zeiterfahrung erfordert ein gewisses Einverständnis des einzelnen damit, daß er nur ein vergängliches Glied in der Generationenkette ist, d.h. schärfer formuliert: eine gewisse Bereitschaft zum Altern und Sterben, um der neuen Generation Platz zu machen.

Diese Formulierung ist freilich mißverständlich; denn sie könnte so klingen, als ginge es bei einer authentischen generativen Zeiterfahrung um eine bloße Resignation gegenüber dem Naturgesetz vom ewigen Werden und Vergehen alles Lebendigen überhaupt. In der außermenschlichen Natur ist das einzelne Lebendige dadurch definiert, daß es dem Leben der nachfolgenden Generation Platz macht; denn jede Gattung des Lebendigen verdankt ihre Beständigkeit dem generationsweise stattfindenden Werden und Vergehen der einzelnen Exemplare der Gattung.¹⁴ Es wäre eine unhaltbare naturalistische Herabsetzung des Menschen, wenn man den einzelnen darauf reduzierte, nicht mehr zu sein als bloß ein gleichsam auswechselbares Exemplar der Gattung des Lebewesens Mensch. Die Würde des einzelnen Menschen liegt darin, daß er »mehr« als das ist. Dieses »Mehr« hat die philosophische Tradition seit den Griechen in der erwähnten Ausstattung des Menschen mit dem *lógos* gesehen, die ihrerseits die Bestimmung des Menschen zur politischen Gleichheit-in-der-Freiheit begründet. Freiheit bedeutet dabei Selbstbestimmung oder, mit Kant gesprochen: Spontaneität; d.h. sie besteht darin, daß der einzelne in seinem Handeln in einem emphatischen Sinne »anfangen«, also aus sich selbst etwas Neues beginnen kann.

¹⁴ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ausgabe J. Hoffmeister, Hamburg 1952, Kap. IV: Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, 137 f

Die Entfaltung der Freiheit wird elementar durch die Art von Arbeit behindert, die der Knecht in den despotischen Verhältnissen des Zusammenlebens verrichtet. Solche Arbeit findet als ein ewiger Kreislauf der immer wiederkehrenden Verrichtungen statt, die im Zeichen der Lebenserhaltung um der alltäglichen Bedürfnisbefriedigung willen erforderlich sind. Zum ewigen Kreislauf der Lebenserhaltung gehört auch das ständige Absterben der alten und das Heranwachsen neuer Generationen. Weil der Beitrag der Frau zur Generativität in diesen Kreislauf hineingehört, kann er als eine knechtische Arbeit erscheinen. Wie Hannah Arendt in Erinnerung gebracht hat, besteht »Freiheit« in ihrer primären konkreten Bedeutung darin, die Fähigkeit zu besitzen, den ewigen Kreislauf der knechtischen Arbeit, bei der es nie etwas Neues gibt, zu durchbrechen. Freiheit heißt zunächst: imstande sein, etwas Neues zu beginnen – mit einem Wort: Anfangenkönnen.¹⁵ Das Phänomen des Anfangenkönnens hatte auf seine Weise schon Kant im Blick, wenn er von »Spontaneität« sprach, und auch der Begriff der Selbstbestimmung hatte hierin seine phänomenale Basis. Erst dadurch, daß Menschen in einem emphatischen Sinne »anfangen« können, wird es möglich, daß sich solches ereignet, das wert ist, durch Erzählen vor dem Vergessen bewahrt zu werden.

Wenn der Mensch eine Haltung der Gelassenheit gegenüber seinem eigenen generativen Verschwinden einnehmen soll, kann dies nur dann zu einer authentischen Erfahrung führen, die den Bannkreis der despotisch organisierten ephemeren Lebenserhaltung sprengt, wenn diese Haltung nicht im Widerspruch zum Anfangenkönnen des Menschen steht, d.h. wenn sie nicht als naturalistische Resignation gegenüber dem ewigen Kreislauf des Lebens zu verstehen ist. Die Frage ist deshalb, wie der Mensch es mit seiner Freiheit, seinem Anfangenkönnen vereinbaren kann, mit seinem Altern und Sterben als einem Platzgeben für die neue Generation einverstanden zu sein. Daß die Freiheit, die das sprachliche Rechengeschehen und das bürgerschaftlich-politische Engagement des Menschen ermöglicht, und die rechnerisch erfaßbare Periodizität der Existenz des Lebewesens Mensch einander nicht ausschließen, deutete sich im Begriff *lógos* schon an. Die Frage ist aber, auf welche Weise beides innerlich zusammengehört: Wie ist generative Zeiterfahrung ohne naturalistische Herabsetzung der menschlichen Würde möglich?

III.

Es soll nun darum gehen, diese Frage zu beantworten. Ich möchte dabei von Heideggers Zeitauffassung in »Sein und Zeit« ausgehen; denn obwohl er weder der Generativität noch dem damit verbundenen *lógos* gerecht geworden ist, enthält seine Zeitanalyse doch eine für die Klärung der generativen Zeiterfahrung bahnbrechende Erkenntnis: Die Bereitschaft des Menschen für den eigenen Tod, durch die allein er zu einer Zeiterfahrung

¹⁵ Vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa*. Stuttgart 1960, 164 ff. und 242 f. in Verbindung mit 88 ff.

gelangen kann, welche die Alltäglichkeit transzendiert, ist an eine stimmungshafte Erfahrung der Ganzheit des Lebens gebunden. Der Tod ist nach »Sein und Zeit« die jederzeit bestehende Möglichkeit des Unmöglichwerdens aller Existenzmöglichkeiten. Diese Möglichkeit meldet sich in der Stimmung der Angst. In der Angst wird der Mensch dessen inne, daß das Ganze des Lebens zwischen Geburt und Tod ein einziges Möglichsein ist. Der Mensch kann die Zeitlichkeit seiner Existenz nach Heidegger nur dann unverstellt erfahren, wenn er die Bereitschaft zur Angst aufbringt und sich so seiner Sterblichkeit stellt. Dadurch wandelt sich die alltägliche Existenz zur eigentlichen Existenz.

Die Angstbereitschaft, auf welcher der Existenzmodus der Eigentlichkeit und die darin mögliche Zeiterfahrung beruhen, wird nach »Sein und Zeit« nur durch eine radikale Vereinsamung möglich. Der einzelne Mensch nimmt das Sterben als das exklusiv ihm Eigene auf sich, nämlich als das, wobei ihn niemand vertreten kann. Der Begriff »Eigentlichkeit« ist terminologisch von dieser Einkehr in das jeweils mir »Eigene« her zu verstehen.¹⁶ Zwar versetzt diese Einkehr den Menschen in die Lage, auch die Existenzmöglichkeiten des Zusammenlebens mit den anderen auf neue Weise zu ergreifen. Aber im Herzen der Sammlung auf das Eigene und der so verstandenen Transzendierung der alltäglichen Zeiterfahrung sind die anderen nicht im Spiel. Man hat dies schon häufig kritisiert, aber die Kritik oft zu äußerlich angesetzt. Mir scheint, daß Heideggers Analyse auf diesem Feld vor allem deshalb nicht zureicht, weil bei ihm unklar bleibt, was unter dem Ganzsein der Existenz zu verstehen ist.

Heidegger spricht zwar vom Ganzen des Lebens zwischen Geburt und Tod, aber er ist, wie erwähnt, nicht darauf eingegangen, daß dieses Ganze sich generativ erschließt, nämlich in der Erfahrung der Komplementarität zwischen dem eigenen Altern und dem Heranwachsen neuer Generationen. Heidegger würde diese Erfahrung wohl zur uneigentlichen, also alltäglichen Existenz gezählt haben. Aber von der Zeiterfahrung der ephemeren Täglichkeit, welche die alltägliche Existenz kennzeichnet, muß man die generative Erfahrung der Lebensganzheit streng unterscheiden. Dieser Unterschied tritt vor allem dann deutlich hervor, wenn man auf die jeweils zugeordneten Gemeinschaftsarten achtet: despotisches und eheliches Verhältnis mit dem Fundamentalunterschied zwischen Ungleichheit und Gleichheit. In diesem Fundamentalunterschied wiederum bereitet sich die politische Gleichheit der Demokratie vor, die Heidegger philosophisch nicht interessiert hat.

Konkret begreifen läßt sich die von Heidegger anvisierte Transzendierung der Alltäglichkeit, wenn man sie von der generativen Zeiterfahrung her interpretiert, die im Unterschied zur ephemeren dem Menschen die Ganzheit des Lebens erschließt. Der einzelne Mensch hat die Möglichkeit, im Blick auf das generative Ganze seines Lebens bewußt der neuen Generation Platz zu geben, indem er mit einem Partner des anderen Geschlechts im ehelichen Verhältnis Nachkommen zeugt und erzieht. Frei-

¹⁶ Vgl. SuZ, 42.

lich würde er damit aus dem Bannkreis der Alltäglichkeit, der ephemeren Zeiterfahrung nicht heraustreten, solange dahinter nur die beiden erwähnten Motive stünden: das Interesse an der Alterssicherung oder die naturalistische Resignation.

Wenn ich mich meiner Vergänglichkeit nur deshalb füge, weil ich einsehe, daß die generative Lebenserhaltung von Natur an das Absterben der alten Generation gebunden ist, dann ist das keine wirklich freie Einwilligung in die eigene Sterblichkeit, sondern letztlich doch nur etwas durch die Naturnotwendigkeit Aufgedrängtes, also eine Art von Fügsamkeit, die sich mit der Freiheit des Aus-sich-selbst-Anfangens nicht vereinbaren läßt. Demnach setzt eine deutliche Abhebung der generativen Zeiterfahrung von der Alltäglichkeit voraus, daß das Anfangenkönnen auf der einen Seite und die Bereitschaft, generativ die Sterblichkeit auf sich zu nehmen, auf der anderen Seite nicht auseinanderfallen, sondern als Einheit erfahren werden, – als jene Einheit, die sich im Begriff *lógos* schon angedeutet hatte.

Weil eine Fügsamkeit, die nur Einsicht in eine Naturnotwendigkeit wäre, nicht zureicht, kommt es darauf an, daß das Ja-Sagen zur generativen Sterblichkeit mehr ist als eine rein intellektuell vollzogene Affirmation. Es muß sich um eine vom ganzen Gemüt, d.h. nicht bloß gedanklich, sondern vor allem auch stimmungshaft-emotional vollzogene Bejahung des Platzgebens für die Nachkommen handeln, eine Affirmation, die – um die Sprache Heideggers zu benutzen – von der ganzen »Befindlichkeit« getragen ist. Zweifellos gibt es die Möglichkeit, daß ein Mensch auf solche Weise mit dem Untergang der eigenen Existenz zugunsten der Existenz eines anderen Menschen einverstanden ist. Ein Beleg dafür ist das Phänomen des Lebensopfers aus Liebe zu einem anderen.

Ein solches Opfer bezieht sich aber normalerweise auf andere, die bereits existieren, deren Leben also mit dem meinen gleichzeitig stattfindet. Indem ich aus Liebe mein Leben für sie opfere, bleibt ihre Existenz erhalten. Existenz bedeutet Möglichsein – will sagen: das Fortbestehen der Möglichkeit, zu handeln und damit immer wieder Neues anzufangen. Alles Anfangenkönnen bei diesem oder jenem Handeln setzt aber voraus, daß schon der Anfang des Möglichseins überhaupt – d.h. die Geburt als Aufgehen einer neuen Existenz – stattgefunden hat. Das Anfangenkönnen in seiner ursprünglichen Anfänglichkeit ist die Geburt; nur in ihr ereignet sich das Anfangenkönnen gleichsam vom Punkte Null aus.¹⁷

Nun ist die Geburt aber kein Können desjenigen Menschen, der da geboren wird, sondern sie geht auf das Können der Eltern zurück. Die Eltern können einen gleichsam reinen Anfang setzen, indem sie das Leben eines Kindes durch Zeugung und Erziehung anfangen lassen. Dieses Anfangenlassen ist dann mehr als eine Altersversicherung und mehr als resignative Einsicht in die Naturnotwendigkeit, wenn es den Sinn hat, ein aus Liebe vollzogenes Opfer von eigenen Lebensmöglichkeiten zugunsten der Lebensmöglichkeiten des Kindes zu sein. Freilich existiert das Kind als

¹⁷ Vgl. H. Arendt, a.a.O.

»Adressat« solcher Liebe im Augenblick der Zeugung noch nicht, der Existenzanfang der Geburt steht noch bevor. Deshalb könnte es als rätselhaft erscheinen, wie die Liebe ohne Adressaten möglich sein soll.

Tatsächlich gibt es aber gleichzeitig existierende Adressaten der elterlichen Liebe, nämlich die Ehepartner in ihrer wechselseitigen Beziehung. Die Liebe zum künftigen Kind geht von der wechselseitigen erotischen Liebe der Eltern aus; denn sie wird als so etwas wie eine Erweiterung, Fortsetzung oder Bestätigung der Liebe der Eltern untereinander erfahren. Platon hat dieses Phänomen als erster gesehen, als er im »Symposion« darauf hinwies, daß zur erotischen Liebe das »Zeugen im Schönen« gehört.¹⁸ Allerdings hat er das Phänomen auch sogleich wieder verstellt, indem er dieses Zeugen als Verewigung, als Teilhabe am Überzeitlichen interpretierte. Wenn die Eltern im Kind fortleben, ist das keine Teilhabe am Ewigen, sondern gerade die freiwillige Besiegelung der eigenen generativen Sterblichkeit.

Damit ist die Frage, die sich für den dritten Teil der Überlegungen gestellt hatte, beantwortet: die Frage nach einer unverfälschten generativen Zeiterfahrung. Diese Erfahrung, so lautet die Antwort, gründet sich auf das eigentümliche Phänomen der Liebe zu einem Menschen, dessen Existenzanfang sich erst vorbereitet. Im Ja-Sagen zur kommenden Generation in Gestalt einer Liebe, welche ihre augustinische Umschreibung als »*volo ut sis*« in einem wörtlichen Sinne praktiziert, wird aus dem Weiterleben unter dem Druck der Notwendigkeit der täglichen Bedürfnisbefriedigung eine schöpferische, aus dem eigenen Anfangenkönnen initiierte Lebenserneuerung. Dieses Ja-Sagen schließt das Einverständnis mit der Sterblichkeit meiner Generation und damit meiner eigenen Sterblichkeit ein. Als solches Aufsichnehmen des Todes ist es eine konkrete Gestalt der Eigentlichkeit und transzendiert die Alltäglichkeit.

Im Unterschied zu Heideggers Auffassung von Eigentlichkeit wird damit aber dem Tod keine ausgezeichnete Bedeutung für die menschliche Existenz zugebilligt¹⁹; denn entgegen der Darstellung in »Sein und Zeit«²⁰ ist es nicht der Tod, der die Erfahrung der Existenzganzheit verbürgt. Die zeitliche Ganzheit seines Lebens kann dem Menschen nur durch eine originäre Erfahrung der Einbettung dieser Ganzheit in den Gang der Generationen aufgehen. Diese originäre Erfahrung aber ist die liebende gebürtliche Ermöglichung eines neuen Anfangenkönnens in der nachkommen Generation. Das Pathos der Eigentlichkeit bestimmt hier nicht der Tod, sondern das Leben, dessen Erneuerung im neuen Anfangenkönnen der nachkommen Generation die Eltern bejahen und zugunsten dessen sie ihr eigenes altwerdendes Leben zurückstellen. Die Eigentlichkeit entspringt hier nicht dem einsamen Aufsichnehmen des eigenen Todes, sondern dem gemeinschaftlichen schöpferischen Akt der ehelichen Liebe,

¹⁸ Vgl. Symp. 206 c ff.

¹⁹ Vgl. hierzu v. Vf, Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: O. Pöggeler u. D. Papenfuss (Hrsg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band I. Frankfurt a.M. 1991, 50 ff.

²⁰ SuZ, 305 ff. (§ 62) in Verbindung mit 235 ff. (§§ 46, 48) sowie 266 und 301.

die im voraus ein neues Anfangenkönnen freigibt, worüber Gabriel Marcel auf seine Weise Wegweisendes gesagt hat.²¹

Als über die volle Lebenszeit erstrecktes Ganzes gehört jede menschliche Existenz in den Gang der Geschichte.²² Wegen Heideggers Fixierung auf den Tod bleibt der Zusammenhang der Eigentlichkeit mit der Geschichtlichkeit der Existenz in »Sein und Zeit« undurchsichtig. Deshalb kann Heidegger den Begriff der Generation nicht fruchtbar werden lassen, obwohl er – wie erwähnt – auf ihn aufmerksam macht. Nur durch die gebürtliche Weitergabe des Lebens öffnet sich die Existenz in eigentlicher Weise für die Geschichte-ermöglichende Generativität. Von hierher erschließt sich im übrigen auch erst in vollem Umfang die anthropologische Schlüsselstellung der generativen Phänomene, die Husserl schon im Blick hatte.

IV.

Ich möchte mit einer geschichtlichen Überlegung schließen, die sich auf die künftigen Chancen echter generativer Zeiterfahrung in unserer Gesellschaft bezieht. Dafür knüpfe ich an die beiden Aspekte der vormodernen Familie an, wie sie bei Aristoteles hervortreten: In der Struktur dieser Familie – im *oikos* – waren die ephemere Arbeit und die generative Lebenserneuerung institutionell vereinigt.²³ Auf diese Einheit von Alltäglichkeit und Generativität baute sich im vorneuzeitlichen Europa – und baut sich noch heute in vielen außereuropäischen Kulturen – die ganze menschliche Gesellschaft auf. Als Verschmelzung der beiden Elementargemeinschaften der Lebenserhaltung, des despotischen Herr-Knecht-Verhältnisses und des undespotischen ehelichen Verhältnisses, war die vormoderne europäische und die traditionelle außereuropäische Familie aber politisch ambivalent: Sofern und solange das häusliche Zusammenleben sein Gepräge von der despotischen Lebenserhaltung erhält und in diesem Sinne »barbarisch« bleibt, kann daraus keine Bereitschaft für eine politische, egalitär-freiheitliche Gemeinschaftsform erwachsen. Die Notwendigkeit der alltäglichen Lebenserhaltung setzt sich in die despotische Herrschaft des Familienoberhaupts um. Diese Herrschaft beweist sich zunächst in der sklavischen Unterlegenheit der Ehefrau und manchmal sogar der Söhne²⁴, sie kann sich aber auch zur Sklavenherrschaft irgendeines

²¹ Vgl. G. Marcel, *Philosophie der Hoffnung*, München 1957, darin: »Das Geheimnis der Familie«, 77 ff., u. »Die schöpferische Verpflichtung als Wesen der Vaterschaft«, 143 ff.

²² Vgl. SuZ, 374 f.

²³ Das Haus, d.h. der Lebensbereich der antiken Familie, auf die Aristoteles bei der Erklärung der Wesensherkunft der Polis zurückgeht, ist nicht die schlechthin elementare, d.h. ihrer Art nach nicht weiter zerlegbare Gemeinschaftsform, sondern die Verschmelzung von zwei Arten des Zusammenlebens, die ihrerseits in diesem Sinne »elementar« sind: der ephemeren Elementargemeinschaft Herr-Knecht und der generativen Elementargemeinschaft Ehe. (Das »Element« wird von Aristoteles in *Met.*, 1014 b 26 ff. als das seiner Art nach Unteilbare definiert.)

²⁴ Vgl. a.a.O., 1160 b 27 f.

Herrn erweitern, der nicht nur im Haus despotisch über die Familie herrscht, sondern über ein kleines oder großes Reich. Jedes solche despotisch beherrschte Reich ist deshalb, wie Aristoteles zu Beginn der »Politik« klarstellt²⁵, im Grunde nicht mehr als ein Ableger des Hauses (*apoikia*), d.h. eine Erweiterung der despotisch geführten Familie ins Große. Das bedeutet: jede auf eine solche Art von Familie gegründete Kultur bleibt auch im Stil des Zusammenlebens der Gesellschaft im ganzen wesentlich despotisch.

Die europäische Kultur konnte die Dimension des Politischen, der Bürgerschaftlichkeit des Gemeinwesens nur deshalb entdecken, weil es in ihr zumindest keimhaft die Möglichkeit gab, das häusliche Zusammenleben nicht von seiner ephemere-despotischen Seite her zu verstehen und zu erfahren, sondern von der Gleichheit der Ehepartner und in weiterer Folge der Geschwister her. Solange die Familie faktisch als Gemeinschaft von Ungleichen verstanden und erlebt wurde, blockierte sie die Entstehung eines genuin politischen Zusammenlebens von Bürgern, d.h. einer Gemeinschaft von in ihrer Freiheit Gleichen. In der Familie war aber auch die Möglichkeit angelegt, das alltägliche, von Ungleichheit bestimmte Leben zugunsten des »guten Lebens« in einer freien politischen Welt zu transzendieren. Diese Möglichkeit lag in der genuin generativen Zeiterfahrung bereit. Die Erfahrung von der Familie als Vorgestalt einer Kultur der bürgerschaftlichen Gleichheit hat sich weltgeschichtlich, wenn wir der Erklärung des Aristoteles folgen, zum ersten Mal bei den Griechen geltend gemacht.

Nun konnte aber das damit angebahnte Familienverständnis so lange nicht wirklich zum Zuge kommen, als nicht deutlich gesehen wurde, daß die Transzendierung der ephemeren Zeiterfahrung durch die generative Zeiterfahrung nur in der opferbereiten Liebe möglich ist. Damit dies wiederum zur Klarheit gelangen konnte, bedurfte es einer Interpretation der erotischen Liebe vom Anfangenkönnen, d.h. von der Freiheit her. Zu dieser Interpretation ist es im vormodernen Europa nicht gekommen, weil die Ehe in diesem Zeitalter auf der Grundlage eines in dieser Hinsicht naturalistischen Aristotelismus ganz und gar von der Lebenserhaltung durch Fortpflanzung – thomasisch gesprochen: der *propagatio generis humani* – her gedacht war. Erst als sich im westlichen Denken der Neuzeit das Subjektivitätsprinzip durchsetzte, wurde dadurch auch ein anderes Verständnis von Ehe und Familie möglich.

Die erotische Liebe wird von den Liebenden eigentlich als etwas erfahren, dessen sie nicht Herr sind, also als etwas Übermächtiges, etwas »Göttliches«, wie die Griechen gesagt hätten. Deshalb ist sie mehr als ein Vollzug, der allein von der subjektiven Freiheit der Partner abhängig wäre. Trotzdem läßt sie sich auch als etwas Subjektives interpretieren; denn es sind frei verantwortliche Subjekte, die das Gefühl der Liebe in sich aufsteigen lassen. Von daher wurde es geschichtlich möglich, die auf die Liebe gegründete Ehe von der Freiheit des Anfangenkönnens her neu zu be-

²⁵ Vgl. Pol., 1252 b 18 ff.

stimmen. Das neuzeitliche Denken steht ganz im Zeichen dieser Freiheit des Anfangenkönnens, die Kant als Spontaneität des Subjekts interpretiert hat.

Zufolge der Herrschaft des Subjektivitätsprinzips wurde aus der Ehe in der Neuzeit allmählich eine frei aus Liebe gewählte Verbindung zweier menschlicher Subjekte, und damit bekam auch die Familie ein völlig anderes Gesicht. In seiner Rechtsphilosophie hat Hegel den bis heute bedenkenswerten Versuch unternommen, die moderne Bestimmung der Ehe als subjektiver Liebesgemeinschaft und die alteuropäische der häuslichen Fortpflanzungsgemeinschaft miteinander in Einklang zu bringen.²⁶ Allerdings war er ebenso wie später Heidegger kein Freund der modernen Demokratie. Deshalb hat er in seiner umsichtigen Rekonstruktion der Familie die aristotelische Beobachtung übergangen, daß sich in der Gleichheit der Eheleute und der Kinder ursprünglich die politische Gleichheit-in-der-Freiheit vorbereitet.

Die Herrschaft des Subjektivitätsprinzips hat zugleich zu einer Klärung dessen geführt, was mit der Bestimmung des Menschen als Logoswesen bei Aristoteles nur ansatzweise auf den Weg gekommen war. Die Freiheit des Menschen als eines politischen Wesens trat erst in der Neuzeit mit voller Deutlichkeit hervor, nämlich in dem Augenblick, als in Amerika und Frankreich die Menschenrechte deklariert wurden, die ihrerseits die Grundlage der modernen Demokratie bilden. Die Freisetzung des Menschen in seine menschenrechtliche Freiheit hatte aber sachlich und geschichtlich die tiefste Wurzel ihres Sinnes in der elterlichen Liebe, die im voraus das neue Anfangenkönnen des Kindes freigibt, d.h. weiter gefaßt: in der Sorge der älteren Generation um die Bereitstellung von Lebensbedingungen, die diesem Anfangenkönnen günstig sind. Die Freiheit ist nicht einfach da, sondern zu ihr wird der Mensch aus der generativen Freigabe durch die Eltern »geboren«. In Rousseaus programmatischer Formulierung zu Beginn des »Contrat Social«, der Mensch sei »frei geboren«, klingt dieser Zusammenhang noch an.

Im Subjektivitätsprinzip war nun aber von vornherein die Möglichkeit zu Entwicklungen angelegt, mit denen sich die Neuzeit von ihren vormodernen Sinnursprüngen bis zu der – von Husserl und Heidegger auf unterschiedliche Weise beschriebenen – Vergessenheit dieser Ursprünge entfernte. Weil das Ganze der menschlichen Lebenszeit in der Abfolge der Generationen den Zeithorizont der familiären Sorge um die nachkommende Generation bildet, war es folgerichtig, daß unsere europäische Tradition, aber auch die anderen vormodernen Kulturen das auf die Erzeugung von Nachkommenschaft gerichtete Verhältnis zwischen Mann und Frau als einen im Prinzip lebenslangen Bund, d.h. als Ehe, aufgefaßt haben. Eine der Entwicklungen im Zeichen des Subjektivitätsprinzips besteht darin, daß man heute im Namen der subjektiven Freiheit der Liebe beginnt, die Zeugung und Erziehung von Nachkommen von ihrer Anbin-

²⁶ Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ausgabe J. Hoffmeister. Hamburg 1955, 155 ff. (§§ 158, 181), insbesondere §§ 158, 163, 170 und 173.

dung an die generative eheliche Lebensgemeinschaft abzulösen, und umgekehrt: vom Sinnbezug auf die generative Erneuerung des Lebens freie erotische Dauerbeziehungen als mit der Ehe gleichrangig zu betrachten.

Die radikale Abkehr von der lebenslangen Ehe beginnt zwar erst in jüngster Zeit in Nordamerika und Europa zu einer gesellschaftlich verbreiteten Praxis zu werden, aber es wäre eine Illusion anzunehmen, dies sei nur eine vorübergehende Mode. Es handelt sich um eine Entwicklung, die bei einer schrankenlosen Herrschaft des Subjektivitätsprinzips folgerichtig ist und die durchaus dazu führen kann, daß eines Tages dem überwiegenden Teil der westlichen Gesellschaft der Zugang zur authentischen Generativitätserfahrung verschlossen sein wird, was dann auch für die Philosophie Folgen hat: Phänomenologisch, d.h. in der Orientierung an originären Erfahrungen, wird die Erfahrungsgrundlage dafür fehlen, die Sachhaltigkeit von solchen Gedanken über die Familie, wie sie hier entwickelt wurden, überhaupt noch zu verstehen. Die leibliche Zeugung von Kindern wird vielleicht nur noch als eine unter einer Vielzahl von möglichen Formen der Kreativität oder Fruchtbarkeit von erotischen Beziehungen gelten. Es könnte sein, daß das Bewußtsein von einem Gefälle zwischen den originären und den abgeleiteten Erfahrungen von erotischer Kreativität, das die hier vorgelegten Überlegungen noch voraussetzen, in eine radikale Vergessenheit gerät.

Dem Ansatz dieser Überlegungen gemäß ist die generativ-gebürtlich schöpferisch werdende Liebe die Urform des menschlichen »*create*«, auf die jegliche »Kreativität« ihrem Sinne nach zurückverweist, weil sich nur in einer Liebe, welche die leibliche Zeugung von Nachkommenschaft einschließt, die ungeteilte Einheit des Menschenwesens – das Ineins von freiem Anfangenkönnen und leiblich-naturhafter Zugehörigkeit von sterblichen Menschen zur Generationenfolge – erfahren läßt. Es ist nicht auszuschließen, daß man diesen Sachverhalt irgendwann nicht mehr sehen kann, ähnlich wie den Farbenblinden die Farben unzugänglich bleiben. Daß die in der Gebürtlichkeit verankerte Generationenfolge Geschichte begründet, macht sie für den geschichtlich agierenden Staat relevant. Vielleicht wird die Gesetzgebung in bezug auf die Ehe und erotische Partnerschaften anderer Art eines Tages für den inneren Zusammenhang zwischen dem Originaritätsprimat der generativen Kreativität und ihrer Bedeutung für die Möglichkeit von Geschichte blind sein.

Um den Geist der familiären Liebe zur Nachkommenschaft von Grund auf zu erneuern, müßte der Westen den Bannkreis des für die Ehe zerstörerischen Subjektivitätsprinzips verlassen. Andererseits hat weltgeschichtlich erst dieses Prinzip die Proklamation der Menschenrechte ermöglicht. Sie sind das unaufgebbare Stück eines universalen demokratischen Weltethos, ohne welches das heutige Zusammenwachsen aller Menschheitskulturen dazu verurteilt wäre, in einer Weltzivilisation des brutalen Kampfes aller gegen alle zu enden. Lassen sich die Menschenrechte und die familiäre Liebe zur nachkommenden Generation vielleicht auch ohne Subjektivitätsprinzip denken? Und haben die Gesellschaften Ostasiens und des Islam mit ihrem starken Rückhalt in der Familie vielleicht eine größere

Chance als der Westen, die soziale Grundlage der generativen Zeiterfahrung zu bewahren? Aber kann man nicht demgegenüber – wiederum mit Aristoteles – die kritische Frage stellen, ob dieser Rückhalt vielleicht damit erkaufte wird, daß man die egalitär-freiheitliche Gemeinschaftsform der Demokratie nur äußerlich praktiziert, ohne in der Lage zu sein, sie sich aus menschenrechtlicher Überzeugung innerlich anzueignen?

Wie immer es damit stehen mag – vor dem Hintergrund dieser Problemlage verdient Beachtung, daß viele Kritiker des Westens in Ostasien darauf hinweisen, die angedeutete Entwicklung gehe zu Lasten der jungen Generation. Sie halten es mit Recht für eigenartig, daß unsere westliche Gesellschaft pathetisch die Menschenrechte verkündet, aber nur wenige auf den Gedanken kommen, es könnte zwischen der familiären Sorge um die nachkommende Generation und der Glaubwürdigkeit von Menschenrechtsforderungen einen inneren Zusammenhang geben. Es gehört zum Vergessen der Sinnursprünge im Westen, daß das Bewußtsein dafür fehlt, die liebende Aufgeschlossenheit für die nachwachsende Generation, die in der bisherigen Tradition ihren Ort in der Familie hatte, bilde das eigentliche Sinnfundament für die Geltung von Menschenrechten.

Die Frage ist: Wenn das Ethos der Familie, worin sich die Erfahrung politischer Gleichheit vorbereitet, noch weiter schwindet, welche Chance bleibt dann für eine originäre generative Zeiterfahrung? Sehen wir im Westen – und im Zeichen einer »Verwestlichung« der ganzen Menschheit vielleicht sogar weltweit – einem Zeitalter entgegen, worin alle Bezüge des menschlichen Lebens mehr und mehr auf das Niveau einer alles beherrschenden Alltäglichkeit einge ebnet werden? Gibt es einen Ausweg aus der drohenden universalen Vorherrschaft der ephemeren Zeiterfahrung im Zeichen des Subjektivitätsprinzips?

Die Gnade des Zweifels¹

Skepsis und die Bereitschaft fürs Neue, Unbekannte

Wilhelm Höck

Hören Sie mir mit ein wenig Geduld zu, so etwa eine halbe Stunde lang. Mir, einem Philosophen. Denn auch, wenn Sie sich in der Philosophiegeschichte nicht besonders gut auskennen, so sind Sie doch philosophische Menschen, die sich nicht fest in ihr Weltbild eingewöhnt haben. Sie haben sich, so denke ich, eine gewisse Unruhe des Herzens bewahrt. Deshalb können Sie fragen – und, so hoffe ich doch, fragen und geduldig zuhören. Überhaupt sei ja das Fragen die »Frömmigkeit des Denkens«, hat einer von uns gesagt, ein Philosoph, und Fragen, mit etwas zur Seite geneigtem Kopf, ist ein Zuhören-Können. Deshalb kann ich gerade Ihnen sozusagen ein Lebenszeichen geben – ein nachdenkliches.

Also frage ich Sie: Kann ich das, was ich Ihnen jetzt sagen will, auch meinen Studenten erzählen, diesen angehenden Philosophen? Es ist mir eigentlich wichtig, es ihnen zu sagen, wenn ich mich nach zwei Jahren Pause wieder vor sie hinstelle und mit ihnen rede. Ich muß von meiner Krankheit sprechen, die mich zum Verstummen brachte, und davon, wie diese Krankheit mit meinem Denken zusammenhängt, weil ich mir nämlich mein gescheitertes Bild von der Welt zurechtgemacht und mich darin verstrickt hatte, weil ich selber eine Figur in diesem Weltbild wurde. Nach einem Weltbild will man nur allzugern leben, *sicher* leben – jeder auf seine Weise. Und ich sollte erzählen, wie ich deshalb auf den Weg zur Besserung, zur Heilung, zur Befreiung kam, weil ich die Auflösung meines Weltbilds akzeptieren lernte.

Die Psychiater, die Therapeuten hatten nicht recht, als sie meiner eigenen ersten Diagnose folgten und meinen Fall mit dem Wort »Depression« etikettierten – und ihn mit dem Etikett fast schon abtaten, ihn mit Antidepressiva und Bohren in meiner Kindheit behandelten. Natürlich hat auch die Chemie der Neurotransmitter in meinem Gehirn etwas damit zu tun, aber es könnte ja immerhin sein, daß ich gerade durch mein Denken meine Gehirnchemie in den Zustand hineinmanövriert hatte, zu dem man »Depression« sagen konnte. Aber es war nicht Depression, sondern Verzweiflung. Und die Verzweiflung kam zustande, weil ich den Zweifel nicht als Gnade verstanden habe. Darauf komme ich später noch einmal zu sprechen. Mein Denken war gesteuert vom Verlangen nach dem, was unbezweifelbar ist, was sicher ist. Ich wollte Sicherheit – wie jener René Descartes, der mit seinem Ruhe- und Sicherheitsbedürfnis im 17. Jahrhundert die Neuzeit mitbegründet hat. Ich meinerseits fand in diesem

¹ Der Beitrag wurde am 15. Juni 1995 in der Reihe »Lebenszeichen« des Westdeutschen Rundfunks gesendet.

Denken der Sicherheit erst einmal Halt. Und ich habe nicht überblickt, was sich aus der Sicherheit, was sich aus dem Bild eines Ich ergibt, das sich versichern will; ich habe nicht erkannt, daß schon da der Keim der Verzweiflung gelegt wird – dort, wo man die Sicherheitsphilosophie auf unsereinen anwendet. Wie verhängnisvoll das ist, sah ich erst, als ich, aus der Verzweiflung heraus, allmählich erkannte, daß genau mein Denken mich in eben diese Verzweiflung geführt hat. Als ich vor ein paar Jahren den SPD-Wahlslogan »Sicherheit statt Angst« las, gingen mir vollends die Augen auf: Wer auf Sicherheit setzt, muß in einer Zeit der großen Unsicherheiten zwangsläufig in die Angst geraten; er bangt fortwährend um seine Sicherheit. So ging es mir als Philosophen. Lassen Sie es mich etwas genauer sagen.

Das Ganze begann spätestens, als auch die Neuzeit begonnen hatte, als man die Welt kolonisierte, als man sie erobern und in den Griff bekommen wollte, als man überlegte, daß Sicherheit etwas mit Besitzergreifung zu tun haben müsse. Das begann auch, als man zur Zeit des Descartes die Wahrscheinlichkeitsrechnung entwickelte: Wo das Einzelne schon nicht zu sichern war, wollte man wenigstens aufs große Ganze nicht im Dunkeln tappen. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung sollte der Optimierung von Sicherheit dienen. Auf sie stützen Versicherungen ihren Geschäftserfolg, und sie reden den Leuten ein – vielleicht erinnern Sie sich an den Slogan: »Wer sich ABC-versichert, der ist voll und ganz gesichert«. In diesem Sinn dachte auch jener René Descartes, wenn er so etwa sagte: Ich will alles von mir fernhalten, was auch nur den geringsten Zweifel zuläßt. Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses erkenne. Ich brauche einen festen und unerschütterlichen Grund, und ich darf Großes hoffen, wenn ich etwas Sicheres und Unbezweifelbares finde. – Klingt das nicht einfach vernünftig? Doch es war, wie ich jetzt meine, höchst unvernünftig, etwas Zwanghaftes, Neurotisches.

Descartes fand seinen unerschütterlichen Grund: sein Ich. Weil er denke, sei es ihm unbezweifelbar, daß er ein Ich sei, ein »denkendes Ding«, wie er sagte. Er hatte sein Ich festgestellt, sichergestellt; er hatte sich auf sein Ich festgelegt. Und daraus, daß er ein unbezweifelbares Ich, ein Denk-Ich sei, könne er den Beweis für die Existenz Gottes führen, und weil Gott die Menschen-Ichs nicht betrüge, sei auch sicher, daß die Welt wirklich sei, nicht nur ein Trugbild. Aus der ersten Sicherheit, der Ich-Sicherheit, sollten sich alle übrigen ergeben, vor allem die von Mathematik und Physik; auch die, daß das Denken in einem Körper stattfinde, der von der Beschaffenheit einer Maschine sei – neuerdings reparierbar durch Operationen, durch die Chemie der Pharmaka.

Mathematik – und Descartes war ein großer Mathematiker –, Mathematik war »clare et distincte«, klar und eindeutig, das Symbol der Vernunft. Nach ihrem Vorbild sollte sich auch das Denken einrichten: klar und eindeutig sein. Und so mußte die Welt beschaffen, von Gott gedacht sein: klar und eindeutig – so daß man sie durchs Denken sicherstellen konnte. Wo es klar und eindeutig zugeht, wird auch unterschieden: Etwas ist entweder dies oder das. Zwischen dem einen und dem anderen lassen

sich deutliche Grenzen ziehen, die die Dinge verdeutlichen. Man kann definieren, was etwas ist und was nicht. *Entweder* dies *oder* das. Im Definieren aber steht das Wort »finis«, das Ende. Wenn man definiert, bringt man eine Sache zu Ende, an ihre Grenze. Man beendet sie, erledigt sie. Und – glauben Sie es mir – dieses Erledigen macht erst einmal großen intellektuellen Spaß. Aber man fragt dann nicht weiter nach dem, was man durchs Feststellen, durchs Festmachen, durchs Festschreiben, durch die Verfestigung erledigt hat. Das Erledigte, Erlegte ist eine tote Sache. Die definierte Blume lebt nicht, sondern ist ein Gegenstand in einem Lehrbuch.

Und Wahrheit wird einfach, wird zur Frage der richtigen Sätze, der richtigen Aussagen. Wenn ein Satz mit einem Sachverhalt übereinstimmt, ist er wahr. Wenn einer sagt: Der Mond ist zwischen 356410 und 406740 Kilometer von der Erde entfernt, kann ein anderer hingehen und es nachmessen, er kann beweisen, daß der Satz wahr ist. Jeder versteht das. Aber wie ist es damit, daß einem der Mond schön erscheint – läßt sich da noch etwas beweisen? Doch davon wollte ich, auf Sicherheit bedacht, lange nichts wissen.

Und ich wollte oder konnte auch etwas anderes nicht sehen, was mir jetzt etwas deutlich wird: daß nämlich durch die Grenzziehungen der Vernunft, die ich heute die unterscheidende Vernunft nennen möchte, daß also durch diese Definitionen und Grenzziehungen ein mächtiges Element der Trennung in die Welt kommt. Wer denkend seine Wahrheitsgrenzen zieht, zieht auch eine Grenze um sich, grenzt sich ein, begrenzt sich, schließt sich ab. Was das Ich sagt, wird dem anderen Ich fremd, weil auch das sich abgrenzt, in seinen Grenzen verschließt. Man versteht sich und man versteht sich nicht. Einer ist *entweder* dieses Ich *oder* jenes Ich. Die beiden kommen nicht mehr zusammen. Indem einer nach dem Prinzip »Entweder – oder« denkt und lebt, gerät er wohl unausweichlich in den Zustand der Vereinzelung. Und von da ist es nicht mehr weit bis in die Vereinsamung. Man redet, und man versteht sich gegenseitig nicht. Und weil es sich so eingegrenzt hat, versteht das Ich am Ende sich selbst nicht. Das, dieses Sich-selber-nicht-Verstehen, ist der erste Schritt in die Depression: wenn einer nämlich auch mit sich selber nicht reden kann, weswegen er auch nicht mit der Welt reden kann. Das ist, wortwörtlich, zum Verzweifeln. Das Ich des Descartes hat mit dem Zweifel, dem harten, strengen Zweifel angefangen, hat auf sich selber gesetzt als den archimedischen Punkt der Sicherheit, und darüber schlitterte es in die Verzweiflung hinein. Mir wurde, als ich das einsah, auch deutlich, warum gerade im Jahrhundert der unterscheidenden Vernunft die Depression unter dem Namen »Melancholie« zum großen Thema werden mußte. Sicherheitsverlangen und Depression gehören zusammen, aber der richtige Name für »Depression« ist eben »Verzweiflung«, die Verzweiflung des Ich, das sich selber radikal fremd geworden ist.

In dieser Verzweiflung kann es sich nur noch durch Drogen halbwegs in der Existenz halten. Das Jahrhundert des Sicherheitswahns legte den Keim für viele Süchte. Vor allem auch Sicherheit kann eine Droge werden

– man will immer mehr davon haben. Und Drogen sind auch die richtigen Lehren, die Dogmen, an die man sich, wie es heißt, sicher halten kann. Man macht sich orthodox, und man vergißt, daß das Wort »doxa« nicht nur Meinung, richtige Meinung bedeutet, sondern auch »Täuschung«. Vielleicht ist man auch auf Täuschungen süchtig – solange sie sich nur scheinbar als Wahrheiten zu erkennen geben.

Wer sich an richtige Lehren, an dogmatische Sätze hält, entwickelt die verhängnisvolle Kunst des Gehorsams. Er setzt auf Obrigkeiten, welcher Art auch immer, er unterwirft sich ihnen. Sie sind die, wie man meint, verlässlichen Meinungsmacher – und alle Meinungsmacher, welche auch immer, verkaufen Drogen: zuerst die Droge der Bequemlichkeit – man muß nicht selber nachdenken.

Meinungsmacher bringen Weltbilder unter die Leute – in der Überzeugung, daß sich Welt zu einem Bild zusammenfassen läßt, zu einem Bild, das noch einmal durch einen Rahmen festgelegt, gesichert ist. Im Weltbild haben die anderen Bilder ihren Platz: das Ich-Bild, das sich einer macht; das Gottesbild, von dem es heißt, man solle es sich gerade *nicht* machen; das Feindbild und das Freundbild, die deutlich voneinander unterschieden werden. Alles, was einem in der Welt begegnet, wird verbildlicht; aber was ich verbildliche, das versachliche ich zugleich auch. Aus den Dingen werden Sachen, und die Welt wird zu einem Sachverhalt dessen, »was der Fall ist«. Alle Meinungen gerinnen in der Ordnung zu Aussagen über Sachverhalte, die das Lebendige leugnen.

Das ist der Kern dessen, was heute »Ideologie« heißt: eine Totalwelterklärung, die nicht bezweifelt werden darf. Theologie wollte eine solche Totalwelterklärung liefern; dann auch, zuerst im Dienst der Theologie, die Philosophie; und wo sie das Ganze mit Sicherheit erklären will, heißt sie Metaphysik. Die nannte Friedrich Nietzsche einen »Schatten Gottes«, nämlich des Gottes, der tot ist; weil er erklärt ist. »Wir haben ihn getötet«, eben mit unseren Erklärungen – auch mit unseren Unterscheidungen von Gut und Böse. Die Frage bleibt, ob er, wie Nietzsche meinte, »jenseits von Gut und Böse«, jenseits der Unterscheidungen, der Definitionen, der Erklärungen und ihrer Versachlichungen »wiederkehren« wird – vielleicht ist es so, gerade so.

Der Versuch, die Welt aus einem erklärten Gott zu erklären, führt fast unausweichlich zu dem, was heutzutage mit dem Wort »Fundamentalismus« bezeichnet wird. Fundamentalismus setzt auf die Sicherheit, welche einfache Erklärungen, auf Formeln gebrachte Sachverhalte anbietet. Und die Angst um diese Sicherheit macht fanatisch, gefährlich, militant. Man will mit allen Mitteln, auch tödlichen, behalten, woran man sich halten kann. So haßt, so tötet schließlich der Fundamentalist in seiner Sicherheitssucht den, der dieser Sicherheit gefährlich wird: den, der sich an eine andersartige Sicherheit klammert, ebenso wie den, der nachdenkt und sich seiner Sache nicht so sicher ist, beispielsweise den Aufklärer, der zweifelt. Daß der Fundamentalismus selbst eine Form der Verzweiflung ist, merkt der selbstsichere Fundamentalist nicht.

Jetzt freilich komme ich zu dem Punkt, wo ich sagen muß, daß auch ich zum Fundamentalisten geworden bin – sicher zu einem Fundamentalisten der friedlichen Spielart, also sagen wir: zu einem der vor-militanten Ideologen. Meine Sucht galt der Droge »Wissen«. Ich wollte, was ich grundsätzlich wissen könnte und was sich mir als wissenswert anbot, als Besitz einheimsen, sozusagen Schwarz auf Weiß. Mein Wissen bot mir Sicherheit, war mein Kapital, ich konnte es gewissermaßen auf die Bank bringen und Zinsen tragen lassen. Daß dieses Wissen unendlich entfernt war von dem, was »Weisheit« bedeutet, dämmerte mir zum erstenmal, als ich bei dem Religionsphilosophen Martin Buber las, daß es sich bei dem, worauf es mir ankam, um »Wisserei« handelte: um süchtiges Wissen-Wollen um seiner selbst willen, nicht um der Weisheit, um des richtigen Lebens willen. Jede Erkenntnis ein »Joint«, ein »Schuß« oder eine Beruhigung, eine Angstauflösungsspielle – konnte es so mit mir stehen? Hatte ich meine Wissenschaft, meine Wisserei mit ihren Grenzziehungen und Versachlichungen zur Sucht gemacht? Zur Sucht des von sich selbst besessenen Junggesellen? War mir Wissenschaft sozusagen zur Obrigkeit geworden, die mir meine Drogen, meine Pillen verabreichte? Immerhin stieß ich bei Friedrich Nietzsche auf den Hinweis, daß es einen lieblosen, liebesunfähigen »Don Juan« des Wissens gebe – und Don Juan ist ja der zwanghafte Konsument, der neurotische Verbraucher. Auch Carl Friedrich von Weizsäcker, der Philosoph und Physiker, dieser elementar gescheite Kopf, gibt zu verstehen, daß Wissenschaft ein Unterfangen »ohne Liebe« sei. Das hängt mit dem Don Juan zusammen und damit, daß Nietzsche feststellen konnte, Wissenschaft sei wohl ein »Mittel der Selbstbetäubung«, also auch ein Fluchtweg aus dem Leben heraus. War nicht eben mein Junggesellentum ein solcher Fluchtweg? Verstellte ich mir nicht die Welt, indem ich sie mir wissenschaftlich vorstellte, indem ich mich vor sie stellte, sie vor mich hinstellte und in Distanz hielt? War das nicht doch purer Fundamentalismus, wenn ich mir und meinen Studenten sagte: Andere Deutungen, Erklärungen, Perspektiven als die wissenschaftlichen, die es mit Sachverhalten zu tun haben, andere Denk- und Sichtweisen sind nicht zulässig, weil sie nicht denkbar sind? Zuletzt und zutiefst war ich wohl süchtig auf Sicherheit, und die gefräßig konsumierte Droge Wissen sollte mir die Sucht beschwichtigen.

So begann ich zu zweifeln – unversehens immer mehr, als ich mich, mit meinen 62 Jahren, verliebte, kopflos, so völlig unwissenschaftlich, als ich da die tiefste Verunsicherung meines Lebens erfuhr; denn die Frau wollte nicht sehr viel von mir wissen. Ich verstand die Welt nicht mehr, ich verlor sie, die sichergestellte, aus dem Griff, und darüber verstand ich auch mich nicht mehr. Die Zweifel, die mit dem Selbstzweifel begonnen hatten, fraßen sich in mich ein. Mußte ich auch noch an dem Ich zweifeln, auf das ich, der getreue Nachfahre des Descartes, alles gebaut hatte? War das Ich gar nicht der feste Grund der Erkenntnis, mußte man nicht noch einmal nach dem Grund des Ich fragen? Und war dieser Grund nicht ein Abgrund? Der grundlose Grund, der Abgrund, für den man den Namen Gott hat? Und von dem die Theologie der Sicherheiten nichts weiß? Die Ge-

danken, die ich bislang gedacht, für tragfähig gehalten hatte, sie zerfielen mir wie modrige Pilze. Darüber zerfiel mir *alles* in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem klarstellenden Begriff umspannen. Die einzelnen Gedanken schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren mußte: Wirbel waren sie, in die hinabzusehen mir schwindelte, die sich unaufhaltsam drehten und durch die hindurch man ins Leere kam.

Das Ich, der scheinbar feste Grund, verstand sich selber nicht. Es blieb ihm nichts als die Verzweiflung – fast zwei Jahre meines Lebens lang. Hatte ich falsch, nicht richtig, nur *halb* gezweifelt? Das kann ich jetzt fragen und die Antwort geben: Ja, ich hatte unzulänglich gezweifelt, weil ich den Zweifel nur als wissenschaftliche Sicherungsmethode angewandt hatte und noch nichts von der, wie ich sie nennen möchte, *Gnade* des Zweifels wußte. Erst als ich etwas von ihr erfuhr, konnte ich allmählich sehen und hören lernen. Und abermals war eine Frau im Spiel, die sich merkwürdigerweise in mich verliebte: damals, vor einem halben Jahr im Sanatorium, als für mich alles noch sehr düster war. Nein, nicht ich verliebte mich in sie, *sie* verliebte sich in mich, ehe auch ich mich in sie verliebte – wohl mehr noch.

Wir wollen bald heiraten – oder so etwas ähnliches, das kann in der Schwebe bleiben. Sie heißt übrigens Dorabella, freilich keine Italienerin, sondern Französin, eigentlich Dorabelle. Sie gab mir, als wir ein wenig miteinander gesprochen hatten, ein Buch, eigentlich nötigte sie es mir fast auf: Die »Essays« des Michel de Montaigne. Erst war ich widerwillig, denn Montaigne war ja der – das wußte ich –, gegen den mein Idol Descartes seine Philosophie der Sicherheit eigentlich gerichtet hatte. Aber ich las, und der Grund wurde mir deutlicher.

Da lernte ich einen Menschen kennen, der sich aufs gute Zweifeln verstand, einen, der nicht zweifelte, um zu einer Sicherheit zu gelangen, sondern einen, der in gelassener Heiterkeit den Zweifel praktizierte, der sich aus dem Nicht-wissen-Können heraus einstellt, aus der Einsicht, daß unsereiner nichts mit einiger Sicherheit wissen kann. Da war einer, der mit seiner Unwissenheit lebte – aber es war eine kluge, eine »belehrte Unwissenheit«. »Wenn man erst verstanden hat, daß man etwas nicht versteht«, schrieb ein philosophischer Dichter, »ist man im Grunde schon davor, alles Mögliche zu verstehen«, alles, was *auch* »möglich« ist, was nicht schon gegeben ist und sich feststellen läßt. Und man ist »davor« – vielleicht bleibt man immer in einem »Davor«, einem »Kurz-Davor« – so denke ich es mir jetzt. Das »Kurz-Davor« kommt aus dem gelungenen Zweifel. Da bleibt alles etwas unscharf, wie die Erfahrungen, die die Sinne machen, etwas unscharf sind, nicht so »klar und eindeutig« wie das Gedachte – und ich meine, daß das mit dem Kopf Gedachte fast immer ein »Ausgedachtes« ist, eine intellektuelle Konstruktion, die sich als hieb- und stichfest ausgibt.

Man muß nach draußen *schauen*, meine ich, und nach drinnen *hören*. Das Hören ist besonders wichtig, weil es immer etwas Grenzenloses, nicht fest Umrissenes ist. Das Gesehene kann allzu leicht zum Bild gerinnen,

sich zum Bild, zur Idee machen, sich als Bild rahmen lassen. So entzieht es sich der Phantasie, die mit dem Möglichen spielt, und wird zum Fluchtpunkt – zum Ziel einer Flucht. Aber man kann ja auch auf das achten, was das Gehör uns lehrt: man kann dann eine Erfahrung ruhig etwas undeutlich lassen, so daß dem Gesehenen Spielraum bleibt, sich zu bewegen und der Schauende sich mitbewegt. Er hat dabei nicht die Genauigkeit des Rechners, sondern die Genauigkeit des Skeptikers. Wissen Sie, das Wort Skepsis weist eigentlich nicht auf etwas Ätzendes, Zersetzendes hin; es kommt aus dem Griechischen, und dort heißt »sképtesthai« genau prüfend, umsichtig hinsehen; und das bedeutet, in Achtsamkeit, die allemal unendlich langsamer ist als der Computer, die vielen, die vielen möglichen Ansichten von etwas wahrnehmen – und dabei wahrnehmen, daß diese Ansichten ineinander übergehen, ihre Grenzen sich verwischen, auflösen in der Unschärfe der Lebendigkeit. Wenn ich von dieser Skepsis spreche – ich hoffe, ich habe mich ausreichend deutlich ausgedrückt –, dann meine ich mit Skepsis den Zustand radikaler Offenheit für das, was ankommt, was sich zeigt. Der Skeptiker läßt sich auf die Wirklichkeit ein, läßt sich von ihr und vom Möglichen überraschen, und was ihn überrascht, das zeigt im glücklichen Augenblick seine Wahrheit. Wahr ist das, was sich zeigt, und das, was staunen macht. Damit erst, mit dem Staunen, beginnt das Philosophieren – die Alten haben es noch gewußt, die Modernen haben es vergessen in ihrem Verlangen nach Sicherheit. »Staunen« und »Zweifeln«: das sind wohl zwei Worte für ein und dasselbe.

Das Staunen nimmt »wahr«, was sich zeigt, und das hat etwas mit Liebe zu tun. Die Griechen nannten deren Gott »Eros« auch »Phanes«: den, der zeigt, der offenbart. Es zeigt sich nur etwas, wo Eros anwesend ist – als überzeugter Junggeselle habe ich das natürlich nicht gewußt. Ich habe gemeint, die unterscheidende Vernunft genüge. Aber sie genügt nicht: die höhere Vernunft ist die verbindende Vernunft, und Eros ist ja auch der, der verbindet. Erst wo Verbindung geschieht, zeigt sich denn auch etwas: das Deutliche, das unscharf ist, das Unscharfe, das deutlich ist. Sie hören, daß ich von Poesie spreche, nicht von der Philosophie, wie man sie auf Lehrstühlen versteht. Ich spreche davon, wie gerade aus dem Zweifel, dem umsichtigen Hinsehen, dem fragenden Hören, Poesie hervorkommt: diese bessere Philosophie. Sie ist *das* »Hervorbringen«, das darin besteht, daß einer etwas »hervortreten«, eben sich zeigen läßt.

Von ihr, der Poesie, mag der Denkende lernen, daß es nicht darauf ankommt, Feststellungen zu treffen, Meinungen zu verfestigen, Sachverhalte herzustellen; sondern darauf, Meinungen loszulassen, das Feste abzutragen und den Fluß des Lebendigen fließen zu lassen – aus dem Unabsehbaren, an uns vorbei, durch uns hindurch, ins Unabsehbare hinein. Erst da, im Augenblick, im *Augen*-Blick kommt das Da des »Da-Seins« zustande – zwar flüchtig, aber möglicherweise in vielen Augenblicken neu. Sie hören, ich spreche als Verliebter, nicht als Beamter des Denkens, als Gedankenverwalter. Und ich meine immer mehr, daß Philosophie, wenn sie denn etwas mit unsereinem wirklich zu tun haben soll, eine Liebeskunst sein müßte, eine Lehre vom Eros, der das Vereinzelte, der die ein-

samen Ichs verbindet. Gut, das habe ich als *Verliebter* verstehen gelernt – aber muß es denn deshalb falsch sein? Die haben unrecht, die behaupten, die Liebe bringe um den Verstand – sie erst ist es, die zur Vernunft bringt. Und Eros löst die Glieder, wie es die Alten wußten – löst die Glieder zum Tanz. Er löst auch die Sprache, erlöst sie von ihrer Begrifflichkeit, von ihrer Sucht, exakt zu sein. Er läßt die Wörter tanzen – wie sie es in geglückter Poesie tun –, tanzen in der gleichen Unschärfe, wie sie die Sinne an sich haben. So kann Sprache selbst eine Form der Sinnlichkeit, der Sinnenhaftigkeit werden, und sie behält immer etwas Fragendes: das Fragen des gelungenen Zweifels.

Ja, so ähnlich meine ich es, wenn ich übers Denken nachdenke, das sich in eindeutiger Sprache niederschlagen will – und wenn ich an die Gnade des Zweifels denke. »Die gefährlichste Sorte von Dummheit«, habe ich bei einem Dichter gelesen »ist ein scharfer Verstand«. Intelligent ist die Unschärfe, intelligent ist die Poesie. Sie weiß, daß unsereiner in einem »Vielleicht« lebt, in einem »gefährlichen Vielleicht«, von dem Nietzsche sehr viel wußte. Es ist das »Vielleicht«, das die große Erfahrung dessen ist, der erwacht ist – und so weiß der Buddha: »Die Erwachten leben in einem Zustand des fortwährenden Staunens«. Das genau, diese Poesie bewahrt sie vor der Verzweiflung.

Soll ich das nun zum Neubeginn meinen Studenten sagen und künftig mehr von Dichtern und von Eros sprechen als von exakten Denkern und ihren Fest-Stellungen? Darf ich das alles überhaupt sagen? Immerhin las ich bei dem Dichter Peter Handke etwas von einem Philosophen, der gesagt habe: »Andere zu entwurzeln sei das ärgste der Verbrechen – sich selber zu entwurzeln die höchste Errungenschaft«. Könnte es sein, daß ich als Entwurzelter meine Zuhörer, wenn ich sie durch den tiefen, guten Zweifel um die Sicherheit bringen sollte, auch schon »entwurzele«? Aber andererseits – so denke ich mir –: ein Vogel hat ja auch keine Wurzeln, er fliegt, und es käme doch darauf an, den Menschen das Schweben, wenn schon nicht beizubringen, so doch vorzuführen. Also: darf ich es, soll ich es wagen, meine Zuhörer mit zweifelhaften philosophischen Flugkunststücken ein wenig zur Verzweiflung, nämlich um den ordentlichen Verstand zu bringen?

Devī

Des Einen weibliches Gesicht

Bettina Meier-Kaiser

Der frühe Morgen streichelt mir die Schulter. Kühl bläst der Wind von den Schneegipfeln kommend. Er rührt mich nicht. Ich kauere auf kahlem Gestein. In blaues Tuch gehüllt. Das wirre Haar zum Knoten geschlungen. Versunken bin ich in der Ewigkeit.

Ach, meine Berge!

Lange schon harre ich aus in der Kälte. Bedarf der Nahrung nicht. Ihm tue ich es gleich. Meinem Liebsten. Śiva*. Ihn will ich gewinnen. Seine Frau werde ich sein.

Ein Lächeln aus meinem Frieden gebärend, entbehre ich all dessen, was mich an die Erde binden möchte. Wissend, daß dies wohl sein, nicht aber mein Weg ist. Ich, die ich Reinheit bin und Kraft, ich, ohne die nichts ist, was ist, wie sollte ich mich an das verlieren, was durch mich hervorgebracht? Nein, Liebster. Sarvam brahmanyam. Das Licht trag ich in Händen. Dich von der Unberührbarkeit des Weibes zu überzeugen, bin ich ausgezogen. Habe das elterliche Heim verlassen. Hitze und Eiseskälte trotze ich. Dies stählt die Kraft der Leiber.

Du, dem mein Herz gehört, hast längst das deine verloren.

Noch willst du der Liebe nicht folgen. Hast sie verbannt. Anderem gibst du den Vorzug. Ziehst frei umher. Übst dich in Askese. Das Männliche selbst verkörpernd drängt es dich zu Taten in der Welt. Doch die Kraft in dir will ihre Richtung nehmen, soll die Schöpfung fortbestehen. Sie treibt dich zu mir.

Uranfänglich als Wille und Kraft aus dem Einen hervorgegangen, finden wir zusammen. Meine Schönheit und dein Begehren ebnen uns den Weg. Doch ich, mein Liebster, will die selige Ordnung wahren. Komm, laß uns die Rituale vollziehen, die die Ehe stiften. Laß uns die Welt erfreuen, indem wir ihre Bräuche achten.

Nun folge ich dir auf den Kailāsa. Deine Wohnstätte: jetzt unser Heim. Laß mich das Lager bereiten.

Ah! Deine Umarmung. Deine Zärtlichkeit. Dein Feuer. Wie hab ich mich danach gesehnt. Śiva! Oh komm, Geliebter. Komm, durchdringe mich mit deiner Kraft. Laß eins werden, was zusammengehört. Mögen die Welten erzittern von unserem Freundenspiel.

Komm, komm!

Wie genieße ich deinen herrlichen Leib!

Dein Feuer, das die Schöpfung zu zerstören drohte, schafft neues Leben nun in mir. Mein Schoß gewährt ihm zu entstehen. In neue Form gießt sich die Kraft.

* Erläuterung zu den Sanskrit-Worten am Ende des Gedichtes (die Redaktion).

Das Glück der Welten ist gesichert. Das meine, da es mir gegönnt, des Weibes Pflichten zu erfüllen. Und freut es dich nicht auch, Familienvater bald zu sein?

*

Nun ziehst du wieder weg.

Es hält dich weder Frau noch Kind. Der Welten Treiben lockt dich. Tu, was du tun mußt. Und kehre heim, sobald du kannst.

Wir werden deiner harren. Den Kleinen nähr ich, spiel und plappere mit ihm. Ihm wird die Zeit nicht lang. Doch mir, Śiva ...

Beten werde ich und leben, als wärest du an meiner Seite. Die Speise, die du nicht zu dir nimmst, wird das Opferfeuer verzehren. Deine Räume halten den Atem an. Sie lauschen auf deinen Schritt.

Vergebens.

Kein Stäubchen trübt sie. Doch vor Betrübniß sind sie stumpf und fahl wie ich.

O Śiva, Śiva.

Warten. Immerzu, immerzu. Das ist mein Los. Wär ich ein Geschöpf, wie andere es sind, ich würde vergehen. Vergehen vor Schmerz.

Wissend bin ich,

und wissentlich spiel ich meine Rolle.

Und doch ertrag ichs kaum.

Das Wohlergehen der Welt vor Augen, dien ich dir. Bliebe ich nicht und wahrte unseren Ort, was würde aus der Schöpfung? Wohin gelangte die Ordnung, die Göttliche? Hätte die Ehe nicht Bestand, woran wollte in der Welt man sich halten?

Manifestiert sich doch so die Liebe im Vergänglichen. Werden doch so die beiden Pole eins und erfahren Mann und Frau so das Glück, dem Lichte entgegenzuwachsen. In der Ehe vermögen sie bewußt das Ziel zu erreichen, das ihrem Ursprung gleicht.

Und wird es dem einen schwer, in der Zuneigung zum anderen die Liebe zu leben, so wird ihn das Vorbild erbauen.

O Śiva, Geliebter, laß uns sie auch das Miteinander lehren! Bleib nicht zu lange!

*

Du bittest mich, Mahiṣa, den gräßlichen Dämonen zu töten, dem du nicht Herr werden kannst.

Wohl denn, es sei!

Was der männlichen Kraft versagt, wird der weiblichen gelingen.

Er droht all das Erschaffene zu vernichten. Ich steig hinab. Sein Ende ist gewiß. Meinen Löwen nehm ich mir als Reittier. Dreizack und Schwert begleiten mich. Der Bogen ist geschultert, der sonnengleiche Diskus schwingt um den rechten Zeigefinger mir. Hach!

Da stehst du Ungetüm. In Büffelsgestalt! Dem Nandi meines geliebten Śiva doch ähnlich. Ein Zufall wärs?

Ja, mein Haar weht im Wind, mein Antlitz strahlt. Ich bin eine Frau. Und schön bin ich. Du glaubst, ich kam nicht, um zu kämpfen? Du irrst. Ich bedarf des Mannes nicht, meine Aufgabe erfülle *ich*.

Nimm dich in Acht!

Es ist nicht Zeit, um mich zu werben. Rufe die Deinen zur Schlacht. Schnell wie der Blitz erschlag ich sie alle. Dämonenbrut! Euren Zaubereien erliege ich nicht. Schon ein Blick aus meinem Auge mäht euch zu Boden. Die Verwandlungen eurer Leiber hindert mein Diskus. Werdet zu Erde.

Nun zu dir, du unersättlicher Verschlinger alles Schönen und Guten! Du schändlicher Frevler an der Liebe! Spar dir dein feistes Grinsen, dein Ende naht. Zorn, Wut und Gier kommen zu Fall mit dir. Nicht daß du die Gesetze nicht verstündest, du mißachtetest sie. Die Chance zur Reinigung war dir wieder und wieder gegeben. Hohnlachend schlugst du sie aus. Deine verdrehte Männlichkeit ist nicht mehr zu heilen. So fahr dahin! Und zeigst du dich mir nun auch in Mannesgestalt, kein Mitleid kann mich mehr rühren. Dein Maß ist voll. Doch daß mein, der Mutter Schwert dein Herz durchbohrt, wird dich erlösen. Ists doch die gleiche Kraft, die das Korn schießen läßt und die dich zu Fall bringt.

Erntezeit.

Vom Bösen die Welt befreit, der reifen Früchte bar: ich hab sie den Kindern geschenkt. Und bald laß ich von neuem sprießen die Gräser. Die Bäume blühen. Die Knollen fett werden. Und wenn die Zeit gekommen, werdet ihr abermals ernten und mir danken. Mir, die euch nährt. Die euer Dasein ermöglicht. Die auch euch wachsen und gedeihen läßt.

Verschlossen heißt du mich, Śiva, schwer zugänglich.

Muß ich kämpfen zum Schutze meiner Kinder, bin ichs sicherlich.

Doch bin ich ganz die Kraft, die ihr Wohl wirkt, verdienen ich dann den Namen?

Und leicht finden meine Schützlinge den Zugang zu meinem weiten, Liebe verströmenden Herzen. Rufen sie mich an, eil ich und bin da. Dem kleinen und dem großen Kosmos gewähr ich Sicherheit. Durchdringe beide gleich mit meiner heißen, der Richtung sichren Kraft. Reichtum und Wohlergehen verleihe ich jenen, die mich ehren.

*

Und tobt der Kampf einmal zu sehr, erschein ich in meiner dunklen, den Schrecken erregenden Gestalt. Wild das Haar, die Krallen lang, weit aufgesperrt das Raubtiermaul. Schlitze mit meinen Nägeln der düstren Kinder Leiber, verschlinge sie. Trinke gar ihr Blut. Umgewandelt nun wird ihre Nacht in mir, durch mich.

Fürchtet euch nicht, meine Lieben!

Euch zu Diensten steht die gewaltige Kraft, die ich verkörpere.

Die Kette aus Totenschädeln zierte meinen Hals. Sie lehrt euch die Vergänglichkeit all dessen, was ich gebe. All die Welten haben einen Anfang genommen. Und werden erlöschen.

Strebt danach, euch vom Schleier der Unwissenheit zu befreien. Kommt zu mir. Gebt euch mir hin. Ich führe euch hinaus aus dem Ozean des Werdens und Vergehens.

Kommt!

Habt keine Angst.

Die Liebe ists, die reine, die mich treibt.

Die Ketten zerschlag ich, die euch binden. Zerreiße das Netz, das euch gefangenhält. Verhelf dem Einem in euch zu seinem strahlenden Glanz. Schenk euch das Wissen, das höchste.

Kommt, meine Kinder!

Ich halte das Versprechen: ich erlöse euch.

Ihr seid das Eine.

Ein Zweites gibt es nicht.

Sarvam brahmanyam.

Und find ich kein Ende in meinem Rasen. Trunken vom Blut der Verschlungenen. Tanze durch die Welten. Irr. Drohe in meinem Rausch zu zerstören, worauf ich treffe, dann kommst du, Geliebter. Eilst mir zu Hilfe.

Oh komm!

Bändige du meine Kraft, wie ich einst die deinige gebändigt auf dem Kailāsa.

Komm, süßer Śiva!

*

Ja, da liegst du unter mir.

Als wolltest du dich selbst zum Opfer bringen.

Die Augen geschlossen. Selig lächelnd.

Kraftvoll liebend reckt dein Leib sich mir entgegen. Ich nehm ihn auf in meinem Schoß.

Und schreiend, jauchzend komm ich zur Ruhe.

Ewig

und abermals von neuem

läßt die Einheit

uns erblühen.

O Śiva!

Erläuterungen:

– Devī, die Göttin, und Śiva, der Gütige, Gnadenvolle, stehen für die Verkörperung des Weiblichen bzw. des Männlichen – stellt man sich die Schöpfung als ein Heraustreten aus dem Absoluten vor – auf höchster Ebene, als uranfängliche Wesen. Die verschiedenen Aspekte der beiden erscheinen in verschiedenen Formen und tragen auch unterschiedliche Namen. – Jede der Verkörperungen des Höchsten hat ein eigenes Reit- oder Tragetier, das den niederen Teil der manifestierten Kraft versinnbildlicht und von der Gottheit beherrscht wird, so wie auf der Erde die dunklen Eigenschaften kontrolliert werden sollten. Nandi, der Stier, ist das Tragetier Śivas.

– Sarvam brahmanyam: alles ist brahman, alles ist das Eine.

– Kailāsa: der Berg in den Himālayas, auf dem das Hohe Paar wohnt.

Eine Liebende der Nacht

Nāzik al-Malā'ika

Wiebke Walther

Die irakische Dichterin Nāzik al-Malā'ika wurde 1923 in Bagdad in einer literarisch gebildeten Familie der oberen Mittelschicht geboren. Während ihres Studiums am Iraqi Teachers' College fand sie großen Gefallen an englischer Poesie, die dort im Original gelesen wurde und die sich formal und inhaltlich völlig von der traditionsreichen arabischen Dichtung unterscheidet. Schon ihr erster Gedichtband »Eine Liebende der Nacht« (1946) ist gekennzeichnet durch ein ungewöhnlich starkes romantisches Empfinden. Mit ihrem zweiten Diwan »Splitter und Asche« (1949) ging sie formal völlig neue, für das Arabische geradezu revolutionäre, Wege: An die Stelle von Monoreim und Monometrum traten Strophengedichte (wie es sie allerdings schon in der spanisch-arabischen Dichtung und in arabischer Volksdichtung gab), freie Metren, freie Reime. Sie und ihr Landsmann Badr Šakir as-Sayyāb (1926–1964), ebenfalls ein Absolvent des Iraqi Teachers' College, der 1950 mit seinem Diwan »Mythen« ebenfalls mit den jahrhundertealten Konventionen der arabischen Dichtung brach, gelten als Begründer der »Freien Dichtung« im Arabischen. Sie verbreitete sich vom Irak aus bald in anderen arabischen Ländern. Nāzik al-Malā'ika hat 1962 in ihrem Buch »Die Probleme der freien Dichtung« diese neuen Formen der arabischen Poesie mit den soziokulturellen Veränderungen in den arabischen Ländern während der letzten Jahrzehnte begründet. Dies tat sie noch einmal im Vorwort zu ihrem nach einigen Jahren des Schweigens 1978 in Bagdad publizierten Diwan »Das Meer verändert seine Farben«. Hier bekennt sie sich nach einer Zeit des Aufbegehrens gegen überkommene Werte der arabisch-islamischen Gesellschaft in fast mystischer Innigkeit zum Islam. Formal jedoch ist sie der »freien Dichtung« treu geblieben. Ein längerer Artikel über sie konnte aus Platzgründen hier nicht mehr aufgenommen werden. Er wird in einem späteren Band des Edith Stein Jahrbuches erscheinen.

Ein größerer Teil ihrer frühen Gedichte ist dem Gefühl der Trauer, der Melancholie bis Verzweiflung über eine unzulängliche Welt gewidmet.

Die Legende vom Fluß des Vergessens¹

Der Furcht und des Unheils Krallen
Verwundeten die Tage uns, ließen Blut auf unsre Jugend fallen.

¹ Nāzik al-Malā'ika, Dīwān, Bd. 1, Bagdad 1981, 185, undatiert.

O wär der Fluß des Vergessens doch Illusion nicht nur,
Gemalt von unsren Träumen für unsres Leidens Spur.

O gäb es ihn doch, wär wahr, was man über ihn sagt!
Damit wir vergessen, was kommen wird und was uns geplagt!
Damit frei wir leben von unsres Unglücks Ketten
Und damit wir uns vor dem irren Morgen retten!

O Ufer des Vergessens, der Dichter zu Dir kam,
Damit Du dich nähmst seiner Trauer Verwundungen an.
Netz ihn mit Deinen dunklen, kalten Fluten
Und umfang seine Trauer mit Deinem Guten!

Das Geschehen vieler Jahre umflocht dieses Herz
Mit spitzen Dornen gegen seinen Schmerz,
Gab zu feines Empfinden ihm und sagte:
So sei Du der erste im Leben, der weinend klagte!

O Ufer des Vergessens, ach wenn doch diese Welle
Überschwemmte des leidvollen Lebens Schwelle.
Wenn seine Schuld sie und seine Tränen abspülte
Und die Wunden ihm im durchbohrten Herzen kühlte!

Stark, o Ufer, kann des Lebens Trauer sein,
Doch stärker und härter ist des Lebens Pein.
In des Lebens Dunkel umher wir irren,
Doch bald sind vergangen wir, sind vergessen unsre Wirren.

Jeder Mensch ist ein Gedicht, das der Zeiten
Hand eingetragen auf des Lebens Seiten.
Doch morgen schon wird gelöscht, was geschrieben in Büchern,
Morgen vergehn alle Buchstaben in Leichentüchern.

Vom Nachdenken über sich selbst, über ihre Situation im Leben, ihre individuellen Empfindungen und Standpunkte sprechen andere, oft sehr zarte Gedichte.

*Ich*²

Wer ich bin, fragt die Nacht.
Ich bin ihr Geheimnis, schwarz und tief und ohne Ruh.
Ich bin ihr rebellisches Schweigen.
Mein Innerstes verhüllt ich mit Ruh.

² Nāzik al-Malā'ika, Dīwān, Bd. 2. Bagdad 1979, 114f.

Mein Herz deckt ich mit Zweifeln zu.
Ernst blieb ich hier und schaue zu,
Wie die Jahrhunderte mich fragen:
 Wer werd ich sein?

Wer ich bin, fragt der Wind.
Ich bin seine ratlose Seele. Verleugnet hat mich die Zeit.
Ich bin wie er, ohne Ort.
Wir gehen, wir gehn ohne Ende.
Wir ziehn vorbei, ohn' zu bleiben.
Und erreichen wir eines Weges Wende,
Denken wir, dies sei unsrer Qualen Ende.
 Doch da ist nur: Leere.

Wer ich bin, fragt das Schicksal.
Ich bin wie es, voller Macht, laß Jahrhunderte in mir vergehn.
Und laß sie dann wieder auferstehn.
Ich erschaffe die ferne Vergangenheit
Aus verzaubernder Hoffnung Bequemlichkeit.
Dann begrab ich sie wieder, ich.
Und erschaff mir ein Gestern neu,
 Dessen Morgen voller Stärke sei.

Wer ich bin, fragt das Selbst.
Ich bin, so wie es, ratlos, starr' in die Dunkelheit.
Nichts ist, das mir Frieden gewährt.
Weiter befrag ich, doch eine Fata Morgana
Wird weiter die Antwort verhülln.
Und immer noch glaub ich sie nah.
Doch komm ich zu ihr, zerschmilzt sie,
 Erlischt und vergeht sie.

Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute¹

Luise Rinser

Meinem Aufsatz stelle ich voran einen Satz aus dem altchinesischen Buch ›Lü/Bu We‹

»Über Musik reden kann man nur mit einem Menschen, der das TAO kennt.«

Zu diesem Satz komme ich später auf vielen Umwegen zurück. Das Thema meines Aufsatzes ist ›Der Auftrag der Musik in der Gesellschaft von heute‹. Ich hätte mir die Arbeit leichter machen können, wäre ich auf meinem eigenen halbwegs sicheren Gelände geblieben mit einem Thema wie ›Die Rolle der Musik in der erzählenden Literatur unsrer Zeit‹, wobei Thomas Manns ›Doktor Faustus‹ und Hesses ›Glasperlenspiel‹ sich als gefundenes Fressen anboten. Ich wählte jedoch eigensinnig das soviel sperrigere, mich provozierende Thema, in dem jedes Wort ein fragwürdiger Begriff ist: was ist Gesellschaft, was ist Musik, was ist Musik heute; vor allem provozierend der Begriff »Auftrag«. Hat Musik, hat Kunst überhaupt einen Auftrag außer jenem, den eine Rose hat: zu sein, was sie ist, weil sie ist? Nach Gertrude Steins magischem und zugleich philosophisch exaktem Wort »a rose is a rose is a rose« müßte man sagen: Musik ist Musik ist Musik, und sonst nichts. Jedoch: die Rose ist ein Naturgebilde, und darum jenem Gebrauch oder Mißbrauch entzogen, dem die Musik ausgeliefert ist, deren Wirkung man bewußt einsetzen kann im Hinblick auf außerkünstlerische Ziele. Zwischen Platons staatspolitischer Tonarten-Ideologie und Stockhausens spirituell-therapeutischer liegt das weite Feld, auf dem die Gesellschaft sich der Musik als Funktion für kunstfremde Zwecke bedient hat und bedient.

Wer ist diese Gesellschaft, die der Musik eine Funktion abverlangt? Gesellschaft, das ist das dichte Netz zwischenmenschlicher Beziehungen, in das jedermann hineingeboren wird und das er als kollektives Schicksal erfährt, dem er auch dann untersteht, wenn er sich als Außenseiter, Totalverweigerer, Aussteiger erklärt, und das er doch mit Nein und Ja weiterwebt in unausweichlicher folgenschwerer Verantwortung. Gesellschaft, das ist das von uns selbst geschaffene kollektive Über-Ich, das seinerseits uns zu einem bestimmten Verhalten der Kunst, der Musik gegenüber zwingt.

Unter diesem Über-Ich versammeln sich die verschiedenartigsten Individuen und Gruppen. Eine banale Bemerkung, die mir aber während meiner Überlegungen zum Thema bestürzend wichtig und positiv störend wurde, denn: lebenslang gewohnt, mich nur mit jener Musik zu befassen,

¹ Für das EDITH STEIN JAHRBUCH überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 3. September 1985 in der Philharmonie zur Eröffnung der Berliner Festwochen gehalten wurde.

die man in den Medien E-Musik nennt, ein ebenso scheinbar allgemein-verständliches wie unsinniges Wort, habe ich in elitärem Hochmut den Bereich der U-Musik als uninteressant abgetan, was allenfalls zu rechtfertigen ist, aber auch, was nicht mehr zu rechtfertigen ist, das weite Feld jener Musik, die ich in Ermangelung einer genauen Bezeichnung Jugendmusik nenne, worunter etwa Pop, Rock, Punkrock, Neue deutsche Welle und so weiter fallen.

Wenn ich also von Musik und von Gesellschaft rede – von welcher Musik und von welcher Gesellschaft rede ich?

Gibt es eine klassenspezifische Musik? Gibt es zum Beispiel eine proletarische Musik, so wie es einmal eine Hof-Musik gab? Was ist bürgerliche Musik? Entspricht der üblich gewordenen Einteilung in E- und U-Musik eine Realität? Hat sie eine Bestätigung im Bewußtsein der hörenden Gesellschaft? Was heißt eigentlich E-Musik? Ernste Musik oder ernstzunehmende? Ist U-Musik nicht ernstzunehmen als Musik der Jugendszene? Wer nimmt da etwas ernst oder nicht ernst, und im Hinblick worauf? Gibt es Maßstäbe? Wer setzt sie? Die Kunstkritiker? Woher gewinnen sie ihre Maßstäbe? Wo ziehen sie die Grenze?

Im Literaturbereich haben wir die entsprechende Kalamität. Wir reden von Unterhaltungsliteratur und nehmen sie nicht ernst. Was meinen wir mit Unterhaltungsliteratur? Jene, die keine Ansprüche an den Leser stellt, die seine Langeweile zerstreut, die statt echter existentieller Probleme nur leicht lösbare Verwicklungen darstellt und des Lesers Wunschträume von sich und seiner Rolle in der Gesellschaft erfüllt; alles in allem, die ihm die Illusion einer heilen Welt schafft und sein – ach unser aller! – Bedürfnis nach dem happy end, nach der harmonia mundi, befriedigt. Selbst der kruscheste Krimi muß diesem Wunsch entsprechen: der Täter wird gefaßt, der große Detektiv, der Vertreter des Weltgewissens und der Weltjustiz, hat die vom bösen Individuum verletzte Ordnung glatt wiederhergestellt. Die Unordnung war nur eine Episode. Im Grunde ist die Welt heil und doch leicht heilbar.

Die wiederhergestellte Ordnung freilich ist eine bürgerliche Illusion.

Echte Kunst verschmäht die Illusion einer heilen Welt. Sie zerreißt vielmehr die Schleier, die den Blick in den Abgrund verhüllen. Sie sagt die Wahrheit über den Zustand der Welt und zeigt den Menschen in seiner Gebrochenheit. Dies tut sie nicht etwa nur in unsrer Katastrophenzeit. Des Sophokles finsternes Wort »Schrecklich ist viel, doch das Schrecklichste ist der Mensch«, es ist vor zweieinhalb Jahrtausenden gesprochen. Es gilt. Und Aischylos sprach das furchtbare Wort vom Ausgeliefertsein des Menschen an die Götter, die den einzelnen opfern, wenn sie ein ganzes Geschlecht verderben wollen.

Jedoch: jene Dichter der großen Tragödien sind keine Verzweifelten; sie sehen die Katastrophe als Katharsis, der die Wiederherstellung der Ordnung folgt. Aber sie folgt nicht durch das Eingreifen einer äußeren Ordnungsmacht, die Götter wohnen im Innern des Menschen. Das Leiden und Sühneopfer des geschlagenen Helden ist es, was Ordnung schafft. So ist des Ödipus Blendung schließlich seine eigene Erlösung. Am Ende des

Oresteia erscheint Athene, und ihr Segen zerreißt die Kette der hllischen Katastrophen und verheißt Frieden.

Dichtung hoher Qualität zeigt nie das Bild einer heilen Welt, auch nicht einer leicht zu heilenden, und spricht doch von der möglichen Heilung des Unheilbaren, also von der *ganzen* Wahrheit.

Und dies eben ist das Kriterium für E-Musik: sie sagt die Wahrheit. U-Musik aber sagt tröstlich verwischende Lge. Not-Lge, gewiß, und dies eben ist ihre Funktion, ihr zugeschrieben und auferlegt von einer Gesellschaft, in der die an Zahl und effektiver Macht überlegenen alles Interesse daran haben, das Bild einer immer noch heilen oder leicht heilbaren Welt zu erhalten, weil es ihr eigenes klassen-egoistisches Handeln rechtfertigt. Vor kurzem sagte Lorin Maazel in einem Interview nach der Aufführung von Dvořks ›Symphonie aus der Neuen Welt‹: »Musik muß den Menschen von seinen Ängsten erlösen«. Ein gefährliches Wort, rasch hingesagt, leicht mibrauchbar wie jenes von der Religion als dem Opium des Volkes. Recht verstanden aber zielt es ins Zentrum dessen, was im chinesischen Motto angedeutet ist. Darüber nachher.

Zunächst möchte ich eine Lanze brechen für das, was wir U-Musik nennen. Zur Gesellschaft gehört eben nicht nur die relativ kleine Gruppe jener, die instand gesetzt werden, die schöne Anstrengung echten Hrens der E-Musik auf sich zu nehmen, sondern auch das Heer derjenigen, denen nicht nur die Vorbedingungen dazu fehlen, da die Schulen unverantwortlicher Weise völlig versagen, sondern auch Zeit und Kraft. Was Millionen arbeitender Menschen von der Musik erwarten, ist Entspannung, Trost, Erheiterung, also therapeutische Wirkung. Dieser Erwartung entspricht die tonale U-Musik. Sie wirkt wie eine leichte Droge: sie hilft über den Augenblick hinweg, ohne zu heilen. Aber auch die flüchtige Tröstung hat Berechtigung.

Schubert fragte einmal: Gibt es eine heitere Musik?

Diese Frage enthält ungesagt eine andere: Gibt es eine Musik, die einer angenommenen harmonia mundi entspricht? Und gibt es überhaupt diese harmonia mundi, diesen schönen ungestörten Sphrenklang? Ist nicht die unendlich schwermütige Musik Schuberts der Widerhall der gestörten harmonia mundi? In der modernen Astrophysik weiß man, daß die real existierende Sphärenharmonie tatsächlich Abweichungen und Störungen kennt. Es gibt keine heitere Musik, sagt Schubert, der das ›Forellen-Quintett‹ schrieb in schönstem hellstem A-Dur, komponiert in einer seiner glücklichsten Zeiten. Heiter? Das nicht. Ein Tanz an einem Abgrund entlang. Tröstlich, das wohl. Das äußerste an Glück: den Abgrund zu sehen und dennoch tanzen zu können. Wenn im ›Forellen-Quintett‹ das Helle überwiegt, so im G-Dur-Streicherquartett, im C-Dur-Streichquintett das Dunkle. Es ist die Evozierung der kollektiven Welt-Ur-Angst, die sich in jeder Epoche ihren eigenen Ausdruck, ihre eigene Beschwrungsformel sucht und dem Gefrchteten einen eigenen Namen gibt. Hat wirklich Orpheus die Musik erfunden? War es nicht Prometheus, der die Musik einsetzte als Zeichen des Aufstands des Menschen gegen eine Ordnungsmacht, die Zeus hieß, so wie sie Moira hieß oder Jehova oder Kirche oder,

wie in Mozarts ›Figaro‹, Feudalherrschaft, oder wie bei Isang Yun politische Diktatur, Polizeistaat, Geheimdienst? Freilich: der Mythos ist anders. Doch wurde auch Orpheus getötet von den Mächten der geistlosen Finsternis. Jedoch, was für ein Trost: das Haupt des Getöteten sang weiter. Es heißt nicht: es schrie Protest und Anklage, es heißt: es sang weiter. Musik nämlich ist ewig, denn sie entspricht der Ewigkeit jener Gesetze, die das Universum lenken.

Aber zurück in unsre reale Zeit: wie steht es mit dem musikalischen Aufstand, wie es ihn gab in den zwanziger Jahren mit dem jungen Bürgerschreck Hindemith, mit Paul Dessau, Kurt Weill, und wie es ihn Jahrzehnte später gab mit den Initiatoren der wiedererweckten Donaueschinger und der Darmstädter Musiktreffen? Ist jener Aufstand in die Welt der Jugendmusik abgewandert?

Da ich immer versuche, meine Zeit zu verstehen, habe ich mir auferlegt, Woche um Woche die täglichen Sendungen des italienischen Fernsehens zu hören und zu sehen. Jedoch: Was da von den Medien schon vereinahmt wurde, ist nicht mehr, was es ursprünglich sein wollte: der spontane Ausdruck des Aufstands gegen den bürgerlichen E-Musikbetrieb und das Bürgertum insgesamt. Das Spontane ist dahin, und der Protest ist verkehrt in die kommerziell dirigierte Anpassung an seinerseits angepaßte Bürgertum, das »in« sein will. Die Jugend ist im Wortsinn verkauft an die Manager. Darüber kann auch ein an sich so bewegendes Ereignis wie das Weltrockfestival 1985 nicht hinwegtäuschen: Eine eindrucksvolle Internationale unter der Flagge »Hilfe für die Hungernden in der Dritten Welt«. Musikalisch aber war mit einigen Ausnahmen das Übliche zu hören. Meine Frage an die Jugend von heute: ist *das* eure Musik? Wirklich? Ist es nicht jene, die man euch als die eure suggeriert? Gibt es nicht eine andre, die euch nicht von euch hinwegreißt in die Anonymität, sondern eine solche, die euch zu euch selbst führt?

Vor rund dreißig Jahren wagte ich mich in eine römische Kellerdiskothek. Nachdem ich mich an den wahrhaft betäubenden Lärm gewöhnt hatte, erlebte ich den charakteristischen Umschlag von äußerster Anspannung in die gedankenleere Entspannung, die, da ich mich ihr überließ, beinahe zur echten Trance wurde. Als ich nach Stunden dieser lichtlosen Ekstase wieder ins Freie und zu mir kam, fragte ich mich, ob ich nicht einen späten schwachen und perversierten Nachhall antiker Dionysosfeste erlebt habe.

Nietzsche beschreibt, Schopenhauers ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹ zitierend, in ›Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‹ »das Grausen, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnisformen der Erscheinung irre wird«, ein Grausen, dem sich »wonnevolle Verzückung« gesellt, »die bei demselben Zerbrechen des *principii individuationis* aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt«, als »einen Blick in das Wesen des Dionysischen«. Hatte ich derartiges erlebt?

Nietzsche unterscheidet zwischen dem Barbarisch-Dionysischen und dem Griechisch-Dionysischen. Das erstere sei nach Absicht und Wirkung

die vulgär orgastische Entfesselung des sexuellen Eros. Dem Griechisch-Dionysischen aber konzidiert er eine therapeutisch-religiöse Natur mit dem Ziel der Weckung der Kräfte des individuellen Unbewußten, die zugleich die Öffnung zum Universellen ist, wobei alle Trennungen und Entfremdungen aufgehoben werden: die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Weiblichem und Männlichem, zwischen Mensch und Natur, zwischen Natur und Geist, zwischen der Schöpfung und den Göttern.

Jeder Musik, wenn sie nicht leeres Geklingel ist, wohnt das Dionysische inne, also die Gefahr. Die große Musik aber unterscheidet sich von der kleinen dadurch, daß sie das Dionysische in die dialektische Spannung zum Apollinischen bringt. Das Apollinische, auch dies ein von Nietzsche verwendeter Begriff, will die beherrschte Form und das Maß. Kleine leichte Musik entzieht sich dieser Spannung. Zum Wesen der U-Musik gehört diese Vermeidung quälender Gegensätze, oder besser – da ohne Spannung keine Dynamik – das rasche Überspielen der Gegensätze. Große Musik hingegen bekennt sich zu ihnen. Die klassische Musik machte die dialektische Spannung zum Strukturprinzip von Sonaten und Symphonien. Sie stellte thematische, klangliche, rhythmische Kontraste klar nebeneinander. Bei der offenen Form moderner Musik müssen wir schon genau hinhören, um etwa bei Ligeti oder Yun die Spannung im Innern größerer Klangflächen zu erkennen, ja im Innern eines einzigen Tons, der eine schwingende Fläche ist. In der Minimal-Musik, die von der indischen wie von der zentralafrikanischen Musik inspiriert ist, scheint jede Spannung aufgehoben zu sein, ein Eindruck, der jedoch täuscht. Denn ohne Spannung ist nichts.

Schopenhauer schrieb in seinem Aufsatz ›Zur Metaphysik der Musik‹, daß Musik sich in unser Herz schmeichle, insofern sie nach jeder tonalen Entzweiung durch Dissonanz die Versöhnung durch Konsonanz herbeiführe und damit unsern Wunsch befriedige.

Diese Befriedigung gibt uns die moderne Musik nicht. So wie sie uns die langsameren Einführungen vorenthält und ohne Vorwarnung mit Geschrei auf die Szene springt, so verläßt sie uns auch und läßt uns aufgerissen zurück. Nun seht selbst zu, ob Ihr eine Auflösung findet! Wer sich aber an diese neue Art des Umgangs zwischen Komponist und Hörer gewöhnt hat, dem bereiten klassischer Aufbau und schöne Tonalität eher Verdruß, denn das Stimmige stimmt nicht mehr. Keine Rechnung stimmt mehr. Zwei und zwei war einmal vier; jetzt ist zwei und zwei fünf oder auch Null oder Unendlich. Kunst ist nur Kunst, wenn sie die Wahrheit über die Welt und den Menschen sagt. Beide sind aus der harmonia mundi gestürzt, aus dem Rhythmus der göttlichen Schwingungen gefallen. Heutige Kunst ist der Protest gegen eine Schönheit, von der wir meinen, es gebe sie jetzt nicht mehr, oder jedenfalls: es stehe uns nicht frei, daran teilzunehmen.

Thomas Mann, musikalisch beraten von Adorno, teilt im ›Doktor Faustus‹ die Rolle des heutigen Kunstrichters – oder besser des gestrigen – dem Teufel zu, der nichts gelten läßt als Zwölftonmusik und Atonalität. Er sagt: »Tonale Klänge, Dreiklänge in einer Komposition mit dem tech-

nischen Horizont von heute überbieten jede Dissonanz. Als solche sind sie zu brauchen – aber behutsam und nur in extremis, denn der Choc ist ärger als früher der bitterste Mißklang«. Das Prinzip der Tonalität und seine Dynamik sei verloren durch einen historischen Prozeß, den niemand umkehrt. Er sagt zuvor, das »Meisterwerk« gehöre der traditionellen Kunst an, die emanzipierte verneine es. Das Wort, daß Musik für den Teufel eine hochtheologische Angelegenheit sei, werde ich später wieder aufgreifen. Thomas Mann hat für seine eigene Arbeit aus den Teufelsworten keine Konsequenz gezogen. Er schrieb ein Meisterwerk, aber es war das letzte der bürgerlichen Literatur.

Die Generationen nach ihm haben Protest erhoben gegen die sprachliche Tonalität und ihre spezifische Dynamik: keine chronologische Erzählform mehr, keine erkennbare Kausalität, keine Logik. Wir springen von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit, vom Realen ins Surreale, vom Politischen ins Metaphysische, vom Intellektuellen ins Archaische, von der gehobenen Kunstsprache in die Trivialsprache, und die Schockwörter aus der sexuellen Tabu-Sprache sind unsre schrillen Dissonanzen. Wir verdächtigen die Grammatik der Vortäuschung strenger Ordnung. Wir schreiben seitenlange interpunktionslose Sätze, die der Minimal-Musik entsprechen. Wir beginnen nicht mit Ouvertüren und enden nicht mit einem erlösenden Finale. Wir setzen, wie Zwölftöner, irgendeinen Ton als Grundton der Reihe. So beginnt eine Erzählung von Wolfgang Koeppen mit dem Satz: »Es fällt, es stürzt aus der Hand« und Christa Wolfs *Kassandra-Roman* beginnt mit »Hier war es, hier stand sie«, und mein Roman »Ich bin Tobias« beginnt mit dem Wort »Nein«; es ist der Ton, auf dem die ganze Szenenreihe aufgebaut ist.

Besonders deutlich wurde das neue Vorgehen in der Lyrik, deren Sprache eine zertrümmerte ist, den Äußerungen sprachzerfetzender Schizophrenen ähnlich oder bestenfalls den rätselhaften Aussprüchen der Pythia. Es gab eine Zeit, in der es nach Brecht »ein Verbrechen war, über Bäume zu reden«, in einer Sprache, die alle verstanden, so wie es ein Verbrechen war, reine Dreiklänge zu verwenden.

Das, was wir nach dem Krieg den literarischen Kahlschlag nannten, hat zur Atomzertrümmerung der Sprache geführt.

Beklagenswert? Gewiß nicht: Die Sprache der Literatur der bürgerlichen Welt war unerträglich abgegriffen wie jene der Musik.

Die Zertrümmerer erfüllen den Auftrag, der an sie gestellt war. Von wem?

Mir fiel eben der Bericht vom 2. Internationalen Kongreß der Komponisten 1960 in Prag in die Hände. Dort wurde die moderne Musik gemäßregelt als inhaltlich zu subjektiv und formal zu kompliziert und nur einem kleinen Kreis zugänglich, nicht aber der breiten Masse. Musik müsse Ausdruck der neuen Ideen und der Emotionen des Volkes sein.

Ja, schon, schon. Auch ich bin dafür, daß Kunst nicht das Reservat elitärer Zirkel sei, sondern dem Volk zugänglich. Jedoch: man kann Kunst nicht befehlen. »Gegängelte Kunst«, dies ein Ausdruck von Adorno, ist immer schlechte Kunst oder Anti-Kunst. Brechts »Lehrstücke« sind keine

Dichtung. Kunst ist dann Kunst, wenn sie den Ideen und Emotionen des Volks vorausseilt. Moderne Kunst ist immer zunächst volksfremd. Van Goghs ›Sonnenblumen‹ hängen heute in den Zimmern von Kleinbürgern. Vor hundert Jahren haben die Kleinbürger sie als abscheulich abgelehnt. Kunst darf sich nicht nach dem Geschmack der Zeit richten. Sie darf sich von niemand gängeln lassen.

Will man eine Kunst, die revolutionären Bedürfnissen des Volks entspricht, so muß man tiefliegende Quellen aufspüren, die nicht im zeitgebundenen Politischen liegen. Die reinste Quelle ist immer die echte Folklore. Sie ist Ausdruck des Unbewußten eines Volks, das schöpferisch ist. Die von der jeweils modernsten Kunst aufgenommene Folklore ist es, was Kontinuität und Tradition schafft und schließlich vom Volk als den eigenen Bedürfnissen entsprechend angenommen wird. Strawinsky, Bartók, Orff, Ravel, Prokofieff, Yun beweisen diese These.

Ich sagte eingangs, man könne über Musik nur mit jenen reden, die etwas vom TAO verstehen, mit anderen Worten: die eine Ahnung oder ein Bewußtsein von der Existenz der harmonia mundi haben. Denn diese harmonia mundi ist es, was wir sehnüchtig zu finden versuchen, nachdem wir so lange durch die Höllenkreise der Entzweiung, der lichtlosen Unordnung, der verzweifelten Verherrlichung des Häßlichen und Bösen gegangen sind. Wir sind der Disharmonien unendlich müde.

Heißt das nun, daß wir resigniert nostalgisch zur schönen Tonalität zurückkehren sollen? Das doch nicht. Sagte ich nicht, daß selbst die Sphärenharmonie gewissen Abweichungen und Störungen unterliegt? Eine der berühmten, von C. G. Jung gegründeten Tagungen der Eranos-Gesellschaft hatte – 1985 – zum Thema die Schönheit. Das Thema versetzte mich zunächst in kalten Zorn: heute von Schönheit reden, das kann sich nur ein esoterisch elitärer Zirkel leisten, das ist Flucht aus der Gegenwart.

Irrtum: das Thema hat in seinen Konsequenzen hohe Aktualität. Nur: Was ist Schönheit heute? Was ist schöne Musik?

Als Beispiel dafür, wie ein moderner Musiker zur Schönheit findet, erscheint mir ein Orchesterwerk von Siegfried Matthus, der zur Avantgarde der ehemaligen DDR gehört. Es hat den Titel ›Risponso‹. Risponso: Antwort. Der Komponist antwortet auf die gesellschaftliche und die dazugehörige künstlerische Provokation seiner Zeit. Die Antwort ist zunächst heftige Abwehr, dann die Bereitschaft zum Kampf, dann der Rückzug in die Nostalgie mit den geisterhaften Zitaten des Schönen bei Verdi, Brahms, Weber, Mendelssohn, Dvořák, dann der brutale Rückstoß in die Gegenwart, dann das große Lamento über das unwiederbringlich Verlorene, mit dem Rezitativ aus der Matthäuspassion »Und ging hinaus und weinte bitterlich«, und zuletzt die entschiedene Hinwendung zur Gegenwartsaufgabe: die schrillen Dissonanzen zur optimalen Auflösung zu bringen. Das ist keine Flucht, das ist keine billige Lösung, das ist der Weiterweg. Es ist ein Unterschied, ob man kindlich im Paradies des Schön-Harmonikalen bleibt, oder man ein ehrliches Bekenntnis zum Glauben an eine mögliche harmonia mundi abzulegen wagt, nachdem man sich allen Angriffen der Dissonanz gestellt hat. Wesentliches über das Schöne in der

Musik lernte ich, als Isang Yun mir erzählte, wie er, gefoltert und aufs Todesurteil wartend im Gefängnis von Seoul, in der absoluten Stille, Musik hörte: es war *schöne* Musik. Inmitten des tiefsten Elends erfuhr er die harmonia mundi.

Ich möchte hierzu ein Wort Hegels vom Gebiet der Staatsphilosophie auf das der Musik transponieren. Wenn Hegel den Staat im platonischen Sinn den »durchscheinenden Gott« nennt, so kann man sagen, daß die Musik der das Universum durchtönende Gott ist.

Ich habe so oft Platon zitiert, daß es an der Zeit ist zu sagen, was er denn mit unsern heutigen Überlegungen zur Musik zu tun hat. Viel hat er damit zu tun, denn er hat mit der harmonia mundi zu tun.

Man wirft Platon oft vor, er habe in seinem Werk »Politeia« eine perfekte Anleitung für Diktatoren gegeben, wozu das bewußte selektive Einsetzen von Musik für politische Zwecke gehört.

Es ist anders: für Platon war die gesamte sogenannte Wirklichkeit nichts als der Schatten auf der Höhlenwand. So war ihm der reale attische Staat die materielle Entsprechung eines Ordnungsgebildes himmlischer, das heißt ideeller Art: der harmonia mundi. Er hat einen solchen Ausdruck nicht gebraucht, aber er hat ihn gemeint. Das Verbot gewisser Tonarten und Instrumente bedeute nichts anderes, als daß für ihn die Ordnung schlechthin eine musikalische war, nämlich ein System von Schwingungen, das durch den Einbruch ordnungsfremder Klänge gestört und zerstört werden kann. Ein Staat kann ebenso erkranken wie ein einzelner Mensch, und die Krankheit ist nichts anderes als die Störung des Gleichgewichts der polaren Kräfte, die wir Yin und Yang nennen können. Und wie man in der griechischen und chinesischen Antike Kranke heilte, indem man sie dem Einfluß einer bestimmten Musik aussetzte, so kann man auch den Staat heilen, wenn man sein Schwingungssystem durch harmonikale Musik ins Gleichgewicht bringt.

Eineinhalb Jahrtausende später griff ein Europäer, der Astronom, Astrologe, Theologe und Musiker Johannes Kepler die alten Gedanken auf. Er verfaßte fünf Werke über die Harmonien der Welt. Das dritte Buch handelt von der Musik. Anhand von heute noch gültigem Material weist Kepler nach, daß die musikalischen Intervalle nach dem selben Gesetz gebaut sind, dem die Planetenbahnen gehorchen. Mathematisch-musikalisch ausgedrückt: die Planetenbahnen klingen in den Proportionen der Obertonreihe unsrer Musik. Wenn er sagt, die Planetenbahnen klingen, so meint er das wörtlich. Wir sprechen poetisch von Sphärenmusik, ohne uns zu fragen, was das denn sei. Goethe sagt im Prolog zum Faust:

Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang.

Als hätte er Kepler gekannt. Als hätte er die Ergebnisse der heutigen Astrophysik gekannt, die beweisen kann, daß die Sonne wirklich don-

nernd tönt und daß jeder Planet seinen Eigenton hat und daß das Weltall voller Klänge ist und daß das Planetensystem in weit überwiegend harmonischen Dur-Dreiklängen tönt. Musik war längst im Universum und auf unsrer Erde, ehe der Mensch lernte, sie nachzuahmen. Als die Pythagoräer auf ihrem Monochord durch Bewegung der Finger die Saite verkürzten, und die Oktave, die Quint, die Quart fanden, da fanden sie Intervalle, die im Universum seit Ewigkeit klingen. Es gibt heute Stimmgabeln, die auf die Schwingungszahl der verschiedenen Planeten eingestellt sind. Astrophysiker haben die Klänge der Umlaufbahnen der Planeten in einem Synthesizer aufgefangen und gefunden, daß Kepler recht hatte, wenn er jedem Planeten einen Ton zuordnete. So hat der Saturn das Kontra-E, die Venus das dreigestrichene E, die Erde das zweigestrichene G. Bestürzend ist, daß Kepler zwar diese Töne oder besser Sounds nicht real hören konnte, sie aber dennoch kannte aus seinen mathematischen Berechnungen.

Ich weiß, daß diese Theorie, vielmehr diese Erfahrung einzelner, von andern Physikern als Nonsens abgetan wird. Es ist bequem, als Nonsens abzutun, was das eigene Weltbild stört. Dennoch sind es immer mehr seriöse Wissenschaftler, die sich esoterischen Erkenntnissen öffnen.

Was für die Planetenbahnen gilt, das gilt für alles, was im Makrokosmos und im Mikrokosmos existiert. Alles ist Musik. Alles ist rhythmische Bewegung, das heißt Tanz. Rhythmische Bewegung ist, nach den modernen Atomphysikern, wesentliche Eigenschaft der Materie. Hinduistisch ausgedrückt: das Universum tanzt im Rhythmus des tanzenden Gottes Shiva. Er schickt pulsierende Energiewellen durch die Materie, und sie antwortet mit Tönen.

Wenn wir bisher das Wort Eichendorffs hörten: »Schläft ein Lied in allen Dingen«, so hielten wir das für unverbindliche Phantasie. Es ist reine Physik. Die rhythmische Bewegung der Materie schafft Musik. Freilich ist die Leier des Orpheus nicht in unsrer Tonalität gestimmt, und Sternklänge sind nicht wohltemperiert: es ist Menschenwerk, aus der Fülle der kosmischen Sounds das zu machen, was wir heute Musik nennen. So entspricht einer Toccata von Bach der orgelartige Sound, den eine aufbrechende Rosenknospe sendet. Man kann ihn hören mit Hilfe der fotoakustischen Spektroskopie-Experimente, die heute vielerorts gemacht werden.

Als ich vierundzwanzig Jahre alt war, bekam ich das Buch Hans Kayser in die Hand, in dem er, die Erkenntnisse Keplers aufgreifend, beweist, daß musikalische Melodien und Harmonien nach den gleichen Gesetzen gebaut werden, die die Planetenbahnen bestimmen und den Aufbau der Kristalle. Wie der Blitz fuhr in mich die Erkenntnis von der Einheit und Harmonie des Universums, und ich verstand nicht, warum sie nicht alle Zeitgenossen überwältigte. Lange dauerte es, bis sie sich ihrer erinnerten. Jetzt aber ist die Zeit reif für ein neues Bewußtsein. Jetzt gibt es eine Reihe von Büchern zu diesem Thema und eine Reihe wissenschaftlicher Studien, und das, was lange den Charakter elitärer esoterischer Geheimwissenschaft hatte, das ist heute Gegenstand rein physikalischer Forschung. Umgekehrt eignen sich moderne Musiker enthusiastisch die Ergebnisse der

physikalischen Forschung an. Die Brücke zwischen Physik, Esoterik und Musik wird immer solider in demselben Maß, in dem es auch die Brücke zwischen westlicher Naturwissenschaft und östlicher Weisheitslehre wird. Es war der (wie Planck und Einstein sehr musikalische) Physiker Heisenberg, der erkannte, daß die Ergebnisse der modernen Atomphysik sich sozusagen wörtlich decken mit uralten östlichen Weisheitslehren. Seit Beginn unseres Jahrhunderts haben sich westliche Musiker mit der Musik des Fernen Ostens befaßt: Debussy, Ravel, Messiaen; Skriabin schrieb, inspiriert von ostasiatischer Schamanenmusik, sein »Poème d'extase«; Stockhausen ging nach Indien, John Cage befaßte sich mit Zen. Und wer sich nicht direkt mit Ostasien einließ, der kam auf andern Wegen zu entsprechenden Erkenntnissen: Schönberg befaßte sich mit Svedenborg, Webern mit der Zahlenmystik der Kabbala; selbst der nüchterne Hindemith entzog sich nicht dem Sog, er las Kepler und schrieb die Oper »Harmonie der Welt«.

Umgekehrt brachte der Ostasiate Isang Yun neue Impulse in die westliche Musikwelt. Daß ihm die Universität Tübingen den Ehrendokortitel verlieh, ist nicht nur eine Ehrung für einen bedeutenden Komponisten, sondern Ausdruck der Erkenntnis von der enormen Wichtigkeit eben dieser aus dem Osten kommenden neuen Impulse.

Stockhausen schrieb, seine Musik diene der Vorbereitung auf die Ankunft von Wesen von andern Sternen. Ein Wort, das Adorno zu einem Spottgelächter herausgefordert hätte. Wenige Jahrzehnte später hätte er sich vielleicht doch bemüht zu verstehen, was da gemeint ist.

Isang Yun drückt sich weit weniger kühn aus, aber sein Ziel ist ebenfalls kühn: der Aufbau einer neuen Erde, der aus der politischen und spirituellen Versöhnung von östlicher und westlicher Welt entstehen kann. Mit andern Worten: auch er glaubt an die harmonia mundi und an den Auftrag der Musik, die Weltharmonie wiederherzustellen. Schon sein frühes Orchesterwerk »Dimensionen« ist eine spirituelle Zukunftsweisung: der Mensch, die Menschheit, steht in der Spannung zwischen den polaren Mächten des Universums, dem hellen Yang und dem dunklen Yin, die beide um die Herrschaft kämpfen. Aber wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Eben dies sagt Yuns Musik. Yun ist technisch durch alle Phasen der modernen Musik gegangen und hat alle Phasen der Verzweiflung und Auflehnung durchschritten. Wenn er heute wagt, das Schöne einzubringen in seine Musik, so ist das die Frucht unablässigen Ringens um Erkenntnis.

Auf ihn und einige seiner großen Weggenossen ist ein Wort aus Hegels Vorlesungen anzuwenden, das Wort von der unendlichen Energie der Sehnsucht.

Wieder sprach ich vom Schönen, und wieder frage ich: Was ist das Schöne heute? Wie singt Orpheus heute? Was ist das Apollinische heute?

Wie bringt man heute das Dionysische zur Versöhnung mit dem Apollinischen? Was ist wirklich E-Musik?

In Dchuang Dses »Buch vom südlichen Blütenland« aus dem 4. Jahrhundert vor Christus gibt es eine Stelle, die wie eine Anweisung für heutige Komponisten und Hörer ist.

Ein Mann berichtet dem Gelben Kaiser von seinem Eindruck beim Hören jener Musik, die er Sphären-Musik nennt:

»Als ich den ersten Satz hörte, bekam ich Angst; beim zweiten Satz wurde ich erschöpft; beim dritten Satz war ich verwirrt: unaussprechliche Unendlichkeitsgefühle stiegen in mir auf, und ich verlor mich selbst.«

Der Kaiser antwortet:

»Es konnte nicht anders gehen. Ich machte die Musik mit menschlichen Mitteln, aber stellte Himmlisches dar. Sie paßt sich den Ordnungen des Himmels an.«

Dann erklärt er, daß beim Hören des ersten Satzes die Angst aus dem Erlebnis der Anfang- und Endlosigkeit im Wechsel von Leben und Tod, von Blüte und Untergang, von Ruhe und Gewitterschrecken, von friedlichen und kriegerischen Klängen komme. Der zweite Satz folgt der Harmonie des Lichtes und Dunklen, des Wechsels von Sonne und Mond, dem bald kurze, bald lange, bald weiche, bald starke Töne entsprechen, die zwar alternieren und sich wandeln und doch in einer Tonart bleiben, ohne beherrschendes Motiv, eine ewige Melodie. Der Hörer wird dabei wie die abgestreifte Hülle einer Zikade. Das heißt: er verliert sein Ich-Bewußtsein und wird zur leeren Hülle. Im dritten Satz aber wird Musik auf das Gesetz der Freiheit gestimmt, so daß Töne sich wie sprudelnde Quellen und üppig wachsende Pflanzen aneinanderreihen. Sie breiten sich aus in ihren Bewegungen, hinterlassen aber keine Spur. Der Hörer wird verwirrt, aber die Verwirrung führt ihn zum Begreifen des Sinnes.

Der Sinn aber ist die Erfahrung von der Einheit des Universums und der harmonia mundi.

In den USA gibt es eine Schule, die sich »Schule für Weltmusik« nennt. Ich greife das Wort für meine Zwecke auf. Weltmusik ist jene, die dem Auftrag des Weltgeistes an die Musik in unsrer Epoche entspricht. Dieser Auftrag ist die Vermittlung der rettenden Erkenntnis von der realen Existenz der universalen Harmonie, die nicht in Widerspruch steht zur realen Disharmonie unsrer Welt und Zeit, sondern in polarer Spannung, der die Tendenz zur Harmonie innewohnt.

Was sagt unser hochtheologischer Teufel dazu, den ich mit freundlicher Hilfe von Goethe und Thomas Mann aufs Podium zitiere? Meine Frage an ihn, ob er sich nicht in Widerspruch verwickle, wenn er einmal sagt, er sei jener Geist, der stets verneint, und im selben Atemzug, er sei Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Hast du uns nicht gerade, so frage ich ihn, mit deinem Insistieren auf dem, was du die nackte Wahrheit nennst und worunter du die dunkle und häßliche Seite des Lebens verstehst, dazu angetrieben, nach der *ganzen* Wahrheit zu suchen, zu der wesentlich das Schöne gehört? Da du dich selbst als Kenner der Musik sowohl wie als Theologe verstehst, erlaube, daß ich dir theologisch komme: Weißt du, daß wir auf der Schwelle stehen zu jener Epoche,

die dein großer theologischer Kollege Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert prophezeite und die er das Zeitalter des Heiligen Geistes nannte?

Nun, es wird auch das Zeitalter der musikalischen harmonia mundi sein.

*

Beim Wiederlesen meiner Arbeit zum Thema Musik stiegen mir neue Fragen auf, die ich schon gelöst glaubte. Ich habe über Musik geredet, als sei sie ein real existierendes Phänomen, das seine Existenz damit beweist, daß es sich dem Menschen erschließt durch ein reales Sinnesorgan: das Ohr. Aber beweist das Hören oder das Gehört-Werden, daß es etwas zu Hörendes gibt, das wir Musik nennen?

Gibt es Musik ohne hörendes Ohr? Musik an sich? Gäbe es sie überhaupt, wenn wir alle taub wären? Oder hören wir Musik gar nicht mit dem Ohr?

Was hört unser Ohr? Es hört ein Chaos von Sounds aus dem uns umgebenden Energiefeld.

Ich brauche gar nicht an den »ohrenbetäubenden« Lärm der Großstädte zu erinnern. Auch in der Stille ist »Lärm«. Mein Haus liegt in einer sehr stillen Gegend. Es gibt Tage, an denen ich rein gar nichts höre. Wirklich nicht? Vor dreißig Jahren stellte der Ohrenarzt fest, daß ich ein »Übergehör« habe. Ich hörte, was andere nicht hörten. Heute habe ich diese Hörschärfe längst nicht mehr. Was höre ich nicht mehr, oder vielmehr: was höre ich, wenn ich meine, nichts zu hören?

Ich höre meinen Atem, ich höre alle Bewegungen in meinem physischen Leib. Aber was sonst? Ich nehme Gehirnschwingungen wahr, die sich als prä-existierende Gedanken erweisen, ehe sie Wortform annehmen. Ich höre also mit einem »inneren Ohr«. Mit diesem inneren Ohr höre ich alle Schwingungen, die in meinem seelisch-geistigen Frequenzbereich liegen. Ich höre Sounds aller Art, aber, Gott sei Dank, nicht alle, denn alles Hörbare zu hören bedeutete, dem Wahnsinn zu verfallen. Ich höre das mir zu hören Erlaubte. Dazu gehört die Musik. Sie ge-hört mir, indem ich sie höre.

Aber ich bestehe auf meiner Frage: Existiert Musik, weil wir sie hören? Entsteht sie in unserem bzw. meinem Hören? Diese Frage erschreckt mich, denn sie weckt eine andere (beide treffen sich im Bereich der Mystik): Existierte Gott, wenn es den Menschen nicht gäbe? »Im Anfang war das Wort«, (und es war Gott). Das Wort ist Klang. Klang ist Schwingung. Schuf »Gott« (wer oder was immer das ist) das Universum, indem er sein eigenes Energiefeld in Schwingung versetzte, und schuf er sich dazu ein Wesen, das auf diese Schwingung eingestimmt war und also »Gottes Wort« zu hören imstande ist? Gab und gibt »Gott« sich als Klang zu erkennen?

Eines Morgens, im Aufwachen, hörte ich den Satz: »Gott ist Musik.« Ich kann nicht beschwören, ob der Halbtraum-Satz nicht vielmehr hieß: »Musik ist Gott.« Gleichviel: es war eine Botschaft, die mir entscheidend wichtig war.

Im Wachen dachte ich weiter: Natürlich ist Gott Musik, denn Musik ist Schwingung, also dynamisch, alles fließt, »Statik« gibt es nicht, man steigt nicht zweimal in den selben Fluß. Gott ist die universale Dynamik, und er ist die nur von ihm selbst zu hörende, weil von ihm erzeugte grenzenlose Fülle aller Sounds, er ist das tönende Universum, und das ist: Leben. So dachte ich. Musik ist Gott, nur Gott ist: Leben.

Wer je lange genug in tiefer Meditation bleibt, hört zunächst noch alle Sounds seiner Umgebung, und es ist störender Tumult, »wüst und leer«, und das Echo ist in seinem Innern, oder vielmehr: der Tumult ist in seinem Innern. Die eigene Unordnung verhindert das Hören des Eigentlichen. Das Eigentliche aber ist: die »Leere«, die reine Schwingung, auf die er sich einstimmt, wie ein Instrument auf den Musizierenden eingestimmt wird. Was er hört, ist die leere Fülle: klanglose Musik.

Daß das, was er »hört«, Musik ist, fühlt er, denn er erfährt ihr Entstehen: die Milliarden Sounds, die auf einen Menschen einströmen, ordnen sich, wie sich die Sandkörner auf einer Glasplatte zu Figuren ordnen, wenn die Platte mit dem Geigenbogen angestrichen wird. Dem Meditierenden ordnet sich die Welt in seinem Innern, wenn er die geheime Ursilbe *Om* ausspricht oder singt und beharrlich wiederholt. Sie schafft jene Leere, in die das Göttliche einzuströmen vermag.

Jedesmal, wenn ich höre, wie ein Orchester vor Konzertbeginn sich einstimmt, erlebe ich die Augenblicke vor dem Einsetzen der Musik bereits als Musik. Das Klangchaos enthält die Musik. In der Stille ist schon die Musik anwesend. Die Musik ist schon »da«, ehe jemand sie hört. Die Komposition ist dann nichts anderes als geordnete Sound-Fülle. Das Göttliche ist immer im Kommen und immer schon wieder im Gehen. Gegönnt ist es uns nur für kurze Zeit, für eine zeitlose Zeit.

Ist es nicht widersinnig, Musik festhalten zu wollen auf »Schallplatten«? Ist die festgehaltene Musik nicht tote Musik? Sie bedarf wiederum des Menschen, um sich selbst zu schaffen. Der Klang bedarf des Menschen, wie das Göttliche das Menschliche braucht. Das Göttliche interpretiert sich im Menschen. Da es selbst dynamisch ist, braucht es immer neue Interpretation, so wie alte Musik immer neue Interpreten und neue Ohren braucht.

Habe ich nicht vorher gesagt, daß wir eine Zeit durchlaufen, in der Musik, genau wie die Sprache, verzweifelter Geschrei ist? Der Lärm des Kampfes aller gegen alle?

Wenig Zeit ist vergangen seit jenen Jahren, in denen tonale Schönheit verboten war wie das »Sprechen über Bäume«. Und heute stehen auf den Bestsellerlisten CDs, die die meditative Stille und die *harmonia mundi* zu verkünden beginnen.

Wie aber ist das möglich in einer Zeit, in der Leben bedeutet: eine Katastrophe nach der anderen erfahren und sich der Zerstörung ausgeliefert sehen? Kann da von einer auch nur angedeuteten Harmonie überhaupt noch die Rede sein? Und wo soll denn jener Göttliche sein, der uns Harmonie als Rettung verspricht?

Nun: wer moderne Musik genau hört, wird merken, daß es sich dabei nicht um eine bloße Wiederbelebung schöner Tonalität handelt. Er wird selbst bei jenen Stücken, bei denen man sich in Tempel und Kathedralen versetzt fühlt, Risse und Sprünge bemerken. Wann und wo gab es die harmonia mundi? Gab es sie je?

Wieder kommt uns die moderne Physik zu Hilfe. Sie sagt, es gebe keine absolute Ur-Ordnung, aus der zuverlässige Gesetzmäßigkeiten abzuleiten wären. Nämlich: nichts im Universum sei ungetrübte Harmonie. Überall gebe es Abweichungen von scheinbar »ewigen« Gesetzen und »göttlich-statischer Ordnung«. Denn alles ist Leben, und Leben ist das Sich-Wandelnde schlechthin. Die Physik spricht von der »Unschärfe« aller Phänomene. Die Philosophie weiß, was die Theologie zu lernen sich überwinden muß: Gott ist Leben, also dynamisch, also wandelbar, und mit ihm wandelbar unser interpretierendes Verstehen des Göttlichen. Wir fühlen diese universale »Unschärfe« freilich vorerst als tiefe Angst. Wir erleben Bleibendes, wir verlangen nach ewigen Gesetzen, wir ersehnen brennend die ewige Harmonie.

Gelangen wir nicht mit dieser Aussage zu dem Punkt, den wir, von einer ganz anderen Seite herkommend, schon berührten: Der Auftrag der Musik heute sei es, den Menschen den Mut zu geben, die Unschärfe zu ertragen und zu verstehen als wichtiges Moment in der Evolution der Menschheit? Soll Musik uns nicht lehren, ja zu sagen zur großen heiligen Utopie der Hoffnung inmitten der kaum mehr erträglichen Tragik unseres irdischen Daseins? Muß Musik heute nicht das kreative Ja zu unserer condition humaine sein? Schaffen wir uns mit diesem musikalischen Ja nicht unseren rettenden Gott? Ist der Auftrag der Musik, den Auftraggeber zu finden?

Zielt mein Morgentraum-Wort nicht auf die große Prophetie des Joachim von Fiore aus dem 12. Jahrhundert, die Prophetie von der Heraufkunft des Zeitalters des Heiligen Geistes, der letzten Phase der menschlichen Evolution?

Der Mensch im Aufbruch

Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft

José Sánchez de Murillo

Als die Menschen aus dem Rausch der Verwüstung der Jahrtausende währenden Herrschaft der Macht erwachten, keimte wieder die Aura des Lebens.

Aus dem Schoß der Nacht

öffnete sich

die Fülle des Tages.

Es flüsterte

glücklich lächelnd

der helle Friede

zart

die Worte

des Aufgangs.

Das Leben wollte lieben.

Die Liebe wollte leben.

Herrlich

entstieg der Finsternis

die Sonne.

Das Leben wollte leben.

Und die Helle wurde hell.

Und die Kühle wurde kühl.

Und die Feuchte wurde feucht.

Und die Wärme wurde warm.

Und der Schatten wirkte ganz.

Und der Tag war dann nur Tag.

Und das Dunkle diente und barg.

Und die Nacht war auch nur Nacht.

Freude

strahlte

das Licht des Morgens.

Die Lust des Lebens

erwachte.

Es wehte frisch

der Wind

und
zärtlich streichelnd
zeugte er
im Kuß mit den Bäumen
die ersten Geheimnisse
des Liebespiels.
Die Funken
entfachten
die inneren Kräfte,
und
tanzend mit der Luft
erkämpfte das Feuer
den ersten Raum
der Lebenslust.

Das Leben wollte lieben.
Die Liebe wollte leben.

Rot
strahlte
am Horizont
die Krone des Lichtes,
berührte behutsam
des Tages Erwachen.

Gewaltig
brauste das Meer,
während seine Umarmung
den feuchten Sand der Erde
mit üppigem Schaum
zu netzen begann.

Der Weg zur Höhle
war eng.
Dann weitete er
und fügte sich
ein
in die Wiese
am Fuße des Berges.

Es duftete herrlich
das feuchte Gras
unter dem weiten Himmel
in der Frische des Aufgangs.

Das Leben wollte lieben.
Und die Liebe wollte leben.

Der Berg
wies seinen Gipfel
nach dem unendlichen Raum,
der
von jeher
die fruchtbare Erde
bergend umhüllte.

Am Bache
ruhte die Wiese.
Weithin
hallte gewaltig
des Meeres Gesang.

Von fernher
stiegen Gestalten
hervor.
Schatten,
die
scheu
sich einander
nähten.
Blickten mißtrauisch.
Und der Schein sprach:
ich bin ich,
du bist du,
ich bin nur ich,
du bist nur du.
Aber,
als sie sich berührten,
erstanden,
ja erwachsen sie
dem Leben selbst.
Frau! Mann!

Das Leben wollte lieben.
Und die Liebe wollte leben.

Die Wonne,
leise zuerst,
stieg
bis ins Höchste
empor.
Und das Wort sprach:
Erfüllt!
Ruhe kehrte ein.
Befriedung.

Und die Freude
erschien.
Schwester, Frau, Prinzessin!
rief er aus.
Und sie:
Bruder, Mann, mein Herr!
So wurde
wieder eins
der Mensch.

Es war
am ersten Tag
der Morgen.

Das Leben hatte Liebe.
Die Liebe hatte Leben.

Und die Erde war feucht.
Und der Sand war warm.
Und der Tag war Tag.
Und die Nacht war Nacht.
Und die Blumen blühten.
Und die Tiere sprangen.
Und das Wasser war rein und kühl.
Und die Luft war frisch und klar.
Und alles war des Sinnes voll.

Denn das Leben hatte Liebe.
Und die Liebe hatte Leben.

Wollen wir wohnen?
Ja!

Denn das Leben wollte lieben.
Und die Liebe wollte leben.

Hand in Hand
führte sie
der Weg
ins Tal
hinunter.
Im Wind
flüsterte
alles umfangend
das neue Lied:
ich bin du,
du bist ich.

Wir sind Eins:

ich bin ich

durch dich,

du bist du

durch mich.

Ich bin du.

Du bist ich.

Wir sind.

Ja!

strahlte der Mensch.

Und das Leben war Liebe.

Und die Liebe war Leben.

In diesem Augenblick

erhielt der Kosmos

die dreifache Säule.

Wir.

Und daraus

ich und du.

Und es wurde

alles

aus dem Wir

edel geboren

und wahr.

Neu erstand,

aus der Liebe zum Leben

und aus dem Leben der Liebe,

des Menschen Geist und Leib

und sein Denken und Tun

und die Frau und der Mann

und ihr Kind

und ihr Haus

und die Pflanze und das Tier

und der Stein

und der Tod.

Das All.

Am Morgen

erschien die Sonne.

Und die Tage waren hell

und die Abende waren mild

und die Nächte waren still.

Und am Morgen

kam wieder das Licht.

Das Leben liebte.
Die Liebe lebte.

Die Menschen konnten wieder
atmen und gehen
und essen und trinken
und schlafen.
Ihr Herz schlug.

Und sie konnten wieder
fühlen
und riechen und schmecken
und weinen und lachen
und sehen und hören.
Und sie hatten
keinen Streit.
Und sie führten
keine Kriege.
Und sie suchten
keinen Ruhm.
Und sie begehrten
keinen Reichtum.
Sie waren
das Leben, das liebt,
und die Liebe, die lebt.

Und sie suchten nicht mehr
einen verborgenen
noch
einen kommenden Gott.
Das Geheimnis
waltete im Geschehen
des Lebens, das liebt,
und der Liebe, die lebt.

Und ihr Auge sah
und ihr Gehen ging
und ihr Sprechen war Gesang
und ihre Berührung war
wie das Streichen des Windes
zart.
Die Liebe liebte.
Das Leben lebte.

Die kosmische Dimension der Geschlechter

Otto Wolff

Der Unterschied Mann – Frau ist eine Realität. Will man diese ergründen, so kann man sich ihr von verschiedenen Seiten nähern. Dies sei im folgenden aus einer erweiterten medizinischen Sicht versucht. Die heutige Medizin ist im Grunde genommen Naturwissenschaft, und diese wiederum erstreckt sich auf den Bereich der toten Welt, insbesondere der Physik und Chemie, aus denen aber weder das Leben noch die Seele oder der Geist »erklärt« werden können. Das Prinzip des Reduktionismus, etwas Unbekanntes z.B. auf Bekanntes, etwa chemische und physikalische Vorgänge zurückzuführen, galt durch Jahrzehnte als Möglichkeit, zu einem »Verständnis« zu kommen, führt aber vom Wesen der Sache weg. Deshalb ist heute in der Medizin der Ruf nach »Ganzheit« unüberhörbar. Doch was ist »Ganzheit«?

Um den Menschen zu verstehen, muß man zunächst sehen, daß er das universellste Lebewesen überhaupt ist; er schließt nicht nur das Leben der Pflanzenwelt ein, sondern ist auch eine Zusammenfassung des Tierreiches. Als konkret durchgeführte Idee findet sich dieser Gedanke z.B. bei Goethe, C. G. Carus, Rudolf Steiner und anderen. Darüber hinaus muß man sehen, daß die Erde und damit der Mensch ein Teil des ganzen Kosmos sind. Diese Einsicht war noch für Kepler eine Selbstverständlichkeit und kommt in allen seinen Werken vor (besonders in dem Werk »Mysterium cosmographicum« von 1594; ferner in »Harmonice mundi«). Heute läßt man nur noch die drei nach ihm benannten Gesetze gelten und nennt die angeführten Werke »spekulativ«. Für ihn war der Kosmos »lebendig«, d.h. beseelt durch geistige Wesenheiten. Erst spätere Zeiten – angefangen bei Galilei – haben das Himmelsgeschehen zur Himmelsmechanik degradiert, wodurch die geistigen Schöpfermächte isoliert und in ein unerkennbares fernes Sein verbannt wurden.

Das Weltbild, das bis zur griechischen Zeit selbstverständlich war und welches bis ins Mittelalter bei den Alchemisten fortlebte, kann man heute noch im Altgriechischen erkennen. Dabei zeigt sich, daß der Kosmos (ὁ κόσμος) eben männlich ist, während die Erde (ἡ γῆ) dem Wesen nach weiblich ist. Heute spricht man »nur« noch in dichterischen Zusammenhängen von der Mutter Erde. Wenn aber die Erde die Mutterrolle spielt, muß schließlich auch ein Vater da sein, den die Künstler – für diese selbstverständlich – als dem Kosmos zugehörig empfunden haben: »Brüder, überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen« (Schiller, Ode an die Freude).

Wenn aber der Kosmos das männliche Prinzip darstellt und die Erde das weiblich-mütterliche, was heißt dann Befruchtung? Doch wohl nichts anderes als das Zusammenwirken von Kosmos und Erde! In der Tat beginnt dieses Einwirken des Kosmos auf die Erde jedes Jahr im Frühjahr und

»endet« nach der sommerlichen Vereinigung im Herbst, dem die winterliche Trennung folgt.

Natürlich empfand man den Kosmos, also die Sternenwelt, den Sitz oder Träger geistiger Wesen, als hochgradig differenziert – ebenso wie die Erde und den Menschen als Bild des Kosmos. Gewiß war im Altertum der Unterschied zwischen den Wandelsternen (Planeten) und Fixsternen bekannt. Ebenso waren deren unterschiedliches Wirken auf die Erde und den Menschen aus unmittelbarem Erlebnis geläufig. So erlebte man die Differenzierung von Kosmos und Erde bereits innerhalb der Planeten: Man spürte die Kräfte der Venus als diejenigen des weiblichen Prinzips.

Wie beherrschend als Einheit doch alles Kosmische als männlich empfunden wurde, zeigt der sprachliche Ausdruck, indem noch die Römer *die Venus* mit der männlichen Silbe *us* versahen, während z.B. der Ackermann, der seinen Dienst an der Erde verrichtet, mit dem Femininum »agricola« bezeichnet wurde.

Die Polarität Kosmos – Erde kann über Mars – Venus weiter differenziert werden: Was wirkt vom Kosmos auf die Erde? Ganz offensichtlich das Sonnenlicht, das die gekennzeichnete Verbindung im Frühjahr bewirkt. Mit diesem ist nicht nur Wärme verbunden, sondern es gibt auch andere kosmische Wirkungen, die sich als sogenannte Tierkreiswirkungen genau differenzieren lassen, was für eine zukünftige Forschung von größter Bedeutung sein wird; die Sonne kann man schließlich auch als Planeten auffassen (von der Erde aus gesehen bewegt sie sich am Himmel), obwohl sie zugleich ein Fixstern ist.

Es kommen also vom Kosmos allgemein gesagt *Kräfte* auf die Erde, von denen das sichtbare Licht nur ein kleiner, aber entscheidender Teil ist. Diese Kräfte müssen von der »Mutter« (mater) Erde aufgenommen werden. Das haben die Alchemisten des Mittelalters erlebt, als sie den Ausdruck »Materia« für irdische Stoffe schufen. Nun kann aber das Licht sehr unterschiedliche Wirkungen haben: Scheint Sonnenlicht auf tote Materie wie einen Stein, so wird es in Wärme umgewandelt. Scheint es aber auf eine Pflanze, so wird das Licht von der Pflanze aufgenommen und in Leben umgewandelt; Leben ist metamorphosiertes Licht! Die Pflanze schafft so neues Leben auf der Erde. Für diese nunmehr »lebendigen« Stoffe schufen die Alchemisten den Namen »Substanz« (sub-stare), weil sie erlebten, daß die Substanz unter etwas steht, Gefäß für einen Inhalt ist. Daß heute die Worte Stoff, Materie, Substanz willkürlich benutzt werden, beruht darauf, daß man das Wesen von Kosmos und Erde, d.h. Kraft und Substanz verloren hat. Deshalb hat man heute auch kaum eine Beziehung zur Form und deren Verbindung zur Materie bzw. Substanz. Daß über das Licht ausgesprochene Formkräfte wirksam sind, kann jeder sehen, der einen Löwenzahn auf Meereshöhe mit einem im Hochgebirge vergleicht oder gar Alpenpflanzen studiert. Diese sind grundsätzlich »überformt«: Die Blätter sind wesentlich stärker gezackt und kleiner; dafür ist die Blüte relativ größer und farbiger. Das beruht natürlich nicht darauf, daß die Pflanze im Hochgebirge dem Kosmos etwas näher ist, sondern darauf, daß die Lichtqualität eine andere ist: Im Hochgebirge überwiegt der Ultravio-

lett-Anteil, der in tieferen Gegenden durch die Luft herausgefiltert wird. Wohl aber ist im Hochgebirge das Wirken der Sterne (astra) stärker, was sich in der gesteigerten Blütenbildung und Farbigkeit ausdrückt. Noch Paracelsus spricht konkret von astralischen Kräften.

Über das Licht wirkt also ein Formprinzip, das im Kosmos bzw. in der Sonne gründet und die »Idee« der Pflanze zur Erscheinung bringt. Aristoteles nannte dieses Formprinzip *ἰδέα*, während er das »Material« *ὕλη* nannte.

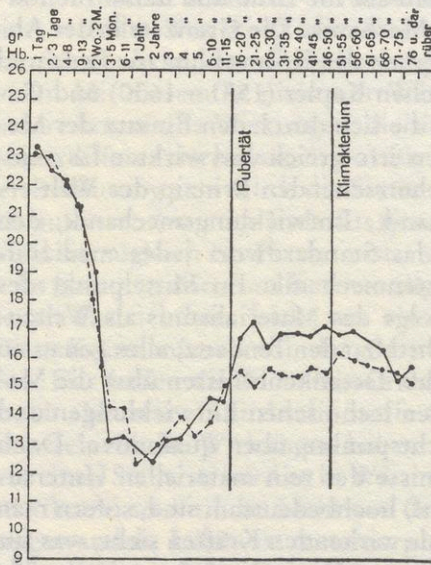
Diese Polarisierung von kosmischer Kraft – die sich als Formprinzip äußert – und irdischer Materie findet ihren letzten Ausdruck in der Polarität von Spermien und Eizelle: Die (beweglichen) Spermien sind ein Konzentrat von »Kraft« bei einem Minimum an Substanz; demgegenüber ist die (ruhende) Eizelle als größte Zelle des ganzen Organismus eine maximale Ansammlung von »Materie«.

Mit dem Beginn der naturwissenschaftlichen Forschung erstreckte sich das Interesse der Menschen vornehmlich auf die Erde und damit die Materie und deren Zusammenwirken, die Mechanik. Die Grenzstelle der Abwendung der Menschen von der Geistigkeit des Kosmos hin zur Erde und ihren Kräften liegt, wie erwähnt, zwischen Kepler (1571 – 1630) und Galilei (1564 – 1642). Die Möglichkeiten, die sich durch den Einsatz der Mechanik in der Technik eröffneten, waren erfolgreich und wirkten faszinierend. So wurde die Mechanik zum beherrschenden Prinzip der Welt erhoben. Man studierte Himmelsmechanik, Entwicklungsmechanik, den Wirkungsmechanismus (heute noch das Standardwort jedes medizinischen Lehrbuches) bis hin zur Quantenmechanik. Im Mittelpunkt des Denkens stand die Materie mit der Folge des Materialismus als Weltanschauung. Erst dessen Einseitigkeit führte zu der Tendenz, alles genau zu messen, zu wägen, zu zählen und zu den Detailkenntnissen über die Materie mit den sich heute überschlagenden technischen Entwicklungen und dem Überwiegen quantitativer Gesichtspunkte über qualitative. Doch muß man anerkennen, daß die Ergebnisse der rein materiellen Untersuchung als Tatsachen (nicht als Theorien!) hochbedeutsam sind, sofern man sie im Zusammenhang mit den durch sie wirkenden Kräften sieht, was für die jetzige Zeit erfordert, die vernachlässigte Dimension, das geistgemäße Erschließen der Welt zu praktizieren.

An einem Beispiel soll versucht werden, dieses zu erläutern: Es wurde erwähnt, daß die Menschen des Altertums die Herkunft des Männlichen und Weiblichen in den Planeten Mars und Venus erlebt haben. Für sie war es kein Zweifel, daß deren Kräfte auf der Erde einen männlichen und einen weiblichen Organismus bilden. Ebenso war im Altertum bekannt, daß sich die Planetenkräfte auf der Erde auch in den Metallen ausdrücken. So erlebte man, daß der Mars der »Kriegsgott« ist, was dem heutigen Menschen geradezu als *contradictio in se* gilt, denn heute würde man einen Krieg eher als teuflisch bezeichnen, aber nicht als Tat eines Gottes. Der Grieche empfand das anders, denn Heraklit sagte: »Der Krieg ist der Vater aller Dinge«. Man darf aber diesen Ausspruch nicht auf die heutige Kriegführung anwenden, die mit dem ursprünglichen Begriff nichts mehr

zu tun hat. Eigentlich ist »Krieg« alles, was eine gewaltsame Veränderung bewirkt. Wer ein Haus bauen will, muß Krieg führen gegen all die Pflanzen und Tiere, die auf dem betreffenden Ort leben; meist muß er sie töten. Dasselbe gilt sogar für die Verdauung: Der schöne Apfel muß »gewalt-sam« zerbissen und vollständig zerstört werden, d.h. zunächst muß sein Leben abgebaut werden! Wer das nicht will, muß verhungern. Es handelt sich also ursprünglich beim »Krieg« um eine Auseinandersetzung mit der Umwelt, eine Selbstbehauptung, die bis in physiologische Prozesse wirk-sam ist.

Bis ins Mittelalter war auch bekannt, daß das dem Mars zugeordnete Metall das Eisen ist. Nicht umsonst waren Schwerter, Lanzen, Gewehre, Kanonen aus Eisen gemacht. Für diesen Zweck gibt es kein geeigneteres Material. Aber auch Pflug, Spaten, Sensen dienten dem Nutzbarmachen der Erde, ebenso wie Eisenbahnen und Schiffe aus Eisen zur Eroberung der Erde nötig waren.



Der mittlere Hämoglobingehalt des Blutes bei gesunden Männern und Frauen in Abhängigkeit vom Lebensalter. (Nach Williamson.) ——— Männer, ----- Frauen. Untersucht an 464 Männern und 455 Frauen.

Aus: L. Heilmeyer, Die Eisentherapie und ihre Grundlagen. 2. Aufl. Leipzig 1944.

Dieser Eisenimpuls, hinter dem der Mars steht, muß sich nach dem Gesagten auch bis in die Physiologie verfolgen lassen, was sich an obiger Kurve ablesen läßt: Zur Zeit der Geburt verfügt der Mensch über den relativ höchsten Eisengehalt. Diese Tatsache kann man auf verschiedene Weise »erklären«. Es ist aber ebenso möglich, diesen hohen Eisengehalt so aufzufassen, daß die Geburt das erste Abenteuer ist, das der Mensch bei der Inkarnation auf der Erde zu bestehen hat. Dabei sind tatsächlich Gefahren zu bestehen. Danach sinkt das Eisen, d.h. das Mars- und Aktivitätsprinzip in wenigen Tagen erheblich ab, was besagt, daß das Kind in der folgenden Zeit gerade nicht äußerlich aktiv sein, sondern sich im Wachstum entwickeln soll. Erst um die Pubertät steigen die Eisenwerte, was dem Jugendlichen eine neue Art von Aktivität ermöglicht. In dieser Zeit be-

ginnt auch erst die wirkliche Differenzierung in Jungen und Mädchen. Aus gutem Grund ist *das* Kind in der deutschen Sprache ein Neutrum.

Auch in der ersten Embryonalzeit gibt es noch keine Differenzierung; es wird zunächst sowohl die weibliche wie die männliche Entwicklungsmöglichkeit angelegt, was entwicklungsgeschichtlich der Schöpfung des Menschen entspricht. Im ersten Buch Moses (Gen 1,27) steht: »Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde: Nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie« (Luther übersetzte noch: ein Männlein und ein Fräulein). Die treffendere Übersetzung wäre: männlich – weiblich schuf er ihn (den Menschen) – (von Mann und Frau ist erst in Gen 2,22 die Rede, jedoch zeigt auch hier hebräisch: isch = Mann und ischah = Frau noch etwas von der ursprünglichen Einheit).

Erst in der Pubertät wird »in Wirklichkeit« die Trennung des Menschen in eine männliche oder weibliche Konstitution wirksam. Dabei wird offensichtlich, daß die männliche Konstitution über mehr Eisen verfügt, was dieser Konstitution mehr Selbstbehauptung, Durchsetzungskraft, aber auch Aggressivität und »kriegerisches« Verhalten ermöglicht.

Die weibliche Konstitution verfügt über diese »eiserne Grundlage« nicht in dem Maße wie der Mann, was heute »selbstverständlich« als Mangel interpretiert wird, der durch den monatlichen Blutverlust »erklärt« wird. Daß dies in keiner Weise mit den Tatsachen übereinstimmt, zeigt schon der Umstand, daß es viele amenorrhoeische Frauen gibt, bei denen der Eisenspiegel keineswegs höher liegt, und daß es auch selbst durch hohe Eisenzufuhr nicht gelingt, den Eisenspiegel auf Dauer zu erhöhen. Es liegt eben kein Mangel vor, sondern eine andersartige Konstitution, die zu ihrer Verwirklichung ganz gewiß nicht das Eisen braucht, das sie sogar verfremden würde.

Welches Element liegt aber dann der weiblichen Konstitution zugrunde? Auch dies war den Griechen unmittelbar erlebbar. Sie nannten die Venus Aphrodite und erlebten das Wirken dieser Kräfte besonders auf der Insel Zypern. Aphrodite hieß auch Zyperis und besaß das Attribut »Schaumgeborene«. Was verbirgt sich hinter dieser Imagination? Schaum entsteht, wenn sich Luft mit Wasser mischt, wie dies an der Meeresküste beobachtet werden kann. Für die Griechen war die Grundlage für das biologische Leben das Wasser, während seelisches Wirken im Zusammenhang mit der Luft erlebt wurde (τόπνευμα = Hauch, Geist). Wenn also Luft und Wasser sich mischen, heißt dies bildhaft, daß die Seele sich mit dem Leben verbindet – und das erlebte der Griechen als Wirken der Aphrodite, was sich bis in den weiblichen Organismus fortsetzt. Wenn später Maler die Aphrodite auf einer Muschel darstellten (z.B. Botticelli), so wählten sie nicht nur das zurückgezogene, scheue, sich schützende Wesen der Muschel, dem z.B. jede Aggressivität fehlt. Die Wesensbeziehung geht weit darüber hinaus. Doch zunächst einmal zeigte sich, daß die griechische Empfindung völlig real war: Man fand nämlich auf Zypern Kupfer in relativ großer Menge. Zypern ist die Kupferinsel und hat auch daher ihren Namen (Cyprum).

Erst in den letzten Jahrzehnten war es möglich geworden, Kupfer noch

in kleinen Spuren nachzuweisen. Dabei fand man, daß Eiweiß immer kupferhaltig, das Muschelfleisch aber am kupferhaltigsten ist. Selbstverständlich wußte dies Botticelli noch nicht; er spürte aber, daß die Muschel in ihrer Wesensart und ihrem Leben besonders an der Grenzfläche zwischen Luft und Wasser etwas vom Wesen der Göttin Aphrodite ausdrückt.

Nach dem Gesagten müssen auch die Planetenkräfte der Venus bis in die Physiologie und Pathologie hinein wirksam werden. Im Blut des Menschen findet sich nicht nur das Eisen in verschiedenen Formen, sondern auch Kupfer. Man weiß heute, daß Kupfer zur Aufnahme des Eisens nötig ist; ohne Kupfer kann Eisen nicht wirksam werden. Kupfer bereitet erst die Grundlage vor, mit deren Hilfe das Eisen wirksam werden kann. Diese Vorbereitung erfordert ein zum Eisen polares Wesen, d.h. gerade keine äußere Aktivität und massives Eingreifen in die Erdenbelange, sondern ein *inneres* Wirken, eine im Leben wirkende *seelische* Aktivität, zwar eine betont seelische Entfaltung, die aber beherrscht zurückhaltend ist und sich etwa als Bescheidenheit oder dienende Hingabe äußern kann. Letztere kann man auch als Ausdruck von Liebesfähigkeit auffassen. Sind diese Eigenschaften recht entwickelt und können sie eingesetzt werden, so sind die Grundlagen für die idealen weiblichen Berufe wie Krankenschwester oder Sekretärin gegeben. Gewiß gibt es auch männliche Pfleger und Sekretäre, doch zeigt die Erfahrung, daß ihnen bei aller sonstigen Fähigkeit vielleicht etwas fehlt, z.B. Einfühlungsvermögen, stillschweigendes Handeln aus realistisch erkannter Not-Wendigkeit oder Verständnis für den anderen.

Damit ist auch die ganze Konstitution geprägt, indem das männliche Element tatsächlich dem Organismus eine stärkere, körperliche Ausbildung verleiht, während bei der weiblichen Konstitution das Seelische betont ist. Diese Verschiedenheit drückt sich auch in den Organen aus.

Das Organ, welches dem Menschen die Aktivität ermöglicht, ist die Galle, die normalerweise in den Darm abgegeben wird. Dort hat sie die Aufgabe, die Fett-Tröpfchen so klein zu schlagen, daß sie die Darmwand passieren können. Man nennt dies emulgieren, d.h. Fett und Wasser zusammenbringen. Vom Darm aus wird sie aber nicht ausgeschieden, sondern zum größten Teil rückresorbiert. Darin darf man nicht nur eine Wiederverwertung sehen; die Gallenflüssigkeit selber wirkt nämlich galleanregend. Da aber der Gallenfluß die Grundlage für die Aktivität ist, wird diese durch Galle verstärkt. D.h. Galle regt Galle an, was die körperliche Grundlage für die seelische Erfahrung ist: Aktivität regt Aktivität an. Dieses gegenseitige Aufschaukeln ist das Urbild des in der Technik bedeutsamen Vorganges der Rückkopplung.

Aus dem bisher Gesagten kann sich ergeben, daß in der Galle ein Mars- oder Eisenimpuls wirksam ist (die Gallenflüssigkeit selbst ist nicht eisenhaltig! Vielmehr wird das bei der Gallenbildung freiwerdende Eisen ins Blut abgegeben und ist *dort* für die Aktivität nötig). Nach den bisherigen Ausführungen dürfte es klar sein, daß der Mann, bei dem ja der Mars-Eisenimpuls stärker ist, auch über eine bessere Gallenbildung verfügt. Das ist tatsächlich der Fall, was sich heute statistisch nachweisen läßt. Die Frau hat ca. dreimal häufiger Galleprobleme als der Mann. Und zwar wird sie

gallekrank, wenn sie ihre Gallenbildung dauernd überlastet, also z.B. fettreich ißt, nicht mehr ganz jung ist, mehrere Kinder hat und evtl. noch ein Geschäft leiten muß, also ihre Leistungsfähigkeit überfordert ist (im englischen medizinischen Sprachgebrauch mnemotechnisch zusammengefaßt: female, fat, fertile, forty, four children).

Allerdings kann die Aktivität und damit Gallenbildung auch nach innen schlagen, wenn sie sich nach außen nicht entladen kann. Dann läuft dem Menschen »die Galle über«, sie ergießt sich ins Blut, und das ist beim Ärger, einem sich nicht auslebenden Zorn, der Fall: dann ärgert er sich »grün und blau«. Die Galle wird in der Haut sichtbar. Er »giftet sich«, wie man in Österreich sagt. Die Gallensubstanzen sind tatsächlich Gift für die Leber.

Damit ist auf das der Galle zugrunde liegende Organ, die Leber hingewiesen. Diese baut nämlich alle lebendigen Substanzen auf. Das wurde vom Sprachgenius richtig empfunden, indem die Endung -er eine objektbezogene Tätigkeit bezeichnet (Bäcker, Fleischer, Tischler usw.). Somit ergibt sich bereits aus dem Wort Leber, daß diese im Wortverstand Leben macht – und zwar das biologische Leben, das mit dem Wasser zusammenhängt, was dementsprechend auch für die Leber gilt. Obwohl die Galle von der Leber gebildet wird, wirkt in ihr doch eine völlig andere Dynamik als in der Leber. In dieser finden naturgemäß aufbauende, substanzbildende Prozesse, also biologische Aktivitäten statt, während sich in der Galle abgebaute Substanzen finden. Abbauende Vorgänge finden aber während des Tages statt, während in der Nacht aufgebaut wird. Deshalb ist die Galle ein Tag- und die Leber ein Nachtorgan mit einem ausgesprochen rhythmischen Wechsel. Das heißt aber: Das biologische Leben bildet »nur« die Grundlage für das höhere, geistig-seelische Leben, das notwendig mit abbauenden Vorgängen verbunden ist. Für diese verschiedenen Arten von »Leben« hatten die Griechen noch zwei Worte, nämlich βίος und ζωή, die sich auch im griechischen Text des Neuen Testaments finden und keinesfalls bedeutungsgleich sind, wie dies in modernen Sprachen der Fall ist, in denen nur *ein* Wort für »Leben« existiert. Diese mangelnde Differenzierung ist u.a. der Grund dafür, daß die Übersetzung dieser zwei Worte des Neuen Testaments durch ein einziges Mißverständnis ergeben muß und viele Debatten über »das Leben« völlig fruchtlos verlaufen, weil das Empfinden für die Eigenart des biologischen oder höheren Lebens verlorengegangen ist.

Da nun in der weiblichen Konstitution der Impuls der Gallebildung nicht so stark veranlagt ist wie beim Mann, bleibt die Leber bei Frauen gesünder und vitaler. Tatsächlich kann man statistisch zeigen, daß es ca. dreimal soviel leberkranke Männer wie Frauen gibt. Und wiederum hat man festgestellt, daß die Leber relativ reich an Kupfer ist. Schließlich ist ihre Aufgabe die Zubereitung des Lebens, das Zur-Verfügung-Stellen der biologischen Grundlage, die dann durch den Eisen-Galle-Impuls benutzt werden kann.

Auch viele andere organische Polaritäten lassen sich aufzeigen, die mit der männlichen oder weiblichen Konstitution zusammenhängen. So gibt

es beim Erwachsenen getrennt das venöse und das arterielle Blut. Ersteres hat seinen Namen von der Venus, weil man in diesem früher die Kräfte der Venus erlebte. Dem entspricht auch, daß die aufbauende Leber ganz stark mit venösem Blut gefüllt ist, das eben auf der aufbauenden Seite wirkt. Durch die heutige materialistische Auffassung gilt aber das venöse Blut als »schlackenreich«, was völlig einseitig ist. Demgegenüber ist das arterielle Blut heller und sauerstoffreicher. Der Sauerstoff oxidiert aber, d.h. tötet Leben ab und ermöglicht dadurch das Wirken von Seele und Geist. Damit ist aber auch das Bewußtsein verbunden. Insofern kann man das arterielle Blut als betont männlich, das venöse Blut als betont weiblich bezeichnen (obwohl beide gleichviel Eisen enthalten).

Die organische Bevorzugung einer Konstitution kann man auch an der Niere sehen. Studiert man die Bildungsprinzipien der Organe, so kann man ganz genau verfolgen, welches Organ welchem Planeten untersteht – und zwar nicht durch astrologische Horoskope, sondern aus Einsicht in das Wesen der betreffenden Planeten und Organe, was im Altertum und bis zu den Alchemisten bekannt war, wofür aber heute durch die künstlich herbeigeführte Trennung von Geist und Materie kein Verständnis mehr besteht. Lediglich aus der Tradition besitzt ein Planet und das zugehörige Metall noch denselben Namen; Merkur = Quecksilber; und die Bleivergiftung heißt heute noch Saturnismus, also: zu starkes Saturnwirken. – Studiert man auf moderne Weise das Wesen von Planet, Metall und Organ, wie dies durch die moderne Geistesforschung Rudolf Steiners möglich geworden ist, so lassen sich die Zugehörigkeiten exakt erarbeiten, woraus sich auch für die Therapie große Möglichkeiten ergeben. Deren Darstellung ist in diesem Rahmen nicht möglich, doch existiert entsprechende Literatur.¹

In diesem Sinne kann man sehen, daß die Nieren aus den Kräften der Venus gebildet werden. Wiederum ergibt sich die Frage: Welche Konstitution wird die bessere Niere veranlagt haben? Das ist aus dem Wesen abzuleiten. Aber auch statistisch hat sich ergeben, daß weit mehr Männer degenerative Nierenerkrankungen (chronische Nephritis, Nephrosklerose) aufweisen als Frauen. Diese haben eben die bessere Niere, die nicht so leicht überlastet wird (dies gilt nicht für Infektionskrankheiten).

In den letzten Jahren bzw. wenigen Jahrzehnten ist als eine typisch weibliche Konstitutionskrankheit die Magersucht aufgetreten, die sich vor allem bei Mädchen kurz nach der Pubertät zeigt. Warum Mädchen und warum in dieser Zeit? Der gesunde junge Mensch erlebt in der Pubertät die seelische Verschiedenheit vom anderen Geschlecht und spürt die Notwendigkeit einer »Ergänzung« des eigenen Wesens. Manche Mädchen erleben aber die nunmehr einsetzende weibliche Prägung als »unpassend« und verleugnen sie; sie bemühen sich um männliche Eigenschaften. Darum streben sie nach Leistungsfähigkeit, Disziplin, Selbstbeherrschung, logischem Denken, »cool«-Sein und Ordnung des Lebens nach ihren Vor-

¹ z.B. Husemann / Wolff, *Das Bild des Menschen als Grundlage der Heilkunst*, Bd. 1–3. Stuttgart 1991–1993.

stellungen – alles männliche Eigenschaften (wenigstens als Ideal). Die typisch weibliche Hingabefähigkeit, Betonung des Gefühlslebens und seelische Äußerungen werden von ihnen abgelehnt und unterdrückt, einschließlich der »niedrigen« Funktion der Ernährung. Kurz: Statt Selbstfindung im Weiblichen eifern sie demonstrativ, aber unbewußt dem männlichen Prinzip nach und machen es sich zu eigen, was naturgemäß den Organismus mit seiner anderen Konstitution zerstören muß.

Der Mensch braucht aber in diesem Lebensalter ein Vorbild, dem es nachzustreben gilt. Diese Stellung nehmen heutzutage meist Sportler, Schauspieler, Popmusiker u.a. ein. Die heutige Zeit hat ein »Idealbild« entwickelt: den stets aktiven Manager, der selbstbewußt, sicher, erfolgreich usw. ist. Dies ist ein Problem einerseits der Zeittendenz, andererseits der Erziehung, die natürlich zusammenhängen. Durch diese kann bei Individuen mit einer schwächeren Tendenz zur Inkarnation, d.h. Verbindung mit der Erde, wie dies bei der weiblichen Konstitution vorliegt, eine zeitgerechte Selbstfindung verhindert werden. Im Hintergrund steht, daß man heute nicht weiß, was das Wesen des Menschen und damit des Männlichen und Weiblichen ist, von denen jedes mehr oder weniger nur über die eine Hälfte des Menschenwesens verfügt. Hierzu gehört auch die Einsicht, daß die jeweilige Konstitution spezielle Möglichkeiten eröffnet, aber notwendigerweise auch Begrenzungen einschließt.

Letztlich ist die Trennung des Menschen in die männliche und weibliche Konstitution ein Ergebnis dessen, was in der Bibel der Sündenfall genannt wird. Durch diesen wurde die vollmenschliche Veranlagung getrennt, was so ausgedrückt ist: »Da gingen ihnen beiden die Augen auf, und sie nahmen wahr, daß sie nackt waren«. Im selben Satz ist ausgedrückt, daß eine Veränderung in den Sinnesorganen und *zugleich* in den Genitalorganen auftrat. Gewiß waren sie auch vorher nackt und konnten sehen, doch ist mit diesen Worten ausgedrückt, daß eine Bewußtseinsänderung eintrat: Das noch dumpfe, bildhafte Wahrnehmen, das auch heute noch sowohl bei sogenannten primitiven Völkern wie in der frühesten Kindheit zu finden ist, wurde zur klaren gegenständlichen Wahrnehmung aufgeheilt, über die heute jeder Mensch verfügt. Damit aber war die unmittelbare geistige Wahrnehmung erloschen; das Objekt der Wahrnehmung war nun die Erde. Die Bewußtseinsänderung erfordert aber notwendigerweise auch eine Umformung des Bewußtseinsorganes, des Gehirns. Auch diese findet heute noch in der Myelinisierung des Gehirns während der ersten sieben Lebensjahre statt.

Zugleich aber erstreckte sich das Bewußtsein auf das Genitalsystem (sie nahmen ihre Nacktheit wahr!), was auch in diesem Bereich zur Polarisierung führte: die männlichen Genitalien treten im Laufe der Entwicklung aus dem Körper heraus, trennen sich mehr vom Ursprungsort, werden in gewisser Weise »irdischer«; sämtliche weiblichen Genitalien werden aber im Lebensbereich bewahrt, zurückgehalten, was für ihre spätere Aufgabe, die Bildung von neuem Leben, nötig ist.

Der in der Bibel beschriebene Sündenfall ist also die bildhafte Schilderung der Geschlechtertrennung, die heute noch besteht. Sie bezieht sich

aber nicht nur auf das Genitalsystem, sondern auch auf die Seelen- und Bewußtseinsart und damit die Gehirnbildung und Denk-qualität (nicht -quantität!). Die mehr verhärtete Konstitution des Mannes mit dem stärkeren Knochensystem bedingt auch ein starrereres Gehirn, das eher für das logische, erdgebundene, rechnende, abstrakte Denken taugt. Demgegenüber ist die weibliche Denkqualität konstitutionsgemäß weit umfassender, »weitsichtiger«, flexibler und wirklichkeitsnäher.

Als Folge des Sündenfalls und damit der Verschiebung der Konstitution erfolgte die Vertreibung aus dem Paradies, um dem Menschen »den Zugang zum Baume des Lebens« zu verwehren (Gen 3,24). Der Einfluß dieses geistigen Einbruches, des Sündenfalls, galt aber nicht nur den Menschen, sondern auch der Erde, die nunmehr »Dornen und Gestrüpp wachsen« ließ (Gen 3,18). Deutlich wird gesagt, daß mit der Konstitution die ganze Lebensart verändert wurde. »Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen«, d.h. die Mühsal des Broterwerbs, der äußeren Arbeit, ist dem Manne zudedacht, während für das Weib gilt: »Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären«. Diese Veränderungen sollte man aber nicht als Strafe auffassen, sondern als Weg zur individuellen Entwicklung, wozu dem Menschen die jeweilige Konstitution gegeben ist. Das heißt: Dem Mann eignet die äußere Aktivität in Gestalt der Arbeit, der Frau die innere Aktivität, zu der das Erdulden und Ertragen gehört. Tatsächlich ist es auch eine alte ärztliche Erfahrung, daß Frauen viel eher Schmerzen ertragen können als Männer, die eine niedrige Schmerzschwelle aufweisen. Während des Krieges hatten oft hochdekorierte »Helden« Angst vor dem Zahnarzt und baten um eine Schmerztablette.

Damit ist nicht gesagt, daß die charakterisierten Eigenschaften jeweils nur in der einen oder anderen Konstitution auftreten können. In der Entwicklung sind Einseitigkeiten immer krankhaft. In Zukunft wird es nötig sein, insgesamt mehr weibliche Eigenschaften zu entwickeln, was nicht dadurch erreicht werden kann, daß ein gewisser Prozentsatz Frauen einem männlichen Gremium angehören müssen (das können unter Umständen gerade sehr männliche Frauen sein!), sondern daß die männliche Denk- und Lebensart durch das weibliche Prinzip erweitert werden muß.

Daß dies auch für einen Mann sehr wohl möglich ist, zeigt die Biographie des Franciscus von Assisi: Ausgesprochen männlich aufgewachsen, änderte er sein Leben, d.h. sich selbst und entwickelte ausgesprochen weibliche Eigenschaften wie Verzicht, Opferbereitschaft und Liebesfähigkeit – ohne daß er seine männlichen Fähigkeiten ablegte. In anderer Form gilt dies auch für Gandhi und andere große Persönlichkeiten, die zu Lebzeiten zumindest »Schwierigkeiten« hatten und auf Unverständnis stießen, aber doch Impulse in die Welt aussandten, die diese auf lange Sicht verändern können. Das hängt natürlich auch von der Aufnahmewilligkeit der Menschen ab.

Wenn sich heute Männer wie Frauen gebärden (lange Haare und Ohrringe, Parfümieren) und Frauen wie Männer (Machtstreben, »Emanzipation«), so liegt darin ein berechtigtes, aber mißverstandenes Streben. Weder die Annahme äußerer Attribute noch der (unmögliche) Versuch einer

Umkehrung der Konstitution entspricht dem wahren Zeitgeist: Die Forderung der Zeit kann nur darin bestehen, die Einseitigkeit des vorherrschenden männlichen Prinzips durch Entwicklung auch der andersartigen weiblichen Fähigkeiten zu ergänzen. Mit anderen Worten: Wenn der Mensch in seiner Seele (nicht äußerlich) die Fähigkeiten *beider* Geschlechter entwickelt, kommt er damit seinem eigentlichen Wesen, dem Allgemein-Menschlichen näher. Er ist dann innerlich reicher geworden und hat bewußt auf höherer Ebene eine Stufe errungen, von der er durch den Sündenfall einen Zeitraum getrennt wurde.

»Seht die Welt mit den Augen einer Frau«

4. Weltfrauenkonferenz in Peking

Ursula Hansen

»Woran werden wir uns erinnern? Übereifrige Sicherheitsvorkehrungen? Die Handflächen von Polizisten? Nicht erteilte Visa? Ja, aber solche Praktiken können und werden nicht lange währen. Laßt uns heute unsere strategischen Siege zählen und nicht die taktischen Niederlagen. Was wir erreicht haben, ist, das Leben von Mädchen und Frauen zu entklammern. Jetzt müssen wir weitermachen. Die Geschichte aller Freiheitskämpfe sagt uns, daß Leben, Freiheit, Gleichheit und Chancen niemals gewährt wurden. Sie sind immer errungen worden!« Mit diesem Aufruf der norwegischen Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland ist in Peking die mit rund 36.000 Teilnehmern größte Konferenz in der Geschichte der UNO zu Ende gegangen – die 4. Weltfrauenkonferenz.

Vorausgegangen waren dieser Konferenz die Weltfrauenkonferenzen in Mexiko (1975), Kopenhagen (1980) und Nairobi (1985), die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen ausgerufenen »Dekade der Frau« (1976–1985) sowie das 1979 von der UNO verabschiedete und 1981 in Kraft getretene »Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau«, das inzwischen 119 Staaten unterzeichnet haben.

Bis unmittelbar vor Konferenzbeginn gab es eine intensive Diskussion, ob der Tagungsort Peking gut gewählt sei. Abgesehen davon, daß die Entscheidung darüber bereits 1992 in Wien getroffen worden war, wird die Frage immer schwierig zu beantworten sein, ob man ein Land, in dem Menschenrechtsverletzungen an der Tagesordnung sind, mehr ächtet, indem man es meidet, oder ob man eher etwas zur Veränderung beiträgt, indem man hinget und das Unrecht dort öffentlich anprangert. Letzteres haben Hillary Clinton, Bundesministerin Claudia Nolte, die Vertreterin der Europäischen Frauenlobby und andere in ihren Reden getan. »Ich hoffe sehr«, so Claudia Nolte, »daß die Durchführung dieser Konferenz nachhaltig dazu beiträgt, daß die Menschenrechte in China und weltweit uneingeschränkt geachtet und gewährleistet werden.«

Die 4. Weltfrauenkonferenz – das war zum einen die offizielle UN-Konferenz der Regierungen vom 4. bis 15. September 1995 im Pekinger Kongreßzentrum, an der ca. 10.000 Delegierte aus über 180 Staaten teilgenommen haben. An ihrem Ende stand die Verabschiedung einer »Aktionsplattform«, eines 150 Seiten umfassenden Dokumentes, in dem – bei Orientierung an der Zielvorgabe Gleichheit, Entwicklung und Frieden – in 363 Paragraphen Forderungen zur weltweiten Verbesserung der Lebenssituation von Frauen aufgestellt werden. Es ist dies ein umstrittenes Dokument, dessen Abmachungen zu Beginn der Konferenz noch zu einem Viertel eingeklammert waren und neu verhandelt werden mußten.

Die 4. Weltfrauenkonferenz – das war zum anderen das Forum der Nichtregierungsorganisationen (NGO), das fast zeitgleich vom 30. August bis zum 8. September 60 km von Peking entfernt in Huairou stattfand. Dorthin war das Forum vom Gastgeberland China aus Angst vor unliebsamen Aktivitäten und Protestaktionen von Frauen wenige Wochen vor Konferenzbeginn überraschend verbannt worden. Unter dem Motto »Seht die Welt mit den Augen einer Frau« zeigten über 26.000 Teilnehmerinnen aus aller Welt in vielfältigen Veranstaltungsformen Benachteiligungen, soziale Ungerechtigkeiten und Menschenrechtsverletzungen auf, denen Frauen weltweit – sicher in unterschiedlichem Ausmaß – ausgesetzt sind.

Es war ein buntes Forum – untergebracht wurde es in Zelten, Schulräumen, Lagerhallen, einem zum Plenarsaal umgebauten Kino oder auch einfach auf Straßen und Plätzen in einem von chinesischen Sicherheitskräften streng bewachten und kontrollierten Gelände, zu dem die Bevölkerung keinen Zutritt hatte. Die Bedingungen waren alles andere als günstig. Doch die Frauen ließen sich nicht einschüchtern. Sie diskutierten, sangen und tanzten. Sie stellten Forderungen, verliehen ihnen durch Demonstrationen Nachdruck, berichteten, wie sie selbst ihre Sache in die Hand genommen und vorangebracht haben und wie bzw. wo sie selbst weitere Mittel und Wege sehen. Es gab Meinungsverschiedenheiten, und mitunter prallten unversöhnliche Gegensätze lautstark aufeinander: vor allem dann, wenn islamische oder christliche Fundamentalistinnen beteiligt waren. Das Angebot an Workshops, Diskussionen und Vorträgen war groß – insgesamt waren es über 4.000 Veranstaltungen von unterschiedlichsten Gruppen mit völlig verschiedenen Zielrichtungen.

– Da schilderten ukrainische Frauen, wie es ihnen erschwert wird, sich zu organisieren, um im öffentlichen und politischen Leben mitwirken zu können.

– In einer Veranstaltung der »Jerusalem league of peace« erlebten wir, wie sich palästinensische und israelische Frauen am runden Tisch leidenschaftlich mit den Bedingungen für Frieden zwischen ihren Ländern und den Bemühungen um ihn auseinandersetzten.

– Frauen von der Basis stellten Projekte vor, mit denen sie eine Problemlage ins allgemeine Bewußtsein bringen oder an Ort und Stelle konkrete Hilfe anbieten.

– Evangelische und katholische Frauen haben sich zu einem »Ecumenical Women United« zusammengeschlossen und in diesem Verbund ihre Veranstaltungen angeboten. Hier trafen wir dann auch die Weltunion Katholischer Frauen (WUCWO), die mit dem Thema »Religion als Befähigung – Religion als Fundamentalismus« ein Forum für Erfahrungsberichte von Frauen in beide Richtungen bot. Es wurde einerseits die Gefährdung durch fundamentalistische Strömungen angesprochen, aber andererseits auch betont, daß Religionen nicht zwangsläufig fundamentalistisch sind. Die Berichte von Frauen aus aller Welt machten deutlich, wie christlicher Glaube auch Kraftquelle und Ermutigung für Frauen ist und sie zur Über-

nahme politischer und sozialer Verantwortung motiviert. Das wurde in Peking nicht zuletzt darin sichtbar, daß z.B. katholische Frauen in beachtlicher Zahl Delegierte in den Regierungsdelegationen ihrer Länder oder bei der Regierungskonferenz akkreditierte NGO-Vertreterinnen waren.

– Wir erlebten ein mehrstündiges Tribunal »Frauenrechte als Menschenrechte«, in dem 22 Frauen auf eindrucksvolle Weise ihr persönliches Schicksal vortrugen.

– Und es gab immer wieder spontane oder geplante Demonstrationen wie die von »amnesty international«, den Schweigemarsch der »Frauen in Schwarz« oder den stummen Protest von neun Tibeterinnen.

Die Vielfalt der angesprochenen Themen machte deutlich, daß Frauen sich nicht länger in eine Frauen-ecke abdrängen lassen, sondern daß sie beanspruchen, in allen Bereichen mitzureden und mitzuentcheiden. Beeindruckend war auch, daß nicht die Frauen aus den Industrieländern das Bild prägten, sondern daß es die Afrikanerinnen und Asiatinnen waren, die mit Nachdruck ihre Rechte einforderten.

Katholische Frauenverbände Deutschlands waren in der Gruppe des Deutschen Frauenrates angereist. Im Zelt der Europäischen Region hatten sie wie andere Verbände im Rahmen der Zeitscheibe des Deutschen Frauenrates Gelegenheit, sich selbst oder einen ihrer Arbeitsschwerpunkte vorzustellen. Dort informierten z.B. der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) und die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) gemeinsam über den Weltgebetstag der Frauen und die Ökumenische Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen«. SOLWODI diskutierte das Thema »Ausbeutung von Migrantinnen«, Suroptimist International bot eine Gesprächsrunde mit Schriftstellerinnen aus verschiedenen Ländern an. Die Frauen aus dem ländlichen Raum hatten ihren Platz ebenso wie die älteren Frauen, die Mädchen und Frauen mit Behinderungen oder die Frauen im Sport.

Es gelang den Frauen, der Welt deutlich vor Augen zu führen, daß ohne die von ihnen geforderte Gerechtigkeit für Frauen und deren Gleichbehandlung sich keine humane Gesellschaft entwickeln und Bestand haben kann und daß man mit dieser Thematik nicht nach Belieben umgehen kann. Das Forum lieferte somit konkrete und handfeste Begründungen dafür, daß sich die Staaten ihrer Selbstverpflichtung nicht werden entziehen können, den ausreichend vorhandenen Analysen endlich Taten folgen zu lassen.

Eine Verklammerung der Regierungskonferenz und des Forums war dadurch gegeben, daß Vertreterinnen von NGOs bereits in den nationalen Vorbereitungskomitees mitgearbeitet haben, daß NGOs in die Regierungsdelegationen berufen waren und daß in dem Maße, wie dies die großen Entfernungen zuließen, Regierungsvertreter und -vertreterinnen zum NGO-Forum nach Huairou kamen und dort Rede und Antwort standen.

Kritisch wurde bei dieser Konferenz die Rolle des Vatikans verfolgt. Befürchtet wurde, daß er eine Allianz mit Fundamentalisten aus arabischen und islamischen Ländern eingehen und den Ablauf der Konferenz bestimmen würde. Dies geschah jedoch nicht in dem Maße wie noch bei der Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung 1994 in Kairo. In einem Zwölf-Punkte-Papier trat der Vatikan in Peking »für die Würde und den Wert der Frauen sowie die gleichen Rechte von Männern und Frauen« ein, verurteilte »mit aller Entschiedenheit jede Form der Gewalt gegen Frauen und Mädchen sowie deren Ausbeutung« und begrüßte, »daß Frauen neue Rollen übernehmen«. Vorbehalte äußerte er jedoch in den Bereichen »reproduktive Gesundheit«, »sexuelle Gesundheit« und »reproduktive Rechte«. Er verurteilte nicht nur Abtreibungen, sondern machte auch deutlich, daß er »in keiner Weise Verhütungsmittel oder den Gebrauch von Kondomen, weder als Mittel zur Familienplanung noch zur Vorbeugung in Aidsprogrammen« befürworte.

Bemerkenswert war diesmal die Zusammensetzung der vatikanischen Delegation. In Kairo war sie noch stark von Männern dominiert, in Peking dagegen waren von 22 Mitgliedern 14 Frauen. Selbst die Leitung der Delegation lag in den Händen einer Frau, der 56jährigen Jura-Professorin Mary-Ann Glendon aus den USA. Erstmals hat die vatikanische Delegation die katholischen Vertreterinnen der NGOs zu einem Meinungsaustausch eingeladen. Es waren nicht nur sehr viele gekommen, es wurden auch überwiegend offene, sachliche und kritische Fragen zur Selbstverpflichtung der Kirche gegenüber den Frauen gestellt.

Was hat die 4. Weltfrauenkonferenz gebracht? Hat sie sich gelohnt? Wie wird es weitergehen? Das sind Fragen, die den Teilnehmerinnen immer wieder gestellt werden. Unüberhörbar haben Frauen der Welt ihre Lebenswirklichkeit vor der Weltöffentlichkeit geschildert. Anders als beim Weltsozialgipfel in Kopenhagen oder beim Umweltgipfel in Berlin waren in Peking die, um welche es ging, selbst anwesend. Es war für alle Teilnehmerinnen die Gelegenheit, über den nationalen Horizont hinauszusehen, den eigenen zu erweitern, mit anderen Beziehungen aufzunehmen, sich gegenseitig zu ermutigen und Solidarität zu stärken.

Die von der Regierungskonferenz verabschiedete Aktionsplattform prangert wie kein anderes UN-Dokument zuvor jegliche Form von Gewalt gegen Frauen (Vergewaltigung, Frauenhandel, Zwangsprostitution) als Menschenrechtsverletzung an. Unabhängig von kulturellen und religiösen Traditionen sind Frauenrechte als unveräußerliche Menschenrechte zu achten. Frauen haben das Recht, frei von Zwang, Diskriminierung und Gewalt über Sexualität und Kinderzahl zu entscheiden. Die Regierungen halten es für notwendig, die Benachteiligung von Mädchen bei Ernährung, Gesundheit und Bildung zu bekämpfen. Sie einigen sich darauf, der Armut von Frauen entgegenzuwirken, indem ihnen Zugang zu Bildung, Land, Eigentum, Krediten und damit zu wirtschaftlicher Unabhängigkeit verschafft wird. Gleichberechtigter Zugang zu Entscheidungsebenen muß für Frauen gewährleistet werden. Auf zusätzliche Finanzmittel zur Frauenförderung konnten sich die Länder nicht einigen. Gefordert

wird allerdings, diese Mittel auch durch eine Kürzung der Militäretats zugunsten von Frauen- und Sozialprogrammen umzuschichten.

Zwar haben rund 30 Staaten Vorbehalte zu einzelnen Textstellen angemeldet. Auch der Vatikan hat dem Schlußdokument nur mit Vorbehalten zugestimmt, die sich vor allem auf den Bereich »Reproduktive Gesundheit« und das Recht der Frau auf sexuelle Selbstbestimmung beziehen. Die Befürchtung, das Abschlußdokument von Peking könne hinter die Beschlüsse der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo zurückfallen, hat sich jedoch nicht bewahrheitet.

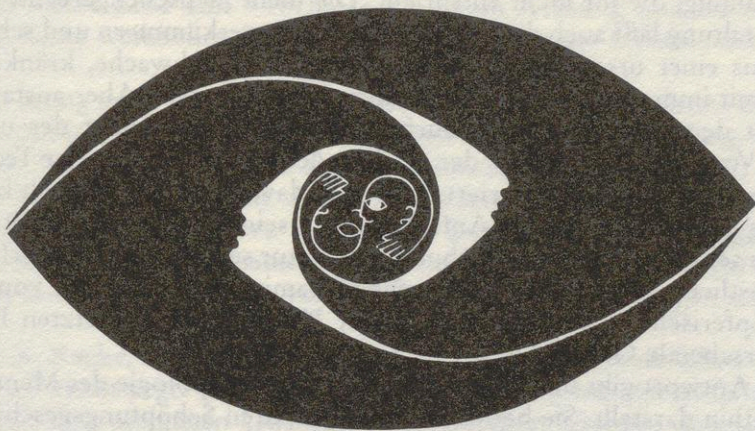
Völkerrechtlich ist die Aktionsplattform für die Staaten nicht verbindlich. Direkte Kontroll- oder Sanktionsgewalt hat die UN nicht. Es wird nun darauf ankommen, daß die einzelnen Staaten die für sie vorrangigen Punkte aufgreifen und zur Grundlage ihrer Politik machen. Für Deutschland hat Bundesfrauenministerin Claudia Nolte bereits eine Nachbereitungskonferenz für Anfang 1996 angekündigt, um gemeinsam mit den NGOs an der Umsetzung der Beschlüsse von Peking zu arbeiten. Ob und wie die Beschlüsse national und international umgesetzt werden, wird nicht zuletzt vom Druck der NGOs abhängen. Ihre Bedeutung ist sicher auch mit dieser Konferenz gewachsen. Sie sind näher am Alltag der Menschen, und die Regierungen sind gut beraten, wenn sie die begonnene Zusammenarbeit fortsetzen und verstärken.

Der Traum von einer anderen Welt

Margarethe Sauer-Philippek¹

Noch 5 Milliarden Jahre Brenndauer gibt man unserer Sonne. Wie viele Menschheiten könnten in dieser Zeit noch kommen und gehen? Wie viele Welten könnten auf dieser Erde noch entstehen? Vor uns gab es noch keine hochzivilisierte, über den ganzen Planeten zusammengewachsene Gesellschaft. Wir sind zweifellos das erste »Kind« dieser mütterlichen Erde und noch ziemlich jung. Das Kind kann jung sterben oder alt werden, es kann altern, aber nicht reifen, es kann krumm und krüppelig oder gerade und schön wachsen, es kann Selbstmord begehen oder eine große Reife und ein hohes Alter erlangen. Es kann seinem Geiste nach ein »Sohn« oder eine »Tochter« werden, je nach männlichen oder weiblichen Eigenschaften, die den Geist der Erde prägen und die Gestaltung der Welt sowie die Entwicklung der Kultur bestimmen.

Dieses erste Erdenkind hat nun offensichtlich Sohn-Charakter, d.h. es sind die männlichen Instinkte und Triebe, die, durch Geist zwar veredelt, aber keineswegs beherrscht, den gesamten Aufbau dieser Gesellschaft indirekt steuern. Dieser Prozeß der Vermännlichung des Weltgeistes hat vor langer Zeit begonnen und ist auch nicht mehr rückgängig zu machen.



Der Vorgang gleicht dem Prozeß der Vermännlichung eines menschlichen Fötus. Bei allen Säugetieren herrscht eine ursprüngliche Tendenz zur Ausbildung des Weiblichen. Auch der Mensch ist ursprünglich weiblich, und erst die Eroberung des Gehirns durch die männlichen Hormone bewirkt die Entwicklung des männlichen Geschlechts. Man erkennt, daß das

¹ Die folgenden Überlegungen beanspruchen nicht bei jedem Punkt Wissenschaftlichkeit im etablierten Sinn. Vielmehr möchten sie die Sorgen und die Träume vieler Menschen auf unserer bedrohten Welt zum Ausdruck bringen.

Männliche bereits in diesem frühesten Stadium durch Eroberung hervortritt.

Dieser biologisch begründete Drang zur Eroberung hat dann weiter zur Folge, daß sich männlicher Geist in ganz unterschiedlichen Kulturen durchsetzt, die immer stärker zusammenwachsende Gesamtgesellschaft beherrscht und Leben, Geist, Gott, Welt und Wahrheit in seinem Sinne definiert.

Was im einzelnen und im kleinen das Wesen eines Mannes ausmacht, muß jedoch in bezug auf das Große und Ganze zu einer Übermächtigkeit und Einseitigkeit einer Entwicklung führen, auf die das Weibliche keinen ausgleichenden Einfluß mehr nehmen kann. Es entsteht eine Weltsituation, wie wir sie heute vor uns haben. Der erobernde Fortschritt scheint ins Leere zu gehen. Ohne das Bessere abzuwägen, wird Altes und Bewährtes zugunsten des Neuen aufgegeben. Alles, was machbar ist, wird gemacht. Immer ist das Neue schon da, bevor die Gesellschaft seine Folgen beurteilen kann, z.B. die Atomkraft und die Gentechnik. Der Mensch ist das Maß aller *seiner* Dinge. Alles, was er herstellt, kann er sowohl zum größtmöglichen Nutzen als auch tödlich einsetzen. Ausschlaggebend dafür, wie er seine Dinge benutzt, sind sein Charakter, sein Wissen und sein Gefühl vom Wert des Lebens.

Aber diese maßgeblichen Qualitäten erscheinen unentwickelt. Die Folgen sind eine ungebremsste Expansion und die Ausbeutung des Planeten und der Natur. Auch die Natur des Menschen nimmt Schaden in einer Weltordnung, die ihr nicht entspricht. Die nicht menschengerechte Umweltgestaltung läßt auch die menschliche Natur verkümmern und schwinden. Aus einer ursprünglich starken Natur wird schwache, kränkelnde Natur mit immer schwächer werdendem Immunsystem. Aber anstatt die Umwelt den menschlichen Bedürfnissen anzupassen, findet der umgekehrte Vorgang statt. Infolge der wachsenden Möglichkeiten der Technik wird an den Symptomen kuriert. Man geht davon aus, der Mensch könne beliebig geformt und an die Anforderungen seiner Kultur angepaßt werden, die seine zweite, selbstgeschneiderte Natur sei. Wer aber entwirft dieses künstliche Kleid? Ist die Menschheit damit nicht jeder Art von kulturschöpferischer Ideologie ausgeliefert? Wohin führt ihn letzten Endes der herrschende Geist?²

Eine Antwort gibt uns die Bibel, die eine Anthropologie des Menschen schlechthin darstellt. Sie berichtet (in der zweiten Schöpfungsgeschichte) von einem Reich, in welchem der männliche Geist den höchsten Gipfel seiner möglichen Macht erreichte. In einem hochtechnisierten Paradies wird der Mensch nicht mehr gezeugt, sondern mit technischer Hilfe geschaffen (in ein paar Jahrhunderten könnte das Realität werden). Der »Herr« in diesem Bericht verfügt über Allmacht und Allwissen, die er seinen Geschöpfen vorenthielt. An die Früchte seines allwissenden Compu-

² Vgl. hierzu Margarethe Katharina Sauer-Philippek, Aufforderung zur Rechenschaft an den männlich-patriarchalischen Geist dieser Welt. Ein Traktat. Hamburg 1995. (Anm. der Redaktion: Die Zeichnung, die in vorliegender Abhandlung enthalten ist, stammt von der Autorin.)

ters (biblisch: »Baum der Erkenntnis«) läßt er sie nicht heran. Das Reich endet, weil die neugierige Natur des Menschen, die einzige Voraussetzung für Bewußtsein und Erkenntnis, für Wissen und Wissenschaft, unüberwindlich ist, und weil sich die wissende Natur (im Symbol der Schlange) den Menschen mitteilte und sie über ihre Vergangenheit und Zukunft aufklärte.

Beschreibt die Bibel insgesamt Vergangenheit und Zukunft? Ist diese Vergangenheit unsere eigene Zukunft? Sind wir einem ewigen, unentrinnbaren Kreislauf ausgeliefert?

Wie aber sähe ein Reich aus, das »nicht von dieser Welt« ist? Wie würde sich eine Menschheit entwickeln, in der die weibliche Natur dem Erdgeist Gestalt gäbe und in welcher sich die triebgesteuerten und veredelten Beweggründe zum Weiblichen hin verschieben würden?

In dieser Welt wäre nicht der Herr das Leitbild, sondern die Mutter mit dem Kind, als Symbole der Gegenwart und der Zukunft, des Alten und des kommenden Neuen, verbunden mit der Nabelschnur der Liebe, das Yin und Yang, der Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen.

In solch einem Leitbild wäre die Möglichkeit einer Entwicklung angelegt, die nicht in einen unentrinnbaren Kreislauf münden würde, sondern für das immer Neue offenbliebe. Die männlichen und weiblichen Grundeigenschaften sind so tief in der Natur verankert, daß ihre Vergeistigungen eine ganze Welt wirklichkeitsprägend beeinflussen. Wäre also das zweite Kind dieser Erde eine »Tochter«, so wären Achtung und Bevorzugung natürlicher weiblicher Qualitäten die Grundlage der Gesellschaft.

Achtung und Pflege der Natur und der Gemeinschaft wären eine Selbstverständlichkeit. Das Kind nähme einen weitaus höheren Rang ein als in dieser Welt, denn es würde als das Kommende, als die Zukunft erkannt, dem die Gegenwart dient. Alle Dinge wären dazu da, dem Menschen zu dienen, nicht umgekehrt. Liebevoller Gemeinschaften umfingen jeden Trauernden, jeden Einsamen, jeden Leidenden. Verlassene Partner und verlassene Kinder würden von der Gemeinschaft aufgefangen und getröstet.

Haß, Rache, Verstellung und Bosheit, die dunklen weiblichen Reaktionen auf unentwegte männliche Unterdrückungen, würden entfallen, wenn Frauen ihre ureigenen Qualitäten frei entfalten könnten. Voraussetzung dafür wäre, daß sie vom älteren »Menschheitsbruder« das Wissen, d.h. die aufbewahrten Erkenntnisse der gesamten Vergangenheit als Vermächtnis übernehmen würden, damit sie den Fallen der Unwissenheit entgehen und Fehler vermeiden könnten, als da sind: ihre Kinder festhalten zu wollen statt loszulassen, keine Entwicklung und keine Veränderung zuzulassen. Denn Liebe läßt frei, entbindet, baut keine Gefängnisse, ist kreativ und vermag den Menschen zu geben, was sie brauchen: Freiheit und Grenzen, geistiges Reifen ohne Zwang. Liebe wartet. Da sie selbst das Reifungsziel ist, das zu erstrebende Vollkommene, gibt sie sich selbst wie im Bild des Stalagtiten, bis ihr der Stalagmit zugewachsen ist: ein unvollkommenes

Bild, wie alles, was sich der Liebe nähern will. Nur eine Annäherung stellt auch das Hohelied dar. Aber wenn der dort beschriebenen Liebe eine menschliche Gestalt zuzuordnen wäre, dann könnte es nur die Gestalt einer jungen Frau mit ihrem Säugling sein: ein Bild der Freude und des Glücks, des Friedens und Vertrauens, der Hoffnung und der Duldung. Eine weibliche Liebe, die bereit ist, zusammen mit ihrem Kind die ganze Welt zu umarmen.

Aber Leid und Tod werden auch in dieser Welt gegenwärtig sein. Alles menschliche Leben unterliegt diesem Naturgesetz. Nur das Leiden, das vom Menschen kommt, das der Mensch dem Menschen zufügt, kann vermieden werden.

Ohne Ideologien und Totalitarismen, ohne männliche religiöse und staatliche Ideologieverwalter, ohne einen Gott namens »Herr« würden in der »Tochterwelt« die Werte eines gereiften Menschentums gelten. Auch das männliche Wesen könnte seine besten Eigenschaften frei entfalten. Aller Zwang zu Kampf und Sieg wäre von ihm genommen und damit die Herrschaft von Menschen über Menschen zu Ende. Der herrschende Geist hätte androgynen Charakter.

Natürlich muß auch weiterhin Macht ausgeübt werden, aber in einer ganz neuen Form. Natürlich muß es Strafvollzug geben, aber auf menschliche und therapeutische Art (z.B. in Arbeitsdörfern auf Inseln, also in »Gefängnissen« mit naturgegebener »Mauer«). Ein solcher idealer urgemeinschaftlicher »Sozialismus« wäre aus den Bedürfnissen unserer Natur heraus entwickelt. Die Sehnsucht danach regt sich heutzutage bereits in den Herzen vieler und beweist, daß es eine entsprechende Realität einmal gab und geben könnte.

Kann uns das über den Zustand der heutigen Welt hinwegtrösten? Es erscheint unmöglich, jene Vorstellungen noch in diesem Erdenreich zu verwirklichen, es sei denn in totalitärer, verzerrter und entkräfteter Form. Als Grundlage fehlt die Achtung vor den natürlichen weiblichen Qualitäten. Das gegenwärtige Fundament der Weltordnung ist die Achtung, Bevorzugung und Durchsetzung männlicher Eigenschaften: dem Verlangen nach sexueller Lust, Herrschaft und Fortschritt, Geltung und Leistung. In diesem Reich herrscht Mangel an erotischer Liebe. Liebe und Sexualität sind auseinandergerissen. Pervertierte Phantasien, speziell sexuelle, sind die Folgen eines verunstalteten Geistes.

Es bleibt die Frage, ob sich die männlichen Urtriebe angesichts ihrer Stärke nicht immer durchsetzen werden. Warum könnte es eines Tages nicht eine Gesellschaftsform geben, wie sie im demokratischen Sozialismus und Kommunismus angestrebt wird, sowie einen Menschentyp wie den sozialistischen Menschen im Sinne von von Oscar Wilde? Kein gut denkender und fühlender Mensch kann sich der Anziehungskraft dieses Ideals entziehen. In ihrer aufgehenden, frischen und starken Form wird eine Gesellschaft aus weiblichem Geist den Menschen frei machen und erwachsen werden lassen und von langer Dauer sein. Wie lange eine Menschheit überlebt, hängt ab vom Wissen über ihren Ursprung, über die

Natur im allgemeinen und über die menschliche Natur im besonderen sowie von der Harmonie des Zusammenlebens mit und in der Natur.

Alles hat seine Zeit in der ewigen Zeit. Das Anorganische hat eine längere Dauer als das Organische. Die Energie der Selbstorganisation im Universum erzeugt Räumliches von mehr oder weniger langer Dauer.

Unter Dauer läßt sich ein reibungsloser Ablauf von Bewegung verstehen. Dauer ist kein Ruhezustand. Sie ist eine sich stets erneuernde und nach festen Gesetzen vollziehende Bewegung eines organisierten Ganzen. Die unveränderliche Bewegung der Himmelskörper und die Jahreszeiten mit ihrem Gesetz des Wechsels sind von langer Dauer und erzeugen ihrerseits dauerhafte Wirkungen. Unter der Verlässlichkeit ihrer Dauer hatte das Leben Zeit, sich zu entwickeln. Das Bild vom Bewegungsablauf in immer größeren Kreisen führt zur Vorstellung eines umfassenden, bewegungslosen Kreises: es ist dies die stillstehende Zeit, das Abstraktum schlechthin. Raum entspricht in diesem Bild alles, was sich in der Zeit bewegt. Jeder Körper ist und hat Raum. Seine innewohnende Energie teilt ihm seine Dauer in der Zeit und den Raum zu, den er ausfüllt. Der Mensch ist ebenso ein räumliches Ding wie ein Atom, ein Stein, ein Planet. Lauter Räumliches bewegt sich in Räumen mit unterschiedlicher Bewegungsenergie. Am Ende der Energie eines Körpers steht Auflösung und Verwandlung. So befindet sich alles in andauernder Bewegung.

Der Zeituterus empfangt den Raum und die Bewegung durch den Urknall des Ur-Eies, wobei sich eine immens verdichtete Energie zur Bewegung befreite. Es erscheint unmöglich, hinter den Urknall zurückzufragen. Eher noch läßt sich aus der Zukunft die Vergangenheit rekonstruieren. Es ist heute schon erkennbar, daß sich die kosmische Bewegungsenergie einmal verausgabt haben wird. Die Bewegung verlangsamt sich, und alle Energien ziehen sich schließlich wieder zu einem einzigen Energiezentrum mit der Tendenz zu erneutem Ausbruch zusammen. Dem Ende geht also eine Bewegung nach innen voraus, eine Konzentration, vergleichbar auch der Systole, der Zusammenziehung des Herzmuskels. Der Endzustand geht in einen neuen Anfang über, bei dem die Bewegung wieder nach außen gerichtet ist, die Diastole, die Expansion.

Dementsprechend ließe sich sagen, daß sich der Kosmos ein- und ausatmet, so wie der Mensch es auch tut, der in allem das Abbild des umfassenden Ganzen ist. Im Kleinen wiederholt sich das Große, so daß dieses schon in jenem erkennbar wird. Wir sind mit der ganzen Schöpfung auf das Unauflöslichste verbunden. Die Bio-Chemie ist allgegenwärtig. Die Sterne produzieren fortgesetzt Atome, und Atome sind auch unsere Bausteine. Die physikalische universale Wechselwirkung ist eine fundamentale Kraft, die alles durchwirkt. Aus dem Chaos erwächst Ordnung, und aus der Dunkelheit entsteht Licht, das wieder in die Dunkelheit zurückkehrt. Die beiden komplementären Pole der Natur stehen in beständiger Wechselwirkung, und jeder kann sein Gegenteil hervorbringen, so wie das Einatmen zum Ausatmen führt und umgekehrt. Beides zusammen ist Leben und Bewegung.

Um beim Bild des Atmens zu bleiben. Bedenkt man, daß der Mensch ca. 600millionenmal in seinem Leben ein- und ausatmet und versucht man, sich ein 600millionenfaches Atmen des Universums vorzustellen, dann stellt sich das Schwindelgefühl ein, welches das Wort »Ewigkeit« hervorruft. Warum sollten wir die Phantasie nicht einmal so spielen lassen? Unsere Phantasie hat unendlich tiefe Wurzeln und ist die Ursache aller unserer Kreativität. Bilder und Vorstellungen sind zeichenhafte Repräsentationen dessen, was dem Denken noch vorausgeht und dieses erst in Gang setzt. Phantasie sei wichtiger als Wissen, meinte Albert Einstein.

Was bringt uns die Vorstellung von solchen Zeiträumen? Hilft sie uns weiter? Vielleicht. Denn sie könnte uns zu mehr Glauben und Vertrauen führen, nämlich infolge einer Ahnung, daß das Leben keine Neuheit, dieser Kosmos kein einmaliger und unser Leben kein Zufall ist, sondern daß all dies das Ergebnis uralter, endlos wiederholter Erfahrungen und Absichten sein könnte. Nichts, was einmal Existenz hatte, geht verloren. Der Mensch geht zugrunde, nicht aber seine Spur, nicht sein Bild. Jeder neue Kosmos schöpft aus einem tiefen Bildergedächtnis aller vergangenen Äonen. Nach ältesten Prinzipien erfahren bewährte Gestalten Neuauflagen, unendlich moduliert durch leichte Schwankungen in der Wiederholung. Alles war schon einmal da, es gibt nichts Neues unter Gottes Sonnen.

Und immer ist es der Mensch, auf den die Entwicklung hinzielt. In den leblosen, kaltheißen Wüsten des Universums ist es das warme, pulsierende Leben, das gewollt ist. Gewollt ist, den menschlichen Geist aufzuwecken, der allein über seine Umwelt und sich selbst nachzudenken vermag. Er ist der erkennende Gegen-Stand des Alls, der das All zum Gegen-Stand hat. Zu diesem Zweck wurde der Mensch aus dem Schoß der Evolution geboren – der Mensch, die Krone der Schöpfung, die Liebe des schöpferischen Geistes. Ein Riesenaufwand für dies eine Ziel: die Oasen des Lebens und des Bewußtseins!

Wenn wir den Menschen nicht so groß denken, werden wir der ungeheuren Anstrengung, die uns seit Ewigkeiten neu schafft, ebensowenig gerecht wie unseren, uns zugedachten Möglichkeiten. Wir brauchen den guten und hohen Glauben an uns selbst. Wir brauchen ihn notwendig, trotz aller uns umgebenden Zerstörungen.

Welchen Sinn sollte es wohl haben, sich angesichts der überwältigenden Größe, Kälte und Einsamkeit des Universums einem Gefühl der Bedeutungslosigkeit und der Verlassenheit hinzugeben? Was bringt es uns, unseren angeborenen Optimismus für grundlos zu halten? Dieser Optimismus sei so viel fürchterlicher als unsere Verzweiflung, meinte Graham Greene. Wie sollen wir mit einer solchen Grundhaltung leben können? Daß wir von Anfang an gewollt sind, ist das, woran wir glauben dürfen, in Analogie zu unserem individuellen Dasein, von dem wir doch auch annehmen, daß unsere Eltern es liebevoll wollten. Wie ein roter Faden zieht sich die natürliche, hormonale Liebe durch die gesamte Schöpfung bis in die höchsten Vergeistigungen. Die Liebe ist eine universale Konstante, der wir vertrauen können. Diese Behauptung ist ein Glaube. Der Glaube ist eine Stufe unseres Bewußtseins, auf der wir die Ebene der freien Spekula-

tion verlassen und uns auf eine Wahrheit festlegen, von der wir überzeugt sind. Gläubige Menschen gelten in dieser rationalen Welt häufig als dumme Selbsttäuscher, die sich ihre Wahrheit nach psychologischen Bedürfnissen zusammenbauen. Als ob ein psychologisches Bedürfnis nicht ein uneingeschränktes Anrecht darauf hätte, vorhanden zu sein und befriedigt zu werden! Niemand kann sein Leiden an unerfüllten Grundbedürfnissen und unerfüllbaren Sehnsüchten leugnen, sofern er sich ihrer bewußt ist. Insofern ist Bewußtsein über die eigene Lage einerseits eine große Last, andererseits eine Notwendigkeit, um die Situation zu ändern. Der Glaube an eine bessere Welt und die Sehnsucht nach ihr entstammen dem tiefen Ahnen, daß es sie gibt. Sie sind die Voraussetzung dafür, dies Bessere auch hervorbringen zu können. Also ist es besser zu glauben, als nicht zu glauben.

V

Volkstein und Martin Höfeger¹

Edith-Stein-Forschung

Edith Stein und Martin Heidegger¹

Rainer Marten

Etwas, das ist, kann das, was es ist, mehr oder weniger, besser oder schlechter sein. Es kann das, und es kann auch nicht anders – so sehen es jedenfalls Ontologen. Geht es nach traditioneller Seins- und Wesensphilosophie, dann strebt Seiendes, gleich welchen Was-Seins, das sich wesensgerecht verhält, danach, so sehr wie nur möglich das zu sein, was es ist. Ein Gänseblümchen aber, um eine von Edith Stein zitierte Blume zu nehmen, kann das wirklich mehr oder weniger Gänseblümchen sein, ein besseres oder schlechteres? Nein, werden Sie sagen, so geht das nicht: Etwas ist entweder ein Gänseblümchen oder ist es nicht. Ich hielte Sie, falls Sie so argumentierten, für voreilig. Denken Sie doch nur an ein Gänseblümchen, dem ein um das Verliebtsein und noch mehr Besorgter eins um das andere die Blütenblätter abrupft. Ist das, was da übrigbleibt, noch ein rechtes Gänseblümchen? Kaum! Dennoch wären Sie mit Ihrer Intervention im Recht gewesen: »Gut« und »schlecht« – wie sollte man schon mit diesen Wertungen zureichend begründet unschuldige Blümchen überfallen können? Ich habe in der Tat bei dem »etwas« von Anfang an eher an »jemand« gedacht: an Menschen.

So sei denn jemand Mutter, jemand Priester. Wollen Sie jetzt etwa sagen: »Mutter – Punkt und aus«, »Priester – Punkt und aus«? Ich hoffe nicht. Mutter zu sein ist eine Eigenheit, wie sie bestimmten Menschen ab einer gewissen Zeit zukommt, Priester zu sein auch. Eine Eigenheit aber ist etwas, das je einer eigens zu sein hat, etwas, das er zu übernehmen und darzustellen, mit dem er sich vor anderen und vor sich selbst auseinanderzusetzen, das er auch schon einmal selbst zu verantworten hat. Da ist jemand mehr Ehefrau als Mutter, ein anderer mehr Theologe als Priester. Ja, wir gehen so weit, sei es mit guten, sei es mit schlechten Gründen, jemanden für eine gute Mutter zu erklären und jemanden für eine schlechte. Entsprechend verfahren wir mit Priestern. Auf's Ganze gesehen tun wir damit keinem Unrecht. Wir müssen sogar so verfahren. Jedes menschliche Leben unter Menschen stellt eine Gratwanderung dar, weil es in der Weise, wie es eigentlich geführt wird, stets an die Lebensbefähigung anderer und die eigene rührt: sie stärkend oder schwächend, sie gründend oder um ihren Grund bringend. Ich ermutige Sie darum, nach guten Müttern und Priestern Ausschau zu halten, aber auch ein Auge dafür zu haben, wenn Ihnen eine schlechte Mutter oder ein schlechter Priester – Ihrer eigenen Erfahrung und Wertung zufolge – begegnen sollte. Im übrigen will ich mich mit dem Urteilen über Mütter und Priester nicht in göttliche Dinge hineinmischen. Das Urteil, von dem ich rede, fällt der Mensch, bestimmt sich aus dem lebenspraktischen Interesse des Menschen für den Menschen.

¹ Unveränderte Fassung des am 1. Juli 1995 im Rahmen der 4. Beuroner Edith-Stein-Tage gehaltenen Vortrags.

Das war die einstimmende Betrachtung. Jetzt kommt ein Sprung, ein philosophischer: Sie müssen ab sofort mitphilosophieren, wenn ich mit meiner Absicht für heute durchkommen soll: Denken Sie sich bitte jemanden, der ist, und der nichts sonst ist. Klar, mit »jemand« steht wieder ein *Mensch* im Blick, aber eben nicht *ein* Mensch, kein Mensch, der Mensch unter Menschen ist, kein Mensch, der Mutter, keiner, der Priester ist. Ja, geht das überhaupt? Nun, davon lebt die gesamte Philosophie Martin Heideggers, daß das geht. Doch ehe wir ihn uns zum Vordenker nehmen, bedarf es eines Zwischengedankens, den wir selbst beibringen können.

Ist jemand nicht das, *was* er ist, sondern *ist* er nur, dann kann er ganz offensichtlich sein Sein nicht mehr oder weniger, nicht besser oder schlechter sein: Er ist oder ist überhaupt nicht, was aber ein Widerspruch wäre, da er doch eben ist. Er hat ja, das ist die Voraussetzung, keinerlei Was-Sein. Freilich hat er es im Grunde – wie wollte einer schon einfach bloß sein, ohne zugleich dieses und nicht das, so und nicht anders zu sein? Das Was-Sein ist einfach strikt ausgeblendet. Philosophen, wenn sie gut sind, sind keine Ausdenker, sondern Erdenker: sie erdenken sich etwas, zum Beispiel den Menschen, sofern er *ist* und nichts sonst ist. Machen Sie bitte in Ihrer neuen philosophischen Kundigkeit ruhig weiter mit – Sie können es, und es lohnt sich.

Der erdachte Mensch, der nichts als seine Existenz ist, genau den nennt Heidegger »Dasein«. Jetzt verstehen Sie schon gut: Ein solcher Mensch läßt sich nicht beobachten. Den gibt es gar nicht. Auch wenn Sie hier noch so interessiert umherschauen – Sie entdecken niemanden, der schlechtweg da, aber nichts sonst ist. Philosophisch Erdachtes ist nicht wahrnehmbar, ist nichts, mit dem man lebenspraktisch Verkehr pflegen könnte. So weit also haben wir schon selber gedacht und eben mitgedacht. »Dasein« – das können wir auch selber denken, mit-erdenken. Doch längst hat Heidegger einen weiteren Sprung, einen weiteren philosophischen gemacht. Auf den wären wir bestimmt niemals von selbst gekommen – der ist ganz außerordentlich, ist er ja auch zum Markenzeichen seiner Philosophie geworden und hat er ihm das weltweite Ansehen eingebracht, einer der »größten« Erdenker des 20. Jahrhunderts zu sein.

Was liegt vor, besser: was geht vor, um welchen Sprung handelt es sich? Hören Sie nur: Heidegger bringt das Kunststück fertig, vom Menschen, der nichts weiter »tut« als zu existieren, zu denken, er tue das mehr oder weniger, besser oder schlechter. Ist damit nicht jede verständliche Logik überschritten? Frauen wissen, was es heißt, schwanger zu sein oder nicht; Logiker wissen, wann etwas folgerichtig ist und wann nicht. An dieser Art »ja« oder »nein« läßt sich nicht wägend und wertend herumdeuteln. Dasselbe gilt uns doch aber auch für das Sein, zum Beispiel für Sein, wie wir es jetzt im Sinne menschlicher Existenz diskutieren. Da läßt es sich, wie wir das verstehen, rein im Existieren nicht mehr oder weniger existieren, nicht besser oder schlechter. *To be or not to be* läßt Shakespeare seinen Hamlet sagen: Als anderes zur Existenz bleibt einzig und allein die Nichtexistenz. Heidegger selbst war es, der dieses Wort gerne zitierte. Die Dar-

stellung seiner eigensten Einsichten hat ihn immer neu wie von selbst zur sprachlichen Formulierung der Alternative von Sein oder Nichtsein geführt. Der erdachte Mensch, der nichts als existent ist, kann außer dem, daß er überhaupt existiert und eben nicht nicht existiert, nur eins: er kann in Nichtexistenz übergehen. »Dasein« als »ganzes« »Dasein« gesehen, grenzt an »Nichtmehrdasein«, geht zu ihm über.²

Doch jetzt kommt Heideggers Kunststück. Wenn ein von Kindern der 60er und 70er Jahre geschätzter Autor das Buch schrieb »Birne kann alles« und darauf das weitere folgen ließ »Birne kann noch mehr«, dann wird diese gewagte Sequenz von dem, was Heidegger unternimmt, schon weit zuvor in den Schatten gestellt: Der Mensch, der nichts »tut« als zu existieren, kann mehr, weit mehr, als nur existieren und am Ende in Nichtexistenz übergehen: Er kann mehr oder weniger existieren, besser oder schlechter, in Heideggers Worten: Er kann eigentlich oder uneigentlich existieren, er kann offen sein für seine »eigenste« Existenz oder kann sich ihr gegenüber verschließen, vor ihr flüchten. Sollen wir jetzt etwa an das dritte Buch jenes Kinderbuchautors denken: »Birne brennt durch«? Nein, Heidegger bleibt bei seinem Leisten. Der Mensch nämlich, wie er ihn jetzt unversehens nimmt, ist ein geistiges und dabei ein ausgesprochen philosophisches Wesen: Er verhält sich zu seinem Existieren und zu seiner Möglichkeit, in Nichtexistenz überzugehen. Sein eigentliches philosophisch-geistiges Verhalten bildet sich in seinem Verhältnis zum reinsten ontologischen Lebensverständnis aus: dem Verständnis des Überhaupt-am-Leben-Seins, des Überhaupt-Existierens. Heidegger deutet damit den Menschen in seiner bloßen faktischen Existenz als ein Verhältnis, dem er die näheren Bestimmungen »seinsverstehend« und »seinkönnend« gibt. Der Mensch ist damit nicht nur durch die Ontologie entworfen, sondern auch selbst als ontologisch gemeint, ja geradezu zum Ontologen gemacht. Sein Seinsverstehen soll dabei allerdings nicht im Kopf vor sich gehen. Es ist nicht theoretisch, sondern praktisch. In diesem ontologischen Verständnis menschlichen Existierens steckt noch das aristotelische Verständnis von Leben als Handeln, weswegen eben dies Existieren auch als eigentlich oder uneigentlich bestimmt wird, als in einem existentialontologischen Sinne »gut« oder »schlecht«.

Mit diesem Entwurf von Mensch und Sein können die, von denen Heidegger philosophisch herkommt, nichts anfangen, schon gar nicht Husserl und die von ihm begründete Phänomenologie. Husserls berühmtes »zu den Sachen selbst!« erfährt eine Umdeutung, die nichts von dem übrig läßt, was damit programmiert war. Auch Heidegger setzt auf die »Sachen selbst«. Doch ihnen hat er – denkend-erdenkend – jedes Was- und Etwas-Sein ausgetrieben. Eigentliche Sache ist nurmehr das »Sein selbst«, das meint: die faktische Existenz als solche. Zu sein und nicht nicht zu sein – das ist die »Sache«, mit dem Zusatz: das eigene faktische Sein und nicht Nicht-Sein eigens zu sein: es geistig zu wählen, zu übernehmen und selbst zu verantworten. Versuchen Sie das nur einmal: nicht Ihr Muttersein zu

² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, 47, 237.

verantworten, Ihr Priestersein, nichts von der Art, sondern einfach Ihre faktische Existenz!

Ist das faktische je eigene Sein und in diesem Sinne überhaupt das »Sein selbst« einzig und allein »Sache«, dann wandelt sich der Phänomenbegriff. Man zitiert gerne aus *Sein und Zeit*, »Phänomen« sei das »Sich-an-ihm-selbst-Zeigende« (das Sich-von-ihm-selbst-her-Zeigende), bemerkt aber zumeist nicht, daß nurmehr das Sein »selbst« Phänomen ist. Da müssen Sie schon lange auf ein Gänseblümchen schauen, bis Ihnen diese ganz andere phänomenologische Offenheit gelingt: von allem, *was* das Gänseblümchen ist, abzusehen, von allem Weiß und Rosa, Gelb und Grün, ja selbst davon, daß es da steht und ein Gänseblümchen ist. Es gilt, in diesem »Sehen« überhaupt die Sinnlichkeit der Augen zu vergessen, die Begrifflichkeit des Verstandes, um nurmehr geistig zu »vernehmen«: es ist; es west an; es währt. Nein, am besten muß auch noch das »es« weg, um wirklich nurmehr zu »vernehmen«: ist; west an; währt.

Husserl hatte gehofft und vorgesehen, in Heidegger seinen Nachfolger zu haben – nicht als Beamten, sondern als phänomenologischen Philosophen. Doch Heidegger wußte schon lange, daß er Husserl nurmehr als Beamter nachfolgen wollte und konnte, nicht aber als Philosoph seines Schlags. Husserl hat sich über Heidegger geärgert. Für Husserl als Philosoph und Wissenschaftler konnte – gut in der Tradition von Platon und Aristoteles – ein philosophisches »Wunder«, zumal das von Heidegger berufene »Wunder aller Wunder«, nicht darin bestehen, daß der Mensch, rein auf sein Existieren hin gesehen, eben existiert, auch nicht darin, daß Sein überhaupt ist und »west«, sondern allein darin, daß etwas noch nicht zureichend philosophisch erfaßt und wissenschaftlich begründet ist. Anders als für Heidegger, der am Wunder hängt, auf daß es bleibt, ist es für Husserl philosophisch angezeigt, daß es »verschwindet, indem es sich verwandelt – in eine ganze Wissenschaft«.³

Auch Edith Stein war verärgert. Aber sie war zugleich, wenn nicht zuvor, fasziniert. Sie spürte in Martin Heideggers Philosophie eine Gewalt des Philosophierens, die sie sonst niemandem in der ihr überschaubaren Zeitgenossenschaft zutraute, nicht einmal dem verehrten Max Scheler, schon gar nicht Edmund Husserl.

Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* erschien 1927. Edith Stein hat es nach seinem Erscheinen gelesen. Noch im selben Jahr schreibt sie an den Philosophen Roman Ingarden, den sie einst unerwidert geliebt hatte: »Daß Heidegger etwas Großes ist und daß er uns alle in die Tasche stecken kann, glaube ich auf Grund seines Buches auch.«⁴ Hat sie aber mit Heidegger nicht im Philosophieren konkurrieren können, dann doch in der Philosophie, um hier von ihrem – in Anbetracht des Autors von *Sein und Zeit* – konkurrenzlosen Glauben abzusehen.

³ Edmund Husserl, *Ideen* III. 1952, 75, 139.

⁴ Briefe an Roman Ingarden. 1917–1938. In: Edith Steins Werke. Bd. XIV; Freiburg i. Br. 1991, 184.

Edith Stein hat sich, bei wem sie auch immer Hilfe und Anregung suchte – bei Jacques Maritain, Hedwig Conrad-Martius, vor allem beim »hl. Thomas« und eben auch bei Heidegger – ihre Ontologie selber erarbeitet. Kommt sie in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, wie sie es 1936 vollendet vorlegt, auf die sogenannte Seinsfrage zu sprechen, die Aristoteles im Buch Z seiner *Metaphysik* formuliert⁵, dann führt sie dazu auch Martin Heidegger an. Ohne aber eigens darauf hinzuweisen, ja vielleicht ohne es zu merken, zitiert sie selber Aristoteles richtig, während Heidegger ihn so gut wie durchgängig bewußt falsch, weil unvollständig zitiert. Bei Aristoteles heißt es (wie Edith Stein übersetzt): »Was ist das Seiende? ist dasselbe wie die Frage: Was ist die ousia?«

Dieses »selbe« jedoch, die *ousia*- und das heißt Wesens-Frage wird von Heidegger verschwiegen. Er kann mit dem Wesen und Was-Sein signifikant nichts anfangen. Die aristotelische Seinsfrage ist im Grunde überhaupt nicht die seine. Er deutet sie erst zu der seinen um, indem er ihre Formulierung verkürzt. Die nicht nur um die Wesensfrage verkürzte, sondern mit einem ganz neuen Sinn erfüllte Seinsfrage unterstellt er dann der gesamten metaphysischen Tradition als die ihre: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Diese Frage hatte sich nie zuvor gestellt: bei Aristoteles nicht, selbst bei Leibniz und Schelling nicht, in deren Philosophien das Daß-Sein eine besondere Rolle spielt. Edith Stein setzt – entgegen Heidegger – voll und ganz auf Wesen. Ihre Ontologie ist eine solche des *einai* und der *ousia*. Der »Sinn des Seins« ist für sie die Wesensentfaltung und dies immer so, daß das Gut- und Schönsein, das Wahr- und Vernünftigsein mitverstanden ist, ja nicht zuletzt das Einssein und – als der »volle Sinn des Seins« – das unendliche Erfülltsein.⁶

So konnten beide Philosophen unmöglich zueinander kommen. Heidegger hatte sowieso kein Interesse an den Gedanken Edith Steins. Sie wieder konnte ihr eigenstes Anliegen bei ihm nicht wahrgenommen finden. Dennoch sucht sie in ihrer zweiten Schaffensphase eine Auseinandersetzung mit ihm zu führen, sucht sie in Anbetracht dieses philosophisch so einflußreichen Zeitgenossen eigene Zustimmung und Ablehnung gegeneinander abzuwägen. Es ist nicht ohne Reiz zu prüfen, inwiefern sie bei dieser Gelegenheit Heidegger gerecht wird und inwiefern sich selbst. Erliegen wir im folgenden diesem Reiz, dann muß eines zuvor klar sein: Der Graben zwischen beiden ist unüberbrückbar.

Martin Heidegger hat sich 1919, in dem Jahr, in dem er 30 wurde, öffentlich von der katholischen Weltanschauung losgesagt. Edith Stein ist 1922 im Alter von 30 Jahren zum katholischen Glauben übergetreten. Beide schlagen in dem berühmten Zarathustra- und Christusalter einen Weg ein, der ihr Leben bestimmt. Für Heidegger wird Rom zum maßgeblichen Leitbild seiner geistigen Aversion (nachzulesen im Briefwechsel mit Elisa-

⁵ Edith Steins Werke. Bd. II. Freiburg i. Br. 1986, 3.

⁶ Bd. II, 308.

beth Blochmann und in der Parmenidesvorlesung 1942/43), für Edith Stein dagegen der verlässliche weltliche Pol ihrer gläubigen Konversion.

Wie ist es möglich, sich in fest gegründeter Weltanschaulichkeit mit einem Philosophen auseinanderzusetzen, der sich genau von ihr gelöst hat? Heidegger verbat sich im Alter ausdrücklich Versuche, sein sprachlich Dargelegtes über die Klinge der Logik springen zu lassen. Er wußte sich längst kritikimmun und verlangte diese Einsicht auch von seinen Hörern und Lesern. Was hätte er aber erst von einer Philosophin halten sollen, die ihn partout über die Klinge des Absoluten springen läßt? Wie sollte seinem ontologischen Ansatz nach ein Absolutes von der Art des aristotelisch gedachten Ewig-für-sich-Bestehenden anderes als etwas »Ontisches« sein, dem es rein als solchem bereits entgangen ist, dem Wesenden des Seins selbst zuzugehören? Da kann Edith Steins Rede vom Sein selbst im Sinne eines letzten Verständlichen⁷ und des göttlichen absoluten Seins⁸ nicht anders als naiv klingen, meint sie doch genau nicht das Sein selbst, wie es Heidegger zufolge von der gesamten Metaphysik übersehen wurde, sondern das höchste Seiende: das letzte und höchste Was und Etwas anstatt das reinste Daß und Wie.

Nicht von ungefähr ist denn auch die erste ihrer kritischen Einlassungen zu *Sein und Zeit*, daß sie dem Autor vorwirft, er denke dem Menschen zu, was eigentlich des Gottes ist: »das Zusammenfallen von Wesen und Sein«. ⁹ Edith Stein merkt nicht und kann nicht merken, daß da nichts vom Gott auf den Menschen übertragen wird, sondern sich vielmehr Sache und Gedanke grundlegend ändern.

Weil das einleitende Mißverständnis sehr erhellend ist, sollten wir etwas dabei bleiben. Denn das ist nicht die geringste Aufgabe heute, Ihnen Edith Stein als eine Leserin Heideggers vorzustellen, die nicht nur ihre Lektüre ernst und genau nimmt, sondern die auch der Sache intellektuell voll gewachsen, ja von überzeugender Selbständigkeit ihr gegenüber ist. Wenn ich von Mißverständnis spreche, ist das darum ambivalent zu verstehen: Edith Stein mußte so lesen, um sich selbst treu und ihren eigenen Gedanken auf der Spur zu bleiben.

Heidegger behauptet in *Sein und Zeit* (in recht mißverständlicher Terminologie), daß das »Wesen« des »Daseins« die »Existenz« sei – drei großgeschriebene Seinswörter und ein kleingeschriebenes »ist« in einem einzigen Satz. So können in der Tat nur Philosophen reden. »Wesen« ist hier in keinem gewöhnlichen Sinne verstanden: es meint – verbal – Wesen als Währen, Wesen wie An- und Abwesen. Zwar klingt Heideggers Wesenssatz vom Menschen nach gutem alten Essentialismus, doch die *existentia* ist gerade nicht *essentia*, die *essentia* nicht *existentia*. Darum wandelt sich auch die ganze Sache: »Wesen« im Sinne von »Existenz« kann allein dem Menschen zugebracht werden: »Der Mensch allein existiert« heißt es bei ihm, »Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert

⁷ Bd. II, 20.

⁸ Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. In: Edith Steins Werke. Bd. VI. Freiburg i. Br. 1962, 13.

⁹ Bd. VI, 91.

nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht.«¹⁰

Sie hören: Er hat den *ordo*, wie er als Theologe lernte, nicht vergessen, aber er bringt es fertig, nicht Gott, sondern den Menschen als Ausnahmewesen zu kennzeichnen: Allein der Mensch west, indem er existiert. Damit aber ändert sich auch von Grund auf das Verständnis des Wesenden: ein solches gibt es nicht mehr ohne den Menschen, selbst und gerade den wesenden Gott nicht.

Im Jahre 1946 notiert Heidegger: »Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (*Deus est ipsum esse*) auf den Menschen.«¹¹

Ganz offensichtlich hat er die Ausführungen von Edith Stein vor sich. Sie nämlich sieht, gegen jede Absicht des Textes, in *Sein und Zeit* gut thomistisch Wesen und Sein zusammenfallen, was, wie gesagt, allein der Seins- und Wesensart Gottes zukommt. Doch sie schränkt ein: »Immerhin wird der Mensch nicht schlechthin an die Stelle Gottes gesetzt; unter *Da-sein* nicht das Sein schlechthin verstanden, sondern eine besondere Seinsweise«, um daraufhin festzuhalten: »Insofern ist der Mensch aber doch als ein kleiner Gott aufgefaßt, als das menschliche Sein als ein vor allem anderen ausgezeichnetes Sein in Anspruch genommen wird und als *das* Sein, von dem allein Aufschluß über den Sinn des Seins zu erhoffen ist.«¹²

Sie liest genau und liest doch, wie Sie selber feststellen konnten, genau daneben. Sie hat gar nicht verstanden, daß und inwiefern Gott als Sein und Wesen mit dem Menschen überhaupt nicht konkurrieren kann. Gott ist natürlich für Heidegger im Gegenzug auch kein kleiner Mensch. Sein ist hier rein als *Seinsweise* gedacht. Somit ist es nichts von der Art eines »ontisch« zu deutenden Seienden. Es darf dann aber auch nicht als die Seinsweise eines Jemand vorgestellt werden, der sich in seinem Sein vor anderen und vor sich selbst so und so aufführt. Der Mensch als »Dasein« erdacht ist kein Eigner, Träger oder Praktikant von Seinsweisen. Er ist vielmehr sein »Wie« – bei völlig abgemeldetem Was. In diesem so befremdlichen ontologischen Konzept kann der Mensch schlechtweg nicht als Gott gemeint sein, auch und gerade nicht als ein ganz kleiner, schon gar nicht freilich als ein Lebewesen, ja überhaupt nicht als ein Seiendes unter anderen. So, wie das »Da-sein« »da« ist, paßt es nicht in den christlichen *ordo*, ist es kein Teil der »Schöpfung«, nicht ihre »Krone«. Die Sonderstellung des Menschen, die Heidegger entwirft, ist mit der christlich geordneten in nichts vergleichbar.

Edith Stein radikalisiert Heideggers Seinsdenken nicht in der ihm zukommenden Weise. So liest sie bei der Seinssinnfrage in *Sein und Zeit* ausnahmsweise nicht genau genug: Sie überliest nämlich die methodische Un-

¹⁰ Martin Heidegger, Wegmarken. Frankfurt a. M. 1976, 374 f.

¹¹ Wegmarken, 327.

¹² Edith Steins Werke. Bd. II, 91.

genauigkeit im Gebrauch des Wortes »Sinn«. Die Rede vom »Sinn von Sein«, wie sie mit einem Zitat aus Platons *Sophistes* auf Seite 1 von *Sein und Zeit* eingeführt wird, meint mit »Sinn« die Bedeutung, eben die Bedeutung des Wortes »Sein«. Edith Stein weist selbst bei der Klärung der Seinsfrage auf das Platonzitat hin.¹³ Doch der Existentialontologe springt von dort ohne jede Vorwarnung, ganz so, als ob er es selbst nicht merkte, zum »Sinn des Seins« über – vergleichbar einem Sinn des Lebens. Der Weg vom Sinn von »Sein« auf der ersten, zum Sinn des Seins auf der letzten Seite von *Sein und Zeit*, von der Frage nach dem, was das Wort »Sein« bedeutet, zu der nach dem, wie Sein ist, das heißt west, überspielt den Unterschied von beidem. Der neuartige Ontologe verfährt damit nur konsequent, weil »Sein selbst« und »Sinn von Sein« im Gedanken der Faktizität zusammenfallen. Das »Dasein«, das faktisch existiert, das eigens sein »nacktes Daß« und »reines Wie« ist, hat seinen »Sinn« nicht außerhalb seiner selbst: Mit seiner Faktizität ist es sein Sinn.¹⁴ Was soll es dann aber heißen, wenn Edith Stein Heidegger der Gefahr erliegen sieht, sich vom Sinn des Seins abzuschneiden?¹⁵

Sie merken: Die christliche Philosophin kann nicht verstehen, was der Existentialontologe im Sinn hat, sie kann und will das nicht, wenn im Verstehen auch nur das geringste Akzeptieren liegen soll. So fasziniert sie von dem Buch auch ist, als ein gott-loser will ihr *Sein und Zeit* einfach nicht in den Sinn. Sie glaubt es kritisieren zu können, obgleich ihr in Wahrheit nur bliebe, von ihm und seinen Gedanken zu lassen. Durch alles hindurch, was ihr an dem Autor von *Sein und Zeit* als schlechtweg befremdlich aufstößt (nicht zuletzt eben dies, daß es der Sinn des Menschen sein soll, zu leben einfach um zu leben, zu sein rein um zu sein), traut sie dem Autor bei seiner philosophischen Intensität zugleich eine Tiefe zu, die der ihren verwandt ist, der darum letztlich auch wieder zu einer Sprache finden könnte, die das sagt, was sie auf ihrem eigenen Weg denkt. Gleich einer Schwester im Geiste zitiert sie ihre Freundin und Taufpatin Hedwig Conrad-Martius¹⁶, die dem Philosophen, der auch sie herausfordert, Weisheitsvollstes und Aufregendstes nachsagt, um sich jäh vor Riegeln und Barrikaden zu finden, »daß ein Wiederöffnen unmöglich scheint«.

Heidegger denkt in *Sein und Zeit* den Menschen ohne Gott, dies aber mit Implikationen, die einen Philosophen zeigen, der seine theologische Herkunft erinnert.¹⁷ Ist das nicht erlaubt, ja gegebenenfalls geboten? Haben katholische Philosophen das Recht, bei einem anderen etwas einzuklagen, was sicherlich das Ihre, aber offensichtlich nicht das Seine ist, jedenfalls nicht zu dieser Zeit, nicht in diesem thematischen Zusammenhang, nicht auf die erwartete Art?

Die christliche Gewißheit, daß Gott Mensch ist, nämlich in Jesus Christus, kann, wie ich beide lese, zwischen Edith Stein und Martin Heidegger

¹³ Bd. II, 3 Anm. 5.

¹⁴ Ontologie. 1923, 7.

¹⁵ Edith Steins Werke. Bd. II, 21 Anm. 33.

¹⁶ Bd. II, 141 Anm. 60.

¹⁷ Vgl. Rainer Marten, *Der menschliche Tod*. 1987, 37.

nicht vermittelnd wirken. Für Edith Stein ist Philosophie, die ihre eigenen Möglichkeiten ausschöpft, eine christliche. Für Heidegger dagegen ist eine Christlichkeit der Philosophie völlig ausgeschlossen. Es ist zu bedauern, daß Edith Stein der Vortrag »Phänomenologie und Theologie«, den Heidegger 1927 in Tübingen hielt und 1928 in Marburg wiederholte, nicht bekannt geworden ist. Der § 4 des I. Teils ihres Hauptwerkes¹⁸ wäre sonst vermutlich anders ausgefallen.

Für Edith Stein besteht kein Zweifel, daß Philosophie sich nicht ohne Theologie vollenden kann. Diese *ergänze* sie, ohne darum selbst Theologie werden zu müssen.¹⁹ Das aber besagt zu unserem Erstaunen: Theologie gehört zur Philosophie *als Philosophie*, sobald diese aufs Ganze geht. Das ist wirklich eine gläubige Deutung der Philosophie, die man ihrer Natur nach verkannte, wenn man sie zu widerlegen versuchte. Hier tritt schlicht eine Überzeugung auf, die sich ihrer Berechtigung rein aus dem Glauben vergewissert. »Weiß« ich kraft meines Glaubens, als Philosophin nur dann mein ganzes Können zu erreichen, wenn ich mich übernatürlich erleuchten lasse, dann »weiß« ich das eben. Für den Philosophen, der diesen Glauben nicht teilt, ist das natürlich überhaupt kein Argument, sondern ein schlichtes Glaubensbekenntnis, das er wohl ignorieren, dem er aber nicht beikommen kann. Staunend wird er verfolgen, wie sicher Edith Stein ihren Glauben als Philosophin vertritt: »So sehr der Philosoph auf klare Einsicht als letzte Bürgschaft innerhalb seines eigenen Verfahrens bedacht sein muß, so begehrenswert muß ihm – angesichts der unleugbaren Irrtumsmöglichkeit bei aller rein menschlichen Erkenntnis – um der Wahrheit willen die Nachprüfung durch eine übernatürlich erleuchtete und dadurch irrumsfreie höchste Autorität erscheinen. Gewiß wird er sich ihr nur unterwerfen können, wenn er gläubig ist. Aber es muß auch dem Ungläubigen einleuchten, daß der Gläubige sich ihr nicht nur als Gläubiger, sondern auch als Philosoph unterwerfen muß.«²⁰

»Nicht nur, sondern auch« – Edith Stein hält mit unbeirrbarer Konsequenz ihr eigenstes »als« fest: *als* gläubige Katholikin und in eins *als* Philosophin. Zu philosophieren ist ihr keine zweite Natur, sondern gehört zu ihrer ersten: Indem sie philosophierend aufs Ganze geht, glaubt sie; indem sie mit der ihr möglichen Vergewisserung glaubt, philosophiert sie. Philosophieren und Glauben sind geeint im Erkennen. Obwohl die Philosophie aus sich eine vom Glauben gesonderte Erkenntnisquelle ist (Vernunft im Unterschied zur Offenbarung), wird sie in ihrer Ergänzung an das »dunkle Licht« des Glaubens gebunden.

Wie anders Heidegger! Bei ihm heißt es in der für ihn typischen emphatischen Rede: »Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein »hölzernes Eisen« schlechthin.«²¹

¹⁸ Edith Steins Werke. Bd. II, 12–30.

¹⁹ Bd. II, 24.

²⁰ Bd. II, 24.

²¹ Wegmarken, 66.

Philosophie ist für ihn die ganz andere Wissenschaft, die einzigartig ontologische. Alle anderen Wissenschaften sind »ontische« und »positive«, die ihren je besonderen vorgegebenen Gegenstandsbereich haben. So ist Theologie die positive Wissenschaft des Glaubens. Philosophie hat dann allein insofern mit Theologie zu tun, als es um deren Wissenschaftlichkeit geht. Mit dem die Theologie durchherrschenden Glauben hat sie dagegen nichts zu tun. Philosophie »fungiert« ihm zufolge »nur als ein Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe«.²²

Wieder sind wir bei einer Gegenstellung, die sich nicht vermitteln läßt. Ist nämlich Martin Heidegger erst einmal dabei, so etwas wie Sünde im Seinsverständnis des »Daseins« zu orten, wie es vor aller ontischen Spezialisierung sich ontologisch in seinem Ganzsein vor sich selbst bringt, dann müssen wir darauf gefaßt sein, daß er im Vorchristlichen und Vorgläubigen ein »ursprüngliches« Schuldigsein entdeckt. Christlich verstandene Sünde (gelebte wie vergebene) wäre dann nicht mehr und nicht weniger als eine abkünftige Form eigentlichen menschlichen Sündigseins – ganz sicher nichts nach dem Geschmack von Edith Stein.

Vielleicht werden Sie fragen wollen: Wie verhält es sich denn nun wirklich? Gibt es christliche Philosophie, oder gibt es sie nicht? Nein, so sollten Sie nicht fragen. Sie haben ja selbst gehört, wie es sie für Edith Stein begründeterweise gibt, für Heidegger dagegen begründeterweise nicht.²³

Nun würde ich aber Ihnen und der Sache nicht gerecht, wenn ich mich damit verabschiedete, zwei philosophische Positionen und Überzeugungen mit einigen wenigen Strichen skizziert zu haben, um nur festzustellen, daß sie, wie es in der Philosophie üblich ist, keine Möglichkeit hatten, miteinander ins Gespräch zu kommen. Daß Philosophen als Advokaten der universellen Vernunft und des erhellenden Gesprächs, verschult, wie sie sind, nicht miteinander reden, ist zu trivial, um damit noch eigens reüssieren zu wollen. Nein, ich wage es, mich wegen des lebendigen Menschen, um den es in aller philosophischen Selbstverständigung direkt oder indirekt geht, doch noch zum Schiedsrichter aufzuwerfen. So behaupte ich, daß Martin Heidegger bei weitem kraftvoller und ingeniöser im Begehen neuer Wege und im Erdenken neuer Konzepte ist, Edith Stein aber bei weitem menschlicher in ihrer Menschensicht. Mit erstaunlicher Zielsicherheit notiert sie alles Wesentliche, was in Heideggers Erdenken des Menschen als »Dasein« an Menschlichem, das für den Menschen, wie er leibt, lebt und stirbt, unverzichtbar ist, zu kurz kommt, ja überhaupt nicht in Erscheinung tritt. So weist sie darauf hin, daß in *Sein und Zeit* das echte Mitsein nicht zu seinem Recht komme (was viele noch heute nicht einsehen wollen), durch Überbewertung der Zukunft die Gegenwart entwer-

²² Wegmarken, 64.

²³ Meine eigene Deutung der Möglichkeit und Unmöglichkeit christlicher Philosophie übrigens möchte ich Ihnen jetzt nicht verraten. Ich habe sie in meinem Vortrag »Christliche Philosophie – Holz und Eisen« an der Katholischen Akademie Freiburg im Jahre 1992 zum besten gegeben und dort als Manuskript hinterlegt.

tet werde und der Gedanke der Fülle und Erfüllung keine Chance habe, zum Tragen zu kommen.²⁴ Ich halte alle drei Punkte für höchst bedeutsam: Mit dem gelingenden Miteinandersein, der gelingenden Gegenwart in praktischer Absicht und dem je erfüllten Leben fehlt so ziemlich alles, was nicht allein eine vom christlichen Glauben inspirierte Sicht des Menschen zieren mag, sondern überhaupt als konstitutiv für eine philosophische Ethik gelingenden Lebens anzusehen ist.

Ehe ich diese in meinen Augen ebenso begründete wie erhellende Kritik an Heideggers Menschenentwurf mit der Kritik an dessen Konzept von Sterben und Tod zum Abschluß bringe und damit überhaupt zum Ende komme, noch einige Worte zu dem, was ich Edith Steins behütend-behütetes Mißverständnis Heideggers nennen möchte.

Es ist geradezu rührend zu sehen, wie Edith Stein in ihrer einzigen Auseinandersetzung mit Heidegger von 1936, die sie unter dem Titel »Martin Heideggers Existentialphilosophie« ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* als Anhang beigegeben hatte, von ihm fortwährend Dinge einfordert, die bei ihm nun wirklich nichts zu suchen haben. Sie hätte ihn wohl allzugern auf ihrer Seite gesehen. Doch wie weit können entsprechende Versuche gehen, wie sinnvoll können sie sein? Einem italienischen Koch bei jedem neu aufgetragenen Gang aufs neue zu beweisen, daß er nicht nach badischer Art koche, wäre kein sehr überzeugendes Unternehmen. Zu welchem Zweck also will Edith Stein ausgerechnet in *Sein und Zeit* die Ewigkeit einklagen, wenn die Konsistenz von Heideggers Entwurf menschlicher Endlichkeit nicht von sich aus danach verlangt? Was soll der fortwährende Nachweis, hier werde Sein ohne Wesen gedacht, wenn das doch gerade die ontologische Spezialität des Kritisierten ist? Eigentliches Mitsein nämlich scheint Heidegger selbst zu reklamieren. Auch der Gedanke einer erfüllten Gegenwart legt sich bei ihm nahe. Deswegen ist in diesen Fällen der kritische Hinweis auf das Fehlende plausibel. Doch Edith Stein wäre nicht sie selbst, wäre nicht die christliche Philosophin, die sie ist, wenn sie nicht bei dem sie herausfordernden Philosophen genau all das einklagte, was ihr selbst wichtig ist.

Das fängt schon mit der Geschöpflichkeit an. Heideggers Unterscheidung der Seinsweisen »Vorhandensein«, »Zuhandensein« und »Dasein« kritisiert sie immanent kaum,²⁵ aber von außen grundlegend, weil bei ihnen der Schöpfer des Himmels und der Erde nun wahrlich nicht aufscheint. In Anbetracht des Menschen wieder fordert sie nicht weniger als den Gedanken des Sündenfalls, der Erlösung, der ewigen Seligkeit, des Gnaden- und Glorienlebens. Wer das in *Sein und Zeit* sucht, kann genausogut versucht sein, dem Buch *Hiob* vorzuwerfen, keine Schilderung des Paradieses zu bieten. Heidegger, dem Philosophen der »Lichtung«, fehlt natürlich auch das Letzterleuchtende. Vergessen hat er es sicher nicht. Er weiß vielmehr, daß er es nicht zu reklamieren hat. Dennoch reklamiert es seine christlich-philosophische Kritikerin.

²⁴ Edith Steins Werke. Bd. II, 97 Anm. 57 bzw. 103; vgl. 109.

²⁵ Bd. VI, 91.

Einerseits sieht Edith Stein ein, daß das »Dasein« weder Leib noch Seele hat, dann aber möchte sie doch auf beidem bestehen, nicht weniger auf dem Personsein und dem eigentlichen Sein des Ich. Spricht sie von dem, was der Kritisierte alles »verkennt« und »verzeichnet«, dann dient ihr die gläubige Sicht von Mensch und Kosmos zum Maßstab.

Kann so etwas fruchtbar sein? Am Ende will sie nur sich selbst und andere gläubige Menschen davor bewahren, in Heideggers Philosophie, wie sie den »Torso« *Sein und Zeit* entdeckt, die zureichenden, ja überhaupt in die richtige Richtungweisenden Antworten auf die wichtigsten menschlichen Fragen zu suchen. Das mag so sein. Für interessanter halte ich es aber, ihre Absicht aus den Stellen zu erschließen, an denen sie ihren philosophischen Herausforderer bewußt in seinem Ansatz verkehrt. Sie zeigen am klarsten, daß sie auch und gerade in Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* die Selbstdarstellung ihrer Philosophie und die volle Bewahrung ihrer selbst nicht aufzugeben gedenkt. Die Herausgeber von *Endliches und ewiges Sein*, Löwen/Freiburg 1950, hatten den Heidegger-Anhang mit der Begründung weggelassen, daß das der »Einheit und Schönheit« des Werkes zugute komme.²⁶ Nein, das, was sie als Einheit und Schönheit meinen, hätten sie durch die Heideggerauseinandersetzung nicht gefährdet sehen müssen. Im Gegenteil.

Ein Beispiel: die »eigensten Möglichkeiten«. Heidegger gebraucht diesen Ausdruck wiederholt mit Bezug auf das »Dasein«. Erinnern Sie sich, was wir anfangs als Menschen zu skizzieren hatten, der existiert und nichts als das, dann wissen Sie bereits, was ihm an »eigensten Möglichkeiten« mitgegeben ist: die Möglichkeiten zu sein oder nicht zu sein, genauer noch: sich eigens zu seinem möglichen Nichtsein als seiner unüberholbaren Seinsmöglichkeit zu verhalten. Mehr gibt es nicht. Was aber macht Edith Stein? Sie sagt: »*Eigentlich* leben heißt die eigensten Möglichkeiten verwirklichen.«²⁷ Das kann sie für sich selbst gerne denken und sagen, wird man meinen, warum aber bloß in Auseinandersetzung mit Heidegger? Für ihn bedeutet eine Möglichkeit des »Daseins« etwas, das grundsätzlich nicht zu verwirklichen ist. Im Seinkönnen des »Daseins« liegt das Bewahren seiner Möglichkeit. Das dem »Dasein« zuge dachte Sein ist, so gesehen, überhaupt ein Seinkönnen, ein Möglich- und Vermögendsein. Man kann für Heidegger nicht einmal sagen, bei ihm habe sich der – aristotelisch gedachte – Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit umgekehrt in einen Vorrang der Möglichkeit. Nein, Heidegger denkt nicht nur keine Verwirklichung, sondern auch keine Wirklichkeit. Ist es nicht unfair, einem völlig neu besetzten Begriff einfach wieder mit dem alten Verständnis seiner Wörtlichkeit zu kommen?

Anstatt direkt darauf zu antworten, führe ich als letztes Edith Steins Auseinandersetzung mit Heideggers Todesgedanken vor. Ihr grundlegendes Selbstverständnis für Todeserfahrung ist die eigene Leiblichkeit: »Ster-

²⁶ Bd. II, 496.

²⁷ Bd. VI, 107.

ben heißt, den Tod am eigenen Leib erfahren.«²⁸ Schwere Krankheiten sind ihr Beispiel, wie es zu dieser Erfahrung kommt. Für Kinder wieder weiß sie zu sagen, daß ihre Einstimmung auf die Tatsache menschlicher Endlichkeit in der Erfahrung des Todes anderer geschieht: Sie sind einfach nicht mehr da oder es kommt zum Anblick des Toten. »Wer einmal (jetzt sind die Erwachsenen gemeint) Zeuge eines schweren Todeskampfes ist, dem wird wohl für immer die Harmlosigkeit des *Man stirbt* vergehen.«²⁹

Wieder einmal nimmt sich Edith Stein das Recht heraus, ihre eigene Sicht der Dinge als Maßstab zu setzen, und zielt damit aufs neue an der Sache, wie sie gedacht ist, vorbei. Sie tut das, denke ich, mit Recht. Heidegger nämlich hat es durchgängig darauf abgestellt, Hörern und Lesern nahezulegen, sein ontologisch Erdachtes mit einem ontischen Verstehen zu begleiten. Wer wollte es auch etwa durchhalten können, bei jeder Rede von Angst klar zu wissen, daß gar nicht von Angst die Rede ist (von nichts, wie Kinder und Mütter, wie Examenskandidaten und Soldaten sich ängsten). Wer wollte das entsprechend bei Leben und Tod, bei Möglichkeit und Entschlossenheit, bei eigentlichem Mitsein und eigentlicher (»vorspringender«) Fürsorge? Ich halte es für eine Auseinandersetzung mit Heidegger für unerläßlich, die Mauer der Unangreifbarkeit, die er sich mit seinen ontologischen Konzepten errichtet hat, durch ihre »ontische« Begleitung zu überwinden. Obwohl Heidegger gar nicht den Tod meint, den wir als den Tod anderer erfahren, als den Tod von Nahen und Nächsten befürchten, als unseren eigenen Tod wissen, besetzt er mit seiner Deutung des Todes als erdachtes ontologisch-solipsistisches Todesverhältnis das allgemeine Verstehen menschlichen Todes. Edith Stein macht auf ihre Weise wach dafür, daß dann aber unter anderem jedes Verständnis menschlicher Lebensalter und menschlicher Leiblichkeit fehlt, vor allem aber jedes Verständnis von der lebenspraktischen Bedeutung des Todes anderer. Der Hinweis, daß das alles, seinem Ansatz zufolge, nie sein Interesse war und sein konnte, trägt nicht. Wie er sich vordrängt, dem Menschen zu zeigen, was eigentlich sein Tod ist (d.h. sein ontologisches »Wesen«), verdient er den Verweis, daß dieses Konzept von Grund auf untauglich ist, dem Menschen zu helfen, sich so über sich selbst zu verständigen, wie es sein Leben und Handeln, sein Lieben und Sterben erfordert. Edith Stein hat das unter dem Vorzeichen des Religiösen getan. Sie hat das aber damit auch, allgemein gesehen, unter dem Vorzeichen des Menschlichen getan. Was für sie die Zeichnung des unerlösten Menschen ist, zeigt sich anderen als die des Menschen, die ihn eher unmenschliche als menschliche Züge tragen läßt.

*

So weit der Reiz, doch zu prüfen, inwieweit Edith Stein in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger ihrem Herausforderer und sich selbst

²⁸ Bd. VI, 102.

²⁹ Bd. VI, 106.

gerecht wird. Im Jahre 1936 übrigens, dem Jahr, aus dem diese Auseinandersetzung stammt, war Heidegger schon beim Gedanken des »letzten Gottes«, der die anfänglichen griechischen Götter einzigartig wiederholt und von dem ich vermute, daß er insgeheim als deutscher erdacht ist. Das geistige Geschehen von 1936, von dem vor allem zu berichten war, ist längst Geschichte, von anderer Geschichte überholt. In Freiburg gibt es inzwischen einen Heideggerweg. Auf dem damals noch namenlosen Weg hat sein Namengeber dem jungen Studenten, der ich war, nie ein Wort zum Geschick von Edith Stein gesagt. Wohl aber hat er, als meine Frau und ich ihn einmal in unserer jungen Ehe am Rätebuck besuchten, uns an den Fingern aufgezählt, welche philosophischen Lehrstühle in Deutschland bereits wieder von Juden besetzt seien. Ich muß gestehen, daß das Geschick von Edith Stein, als Ordensfrau und christliche Philosophin, weil sie Jüdin war, von den Nationalsozialisten verhaftet und in Auschwitz ermordet worden zu sein, der eigentliche Grund ist, warum ich heute hier bin.

»Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet werden...«

Edmund Husserl und Edith Stein¹

Theresa Wobbe

1. Vorbemerkung

Martin Heidegger, Edmund Husserl und Edith Stein sind drei Namen, die im akademischen Gedächtnis zumeist in verschiedenen Kontexten bewahrt werden. Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie, und Martin Heidegger, der Fundamentalontologe, der sich vom Denken des Meisters zunehmend entfernte: Beide Namen stehen für philosophische Zäsuren, die das Denken des 20. Jahrhunderts nachhaltig prägten. Edith Stein wiederum war als Phänomenologin Husserls Schülerin und Assistentin, den Weg des Kollegen Heidegger, der nach ihrer Kündigung bei Husserl dessen Assistent wurde, kreuzte sie allerdings auch mehrere Male. Und nicht nur dies.

Ernst Wolfgang Orth macht darauf aufmerksam, daß sich Martin Heidegger und Edith Stein als junge Menschen durchaus in einer vergleichbaren Situation mit einer parallelen Problematik befanden.² Dies betraf ihr Weltverhältnis und die Perspektive ihrer geistigen Existenz: Was mußten ein jüdisches Mädchen aus Oberschlesien und ein katholischer alemannischer Junge zu Beginn dieses Jahrhunderts tun, um ihrem Leben eine Bedeutung zu geben? Wie konnten sie aus ihrer Herkunft heraus Modernität bewahren? Im Unterschied zu Martin Heidegger, der im Glauben seiner Herkunft aufwuchs, erhielt Edith Steins Leben erst sehr viel später eine religiöse Dimension. Die Spannung von Religion und Modernität durchzieht gleichwohl das Leben von beiden.

Beide verfolgten eine Spur, die in Richtung Wissenschaft, zur Philosophie, wies. Bei dieser Suche nach einer Seinsweise, die Bedeutung und Bestand haben sollte, hatten sie unterschiedliche Spielräume. Sie gehörten zwar derselben Generation an. Ihre jeweilige Existenz als Frau und Mann sollte sich im Hinblick auf ihre gesellschaftlichen Möglichkeiten allerdings als äußerst voraussetzungsreich erweisen.

Wissenschaft als Beruf lag, zudem in der Philosophie, für Frauen zu Beginn des Jahrhunderts noch in weiter Ferne. Dafür kommen nicht nur institutionelle Gründe in Betracht. Die Einstellung des akademischen Milieus zu Wissenschaftlerinnen spielte ebenfalls eine wichtige Rolle. Dies

¹ Für das Edith Stein Jahrbuch überarbeitete Fassung des am 1. Juli 1995 im Rahmen der 4. Beurerer Edith-Stein-Tage gehaltenen Vortrags.

² Vgl. Wolfgang Orth, Richard Höningswalds Neukantianismus und Edmund Husserls Phänomenologie als Hintergrund des Denkens von Edith Stein. In: Studien zur Philosophie von Edith Stein. Hrsg. von R.L. Fetz – M. Rath – P. Schulz. Freiburg-München 1993, 16f.

führt uns wieder zu Husserl, der zu einer Hochschullehrergeneration zählte, für die das Bild vom Mann als Gelehrten eine kulturelle Selbstverständlichkeit darstellte.

Im folgenden möchte ich mich mit einem Teil der spannungsreichen Beziehung zwischen Edith Stein und Edmund Husserl beschäftigen. Es geht um die Zeit in Edith Steins Leben, als sie die Philosophie zu ihrem Beruf machen wollte. Da man dafür an einer deutschen Universität von einem Hochschullehrer für die Habilitation vorgeschlagen werden mußte, ist die Frage nach dem Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Edmund Husserl und Edith Stein interessant.

Edith Steins persönliche Geschichte läßt sich im historischen Rahmen mit der von Wissenschaftlerinnen ihrer Zeit verbinden. Denn es gibt aufschlußreiche Verknüpfungen zwischen Edith Stein und der Geschichte von anderen Frauen, die in Deutschland aus ihrer Wissenschaft einen Beruf machen wollten. Auf Edith Steins Versuche, sich zu habilitieren, und auf ihre Beschwerde beim Preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung ist der Erlaß vom 21. Februar 1920 zurückzuführen, der den Frauen endlich das Recht der Habilitation gab.³ Die Breslauer Philosophin konnte dennoch und trotz fünfmaliger Versuche zwischen 1920 und 1931 den Weg nicht beschreiten, den sie für alle Frauen freimachte. Bei der Verhinderung ihrer akademischen Karriere spielte die Haltung ihres Lehrers Edmund Husserl eine wichtige Rolle.⁴

Zudem gehörte Edith Stein zu der Generation jüdischer Frauen, die im Kaiserreich und in der Weimarer Republik zuerst einen großen Anteil der Studentinnen und dann einen beachtlichen Anteil der Akademikerinnen ausmachten. Das spezifische Milieu des assimilierten jüdischen Bürgertums stellte hierfür einen Rahmen dar.⁵

Der berufliche Weg Edith Steins ist ein typisches Beispiel für die institutionellen Schranken und die persönlichen Vorbehalte, auf die die erste Wissenschaftlerinnengeneration in Deutschland traf. Instruktiv ist dabei das Verhältnis zwischen Lehrer und Schülerin. Edmund Husserl gehörte einer Hochschullehrergeneration an, die zur akademischen Laufbahn von Frauen eine zurückhaltende bis ablehnende Haltung einnahm. Edith Stein wiederum wollte aus der Philosophie ihren Beruf machen. Diese Konstellation enthielt sozial einen Trend der Zeit, den Claudia Huerkamp als den

³ Zur Bedeutung der Habilitation für die Geschichte von Wissenschaftlerinnen vgl. Theresa Wobbe, *Aufbrüche, Umbrüche, Einschnitte: Die Hürde der Habilitation und die Hochschullehrerinnenlaufbahn*. In: *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, Band 2, hrsg. von Elke Kleinau/Claudia Opitz, Frankfurt/New York 1996. Zur Geschichte der Habilitationen von Frauen in Deutschland vgl. Elisabeth Boedeker/Maria Meyer-Plath, *50 Jahre Habilitation von Frauen in Deutschland. Eine Dokumentation über den Zeitraum 1920–1970*, Göttingen 1974.

⁴ Vgl. hierzu die Arbeiten von Hugo Ott insbesondere *Phänomenologie und Ontologie. Edith Stein zwischen Edmund Husserl und Martin Heidegger*. In: *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Hg. von Angelica Bäumer/Michael Benedict, Wien 1993, 169–187.

⁵ Vgl. Claudia Huerkamp, *Bildungsbürgerinnen. Frauen an den Universitäten und in akademischen Berufen. 1900–1945*, Habilitationsschrift, Bielefeld 1994.

»Holzweg zum Beruf« bezeichnet. Frauen konnten inzwischen studieren und promovieren, aus der Wissenschaft einen Beruf zu machen, ihr Eintritt in die *civitas academica* lag allerdings noch in der Ferne.

2. Entweder »eine große Philosophin« oder »eine brauchbare Lehrerin«

»Hinter Beuthen. Noch immer im Kohlenpott. Autokarte auf den Knien. Da springt mir plötzlich (etwa zwanzig Kilometer nördlich von hier, wir befinden uns genau in der Mitte zwischen diesem Punkt und dem im Südosten hinter uns liegenden Auschwitz) der Name Lubliniec in die Augen, ein Name, der mir irgendwie vertraut vorkommt, freilich vertraut auf sehr beunruhigende Art – bis mir plötzlich etwas einfällt, nein nicht etwas, sondern jemand, eine ›sie‹. Und da diese ›sie‹ in den Gesprächen meiner Eltern oft vorkam, wußte ich dies und das über sie, auch daß sie aus Lubliniec stammte.«⁶

Günther Anders (Stern), der sich 1966 auf der Autofahrt durch Schlesien an diesen Ort erinnert, hat als Kind zu Hause oft den Namen Edith Stein gehört. Zählte sie doch zu den ersten und wohl auch begabtesten Studentinnen seines Vaters William Stern (1871–1938), dem Begründer der differentiellen Psychologie und des kritischen Personalismus. Es war die Familie ihrer Mutter Auguste Courant, die aus Lubliniec kam, wohin die Kinder Stein später immer gern in die Ferien fuhren.

Edith Stein selbst wird am 12. Oktober 1891 in Breslau, der Hauptstadt Schlesiens, als Tochter des Kaufmanns Siegfried Stein und seiner Frau Auguste Stein (Courant) geboren. Ihre Schulzeit spielt sich in einem vertrauten assimilierten jüdischen Milieu ab. 1911 legt sie ihre Reifeprüfung mit Auszeichnung ab und beginnt in Breslau das Studium der Germanistik, Geschichte, Psychologie und Philosophie bei William Stern und Richard Hönigswald.

Als sie in den Weihnachtsferien 1912 die »Logischen Untersuchungen« Edmund Husserls liest, gehen ihr philosophisch gewissermaßen die Augen auf. Sie will bei Husserl studieren. Dieser Studienwechsel nach Göttingen, bemerkt Wolfgang Orth in der angeführten Studie, »kommt fast einer philosophischen Konversion gleich, eben einer Konversion zur Phänomenologie«. Als sie 1913 dort ankommt, hat die Phänomenologische Bewegung fast ihren Zenit überschritten. Die Schüler der ersten Generation, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Jean Hering, Alexandre Koyré, sind nicht mehr in Göttingen.

Hedwig Conrad-Martius (1888–1966) hat dieses spezifische Milieu der jungen Phänomenologen in Göttingen geschildert:

»Die allerdings tiefe gemeinsame Art des Denkens und Forschens stellte (...) einen Bezug zwischen den Husserlschülern her, den ich nicht anders bezeichnen kann denn als eine (natürliche) Geburt aus einem gemeinsamen Geist, der doch gerade *keine* inhaltlich gemeinsame Weltan-

⁶ Günther Anders, *Die Schrift an der Wand. Tagebücher 1941–1966*. München 1967, 276f.

schauung ist (...). Wir besaßen keine Fachsprache, kein gemeinsames System, das am allerwenigsten. Es war nur der geöffnete Blick für die geistige Erreichbarkeit des Seins in allen seinen nur denkbaren möglichen Gestaltungen (...) was uns einte.«⁷

Zu Beginn von Steins Studium sind die »Ideen I« von Husserl gerade in der ersten Nummer des »Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung« erschienen. Der neue Lebensabschnitt in Göttingen öffnet ihr zum ersten Mal eine gemeinsame Welt der philosophischen Arbeit und der Freundschaft.

Hier trifft sie auf Adolf Reinach (1883–1917), den Assistenten Husserls, der sie bei ihrer philosophischen Arbeit unterstützt und ihr aus der verzweifelten Arbeitsphase der Desorientierung heraushilft. Im Studium bei ihm erlebt sie einen Lehrer, der die Spannung zwischen Bindung und Autonomie zu halten in der Lage ist. Hier erfährt sie eine philosophische Orientierung und, wie sie es ausdrückte, ein »gemeinsames Suchen«, allerdings in einer deutlichen sozialen Konstellation, nämlich »an der Hand eines sicheren Führers«.

In Göttingen begegnet sie schließlich Max Scheler (1874–1928), dessen Person und Philosophie sie in ganz anderer Weise beeindruckt und entzündet. »Nie wieder«, ist ihr »an einem Menschen so rein das ›Phänomen der Genialität‹ entgegengetreten«. Zu Scheler hat sie in gewisser Weise einen direkten Bezug, eine persönliche Affinität, was nicht ausschließt, daß die »blendenden und verführerischen« Züge seiner Person für sie eher beunruhigend gewesen sein dürften. Seine Hinweise auf die Welt der materialen Werte und deren Bedeutung für den Aufbau der Person nimmt sie für ihre Philosophie auf. Ihre Meinungsverschiedenheiten in der Sache sind vor diesem Hintergrund wohl eher »une lutte amoureuse«, ein Ringen in gegenseitiger Zuneigung, wie Jan Nota, notiert.⁸

Nach dem Examen 1915 und ihrer Zeit im freiwilligen Lazarettendienst des Roten Kreuzes schreibt sie im Winter 1915/16 in Breslau ihre Doktorarbeit, in der sie sich mit dem Problem der Einfühlung, einem zentralen theoretischen Begriff der Intersubjektivität, beschäftigt. Das Rigorosum findet im Sommer 1916 bei dem inzwischen nach Freiburg berufenen Husserl statt. Nach der Promotion scheint Stein 1916 bei Husserl in Freiburg am Beginn einer wissenschaftlichen Karriere zu stehen, denn ab Oktober desselben Jahres arbeitet sie als Privatassistentin bei dem Begründer der Phänomenologie.⁹

Die Zusammenarbeit, die 1916 für Husserl und Stein so erwartungsvoll beginnt – »Ich weiß nicht, wer von uns beiden glücklicher war. Wir waren wie ein junges Paar im Augenblick der Verlobung«¹⁰ – kündigt Anfang

⁷ Hedwig Conrad-Martius, *Meine Freundin Edith Stein*. In: *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. Tübingen 1991, 176f.

⁸ Vgl. Die frühe Phänomenologin Edith Stein. In: *Denken im Dialog*. A.a.O., 57–71.

⁹ Ihre Stelle ist nicht durch die Universität finanziert, sondern durch Husserl selber. Er zahlt ihr aber nur einen kleinen Betrag, so daß die Mutter Edith Steins, Auguste Stein, durch die Vorauszahlung eines Teils des Erbes der Tochter die Assistententätigkeit ermöglicht.

¹⁰ Edith Stein, *Aus meinem Leben*. In: *Edith Steins Werke*. Band 7. Freiburg 1987, 371.

1918 Edith Stein in tiefer Resignation auf. Der Grund dafür liegt einmal in der Arbeitsweise Husserls und zum anderen darin, daß der Lehrer die Schülerin nicht bei der Habilitation unterstützt.

Husserl, der en détail neu Beginnende, der gewissermaßen schreibend denkt, ist nicht in der Lage, mit der Assistentin, die er persönlich sehr schätzt, zu arbeiten. Hat er etwas niedergeschrieben, treibt ihn schon wieder ein neuer Gedanke, und das auf dem Papier Zurückgelassene verliert seine Aufmerksamkeit. Stein wiederum, die Systematikerin, verfügt über die philosophische Kompetenz und das methodische Werkzeug, aber auch über die intellektuelle Intuition, aus diesen Notizzetteln – in Gabelsberger stenographischer Schrift – Manuskripte für die Edition vorzubereiten, die vom Meister aber nicht einmal gelesen werden. Husserl ignoriert ihre Arbeit, veröffentlicht zudem ihre Dissertation nicht im »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« und – was am schwersten wiegt – bietet ihr nicht die Habilitation an.

Hinweise auf seine Ambivalenz hat Husserl schon während der Promotion gegeben. Signalisiert er einerseits Anerkennung für Edith Steins Arbeiten, bestimmen andererseits seine Vorbehalte gegenüber Frauen als Wissenschaftlerinnen sein Verhalten. Nach dem Staatsexamen im Sommer 1915 schlägt Husserl Stein vor, nicht in Philosophie, sondern in Geschichte und Literatur zu promovieren, in denen sie so ausgezeichnet bestanden habe. Diese beiden Fächer stellen nach dem konventionellen Verständnis eher Bereiche dar, die den Frauen angemessener sind als die Philosophie.

Die Schülerin reagiert auf diesen Vorschlag des verehrten Lehrers mit Empörung. Es komme ihr nicht darauf an, »mir mit irgendeiner Doktorarbeit den Titel zu erwerben. Ich will die Probe machen, ob ich in Philosophie etwas Selbständiges leisten kann.« Diese erstaunlich selbstbewußte Antwort scheint Husserl »zur Besinnung« gebracht zu haben; die Sache ist nun geklärt. Im Frühjahr 1916 schickt Edith Stein ihre Promotionschrift – drei Hefte mit blauem Papiereinband – nach Freiburg zum Meister.¹¹

Als sie im Sommer nach Freiburg reist, das seidene Kleid im matten Pflaumenrot für die Prüfung im Gepäck, trifft sie in Dresden Hans Lipps (1889–1941). Ob Husserl sich in Freiburg über ihre Arbeit geäußert habe, möchte sie gern wissen. Nichts hat der Meister gesagt, erfährt sie von Lipps: »Er bindet manchmal die Mappe auf, nimmt die Hefte heraus, wägt sie in der Hand und sagt wohlgefällig: Sehen Sie nur, was für eine große Arbeit mir Fräulein Stein geschickt hat! Dann legt er sie schön in die Mappe zurück und bindet wieder zu.«¹²

In der Lorettostraße in Freiburg empfängt Husserl sie sogleich mit der schockierenden Botschaft, daß er ihre Arbeit noch nicht gelesen habe. Statt zu promovieren, was sie bei ihrem nächsten Besuch machen könne, schlägt er ihr vor, sein Kolleg über die »Philosophie der Neuzeit« zu be-

¹¹ Edith Stein, a.a.O., 284 bzw. 248.

¹² A.a.O., 361.

suchen. Frau Malvine Husserl ist fassungslos, daß ihr Mann seine Doktorandin, die den langen Weg von Breslau nach Freiburg gemacht hat, einfach versetzt. Nach Wochen des Ausharrens hat Edith Stein es schließlich Frau Husserl zu verdanken, daß der Meister sich auf ihren Druck hin bereit erklärt – »meine Frau läßt mir keine Ruhe« – die Dissertation zu lesen und Stein zu Ende des Sommersemesters zu promovieren.

Husserl äußert sich nun positiv über die Promotionsschrift, die er als eine selbständige Arbeit charakterisiert. Ebenfalls macht er seiner Schülerin deutlich, daß seine Anforderungen sehr hoch sind: »*Cum laude* sei schon ein sehr gutes Prädikat, *magna cum laude* werde selten gegeben, *summa cum laude* nur für Habilitationskandidaten.« Als sie daraus schließt, dann »will ich mich mal auf ein *cum laude* einstellen,« lautet die Antwort Husserls: »Seien Sie froh, wenn Sie überhaupt durchkommen.« Einige Tage vor dem Rigorosum versichert Husserl Stein, daß ihre Promotion ihm immer besser gefalle: »Ich muß mich in acht nehmen, daß es nicht gar zu hoch hinaufgeht (...). Sie sind ja ein sehr begabtes kleines Mädchen.« Dann fährt er mit einer ganz erstaunlichen Mitteilung fort: »Ich habe nur Bedenken, ob diese Arbeit neben den *Ideen* im Jahrbuch möglich sein wird. Ich habe den Eindruck, daß Sie manches aus dem II. Teil der *Ideen* vorweggenommen haben.«¹³

Husserl ist also von Steins Dissertation beeindruckt, und sie erhält von ihm das unerwartete *summa cum laude*, doch im »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« ist sie im Unterschied zu Roman Ingardens Promotion nie erschienen. Ingardens Promotionsschrift, die 1918 fertig gestellt wird, und für deren Publikation Stein entscheidende redaktionelle Überarbeitungen vornimmt, erscheint 1922 im »Jahrbuch«.

Edith Stein hat vielleicht in den ersten Monaten ihrer Assistenzzeit noch gehofft, daß ihre Promotionsschrift im »Jahrbuch« veröffentlicht wird. Erst im Januar 1917 beantragt sie bei der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg den Druck der Dissertation in gekürzter Form. Sie bittet darum, »nur einen Teil im Druck erscheinen lassen zu dürfen, da die ganze Arbeit sehr umfangreich und die Druckkosten gegenwärtig ungewöhnlich hoch sind«. Angesichts der Unterstützung, die Husserl in derselben Zeit, als sich für seine Assistentin alle Hoffnungen zerschlagen, Roman Ingarden zukommen läßt, enthüllt dieses Schreiben eine bittere Wahrheit.

Ingarden wird eine deutliche Förderung durch persönliche Ermutigung, philosophische Anerkennung und finanzielle Entlastung zuteil. Husserl ermutigt seinen Promovenden im Juni 1917 zum Abschluß der Promotion. Der Meister rechnet bei ihm nicht nur »mit dem wohlverdienten ›*summa cum laude*‹, er stellt ihm ebenfalls die Veröffentlichung im »Jahrbuch« in Aussicht: »Ihre schöne Bergsonarbeit machen Sie bitte fertig, ich habe

¹³ A.a.O., 371, vgl. auch 365 bzw. 369. Zum ganzen Theresa Wobbe, Von Marianne Weber zu Edith Stein. Historische Koordinaten des Zugangs zur Wissenschaft. In: Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht. Hrsg. von Theresa Wobbe/Gesa Lindemann. Frankfurt a. M. 1994.

ja die Absicht, sie, wenn sie wohlgerundet ist, in mein Jahrbuch aufzunehmen.«¹⁴

Über die Schwierigkeiten hinweg, die die Kriegssituation mit sich bringt, erhält Ingarden von Husserl immer wieder die notwendige Anerkennung und auch die Versicherung, daß er alle Hilfe erhalten wird: »Daß Frl. Stein Ihnen sprachlich zur Seite stehen wird, daran ist ja nicht zu zweifeln.« Schließlich signalisiert der Mentor in aller Deutlichkeit, daß er beabsichtigt, Ingarden als seinen Schüler zu fördern: »Es liegt mir viel daran, daß Sie sich im Jahrbuch und in der phänomenologisch interessierten Welt gut einführen.«

Im Unterschied zu Stein, die ihre Promotion nicht im »Jahrbuch« veröffentlichen kann, die vielmehr die Kosten für den Druck selbst zu übernehmen hat, erhält Ingarden die ganz außergewöhnliche Nachricht von seinem Mentor: »Erfreuen wird es Sie zu wissen, daß Herr Niemeyer meinen dringenden Wunsch, Ihnen ein Honorar zu gewähren, erfüllt hat. Sie erhalten 50–60 M pro Bogen (...). Das Normale ist jetzt, daß selbst ältere Autoren in Deutschland zu den Druckkosten *hohe Zuschüsse* zu zahlen haben.«

Husserl ist Ingarden in tiefer Freundschaft und geistiger Nähe verbunden, nicht zuletzt deswegen, weil Ingarden ihn durch seine Bergsonarbeit mit dem Zeitkonzept des französischen Philosophen Henri Bergson (1859–1941) bekannt macht. Das Konzept der *durée* bei Bergson, so stellt Husserl fest, zeigt eine große Verwandtschaft zu seinen Aufzeichnungen über das innere Zeitbewußtsein. Stein wiederum birgt 1917 diesen Schatz der Husserlschen Manuskripte »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins« und bereitet diese Notizzettel, die Husserl seit 1903 angefertigt hat, für die Veröffentlichung vor. Aber die Philosophin trägt im Gegensatz zu ihren Kollegen Roman Ingarden und Martin Heidegger keinerlei Anerkennung und symbolischen Gewinn davon.

In seinem Verhältnis zu Ingarden agiert Husserl deutlich als Mentor und für die Unterstützung seines Protégés nimmt er dabei auch die Arbeit Edith Steins in Anspruch. Gegenüber seiner Assistentin ist Husserl kein Mentor. Für dieses Verhalten sind, wie wir später sehen werden, seine Vorbehalte gegen Frauen als Wissenschaftlerinnen von Bedeutung. Da Husserl Edith Stein keine Möglichkeit der eigenen philosophischen Arbeit und Qualifizierung gibt, kündigt diese die Zusammenarbeit auf. Am 28. Februar 1918 berichtet sie an Ingarden: »Der Meister hat meinen Rücktritt in Gnaden genehmigt.«

¹⁴ Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Hrsg. von Roman Ingarden. Den Haag 1968, Brief Nr. 4. Zu dem folgenden vgl. die Briefe Nr. 6, 8, 16.

3. »Weil ich nun einmal so konstruiert bin, daß ich reflektieren muß«

Noch im Jahre 1919 konzipiert Edith Stein ihre »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften«, die sie als Habilitationsschrift an der Universität Göttingen einreicht. Das Habilitationsgesuch wird bereits von einer Vorkommission abgelehnt, denn »die Zulassung einer Dame zur Habilitation begegnet immer noch Schwierigkeiten«. ¹⁵ Das Ablehnungsschreiben verweist dann auch ausdrücklich darauf, daß die Habilitation der Mathematikerin Emmy Noether eine Ausnahme darstellt. ¹⁶

Gegen die Ablehnung protestiert Edith Stein. Sie wendet sich mit dem für die Geschichte von Wissenschaftlerinnen in Deutschland bedeutenden Schreiben an den Preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Unter Bezugnahme auf die »Ausnahme« Emmy Noether fordert sie eine prinzipielle Klärung: »Es wurde mir (...) wiederholt versichert, daß diese nur als Ausnahme zugelassen worden sei, weil die Dame nach dem Urteil der Fachleute »über dem Durchschnitt der Ordinariatsstände«; es dürfte daraus kein Präcedenzfall gemacht werden.« Da – so Edith Stein – dieses Verfahren nicht durch die Habilitationsordnung gerechtfertigt ist und zudem gegen die Reichsverfassung verstößt, »erlaube ich mir, Eure Excellenz darauf aufmerksam zu machen, in der Hoffnung, daß eine prinzipielle Klärung der Frage erwogen wird«. ¹⁷

Der damalige Referent im Ministerium Carl-Heinrich Becker (1876–1933), der Orientalist und spätere Kultusminister Preußens (1925–1930), antwortet ihr am 21. Februar 1920 mit jenem Erlaß, der die Grundlage dafür bildet, daß Frauen in Deutschland das Recht auf die Habilitation beanspruchen können: »Der in Ihrer Eingabe vom 12. Dezember 1919 vertretenen Auffassung, daß in der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht kein Hindernis gegen die Habilitation erblickt werden darf, trete ich bei. Ich habe aus Anlaß des von Ihnen vorgetragenen Einzelfalles sämtliche beteiligten Stellen hiervon in Kenntnis gesetzt.« ¹⁸

Edith Stein, Phänomenologin, Husserl-Schülerin und Jüdin wird allerdings an keiner Universität habilitiert. Obgleich nach dem Scheitern ihrer Habilitationsversuche im Jahre 1920 von Husserl keine Signale der Unterstützung kommen, schreibt sie an Fritz Kaufmann in Freiburg, daß er Husserl auf jeden Fall mitteilen soll, daß sie »nicht *gebrochen*« ist, fügt

¹⁵ Schreiben der Historisch-Philologischen Abteilung der Philosophischen Fakultät Göttingen vom 29.10.1919, in: Geheimes Staatsarchiv, Preußischer Kulturbesitz, Abt. Merseburg, Kultusministerium, Rep., 76 Va, Sekt 1 Tit.VIII Nr. 8 Adh III–155.

¹⁶ Emmy Noether (1882–1935), Begründerin der abstrakten Algebra, habilitiert sich am 4.6.1919 an der Göttinger Universität.

¹⁷ Schreiben Edith Steins vom 12.12.1919 »Betrifft die Frage der Habilitation von Frauen an preußischen Universitäten«, in: Geheimes Staatsarchiv, Preußischer Kulturbesitz, Abt. Merseburg, Kultusministerium, Rep., 76 Va, Sekt 1 Tit.VIII Nr.8 Adh III–153.

¹⁸ Schreiben des Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. UI Nr. 18535 vom 21.2.1920 an Frl. Dr. Edith Stein, in: Geheimes Staatsarchiv, Preußischer Kulturbesitz, Abt. Merseburg, Kultusministerium, Rep., 76 Va, Sekt 1 Tit.VIII Nr. 8Adh III–162.

aber – nachdem sie verschiedene weitere Habilitationsmöglichkeiten erwogen hat – hinzu: »Überall, wo ich nicht auf persönliches Wohlwollen rechnen kann, werde ich ja, wie in Breslau und hier, den guten Rat bekommen: Gehen Sie doch nach Freiburg! Auch das dürfen Sie meinerwegen Husserl sagen, aber ich warne Sie entschieden vor der Debatte, die das auslösen würde.«¹⁹

Edith Stein schätzt Husserls Vorbehalte realistisch ein. Sie geht von der Unveränderlichkeit seiner Haltung aus. Sie weiß, daß von seiner Seite nichts zu erwarten ist: »Husserl hat es a limine abgelehnt, es in Freiburg durchzusetzen bzw. durchsetzen zu können.« Damit entzieht er ihr die entscheidende Voraussetzung zu einer wissenschaftlichen Laufbahn und blockiert alle weiteren Habilitationsversuche. Husserl läßt seine Schülerin ungeschützt, ohne Solidarität, und macht damit ihre Habilitationsversuche aussichtslos. Denn warum soll irgendeine andere Philosophische Fakultät eine Wissenschaftlerin habilitieren, die von ihrem Lehrer nicht zur Habilitation aufgefordert wurde?

Das Zeugnis, das Husserl Edith Stein 1919 über die Tätigkeit als Privatassistentin ausstellt, endet mit den Worten: »Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden, so könnte ich sie (Edith Stein) an allererster Stelle für die Zulassung zur Habilitation empfehlen.«²⁰ Diese Zeilen signalisieren zwar Husserls Ambivalenz, aber keineswegs eine Unterstützung. Denn selbstverständlich fragen sich alle, wieso der angesehene Phänomenologe seine begabte Assistentin nicht habilitiert, sie statt dessen aber anderen empfiehlt und »mit einem verwaschenen Empfehlungsschreiben in den universitären Alltag ent(läßt)«.²¹ Die fehlende Unterstützung ist also keinesfalls nur auf seine bekannte Zerstreuung, seinen Produktionshabitus oder eine Abwehr von institutionellen Angelegenheiten zurückzuführen. Sie hat wohl vor allem mit seinen konventionellen Vorstellungen von Frauen als Wissenschaftlerinnen zu tun. Husserls Interesse an einer Schreibkraft hebt Hugo Ott in diesem Zusammenhang hervor: »Husserl indes verfolgte andere Pläne: er brauchte nur die zuarbeitende Hand, keinesfalls eine Mitarbeiterin, die über die Promotion hinausstrebe.«

Husserls Verhalten gegenüber Edith Stein erhellen eher seine 1907 an der Göttinger Universität formulierten grundsätzlichen Vorbehalte gegen die Habilitation von Frauen. Hintergrund ist hier ein Rundschreiben des Ministeriums für geistliche und Unterrichtsangelegenheiten vom 19. Januar 1907 an alle Rektoren, Verwaltungsausschüsse und Fakultäten mit der Bitte um eine Stellungnahme zur Frage, »ob es mit der gegenwärtigen Verfassung und den Interessen der Universitäten überhaupt vereinbar ist, Frauen zur akademischen Laufbahn zuzulassen«.²² Während die Theolo-

¹⁹ Brief an Kaufmann vom 8.11.1919. In: Edith Steins Werke. Band 8. Freiburg 1976/77. Zu dem folgenden den Brief Nr. 65 an Roman Ingarden.

²⁰ Die Handschrift befindet sich im Edith-Stein-Archiv Köln, A 23 a, b. Hier zitiert nach Edith Steins Werke. Band 14. Freiburg 1991, 122, Anm. 7.

²¹ Hugo Ott, a.a.O., 125, 114, 179.

²² Vgl. Cordula Tollmien, »Sind wir doch der Meinung, daß ein weiblicher Kopf nur ganz

gische, die Juristische und die Medizinische Fakultät diese Frage negativ beantworten, entzündet sich eine Kontroverse in der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen. Hier verfassen einige Kollegen, unter ihnen der Historiker Max Lehmann (1845–1929), die Mathematiker David Hilbert (1862–1943) und Carl Runge (1856–1927), ein separates Votum zugunsten der Habilitation der Frauen, das jedoch in der Abstimmung mit einer Stimme Mehrheit abgelehnt wird. Cordula Tollmien hat diese Kontroverse rekonstruiert und dabei auch die Gründe der Ablehnung durch Edmund Husserl aufgezeigt.

Husserls Formulierungen sind für uns heute nicht nur aufschlußreich, weil sie die beharrlichen Vorbehalte gegenüber Frauen als Wissenschaftlerinnen dokumentieren. Sie illustrieren zudem, daß die Habilitation die entscheidende symbolische Schwelle und berufliche Hürde für Frauen darstellte: »Eine gleich tüchtige wissenschaftliche Arbeit (als ›Habilitationsschrift‹ gedacht) begründet demnach bei einem jungen Mann und einer jungen Dame nicht dieselben Hoffnungen: in einem Falle die positive Zuversicht auf die Emporentwicklung zu einer berufstüchtigen Forscher und Lehrerpersönlichkeit, im anderen Falle nicht.« Husserls Begründung ist typisch für den größten Teil der damaligen Professorenschaft. So hatte Lise Meitners (1878–1968) akademischer Lehrer Max Planck (1858–1947) diese Einstellung auch zum Ausdruck gebracht, als er sich 1897 zur wissenschaftlichen Laufbahn von Frauen äußerte: »Amazonen sind auch auf geistigem Gebiet naturwidrig«. Die Äußerungen Husserls und Plancks sind historisch insofern typisch, als in ihnen ein ungebrochenes Bild von dem Mann als Gelehrten zum Ausdruck kommt, das als kulturelles Selbstverständnis vorausgesetzt wird. Die Habilitation als Befähigung zum Beruf des Wissenschaftlers ist danach Männern vorbehalten und die Zugehörigkeit zum akademischen Lehrkörper ist männlich konnotiert. Die Promotion für Frauen erscheint nach konventionellen Mustern akzeptabel, da dieser Qualifikationsschritt eben nicht den Anspruch enthalten muß, Wissenschaft als Beruf auszuüben.

Bei Edith Steins weiteren Überlegungen, das Terrain für eine Habilitation zu sondieren, spielt 1919 ihre jüdische Herkunft eine Rolle. Im Wilhelminischen Deutschland hatten jüdische Wissenschaftler große Schwierigkeiten, auf eine Professur berufen zu werden. Wie sehr das antisemitische Ressentiment die Berufungspolitik der Wissenschaftsbürokratie und die akademische Kommunikation bestimmte, können wir den Äußerungen Max Webers in seiner Korrespondenz mit Lujo Brentano über die Besetzung des Lehrstuhls für Nationalökonomie in Freiburg entnehmen: »Nach dem, was mir geschrieben wurde, stand die Parole fest: ›Keine Juden‹. (...). Aber ich mußte Christen (resp. ›Arier‹) empfehlen.«²³ Der Berliner Soziologe Georg Simmel selbst scheitert in zwei Berufungsverfahren nach Heidelberg, für die sich Max Weber eingesetzt hat, 1908 und 1915 an

ausnahmsweise in der Mathematik schöpferisch sein kann«. – Emmy Noether 1882–1935. In: Göttinger Jahrbuch 38 (1990) 165, 168.

²³ Max Weber, Briefe 1906–1908. Hrsg. von Wolfgang Mommsen und Rainer M. Lepsius. Tübingen 1990. Brief vom 3.6.1908.

der Badischen Kultusbürokratie, und, wie wir wissen, an den antisemitischen Ressentiments der gutachtenden akademischen Kollegen.

Edith Stein beabsichtigt 1919, sich mit William Stern, ihrem alten Lehrer und väterlichen Freund aus der Breslauer Zeit, der inzwischen in Hamburg lebt, zu beraten. In ihren Überlegungen überwiegen jedoch abwägende Momente aufgrund ihrer Einschätzung der politischen Situation: »Viel Hoffnung habe ich nicht, denn die Philosophie ist dort durch 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.«²⁴

Für sie erscheint die Lage nahezu aussichtslos, der Weg verstellt. Mit dem Gefühl der Hoffnungslosigkeit und mit der schmerzlichen Enttäuschung über Husserl schreibt sie an Ingarden: »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.«

Eine tiefe Resignation ist nicht zu überhören. Noch zweieinhalb Jahre zuvor ist sie – trotz der Kooperationsprobleme mit Husserl – voll Energie und hat Hoffnungen, die sie selbstsicher Fritz Kaufmann mitteilt: »daß ich den Gedanken einer Rückkehr an die Schule endgültig aufgesteckt habe (...) und {ich} hoffe, ganz und für immer bei der wissenschaftlichen Arbeit bleiben zu können.«

4. »... daß ich mir faute de mieux selbst die venia erteilt habe ...«

1920 befindet sich Edith Stein nun in einer Situation, in der sie eher auf die Habilitation verzichten will, als sich durch eine Ablehnung ihres verehrten Lehrers noch einmal kränken zu lassen. Doch philosophisch will sie weiterhin arbeiten und greift deshalb zur Selbsthilfe. Ingarden teilt sie nun ihren Plan mit, eine private Akademie zu gründen: »Sie sehen, daß ich durch Mißerfolge nicht bescheidener werde.«

Tatsächlich versammelt sie wöchentlich zu Vorlesungen in Phänomenologie eine beachtliche Schar von Studenten und Studentinnen um sich. Sie trotz den gescheiterten Habilitationsversuchen und lehrt, wozu ihr keine Universität die Berechtigung erteilt hat: »Von mir habe ich Ihnen zu berichten, daß ich mir faute de mieux selbst die venia erteilt habe und in meiner Wohnung Vorlesungen und Übungen halte (Einleitung in die Philosophie auf phänomenologischer Grundlage).«

Mit »eigener venia legendi«, ihren privaten Lehrveranstaltungen, scheint sie sehr zufrieden zu sein. Sie hat große Lust, philosophisch zu arbeiten und möchte sich langsam einen kleinen festen Kreis schaffen, mit

²⁴ Edith Steins Briefe, a.a.O., Brief Nr. 66 an Roman Ingarden. Die folgenden Zitate sind aus den Briefen Nr. 66 (Ingarden), 4 (Kaufmann), 67 (Ingarden), 35 (Kaufmann), 68 (Ingarden).

dem sie wissenschaftlich arbeiten kann. »Die Habilitationsversuche habe ich gründlich satt. Es gehen dabei so viel Zeit und Kräfte drauf, die man besser anwenden kann.«

Einen Monat später berichtet sie Kaufmann, daß sie an einen neuen Habilitationsversuch nicht denkt und fügt lakonisch hinzu: »Der Runderlaß an die Universitäten wegen weiblicher Habilitation geht zwar auf meinen Antrag zurück, ich verspreche mir aber praktisch nichts davon.« Faktisch aber kann Edith Stein 1920 noch nicht wissen, daß ihre wissenschaftliche Karriere tatsächlich aussichtslos ist, denn vieles ist noch offen.

Zu dieser Zeit kündigt sich allerdings auch eine entscheidende biographische Wende in ihrem Leben an. Edith Stein, für die seit Ende des Jahres 1917 die religiöse Sphäre eine Bedeutung erhalten hat, steht kurz vor dem Übertritt zum katholischen Glauben. Der Weg in den Glauben hat für ihre Philosophie und für ihre berufliche und politische Orientierung erhebliche Folgen. Von 1923 bis 1931 ist sie als Lehrerin am Mädchenlyzeum und an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen von St. Magdalena in Speyer tätig. Außerdem arbeitet sie an einer umfangreichen Thomas-Übersetzung und engagiert sich in der katholischen Frauenbewegung zur Frauenbildung und Frauenfrage.

Die Leidenschaft für die Philosophie hat sie weiterhin, und auch den Wunsch, aus der Philosophie einen Beruf zu machen hat sie noch nicht aufgegeben. 1931 unternimmt sie noch einmal Versuche, in Hamburg und Breslau zu habilitieren. In Freiburg besucht sie Heidegger, der 1918, nachdem sie ihr Arbeitsverhältnis mit Husserl aufgekündigt hatte, die erste von der Universität finanzierte Assistentenstelle bei Husserl erhielt.

Hier begegnen sich zwei Menschen mit unterschiedlichen Lebenswegen. Martin Heidegger, der durch das Nachwuchsförderungssystem des katholischen Milieus zur akademischen Ausbildung gelangt war, und sich vom intellektuell und philosophisch beschränkten Katholizismus losgesagt hatte. Er, der einmal Jesuit werden wollte und als katholischer Philosoph begann, steht für eine Philosophie des Daseins, das sich unter einem leeren Himmel findet.

Edith Stein brach als Nicht-Gläubige in die Wissenschaft und die Phänomenologie auf, als Frau, die daraus einen Beruf machen wollte. Ihr Leben weitet sich durch die Entdeckung der religiösen Dimension, ihr Übertritt zum katholischen Glauben führt sie allerdings wissenschaftlich und sozial eher ins Abseits.

Im Januar 1931 stehen sich dann beide, der Autor von »Sein und Zeit« und die katholische Lehrerin und Frauenrechtlerin, in Freiburg gegenüber. Der im Zenit seines Ruhms stehende Philosoph empfängt Edith Stein, die eine neue Verbindung zum akademischen Fach sucht, um in katholischer Philosophie zu habilitieren. Er empfängt sie zwar freundlich, hält aber ihren erneuten Versuch zur Habilitation wohl für aussichtslos.

Im April 1932 nimmt Edith Stein dann das Angebot für eine Professur am »Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik« in Münster an. Nun hat sie endlich wieder einen Beruf, aber das Ende der Weimarer Republik zeichnet sich bereits ab. Mit dem politischen Machtwechsel im Jah-

re 1933 tritt als eines der ersten Gesetze im April das nationalsozialistische Beamten-gesetz in Kraft. Wie eine Vielzahl anderer Kolleginnen und Kollegen wird auch Edith Stein aufgrund ihrer Herkunft aus einer jüdischen Familie entlassen. Für Edith Stein, die nun am Ende aller weltlichen Möglichkeiten angekommen ist, beginnt eine andere Zeit, weltabwärts im Ordenshaus der Karmelitinnen zu Köln-Lilienthal.

5. Spannungen der Mentor-Protégé-Beziehung

Edith Stein gehört zur ersten Generation von Frauen, die in Deutschland in der Philosophie promovieren, und sie zählt als Phänomenologin zu einer neuen philosophischen Richtung, die ihren Platz im akademischen Feld der Disziplin zu behaupten hat. Sie hat einen Lehrer, der ihre philosophische Arbeit zum Teil anerkennt, allerdings ihre wissenschaftliche Laufbahn durch eine Mentorschaft nicht unterstützt. Folgen wir Claudia Huerkamps These vom »Holzweg zum Beruf«, dann zeigt das Beispiel Edith Stein einen Trend der Zeit. Danach sind Frauen nun zwar zum Studium und auch zur Promotion zugelassen, doch als Wissenschaftlerinnen und akademische Lehrerinnen können sie die *civitas academica* noch nicht betreten.

Die unterschiedliche Haltung Husserls zur Mentorschaft wird am Beispiel von Edith Stein und Roman Ingarden anschaulich. Ingarden wird vom Lehrer ermutigt, und er erhält zudem deutliche Hinweise, daß der Meister ihn in seine Schule aufnehmen wird, was die Publikation der Dissertation im »Jahrbuch« einschließt. Husserl veröffentlicht demgegenüber Steins Promotion nicht im »Jahrbuch«, er gibt ihr keine Möglichkeit der Weiterqualifikation zur Habilitation. Was Husserl 1907 zur Ablehnung der Habilitation von Frauen ausführt, scheint auch gegenüber seiner Schülerin weiterhin ausschlaggebend zu sein. Für Männer folgt auf die Promotion die Habilitation, für Frauen endet mit der Promotion die Qualifikation. Die Versuche Edith Steins, aus der Wissenschaft einen Beruf zu machen, verweisen auf die höchst spannungsreiche Beziehung zu dem von ihr verehrten Edmund Husserl, dessen konventionelle Vorstellungen vom Mann als Gelehrten für sein institutionelles Verhalten gegenüber der Assistentin bestimmend waren.²⁵ Mit diesen Überlegungen zum Verhältnis Husserl und Stein soll freilich nicht gesagt werden, daß ausschließlich das Moment der geschlechtlichen Differenz in Mentor-Protégé-Beziehungen benachteiligend wirkt. Die Habilitation in ihren kognitiven, symbolischen

²⁵ Edith Steins gescheiterte wissenschaftliche Laufbahn ist auch in bezug auf die Geschichte von Frauen in der Philosophie nicht unbedeutend. Die »Königin der Wissenschaften« ließ in Deutschland die Frauen auf lange Zeit nicht als akademische Kolleginnen zu. Die erste Philosophin erwarb erst 1950 ihre *venia legendi*, und auch diese Geschichte ist mehr als trostlos. Katharina Kanthack geb. Henfelder verfaßte 1932 ihre Habilitationsschrift an der Berliner Universität, das Verfahren wurde jedoch 1933 von den Nationalsozialisten ausgesetzt, im Rahmen eines Nachholverfahrens erhielt sie 1950 von der Freien Universität Berlin ihre Lehrbefähigung.

und sozialisatorischen Aspekten stellt ein selektives Verfahren dar, das aus verschiedenen Gründen benachteiligend sein kann. Zudem ist gerade der Mentor-Protégé-Konstellation in der Verknüpfung ihrer institutionellen und persönlichen Anteile die spannungsreiche Beziehung von Bindung und Freiheit, von Autorität und Solidarität inhärent, und damit ist sie auch durch persönliche Kompetenz und Affinität bestimmt.

Dieser hier nur angedeuteten spannungsgeladenen Mentor-Protégé-Beziehung wohnt allerdings symbolisch, kognitiv und sozial die Dimension der Macht inne. Die Bedeutung der geschlechtlichen Differenz ist hiermit verwoben. Der historische Kontext zu Beginn dieses Jahrhunderts kann diese Problematik anschaulich machen. Frauen waren bis 1920 institutionell nicht als akademische Lehrerinnen zugelassen und als wissenschaftliche Gelehrte und Kolleginnen nicht anerkannt. Dieser Rahmen, darauf weist Edith Steins Eingabe an den Kultusminister hin, legitimierte die Monopolisierung von Chancen auf seiten von Männern im Sinne der sozialen Schließung (Weber). Mit der formalen Zulassung zur Habilitation verschwinden freilich die Vorbehalte gegen Frauen als Wissenschaftlerinnen nicht. Der historische Kontext zeigt uns nun, daß Edith Stein unter verschiedenen Gesichtspunkten in ihrer Handlungsmöglichkeit eingeschränkt war. Als Philosophin gehörte sie zur ersten Generation von Frauen, die den schwierigen Weg in die Wissenschaft gingen, und als Jüdin erfuhr sie die Vorbehalte des akademischen Milieus. Ihr Wechsel in das katholische Milieu der Weimarer Republik führte sie akademisch eher ins Abseits.

Die Angewiesenheit der ersten Wissenschaftlerinnengeneration auf die Förderung durch Mentoren ist besonders groß. Diese Angewiesenheit impliziert eine Erwartungshaltung, die antizipiert, daß der eingeschränkte eigene Handlungsradius durch die Handlungsmacht anderer geweitet werden möge. Edmund Husserl hat zu dieser Weitung nicht beigetragen.

Das Steinsche Werk in Deutschland

Bibliographische Hinweise

Andreas Uwe Müller

Durch Hans-Georg Gadamer haben wir ein geschärftes Bewußtsein dafür, daß zu einem Werk auch seine Wirkungsgeschichte gehört. Dabei spielen in der Regel oft wissenssoziologische Elemente – wie etwa Schulbildungen – als Brückenfunktion der Vermittlung eine nicht unerhebliche Rolle. Texte erweisen sich darüber hinaus aber in der Regel erst dann als Klassiker, wenn sie auch unabhängig von der Fragestellung, in die sie eingreifen, Gewicht behalten und spätere Generationen zur Auseinandersetzung einladen.

Unter diesen Prämissen betrachtet trug das Werk Edith Steins bislang deutlich die Züge seiner Herkunft und seiner Zeit. Das Zeugnis Edith Steins hingegen hat durch die Moden hindurch in Deutschland Kreise gezogen und sich als lebendige Quelle erwiesen.

Faßt man mit Elisabeth Ströcker Phänomenologie in erweitertem Sinne »als eine Haltung und Einstellung, als eine lebensprägende innere Gestalt«¹, dann läßt sich nicht nur sagen, daß Edith Stein ihr Leben lang und »bis in das Geheimnis ihrer Stellvertretung und ihres Opfertodes auch Phänomenologin geblieben« (ebd.) ist, sondern es zeigt sich, wie sehr bei Edith Stein Wirken und Werk, Selbigkeit in der Veränderung und Ausdruck im Denken sich hermeneutisch durchdringen.

Von einer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ihres Werkes² zu Lebzeiten in Deutschland kann nur bedingt gesprochen werden.

Die Umbrüche ab 1919³ (von der Universität über die hausinterne ›Volkshochschule‹ zur Klosterschule für Mädchen), insbesondere das

¹ E. Ströcker, Die Phänomenologin Edith Stein. In: Edith Stein Jahrbuch, Band 1. 1995, 35.

² Für ihre phänomenologischen Arbeiten bis 1925 ist dabei vor allem an die Erwähnung ihrer Phänomenologie der Leiblichkeit bei Scheler, Merleau-Ponty und Kurt Stavenhagen zu denken (siehe Literaturhinweis: A.U. Müller, Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins). Eine breitere Wirksamkeit erreichte Edith Stein durch ihr Engagement in der katholischen Frauenbewegung, z.T. über die Salzburger Hochschulwochen und durch Presse und Rundfunk.

³ Das beginnt damit, daß Husserl zwar das Prädikat ›summa cum laude‹ einer Doktorarbeit als Empfehlung zur Habilitation versteht, daß er aber 1919 nicht bereit war, in Freiburg das Risiko einzugehen, eine Frau in der philosophischen Fakultät zu habilitieren. Es setzt sich fort im vergeblichen Kampf, außerhalb Freiburgs eine Habilitationsmöglichkeit zu erhalten, und endet in der formellen Bestätigung durch das preußische Kultusministerium, daß durch die Weimarer Verfassung eine solche Möglichkeit im Zuge der Gleichstellung gedeckt und wünschenswert sei, ohne daß das für Edith Stein noch von Belang gewesen wäre. Durch den notwendigen Gelderwerb blieb sodann im Schuldienst kaum Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit, zumal sich durch die Konversion zum katholischen Glauben sowohl eine andere Blickrichtung als auch eine gewisse Distanz zu Freiburg ergeben hatte, wo Heideggers Stern aufzugehen begann. Die zu Beginn der dreißiger Jahre neu aufgenommenen Sondierungen für eine Habilitationsmöglichkeit trafen bei Honecker auf einen Lehrer, der durch eigene Schüler seine Habilitationsmöglichkeiten ausschöpfte, und

Scheitern der Habilitation, verhinderte eine Etablierung in der Wissenschaft. Und das Berufsverbot von 1933 bedeutete das Ende öffentlicher Wirksamkeit. Die beginnende öffentliche Rezeption der Neuorientierung und des (religions-) philosophisch-pädagogischen Neuaufbruchs Edith Steins wurden dadurch jäh unterdrückt.

Sie selbst hat schon in den Anfängen ihrer Speyrer Zeit ihre phänomenologische Herkunft von Adolf Reinach⁴ und Edmund Husserl, ihre Prägung durch Teresa von Avila und Thomas von Aquin am ehesten als Chance begriffen, durch die Vermittlung der Phänomenologie die Kluft zwischen scholastischer Tradition und neuzeitlicher vernunftkritischer Philosophie seit Kant zu überbrücken⁵ und zu überwinden. Eigenständig⁶ nahm sie damit von der Phänomenologie Husserls und Reinachs her ein Bestreben auf, das seit der Jahrhundertwende in der katholischen Apologie und Religionsphilosophie in den Werken des sogenannten Modernismus⁷ – unter anderen methodischen Voraussetzungen – betrieben wurde, dessen seriöse und verheißungsvolle Entwicklung aber seit der lehramtlichen Verurteilung von 1907 stark behindert war.

Andrés Bejas⁸ hat 48 Schriften Edith Steins nachgewiesen, die zu ihren Lebzeiten veröffentlicht wurden, darunter fünf eigenständige Arbeiten zu philosophischen Themen (vor allem frühe Arbeiten bis 1929: zu Einfüh-

bei Heidegger auf ein Denken, das in ganz anderen Bahnen ging. Die schon nach einem Jahr erzwungene Beendigung der Dozententätigkeit, der Neubeginn in einem Orden und die damit einhergehende zumindest teilweise Isolierung, die Unmöglichkeit, als Jüdin weiter veröffentlichen zu können, schließlich Flucht setzen die Serie von Umbrüchen fort, durch die Edith Steins Leben geprägt waren und machen es zu einer Biographie der Moderne.

⁴ Husserl wird zwar als Meister der Methode anerkannt, aber durch seine Wende zum transzendentalen Idealismus hielt Edith Stein Husserl methodisch für außerstande, die Frage nach Gott angemessen stellen zu können. Auf diesem Gebiet ist im Steinschen Werk der Einfluß der religionsphilosophischen Fragmente Reinachs maßgeblicher.

⁵ Edith Stein, Briefe an Roman Ingarden. Brief vom 1.8.1922.

⁶ Husserls eigene religionsphilosophische Versuche Anfang der zwanziger Jahre (Manuskript A V 21, »Ethisches Leben–Theologie–Wissenschaft«), Heideggers »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« (WS 1920/21), die der Erarbeitung der Sorgestruktur des Daseins diene, sowie O. Gründlers »Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Basis« (1922), Schelers »Das Ewige im Menschen« (1925), J. Hérings »Phénoménologie et philosophie religieuse« (1926) beschränkten sich auf die Phänomenologie; eine Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und der Neuscholastik ist allenfalls indirekt erkennbar. – Die Eigenständigkeit ihrer Arbeit rührt auch daher, daß Philosophie für Edith Stein dort ihren Ausgang nimmt, wo ein Mensch aus seinem eigenen Vermögen und Ursprung zu denken beginnt, wo er »alles *ab ovo* selbst untersucht« (Edith Steins Werke, Band II, 489). Philosophieren heißt für Edith Stein »in die Gründe selbst hinabsteigen, und *sie* begreifen, d.h. von ihnen ergriffen und bezwungen werden zur Entscheidung für sie und zum *inneren* Mitgehen aus ihnen heraus in die Folgerungen und evt. noch weiter, als der Vorgänger gegangen ist; oder *sie* bezwingen, d.h. sich durchringen zur Freiheit von ihnen und zur Entscheidung für einen anderen Weg« (ebd. 490).

⁷ Hier wäre besonders zu denken an die *Lettre M. Blondels* oder das Werk L. Laberthonnières.

⁸ Für eine genauere Übersicht verweise ich auf: A. Bejas, Edith Stein – von der Phänomenologie zur Mystik. Frankfurt 1987, 163–167. Was Bejas nicht berücksichtigt, sind die z.T. sehr eigenständigen Bearbeitungen und Ausarbeitungen von Husserlmanuskripten; dazu: A.U. Müller, Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins, 478–482.

lung, psychische Kausalität, Individuum und Gemeinschaft, zum Wesen des Staates und zum Verhältnis der Phänomenologie E. Husserls zur Philosophie des Thomas von Aquin⁹), die Ausarbeitung der Seminarmit-schriften zu Reinachs Seminar »Über das Wesen der Bewegung«, zwei Zeitungsartikel zur Frage: »Was ist Phänomenologie« in der wissenschaftlichen Beilage der Neuen Pfälzischen Zeitung, ihre Bemerkungen zu Thomas auf der internationalen Thomastagung in Juvisy, zwei große Übersetzungen (Thomas von Aquin, Newman), vierundzwanzig Beiträge zu pädagogischen Fragen, darunter fünfzehn Beiträge zu Frauenfragen, sieben Beiträge zu Spiritualität, Rezensionen und Nachrufe.

Zu ihren Lebzeiten war die Husserlassistentin, die Konvertitin, die Lehrerin, die Übersetzerin und die Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster durch ihre frühen phänomenologischen Arbeiten, durch ihre großen Übersetzungen von Thomas von Aquins »De veritate« und vor allem durch ihre pädagogischen Schriften, insbesondere ihre Beiträge zu Frauenfragen bekannt. Die nach 1932 entstandenen Beiträge zur Philosophie, Hagiographie und Spiritualität fielen fast sämtlich in die Hitlerzeit und gelangten nicht mehr in die öffentliche Diskussion.

Erst durch die Karmelzeit war – in der Ordnung und Erfahrungswelt der karmelitischen Lebensform – wieder eine intensivere philosophische Arbeit möglich, vielleicht die intensivste¹⁰ ihrer ganzen Lebenszeit, deren

⁹ Die Schlüsselfrage nach der Evidenz des Glaubens im Verhältnis zur (absoluten) Evidenz des Denkens (bei Husserl) verweist im Dialog zwischen Thomas und Husserl auf die Spannung von unbedingtem Einsatz im Handeln des jeweiligen Lebens (»Lebensphilosophie«) und dem unendlichen Arbeitsfeld einer »Ersten Philosophie«. In der Dialogform kann man sie als Anzeige eines geschärften Problembewußtseins verstehen, dessen Offenheit sich gut durch das Wechselspiel des Dialogs darstellen läßt. E. Stein weiß um die Bringschuld eines überzeugenden Glaubenszeugnisses, sowie die dem Dialog und kritisch denkendem Fragen gegenüber offene Ausarbeitung einer »Philosophie aus dem Glauben«. Als These in einer Gegenüberstellung klingt die Herausstellung der Glaubensevidenz in ihrer Absolutheit eher wie ein fideistischer Anspruch. Die von Heidegger geforderte Umarbeitung des offenen Dialogs in einen Aufsatz hat sich für die Akzeptanz Edith Steins bei den Phänomenologen bis heute eher negativ ausgewirkt. Damals jedenfalls war es die erste eigenständige Veröffentlichung im »Jahrbuch für Phänomenologie« nach Jahren, die man als Visitenkarte des Neuen bei Edith Stein versteht!

¹⁰ Man muß sich immer wieder vor Augen halten, unter welchem Zeitdruck Edith Stein zu arbeiten hatte und welch großes Pensum sie dabei zu meistern in der Lage war: für die Dissertation, die aus einer Examensarbeit bei Reinach hervorging, brauchte sie – mit Unterbrechung durch den Hilfslehrerinnen- und Lazaretteinsatz – ca. ein bis eineinhalb Jahre. Vorlesungsbesuch, Übungsseminar, Handschriftentranskription und redaktionelle Tätigkeit, sowie ein intensiver Briefaustausch ließen zwischen 1916 und 1918 kaum eigenständiges Arbeiten zu. Die Ausarbeitung ihrer Arbeiten zu »psychische Kausalität« dürfte zwischen März und November 1918 fallen. Bis zum Antritt der Speyrer Lehrerinnenstelle entstanden drei weitere, größere Arbeiten; neben der Schul- und Vortragstätigkeit entstehen zwei große Übersetzungen; sowie kleinere Arbeiten und schließlich die Grundlagen zu »Potenz und Akt«. Typisch für diese Zeit: Husserls »Formale und transzendente Logik« hat sie 1929 zunächst nur »von außen« (ESW XIV, 204), während der Zeit, in der sie Schülerinnen bei einem Aufsatz zu beaufsichtigen hatte, gelesen; ähnlich gedrängt war die Anfangssituation der neuen Dozentin in Münster.

Früchte aber durch die Rassengesetze des Nationalsozialismus und vor allem durch ihren tragischen Tod nicht mehr publiziert werden konnten.

Was unmittelbar wirksam blieb, war das exemplarische Leben der Zeitzeugin, der großen Frau, der Intellektuellen und vor allem der Glaubenszeugin.

Von daher ergeben sich bis weit in die achtziger Jahre im wesentlichen drei Grundrichtungen der Steinrezeption in Deutschland:

1) Edith Stein als ansprechende Zeitzeugin und Glaubensgestalt. Daraus erwuchs die biographische, hagiographische, spirituelle und z.T. auch die »feministische« Literatur.¹¹

2) Edith Stein als Autorin unpublizierter Manuskripte. Daraus erwuchs die Herausgabe ihrer unveröffentlichten Schriften.

3) Edith Stein als Wissenschaftlerin, wobei diese Sichtweise von den genannten Schriften beeinflusst wurde. Daraus erwuchs die Sekundärliteratur zu Fragen der Philosophie, der Pädagogik und der »Frauenfrage«.

1) Die Fragen nach Edith Steins Schicksal, der lebendige Eindruck der großen Glaubenszeugin, das Gespür darum, daß ihre Arbeit exemplarisch war und man deshalb ihrem Lebenswerk gegenüber eine Verantwortung hatte, schließlich die Überzeugung, daß sich hier ein Leben als moderesistent erweise, bewegte die ersten literarischen Produktionen und Gedenkveranstaltungen zu Edith Stein. Dazu zählen die Einrichtung der Feier zu Jubiläumstagen, die Erhaltung und Errichtung von Gedenkstätten, sowie die Sichtung biographisch verwertbarer Materialien, Bilder und Denkmäler und die Aktivierung von Erinnerungen.

Als Ausgangspunkt dieser Bemühungen darf das Jubiläum des zehnjährigen Schleierfestes von Schwester Benedicta a Cruce am 1.5.1948 gelten, zu dem die Priorin des Kölner Karmel, Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto (Renata Posselt), das Buch »*Edith Stein. Eine große Frau. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*« verfaßte. Es erreichte binnen kurzer Zeit mehrere Auflagen, so daß die sechste Auflage 1952 im Titel den Zusatz führte: »Ein Welterfolg«.

Paradigmatisch für die Wirksamkeit Edith Steins auf ihre Zeitgenossen und ihre erste Rezeption in der Aufbauzeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, in der man Orientierung und »unkompromitierte« Leitbilder (aus der Erinnerung) suchte, ist vielleicht folgende Äußerung einer Münsteraner Hörerin: »Ich habe sie noch gut in Erinnerung. Einen tiefen Eindruck machte ihre Einfachheit und Schlichtheit. Sie sprach langsam und ruhig, ohne Geste, aber mit großer Klarheit und Geistesschärfe. Damals hieß es von ihr, »sie sei der Dozent, der den katholischen Standpunkt kompromißlos vertrete«; ... ich hatte Gelegenheit, sie des öfteren in der Kapelle des Marianum zu sehen ... Das war ein tiefes Erlebnis. Sie war ganz in Gott versunken ... Wenn man sie aufsuchte, war sie schlicht und

¹¹ Deshalb werden unsere Hinweise auf die Literatur zur Frauenfrage – nicht ganz sachgerecht – in diesem Zusammenhang zitiert.

hilfsbereit in vornehmer Art« (113). Dieser Eindruck wurde sicherlich durch das ergreifend (nicht immer fehlerlos) geschilderte tragische Ende Edith Steins noch verstärkt.

Ergänzt und z.T. ersetzt wurde dieser Versuch einer Spurensicherung von Hilde Graefs Edith-Stein-Biographie: *»Leben unter dem Kreuz«* (Frankfurt a.M. 1954).

Beide Arbeiten sind in eine Reihe von Anthologien und Florilegien eingegangen, die Edith Steins Leben und »Lebensweisheit« ausschnittthaft einem größeren Publikum bekannt machten. Bis heute sind es vor allem Arbeiten von Maria Amata Neyer, Waltraud Herbstrith, Hanna-Barbara Gerl, die einen beträchtlichen Anstoß zur Vertiefung und Ausweitung biographischer und wissenschaftlicher Studien gebracht haben.

Die folgenden Biographien unterscheiden sich methodisch kaum von der ersten Edith Stein Biographie: Sammlung und Zusammentragen von schriftlichen Zeugnissen, mündlichen Erinnerungen, Bildmaterial, Sichtung von Kontakten und Aufklärung von Beziehungen und ihrer Bedeutung.

Einen deutlichen Aufschwung erhielt das biographische Interesse im Zuge der Seligsprechung am 1. Mai 1987. Auch in dieser Phase war die Steinforschung hauptsächlich geprägt von (biographischen) Recherchen, die sich aus der lebendigen (jetzt aber immer geringer werdenden) unmittelbaren Erinnerung um eine Lebensskizze und die Eruiierung und Sicherung von möglichen Zeugnissen über Edith Stein bemühten. Dabei stand – nicht zuletzt im Hinblick auf die mögliche und dann tatsächlich erfolgte Seligsprechung – in einer Zeit wachsender sozialer Entfremdung und zunehmender Entsolidarisierung der zeitgenössischen (deutschen) Gesellschaft die Herausstellung der Christusbegegnung Edith Steins und ihrer exemplarischen Kreuzesnachfolge im liebenden Mitleiden mit der Not und Angst der anderen bis hin zum Holocaust im Blickpunkt der Darstellungen.

Seit 1987 hat die biographische Steinforschung einen ungeheuren Aufschwung genommen, der auch sowohl methodisch wie inhaltlich eine Facettenerweiterung und Bereicherung mit sich brachte: eine Fülle von Einzelstudien hat zur Vertiefung der Sachkenntnis beigetragen. Sr. Maria Amata Neyer hat mit ihrem Versuch über die Genese von »Endliches und ewiges Sein« die einleitenden Bemerkungen zu den Werken Edith Steins vertieft, die die werkimmanente Arbeit ergänzt und dazu beiträgt, die Fülle der Einflüsse besser zu berücksichtigen und auf diesem Weg auch weiterführende Werkinterpretationen ermöglichen könnte. Die Oral-Tradition wurde um Stellungnahmen und Wertschätzungen wichtiger Zeitzeugen erweitert und das Denken Edith Steins auch biographisch als Denken im Dialog begriffen (u.a. von W. Herbstrith). Die jüdischen Perspektiven des Werks und Lebens Edith Steins beginnen sichtbarer zu werden (v.a. durch F. Schandl, M. Böckel, A. Ziegenhaus, W. Herbstrith, H.-B. Gerl); der Beitrag Edith Steins zur Frauenemanzipation und zum Frauenbild im 20. Jahrhundert wurde neu entdeckt und herausgestellt (u.a. von C. Koepcke, H.-B. Gerl, W. Herbstrith, B. Albrecht; von seiten der Wissenssoziologie

v.a. durch Theresa Wobbe); unzählige Meditationsbände entstanden, die z.T. eine von Edith Stein ausgehende eigenständige, auch künstlerisch-kreative Spiritualität vermitteln (etwa Mario Crenkas Gedichte zu Gedanken Edith Steins). Pädagogisches Lehrmaterial, das aus biographischen Studien entstanden ist und in Schulen eingesetzt werden kann, liturgische Musik, ein fester Gedenktag mit Eigenfeier im liturgischen Jahreskreis der römisch-katholischen Kirche, die Erinnerung durch Stiftung von Edith-Stein-Preisen und Errichtung von Gedenkstätten, die Gründung der Edith-Stein-Gesellschaft und insbesondere die Herausgabe des Edith Stein Jahrbuches (Erstausgabe 1995) sowie Edith-Stein-Kreise wollen dem innovierenden Andenken, der Verortung und Applikation von Edith Steins Biographie in heutigen Biographien dienen.

Es bleiben auf diesem Weg freilich noch viele Desiderate: z.B. ist bislang manches im Verhältnis Husserls zu Edith Stein (insbesondere in der Affäre Hans Lipps und die Gestaltung des Dialogs mit Husserl nach der Konversion – eventuelle Briefe Husserls an Edith Stein könnten hier neue Aufschlüsse versprechen –) oder etwa die Beziehung zu Erich Przywara – mit ihm stand Edith Stein zwischen 1925–31 in regem Gedankenaustausch – recht dunkel geblieben; die Frage, ob und wie von Edith Stein ein Dialogbeitrag zum Gespräch von Judentum und Christentum zu erwarten ist, scheint bei weitem noch nicht ausgelotet zu sein.¹² Manch kritischer Reaktion von einflußreicher jüdischer Seite wird man sich im Dialog erst noch zu stellen haben; ebenso wäre es reizvoll, die Bedeutung des Frauenbildes Edith Steins für unsere heutige Zeit im Dialog mit anderen Entwürfen zu überprüfen. Die Frage nach dem Typischen von E. Steins im Kontext der Universität gestalteter Sozialisation, könnte auf ihre kirchliche und karmelitanische Sozialisation ausgedehnt werden. Zu einer erweiterten kritischen Biographie, die Zeitgeschichte, Sozialgeschichte, Werkgeschichte etc. einbezieht und aufarbeitet, sind wir, so scheint es, derzeit erst noch unterwegs.

2) Ein zweites Bemühen der Edith-Stein-Forschung in Deutschland erwuchs aus der Verpflichtung ihrem Nachlaß gegenüber und galt der Veröffentlichung ihrer unveröffentlichten Werke. Die geretteten Manuskripte gelangten erst im März 1945 in das Husserl-Archiv Löwen zu Pater van Breda; dort mußten – nach einem mündlichen Bericht von L. Gelber – viele Manuskriptseiten, die in einem feuchten Keller bei der Flucht der Karmelitinnen aus Echt evakuiert bzw. aus den Trümmern des Klosters Herkenbosch geborgen wurden, zunächst einmal getrocknet und – da mit anderen Schriften und Notizzetteln bunt durcheinander gemischt – sortiert, zum Teil aus schwer beschädigten Seiten rekonstruiert, entziffert, mit anderen Textzeugen verglichen, text- und redaktionskritisch bewertet und soweit möglich datiert werden. Da es sich dabei zudem größtenteils um Erstveröffentlichungen handelte und die Zahl der Mitarbeiter gering war, zog

¹² Das Edith Stein Jahrbuch 1997 und eine Tagung der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg 1996 wollen hier weiterfragen.

sich die Publikation über 45 Jahre¹³ hin. Folgt man dem Arbeitsbericht des »Archivum Carmelitanum Edith Stein« von M. Linssen, dann dürfte mit dem 17. Band der Werke Edith Steins der wesentliche Teil der unveröffentlichten Texte (Stand 1995) zugänglich sein.

Die auch heute noch als Hauptwerke geltenden Arbeiten »Kreuzeswissenschaft« und »Endliches und ewiges Sein« wurden mit großem sachkundigem Gespür der Herausgeber an den Anfang der Veröffentlichung gestellt.

Leider wurden aber biographisch relevante Werkausgaben (Band VII: Das Leben Edith Steins 1965; Band VIII und IX: Selbstzeugnisse in Briefen erst 1976 und 1977) und die philosophischen Teile ziemlich unzusammenhängend veröffentlicht (Band I–V bis 1955; Band VI 1962; Band XIII 1991; Band XV 1993); und die beiden Anhänge zu »Endliches und ewiges Sein« erschienen erst zwölf Jahre nach dem Haupttext, und zwar in einem separaten Band. Dies hat – ungeachtet des großen Verdienstes der Herausgeber – zusammen mit einer fehlenden, der inhaltlichen Erschließung dienenden Einführung und einem fehlenden wissenschaftlichen und textkritischen Apparat (v.a. Index, Register, Aufführungen von Varianten und Anmerkungen) eine wissenschaftliche Bearbeitung und Rezeption des Werkes eher erschwert.¹⁴

Zur Zeit werden die seit dem Erscheinen der Selbstzeugnisse in Briefen (ESW VIII/ IX) gefundenen und noch nicht veröffentlichten fast 100 Briefe und Postkarten von und an Edith Stein zur Veröffentlichung vorbereitet.

3) Erst im Zuge der Veröffentlichung aller Texte konnte auch eine Rezeption größeren Ausmaßes einsetzen, die sich bis heute immer mehr zu einer Würdigung des Gesamtwerks vorarbeitet.

Für ein frühes philosophisches Interesse stehen die Rezensionen von Heinrich Rombach (»Edith Stein; christliche Philosophin in unserer Zeit«, in: Anzeiger für die Geistlichkeit 1950, 81–82) und von Alois Dempf (»Endliches und ewiges Sein«, in: Philosophisches Jahrbuch 62 (1953) 201–204) sowie ein Artikel von Erich Przywara zum 10. Todestag (1952; ein zweiter Artikel von 1956, der die eigene Position mit der Edith Steins vergleicht, liegt bislang nur in französischer Sprache vor).

In dieser frühen Phase ist immer wieder die Fragestellung zu erkennen, wie der Steinsche Essentialismus zu deuten sei (so u.a. bei Przywara, Secretan, Guilead, Salmen).

Eine Richtung sieht in Edith Steins »Essentialismus« eine idealistische Verengung (etwa in dem schon erwähnten französischen Artikel Przywaras, der meint, daß dem »allo« bei Edith Stein zu wenig Rechnung getragen werde; in neueren Anmerkungen deutet sich auch bei Rolf Kühn eine

¹³ Durch das »Archivum Edith Stein« und seine Mitarbeiter L. Gelber, R. Leuven (bis 1982), M. Linssen (seit 1982).

¹⁴ Vielleicht könnte unter die Vorhaben des Archivs auch die Herausgabe von wissenschaftlichen Registern fallen, ähnlich denen, die Edith Stein für ihre Thomasübersetzung zu »De veritate« erarbeitet hat.

Kehrtwende in diese Richtung an), während eine andere Richtung darin eher einen Versuch sieht zu zeigen, daß jede Phänomenologie in einer Ontologie gründet. Der Steinsche Essentialismus wäre danach keine Einführung, weil er zurückgebunden werde an das Individuum als existentielles Moment aller Wesensbezüge (so z.B. Philibert Secretan, Aloisius Bajsic und neuerdings auch Herbert Hecker).

Die in den sechziger und siebziger Jahren spärlich bleibende philosophische Aufmerksamkeit erfuhr auch auf diesem Gebiet zu Beginn der achtziger Jahre im Vorfeld der Seligsprechung eine Neubelebung und Vertiefung. Dafür stehen vor allem: die Tagung. »Von der Philosophie zur Kreuzeswissenschaft – Die Husserlschülerin Edith Stein« der katholischen Akademie Rottenburg Stuttgart (1987), das internationale Edith-Stein-Symposium in Rolduc 1990, das internationale Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991, die Akademietagung der katholischen Akademie Freiburg: »Edith Stein, Edmund Husserl, Martin Heidegger« (1995) im Rahmen der Edith-Stein-Tage in Beuron, sowie mehrere Dissertationen (u.a. E. Otto bei Prof. Kasper in Tübingen, H. Hecker bei Prof. Kienzler in Augsburg, A. U. Müller bei Prof. Casper in Freiburg; z.Zt. entsteht eine Dissertation zum Problem der Einfühlung bei Prof. Ströcker in Köln).

Nach wie vor scheidet auch heute noch die Bewertung des Steinschen Essentialismus die Geister; andererseits gibt es vor allem seit 1987 eine Kontroverse um die Einordnung des Spätwerks von Edith Stein, insbesondere der Kreuzeswissenschaft. Karl-Heinz Lembeck sieht in der Spätphilosophie einen großen Verlust, den er von seinem phänomenologischen Standpunkt aus mit einem Fideismusvorwurf bedenkt und ihm »einen radikalen Mangel an Einsichtigkeit« (88) bescheinigt. K. Held bemerkt zur philosophischen Zielrichtung E. Steins: »Der ›Sinn‹ des endlichen Seienden liegt ... letztlich darin, von sich wegweisend, reflektierend, aber gerade damit in sich gebrochen zu sein ... Es scheint, daß diese Tendenz ihre Weiterführung ... in den genuin religiösen Schriften Edith Steins findet ... Die Bilder der ›Nacht‹, des ›Schmerzes‹, der ›Verwundung‹ legen die Tendenz des ontologischen Verweizens als ein personales Sichweggeben, als Sichertäußern aus, als ›Nachfolge‹ des Logos, der sich selbst ›entäußert‹ hat, der ›Mensch geworden‹ ist ... Aber diese Einkehr in das Mysterium der Religion wird eine Philosophie, die sich der Axiomatik und den Kriterien der ›natürlichen Vernunft‹ des Menschen verpflichtet weiß, als personalen Akt achten, doch nicht ohne weiteres in ihr theoretisches Selbstverständnis integrieren dürfen« (in: Fetz, 291 f.).

Im Unterschied zu Lembeck bemerkt Hanna-Barbara Gerl auf der Akademietagung 1987: »Was Edith Stein nun – Johannes vom Kreuz folgend, zur Sprache bringt, gehört zum ewig Mißverstandenen ... des christlichen Weges – aufgrund der Tatsache mißverstanden, daß der Weg nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns seine Lehre preisgibt« (71; dieser Richtung schließen sich inzwischen die eingehenden Dissertationen von Bejas, Otto, Müller, Hecker – und im Sinne der eingangs zitierten Auffassung von Phänomenologie auch Prof. E. Ströcker an). Heckers vor allem schwerpunkthaft dem Spätwerk gewidmete Arbeit gelangt zu dem

Schluß: Die Kreuzeswissenschaft erweise sich »als Idee und Durchführung einer ›Christlichen Phänomenologie‹« (Hecker, 381). Offen bleibt bei Hecker, inwiefern damit der Anspruch Edith Steins auf eine Erste Philosophie, die auch die ›natürliche Vernunft‹ in ihre Bewegung integriert, eingelöst wird.¹⁵

Die unzähligen Analysen zu Einzelthemen, die im Rahmen eingehender wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Werk Edith Steins entstanden sind, haben dazu beigetragen, deutlicher philosophische Abhängigkeiten Edith Steins zu erkennen (vom Neukantianismus Hönigswald, von Husserl, Reinach, Heidegger, Scheler ...).

Das Interesse am Frühwerk gilt fast ausschließlich Edith Steins Dissertation. Schwerpunkte sind hier das Motivationsproblem (Imhof), ihre philosophische Abhängigkeit von Theodor Lipps und die Frage, ob das empfindende Individuum »nur« leiblich sein kann (Fidalgo), Leibphänomenologie (Müller), radikale Anderheit des anderen und Kontinuität des Thomas Anderheit bis ins Spätwerk (Held, Müller).¹⁶

Die unterschiedlichen Blickpunkte auf diese frühe Arbeit haben geholfen, das Werk in seiner Vielschichtigkeit zu erschließen. Ähnlich vielschichtig ist – wie bereits erwähnt – vergleichsweise nur die Diskussion um »Endliches und ewiges Sein« und die »Kreuzeswissenschaft«.

Eine für ein größeres Publikum leicht lesbare, propädeutische Frucht dieser detail- und kenntnisreichen Einzelstudien sind mehrere mittlerweile vorliegende Einführungen in das Werk Edith Steins (u.a. Secretan, Herbstrith, Gerl).

Wenig bearbeitet sind nach wie vor die anderen frühen Arbeiten Edith Steins; unklar bleibt der Grad von Eigenständigkeit, Originalität oder Verzeichnung der Thomasübersetzung »De veritate« und die Erarbeitung der Edith Stein eigenen Thomasinterpretation zwischen 1925 und 1932. Die von Hugo Ott veröffentlichten kritischen Randnotizen Martin Honeckers zu »Akt und Potenz« sowie Arbeiten, die sich von »Endlich und ewiges Sein« her mit der Bedeutung der Analogia entis beschäftigen, könnten dazu einen ermutigenden Schritt darstellen.¹⁷ Bisher völlig im Dunkeln und – soweit ich sehen kann – noch unbearbeitet liegen eventuelle Einflüsse Newmans und der Stellenwert der großen Newmanübersetzung für Edith Stein.

¹⁵ Ich selbst habe in meiner Dissertation und in der neueren Arbeit »Edith Steins Kritik am transzendentalen Idealismus Edmund Husserls« (erscheint 1996) – von der Rezeption der Religionsphilosophie A. Reinachs durch Edith Stein und der Leibphänomenologie Edith Steins ausgehend – zu zeigen versucht, wie Edith Stein in der Einordnung der hyletischen Daten einen dritten Weg zwischen transzendentalen Idealismus und naivem Realismus findet. Auf diesem Wege wird eine »immanente Transzendenz« faßbar, die verstehbar macht, wie Edith Stein von dieser Bestimmung der Transzendenz zu einer Fassung von Person kommen kann, die offen ist für das »Geheimnis« im Zuspruch und Anspruch des Unbedingten.

¹⁶ Ob der erste Teil der Dissertation für immer verschollen bleibt, ist eine offene Frage.

¹⁷ Besonderer Dank gebührt in diesem Zusammenhang Sr. Maria Amata, die vielen Forschern auf unkomplizierte Art die Kölner Bibliothek zugänglich gemacht hat.

Eingehendere Analysen von »Einführung in die Philosophie« (1991) und von »Der Aufbau der menschlichen Person« (1993) stehen ebenfalls noch aus.

Über den Einfluß des Jüdischen auf eine »Philosophie des Glaubens« bei Edith Stein sind durch die am 3.–4.2.1996 anstehende Tagung der Thomas-Morus-Akademie, Bensberg: »Als Christin gelebt, als Jüdin gestorben« und das Edith Stein Jahrbuch 1997 weitere Aufschlüsse zu erwarten.

Für die vor 1987 veröffentlichten Werke über Edith Stein verweisen wir auf Andrés Bejas Bibliographie in: Ders., *Edith Stein – Von der Phänomenologie zur Mystik*. Frankfurt/ New York 1987. Diese Bibliographie setzt die Bibliographie von Johanna Hauck OCD und Gabriele Dick OCD, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 42 (1984) fort und ergänzt sie. Bei Bejas findet sich auch ein Verzeichnis der Manuskripte der Archive in Speyer, Köln, Echt und Brüssel. Die neuesten (allerdings nicht ganz vollständigen) Bibliographien finden sich bei Daniel Gamarra: »Bibliografía su Edith Stein«, in: *Acta Philosophica* 2 (1993), 141–160, sowie in der *Bibliographia Carmelitana Annualis* der jeweils aktuellen Ausgaben der Zeitschrift: »Carmelus«. Zur Ergänzung empfehlen sich: Linssen, Michael: »Arbeitsbericht über die Edition der Werke Edith Steins durch das ›Archivum Carmelitanum Edith Stein‹«, in: Elders, Leo (Hg.): *Leben, Philosophie, Vollendung*. Würzburg 1990, 291–294 und Neyer, Maria Amata: *Edith Steins hinterlassene Schriften. Versuch einer Dokumentation*. Sonderdruck aus »Katholische Bildung« 10 (1991).

Im folgenden geben wir Hinweise¹⁸ auf einige wichtige Neuerscheinungen seit 1988, die die Bibliographie von Bejas (1987) für Publikationen in Deutschland ergänzen sollen.

A. VERÖFFENTLICHUNG VON WERKEN EDITH STEINS

1988:

– Das Weihnachtsgeheimnis; mit einer Einführung von Hanna-Barbara Gerl. Freiburg–Basel–Wien.

1990:

– Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung. Edith Steins Werke (=ESW) XII. Freiburg–Basel–Wien.

1991:

– Einführung in die Philosophie; Nachwort von Hanna-Barbara Gerl. ESW XIII. Freiburg–Basel–Wien.

¹⁸ Vor allem war es nicht möglich, die Vielzahl der spirituellen Literatur zu berücksichtigen. Für ergänzende Hinweise aus anderen Gebieten bin ich dem aufmerksamen Leser dankbar.

– Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl, Anmerkungen von Maria Amata Neyer. ESW XIV. Freiburg–Basel–Wien.

1993:

– Erkenntnis und Glaube. ESW XV. Freiburg–Basel–Wien.

– Der Aufbau der menschlichen Person. ESW XVI. Freiburg–Basel–Wien.

1994:

– Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie. ESW XVII. Freiburg–Basel–Wien.

B. SEKUNDÄRLITERATUR

1. Biographische Studien

1988:

– Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Jüdin, Philosophin, Christin, Opfer im Holocaust, in: *Teresianum* 39, 375–387.

– Ott, Hugo: Edith Stein (1891–1942) und Freiburg, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 107, 253–274.

1989:

– Herbstrith, Waltraud: Hans Lipps und Edith Stein, in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 31–51.

– : Edith Stein, in: E. Coreth SJ, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Graz, 650–665.

– Roma, Curia Generalis OCD (Hg.): *Die selige Teresia Benedicta vom Kreuz. Edith Stein*. München.

1990:

– Hermann, M.A.: *Die Speyrer Jahre von Edith Stein. Aufzeichnungen zu ihrem 100. Geburtstag, Speyer*.

– : Edith Stein, eine Skizze zu ihrer Speyrer Zeit, in: *Leben und Wirken in zwei Jahrtausenden. Ein Beitrag von Speyrer Frauen zum Jubiläumsjahr*. Hg.: Stadt Speyer, 99–106.

– Koepcke, Cordula: *Edith Stein. Ein Leben*. Würzburg.

– Menzel, Josef Joachim (Hg.): *Breslauer Juden, 1850–1945. Katalog zur Ausstellung*. Ludwig Petri Institut, Mainz.

1991:

– Bäume, Remigius: Edith Stein und ihre Zeit, in: Elders, Leo: *Leben, Philosophie, Vollendung*, 15–39. Würzburg (abgekürzt: Elders, *Leben* ...).

– Birkenbeil, Eduard: Dr. Edith Stein: Assistentin, Lehrerin, Dozentin, in: Elders, *Leben*..., 95–111.

- Börsig-Hover, L. (Hg.): Ein Leben für die Wahrheit – Zur geistigen Gestalt Edith Steins, Fridingen a. D.
- Hundert Jahre Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit 26, 149–252.
- Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit. Ein Lebensbild von Waltraud Herbstrith. Wien.
- Honecker, Raimund: Wegkreuzungen, Edith Stein und Martin Honecker, 37–76.
- Hover-Börsig, Lina: Der Weg in den Karmel: Edith Steins Vortragstätigkeit in den Jahren 1928 bis 1933 und der Auftrag von Erzabt Walzer, 77–101. Fridingen a.D.
- Schandl, Felix: Die Begegnung mit Christus. Auf dem Weg zum Karmel, in: Elders, Leben..., 55–94.
- Schmidt, Roderich (Hg.): Mit Auszeichnung bestanden. Von den Studentenjahren in Göttingen 1913/1914.
- Schmidbauer, Robert: Familie und Jugendjahre Edith Steins, in: Elders, Leben..., 39–55.

1993:

- Edith Stein. Studentin in Göttingen 1913 – 1916. Ausstellung zum 100. Geburtstag 7.10.–28.10.1991, Göttingen.
- Herbstrith, Waltraud (Hg.): Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. Mainz.
- Neyer, Maria Amata (Hg.): Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer. Würzburg.

1994:

- Gerl, Hanna-Barbara und Neyer, Maria Amata: Edith Stein. Freiburg.

1995:

- Mohr, Anne, Prégardier, Elisabeth, u.a.: Passion im August (2.–9. August 1942). Edith Stein und ihre Gefährtinnen: Weg in Tod und Auferstehung. Zeugen der Zeitgeschichte Band 5, Annweiler.
- Neyer, Maria Amata: Edith Steins Werk ›Endliches und ewiges Sein‹. Eine Dokumentation, in: Edith Stein Jahrbuch (ESJ) 1, 311–343.
- Sullivan, John: Das noch unveröffentlichte Übertrittsgesuch Edith Steins an den Hl. Stuhl, in: ESJ 1, 355–360.

2. Texte zur Frauenfrage bei Edith Stein

1990:

- Albrecht, Barbara: Edith Stein und die Ordensfrau, in: Elders, Leben..., 173–188.
- Gerl, Hanna-Barbara: Edith Stein und die Frauenfrage, in: Elders, Leben..., 155–172.

1991:

- Gerl, Hanna-Barbara: Gibt es die ›weibliche Eigenart‹? Nachdenkliches von Edith Stein, in: Lebendiges Zeugnis 46, 179–191.
- : Frau und Christin heute. Spannungsfelder weiblicher Existenz, in: Ordenskorrespondenz 32, 385–393.
- Hover-Börsig, Lina: Edith Stein und die Frauenfrage, in: dies. (Hg.), Ein Leben für die Wahrheit, 124–146; Vom Wesen der Frau. Der Beitrag Edith Steins zum Verhältnis von Frau, Kirche und Gesellschaft, ebd., 147–158.

1993:

- Gerl, Hanna-Barbara: Edith Stein und die Öffnung der Kirche zur Frau, in: Erbe und Auftrag 69, 152–153.
- Hackenberg-Treutle, Gudrun: Frau bei Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit 28, 58–64.
- Herbstrith, Waltraud: Edith Stein – das eine Menschsein. Die Frau im Christentum. München.

3. Jüdisch-christliche Perspektiven im Werk Edith Steins

1988:

- Gerl, Hanna-Barbara: Heil im Unheilen. E. Steins Deutung und Annahme der Vernichtung, in: IKaZ 17, 524 ff.

1990:

- Schandl, Felix: Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen! Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Sinszig.
- : Leiden und Leidbewältigung bei Edith Stein, in: Elders, Leben..., 123–128.
- Ziegenhaus, Anton: Benedicta a Cruce – Jüdin und Christin, in: Elders, Leben..., 129–145.

1991:

- Böckel, Matthias: Edith Stein und das Judentum. Ramstein.
- Herbstrith, Waltraud: Das Jüdische im Christlichen, in: Elders, Leben..., 145–154.
- : Edith Stein. Versöhnerin zwischen Juden und Christen. 2. Aufl., Leutesdorf.

1995:

- Herbstrith, Waltraud: Christin und Jüdin. Wien.

4. Beiträge zur Spiritualität

1988:

- Moser, Georg: Aus unserer Mitte.
- Neyer, Maria Amata: Wüste als Verlassenheit bei Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit 23, 151–158.

1990:

- Birkenbeil, Eduard: Versuche einer meditativen Begegnung mit Edith Stein, in: Katholische Bildung 12, 641–656.
- Dorner, Severin Viktor: ›Das Beste daran ist die Dankbarkeit.‹ Eucharistische Anbetung bei Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit 25, 88–95.

1991:

- Albrecht, Barbara: Edith Stein – Gelebtes Evangelium. Vallendar-Schönstatt.
- Demel, Sabine: Vom Atheismus zum Christentum. Glauben lernen mit Edith Stein, in: Berliner Theologische Zeitschrift 8, 259–274.
- Herbstrith Waltraud: Die Erfahrung Gottes als Nacht. Spiritualität und Glaubenserfahrung bei Edith Stein, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 139, 396–400.

1992:

- Herbstrith, Waltraud: Edith Stein: Europäerin und Opfer der Shoah, in: Katholische Bildung 93, 682–686.
- Krusenotto, Wolfram: Die letzten Tage im Leben der seligen Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz – Edith Stein. Eine Gebetsoktav.
- Rössler, Franz Georg und Rössler-Buckel, Rita: Edith Stein. Eine Jüdin unterm Kreuz. Meßkirch.
- Schandl, Felix: ›... den Heimatlosen Herberge erleben...‹. Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität angesichts gegenwärtiger Szenarien, in: Geist und Leben 65, 329–350.

1993:

- Crenka, Mario: Gott und ich. Meditation zu Texten von Edith Stein. Essen.
- Herbstrith, Waltraud: Edith Steins prophetische Vision der Orden, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 141, 139–147.
- : Verweilen vor Gott. Teresa von Avila. Johannes vom Kreuz. Edith Stein. Mainz.

1994:

- Gerl, Hanna-Barbara und Neyer, Maria Amata: Edith Stein. Freiburg.

5. Beiträge zum philosophisch-pädagogischen Werk Edith Steins

1988:

- Gerl, Hanna-Barbara: Heilige Sachlichkeit – Rationalität und Mystik in der Kreuzeswissenschaft (1942) von Edith Stein, 65–80, in: Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart (Hg.): Von der Philosophie zur Kreuzeswissenschaft – Die Husserlschülerin Edith Stein.
- Lembeck, Karl-Heinz: »Philosophie als Wissenschaft bei Edith Stein«, in: Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart (Hg.): Von der Philosophie zur Kreuzeswissenschaft – Die Husserlschülerin Edith Stein.
- : Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein, in: ThPh 62, 188–202.
- Stallmach, Josef: Edith Stein – Von Husserl zu Thomas von Aquin, in: Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart.

1989:

- Gerl, Hanna-Barbara: Versöhnung durch Sühne. Zu einem Schlüsselbegriff bei Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit 24, 234–241.
- : Unterscheidung aus Nähe. Martin Heidegger und Edith Stein, in: Börsig, Lina (Hg.): Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag. Fridingen an der Donau, 24–37.

1990:

- Neyer, Maria Amata: Freiheit bei Edith Stein, in: Christliche Innerlichkeit 25, 172–183.
- Otto, Elisabeth: Welt–Person–Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein. Vallendar–Schönstatt.
- Rimmel, Th: Zum Begriff der Person bei Edith Stein, in: Dobiosch, H. (Hg.): Natur und Gnade. Die christologisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittenlehre, St. Ottilien, 229–249.

1991:

- Elders, Leo (Hg.): Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums. Rollduc, 2.–4. Nov. 1990. Würzburg.
- darin (philosophische Beiträge): Alma von Stockhausen: Edith Stein und die Phänomenologie von Edmund Husserl, 213–226; Jan H. Nota: Edith Stein – Max Scheler – Martin Heidegger, 227–237; Klaus Hedwig: Über den Begriff der »Einfühlung« in der Dissertationsschrift Edith Steins, 239–251; Leo Elders: Edith Stein und Thomas von Aquin, 253–271; Klaus Hemmerle: Die geistige Größe Edith Steins, 275–289.
- Gerl, Hanna-Barbara: Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie, Mystik, Leben. Mainz.
- Hover, W.: Der Wahrheit Schönheitssglanz. Edith Steins Beitrag zu einer christlichen Ästhetik und Kunsttheorie, in: Börsig–Hover (Hg.): Wahrheit, 159–175.
- Matzker, Reiner: Einfühlung. Edith Stein und die Phänomenologie. Bern.

- Schandl, Felix: Leiderfahrung und Weg der Hoffnung. Was Edith Stein bei Johannes vom Kreuz lernte, in: *Karmel-Kontakt* 45, 249–252.
- Schulz, Peter: Edith Stein als Philosophin, in: *KlBl* 71, 249 f.
- Schumann, Karl (Hg.): Edmund Husserl. Husserls Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein. Einleitung und Herausgabe von Karl Schumann, in: *Tijdschrift voor filosofie* 53, 686–699.
- Herbstrith, Waltraud (Hg.): *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. Tübingen.
 darin: Waltraud Herbstrith: Zum hundertsten Geburtstag der Philosophin Edith Stein, 9–12; Reiner Wimmer: Einführung, 13–22; Waltraud Herbstrith: Das philosophische Denken Edith Steins, 23–41; Josef Stallmach: Edith Stein. Von Husserl zu Thomas von Aquin, 42–76; Jan H. Nota: Die frühe Phänomenologie Edith Steins, 57–71; Roman Ingarden: Zu Edith Steins Analyse der Einfühlung und des Aufbaus der menschlichen Person, 72–82; Martin Kriele: Edith Steins ›Untersuchung über den Staat‹, 83–92; Jan H. Nota: Edith Stein und Martin Heidegger, 93–116; Rolf Kühn: Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins, 118–132; Albert Zimmermann: Begriff und Aufgabe einer christlichen Philosophie, 133–140; Josef Stallmach: Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben, 142–155; Karl-Heinz Lembeck: Glauben im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins, 156–175; Hedwig Conrad-Martius: Meine Freundin Edith Stein, 176–187.
- Wimmer, R.: Edith Stein, in: Wimmer, R.: *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. Tübingen.

1992:

- Gerl, Hanna-Barbara: Im Dunkel wohl geborgen. Die Mystik der ›Kreuzeswissenschaft‹, in: *Teresianum* 43, 481–494.
- Machnac, Jerzy: Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein. Husserlschülerinnen und aristotelisch-thomistische Philosophie, in: *Studi Christianae* 28, 87–103.
- Otto, Elisabeth: Kreuzeswissenschaft als Anteilhaben am Leiden Christi. Die Mystik Edith Steins, in: Jaspert, Bernd (Hg.): *Leiden und Weisheit in der Mystik*, 235–242.
- Secretan, Philibert: *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*. Innsbruck.

1993:

- Fetz, Luzius u.a. (Hg.): *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium. Eichstätt 1991. Freiburg–München*.
 darin: Ernst Wolfgang Orth: Richard Höningwalds Neukantianismus und Edmund Husserls Phänomenologie als Hintergrund des Denkens von Edith Stein, 16–52; Karl Schuhmann: Edith Stein und Adolph Reinach, 53–88; António Fidalgo: Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik, 90–106; Hugo Ott: Edith Stein und Freiburg, 107–139, ders.: Die Randnotizen Martin Honeckers zur Habilitationsschrift ›Po-

tenz und Akt, 140–145; Philibert Secretan: Individuum, Individualität und Individuation nach Edith Stein und Wilhelm Dilthey, 148–169; Karl-Heinz Lembeck: Von der Kritik zur Mystik. Edith Stein und der Marburger Neukantianismus, 170–196; Matthias Rath: Die Stellung Edith Steins im Psychologismustreit, 197–225; Peter Schulz: Die Schrift ›Einführung in die Philosophie‹, 228–255; Angela Ales Bello: Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung, 256–284; Reto Luzius Fetz: Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität, 286–319; Klaus Hedwig: Edith Stein und die *analogia entis*, 320–352.

– Müller, Andreas Uwe: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins, Symposium 93, Freiburg–Basel–Wien.

1994:

– Alber, Karl: Philosophie im Schatten von Auschwitz. Röll.

– Bejas, Andrés: Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins: die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin. Frankfurt–Berlin–New York.

– Gerl, Hanna-Barbara: Sehen, was ist. Zu Edith Steins Wahrnehmung des Wirklichen, in: Sternberg, Thomas (Hg.): Sehen, was ist.

1995:

– Börsig–Hover, Lina: Edith Stein und die Wahrheitsfrage. Fridingen a.d. Donau.

– Gerl, Hanna-Barbara: Freiheit – Grundbegriff bei Edith Stein, in: Geist und Leben 5, 359–366.

– Hecker, Herbert: Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein. Regensburg.

– Ströcker, Elisabeth: Die Phänomenologin Edith Stein – Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls, in: ESJ 1, 15–35.

#320 Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden

#335 Ergänzungen zu Band 14 der Werke Edith Steins

#201 *Maria Amata Neyer*

Roman Ingarden, geboren am 5. Februar 1893 in Krakau, Husserlschüler und prominentes Mitglied der Göttinger Phänomenologenschule, begegnete Edith Stein zum erstenmal im Sommersemester 1913 in Göttingen. Zu häufigen Kontakten kam es vom Wintersemester 1914/15 an (vgl. ESW¹ Bd. 7, 276 u.a.). Ingarden promovierte 1916 bei Husserl in Freiburg, ab 1924 war er Dozent in Lemberg und ab 1945 Professor in Krakau. Als Nichtmarxist verlor er 1950 seinen Lehrstuhl, wurde aber nach einigen Jahren rehabilitiert. Ingarden war Mitglied der Polnischen Akademie für Wissenschaften in Warschau. Er starb am 14. Juni 1970 in Krakau.

162 Schreiben (Briefe und Postkarten) Edith Steins an Roman Ingarden sind erhalten. Die Originale befinden sich im Besitz seines ältesten Sohnes, Prof. Dr. Roman Stanislaw Ingarden, der uns zum Zwecke der Publikation die Kopien der Handschriften Edith Steins überließ. Dieser Briefband erschien 1991. Während der Vorbereitung stellte sich heraus, daß die Kopie eines der Briefe fehlte, von mehreren anderen fehlten größere Abschnitte. Prof. Ingarden, damals in Übersee weilend, konnte die Ergänzungen nicht rechtzeitig schicken. Inzwischen ließ er uns alles Fehlende zukommen. Wir bringen hier den fehlenden Brief (Nr. 80 a) und sieben weitere, nunmehr vollständig ergänzte Briefe. Die Nummern beziehen sich auf den Briefband. Die Fußnoten wurden soweit ergänzt, daß die Briefe auch für sich allein verständlich sind.

¹ ESW ist die Abkürzung für »Edith Steins Werke«.

Brief 80 a

<Bergzabern>,² 26. I. 22

Lieber Herr Ingarden,

Schelers³ Privatadresse kenne ich nicht. Ich denke: Prof. Scheler, Köln, Universität kommt bestimmt an. In der »neuen Bibel« fand ich vieles Schöne, besonders in dem großen Aufsatz, der wirklich neu ist und nicht bloß abgedruckt. – Ich hatte schon immerfort vor, Ihnen zu schreiben, weil ich nämlich Ihre Bergson-Arbeit⁴ jetzt gelesen habe. Ich fand die Darstellung wie schon früher ausgezeichnet, klar und durchsichtig. Mit der Kritik bin ich auch im wesentlichen einverstanden. Nur an einigen Punkten habe ich bei dem, was Sie Positives hineinbringen, gewisse Bedenken. So glaube ich, daß sich die formale Ontologie etwas anders bestimmt, als Sie es tun, wenn man die Scheidung von f<ormaler> O<ntologie> und apophantischer Logik berücksichtigt. Ferner glaube ich, daß ein Gegenstand sein Wesen ändern kann.

Für heute nur noch herzliche Grüße,
Ihre Edith Stein

² Nach Ausweis der polizeilichen Melderegister weilte Edith Stein vom 30.05.1921 bis 03.08.1921 und vom 23.10.1921 bis zum 05.10.1922 in Bergzabern/Pfalz. Sie wohnte dort im Haus des ihr nahe befreundeten Philosophenehepaares Theodor Conrad und Hedwig Conrad-Martius am Eisbrünnelweg (heute Neubergstr.). Das Ehepaar bewirtschaftete dort eine Obstplantage (vgl. den Aufsatz von Hedwig Conrad-Martius über Edith Stein in: Hochland, Okt. 1958, 38–46; später nachgedruckt in: Briefe an Hedwig Conrad-Martius, München 1960, 61 ff.).

Hedwig Martius wurde am 27.02.1888 in Berlin geboren und starb am 15.02.1966 in Starnberg. Theodor Conrad wurde am 22.12.1881 in Beurich/Saarburg geboren und starb am 25.03.1969 ebenfalls in Starnberg.

³ Max Scheler, geboren am 22.08.1874 in München, bedeutender Philosoph und Soziologe, war zuletzt Professor an der neuerrichteten Universität zu Köln. Scheler starb am 19.05.1928 in Frankfurt/M.; sein Grab ist in Köln.

»neue Bibel«: Damit ist höchstwahrscheinlich Schelers Buch »Vom Ewigen im Menschen« gemeint. Dieses Buch erschien 1921 und war Schelers erste Buchpublikation seit den Kriegsjahren. Er hat es noch ganz im Geist seiner »katholischen Periode« geschrieben. In diesem Werk verfaßte Scheler 5 Beiträge. Der Beitrag »Probleme der Religion« ist nicht nur der umfangreichste dieser 5 Arbeiten, sondern auch der einzige, der 1921 in »Vom Ewigen im Menschen« in Erstpublikation erschien. Dies stimmt überein mit Edith Steins Bemerkung »großer Aufsatz, der wirklich neu ist«. (Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Hans Rainer Sepp, Freiburg.)

⁴ Ingardens Doktorarbeit »Intuition und Intellekt bei Henri Bergson«, publiziert in JPPF (dies ist die Abkürzung für »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«) Bd. 5, Halle 1922. Bergson, geboren am 18.10.1859 in Paris, zählt zu den bedeutenden französischen Philosophen. Er war Mitglied der Französischen Akademie und Professor am Collège de France, 1927 Nobelpreisträger für Literatur und starb am 04.01.1941 in Paris.

Brief Nr. 92

Postkarte

Absender: Stein, St. Magdalena⁵
Speyer a. Rh.Poststempel: Speyer
24.XI.25

Lieber Herr Ingarden,

heute kam Ihr Brief, und da ich zu einer ausführlichen Antwort sofort doch nicht komme, will ich Ihnen schleunigst versichern, daß mein Schweigen nur auf Zeitmangel beruhte und gar keinen anderen Grund hatte. Ihre Karte hat in mir nur den Gedanken erweckt, daß ich Ihnen längst eine beruhigende Aufklärung über diesen Punkt hätte geben sollen. Es war mir nur gar nie in den Sinn gekommen, daß Sie solche Befürchtungen haben könnten. Ich schreibe mehr, sobald es geht.

Mit herzlichen Grüßen
Ihre E. St.⁶*Brief Nr. 93*St. Magdalena, 29.XI. 25⁷

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 und 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

⁵ Seit Ostern 1923 war Edith Stein offiziell als Lehrkraft an den Lehranstalten der Dominikanerinnen in St. Magdalena angestellt; es ist wahrscheinlich, daß sie zuvor schon kürzere Zeit dort vertretungsweise Unterricht übernommen hat. St. Magdalena, ein sehr altes Dominikanerinnenkloster, beherbergte 5 Schulen; Edith Stein gab Unterricht am Oberlyzeum und an der Lehrerinnenbildungsanstalt. In St. Magdalena wird das Andenken Edith Steins bis heute sehr lebendig gehalten.– Ende März 1931 verließ Edith Stein Speyer, um in Breslau an ihrer Habilitationsschrift zu arbeiten.

⁶ Die Abkürzung ihres Namens schrieb Edith Stein immer dann, wenn sie das Schreibpapier oder die Postkarte bis zur letzten Ecke vollgeschrieben hatte.

⁷ Mit diesem Datum muß Edith Stein sich geirrt haben, denn der 29.11. war 1925 der erste Adventssonntag.

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 Vermählung⁸ 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 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 schwer fällt. So kommen die langen Pausen. Sie werden das verstehen und mir darum ebensowenig böse sein, wie ich es Ihnen bin.

Nun noch ein paar Antworten auf Ihre Fragen. Ich kam zu den essentiellen Fragen⁹ noch nicht. Hering¹⁰ hat sie gelesen und wollte Ihnen selbst darüber schreiben. Er ist schon seit längerer Zeit in Straßburg (Kalbsgasse 6 oder Rue Kalb, wenn Ihnen das besser gefällt); er hat Ostern dort sein Licentiatenexamen gemacht und schließt eben die Licentiatenarbeit ab.

⁸ Zur Vermählung Ingardens vgl. Brief 65 ESW Bd. 14. Dort unterlief mir in der 1. Anm. ein bedauerlicher Irrtum. Ingarden heiratete die Augenärztin Dr. Maria Adela Pol (geboren am 04.08.1889 in Warschau, gestorben am 02.01.1979 in Krakau). Witosława Radwanska war die Mutter Ingardens.

⁹ Edith Stein meint die Studie Ingardens: »Essentielle Fragen. Ein Beitrag zum Wesensproblem«, publiziert im JPPF Bd. 7, 1927.

¹⁰ Jean Hering wurde am 12.09.1890 in Ribeauville/ Elsaß geboren und studierte in Göttingen, wo Edith Stein ihn kennenlernte (vgl. ESW Bd. 7, Kap. 7 u.a.), Philosophie und evgl. Theologie. Später war er Professor für Neues Testament an der Evgl.-theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Hering starb am 23.12.1966 in Straßburg.

Lipps¹¹, den ich mit Hering zugleich in Bergzabern vor 4 Wochen sprach, war mit Ihrer Arbeit weniger zufrieden. – Ich konnte bis vor kurzem noch nicht viel tun, weil ich seit den Sommerferien noch ein paar Vertretungsstunden hatte. Jetzt geht es besser. Ich benütze die meiste Zeit, die mir die Schule läßt, für das Thomasstudium¹² und möchte, wenn möglich, dazu kommen, etwas über die Erkenntnislehre des hl. Thomas zu schreiben. Das wird aber sicher noch sehr lange dauern, wenn es überhaupt wird. – Nun kann ich nicht mehr weiter, und Sie sind gewiß noch lange nicht befriedigt.

Recht herzliche Grüße
Ihre E. St.

Brief Nr. 99

St. Magdalena, 9. X. 26

Lieber Herr Ingarden,

nun will ich also versuchen, einen Brief zustande zu bringen, der Sie erreicht. In der vorigen Woche war ich 3 Tage in Freiburg. Es waren verschiedene persönliche Verpflichtungen, die mich mitten in der Schulzeit dahin riefen, und der Besuch bei Husserl¹³ wurde nur bei der Gelegenheit »mitgenommen«. Aber natürlich war er mir im Grunde die Hauptsache, und ich war der Gelegenheit sehr dankbar. Ich habe den Meister¹⁴ sehr

¹¹ Hans Lipps, geboren am 22.11.1882 in Pirna/Sachsen, gehörte zum engsten Kreis der Husserlschüler. Edith Stein begegnete ihm erstmals im Sommersemester 1913 in Göttingen und war durch viele Jahre mit ihm befreundet. Lipps machte Doktor- und Staatsexamen in Philosophie und in Medizin. Er wurde zunächst Privatdozent in Göttingen, dann Professor für Philosophie der Mathematik in Frankfurt a.M. Edith Stein erwähnt ihn sehr oft in ihren Briefen und Erinnerungen (vgl. ESW Bde. 7, 8, 9 und 14). Lipps fiel im 2. Weltkrieg am 10.09.1941 als Stabsarzt an der Ostfront.

¹² Angeregt durch Freunde, zumal durch Erich Przywara SJ (vgl. ESW Bd. 14. Nr. 88), begann Edith Stein im Sommer 1925 erneut mit philosophischen Studien. Sie übersetzte die bis dahin noch nicht in deutscher Übertragung vorliegenden *Quaestiones disputatae de veritate* des hl. Thomas v. Aquin. Die beiden Bände »Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, in deutscher Übertragung von Edith Stein«, erschienen bei Otto Borgmeyer in Breslau 1931 und 1932; das Wörterverzeichnis erschien 1934.

¹³ Edmund Husserl, Philosoph von Weltrang, Begründer der phänomenologischen Forschungsmethode, wurde am 08.04.1859 in Proßnitz/Mähren geboren. Nach längerer Privatdozentur in Halle wurde er Professor in Göttingen, wo Edith Stein ihn kennenlernte und mehrere Semester lang hörte. Husserl erhielt 1916 einen Ruf nach Freiburg, wo Edith Stein bei ihm den Doktor *summa cum laude* machte. Damals wohnte Husserl in der Lorettostr. 40; als Edith Stein seine Assistentin war, hatte sie ein Zimmer »um die Ecke« in der Goethestr. 63. Dank der Initiative von Prof. Hugo Ott befinden sich heute an beiden Häusern Gedenktafeln. Husserl starb in Freiburg am 27.04.1938.

¹⁴ Husserl wurde von seinen alten Schülern »der Meister« genannt. »Er wußte darum und mochte es gar nicht leiden«, schreibt Edith Stein (ESW, Bd. 7, 220).

ausführlich gesprochen, und er war äußerst gütig und herzlich von Anfang bis zum Ende. Er hat mir genau über seine Fortschritte in den letzten Jahren berichtet (Frau Malvine¹⁵ wollte zum Schluß von mir eine »Zensur« für ihren Mann!) und in der Tat, es hat sich alles bei ihm zu einer großartigen Einheit zusammengeschlossen, alle einzelnen Untersuchungen, die ich von früher kannte, fügen sich hinein und haben darin ihren teleologischen Sinn. Aber – nun kommt das wirklich Tragische an der Sache – dieses Ganze lebt wohl in ihm und er kann in guten Stunden davon sprechen, doch ich bezweifle, daß er es je zu Papier, geschweige denn in den Druck bringen wird, und er hat schlechterdings keinen Schüler, der ganz in seinem Sinne arbeitet. Wenn er mal emeritiert wird, dann wird er vermutlich selbst Heidegger¹⁶ als Nachfolger vorschlagen, und der geht seine eigenen Wege. Kaufmann¹⁷ und Becker¹⁸, die er jetzt als Dozenten neben sich hat, stehen scheint's Heidegger näher, jedenfalls entfernen sie sich auch an entscheidenden Punkten von Husserl. Er fühlt das offenbar, ohne es sich recht eingestehen zu wollen. Als ich ihm klar machte, wo mein Weg sich von dem seinen scheidet, war er sichtlich betroffen. Eine sachliche Bedeutung hat das ja kaum für ihn, da ich nicht zu den Leuten gehöre, auf deren Arbeit er rechnet. Aber er hatte mich doch – mit gutem Recht – zu den Allergetreuesten gezählt und es sich nicht wohl recht denken können, daß er bei mir auf eine Welt stoßen würde, die ganz außerhalb der seinen liegt. Auf irgendeine Publikation in nächster Zeit ist nicht zu rechnen. Er wollte einige kleinere Sachen ins Jahrbuch bringen, aber Kaufmann und Becker rieten ihm dringend ab, in der richtigen Meinung, wenn nach 13 Jahren etwas von Husserl käme, dürfte es keine kleine Seitenunternehmung sein, sondern etwas von entscheidender Bedeutung. – Kaufmann war bezüglich Ihrer Einleitung¹⁹ derselben Ansicht wie ich. Ich sah bei ihm die von Rey-

¹⁵ Malvine Husserl geb. Steinschneider, geboren am 07.03.1860 in Klausenburg/Siebenbürgen, heiratete Edmund Husserl am 06.08.1887 in der evgl. Stadtkirche in Wien, in der beide kurz zuvor (Edmund Husserl im April 1886, Malvine Steinschneider im Juli 1887) getauft worden waren. Nach dem Tode ihres Mannes konnte Malvine Husserl – mit Hilfe des Franziskaners Professor van Breda, der auch sämtliche Manuskripte Husserls rettete, – nach Belgien übersiedeln. Während der Zeit der deutschen Besatzung konnte sie untertauchen und überlebte, in Klöstern versteckt, die Verfolgung. 1941 trat sie zur katholischen Kirche über. Malvine Husserl starb am 21.11.1950 in Freiburg und wurde im Grab ihres Mannes auf dem Friedhof in Günterstal beigesetzt. – Edith Stein schreibt über sie an mehreren Stellen ihrer Aufzeichnungen (vgl. ESW Bd. 7, 220 f. u.a.).

¹⁶ Martin Heidegger, geboren am 26.09.1889 in Meßkirch, gelangte durch sein Werk »Sein und Zeit« zu Weltruf als Existenzphilosoph. Er wurde 1928 Nachfolger Husserls in Freiburg. 1933/34 war er Rektor der dortigen Universität. Heidegger starb am 26.05.1976 in Freiburg.

¹⁷ Fritz Kaufmann, geboren am 03.07.1891 in Leipzig, habilitierte sich 1926 bei Husserl in Freiburg. Edith Stein lernte ihn in Göttingen als Husserlschüler kennen und erwähnt ihn oft in ihren Aufzeichnungen (vgl. ESW Bd. 7, 225 f. u.a.). Zahlreiche Briefe Edith Steins an Kaufmann sind erhalten (s. ESW Bd. 8 und Bd. 9). Kaufmann emigrierte 1936 in die USA; er war Professor für Philosophie in Buffalo, später in Zürich. Er starb dort am 09.08.1959.

¹⁸ Oskar Becker, geboren am 05.09.1889 in Leipzig, wurde 1923 nach seiner Habilitation Assistent Husserls. Er erhielt 1931 einen Ruf nach Bonn. Dort starb er am 13.11.1964.

¹⁹ Ingarden hatte die Absicht, seine 1919 erschienene Arbeit »Die Haupttendenzen der

er²⁰. Sie sei – für den alten Stand²¹ – nicht übel, die neueren Probleme seien nicht berücksichtigt. Ich habe dieses Buch für Sie bestellt, da es wohl am besten ist, wenn Sie es selbst ansehen. Hoffentlich gelangt es in Ihre Hände. – Ich benutze die wenige Zeit, die mein Tagesbetrieb mir für die Wissenschaft läßt, um die Erkenntnislehre des hl. Thomas nach den Quaestiones de veritate deutsch zu bearbeiten. Ob ich je an einen Abschluß komme und erst gar zu den Erläuterungen der Grundbegriffe, die ich daran schließen möchte, das steht dahin.

Ich will Ihnen noch erzählen, daß ich in Freiburg sehr froh war und es noch viel schöner fand, als ich es in Erinnerung hatte.

Mit herzlichen Grüßen

Ihre E. St.

Brief Nr. 100

St. Magdalena, 24.X.26

Lieber Herr Ingarden,

die erste Stunde, die ich dafür erübrigen kann, benütze ich, um Ihren großen Brief zu beantworten. Was ich über Husserl schrieb, war mein ganz persönlicher Eindruck. Er selbst gibt sich sehr zuversichtlich und schrieb mir erst gestern wieder in einer Karte von heftiger Arbeit und daß er hoffe, »im Wettlauf mit Freund Hein noch den Sieg davon zu tragen«. Aber da ich dies seit 10 Jahren höre, bin ich sehr skeptisch geworden, und ich glaube, im tiefsten Herzen ist er es auch. – Daß Sie sich »in der phänomenologischen Bewegung nicht mehr orientieren«, habe ich meines Wissens nicht gesagt und jedenfalls nicht gemeint. Sie tun es ja unvergleichlich mehr als ich und – im Verhältnis zu Ihrer sonstigen Arbeit – in erstaunlichem Maße. Es schien mir nur, daß gerade eine Einleitung doch von jemandem geschrieben werden müßte, der, rein äußerlich genommen, im Zentrum steht. Und wer gezwungen ist, abseits zu leben, der tut, glaube ich, gut, seine Arbeit so einzustellen, daß sie von aller »Bewegung« unabhängig ist, d.h. auf ruhige Forschung. Aber ich kann mir denken, daß dies für Sie, wo Sie innerlich so ganz anders zu Ihrer Arbeit stehen als ich, seine großen Schwierigkeiten hat. Darum wäre ich sehr froh, wenn sich möglichst bald eine Reise nach Deutschland für Sie ermöglichen ließe. Und da an ein Stipendium offenbar nicht zu denken ist, fasse ich mir heute ein Herz und spreche etwas aus, was mir lange im Sinn liegt und was ich

Phänomenologen« (in der polnischen Zeitschrift *Przegląd Filozoficzny*) in eine »Einlei-

mir bisher nicht zu sagen traute. Ihr letzter Brief war ja auch in dieser Hinsicht wenig ermutigend, ich wage es aber trotzdem. Also: ich habe hier ein Einkommen (außer freier Wohnung und Verpflegung etc.), das meine Bedürfnisse durchaus übersteigt und behalte immer etwas für solche Zwecke davon übrig²². Was ich an andere abgebe, betrachte ich durchaus nicht als Geschenk, denn ich kann meiner ganzen Lebensauffassung nach das, was in meine Hände kommt, nicht als mein Eigentum ansehen, sondern nur als etwas, was ich sachgemäß zu verwalten habe. So darf ich wohl auch beanspruchen, daß ein solcher Vorschlag auf der anderen Seite nicht als verletzend angesehen wird. Daß von mir niemand etwas erfahren würde, ist ja selbstverständlich. Und ich möchte Sie meinerseits bitten, gar niemandem etwas davon zu sagen. Wenn Sie mir die Freude machen wollten, ja zu sagen, so würde ich Sie nur bitten, mir das Minimum anzugeben, das Sie nötig hätten, und den Zeitpunkt, zu dem Sie es wünschten. Wenn Sie es ablehnen, dann ist gar keine Antwort nötig. Nur, bitte, keinen großen Dankbrief und keine Begründung einer Absage. Das kann ich mir alles allein sagen.

Heidegger hat seit seiner Habilitationsschrift²³ nichts veröffentlicht. Eine sehr große Arbeit über Sein und Zeit²⁴, die seinen prinzipiellen Standpunkt enthält, ist eben im Druck, aber er hat nach (ich glaube) 14 Bogen aufgehört zu drucken und darum stockt das Jahrbuch. Husserl schätzt den ganzen Mann und diese Arbeit sehr hoch ein, trotzdem ihm eben erst aus den Druckbogen die Differenzen zwischen ihnen recht klar geworden sind. Soviel ich aus den Äußerungen von Hörern und besonders von Kaufmann entnehmen kann, handelt es sich dabei im wesentlichen um die philosophische Bewältigung der Realität und des konkreten Lebens, d.h. alles dessen, was Husserl ausschaltet. Und das scheint mir doch der Punkt, nach dem die ganze philosophische Bewegung der letzten Jahre konzentrisch hintendiert: Scheler, Fr. Conrad²⁵, Natorps Alterswerk²⁶, Nikolai Hartmann²⁷ etc. Kennen Sie den von Plessner²⁹ herausgegebenen Philos

²² Diese Feststellung Edith Steins bietet Gelegenheit zu einer Richtigstellung. Es taucht in biographischen Abhandlungen über Edith Stein immer wieder die Behauptung auf, Edith Stein habe bei den Dominikanerinnen in Speyer kein Gehalt bezogen, sondern außer Wohnung und Verpflegung nur ein Taschengeld erhalten. Das ist unzutreffend. Edith Stein bezog das damals übliche Gehalt für Lehrkräfte an solchen Bildungsstätten. Diese aus der Buchführung des Ordens zu belegende Tatsache findet hier eine Bestätigung durch Edith Stein selbst.

²³ Heidegger habilitierte sich in Freiburg mit einer Arbeit über »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus« bei Husserl in Freiburg (Tübingen 1916).

²⁴ Die »sehr große Arbeit über Sein und Zeit« erschien im JPPF Bd. 8, 1927.

²⁵ Fr<au> Conrad = Hedwig Conrad-Martius.

²⁶ Paul Natorp, geboren am 24.01.1854 in Düsseldorf, Philosoph, lehrte in Marburg ab 1885, war ein bedeutender Vertreter der Marburger Schule; er starb in Marburg am 17.08.1924.

²⁷ Nikolai Hartmann, geboren am 20.02.1882 in Riga, lehrte als Philosoph in Marburg, Köln, Berlin und Göttingen; er starb am 09.10.1950 in Göttingen.

²⁸ Helmuth Plessner, geboren am 04.09.1892 in Wiesbaden, war Husserlschüler in Göttingen, studierte außerdem Medizin und Zoologie, wurde ein bedeutender Forscher auf den Gebieten der philosophischen Anthropologie und der Soziologie. Plessner war Dozent

Anzeiger? Es sind bis jetzt 2 Halbbände erschienen, 1925 u. 26 bei Cohen in Bonn. Da ist an *Namen* so ziemlich vertreten, was uns jetzt nahesteht. Beiträge natürlich noch nicht von allen. Die Zeitschrift macht einen recht guten Eindruck; es ist aber noch ungewiß, ob sie sich halten kann. – Die Adresse von Hofmann²⁹ habe ich noch nicht ermittelt, weiß auch nicht, ob es glücken wird. Aber versuchen werde ich es.

Nun noch Ihren letzten Wunsch: die Photographie. Die Erfüllung war Ihnen schon zugedacht, ehe Sie ihn aussprachen. Ich habe gerade im letzten Sommer eine Aufnahme machen lassen auf dringende Bitte einer ehemaligen Schülerin³⁰. Meine Angehörigen finden sie gut, mir selbst scheint etwas Fremdes darin zu sein.

Viele Grüße

Ihre E. St.

Brief Nr. 110

St. Magdalena, 2. X. 27

Lieber Herr Ingarden,

eben bin ich dabei, meine Briefschulden zu erledigen. Und nun kommen Sie doch auch an die Reihe. Hoffentlich fühlen Sie sich nicht gar zu einsam da unten³¹. Ich denke, Kaufmann und Becker werden doch etwas vor Semesterbeginn zurückkommen und dann haben Sie mehr Gesellschaft. Ich wäre ja gern in der Zeit mal hingekommen, aber bis Weihnachten haben wir tatsächlich nicht mehrere Tage hintereinander frei. So geht es nicht. Allerheiligen³² fällt auf einen Dienstag, dann sind der Sonntag und Dienstag schulfrei, aber der Montag dazwischen nicht. Immerhin ist das für Ihren Besuch hier noch der günstigste Zeitpunkt. Wenn Sie nach Bergzabern wollten, müßten Sie es unterwegs (von Karlsruhe aus über den Rhein), sonst hätten Sie einen großen Umweg. Wenn Sie es sehr gern möchten, könnte ich ev<entuell> Sonnabend nachmittag und Sonntag hinkommen. Sie könnten ev. den Montag noch dortbleiben und am Dienstag herkommen. Überlegen Sie das bitte und geben Sie mir Bescheid. Ich müßte bei Conrads anfragen, ob es paßt. Augenblicklich sind beide nach verschiedenen Seiten verreist.

in Köln, emigrierte dann und war zuletzt Professor in Göttingen; er starb dort am

7, 276 f.

²⁹ Heinrich Hofmann, geboren am 12.06.1883, war in Göttingen Husserlschüler und Kommilitone von Ingarden. Er promovierte 1912 bei Husserl. Zur Zeit des Briefes war Hofmann Gymnasialdirektor in Frankfurt/M.

³⁰ Die hier gemeinte Photographie ließ Edith Stein am 04.08.1926 in Breslau anfertigen. Die genannte Schülerin war Clara Baur.

³¹ in Freiburg.

³² Allerheiligen: Fest am 1. November.

Nun etwas zu dem philosophischen Brief. Daß Heidegger etwas Großes ist und daß er uns alle in die Tasche stecken kann, glaube ich auf Grund seines Buches³³ auch. Vorher wußte ich es nicht bzw. ich sah nur die Wirkungen, d.h. seinen großen Einfluß auf die junge Generation. Das Buch las ich zum größten Teil in den Ferien, wurde aber nicht ganz fertig; der Schluß ging unter in allem, was sich seitdem bei mir drängte. Wie sich Husserl mit den großen Differenzen abfindet, weiß ich nicht. Klar sein muß er sich ja darüber. Daß er sonst für fremde Gedanken weniger zugänglich ist als je, fand ich auch, obwohl er *persönlich* so viel milder und aufgeschlossener geworden ist.

Daß man auf dem Wege der Konstitutionsprobleme (die ich gewiß nicht unterschätze) zum Idealismus geführt werden müsse oder könne, glaube ich nicht. Es scheint mir, daß diese Frage überhaupt nicht auf philosophischem Wege entscheidbar ist, sondern immer schon entschieden ist, wenn jemand anfängt zu philosophieren. Und weil hier seine letzte persönliche Einstellung mitspricht, ist es auch bei Husserl verständlich, daß dieser Punkt für ihn indiskutabel ist.

Manches von seinen Sachen hat mir Husserl voriges Jahr erzählt, vieles wird mir neu sein. Ich werde mir gern davon erzählen lassen; was ich aber dazu sagen werde, wird vermutlich nur extemporiert sein. Überhaupt dürfen Sie von mir nicht viel erwarten, und als einen Teil Ihres Studienaufenthaltes müssen Sie diesen Besuch nicht auffassen, sonst gibt es eine große Enttäuschung. An Husserl schrieb ich gestern ein wenig über meine Thomas-Arbeit, das kann er Ihnen vielleicht erzählen. – Ihre Briefe habe ich im August von Breslau mit hergebracht, um sie Ihnen zu geben.

Lassen Sie es sich noch recht gut gehen in Freiburg.

Mit herzlichen Grüßen
Ihre Edith Stein

Brief Nr. 114

St. Magdalena, 8. XI. 27

Lieber Herr Ingarden,

das erste bißchen Zeit, das ich dafür erübrigen kann, benutze ich, um Ihnen zu schreiben. Ich wollte es gern bald tun, als ich von Bergzabern³⁴ kam, weil ich selbst das, was ich Ihnen sagte, als so sehr lückenhaft empfand, so blaß und tot im Vergleich zu der Realität, die dahinter steht. Aber es kam eine Sturzflut von Aufsätzen. Heute habe ich zum erstenmal mei-

³³ »Sein und Zeit«, s. Brief Nr. 100.

³⁴ Edith Stein und Roman Ingarden hatten sich in Bergzabern am 29. Oktober für zwei Tage getroffen.

nen hl. Thomas wieder zur Hand nehmen können. 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<ahren> 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 gefreut. Allerdings hatte ich mir ja schon manchmal gesagt, daß katholische Tradition und Erziehung doch nicht ganz spurlos von Ihnen abgeglitten sein können. Und so ist es mir doch nicht gar so überraschend, daß mein Hineinwachsen in die katholische Welt für Sie eine Annäherung bedeutet. – Ob Ihnen Bücher zu einem näheren Verständnis meines Weges verhelfen können, weiß ich nicht recht. Von dogmatischen Werken *vor* meiner Konversion hat Möhlers Symbolik³⁵ einen gewissen Eindruck auf mich gemacht. Erst später lernte ich Scheebens³⁶ »Mysterien des Christentums« kennen, die ich sehr liebe und schätze – das erste Werk oder eins der ersten, das nach der großen Wasserflut des Rationalismus sich wieder ganz entschieden auf den Boden des Übernatürlichen stellte und für die ganze neuere Dogmatik grundlegend geworden ist. Ich weiß aber nicht, ob Ihnen das heute schon viel sein könnte. Es scheint mir, als müßten Sie erst auf intellektuellem Wege bis an die Grenzen der ratio und damit an die Pforten des Mysteriums kommen. Vielleicht könnte Ihnen dabei Newman³⁷ helfen, obgleich sein Ausgangspunkt ein anderer ist. Jedenfalls schicke ich Ihnen die Briefe und Tagebücher, sobald sie gedruckt sind. Daß ich Ihnen meinen Weg *nicht* in der Meinung zu schildern suchte, es sei *der* Weg, war wohl deutlich. Ich bin gründlich überzeugt, daß es *soviel* Wege nach Rom gibt wie Menschenköpfe und -herzen. Vielleicht habe ich bei der Darstellung meines Weges das Intellektuelle zu schlecht wegkommen lassen. In der jahrelangen Vorbereitungszeit hat es sicher stark mitgewirkt. Doch bewußtmaßen entscheidend war das reale Geschehen in mir (bit-

³⁵ Johann Adam Möhler, geboren am 6. 5. 1796 in Mergentheim, bedeutender katholischer Theologe, Mitbegründer der Tübinger Schule, später Professor in München; er starb dort am 12.04.1838. Das von Edith Stein genannte Buch ist: »Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und der Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften«, erstmals erschienen in Mainz 1832.

³⁶ Matthias Josef Scheeben, geboren am 01.03.1835 in Meckenheim/Bonn, war Professor für Dogmatik am Kölner Priesterseminar; er verfaßte »Die Mysterien des Christentums« als dogmatisches Kompendium, erschienen in Freiburg 1865. Er starb am 21.07.1888 in Köln.

³⁷ John Henri Newman, geboren am 21.02.1801 in London, war Anglikaner und eine führende Gestalt in der Oxfordbewegung. Er konvertierte 1845 zur röm.-kath. Kirche, empfing die Priesterweihe, wurde Rektor der katholischen Universität in Dublin und 1879 zum Kardinal kreiert. Newman führte das Oratorium des hl. Philipp Neri in England ein. Er starb am 11.08.1890 in Birmingham. – Edith Stein übertrug seine »Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt in die Kirche«, Bd. 1 der GW, hrsg. von Erich Przywara SJ, Theatiner-Verlag, München 1928.

te, reales Geschehen, nicht »Gefühl«) Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christentums in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa³⁸). Wie aber soll ich Ihnen in ein paar Worten ein Bild jenes »realen Geschehens« schildern? 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! Und welche Fülle des Lebens mit Leiden und Seligkeiten, wie sie die irdische Welt nicht kennt und nicht begreifen kann, faßt ein einziger, nach außen fast ereignisloser Tag eines gänzlich unscheinbaren Menschendaseins! Und wie seltsam kommt man sich vor, wenn man mit Menschen, die nur die Oberfläche sehen, als einer von ihnen lebt und, ohne daß sie es ahnen oder merken, all dies andere in sich und um sich hat. Fassen Sie sich jetzt an den Kopf ob dieser mysteriösen Dinge? Dann seien Sie mir nicht böse, ich will gern, wenn Sie es wünschen, auf den Boden der ratio zurückkehren, wo Sie sich mehr zu Hause fühlen; ganz habe ich ihren Gebrauch ja nicht verlernt, und ich schätze sie sogar – in ihren Grenzen – sehr viel höher als früher. – Was die essentiellen Fragen³⁹ betrifft: ich kann nur versprechen, sie zu lesen, *sobald* es meine Zeit erlaubt. Aber das ist mein guter Vorsatz, schon, seit es sie gibt. Nun möchte ich mich noch erkundigen, was der Brief Ihrer Frau über ihr und der Kinder⁴⁰ Befinden berichtet. Und dann ist es hohe Zeit, den Tag zu schließen.

Mit herzlichen Grüßen
Ihre Edith Stein

³⁸ Aurelius Augustinus, geboren am 13.11.354 in Tagaste/Numidien, war anfangs Manichäer, ließ sich 387 vom hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, taufen und wurde 387 Bischof von Hippo/Nordafrika; er zählt zu den vier abendländischen Kirchenlehrern, war Theologe, Philosoph und Rhetoriker. Augustinus starb am 28.08.430 in Hippo. Franz von Assisi, geboren 1181, gründete den Orden der Minderbrüder (Franziskaner) und gilt als eine der größten Gestalten der Christenheit; er starb 1226 in Assisi.

Teresa von Avila, geboren am 28.03.1515 in Avila, wurde Karmelitin, Ordensreformatrice, Mystikerin, bedeutende Schriftstellerin und Kirchenlehrerin. Ihre Selbstbiographie hat in Edith Steins Konversionsgeschichte eine Rolle gespielt; sie gab den Ausschlag zum Eintritt in die *katholische* Kirche. Teresa starb am 04.10.1582 in Alba de Tormes.

³⁹ Siehe Brief Nr. 93, Anm. 9.

⁴⁰ Ingarden hatte drei Söhne: Roman Stanisław (geboren am 01.10.1920), Jerzy Kazimierz (geboren am 19.10.1921, gestorben am 25.02.1947) und Janucz Stefan (geboren am 17.08.1923).

Brief Nr. 120

St. Magdalena, 10. II. 28

An diesem Brief fehlen nur die letzten Worte:

... als es ohne unsere Abmachung wohl der Fall gewesen wäre.

Alles Gute und herzliche Grüße
Ihre Edith Stein

Brief Nr. 145

St. Magdalena, 22. X. 30

Lieber Herr Ingarden,

gewiß warten Sie schon wieder sehr auf eine Bestätigung, aber meine Zeit wird immer knapper.

Eben habe ich die Vorrede⁴¹ gelesen. Daß der Zweck der Arbeit klar gelegt wird, ist gut und notwendig. Auch die Abgrenzung gegen Husserl kann nützlich sein. Da würde ich aber manches gern gekürzt sehen, was in der jetzigen Form einen falschen Eindruck machen könnte. So S. IV f. die Angaben über die Entstehung der Arbeit. Die wirken in ihrer peinlichen Genauigkeit doch wie eine Sicherung der Priorität (ich weiß, daß es nicht so gemeint ist, aber der Anschein ist da und kann durch die nachträgliche Versicherung des Gegenteils nicht aufgehoben werden). Ich würde an Ihrer Stelle den ganzen Abschnitt in einen Satz zusammenziehen. Aus demselben Grunde würde ich die Unterschiede nicht in so kleine Einzelheiten verfolgen, wie es S. VII f. geschieht, sondern Nr. 5 und 6 weglassen. Es kann da leicht das peinliche Gefühl erweckt werden, als sollte Ihre Selbständigkeit recht nachdrücklich bewiesen werden. Der 1. Satz von Nr. 7 scheint mir als Ersatz für das Wegfallende zu genügen. Andererseits brauchte vielleicht Husserls *praeeminentia* nicht gar so dick aufgetragen zu werden.

Solange ich keinen anderen Bescheid habe, schicke ich das Ms. noch nicht an Niemeyer.

⁴¹ Ingarden hatte Edith Stein das Ms. zur Vorrede seines Buches »Das literarische Kunstwerk« geschickt. Das Buch erschien im folgenden Jahr im Max Niemeyer Verlag (damals Halle a. d. Saale).

Daß Husserl die Vorrede, wenn Sie in diesen Punkten die Sache noch etwas diskreter formulieren, übelnimmt, glaube ich nicht. Er hat mir auf meine briefliche (sehr entschiedene) Stellungnahme⁴² lange Zeit nicht geschrieben. Kürzlich kam aber eine Karte, die darauf einging und so herzlich abgefaßt war wie nur möglich. Sein Schweigen ist meist nicht auf Verstimmung zurückzuführen.

Hoffentlich geht es Ihrem Jüngsten wieder gut.
Mehr zu schreiben gestattet die Zeit nicht.

Herzlichst Ihre E. St.

Brief Nr. 154

Münster i.W., 11.XI.32
Collegium Marianum

<Ende des Briefes:>

Mit herzlichen Grüßen, auch an Ihre Frau und Ihre Söhne,
Ihre Edith Stein

⁴² Vermutlich zu Husserls Werk »Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft«, das Husserl als Separatum des 10. Bds. seines Jahrbuchs Edith Stein hatte zusenden lassen. Sie dankte ihm für das Buch am 10.09.1929, mußte aber eine Stellungnahme – die verschollen zu sein scheint – noch aufschieben.

Edith Stein – ihrer Zeit voraus

Waltraud Herbstrith¹

»Meinungen und Urteile der einzelnen Menschen sind weitgehend bestimmt durch das, was man denkt und man sagt. Diese Meinungen und Urteile aber sind von stärkstem praktischen Einfluß. Weil man bis vor wenigen Jahrzehnten der Ansicht war, die Frau gehöre ins Haus und sei zu nichts anderem zu gebrauchen, hat es langwierige und schwere Kämpfe gekostet, bis der zu eng gewordene Wirkungskreis erweitert werden konnte. Wer dies man ist, ist sehr schwer zu fassen.«²

Mit diesen Worten kennzeichnet Edith Stein die Situation der Frau in den dreißiger Jahren. Von 1927–1933 war Stein als Referentin in Fragen der berufstätigen Frau in Deutschland, Österreich und der Schweiz tätig. Sie war ein Mensch, der die Entwicklungen und Umwälzungen unserer Zeit nicht nur passiv hinnahm, sondern aktiv und engagiert seinen Beitrag gab bis zum Lebenszeugnis in Auschwitz 1942.

Vom liberalen Judentum herkommend, das mit einer gewissen Selbstverständlichkeit schon um die Jahrhundertwende die Gleichberechtigung für die Frau wünschte, suchte Edith Stein nach ihrer Konversion zum Christentum 1922 die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frau christlich zu durchdenken und damit der Frau in der Kirche zu einem neuen Selbstverständnis zu verhelfen. Wie alle Pionierinnen und Pioniere, sei es Augustinus, Teresa von Ávila u.a., war Edith Stein ihrer Zeit voraus, ihr aber in manchen Vorstellungen auch verhaftet. So können wir bei der Lektüre ihrer Schriften über die Frau uns von dem betreffen lassen, was auch heute, nach über sechzig Jahren, uns noch angeht.

Da christlicher Glaube politische Auswirkungen hat und in ein politisches Umfeld von rechtlichem und sozialem Denken eingebettet ist, spricht Edith Stein zunächst von der sozialen Dimension:

»Rechtlich und politisch waren um die letzte Jahrhundertwende die Frauen den Unmündigen, d.h. den Kindern und geistig Minderwertigen gleichgestellt. Die Reichsverfassung von 1919 brachte die prinzipielle Gleichstellung, die sie zu Vollbürgern machte. Durch die Verleihung des aktiven Wahlrechts wurden sie zu einem politischen Machtfaktor, an dem man nicht mehr vorbeigehen konnte. Das passive Wahlrecht gab die Möglichkeit, sie an verantwortlicher Stelle zu Trägern des Staatslebens zu machen. Die Erfahrungen, die man mit weiblichen Abgeordneten und Beamten in höheren Stellen gemacht hat, werden gewiß nicht überall gleichmäßig sein. Es sind zweifellos unter ihnen ebenso wie unter den männlichen Kollegen solche, die nach Begabung und Charakter mehr oder minder für ihren Posten geeignet sind. Ich glaube aber, man wird sagen dür-

¹ Vgl. Waltraud Herbstrith, *Edith Stein – Das eine Menschsein. Die Frau im Christentum*. München 1993, 29 ff.

² Edith Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, Edith Steins Werke Bd. V. Louvain/Freiburg, 1959, 102.

fen, daß die Regierungsstellen, die auf eine längere Erfahrung zurücksehen, kaum noch geeignet wären, auf die Mitarbeit der Frauen zu verzichten, weil es eine Fülle von Aufgaben gibt, für die man sie einfach braucht. Allerdings bringt diese Situation eine Verpflichtung mit, für eine systematische Schulung zur Erfüllung solcher Aufgaben Sorge zu tragen, damit sie nicht von dilettantischen Kräften in Angriff genommen werden müssen. Wir brauchen eine allgemeine gründliche politische und soziale Schulung als Vorbereitung für die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten (übrigens nicht nur für die Frauen, sondern für das ganze deutsche Volk, das ja erschreckend unreif in die demokratische Staatsform hineingeschleudert worden ist), und spezielle Vorbereitungswege für die verschiedenen Posten im Staatsdienst, die nach Frauenarbeit verlangen.«³

Steins Worte über die Notwendigkeit, das deutsche Volk für demokratisches Denken zu formen, sind vor der Machtergreifung Hitlers gesprochen und erhalten dadurch eine besondere Dringlichkeit. Sie besagen, daß politisch mündiges Handeln nur in einer gleichwertigen Mitverantwortung beider Geschlechter möglich ist.

»Keine Frau ist ja nur Frau, jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann und in dieser Anlage die Befähigung zu dieser oder jener Berufstätigkeit künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art usw. Prinzipiell kann die individuelle Anlage auf jedes beliebige Sachgebiet hinweisen, auch auf solche, die der weiblichen Eigenart fernliegen.«⁴

»Auch die Berufe, die ihren rein sachlichen Anforderungen nach nicht mit der weiblichen Eigenart zusammenstimmen und eher als spezifisch männlich anzusprechen wären, können doch, mit ihren konkreten Daseinsbedingungen genommen, auf echt weibliche Art ausgeübt werden. Die Arbeit in einer Fabrik, in einem kaufmännischen Büro, im staatlichen oder städtischen Verwaltungsdienst, in den gesetzgebenden Körperschaften, in einem chemischen Laboratorium oder mathematischen Institut – das alles erfordert Einstellung auf ein totes oder abstrakt-gedankliches Material. Aber in den allermeisten Fällen handelt es sich um Arbeit, die mit andern Menschen zusammenführt, die zum mindesten mit anderen im selben Raum, oft in Arbeitsteilung mit ihnen, zu verrichten ist. Und damit ist sofort die Gelegenheit zur Entfaltung aller weiblichen Tugenden gegeben. Ja, man kann sagen, gerade hier, wo jeder in Gefahr ist, ein Stück Maschine zu werden und sein Menschentum zu verlieren, kann die Entfaltung der weiblichen Eigenart zum segensreichen Gegengewicht werden. Wer weiß, daß ihn an der Arbeitsstätte Hilfsbereitschaft und Teilnahme erwarten, in dessen Seele wird manches lebendig erhalten oder geweckt werden können, was sonst verkümmern müßte.«⁵

Edith Stein spricht der Frau eine besondere Fähigkeit zum ganzheitlichen Denken zu, zur Integration. Sachliche Arbeit erzieht beide Ge-

³ Ebd., 105.

⁴ Ebd., 7.

⁵ Ebd., 8.

schlechter dazu, allzu Persönliches zurückzustellen, frei von sich selbst zu werden und eine tragende innere Tiefe zu erreichen, von der aus sachgemäßes Handeln möglich ist.

»Jede solche Arbeit, welcher Art immer – ob Hausarbeit, Handwerk, Wissenschaft oder was sonst – erfordert, daß man sich den Gesetzen der betreffenden Sache unterwirft; daß man die eigene Person, die Gedanken an sie wie alle Launen und Stimmungen, hinter der Sache zurücktreten läßt. Und wer das gelernt hat, der ist sachlich geworden, er hat etwas von der Allzupersönlichkeit verloren und eine gewisse Freiheit von sich erlangt, zugleich ist er an einem Punkt von der Oberfläche in die Tiefe gelangt, er hat etwas, worauf er stehen kann. Schon um dieses großen persönlichen Gewinns willen, ganz abgesehen von jedem wirtschaftlichen Zwang, sollte jedes Mädchen eine gründliche Berufsausbildung bekommen und nach dieser Ausbildung eine Beschäftigung haben, die es voll ausfüllt.«⁶

Edith Stein ist nicht dafür, daß die berufliche Qualifikation der Frau nur als Durchgangsstadium gesehen wird, weil die Frau, wenn sie heiratet, doch den Beruf aufgibt. Sie wünscht für die Frau einen Beruf, der sie – wie den Mann – ausfüllt.

Mann und Frau sind nach Edith Stein zur Gefährtschaft berufen, die, bei gleichem Recht der Berufsausübung, ihre je fraulichen und männlichen Akzente setzen. Sie sieht die Gefährdung des Mannes darin, seine sachliche Einstellung zur Arbeit zu überziehen und dadurch dem Unpersönlichen Vorschub zu leisten. Die Gefährdung der Frau kann in einer Überbetonung des Emotional-Subjektiven liegen, darum ist eine sachliche Ausbildung lebensnotwendig. In dem weitgehend von Männern bestimmten politischen Leben kann sich für Edith Stein die Rolle der Frau so auswirken:

»Bei der Gesetzgebung besteht immer die Gefahr, daß »vom grünen Tisch« aus entschieden wird, daß man möglichst vollkommene Paragraphen drechselt, ohne sich die wirklichen Verhältnisse und die Folgen in der Praxis deutlich genug vor Augen zu führen. Der weiblichen Eigenart widerstrebt dies abstrakte Verfahren, es entspricht ihr, auf das Menschlich-Konkrete zu achten, und so kann sie hier als Korrektiv dienen. Auch als Gegengewicht gegen eine andere Entartung der männlichen Sachlichkeit hat sie sich schon als segensreich erwiesen. Die Sache, die für den Politiker vielfach an erster Stelle steht, der er sich verschrieben hat, ist seine Parteisache. Und das kann nun bei der Behandlung irgendeines Gesetzesentwurfs zur höchsten Unsachlichkeit führen. So bestand vor Jahren bei der Beratung des Jugendgesetzes die Gefahr, daß der Entwurf an dem Gegensatz der Parteien zum Scheitern käme. Da taten sich die Frauen der verschiedenen Parteien zusammen und brachten einen Ausgleich zustande.«⁷

⁶ Ebd., 210.

⁷ Ebd., 216.

Im persönlichen und arbeitsmäßigen Zu- und Miteinander der Geschlechter ist die mehr zum Persönlichen neigende Einstellung der Frau wichtig.

»Die persönliche Einstellung ist sachlich berechtigt und wertvoll, weil in der Tat die Person höher steht als alle sachlichen Werte. Alle Wahrheit will von Personen erkannt, alle Schönheit von Personen geschaut und gemessen sein. Alle sachlichen Werte sind in diesem Sinne für Personen da. Und hinter allem, was in der Welt an Wertvollem zu finden ist, steht die Person des Schöpfers, der alle erdenklichen Werte als ihr Urbild in sich schließt und überragt.«⁸

Weder für den Mann noch für die Frau wird die Berufsausbildung immer allseitig befriedigend sein. So kann für den Mann ebenso gelten, was Edith Stein von der Frau sagt. Edith Stein analysiert die Zerreißprobe, in der viele Frauen durch die neuen Rollenerwartungen und Herausforderungen stehen.

»Viele von den Besten sind fast erdrückt unter der Doppellast von Berufs- oder oft nur Erwerbsarbeit und Familienpflichten; immer in Aktion, abgehetzt, nervös, gereizt: wo sollen sie die innere Ruhe und Heiterkeit hernehmen, um anderen Halt, Stütze, Führung zu bieten? Täglich kleine Reibungen im Verkehr mit Mann und Kindern, auch bei großer, gegenseitiger Liebe und Anerkennung der Leistungen, Unbehagen im ganzen Hause, Lockerung der häuslichen Gemeinschaft sind die Folge. Daneben die vielen Oberflächlichen und Haltlosen, die dem Genuß nachjagen, um die innere Leere auszufüllen, Ehen schließen und lösen, Haushalt und Kinder sich selbst oder fremden Dienstboten überlassen, die nicht gewissenhafter sind als sie; wenn sie zur Erwerbstätigkeit genötigt sind, sie nur als Mittel zum Zweck, d.h. zum Unterhalt und möglichst ausgiebigen Lebensgenuß verrichten: bei ihnen kann weder von Beruf noch von Ethos die Rede sein. Sie sind wie Flugsand, der sich treiben läßt.«⁹

Edith Stein ist der Überzeugung, daß Ehe *und* Beruf nur durch ein hohes Ethos und durch das Miteinander der Geschlechter harmonisch und tragend für Familie und Nachkommenschaft gelebt werden können. Gefahr für diese Harmonie ist die Entfremdung der Geschlechter. Auf das Tun in Gemeinsamkeit kommt es an.

»Mit der Entartung des Verhältnisses von Mann und Frau hängt die Entartung des Verhältnisses zur Nachkommenschaft zusammen. Die Fortpflanzung war beiden ursprünglich gemeinsam aufgetragen. Wenn beide in ihrer verschiedenen Veranlagung auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, so kehrt diese Ergänzungsbedürftigkeit im Verhältnis zur Nachkommenschaft in verstärktem Maße wieder: auf der einen Seite macht die unentfaltete Natur des Kindes Pflege, Hut und Leitung zur Entfaltung seiner Kräfte nötig. Die nahe körperliche Bindung des Kindes an die Mutter und die besondere Veranlagung der Frau zu Teilnahme und

⁸ Ebd., 208.

⁹ Ebd., 12.

Dienst an fremdem Leben, auch ihr stärkerer Sinn für harmonische Entfaltung der Kräfte weist den Hauptanteil an der Erziehung ihr zu.«¹⁰

Der Frau als Mutter und Gefährtin steht der Mann als Vater und Gefährte ergänzend zur Seite. Edith Stein sieht die Schäden, die zur Isolierung der Partner führen, in einseitiger Rollenfixierung.

»Die Vaterschaft erscheint als ein ursprünglicher Beruf des Mannes, der ihm neben seinem Sonderberuf aufgegeben ist. In der Entartung besteht auf der einen Seite die Neigung, sich den Pflichten der Vaterschaft zu entziehen: in der niedrigsten Form durch Mißbrauch des Geschlechtsverkehrs zur reinen Triebbefriedigung ohne jede Sorge um die Nachkommenschaft, eventuell auf Kosten der Nachkommenschaft; auf höherer Stufe wird wohl die materielle Fürsorge übernommen, aber eventuell der Anteil an der Erziehung ganz außer acht gelassen. Andererseits besteht die Gefahr einer brutalen Ausübung der Vaterschaft, bei der die Mutterschaft auf die rein körperliche Pflege beschränkt und ihrer höheren Pflichten beraubt wird, das aufstrebende Eigene in der neuen Generation gewaltsam niedergehalten wird.«¹¹

Frau und Mann sind verantwortlich für die Zukunft, für das neue Leben, das ihnen in der Ehe anvertraut ist. Nur in einer Familie, in der die Eltern als gleichwertige Partner für die Heranwachsenden ein Klima der Offenheit schaffen, können Persönlichkeiten geformt werden.

»Wenn das Elternhaus das ist, was es sein soll: eine Heimstätte, in der die Kinder unter der verantwortungsbewußten Obhut beider Eltern heranwachsen, in einem Geschwisterkreis und in einer Umgebung, die den körperlichen und seelischen Bedürfnissen des Kindes und des heranwachsenden Menschen angepaßt ist, dann wird ihm in der Hauptsache das zu fallen, was wir als Bildung des Menschen durch Menschen kennengelernt haben: das stille und stetige, organische, der inneren Gestzlichkeit treue Heranwachsen unter dem teils unbewußt wirkenden, teils bewußt führenden und formenden Einfluß der Umgebung.«¹²

Die christliche Frau ist wie der christliche Mann in das Heilsgeheimnis der Kirche hineingestellt. Auch die Glieder der Kirche müssen an den Entwicklungen, denen die Menschheit fortwährend ausgesetzt ist, teilnehmen. Sie müssen das Evangelium immer neu in die veränderten Bedingungen hineinsprechen.

»Die Kirche ist das Reich Gottes in dieser Welt und muß den Wandlungen alles Irdischen Rechnung tragen; sie kann ewige Wahrheit und ewiges Leben in die Zeit nur hineintragen, indem sie jedes Zeitalter nimmt, wie es ist, und es seiner Eigenart gemäß behandelt. Soweit für die katholischen Frauen sich ebenso wie für die anderen die Lebensbedingungen verschoben hatten, mußten auch für sie neue Lebensformen geschaffen werden, und es war durchaus nicht nötig, daß das von vornherein autori-

¹⁰ Ebd., 31.

¹¹ Ebd., 32.

¹² Ebd., 173.

tativ geschah, es entsprach vielmehr einer weitgehend geübten Praxis, zunächst dem Spiel der natürlichen Kräfte zuzuschauen.«¹³

Die christliche Frau muß erfahren, daß sie in der Gemeinschaft der Glaubenden ernst genommen wird, daß sie als gleichberechtigt in ihrem Dienst an der Glaubensverkündigung neben dem Mann steht.

»Der rechtliche Aufbau erschöpft das Wesen der Kirche nicht, ist auch nicht ihr eigentlicher Wesenskern. Man hat sie freilich lange Jahre hindurch vorwiegend von dieser Seite her gesehen, und Außenstehende tun es noch heute. Aber bei den Theologen unserer Zeit und auch im schlichten Glaubensleben ist wieder die paulinische Auffassung des ›Haupt und Leib – ein Christus‹ zum Durchbruch gekommen. Das besagt, daß die Kirche nicht eine willkürlich, künstlich, von außen her gestaltete ›Einrichtung‹ ist, sondern ein lebendiges Ganzes. Ähnlich wie beim Staat in der Regel auch die lebendig erwachsende Volksgemeinschaft das Erste ist, die staatliche Form und Ordnung das Hinzukommende, der äußere Abschluß und die willentliche Bestätigung dessen, was natürlich gewachsen ist.«¹⁴

Dieses Miteinander, dieses gegenseitige Sich-Annehmen und Sich-Respektieren, muß sich in der Veränderungsbereitschaft der Kirche in bezug auf manche zeitbedingte Strukturen zeigen.

»Im heutigen Kirchenrecht kann zweifellos von einer Gleichstellung der Frau mit dem Mann nicht die Rede sein, da sie von allen geweihten Ämtern der Kirche ausgeschlossen ist. Wie V. Borsinger in ihrer Dissertation über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche nachgewiesen hat, ist der heutige Stand eine Verschlechterung gegenüber den Frühzeiten der Kirche, in denen Frauen amtliche Funktionen als geweihte Diakonissen hatten. Die Tatsache, daß hier eine allmähliche Umbildung erfolgt ist, zeigt die Möglichkeit einer Entwicklung in entgegengesetztem Sinn. Und das kirchliche Leben der Gegenwart weist darauf hin, daß wir eine solche Entwicklung zu erwarten haben, da wir in steigendem Maß eine Berufung der Frauen zu kirchlichen Aufgaben – Caritas, Seelsorgshilfe, Lehrtätigkeit – feststellen können. Rechtssatzungen sind aber in der Regel nachfolgende juristische Festlegung von Lebensformen, die sich praktisch bereits durchgesetzt haben.«¹⁵

»Die Urkirche kennt eine mannigfache karitative Tätigkeit der Frauen in den Gemeinden, eine stark apostolische Wirksamkeit der Bekennerinnen und Märtyrinnen, sie kennt die liturgische Jungfräulichkeit und auch ein geweihtes kirchliches Amt, das Frauendiakonat, mit einer eigenen Diakonatsweihe – aber das Priestertum der Frau hat auch sie nicht eingeführt. Die weitere geschichtliche Entwicklung bringt eine Verdrängung der Frauen aus diesen Ämtern und ein allmähliches Sinken ihrer kirchenrechtlichen Stellung, wie es scheint, unter dem Einfluß alttestamentlicher und römisch-rechtlicher Vorstellungen. Die neueste Zeit zeigt einen Wandel durch das starke Verlangen nach weiblichen Kräften für kirchlich-ka-

¹³ Ebd., 116.

¹⁴ Edith Stein, Endliches und ewiges Sein, Edith Steins Werke Bd. II. Freiburg ³1986, 380.

¹⁵ Siehe Anm. 1, 106.

ritative Arbeit und Seelsorgehilfe. Von weiblicher Seite regen sich Bestrebungen, dieser Betätigung wieder den Charakter eines geweihten kirchlichen Amtes zu geben, und es mag wohl sein, daß diesem Verlangen eines Tages Gehör gegeben wird. Ob das dann der erste Schritt auf einem Wege wäre, der schließlich zum Priestertum der Frau führte, ist die Frage.

Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen, was es der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen.«¹⁶

Es ist interessant zu beobachten, wie redlich und wahrhaftig Edith Stein der Entwicklung ihres Denkens Raum gibt. In ihren Ausführungen zur geistlichen Berufung von Frauen und Männern sagt sie:

»Ehe wir aber dazu übergehen, Berufung von Männern und Frauen zum Dienst Gottes zu prüfen, wollen wir noch erwägen, ob nach natürlicher Ordnung eine Verteilung der Berufe in der Art zu fordern sei, daß gewisse Berufe nur den Männern, andere nur den Frauen vorbehalten werden sollten (manche eventuell beiden offenstehen). Ich glaube, daß auch diese Frage zu verneinen ist, und zwar mit Rücksicht auf die starken individuellen Differenzen, die manche Frauen stark dem männlichen Typus und manche Männer stark dem weiblichen Typus annähern und es mit sich bringen, daß jeder ›männliche‹ Beruf auch von gewissen Frauen, jeder ›weibliche‹ auch von gewissen Männern durchaus sachgemäß ausgeübt werden kann.

Von Priestern und Ordensleuten sagt man, auch dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach, daß sie besonders berufen sein müßten, d.h., daß ein besonderer Ruf Gottes an sie ergangen sein müßte. Gibt es hierin einen Unterschied für Mann und Frau? Zum Ordensstand sind zu allen Zeiten Frauen wie Männer berufen worden, und wenn wir die mannigfach verzweigten Formen des heutigen Ordenslebens betrachten, die vielfältige äußere Liebestätigkeit, die in unserer Zeit auch von den weiblichen Orden und Kongregationen ausgeübt wird, so sehen wir einen wesentlichen Unterschied eigentlich nur noch darin, daß die eigentlich priesterliche Tätigkeit den Männern vorbehalten ist.«¹⁷

Vor mehr als einem halben Jahrhundert nahm Edith Stein Stellung zu Fragen der Frau und zu Entwicklungen in sozialen und kirchlichen Bereichen, die auch heute nach sachgemäßen Antworten verlangen. Verdrängung oder mangelnde Aufarbeitung bewirken oft nur Verlagerung der Probleme auf andere Gebiete. Man spricht heute davon, daß vor allem die jüngeren Frauen aus der Kirche auswanderten. Vielleicht könnten wir anhand der Darlegungen Edith Steins neue Antworten finden, die dem Wirken der Frau in Gesellschaft und Kirche gerecht werden. Dies würde auch zu einem vertieften Selbstverständnis des Mannes beitragen.

¹⁶ Ebd., 42, 43.

¹⁷ Ebd., 42.

Mitteilungen

Institute

Am 1. Oktober 1995 wurde am Lehrstuhl Altes Testament II (Prof. Dr. B. Janowski) der Universität Tübingen ein von der deutschen Forschungsgemeinschaft gefördertes Forschungsprojekt zur *Tier- und Pflanzenwelt der Bibel* eingerichtet.

Information: Tier- und Pflanzenwelt der Bibel
c/o Peter Riede
Evangelisch-Theologisches Seminar
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen

Tagungen, Kongresse

Vom 23.5.1996 – 24.5.1996

veranstaltet das Institut supérieur de philosophie von Louvain (Belgien) eine Tagung zum Thema »Lire Descartes aujourd'hui. Métaphysique et sciences«.

Information: Institut supérieur de philosophie
Collège D. Mercier
14, place Cardinal Mercier
B-1348 Louvain-la-Neuve

Vom 15.7.1996 – 19.7.1996

findet die 23. International Hume Conference an der Universität Nottingham (England) statt.

Information: Prof. Dr. Saul Traiger
Executive Secretary of the
Hume Society
Department of Philosophy
Occidental College
Los Angeles Ca 90041 – 3392
USA

Vom 31.7.1996 – 2.8.1996

findet das XLV. Colloquium Biblicum Lovanienses an der katholischen Universität Leuven (Belgien) statt. Thema: The Scriptures in the Gospels. The Use of the Old Testament in the Four Gospels.

Information: Prof. Christopher Tuckett
Centre for Biblical Studies

Department of Religions and Theology
University of Manchester
Manchester M13 9 PL

Vom 19.8.1996 – 24.8. 1996

findet ein Kongreß der Society for the Study of European Ideas zum Thema »Memory, History and Critique: European Identity and the Millennium« an der Universität Utrecht (Holland) statt.

Information: Secretariat van het ISSEL-Congress

Mevr. Lenette van Buren

Postbus 797

NL-3500 AT Utrecht

Vom 30.8.1996 – 3.9.1996

findet der XXVI. Kongreß der Association des sociétés de philosophie de langue française an der Universität Sorbonne (Paris) statt.

Information: 26e Congrès de l'ASPLF

92, Avenue Suffren

F-75015 Paris – 5ème

Vom 22. 9.1996 – 26.9. 1996

findet der 40. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie statt.
Thema: Wissen und Handeln

Information: Prof. Dr. Heinz Mandl

Institut für Pädagogische Psychologie

und Empirische Pädagogik

Leopoldstr. 13

D-80802 München

Vom 9.10.1996 – 12.10.1996

findet die Tagung der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung in Freiburg i. Br. statt. Thema: Phänomenologische Perspektiven (bzw. Genealogie) einer Ethik. Der Andere und der Dritte.

Information: Dr. Iris Därmann

Philosophisches Institut

Ruhr-Universität Bochum

Universitätsstr. 150

D-44780 Bochum

Tel.: 0234-7002722

Fax: 0234-7094288

Veranstaltungen

Mitgliederversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland

vom 4. bis 5. Mai 1996 im Kolpinghaus in Freiburg i. Br. Am 5. Mai findet vormittags eine Akademie-Tagung zum Thema »Edith Stein und ihr Judentum« statt.

Edith-Stein-Tage »Was ist der Mensch?«

Vom 10.10.1996 – 13.10.1996

Lektüre ausgewählter Texte, Vorträge, Gesprächskreise

Information und Anmeldung: Edith-Stein-Haus

Höchstädter Str. 4

91085 Weisendorf

Department of Religions and Theology
University of Manchester

Veranstaltungen

Mitgliedsversammlung der Ethik-Zeitung Deutschland

Vom 19.8.1996 - 24.8.1996

Findet die Tagung der Ethik-Zeitung in Freiburg i. Br. statt. Thema: Ethik-Zeitung und die Zukunft der Ethik. Ein Symposium zum Thema "Ethik-Zeitung und die Zukunft der Ethik" wird am 19.8.1996 in Freiburg i. Br. stattfinden. Die Tagung wird von der Ethik-Zeitung und der Universität Freiburg i. Br. veranstaltet.

Information: Sekretariat des Ethik-Zentrum Freiburg

Meinertstr. 10, D-78126 Freiburg i. Br.

Postfach 797

78126 Freiburg i. Br.

Vom 10.10.1996 - 13.10.1996

Findet der XXVI. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie statt. Thema: Wissen und Handeln. Der Kongress wird am 10.10.1996 in Freiburg i. Br. stattfinden. Die Tagung wird von der Deutschen Gesellschaft für Philosophie und der Universität Freiburg i. Br. veranstaltet.

Information: 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie

92, Avenue Suffren

F-75015 Paris - France

Vom 22.9.1996 - 26.9.1996

Findet der 50. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie statt. Thema: Wissen und Handeln. Der Kongress wird am 22.9.1996 in München stattfinden. Die Tagung wird von der Deutschen Gesellschaft für Psychologie und der Universität München veranstaltet.

Information: Prof. Dr. Heinz Mandl

Institut für Pädagogische Psychologie

und Empirische Pädagogik

Leopoldstr. 13

D-80532 München

Vom 7.10.1996 - 12.10.1996

Findet die Tagung der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung in Freiburg i. Br. statt. Thema: Phänomenologische Perspektiven (bzw. Genealogie) einer Ethik. Der Andere und der Dritte. Die Tagung wird am 7.10.1996 in Freiburg i. Br. stattfinden. Die Tagung wird von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung und der Universität Freiburg i. Br. veranstaltet.

Information: Dr. Iris Dürmann

Philosophisches Institut

Ruhr-Universität Bochum

Universitätsstr. 150

D-44780 Bochum

Tele: 0234-7094322

Fax: 0234-7094388

