

## EDITH STEIN JAHRBUCH

Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften,  
Literatur und Kunst  
5. Band 1999

Herausgegeben  
von  
Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo

### *Redaktion:*

Heiner Bauer, Renate Bürckmann, Gottfried Dufrenne, Karl Embacher, Dorothea Jander, Claudia Kurka, Herta Mertl, Christoph Rinser, Renate M. Romor (Koordination), José Sánchez de Murillo (Chefredakteur), Hermine Voggenreiter (Sekretariat)

*Redaktionsbeirat:* Ulrich Dobhan, Reinhard Körner, Konstantin Kurzhals

*Wissenschaftlicher Beirat:* Dr. Andreas Uwe Müller, Dr. Michael Plattig, PD Dr. Theresa Wobbe

### *Anschrift der Redaktion:*

Renate M. Romor, Edith Stein Jahrbuch, Dom-Pedro-Str. 39, D-80637 München  
Tel. 0 89/1 57 59 40, Fax: 1 29 83 45, 12 15 52 17 und 1 57 59 40.

Zuschriften, Manuskripte, Buchbesprechungen sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis.

Die namentlich gekennzeichneten Beiträge stellen jeweils die Meinung des Autors, nicht unbedingt die Meinung der Redaktion dar.

### *Verlag, Druck und Vertrieb:*

Verlag und Druck: Echter Würzburg, Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH, Postfach 55 60, 97005 Würzburg, Telefon (09 31) 66 71-0, Telefax (09 31) 66 71-1 51.

Herausgegeben im Auftrag des Teresianischen Karmel

Erscheinungsweise: »Edith Stein Jahrbuch« erscheint jedes Jahr im Mai.

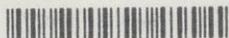
Bezugspreis: Abonnement 48,- DM; 350,- öS; 46,- sFr.

Einzelbuch 58,- DM; 423,- öS; 55,- sFr.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, durch Edith Stein Jahrbuch  
(Dom-Pedro-Str.

Abonnementk

N12<510792684 021



UB Tübingen

EDITH STEIN JAHRBUCH

Band 5 1999

EDITH STEIN  
JAHRBUCH

BAND 5

DAS CHRISTENTUM  
ZWEITER TEIL



1999

ECHTER WÜRZBURG



# EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 5

## DAS CHRISTENTUM ZWEITER TEIL

1999

ECHTER WÜRZBURG

# EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 5

DAS CHRISTENTUM  
ZWEITER TEIL



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Edith-Stein-Jahrbuch* : Jahreszeitschrift für Philosophie,  
Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur u. Kunst /  
hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmel. - Würzburg : Echter. -  
ISSN 0948-3063  
Erscheint jährl. – Aufnahme nach Bd. 1. 1995

Bd. 5. 1999

© 1999 Echter Verlag Würzburg  
Gesamtherstellung: Echter Würzburg  
Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH  
ISBN 3-429-02091-3

ZA 9172 - 5

## Mitarbeiter dieses Bandes

### Verwort des Herausgebers

- ADER, ARNIM, Dr., Akademischer Oberrat am Institut für Sportwissenschaft, Düsseldorf
- BERGER, TERESA M., Dr. Dr., Associate Professor of Ecumenical Theology, Durham, N.C., USA
- DICKERHOFF, HEINRICH, Dr., Stellvertretender Direktor des Kardinal-von-Galen-Hauses, Cloppenburg-Stapelfeld
- DOBHAN, ULRICH, Dr. theol., Rom
- ECKHOLT, MARGIT, Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Tübingen
- FELDES, JOACHIM, Pfarrer, Frankenthal
- GARCÍA-MATEO, ROGELIO, Dr. Dr., Professor für Spiritualität, Rom und München
- GÜNTER, DIETER, Student, Würzburg
- HAAS, RÜDIGER, Dr. phil., Lehrer an Grundschulen, Augsburg
- HÄRING, BERNHARD, Dr., Professor für Theologie (†)
- JAKEL, MICHAEL, Dipl. theol., Neumarkt
- JÜNGEL, EBERHARD, Dr. D.D., Professor für Theologie, Tübingen
- JUNGELS, CARLA, Dipl. Sozialarbeiterin, Köln
- KÖRNER, REINHARD, Dr. theol., Direktor des Exerzitienhauses, Birkenwerder bei Berlin
- LINSSEN, MICHAEL, Leiter des Archivum Carmelitanum, Geleen
- MEIER, ERHARD, Dr., Lehrbeauftragter für Religionswissenschaften, Hildesheim
- MILLET-GERARD, DOMINIQUE, Dr., Professor für Literaturwissenschaft, Paris
- MOCCHI, MARIO, Dr., Lehrer an Gymnasien, Mailand
- NEYER, MARIA AMATA, Leiterin des Edith-Stein-Archivs, Köln
- OBEN, FRED A MARY, Ph.D., Silver Spring, Md., USA
- OGGER, THOMAS, Dr. phil., freier Autor in den Bereichen Orientalistik und vergleichende Musikwissenschaft, Berlin
- PANNENBERG, WOLFHART, Dr. D.D., Professor für Theologie, München
- PEZZELLA, ANNA MARIA, Dr., wiss. Assistentin, Rom
- PLATTIG, MICHAEL, Dr. Dr., Leiter des Instituts für Spiritualität an der Hochschule der Franziskaner und Kapuziner, Münster
- REIFENRATH, BRUNO H., Dr., Prof. für Allgemeine Pädagogik, Koblenz
- ROTZETTER, ANTON, Dr. theol., Dozent für franziskanische Theologie und Spiritualität, Altdorf, Schweiz
- STAUDT, ROSE, freischaffende Philosophin, Ettlingen, Luxemburg
- SULLIVAN, JOHN, Dr. theol., Washington
- SUZAWA, KAORI, Ass. Prof. in Christian Thought, Okayama, Japan
- ULICH, DIETER, Dr., Professor für Psychologie, Augsburg
- WOLZ-GOTTWALD, ECKHARD, Dr. phil., Dozent für Philosophie, Münster





# Inhalt

Vorwort des Herausgebers .....	11
<b>I Eröffnung</b>	
WOLFHART PANNENBERG	
Glaube, Vernunft und die Zukunft des Christentums .....	15
<b>II Hauptthema: Das Christentum</b>	
Textauswahl .....	37
EBERHARD JÜNGEL	
Hoffnung.	
Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs .....	55
TERESA M. BERGER	
Christlicher Gottesdienst:	
Lebenszusammenhang (auch) von Frauen .....	63
HEINRICH DICKERHOFF	
»Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?«	
Christlicher Gottesglaube und menschliche Sexualität .....	73
MICHAEL PLATTIG	
Von Sehnsucht, Herzenszerknirschung und Reue:	
Die Tränen bei Hildegard von Bingen .....	87
THOMAS OGGER	
Hildegard von Bingen und die Musik .....	105
ANTON ROTZETTER	
Franz von Assisi .....	111
ROGELIO GARCÍA-MATEO	
Ignatius von Loyola: Vom Hofritter zum Mystiker .....	125
KAORI SUZAWA	
Teresa von Avila –	
Ein Meilenstein auf dem Weg zur Spiritualität Edith Steins ...	137
ULRICH DOBHAN	
Die Christin Teresa .....	151

DIETER GÜNTER	
Menschwerden nach Johannes vom Kreuz	165
RÜDIGER HAAS	
Jacob Böhme – Denker der Tiefe	179
MICHAEL JAKEL	
Nacht-Erfahrung bei Therese von Lisieux	195

### III Literarische und philosophische Studien

DOMINIQUE MILLET-GERARD	
Der Christ Paul Claudel	209
THOMAS OGGER	
Mystische Poesie im Islam und im Christentum	221
ERHARD MEIER	
Der kindhafte Gott.	
Überlegungen zu Allmacht und Liebe Gottes	237
ROSE STAUDT	
Ein Gespräch mit Edith Stein	253
MAURO MOCCHI	
Zur Entwicklung der Phänomenologie in Italien (1986–1995)	259

### IV Zeitspiegel

BERNHARD HÄRING	
Konfessionsverbindende Ehen	267
ECKARD WOLZ-GOTTWALD	
Die Mystik der Computergraphik.	
Neue Wege der Eckhart-Interpretation	273
MARGIT ECKHOLT	
Die Frau in der (post-)modernen Gesellschaft.	
Die katholische Soziallehre in Lateinamerika	287
BRUNO H. REIFENRATH	
Die Vorbildwirksamkeit in der Erziehung.	
Reflexionen im Anschluß an Edith Stein	297

DIETER ULICH	
Was ist eine Aggression?	
Anmerkungen zur Definitionsproblematik	307
<b>V Edith-Stein-Forschung</b>	
REINHARD KÖRNER	
Einfühlung nach Edith Stein.	
Phänomenologie und Christsein heute	325
M. AMATA NEYER	
Edith Stein und Elisabeth von Thüringen	339
ARNIM ADER	
Edith Stein und der Sport	357
JOHN SULLIVAN	
Edith Stein und der Frieden im Jahre 1937.	
Eine Dokumentation	363
FREDA M. OBEN	
Edith Stein und Etty Hillesum:	
Zusammen in Westerbork	373
JOACHIM FELDES	
Edith Stein und Schifferstadt	385
CARLA JUNGELS	
Rosa Stein	397
MICHAEL LINSSSEN	
Das Archivum Carmelitanum Edith Stein	405
ANNA MARIA PEZZELLA	
Edith Stein in Italien.	
Übersetzungen, Studien, Bibliographie	423
<b>Mitteilungen</b>	439
Gesellschaften	439
Tagungen	440
Bücher	440

## Vorwort

In diesem Band wird die Fundamentalreflexion fortgesetzt, die das Edith Stein Jahrbuch 1998 unter dem Titel »Das Christentum. Erster Teil« ansetzte. War dieser vorwiegend der Erforschung der philosophisch-theologischen Grundlegung in ihrem geschichtlichen Hervortreten und ihrer gegenwärtigen Problemlage gewidmet, so der vorliegende mehr der mystischen, pastoralen und spirituellen Dimension. Im insgesamt rund tausend Seiten umfassenden Werk wird ein fundiertes Verständnis des Christentums im Hinblick auf die heutige plurale Welt kritisch zu gewinnen versucht: a) Weit davon entfernt, a priori in Übereinstimmung mit dem ihm Aufgetragenen zu sein, hat sich das Christentum in jeder Epoche entsprechend neu zu finden. b) Von Unsicherheiten und Orientierungslosigkeit geplagt, stellt sich das heutige Menschentum fragend dar, als ob es gerade geboren worden wäre.

Von der Geschichte hat jede Epoche zu lernen. Aber die Vergangenheit enthält nicht ohne weiteres die Lösung gegenwärtiger Probleme. So hat jede Zeit die doppelte Aufgabe, traditionsverbunden und kreativ zu sein. Das gilt für die beiden Phänomene, womit sich die Jahrbücher 1998 und 1999 befassen: *Das Christentum* und *unsere Welt*.

Aus dem historischen Jesus wurde gleich zu Beginn der Christus des Glaubens. Aber erst seit Mitte des 18. Jahrhunderts – namentlich mit Reimarus (1694–1768) – begann die damit verbundene Problematik den einschlägigen Wissenschaften zum Bewußtsein zu kommen. Ob mit der vor allem von Paulus programmatisch gezielten Deutung auf Tod und Auferstehung hin nicht auch das die Liebe zum irdischen Leben betonende Jesus-Ereignis im Wesen verändert wurde<sup>1</sup>, ist eine Frage, die sich m.E. mit der historisch-kritischen Methode nicht adäquat beantworten lassen dürfte. Kann ein nur historisches Vorgehen das Jesus-Phänomen als seinsstiftendes Ereignis überhaupt erkennen? Sprengt dieses nicht gar den Rahmen aller bisherigen Seinsauffassungen? Im Anschluß an Heideggers Ontologie stellte Bultmann (1884–1976) die Jesus-Frage innerhalb eines rein anthropologischen Seinsverständnisses auf. Die geschichtliche Entwicklung hat das Heideggersche Seinsdenken, da an sich – selbst nach der »Kehre« – radikal menschenbezogen, als einseitig und darum zu eng für das Geforderte offengelegt. Eine bloß »daseinsmäßig« gedachte Philosophie vermag das Eigentümliche des mit der Jesus-Gestalt durchbrechenden Tiefenphänomens nicht zu sehen.

Mitten im technischen Zeitalter sind Philosophie, Theologie und Wissenschaften, vor allem die Naturwissenschaften, von der Frage nach dem Sinn ihres Tuns beunruhigt. In dieser Situation ist eine tieferegreifende Ontologie, d. h. eine Tiefenphänomenologie vonnöten, die das Phänomen Mensch im kosmischen Gesamtzusammenhang neu zu erhellen vermöchte. Von daher erst wäre das Tiefenphänomen sichtbar, das Jesus offenbart.

<sup>1</sup> Vgl. J. Gnilka, Jesus von Nazaret. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 66–72.

Daß sich eine solche *Tiefenontologie* nur aus der Zusammenarbeit aller Wissenschaften ergeben könnte, ist eine Ansicht, die als Fortführung der mit Edmund Husserl beginnenden modernen Phänomenologie (als gegenwärtiger Grundform der Philosophie) betrachtet werden kann. Der stets in lebendiger Entwicklung zu begreifenden *Idee der Phänomenologie* blieb Edith Stein durch all ihre historischen Wandlungen hindurch verpflichtet. So wird das Jahrbuch, das dem *Tiefenphänomen ihrer Gestalt* entsprechend den Namen der jüdisch-christlichen Philosophin trägt, von den gleichen Sorgen wie ihr Leben und Werk bewegt: eine Welt in *Krisis*, die nach Frieden und gemeinsam verbindender Ordnung sucht, darin ein Menschentum, das verzweifelt nach dem Sinn seiner selbst fragt. In diesem weltgeschichtlichen Horizont hebt sich jedoch unzeitlich dringlich die große Frage ab: Wozu lebe ich?

Daß dieses Jahrbuch zu einem offenen, dialogischen Forum für mögliche Antwortversuche auf schwierige Grundfragen werden konnte, ist Lesern und Autoren, dem Echter Verlag, dem Teresianischen Karmel in Deutschland, dem wissenschaftlichen Beirat und dem Redaktionsteam zuzuschreiben. Ihnen allen sei von Herzen gedankt.

München, im Januar 1999

Der Herausgeber





## Glaube, Vernunft und die Zukunft des Christentums

Ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg<sup>1</sup>

*Sánchez de Murillo:* Herr Kollege Pannenberg, Sie gehören zu den führenden Theologen dieses Jahrhunderts und sind als solcher international anerkannt.<sup>2</sup> Erlauben Sie mir mit einer konkreten Frage zu beginnen. Wie sind Sie zur Theologie gekommen?

*Pannenberg:* Das ist keine einfache Frage, denn ich bin während des Dritten Reiches ohne christliche Erziehung aufgewachsen. Zwar wurde ich getauft als Kind, aber meine Eltern traten aus der Kirche aus. Mit 14 Jahren habe ich Nietzsche gelesen, weil ich etwas über Musik suchte. Das war damals meine Leidenschaft. Ich stieß auf den Titel *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. So las ich aus Versehen mein erstes philosophisches Buch und war davon so beeindruckt, daß ich alles von Nietzsche las, was ich bekommen konnte. Als meine Mutter mit meinen Geschwistern und mir im Januar 1945 beim Anmarsch der Russen aus Ostdeutschland fliehen mußte, nahm ich nur zwei persönliche Dinge mit: eine Dünndruckausgabe der Sonaten von Beethoven und Nietzsches Zarathustra, die ich übrigens weitgehend auswendig kannte. Von der Bibel hatte ich – Atheist – noch keine Zeile gelesen. Ich machte mir mein Bild vom Christentum aus Nietzsches Beschreibungen, wonach das Christentum schuld ist am Zerfall der westlichen Kultur. Nietzsche war ja selbst Pfarrerssohn. Und er hatte ein Bild des Christentums als eines intoleranten Moralismus. Dieses Bild übernahm ich. Nach Kriegsende kam ich als Soldat aus englischer Gefangenschaft nach Ostdeutschland zurück und ging dort zur Schule. Ich hatte einen Klassenlehrer – keinen Theologen, sondern einen Germanisten –, der Mitglied der bekennenden Kirche war. Bei ihm hatten wir einen ganz hervorragenden Deutschunterricht: Einführung in die klassische deutsche Literatur und auch in die theoretischen Schriften Schillers und Lessings. Er hielt auch öffentliche Vorträge. Einmal sprach er über ein Thema, das mich damals – mit 17! – sehr interessierte: Goethe und die Frauen. Mich beeindruckte sehr, daß dieser Mann so we-

<sup>1</sup> Das Gespräch führte José Sánchez de Murillo im Beisein von Renate M. Romor und Hermine Voggenreiter (Protokollantin). Alle Anmerkungen von der Redaktion.

<sup>2</sup> Wolfhart Pannenberg, geb. 1928 in Stettin (Pommern), habilitierte sich 1958 in Heidelberg für Systematische Theologie und wurde 1958 Professor an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal, 1961 an der Universität Mainz. Seit 1967 lehrt er an der Universität München. Zu seinen Hauptwerken gehören u. a.: *Offenbarung als Geschichte* (Hg.), Göttingen 1961; *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 1964; *Grundlagen der Theologie – ein Diskurs*. Stuttgart 1974; *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983; *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen 1988; *Systematische Theologie*. 3 Bde., Göttingen 1988–1993; *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen 1995; *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*. Regensburg 1995; *Grundlagen der Ethik*. Göttingen 1996; *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen 1996.

nig gehemmt war. Von einem Christen hätte ich dies nach meiner Lektüre von Nietzsche nicht vermutet. Es wurde ein entscheidender Anstoß für mich, so daß ich, als ich 1947 mein Studium begann, nicht nur Philosophie belegte, sondern auch Theologie. Im Laufe der ersten Jahre hat mich das Theologiestudium immer mehr von seinen Inhalten her ergriffen, sodaß ich dann schließlich Theologe geworden bin. Etwas muß ich allerdings noch hinzufügen, um dies ganz verständlich zu machen. Ich hatte am 6. Januar 1945 – wir lebten damals noch in Ostbrandenburg, nahe der früheren Grenze zwischen Deutschland und Polen – beim Rückweg von der Klavierstunde, der über eine lange Strecke durch Wälder und Felder führte, ein visionäres Erlebnis. Nachdem ich über 20 Jahre nicht davon gesprochen hatte, habe ich es dann einmal in einer amerikanischen Veröffentlichung beschrieben.<sup>3</sup> Es war ein Sonnenuntergang. Ich hatte das Gefühl, daß plötzlich die Differenz zwischen mir selbst und der Sonne verschwand, und ich ganz von diesem Sonnenball einbezogen wurde. Es dauerte eine kleine Ewigkeit. Dann war es vorbei. Ich war 16 Jahre alt. Was hatte das zu bedeuten? Ich wußte es nicht. Ich hatte das Gefühl, daß ich berufen war, aber ich wußte noch nicht wozu.

*Sánchez de Murillo:* Zur Theologie hat Sie ein Grunderlebnis geführt. Was haben Sie da erfahren?

*Pannenberg:* Eine Öffnung für das unbekannte metaphysische Geheimnis. Etwas davon konnte ich später in Karl Rahners Sprache über das göttliche Geheimnis, mit dem jeder Mensch konfrontiert ist, wiedererkennen.

*Sánchez de Murillo:* »Das Geheimnis, das wir Gott nennen«, wie Rahner, den auch ich als Mensch und Denker sehr schätze, es ausdrückte?

*Pannenberg:* Ja, das Geheimnis, das wir Gott nennen. Aber ich hatte damals keinen Namen dafür. Es gibt gewisse Analogien zu dem Erlebnis des Apostels Paulus vor Damaskus, nur hörte ich keine Worte. Es war nur das Licht, das mich erfüllte.

*Sánchez de Murillo:* Eine Damaskusstunde?

*Pannenberg:* Ja. Durch dieses Erlebnis wurde mein Interesse für die Philosophie ganz intensiv und mein Weg zur Theologie vorbereitet. Schließlich ging mir auf, daß sich dieses Ereignis gerade am 6. Januar, am Epiphaniafest, zugetragen hatte. Im Rückblick aus späteren Jahren wurde es wie eine Berufung zum Zeugnis für die Herrlichkeit Christi. Die später entwickelten theologischen Zusammenhänge von *Vernunft und Glauben*, daß der Glaube nicht unvernünftig ist, sondern die Tiefe der Vernunft erschließt, haben hier sicher ihren existentiellen Ursprung. So bin ich zur Theologie gekommen. Vielleicht wichtiger jedoch als die Entdeckung ist das Bleiben bei diesem Interesse, und das verdankt sich dann einfach der Faszination durch die Sache. Ich habe zuerst systematische Theologie studiert in Berlin und dann in Göttingen. Daraufhin ging ich nach Basel zu Karl Barth. Erst im Anschluß daran habe ich mich intensiver mit der biblischen Exegese befaßt.

<sup>3</sup> Wolfhart Pannenberg, *God's Presence in History. The Christian Century II* (1981) 261.

*Sánchez de Murillo:* Sie sind durch ein Grunderlebnis zur Theologie gekommen, dem gewiß der Charakter »Geheimnis« zukommt. Unter Geheimnis verstehe ich seinskonstituierende Tiefenphänomene, die weder begründet noch erklärt werden können. Sie stiften vielmehr den letzten Boden für Begründungen und Erklärungen. Tiefenphänomene sind auch nicht epochal abhängig, sondern übergeschichtlich und lenken – für uns freilich oft unfaßlich – gegen die Laune der Zeiten und durch alle Arten von Katastrophen hindurch das Naturleben und das geschichtliche Geschehen. Tiefenphänomene übersteigen das Fassungsvermögen der endlichen Vernunft. Aber sie können erfahren werden, öffnen sich dem ganzheitlichen Empfindungsvermögen des Menschen. Durch solche Tiefenerfahrungen wird eine Dimension erreicht, in der sich der Mensch mit dem Seinsgrund verbunden weiß. Darum finden wir diese ursprünglichen Tiefenerfahrungen zu allen Zeiten und in allen Kulturen. Und überall sprechen sie dieselbe Sprache: Dichtung, Psalmen, Gesang, Kunst. Die Dimension, welche die Vernunft erreichen kann, betrifft – wenn ich es in meiner Sprechweise ausdrücken darf – die *Ober-Fläche* des Seins. Da geht es in der Tat um wechselhafte, zeitbedingte Phänomene, die begründet, erklärt und analysiert werden können. Es handelt sich also bei der *Tiefe* und der *Ober-Fläche* um zwei ontologisch verschiedene Grunddimensionen, die sich nur entsprechend anderen Formen des Erfahrens und des Denkens öffnen.<sup>4</sup> Nun sind Sie durch eine Erfahrung der Tiefe, deren Unbegündbarkeit Sie selbst betonen, zur Theologie gekommen. Aber Sie haben dann einen – selbst innerhalb der evangelischen Theologie revolutionären – theologischen Ansatz entwickelt, wo die Betonung auf der Begründung liegt. Einerseits zeigen Sie selbst mit Ihrem eigenen Leben, daß die Dimension des Göttlichen nicht begründet werden kann. Andererseits vertreten Sie die Auffassung, daß Theologie eine wissenschaftliche sein muß. Wie geht das zusammen?

*Pannenberg:* Das Grunderlebnis hat meinen persönlichen Weg bestimmt. Aber ich denke nicht, daß es der Vernunft unerreichbar ist. Die Vernunft als ein Vernehmen ist nicht auf die Oberfläche der Erscheinungen beschränkt. Sie beruht auf einem *intellectus*. Der moderne Begriff der Vernunft ist dem *intellectus* nicht entgegengesetzt oder untergeordnet, als *ratio*, sondern schließt ihn ein. Was Sie Vernunft nennen, ist für die moderne Philosophie eher der Verstand, das Verstandesdenken, im Gegensatz zum mittelalterlichen Begriff des *intellectus*. Die von mir entwickelten Zusammenhänge von Vernunft und Glauben entsprechen außerdem einer epochalen Dringlichkeit. In der säkularisierten Gesellschaft unseres technischen Zeitalters muß der Glaube vor der Wissenschaft bestehen, sich in ihrer Sprache ausdrücken können.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie.* München 1986.

<sup>5</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft.* In: Johann Dorschner, Michael Heller, Wolfhart Pannenberg, *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog.* Regensburg 1995, 146–162; ders., *Grundla-*

*Sánchez de Murillo:* Das ist in der Tat eine äußerst wichtige Aufgabe.

*Pannenberg:* Ja, zunächst einmal, Glaube ist nichts Unvernünftiges.

*Sánchez de Murillo:* Aber vielleicht vor- und metavernünftig?

*Pannenberg:* Das göttliche Geheimnis ist Licht, nicht Dunkel. Darum besteht da kein Gegensatz zur Vernunft. Dabei muß man sich daran erinnern, daß es für die größten Philosophen zur Vernunft selbst gehört, die Grenzen unseres Begreifens zu reflektieren.

*Sánchez de Murillo:* Diese Arbeit hat als erster Kant geleistet. Er hat die verschiedenen Typen von Vernunft – die reine, die praktische, die urteilende, die sittliche – ausgewiesen, die den Zugang zu jeweils anderen Bereichen der Seiendheit ermöglichen. Es handelt sich jedoch immer um *die* Vernunft. Dabei wird so gesprochen, als ob Vernunft die Mitte und das Höchste im Menschen wäre. Die Vernunft hat ihre Grenzen. Aber diese Grenzen sind nicht identisch mit dem gesamten Empfindungs- und Denkvermögen (das »Gemüt«) des Menschen. Wäre die Vernunft das höchste geistige Vermögen des Menschen, hätten wir keine Dichter, keine Mystiker, keine Künstler, keine Musiker, keine Genies. Einstein z. B. ist durch Vernunft allein nicht erklärbar. Die Vernunft ist mehrdimensional begrenzt. Können diese Grenzen nicht überschritten werden?

*Pannenberg:* Natürlich sind Grenzen überschreitbar. Problematisch bei Kant ist in der Tat, daß er meinte, unüberschreitbare Grenzen zeigen zu können. Dem hat Hegel m.E. mit Recht entgegengesetzt: In dem Augenblick, wo ich eine Grenze denke, habe ich sie – zumindest in Gedanken – schon überschritten. Dennoch gehört zur Vernunft, die Grenzen alles jeweils Gedachten immer wieder zu bedenken, so daß die Offenheit über das Begriffene hinaus in das Licht des Geheimnisses hinein zur Vernunft selbst gehört.

*Sánchez de Murillo:* Ist das Geheimnis, das die Vernunft vorstellt und analysiert, noch Geheimnis?

*Pannenberg:* Geheimnisse werden durch den Glauben angenommen. Vernunft und Glaube sind allerdings eng benachbart, wenn wir unter Glauben, um mit Rahner zu sprechen, die Offenheit für das Geheimnis verstehen, das wir Gott nennen.

*Sánchez de Murillo:* Ihre Auffassung kann sich gewiß auf eine altherwürdige Tradition berufen, deren Grundüberzeugung sich im Satz ausdrückt: *fides quaerens intellectum*.<sup>6</sup> Was verstehen Sie unter Vernunft?

*Pannenberg:* Ich meine die Vernunft von John Locke und nicht von David Hume. Die Vernunft von David Hume ist gegen den Glauben dogmatisch verschlossen. John Locke indes hatte die Frömmigkeit des Denkens. Das hatte m.E. auch Hegel, der freilich so umstritten ist wegen seines Anspruchs, alles im Begriff abzuschließen.

*Sánchez de Murillo:* Fühlen Sie sich philosophisch Hegel am nächsten?

gen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven. Göttingen 1996. Insbesondere 1. Kapitel: »Moral und Ethik in der säkulären Kultur der Gegenwart«, 9–22 und 6. Kapitel: »Prinzipien christlicher Ethik im Kontext einer säkularisierten Gesellschaft«, 108–142.

<sup>6</sup> Der Glaube sucht die Einsicht.

*Pannenberg:* Zu Unrecht hat man mir vorgeworfen, Hegelianer zu sein. Der Vorwurf war meistens als Beschuldigung gemeint. Man könnte ebensogut sagen, es sei eine Ehre. Denn Hegel ist der subtilste und umfassendste Denker unserer philosophischen Tradition, der Moderne.

*Sánchez de Murillo:* Meines Erachtens waren zu jener Zeit Schelling und vor allem Franz von Baader zumindest gleich subtil. Sah Kierkegaard nicht auch einen wichtigen Aspekt, als er Hegel den absoluten Professor nannte, der Gedankenpaläste baue, aber selbst in einer Hütte wohne?

*Pannenberg:* Ich bin nicht Hegelianer. Ich habe schließlich Philosophie von der Pike auf gelernt und die ganze Philosophiegeschichte studiert. Platon ist für mich wichtiger geworden als Hegel. Meine Dissertation und meine Habilitation habe ich über mittelalterliche Theologie geschrieben. Für meine theologische Arbeit waren mir zum Beispiel Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin wichtige Vorbilder. Dennoch befinde ich, daß Thomas von Aquins formelle Bestimmung der Theologie als einer Wissenschaft, die ihre Prinzipien aus dem göttlichen Wissen entleiht, der Durchführung der *Summa theologiae* nicht ganz entspricht. In der *Summa theologiae* entwickelt Thomas einen durchgehenden Zusammenhang von Ableitungen, angefangen von den Gottesbeweisen der ersten Ursache. Daraus wird alles abgeleitet, auch die Trinitätslehre. Er macht nur gewisse Vorbehalte. Bei der Trinitätslehre gesteht er ein, es handle sich natürlich nicht um einen strengen Beweis im aristotelischen Sinn, sondern um einen Konvenienzbeweis und bezieht sich dazu auf das Beispiel der damaligen ptolemäischen Astronomie, die durch Zusatzannahmen mit den Fakten in Verbindung gebracht wurde. Solche Zusatzannahmen, die dann später durch die kopernikanische Beschreibung überflüssig wurden, nannte man eben Konvenienzbeweis. Im Grunde, meine ich, ist das ganze theologische Konzept von Thomas von Aquin in der Durchführung der theologischen Summe ein einziger Konvenienzbeweis für die christliche Wahrheit. Es ist eine Rekonstruktion der geglaubten Wahrheit im Medium der Argumentation. Das steht dann ganz überraschend nahe dem Theologieverständnis Anselms von Canterbury. Dieser spricht von *rationes necessariae*.<sup>7</sup> Gleichzeitig fügt er hinzu, diese notwendigen Argumente lassen sich korrigieren. Man kann sie durch bessere ersetzen. Das klingt fast so wie bei einem heutigen Mathematiker, der eine Kosmologie vorträgt und sagt, es sei alles streng bewiesen, aber ob es wahr ist, weiß ich nicht, denn das kann nur durch Experimente festgestellt werden. Die Theologie Anselms ist ein hypothetischer Entwurf, eine Rekonstruktion der vorausgesetzten Wahrheit des Glaubens. In diesem Sinne einer Hypothesenbildung habe ich auch von theologischen Sätzen, sogar von theologischen Systemen gesprochen. Zu verstehen ist der Versuch als *rationale Rekonstruktionen der Wahrheit des Glaubens* und als solche hypothetisch. Sogar die Glaubenssätze selber sind schon hypothetisch, weil alle Behauptungssätze hypothetisch sind. Im Augenblick, in dem ich etwas behaupte, gebe ich dem anderen die Möglichkeit zuzustimmen oder abzulehnen. Auf der Ebene der Reaktion

<sup>7</sup> Notwendige Gründe.

des anderen ist meine Behauptung nur eine Hypothese über die Sache, die freilich mit dem Anspruch auf Wahrheit vorgetragen wird. Logisch gesehen jedoch hat sie den Status des Hypothetischen. Dieser Zusammenhang des Assertorischen und des Hypothetischen ist oft mißverstanden worden. Unsere Assertionen sind feste Behauptungen, die dennoch nur Antizipationen sind. Antizipationen der Wahrheit, die wir damit in Anspruch nehmen. Und das gilt nicht nur für einzelne Aussagen des Glaubens und der Theologie, sondern auch für das ganze theologische System.

*Sánchez de Murillo:* In diese Dimension des Logischen kann alles übertragen werden. Und alles wird dann zu einem Problem von Behauptung und Widerlegung von Sätzen. Dieser Denkart liegt eine bestimmte (eben logische) Auffassung von Wahrheit und Wissenschaft zugrunde, die nur im entsprechenden Bereich – aber nicht überall – ihre Gültigkeit hat. Schon das Verständnis von Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*<sup>8</sup> erfordert eine andere Denkform. Es gibt aber weitere Auffassungen, z.B. *Wahrheit als Ent-Deckung, Auf-Gang*. Daher meine Frage: Kann das Eigentümliche religiöser Phänomene auf diesem rein sprachlogischen Boden adäquat aufgenommen werden? Anders ausgedrückt: Die Theologie kann gänzlich in der Dimension des Logischen umgedacht werden. Was wird aber dabei aus den ursprünglich religiösen Erfahrungen? Wird dergestalt nicht alles dem analysierenden, durchschauenden Anspruch der Vernunft unterworfen? Ist diese Dimension für den Nachvollzug der Erfahrung des Göttlichen nicht zu eng? Die logische Vernunft kennt nur eine Art von Klarheit: die begründende, argumentierende, negierende, assertierende. Kann in diesem Lichte die Wirklichkeit des Glaubens, die eine mystische und metaphysische ist, ursprünglich erfahren werden? Der Satz Rahners, *der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder gar keiner*, war auch als Herausforderung an die Theologie gemeint, für die Grundthemen ihres Denkens die richtige Dimension zu finden. Hauptthemen Ihrer eigenen Theologie scheinen mir von sich aus ebenso darauf hinzuweisen. Ich denke etwa an »Offenbarung als Geschichte«. Daß die Geschichte trotz ihrem katastrophalen Verlauf Offenbarungsort des Göttlichen sein soll, dürfte schwer mit Argumenten der Vernunft zu beweisen sein. M.E. handelt es sich dabei vielmehr um die Sicht eines höheren Glaubens, der auch dort unreflektiert tätig ist, wo man, wie Hegel, von der *Vernunft in der Geschichte* spricht. Ein anderes Hauptthema Ihrer Theologie ist die »Sprache der Tatsachen«. Wer sie ursprünglich zu hören und die geschichtliche Wirklichkeit in der Tiefe zu schauen vermag, hört und sieht das Göttliche. Bei dieser Art von Tiefenphänomenen geht es um Sehen und Hören, nicht um argumentierende Sätze. Würden Sie dem zustimmen?

*Pannenberg:* Ja. Man darf Tatsachen und Bedeutung nicht auseinanderreißen. Im Prozeß der Erfahrung gehören die Fakten und die Bedeutung, die damit vermittelt werden, zusammen. Bedeutung tritt zu den Fakten nicht willkürlich hinzu. Etwas wird vielmehr als bedeutsam erfahren oder

<sup>8</sup> Übereinstimmung zwischen Verstand und Sache, d.h. Erkenntnis und Gegenstand.

vielleicht erst aus dem Fortgang unseres Lebens als solches erkannt. Diese Denkweise steht Wilhelm Dilthey näher als Hegel. Was ich, auch für die These »Offenbarung als Geschichte«, Wilhelm Dilthey verdanke, ist immer übersehen worden. Dilthey selbst läßt sich ja in mancher Hinsicht als eine Weiterbildung und Revision des Hegelschen Geschichtsverständnisses begreifen. Diltheys Denken ist für mich wichtiger geworden als die Hegelsche Geschichtsphilosophie.

*Sánchez de Murillo:* Haben Sie eine Verbindung zu Heidegger?

*Pannenberg:* Sie ist entfernter, aber dadurch gegeben, daß Heidegger in seinem grundlegenden Werk *Sein und Zeit* nur die Analyse des menschlichen Daseins durch Wilhelm Dilthey auf den philosophischen Begriff bringen wollte. Er hat das nicht so ausgedrückt, aber der Sache nach geht es darum.<sup>9</sup>

*Sánchez de Murillo:* Nur darum?

*Pannenberg:* In *Sein und Zeit* schon, möchte ich meinen. Nach Dilthey kann die Bedeutung der einzelnen Ereignisse unseres Lebens erst aus dem Zusammenhang dieses Lebens endgültig erfaßt werden.

*Sánchez de Murillo:* Kann man im geschichtlichen Geschehen, wo alles unaufhörlich wird, überhaupt etwas endgültig erfassen? Wie oft haben sich in der Weltgeschichte und auch in unserem Leben vermeintliche Endgültigkeiten als schwankende Vorläufigkeiten erwiesen?

*Pannenberg:* So lange wir leben, verschiebt sich die Bedeutung der einzelnen Ereignisse. Manches tritt stärker in den Mittelpunkt, was wir zuerst nicht so sehr gewichtet haben, und anderes, was wir überschätzt haben, verblaßt. Nach Dilthey können wir erst in der Todesstunde definitiv die Bedeutung der Einzelheiten unseres Leben erfassen. Aber, sagte er, das nutzt uns nichts mehr, denn in der Todesstunde ist das Leben vorbei. Und genauso ist es in der Weltgeschichte. Wir können die Bedeutung der weltgeschichtlichen Ereignisse erst am Ende der Geschichte erfassen. Aber wenn es dieses Ende gibt, ist dann jedenfalls die Geschichte vorbei. Nun, Heidegger hat nur den ersten Teil dieses Gedankens rezipiert, nämlich die Lebensgeschichte des Einzelnen, und gemeint, wir können das Ende unseres Daseins antizipieren, zum Tode vorlaufen. Die letzte Möglichkeit des Daseins läßt uns das Ganze des Daseins und damit dann auch die Bedeutsamkeit des Lebens in allem Einzelnen erfassen. Das ist ein Gedanke, der für mich wichtig geworden ist. Sonst habe ich zu Heidegger eher ein kritisches Verhältnis.

*Sánchez de Murillo:* Nach meinem Verständnis ist es Heidegger in *Sein und Zeit* um existenziales *Seinsverständnis*, nicht um ein intellektuelles Erfassen der Bedeutung von Einzelinhalten unseres Lebens gegangen. Das Verständnis vom Sein wird im Horizont des Verwandlungsprozesses vom *uneigentlichen* zum *eigentlichen Existieren* erschlossen, das erst die ursprüngliche Zeitlichkeit offenlegt und so die Frage nach dem Sinn von Sein

<sup>9</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967: »§ 77. Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen York«, 397–403.

überhaupt ermöglicht.<sup>10</sup> Im Versuch, die Eigenart des *Daseins* – d.h. des *Seins* im *Da* des Menschen – ursprünglich innerweltlich nachzuvollziehen, mußten Bewußtsein, Erkennen, Wissen, überhaupt Wissenschaft naturgemäß als *abgeleitete* Phänomene behandelt werden.<sup>11</sup> Die Vorwegnahme des Todes durch die Erfahrung des Nichts im Phänomen der Angst öffnet dem Menschen den Abgrund über dem das Existieren hängt und von dem es jederzeit jäh verschlungen werden kann. Dadurch wird es dem Dasein *ernst* um sich selbst. Es wird aus dem Zustand des Dahinlebens, des »Man«, herausgerissen und in die Dimension der *Eigentlichkeit* hineingestellt. Durch Entdeckung des eigenen *Seinkönnens* wird das Dasein zum Selbst.<sup>12</sup> Der Ansatz von »Sein und Zeit« steht aber dennoch – trotz seiner Forderung »einer Destruktion der Geschichte der Ontologie«<sup>13</sup> – durch Form und Inhalt voll in der Tradition der abendländischen Philosophie und ist nicht nur ohne Dilthey, sondern vor allem ohne die Tradition, die von Augustinus bis Kierkegaard geht, nicht denkbar. Husserl dagegen ist er weniger verpflichtet als die Widmung in *Sein und Zeit* und verschiedene Anmerkungen vermuten lassen. Zwischen Husserl und Heidegger – dem Mathematiker und dem mystisch-dichterischen Denker – hat es nie mehr als eine beruflich bedingte räumliche Nähe gegeben. Für die weitere Entwicklung der Philosophie ist der späte Heidegger jedoch wichtiger als der Autor von *Sein und Zeit*.

*Pannenberg*: Ich stimme Ihnen darin zu. Natürlich ist der wichtige Heidegger der spätere. Aber er zielte schon in *Sein und Zeit* über die Analyse des menschlichen Daseins hinaus auf eine Philosophie des Seins. Ich halte jedoch seine These vom Ende der Metaphysik, die vor ihm schon andere – etwa Comte und Dilthey – verfochten haben, sowie überhaupt seine Art, die Geschichte der Philosophie zu interpretieren, schon aus historischen Gründen für verfehlt. Wenn man die vorsokratischen Texte kennt und studiert hat, dann ist es einfach ärgerlich, die Interpretationen Heideggers dazu zu lesen; denn er vergewaltigt den *historischen* Text.

*Sánchez de Murillo*: Könnte das Problem nicht vielleicht in der Verschiedenheit des Interpretierens bestehen? Denn Heidegger kannte die Texte der Vorsokratiker natürlich auch sehr gut. Aber es ging ihm m.E. nicht um philologisch exakte Wiedergabe, nicht einmal um historische Rekonstruktion des von den Vorsokratikern gemeinten Sinnes, vorausgesetzt freilich, dies sei überhaupt möglich. Kann man wirklich genau rekonstruieren, was Denker vor dreitausend Jahren gemeint haben? Anders als die historische geschichte die philosophische Interpretation von Texten durch

<sup>10</sup> »So etwas wie ›Sein‹ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört (...) Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? *Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?*« (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 437).

<sup>11</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 41–50.

<sup>12</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 231–300.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19.

*Wieder-Holung* des ursprünglichen Sinnes. Durch die Begegnung mit dem Urtext entzündet sich der *alte Geist neu*, das Gewesene wird Gegenwart, der Buchstabe mit neuem Leben erfüllt, geht auf, daß Sinn nur im Aufgang ist.<sup>14</sup> Während die historische Interpretation auf der Suche nach einem feststehenden Verständnis der Texte aus ist, ereignet sich im philosophischen Interpretieren – nicht nur von Texten, sondern auch von Lebensphänomenen<sup>15</sup> – in dem Sinne Wahrheit, daß neue Seinsmöglichkeiten, neue Welten aufgehen. Heideggers Interpretation der Vorsokratiker scheint mir deshalb besonders wichtig zu sein, weil dort ein zukunfts-trächtiges Selbstverständnis des Menschen und seines Weltentwurfes aufkeimen will. Für die weitere Entwicklung der Philosophie ist der Hinweis des späten Heideggers entscheidend. Zwar konnte er selbst die Brücke nicht mehr überqueren, aber die Existenz eines anderen Ufers mit einem völlig neuen, bislang ungeahnten Lebensfeld hat er – m.E. vor allem in *Unterwegs zur Sprache*, und hier insbesondere in seinen Trakl-Interpretationen – gewiß zumindest geahnt.<sup>16</sup> In diesem Zusammenhang verstehe ich seine Forderung einer »Destruktion der Geschichte der Ontologie« schon in *Sein und Zeit* und seine späte Kritik an Metaphysik und Vernunft. Seine verbittert ablehnende Haltung, da stimme ich Ihnen zu, ist unfruchtbar negativ. Sie zeigt, daß er noch mitten in der kritisierenden Phase stand und sie nur erlitt, weil er einen absoluten Neubeginn suchte, dessen Möglichkeit er jedoch nicht sichten konnte. Heidegger hat die Möglichkeit einer völlig neuen Ontologie geahnt, sie jedoch nicht gesehen. Darum gelang ihm der Sprung ins Neue nicht. Epochal wichtig beim späten Heidegger finde ich daher seinen suchenden Blick, seine große Ahnung. Ein ontologisch neuer Weg öffnet sich bei ihm nicht. Öffnet sich nämlich ein *ontologisch* neuer Weg, braucht das Alte nicht verlassen zu werden. Im Gegenteil: Im Neuen lebt das Alte wieder auf. Es geht in der Tat m.E. keineswegs um Ablehnung noch um Überwindung von Vernunft, Metaphysik, Wissenschaft, Technik. Es geht darum, sie auf einem anderen Boden zu erfahren und sie so neu zu gewinnen.

*Pannenberg*: Ich sehe das anders. Heidegger vergewaltigt den historischen Text der Vorsokratiker. Das hat er auch mit Descartes gemacht. Descartes hat die Subjektivität des Ich nicht als das Fundamentale hingestellt, sondern eine neue Begründung der philosophischen Theologie geben wollen.

*Sánchez de Murillo*: Und die absolute Grundlage hierfür fand er in der Gewißheit des cogito ergo sum. Der Mensch nimmt sich selbst als Maßstab für die Wahrheit und will von daher alles durchschauen und beherrschen. Descartes, der übrigens mit 51 Jahren, wenn ich das so ausdrücken darf, ziemlich »ungeschickt« starb, hatte vor Augen die Begründung einer Wissenschaft, die die Krankheiten radikal und also den Tod besiegen sollte. Ist das nicht Ausdruck des Selbstverständnisses des Menschen als ab-

<sup>14</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik*, 24–34.

<sup>15</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Leben im Aufgang*. München 1994.

<sup>16</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1967, 11–82.

soluten Machers? Mit dem Klonen taucht der gleiche Gedanke einer machbaren Ewigkeit mit neuen Möglichkeiten wieder auf.

*Pannenberg*: So wird man Descartes nicht gerecht. Das ist nicht das Entscheidende. Descartes wollte eine *neue* Begründung der *philosophischen* Theologie.<sup>17</sup> Das war sein originaler Gedanke. Die neue französische Descartes-Forschung hat dies mit Recht herausgearbeitet. Damit ist der ganze Ansatzpunkt von Heideggers Kritik der neuzeitlichen Philosophie, glaube ich, getroffen und nicht mehr verwendbar. Was Heidegger von Descartes gesagt hat, das gilt in Wirklichkeit erst für Kant.

*Sánchez de Murillo*: Könnte es nicht sein, daß die von Ihnen vertretene Auffassung und die Heideggersche Interpretation auf verschiedenen Ebenen stattfinden, so daß sie verschiedenes sehen und hören, und jede auf ihre Weise richtig und notwendig ist? Beispiel: Wenn jemand das Wort *Krone* sagt, und dabei der Politiker gleich an die Krone des *Königs*, der Zahnarzt an die Krone des *Zahnes* und der Botaniker an die Krone des *Baumes* denken, so kann man schwerlich einen von ihnen des Irrtums bezichtigen. Dasselbe kann etwas anderes bedeuten, je nachdem in welchem Zusammenhang es gehört wird. Heidegger interpretiert die philosophischen Positionen nicht nur *ontologisch*, sondern im Horizont seines Verständnisses von *Seinsgeschichte*. Nur von daher ergibt sich der Sinn seiner Interpretationen. Aber vielleicht sollten wir diese Problematik jetzt beiseite lassen. – Kommen wir auf Ihren eigenen Ansatz zurück. Ein sehr wichtiger Inhalt Ihrer Theologie ist die Auferstehung. Im Versuch, die Glaubensinhalte rational zu begründen, sagen Sie, die Auferstehung sei eine Vernunftnotwendigkeit.

*Pannenberg*: Nein. Ich sage nicht, daß es eine Vernunftnotwendigkeit ist, sondern eine historische Tatsache.<sup>18</sup> Das ist etwas anderes. Es ist ein kontingentes Ereignis, wie alle Ereignisse der Geschichte kontingent sind. Daher sind geschichtliche Ereignisse nicht vernunftnotwendig. Aber es ist m.E. ein Ereignis, das wirklich stattgefunden hat. Insofern ist es eine historische Tatsache.

*Sánchez de Murillo*: Die man historisch nicht beweisen kann.

*Pannenberg*: Das ist keine Frage des Beweizens ...

*Sánchez de Murillo*: ... sondern des Glaubens ...

*Pannenberg*: ... nein, sondern des Sinnes, der Logik der Behauptung, daß etwas tatsächlich geschehen ist. Wenn ich behaupte, daß etwas tatsächlich geschehen ist, dann tue ich das in der Hoffnung und in der Zuversicht, daß diese meine Behauptung auch kritischer Rückfrage standhält. Und die historische Untersuchung ist nichts anderes als die kritische Rückfrage an die Behauptungen über vergangenes Geschehen. In diesem Sinne ist jede Behauptung, daß vergangenes Geschehen tatsächlich stattgefunden hat, eine historische Behauptung, eine Behauptung mit historischem Anspruch.

<sup>17</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*. Göttingen 1996, insbesondere 7. Kapitel, I »Die Erneuerung der philosophischen Theologie durch René Descartes (1596–1650) und ihre Folgeprobleme«, 142–157.

<sup>18</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen 1961, 100; ders., *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 1964, 107 ff.

Das hat mit Beweisen nichts zu tun, es geht allen Beweisen voraus. Wenn man sagt, die Auferstehung Jesu ist geschehen, aber sie ist kein historisches Ereignis, dann ist das eine Ausflucht. Es ist ein logischer Fehler; denn die historische Methode ist die Gesamtheit der Regeln, nach denen wir prüfen, ob Behauptungen, daß etwas geschehen sei, auch vertrauenswürdig sind. Jede Behauptung, daß etwas geschehen sei, muß implizit Historizität beanspruchen. Die Rede, die Auferstehung Jesu sei ein Geschehen, aber nicht historisch, ist eine Immunisierungsstrategie gewisser Theologen ...

*Sánchez de Murillo:* ... evangelischer Konfession ...

*Pannenberg:* ... ja, evangelischer Theologen vor allem. Sie eliminieren als Historiker nach den säkularen Maßstäben historischer Kritik alles, was mit Gott zu tun hat, aus der Historie und wollen trotzdem als Christen gelten.

*Sánchez de Murillo:* Sind im Haus des Vaters nicht viele Wohnungen? Hat Augustinus das Schöpfungswort »mehret euch« nicht auch im Hinblick auf die Vielfalt von Formen des Verstehens und des Glaubensvollzuges interpretiert?<sup>19</sup> Als mythologische Erzählungen, die einen neuen Weltentwurf ermöglichen sollten, können die Evangelien sinnvoll auf vielen Ebenen gelesen werden,<sup>20</sup> von denen die Kirchenväter drei hervorheben: *sensus litteralis*, *sensus allegoricus*, *sensus spiritualis*. Ich kann mir vorstellen, daß sich genuine Christen die *Mythologisierung* (nicht Entmythologisierung!) der biblischen Inhalte wünschen können und dabei zugleich den historisch arbeitenden Theologen durchaus das Recht einräumen, analytische Methodizität zu beanspruchen. Ist Ihrer Meinung nach die Auferstehung Jesu eine historische Tatsache genauso wie die Existenz Napoleons?

*Pannenberg:* Hinsichtlich der Tatsächlichkeit ja. Hinsichtlich des Inhalts ist sie völlig anders, weil die Auferstehung Jesu es mit dem leiblichen Leben über den Tod hinaus, mit dem eschatologischen Leben Gottes zu tun hat. Das Leben Napoleons war natürlich ein Leben, das mit seinem Tod endete. Von daher ist es ganz unvergleichlich, aber als Tatsache ...

<sup>19</sup> »Es ist mir auch nicht unbekannt, daß ein Begriff, der als eine Einheit vor dem Geistesauge steht, auf vielerlei Weise in sinnfälligen Zeichen sich ausdrücken läßt, ebenso umgekehrt ein Gedanke, der nur in einer einzigen Form sinnfälligen Ausdruck gefunden hat, auf vielerlei Weise sich geistig auffassen läßt. Ein Beispiel: der einheitliche Begriff Gottes- und Nächstenliebe – in wie vielerlei heiligen Zeichen, in wie unzähligen Sprachen und wieder, in jeder Sprache, in wie unzähligen Ausdrucksformen läßt er sich sinnfällig offenbaren! (...) Bei all dem begegnet uns Vielheit und Fruchtbarkeit und Wachstum (...)« (Augustinus, Bekenntnisse. Latein und Deutsch. München, 1955. Dreizehntes Buch, 24, 36 und 24, 37, in dieser Ausgabe auf Seiten 813 mit 815 und 817). In der langwierigen Entstehungsgeschichte des hermeneutischen Bewußtseins nimmt der Kampf Maimonides' zugunsten der Vielfalt von Stufen und der Verschiedenheit der Verstehensmöglichkeiten der biblischen Worte wegen seiner Dramatik eine besondere Stellung ein. Vgl. Mose ben Maimon, Führung für Unschlüssige (hebräisch: Moreh nebukim, arabischer Urtitel: Dalalat al-ha-irin). Übersetzung und Kommentar von A. Weiss, Einl. E. Meier, 2 Bde., Hamburg 1972.

<sup>20</sup> Vgl. Jesus von Nazaret, Ein Gespräch mit Joachim Gnilka. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 63–81.

*Sánchez de Murillo:* ... ja, als Tatsache. Die Auferstehung Jesu ist m.E. eine Tat-Sache des Glaubens, nicht der Historie. Nicht nur kann die Tatsache empirisch nicht angetroffen werden, sondern das Phänomen dieser Tat-Sache gehört nicht in die Dimension des historisch Feststellbaren. In meinem Verständnis nennt Auferstehung ein Tiefenphänomen, das zum Wesen des Seins gehört, folglich auch ontisch die ganze Natur durchzieht und also im strengen Sinne des Wortes göttlich ist: Das Leben geht un-aufhörlich aus dem Tod hervor. Jesus lebt und, da er gekreuzigt und getötet wurde, ist er also wahrhaftig auferstanden. Der Satz *surrexit Dominus vere et apparuit Simoni* ist tiefenphänomenologisch wörtlich zu verstehen, aber nicht historisch. Im Hinblick auf die Historizität sagt der Christ: Ich glaube an die Auferstehung Jesu. Vom Wissen ist da nicht die Rede. Es sei denn, man verstünde *das Wissen des Glaubens*, d.h. die der Welt des Glaubens eigene Wissensform.

*Pannenberg:* Ich bin nicht einverstanden. Ich habe ja schon gesagt, es geht da gar nicht um Beweisenkönnen. Mit dem Beweisen hat es seine eigene Bewandnis, wenn es an die Geschichte kommt. Es hat bisher noch niemand bestritten, daß Cäsar am 15. März ermordet worden ist. Aber es könnte durchaus einmal aufgrund uns bisher noch unbekannter Evidenzen von jemandem bestritten werden. Also selbst Ereignisse, die wir für ganz gesichert halten, sind immer vorläufig. Kein geschichtliches Ereignis ist über jeden Zweifel gesichert. Und natürlich gilt das auch für ein Ereignis, das seinem Inhalt nach so fremdartig ist für unsere irdische Erfahrung wie die Auferstehung Jesu. Darum hat ja David Hume gesagt, er würde dieses Ereignis nicht glauben, selbst wenn es auf die bestmögliche Art bezeugt wäre. Er würde lieber jede Mischung von menschlicher Leichtgläubigkeit und verwerflicher Irreführung anderer für gegeben halten als zu glauben, daß so etwas tatsächlich geschehen sei. Das halte ich für ein dogmatisches Vorurteil, das die Offenheit für das Geheimnis verliert. Geheimnis ist nicht erst Gott, sondern die Wirklichkeit überhaupt. Die Behauptung der Auferstehung Jesu ist eine implizit historische Behauptung. Daß wir nicht ausschöpfen können, was da eigentlich geschehen ist, das ist eine ganz andere Sache. Aber diese Behauptung ist nicht in dem Sinne eine Glaubensaussage, daß sie eine Schöpfung des Glaubens wäre. Sie ist nur in dem Sinne eine Glaubensaussage, daß sie den Grund des Glaubens benennt. Sie geht eigentlich dem Glauben voraus.

*Sánchez de Murillo:* Als dem Glauben vorausgehend gehört sie zum Wesen des Glaubens. M.E. kann dieser Punkt sowohl philosophisch als auch bibelwissenschaftlich anders verstanden werden. Der Glaube an die Auferstehung findet innerhalb eines Grundentwurfes statt, den wir eigentlich primär nicht den Evangelien, sondern Paulus verdanken. Paulus war an Historie nicht interessiert. Er hat Jesus nicht gekannt, spricht kaum von ihm. Er handelt vielmehr bewußt vom Christus, der keineswegs identisch mit dem historischen Jesus ist. Der Glaube an die Auferstehung *Christi* ist voll am Platz nur innerhalb des paulinischen Seinsverständnisses. Aber auch die Evangelien sind m.E. nicht Geschichtsschreibung. Dort wird von Jesus nicht so gesprochen, wie man in einem geschichtlichen

Buch über den Tod Cäsars erfahren könnte. Die Evangelien sind nicht an Historie interessiert. Sie vermitteln mit Bildern und Gleichnissen, also grundsätzlich dichterisch-mythologisch, eine religiös begründete und durchdrungene Lebensauffassung.

*Pannenberg:* Da sind wir verschiedener Meinung. Die Evangelien haben durchaus manches gemein mit der Geschichtsschreibung etwa von Tukydidēs und Herodot. Antike Geschichtsschreibung schloß Elemente ein, die wir heute als legendär ausscheiden aus der Geschichtsschreibung. In diesem antiken Sinne sind die Evangelien durchaus nicht in Gegensatz zur Geschichtsschreibung zu bringen. Freilich, nur das Lukas-Evangelium hat den Anspruch ausdrücklich erhoben, Geschichtsschreibung zu sein. Die anderen Evangelien nicht. Sie zielten auch noch auf andere Dimensionen ab. Aber man sollte die Evangelien nicht in Gegensatz zur Geschichtsschreibung bringen.

*Sánchez de Murillo:* Ein zentraler Grundgedanke Ihrer Theologie ist die Frage nach Gott heute. Wer ist der christliche Gott?

*Pannenberg:* Der Gott, an den wir glauben, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Israels, den der Jude Jesus als Vater angerufen hat und den wir deshalb auch Vater nennen. Der Vatername findet sich schon im Alten Testament. Er ist aber durch Jesus der Gottesname schlechthin geworden. Nun, wie können wir als Nichtjuden an diesen Gott der Juden glauben? Das ist nur dadurch möglich geworden, daß die christliche Mission nach dem Zeugnis des Paulus den Gott der Juden, der Jesus von den Toten auferweckt hat, mit dem Gott der philosophischen Gottesfrage identifiziert hat. Die philosophische Gottesfrage ging ja auf den einen Gott zurück, im Gegensatz zur polytheistischen religiösen Tradition der Griechen. Das war das Ergebnis der kritischen Rückfrage seit der Vorsokratik. Das christliche Denken, vielmehr die christliche Mission, hat nun den einen Gott des Alten Testaments und Jesu mit dem einen Gott der Philosophen identifiziert, aber so, daß erst die christliche Botschaft die Wirklichkeit dieses einen Gottes in ihrer Eigenart wirklich beschreibt, kritisch auch gegenüber der Philosophie. Eine Kritik, die dann freilich nicht nur in Behauptungen vorgetragen werden durfte, sondern argumentativ begründet werden mußte. Das hat die christliche Theologie getan.

*Sánchez de Murillo:* Sie bringen den Gottesbegriff in Verbindung mit Grundworten wie Wirklichkeit, Freiheit. Gott sei die Wirklichkeit, der Ursprung der Freiheit, das Ganze.<sup>21</sup>

*Pannenberg:* Das Unendliche.

*Sánchez de Murillo:* Wie kann der Mensch als endliches Wesen über das Unendliche reden, Gott beschreiben, wie die Theologie es tut? Die Wirklichkeit, die Freiheit, das Ganze. Gott ist das Licht. Und ich denke sofort an die Menschheitsgeschichte als Kriegsgeschichte. In unserer Zeit: Auschwitz und Dachau, Jugoslawien, die leidende Dritte Welt in Afrika,

<sup>21</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, Die Frage nach Gott 1965. In: Grundfragen Systematischer Theologie. Göttingen <sup>2</sup>1971; ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen 1972; ders., Grundlagen der Theologie – ein Diskurs. Stuttgart <sup>2</sup>1974; ders., Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt <sup>2</sup>1977.

Lateinamerika, Asien, die Ängste und die Einsamkeit des Einzelnen, die überall zerrissenen Familien, die weltweit organisierte Kriminalität, Korruption und Kinderprostitution, Drogenszene, Morde und Selbstmorde, Kinder, die geistig und körperlich behindert zur Welt kommen, Naturkatastrophen usw. Wo ist der liebe Gott? Wo ist die Freiheit des Menschen, wo die Vernunft?<sup>22</sup>

*Pannenberg:* Die Fragen, die Sie stellen, sind tödlich für gewisse sentimentale Vorstellungen von Gott, der immer nur Liebe und Güte ist. Das ist ein reduziertes Gottesbild.

*Sánchez de Murillo:* Aber die Realitäten bleiben und erzwingen die Fragen – ob sentimental oder wissenschaftlich, ob wir es sehen wollen oder nicht. Sollen wir alles verdrängen, damit unsere rational konstruierte Welt erhalten bleibt?

*Pannenberg:* Es geht keineswegs um Verdrängung, sondern um die richtige Fragestellung. Zu dem wirklichen Gott gehört das Geheimnis des Schreckens. Das ist in allen Religionen, auch in Israel gegenwärtig. Bei dem Propheten Amos heißt es: »Geschieht ein Unglück in der Stadt und Jahwe hätte es nicht gewirkt ... Gott wirkt alles!«. Er wirkt gerade auch das Schreckliche. An dem Punkt verdunkelt sich das Gottesbild, da ist nicht mehr Licht. Und die Christus-Offenbarung ist, daß auch das Dunkel uns Licht wird. Was uns als Geheimnis, das unser Begreifen übersteigt, von allen Seiten umgibt, ist undurchdringlich, bedrohlich. Es hat auch andere Seiten. Auch die Seite, daß wir das Gefühl der Dankbarkeit in uns aufsteigen lassen für die Schönheit der Welt, für das Leben, das uns jeden Tag neu gegeben wird. Aber es gibt auch die Seite des Schrecklichen. Und darum ist es alles andere als selbstverständlich, daß Jesus diesen Gott als Vater anruft.

*Sánchez de Murillo:* Im Augenblick des Philosophierens und Theologisierens verdrängen wir die Realitäten und konstruieren eine Welt, in der alles erklärbar ist. Das beruhigt uns, selbst wenn es nicht stimmt.

*Pannenberg:* In dem Augenblick, wo wir die Frage nach Gott richtig stellen, wird sie von solchen Fragen, wie Sie sie formuliert haben, nicht mehr erreicht. Solche Katastrophen in der Natur oder auch in der Menschenwelt, wie jüngst in Bosnien, hat es in der Geschichte der Menschheit immer gegeben.

*Sánchez de Murillo:* Es gibt fast nur das.

*Pannenberg:* Fast nur das. Und wir sagen heute, der Völkermord an den Juden war etwas Einzigartiges. Etwas Einzigartiges in der moralischen Qualität, aber nicht als Unheil, als entsetzliches Unheil.

*Sánchez de Murillo:* An so etwas kann ich mich nicht gewöhnen und bin unaufhörlich genauso empört, als ob ich es gerade an meinem eigenen Leib erfahren hätte. Der Völkermord an den Juden ist ein in seiner brutalen Primitivität schreckliches Verbrechen, eine Ungeheuerlichkeit, die die ganze Menschheit von Grund auf und für alle Zeiten hätte verwandeln müssen. Aber der Mensch ist deshalb auch ontisch schwerhörig, weil die Gattung

<sup>22</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Fundamentelethik*. München 1988, 56–82.

ontologisch und folglich biologisch, psychologisch und geistig beängstigend unreif ist. Wieviele Kriege hat es nach dem zweiten Weltkrieg noch gegeben? Hat die Selbstzerstörung, die Korruption, die die Terror- und Drogenszene weltweit darstellen, in den letzten zwanzig Jahren nicht eine makabre Spitze ihrer Perfektion erreicht? Verheerender Infantilismus! Noch sind wir unfertig, unterwegs zu uns selbst. Auf diesem Unterwegs kreuzigen wir uns – als Gattung und als Individuen – ständig selbst. Im Großen wie im Kleinen, auf der Welt, in unseren Familien und an unseren Arbeitsplätzen wiederholt sich jede Sekunde der Schrecken eines sinnlosen Karfreitags. Die wissenschaftliche und sozialpolitische Bewältigung dieses Unphänomens ist eine genauso dringende wie schwierige Aufgabe. Können wir weiterhin philosophieren, theologisieren und Wissenschaft betreiben, als ob nichts passiert wäre und nichts geschähe?<sup>23</sup>

*Pannenberg:* Adorno hat gesagt, man könne nach Auschwitz nicht mehr von Gott sprechen. So kann nur ein Zuschauer reden, der die Ereignisse von außen sieht. Es gibt Berichte davon, daß in Auschwitz die Juden mit Psalmen auf den Lippen in die Gaskammern gegangen sind. Wenn man diesen Weg gehen muß, dann bleibt einem gar nichts anderes als Gott.

*Sánchez de Murillo:* Warum muß man diesen Weg gehen? Ist es nicht Aufgabe von Philosophie, Theologie und Wissenschaft, dazu beizutragen, daß so etwas nie wieder vorkommt?

*Pannenberg:* Wenn man diesen Weg gehen muß, dann bleibt einem gar nichts anderes als Gott und die Psalmen. Die Psalmen sprechen ja auch davon, daß Gott den Frommen verläßt. Warum muß man diesen Weg gehen? Das ist nicht für uns zu beantworten. Gott ist das schreckliche Geheimnis. Und trotzdem wartet der Glaube darauf, daß der Schrecken überboten wird, überstrahlt wird durch das Licht und die Liebe.

*Sánchez de Murillo:* Nicht nur historisch stehen wir an der Wende zu einem neuen Millennium. Wir befinden uns mitten in einem großen Umbruch, der den Weltentwurf und das Selbstverständnis des Menschen von Grund auf verändern könnte. Aufgabe der Philosophie ist es das, was sich in den Katastrophen, Unruhen und Sehnsüchten des Zeitgeistes bekundet, zu erfassen und zur Darstellung kommen zu lassen und so der Theologie und den Wissenschaften den ontologischen Boden zu öffnen, auf dem sie ihr Denken und Forschen erneuern und entfalten können. Im Hinblick auf die Frage nach der *Zukunft des Christentums* möchte ich die philosophische Problemstellung so formulieren: Die Entwicklung der Menschheitsgeschichte hat auf dem Boden eines Seinsverständnisses stattgefunden, das

<sup>23</sup> Aus dem Nachdenken über diese Zusammenhänge heraus wurde das *Edith Stein Jahrbuch* 1993 in München gegründet. Mit der von den Nazis brutal ermordeten jüdisch-christlichen Philosophin und Karmelitin wird der Menschheit eine Gestalt vorgestellt, die nicht nur ein Tiefenphänomen der menschlichen Welt – das Leiden des sich selbst kreuzigenden Menschen – mit schmerzlicher Authentizität verkörpert, sondern auch als Verknüpfungspunkt von Kulturen, Philosophie und Theologie, Wissenschaften und spiritueller Mannigfaltigkeit auf Möglichkeiten der Völkerverständigung, des interkulturellen Dialogs und einer erneuernden Reform von Philosophie und Wissenschaft hinweist. In diesem Sinne wurde der erste Band des Jahrbuches, der 1995 in Würzburg erschien, programmatisch dem Hauptthema *Die menschliche Gewalt* gewidmet.

vom »männlichen« Prinzip bestimmt wird. Das »männliche« Seinsprinzip ist auf Leistung, Eroberung, Beherrschung aus. In der Mitte des Weltentwurfes steht folglich die Macht. Da diese Gleiche zu Ungleichen macht, erzeugt sie notwendigerweise Gewalt. Die Menschheitsgeschichte war folglich und bleibt allgemein wie individuell eine Kriegsgeschichte.<sup>24</sup>

*Pannenberg:* Nicht nur das!

*Sánchez de Murillo:* Es geht mir jetzt weder um den Bereich der ontisch-historischen Erscheinungen, wo Gutes und Böses, Schönes und Häßliches gleichermaßen anzutreffen sind, noch weniger um moralische Urteile. Es geht um die geschichtliche Entwicklung eines *ontologischen*, des »männlichen« Seinsprinzips, das natürlich an sich gut und notwendig ist, in der *Einseitigkeit seiner absoluten Dominanz* jedoch nur die gegenwärtige gefährdete Menschen- und Naturwelt hervorbringen konnte. Die Herrschaft dieses Seinsprinzips – das Herrschen der Macht – durchdringt wesenhaft *alle* Dimensionen des menschlichen Individual- und Zusammenlebens. Am leichtesten ist es im Bereich der Politik festzustellen, wo der Drang nach Macht pur erscheint, aber es erscheint ebenso deutlich in der Gestalt der über allem stehen- und alles durchschauenden Vernunft, die die Grundhaltung vor allem der Naturwissenschaften im technischen Zeitalter durchdringt.

*Pannenberg:* Gegen die neuzeitliche Mentalität, die alles auf den Menschen und seine Willkür reduziert, sollten wir uns gewiß philosophisch und theologisch wehren, und zwar in allen Bereichen – sowohl im Verständnis der Vernunft wie auch im Verständnis der Liebe. Auch letztere – nicht nur die Vernunft – wird oft mißverstanden. Wenn heute von Liebe gesprochen wird, dann hat man nur die Zuwendung zum Mitmenschen im Blick. Damit wird das Reden von Liebe subjektivistisch und moralisch. Der große Horizont fehlt, der die »alles bestimmende Wirklichkeit«, das »alles umfassende Ganze« vor Augen hat.<sup>25</sup> Im Neuen Testament ist die Liebe zuerst Liebe Gottes, Gott selbst in seiner Zuwendung zu uns, dann erst unsere Liebe zu Gott und die Zuwendung zum Mitmenschen.

*Sánchez de Murillo:* Ich möchte noch auf der vorbegrifflichen, ontologischen Ebene bleiben. Im Geschehen des Urchristentums kann man die Herrschaft der Macht vorbildlich erfassen. Jesus, der Menschensohn, guter Dichter und weiser Prophet, der das Leben liebte und die Freiheit predigte, wurde gleich nach seinem Tode – noch vor Niederschrift der Evangelien – durch den Apostel Paulus in den thronenden Christus-Pantokrator verwandelt.<sup>26</sup> Geschichtlich geht diese Umdeutung sicher auf die Vereinigung von jüdischem Messianismus mit griechischem Denken und römischen Herrschaftsvorstellungen zurück. Aber *die Bedingung der Mög-*

<sup>24</sup> Vgl. einen Versuch, die ontologische Wurzel des Drangs nach Selbstzerstörung offenzulegen: José Sánchez de Murillo, Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt. In: Edith Stein Jahrbuch 1 (1995) 79–100.

<sup>25</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg u.a., Grundlagen der Theologie – ein Diskurs. Stuttgart 1974, 36; ders., Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1977, 305.

<sup>26</sup> Vgl. Jesus von Nazaret. Ein Gespräch mit Joachim Gnilka. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 66, 72–73, 79–80.

lichkeit dieser Umdeutung kann nicht geschichtlich erklärt werden. Es handelt sich um ein *Tiefenphänomen*. Erlauben Sie mir den Gedanken mit einem Beispiel aus dem gegenwärtigen Leben zu erläutern: Sport. Schauen wir uns die Olympischen Spiele (oder die Tour de France 1998) an. Entstanden sind sie, um die friedliche Kommunikation zwischen den Völkern zu fördern, und zwar in der Jugend, d.h. in einem Alter, in dem der Mensch noch lernfähig ist. Bezweckt ist der Weltfriede. Aus einem so schönen Vorhaben, wie junge Menschen aus allen Rassen und Kulturen miteinander spielen und der Welt die Freude dieser Begegnung zukommen zu lassen, entsteht sofort eine riesige, mit Drogen und allen möglichen Tricks verschmutzte Veranstaltung, bei der es schließlich nur um Macht und Geld geht. Was junge Menschen fördern und die Völker friedlich näher bringen sollte, verdirbt in Wirklichkeit die Jugend und vertieft den Zwist noch mehr in der Welt. Alles, was der Mensch unternimmt, wird deshalb früher oder später zu einem Machtkampf, weil das Herrschenvollen zu seinem Wesen geworden ist. Das »männliche« Prinzip gehört zwar, wie schon erwähnt, zur Idee von Sein. Durch die *einseitige* Entwicklung konnte es jedoch bislang nur in seiner Perversion hervortreten. So ist es jetzt m.E. an der Zeit, daß das andere, das »weibliche« Prinzip zu Wort und zur Selbstentfaltung kommt.<sup>27</sup> Meine These: Nachdem Philosophie und Theologie jahrtausendlang dem Weltentwurf gedient haben, der der Selbstentfaltung des Tiefenphänomens Macht den Boden ebnete, sollten sie nun dem Zustandekommen des »weiblichen« Seinsverständnisses förderlich sein, das zur Wiege einer Kultur der Liebe, der Gefühle, der Zurückhaltung und der Zärtlichkeit werden könnte.

*Pannenberg*: Die Theologie spricht in der Nachfolge Schleiermachers viel zuviel davon. Das Ergebnis ist, daß der Glaube als etwas bloß Subjektives im öffentlichen Bewußtsein dasteht. Als etwas, was man haben kann oder auch nicht, je nach individuellen Bedürfnissen, was aber den Geist unserer Kultur nichts angeht. Etwas, was von der Sache her keine öffentliche Verbindlichkeit hat oder haben sollte. Die Kirchen erscheinen dann als Machtstrukturen, die mit dem Wesen des Glaubens nicht vereinbar sind. Das ist diese Reduktion der Religion auf das Subjektive, die selbst im Dienste einer Auffassung der Vernunft als Herrschaftswissen steht. Diese Auffassung der Vernunft als Herrschaftswissen sollten wir beide, Philosophen und Theologen, in der Tat bekämpfen. Aber das können wir nicht tun, indem wir dagegen das Gefühl setzen; denn damit bestätigen wir nur dieses Verständnis der Vernunft als Herrschaftswissen.

*Sánchez de Murillo*: Geht es nicht gerade darum, diese entscheidende Dimension des Menschlichen aus dem bloß Subjektiven zu retten und ihr, wie bisher der Vernunft, philosophische, theologische, wissenschaftliche Dignität zu verleihen? So gesehen handelt es sich tatsächlich um eine absolut neue Aufgabe, wofür wir aber freilich, wie überall sonst, Vorgänger

<sup>27</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, Vom Wesen des Weiblichen. In: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996) 68–103, wo die Grunderfahrung der *Hymnen an die Nacht* des Novalis exemplarisch wieder-geholt wird.

und Vorbilder haben, z.B. in der deutschen Romantik, wo strenge Naturwissenschaft mit Mythologie, Mystik und Dichtung im Gespräch standen. Jakob Böhme, der ungebildete Schuster und mystische Denker, den Hegel »den ersten deutschen Philosophen« nannte, machte mit den Augen des Herzens naturwissenschaftliche Entdeckungen, die später Newton wichtig wurden. Der Naturmystiker wurde den Romantikern, vor allem Franz von Baader, Novalis, Schelling zum Ideal. Übrigens war es ein Zeichen für die Größe der Zeit, daß der Entdecker und beste Kenner des evangelischen Mystikers der katholische Naturwissenschaftler und Philosoph Baader war.<sup>28</sup> Die Liebe zur Sache sprengt die Grenzen und Borniertheiten der Egoität. In der Romantik haben wir gewiß gute Ansätze.

*Pannenberg:* Sicher, aber nicht nur da. Auch Vernunftdenker haben Entscheidendes über das Gefühl, das Affektive zu sagen.<sup>29</sup> Das Gefühlsleben stellt in der Tat die Urdimension unseres Daseins dar. Im Gefühl ist das Ganze unseres Lebens gegenwärtig, bevor wir anfangen, es uns reflexiv zu Bewußtsein zu bringen. Das Gefühl ist uns immer voraus. Das Ganze einer Lebenssituation, wenn wir mit anderen Menschen zusammen sind, ist uns primär im Gefühl gegenwärtig, getönt in den Stimmungen, in denen wir uns befinden. Aber es ist nicht richtig, daß das verdrängt wird im Namen der Vernunft. Wo das geschieht, haben wir eine sehr ärmliche Auffassung von Vernunft. Die Vernunft hat eine dienende Funktion im Zusammenhang unseres Lebensvollzuges. Aber man soll sie nicht verteufeln.

*Sánchez de Murillo:* Gewiß nicht. Ihr Grundgedanke ist jetzt deutlich geworden. Vernunft und Gefühl nicht als Gegensätze, sondern als zum Menschen gleichermaßen gehörend, wobei das Gemüt die ursprüngliche Dimension nennt.

*Pannenberg:* Wo die Vernunft ihre größten Stunden hatte, bei Platon, bei Plotin, sogar bei Hegel – wenn wir von dem Anspruch absehen, das Ganze im Begriff abschließen zu wollen – diente sie dem Geheimnis. Hegel noch hat gesagt, die Wahrheit muß nicht auf die Philosophie warten, um dem Menschen nahezukommen. Sie ist vorher dem Menschen schon im Gefühl, im religiösen Bewußtsein nahe. Die Philosophie kommt erst als etwas Nachträgliches. Aber man soll sie deshalb nicht verachten. Sie dient dem Geheimnis. Aus demselben Grund sollte man die Vernunft nicht verteufeln. Wer dies tut, der fördert den Mißbrauch der Vernunft als Herrschaftswissen. Das bedeutet, daß alles andere in die Beliebigkeit der Subjektivität abgedrängt wird.

*Sánchez de Murillo:* Gerade das soll vermieden werden. Ihr Grundgedanke ist jetzt klar geworden. Im Gespräch erweisen sich die Ansätze in ihrer Verschiedenheit näher als man hätte vermuten können. Wollen wir nicht alle im Grunde dasselbe, nämlich daß sich das menschliche Zusam-

<sup>28</sup> Vgl. Jakob Böhme, *Das Fünklein Mensch*. Herausgegeben und philosophisch-meditativ erschlossen von José Sánchez de Murillo. München 1997.

<sup>29</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, insbesondere den Abschnitt über das Gefühl, das Affektive; ders., *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*. Göttingen 1986.

menleben in Frieden gestalte, Brot und Gerechtigkeit für alle möglich sei, im Alltag unauffällig für das Höchste gelebt werde und sich dadurch in der Zeit das Ewige verwirkliche? Die Abkapselung erst erzeugt Vorurteile und führt zu Mißverständnissen.

*Pannenberg:* Ja.

*Sánchez de Murillo:* Vielleicht können wir jetzt versuchen, zu einem Schluß zu kommen. Um die an der Wende zum neuen Millenium m.E. dringende Aufgabe der Philosophie zu kennzeichnen, habe ich das Wort *Neue Vorsokratik* geprägt, die sich in einer *Urmythologie der Liebe* ausdrückt. Daran arbeitet tatsächlich die Tiefenphänomenologie seit Jahren.<sup>30</sup> Man mißversteht freilich den Gedanken, wenn man meint, es werde jetzt für eine »weibliche« Welt plädiert. Das wäre eine neue Einseitigkeit, genauso verhängnisvoll wie die bisherige. Gefordert ist ebensowenig, nun dem »Weiblichen« Vorrang zu geben, nachdem es eigentlich als solches noch nie zur Wirkung kommen konnte. Das Geforderte ist m.E., daß die Selbstentfaltung dieses Seinsprinzips auch in Philosophie, Theologie und Wissenschaft in Schulen und Universitäten, Kirchen, Politik und Sport ernst genommen, mitberücksichtigt und mitgefordert wird. Ziel ist freilich die Vollendung des Menschen, *die menschliche Welt*, die aus der Vereinigung von Vernunft und Gefühl, von Kraft und Hingabe, von Stärke und Zärtlichkeit hervorgeht. Aber die Vereinigung kann nicht stattfinden, wenn nur das eine Prinzip zugelassen, das andere weiterhin unterdrückt wird. Warum wollen nun auch die Frauen *wie die Männer* sein? Auch die Frauen – oder heute vielleicht sogar vor allem die Frauen – sind vom »männlichen« Seinsprinzip, von der Macht fasziniert.<sup>31</sup> Die Aufgabe ist so dringend wie schwierig. Denn es handelt sich darum, alle Inhalte, die bislang nur in *Dur* vorgetragen wurden, nun in *Moll* zu übertragen. Beide sind *gleich* wichtig. Während also die Vernunftdenker, die analytischen Philosophen, die technischen Naturwissenschaftler weiterhin in *Dur* singen, müssen auch die Sänger der Liebe die Melodie der *Moll-Ontologie* üben dürfen, auf daß eines Tages aus dem Zusammenwirken beider die noch ausstehende, aber allseits ersehnte menschliche Seinssymphonie erklingen könne. Die Dringlichkeit der Aufgabe wird überall empfunden und unterschiedlich zum Ausdruck gebracht, meistens jedoch mangels einer adäquaten Fundamentalerziehung verzerrt.<sup>32</sup> Auf dem Höhepunkt des technischen Zeitalters ist die Unbeholfenheit der Menschen den Grundproblemen des Lebens gegenüber besorgniserregend. Die Hemmungslosigkeit, mit der das geistige Elend in den Medien vor aller Welt vorgetragen wird, ist bemitleidenswert. Alles verkehrt sich ins Gegenteil, wird

<sup>30</sup> Vgl. zuletzt José Sánchez de Murillo, *Leben im Aufgang*. München 1994; ders. (Hg.), Jakob Böhme. Das Fünklein Mensch. Herausgegeben und philosophisch-meditativ erschlossen von José Sánchez de Murillo. München 1997; ders., *Dein Name ist Liebe*. Bergisch Gladbach 1998; ders. *Gotteshervorgang*. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 21–61.

<sup>31</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Vom Wesen des Weiblichen*. In: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996) 82–87.

<sup>32</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Fundamentelethik*. München 1988, »§ 17 Die fundamentalethische Erziehung«, 100–112.

gleich zum Geschäft. So ist z.B. das zunehmende Interesse für Spiritualität schon längst kommerzialisiert und dadurch im Augenblick seines Entstehens ad absurdum geführt worden. Wir können das Fazit ziehen. Über die Verhältnisse sind wir uns einig. Ihr Vorschlag, verehrter Herr Kollege Pannenberg, in der Stunde der Not sollen Vernunft und Gefühl, Wissenschaft und Liebe nicht gegeneinander, sondern *miteinander* kämpfen, kann nur begrüßt und uneingeschränkt angenommen werden. Erlauben Sie mir eine letzte Frage: Wie sehen Sie von den erörterten Zusammenhängen her und mit Blick auf den Zustand der Kirchen die *Zukunft des Christentums*?<sup>33</sup>

*Pannenberg*: Es gibt trotz aller Verirrungen, von denen die Kirchengeschichte voll ist, die Gegenwart des Geheimnisses Christi in seiner Kirche, und zwar nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, sondern auch in orthodoxen, protestantischen, anglikanischen Kirchen. Dies gilt trotz aller Entstellungen, die auch dort stattfinden und die ich im Einzelnen nicht zu beschreiben brauche. Die Zuversicht zu der Gegenwart des Geheimnisses Christi und seiner Wahrheit sollten wir Christen mit in das dritte Jahrtausend bringen. Diese Zuversicht ist uns westlichen Christen weitgehend verlorengegangen. Wir kranken daran, daß wir nicht mehr die Zuversicht zu der Wahrheit haben. *Darum ist mir die Vernunft so wichtig.*<sup>34</sup> Die Zuversicht zur Wahrheit des Christentums, des göttlichen Geheimnisses, so wie es uns in der Botschaft Jesu als der himmlische Vater, der mit dem Sohn verbunden ist durch seinen Geist, entgegnetritt, und wie es in der Auferstehung Jesu als das endgültige Leben in diese unsere vergängliche Welt einbricht. Das ist die Wahrheit, von der das Christentum durch zwei Jahrtausende gelebt hat und von der die Menschen im dritten Jahrtausend leben sollten, damit die Menschheit des kommenden Millenniums nicht zu einer Ansammlung von solchen wird, die, um mit Paulus zu sprechen, keine Hoffnung haben.

*Sánchez de Murillo*: Herr Kollege Pannenberg, wir danken Ihnen für dieses Gespräch!

<sup>33</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen 1977; ders., *Dialog der Kirchen. Band 7: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*. Hg. Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider. Göttingen 1992; Band 8: *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*. Hg. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg. Göttingen 1994; Band 9: *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*. Hg. Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider. Göttingen 1995.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang*. Hg. Jan Rohls und Gunther Wenz. Göttingen 1988.





Textauswahl<sup>1</sup>

[Lein]

## Sehnsucht

1 Als der Herr das Geschick Zions wendete,  
da waren wir wie die Träumenden;  
da waren wir wie die Träumenden;

2 da war unser Mund voll Lachens  
und unsere Zunge voll Jubels.

Da sagte man unter den Völkern:  
der Herr hat Großes an ihnen getan!  
der Herr hat Großes an ihnen getan!

3 Ja, der Herr hat Großes an uns getan,  
wir waren voll Freude.  
wir waren voll Freude.

4 Wende, o Herr, unser Geschick  
wie du im Südland versiegte Bäche wiederbringst!  
wie du im Südland versiegte Bäche wiederbringst!

5 Die mit Tränen säen,  
mit Jubel werden sie ernten.  
mit Jubel werden sie ernten.

6 Da geht man hin und weint,  
wenn man den Samen streut;  
heim kommt man, kommt mit Jubel,  
bringt seine Garben ein.

(Psalm 126, in: Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt von Claus Westermann, Göttingen 1984, 41)

## Über das Wissen hinaus

Wenn ich mit den Zungen der Menschen rede und der Engel, Liebe aber nicht habe, bin ich geworden ein hallendes Becken oder ein gellendes Kymbalon. Und wenn ich habe eine Prophetengabe und weiß die Geheimnisse alle und alle Erkenntnis und wenn ich habe allen Glauben, so daß ich Berge versetze, Liebe aber nicht habe, nichts bin ich. Und wenn ich verteile all meinen Besitz und wenn ich übergebe meinen Leib, damit ich verbrannt werde, Liebe aber nicht habe, nichts nützt es mir.

Die Liebe ist großmütig, freundlich ist die Liebe, nicht eifert sie, (die Liebe) prahlt nicht, nicht bläht sie sich auf, nicht handelt sie unanständig, nicht sucht sie das ihre, nicht läßt sie sich erzürnen, nicht rechnet sie an das Schlechte, nicht freut sie sich über das Unrecht, aber sie freut sich mit

<sup>1</sup> Texte aus den Evangelien wurden dem Band »Das Christentum. Erster Teil«, Edith Stein Jahrbuch 1998, vorangestellt.

an der Wahrheit; alles deckt sie zu, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles erträgt sie.

Die Liebe fällt niemals; seien es aber Prophetengaben, sie werden vernichtet werden; seien es Zungen(reden), sie werden aufhören; sei es Erkenntnis, sie wird vernichtet werden. Denn stückweise erkennen wir, und stückweise prophezeien wir. Wann aber kommt das Vollkommene, wird das Stückweise vernichtet werden. (...) Denn wir sehen jetzt durch einen Spiegel im Rätsel, dann aber Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, gleichwie auch ich ganz erkannt wurde. Jetzt aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei: Größer aber von diesen (ist) die Liebe.

(Paulus, 1. Brief an die Korinther 13,1–13. Aus: Münchner NT, 341–342)

### Der Bleibende in der Liebe bleibt in Gott

Darin ist vollendet die Liebe bei uns, daß wir Zuversicht haben am Tag des Gerichts, denn, gleichwie jener ist, sind auch wir in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft hinaus die Furcht, weil die Furcht Strafe hat, der sich Fürchtende aber ist nicht vollendet in der Liebe. Lieben wir, weil er als erster uns liebte. Wenn einer spricht: Ich liebe Gott, und seinen Bruder haßt, ein Lügner ist er; denn der nicht Liebende seinen Bruder, den er gesehen hat, kann Gott, den er nicht gesehen hat, nicht lieben. Und dieses Gebot haben wir von ihm, daß der Gott Liebende lieben soll auch seinen Bruder.

(1. Johannesbrief 4, 17–21. Münchner NT, 468)

### Ohne Ende lieben

Was heißt das: »Sucht sein Antlitz immer«? Ich weiß zwar, daß es mir gut ist, Gott anzuhängen. Aber wenn er immer gesucht wird, wann wird er gefunden? Heißt »immer«: in diesem ganzen Leben, wie wir es hier leben, seit wir erkannt haben, daß wir das Immersuchen vollziehen müssen, da Gott zu suchen ist, auch da man ihn fand? Denn gewiß fand ihn bereits der Glaube, aber noch sucht ihn die Hoffnung. Die Liebe fand ihn sowohl im Glauben, und sucht ihn sowohl, indem sie jenen Zustand sucht, da er so gefunden wird, daß er uns genügt und nicht weiter gesucht wird. Oder wird er auch dann noch, wenn wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, wie er ist, weiter zu suchen sein, und ohne Ende zu suchen sein, weil ohne Ende zu lieben? Wir sagen nämlich auch zu einem, der vor uns steht: »Ich suche dich nicht.« Das will sagen: »Ich liebe dich nicht.« Und darum wird, wer geliebt wird, auch gesucht, da er anwesend ist, sofern die Liebe darauf wirkt, daß er nicht abwesend werde. Darum will, wer einen liebt, ihn, auch da er ihn schaut, ohne Ermüden immer anwesend haben, das heißt, er sucht, daß er immer anwesend sei. Und zweifellos, das ist das

»Sucht sein Antlitz immer«: daß jenem eindringenden Suchen, darin die Liebe sich kennzeichnet, das Finden kein Ende setze, sondern daß mit wachsender Liebe das suchende Eindringen in den Gefundenen wachse.

(Augustinus, 354–430, Enarrationes in Psalmos 104,3)

## Gottes Auge

Die hellstrahlende Klarheit spricht: Das starke Licht der Gottheit weiß und erkennt alles bis ins letzte. Wer rührt an diese Einsicht und wer erfaßt sie, wenn nicht der, der mit saphirblauem Auge sieht [der Logos], daß Gott, der der Vater über alles, so unwandelbar ist in Seiner Gerechtigkeit, daß Er keine Ungerechtigkeit unverworfen läßt, weil sie nicht an Ihn rührt!

Gott Vater hatte in sich selbst ein solches Entzücken, daß Er die ganze Schöpfung durch Sein Wort hervorrief. Daher gefiel Ihm auch Seine Schöpfung, und jenes Geschöpf, das Ihn liebend berührte, nahm Er in Seine Arme. O großes Entzücken über dieses Werk!

Gott Vater ist unveränderlich in Seiner Geradheit, und den Ungerechten verschont Er nur deshalb, weil Sein Sohn Ihn um Schonung anfleht. Denn Er schaut auf Sein fleischgewordenes Wort und ist eingedenk, daß durch Sein Wort alle Geschöpfe gemacht sind. Ähnlich berühren auch die Heiligen Gottes Ihn durch ihr Flehen mit ihrer hellen Stimme, wie eine glänzende Wolke, wie zarter Dunst über dem Wasser.

Durch dich  
wogen die Wolken und fliegen die Lüfte,  
träufeln die Steine,  
bringen die Quellen die Bäche hervor,  
läßt sprossen die Erde das Grün.

Du bringst auch immer Menschen voll Einsicht hervor,  
beglückt durch den Odem der Weisheit.

Und darum sei Lob dir, du Klang allen Lobes  
und Freude des Lebens, du Hoffnung und machtvolle Ehre,  
da du die Gaben des Lichtes verleihst.

(Hildegard von Bingen, 1098–1179, an die Mönche von Zwiefalten, Briefwechsel, übers. u. erl. v. A. Führkötter. 2. verb. Aufl., Salzburg 1990, 126; Hildegard von Bingen, Lieder. Hg. P. Barth, M.I. Ritscher u. J. Schmidt-Görg, Salzburg <sup>2</sup>1992, 233 u. 235)

## Der Sonnengesang

Höchster, allmächtiger, gütiger Herr!  
Dein ist der Preis, der Ruhm, die Ehre und jegliche Segnung.  
Dir allein, Höchster, gebühren sie,  
und kein Mensch ist würdig, dich zu nennen.  
Preis dir, o Herr, mit allen deinen Geschöpfen,  
vornehmlich unserer edlen Schwester, der Sonne;

sie schafft den Tag, und du leuchtest uns in ihr.  
Schön ist sie und strahlend in großem Glanze,  
ein Sinnbild von dir, o Allerhöchster!

Preis dir, o Gott, durch unsere Geschwister, den Mond und die Sterne;  
Du hast sie am Himmel gebildet, so klar, so köstlich, so schön.

Preis dir, o Gott, durch unseren Bruder, den Wind,  
durch die Luft, durch wolkgiges, heitres und jegliches Wetter,  
wodurch du deinen Geschöpfen Erhaltung gewährst.

Preis dir, o Herr, durch unsre Schwester, das Wasser,  
sehr nützlich ist es, bescheiden, köstlich und rein.

Preis dir, o Herr, durch unseren Bruder, das Feuer,  
durch welches du die Nacht erhellest;  
schön ist es und freudebringend, kraftvoll und mächtig.

Preis dir, o Gott, durch unsre Schwester,  
die Allmutter Erde,  
die uns erhält und heget  
und allerlei Früchte hervorbringt, nebst bunten Blumen und Kräutern.  
Preis dir, o Herr, durch sie, welche um deiner Liebe willen Verzeihung  
üben,

und Schwäche ertragen und Anfechtung.

Selig sie, die im Frieden verharren;

Denn von dir, Allerhöchster, werden sie die Krone empfangen.

Preis dir, o Herr, durch unseren Bruder,  
den zeitlichen Tod,

dem kein Lebendiger entrinnen kann.

Weh' denen, welche in Todsünde sterben!

Selig die, welche er in deinem heiligen Willen ruhend findet;

Denn der zweite Tod wird ihnen kein Übel antun.

Lobet und preiset Gott den Herrn und danket ihm  
und dienet ihm mit großer Demut!

(Franz von Assisi, 1181/82–1226, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle  
Tage, 175–177)

## Liebende Liebe

Seele: Eia, Herr, liebe mich innig, und liebe mich häufig und lange! Denn  
je inniger Du mich liebst, desto reiner werde ich. Je öfter Du mich  
liebst, desto schöner werde ich. Je länger Du mich liebst, desto  
heiliger werde ich hier auf Erden.

Gott: Daß ich dich überaus liebe, das habe ich von Natur,  
weil ich die Liebe selber bin.  
Daß ich dich oftmals liebe, hab ich von meiner Sehnsucht,  
weil ich ersehne, daß man mich herzlich liebt.  
Daß ich dich lange liebe, kommt von meiner Ewigkeit,  
weil ich ohne Anfang und ohne Ende bin.

## Fließendes Licht

Du leuchtest in meiner Seele  
 wie die Sonne auf dem Golde.  
 Herr, wenn ich in Dir ruhen darf,  
 ist meine Wonne überreich.  
 Du kleidest Dich mit meiner Seele  
 und bist auch ihr nächstes Kleid.  
 Daß dem ein Scheiden sollte sein,  
 ist mehr als alle Herzenspein.  
 Wolltest Du mich heftiger minnen,  
 käm ich ganz gewiß von hinnen,  
 wo ich Dich ohne Unterlaß nach Wunsche könnte minnen.  
 Nun hab ich Dir gesungen,  
 noch ist es mir nicht gelungen;  
 wolltest Du mir singen,  
 dann müßte es mir gelingen.

(Mechthild von Magdeburg, 1210–1294, Das fließende Licht der Gottheit. 2. Neubearb. Übersetzung mit Einführung u. Kommentar v. M. Schmidt, Mystik in Geschichte und Gegenwart I,11, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 23 u. 48)

## Die Allwesenheit Gottes

Sieh, wie in der Naturphilosophie die Weisheit Gottes verborgen ist (...) Die vielförmige Weisheit Gottes, die lichtvoll in der Hl. Schrift überliefert ist, findet sich verborgen in aller Erkenntnis und in der Natur (...) Breit ist der Weg der Erleuchtung angelegt, und im Inneren eines jeden Dinges, welches erkannt und wahrgenommen wird, ist Gott selber verborgen.

(Bonaventura, 1221–1274, in Hexaemeron Nr. 22–26)

## Ebenbild Gottes

Wie Johannes von Damaskus ausführt, wird vom Menschen gesagt (Gen 1,26), er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, wobei mit dem Wort »Bild« zum Ausdruck gebracht wird: vernunftbegabt, frei zu eigener Entscheidung, Herr über sich selbst. Da nun über das Originalbild, d. h. über Gott und über das, was aus seiner göttlichen Macht seinem Willen gemäß hervorgegangen ist, schon Aussagen gemacht worden sind, bleibt uns jetzt die Aufgabe, Betrachtungen anzustellen über dieses Ebenbild Gottes, d. h. den Menschen in Hinsicht darauf, daß er selbst Urheber seiner Handlungen ist, insofern er freies Entscheidungsvermögen und Macht über seine eigenen Handlungen hat.

Somit ist es unsere Aufgabe, zuerst über das letzte Ziel des menschlichen Lebens nachzudenken, sodann darüber, wie der Mensch zu diesem Ziel gelangen oder es verfehlen kann. Denn vom Ziel her muß man die

Gründe dessen finden, was auf das Ziel hingeordnet ist. Und weil unterstellt ist, oberstes Ziel des menschlichen Lebens sei Glückseligkeit, muß zunächst über das oberste Ziel im allgemeinen nachgedacht werden, danach über das Glücklichsein.

(Thomas von Aquin, 1225–1274, Summa theologiae 1. Teil, 2. Buch, Prolog u. Anfang 1. Kap. Übersetzung Gottfried Dufrenne)

## Das Unsagbare

Darum schweig und schwätze nicht von Gott! Denn indem du von ihm schwätzeest, lügst du, tust du Sünde. Willst du also ohne Sünde und vollkommen sein, so schwätze nicht von Gott! – Auch erkennen sollst du nichts von Gott, denn Gott ist über allem Erkennen. Ein Meister sagt: Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich wollte ihn nicht länger für Gott halten! Erkennst du etwas von ihm: nichts von dem ist er. Und indem du doch etwas von ihm »erkennst«, gerätest du in den Zustand des Nichterkennens und durch diesen – in den Zustand eines Tieres! Denn was der Erkenntnis bar ist an den Kreaturen, das ist das Tierische an ihnen. Willst du also nicht zum Tier herabsinken, so erkenne du nichts von dem nie gekündeten Gotte! »Ach, wie soll ich dann tun?« – Entsinke du allem, was irgend du, verfließe ganz in seine Wesensruhe; was erst für sich: dort er, du hier, schließt nun sich zusammen zum einigen Wir, wo du – nun er – ihn erkennst mit ewigem Sinn: ein namenloses Nichts, ein ungewordenes »Bin«!

(Meister Eckehart, um 1260–1327, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 21)

## Nütze die Zeit

Warte nicht auf eine spätere, gelegenerere Zeit, denn du bist nicht sicher, daß du sie haben wirst. Die Zeit entschwindet dir unvermerkt. Mancher hat sich noch Hoffnung auf ein längeres Leben gemacht, da kam der Tod. Darum versäumt, wer klug ist, keine Zeit und gibt die gegenwärtige Stunde, die ihm gehört, nicht unbenützt weg für eine andere, die doch nicht sein eigen ist.

(Katharina von Siena, 1347–1380, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 258)

## Vom friedliebenden Menschen

Zuerst habe Frieden mit dir selbst, dann wirst du auch andere für den Frieden gewinnen.

Wer aber den Frieden liebt, der lenkt alles zum Besten. Wer mit sich selbst im Frieden lebt, denkt von niemand Arges; wer aber unzufrieden

und selbstsüchtig ist, der schöpft mancherlei Verdacht und wird dadurch beunruhigt.

Er ist selber in Unruhe und läßt auch andere nicht zur Ruhe kommen. Er sieht nur immer auf das, was andere thun sollten, und vernachlässigt dabei das, was er selbst hätte thun müssen.

Deine eigenen Handlungen verstehst du sehr gut zu entschuldigen und zu beschönigen, aber Entschuldigungen anderer willst du nicht gelten lassen.

Eduer wäre es, wenn du dich anklagtest und deinen Bruder entschuldigtest.

Bedenke, wie weit du noch von der wahren Liebe und Demut entfernt bist, welche keinem Wesen zürnt und böse sein kann.

Es ist nichts Großes, mit Guten und Sanftmütigen in Frieden zu leben, denn jeder hat gern Frieden und zieht solche vor, die ihm gleichgesinnt sind; aber mit ungebildeten und widerstrebenden Menschen friedlich leben zu können, das zeugt von großer Weisheit und ist ein sehr löbliches Werk.

Es giebt Menschen, die mit sich und mit anderen stets in Frieden leben, aber man findet auch solche, die weder in sich Frieden haben, noch andere in Frieden lassen; sie sind anderen lästig, aber sich selber noch viel mehr.

Endlich giebt es auch Menschen, in denen der Friede wohnt, und die bestrebt sind, auch anderen den Weg zum Frieden zu zeigen.

Erhalte dich in Frieden, so wirst du auch andere für den Frieden gewinnen.

Wer am besten dulden kann, hat am meisten Frieden. Ein solcher ist ein Sieger über sich selbst und ein Herr dieser Welt, ein Freund Christi und Erbe des Himmels.

(Thomas a Kempis, 1380–1471, Die Nachfolge Christi. Zürich 1986, 73–75)

## Das Globusspiel

*Johannes:* Da ich sehe, daß du – wahrscheinlich müde vom Globusspiel – dich (hierher) auf den Sessel zurückgezogen hast, möchte ich mit dir, wenn es dir lieb ist, über dies Spiel sprechen.

*Kardinal:* Sehr gern.

*Johannes:* Wir alle bewundern dieses neue und vergnügliche Spiel, vielleicht weil eine hohe Spekulation in ihm dargestellt ist. Erkläre sie uns bitte. (...)

*Kardinal:* Zuerst sollt ihr also aufmerksam den Globus und seine Bewegung betrachten, weil sie aus der Vernunft hervorgehen. Kein Tier nämlich bringt einen Globus und seine zielstrebige Bewegung zustande. Ihr seht also, daß diese Werke des Menschen aus einer Kraft getan werden, welche den übrigen Lebewesen dieser Welt überlegen ist.

*Johannes:* Wir wissen, daß es ganz so ist, wie du sagst.

*Kardinal:* Warum aber der Globus durch die Kunst des Drechslers jene

in etwa konkave Halbkugelgestalt bekam, wird euch wohl nicht unbekannt sein. Er würde ja nicht diese Bewegung machen, die ihr seht: schneckenförmig oder spiralig oder in einer Kurve gedreht, wenn er nicht solch eine Gestalt hätte. Denn der Teil des Globus, der vollkommener Kreis ist, würde in einer Geraden bewegt werden, wenn nicht der schwerere und körperhafte Teil jene Bewegung verlangsamen und auf sich als Mitte zurückziehen würde. Auf Grund solcher Verschiedenartigkeit ist die Gestalt einer Bewegung angepaßt, die weder ganz gerade noch auch ganz gekrümmt ist wie die Kreislinie, welche vom Mittelpunkte gleichmäßigen Abstand hat.

Achtet darum zuerst auf die Ursache der Gestalt des Globus. Ihr seht an ihm die konvexe Oberfläche einer größeren Kugelhälfte und die konkave Oberfläche einer kleineren Kugelhälfte, und zwischen beiden ist der Körper des Globus enthalten. Ihr seht auch, daß der Globus auf unendlich viele Weisen, je nach dem verschiedenen Verhältnis der genannten Oberflächen, verändert werden und immer wieder eine andere Bewegung annehmen kann. (...)

Man muß aber auch betrachten, wie die von der Bewegung eines und desselben Globus beschriebenen Bahnen verschieden sind, und daß niemals wieder dieselbe Linie beschrieben wird, mag nun der Selbe oder ein Anderer ihn anstoßen, weil der Globus ja immer in verschiedener Weise gestoßen wird. (...)

Meine Absicht aber war, dieses Spiel – das ich neulich erfand und das alle durchweg leicht erfassen und gerne spielen, weil es bei dem verschiedenartigen und niemals sicheren Laufe des Globus so oft zum Gelächter kommt – in eine Ordnung zu bringen, die dem Vorhaben nützlich ist.

Ich machte ein Zeichen, wo wir stehen, wenn wir den Globus werfen, und einen Kreis in der Mitte des Feldes; in seiner Mitte ist der Thron des Königs, dessen Reich das Reich des Lebens ist, welches im Kreise beschlossen ist. Und in dem Kreise machte ich noch neun weitere Kreise.

Die Spielregel ist nun so: Der Globus soll innerhalb des Kreises aus seiner Bewegung zur Ruhe kommen, und je näher dem Mittelpunkte, um so mehr gewinnt man – entsprechend der Zahl des Kreises, in dem der Globus stillsteht. Wer am schnellsten 34 erreicht hat – das sind die Jahre Christi –, der soll Sieger sein.

Dieses Spiel, sage ich, bezeichnet die Bewegung unserer Seele aus ihrem Reiche zum Reich des Lebens, in dem Ruhe und ewige Glückseligkeit ist. In seinem Mittelpunkt thront unser König und Lebensspender Jesus Christus. Als dieser uns ähnlich war, hat er den Globus seiner Person so bewegt, daß er in der Mitte des Lebens ruht. Damit hat er uns ein Vorbild hinterlassen, auf daß wir tun, wie er getan hat, und unser Globus dem seinen folge, wenngleich es unmöglich ist, daß ein anderer Globus in dem selben Mittelpunkte, in dem der Globus Christi ruht, die Ruhe erlange. Innerhalb des Kreises sind nämlich unendlich viele Räume und Wohnungen. (...)

Dem irdischen Menschen also und seiner Pilgerschaft ist der Globus, der einen schweren Körper und eine zur Erde geneigte Seite hat, und sei-

ne Bewegung, da sie durch den Antrieb des Menschen zustande kommt, irgendwie ähnlich. Denn die menschliche Bewegung kann sich nicht in der Rechtheit halten, wegen ihrer Erdgebundenheit weicht sie schnell davon ab, unbeständig und immer verschiedenartig schwankend. Gleichwohl kann sie doch durch die Übung der Tugend ihren Umlauf im Kreise beenden.

Und Gott, der in der Bewegung gesucht wird, hilft dem guten und beharrlichen Streben und vollendet den guten Willen. Er selbst ist es nämlich, der den Gläubigen leitet und zum Vollkommenen führt und in seiner allmächtigen Güte das Unvermögen dessen, der auf ihn hofft, ergänzt. Der Christ also, der alles tut, was bei ihm steht, wird, wenngleich er fühlt, daß sein Globus unbeständig läuft, doch auf Gott vertrauen und nicht zuschanden werden. Denn Er verläßt nicht die auf ihn hoffen.

Und das ist das Geheimnis dieses Spieles, das ich jetzt für eine so kurze Stunde genügend erklärt habe, damit du aus diesem Wenigen Vieles herausziehst und in der Bewegung fortschreitest, auf daß wir endlich beide im Reiche des Lebens mit Christus, unserem König, glücklich die Ruhe erlangen; wenn er es verleiht, der allein mächtig ist und in alle Ewigkeit gepriesen. Amen.

(Nicolaus Cusanus, 1408–1464, Dialogus de ludo globi, Buch I, Nr. 1, 3, 4, 50–51, 59–60)

### **Gott allein ist genug**

Nichts verwirre dich;  
Nichts erschrecke dich;  
Alles geht vorüber;  
Gott ändert sich nicht.  
Die Geduld erreicht alles.  
Wer Gott besitzt, dem mangelt nichts;  
Gott allein genügt.

(Teresa von Avila, 1515–1582, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 241)

### **Mein »Christentum«**

Ich sehe deutlich: Wenn wir Gott gefallen und große Gnaden von ihm empfangen möchten, muß das nach seinem Willen durch die Hand der heiligen Menschheit des Sohnes geschehen, an dem seine göttliche Majestät Gefallen findet, wie er selbst gesagt hat.

Sehr oft habe ich die Erfahrung gemacht, und der Herr hat es mir selbst gesagt, – ja, ich möchte behaupten, ich habe es mit eigenen Augen gesehen – daß wir durch diese Tür eintreten müssen, wenn wir wollen, daß die höchste Majestät uns Geheimes und Verborgenes offenbaren soll. Selbst auf dem höchsten Gipfel der Beschauung soll keiner einen anderen Weg

suchen; denn auf diesem geht man sicher und zuverlässig. Hier ist unser Herr, von dem und durch den uns alles Gute kommt. Er wird uns lehren. Auf sein Leben müssen wir schauen; denn ein besseres und vollkommeneres Vorbild für die Nachfolge werden wir nicht finden.

Was wollen wir mehr als einen treuen Freund an unserer Seite, der uns in Mühsal und Not nicht verläßt, wie es weltliche Freunde tun? Wohl dem, der ihn wirklich und aufrichtig liebt und ihn immer neben sich hat!

Schauen wir auf den Apostel Paulus, der Jesus in seinem Herzen eingeschrieben und eingepägt trug und gar nicht anders konnte, als Jesus auch im Munde zu führen. Als ich das eingesehen hatte, forschte ich sorgfältig und erkannte, wie einige von den Heiligen, große Kontemplative, keinen anderen Weg gegangen waren, so zum Beispiel Franziskus, Antonius von Padua, Bernhard und Katharina von Siena. Diesen Weg müssen wir in großer Freiheit gehen und uns ganz in die Hand Gottes geben.

Wann immer wir an Christus denken, immer wollen wir beachten, von welcher Liebe er getrieben wurde, uns so viele Gnaden und Wohltaten zu gewähren, und welche Liebe uns Gott gezeigt hat, daß er uns ein solches Pfand seiner Zuneigung schenkte, denn Liebe bringt wieder Liebe hervor! (Teresa von Avila, 1515–1582, Selbstbiographie [Vida], Kapitel 22)

### Regeln der Selbstverleugnung

Willst du dahin gelangen, alles zu kosten, suche in nichts Genuß.

Willst du dahin gelangen, alles zu wissen, verlange in nichts etwas zu wissen.

Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, verlange in nichts etwas zu besitzen.

Willst du dahin gelangen, alles zu sein, verlange in nichts etwas zu sein.

Willst du erlangen, was du nicht genießest, muß du hingehen, wo du nichts genießest.

Willst du gelangen zu dem, was du nicht weißt, mußst du hingehen, wo du nichts weißt.

Willst du gelangen zu dem, was du nicht besitzt, mußst du hingehen, wo du nichts besitzt.

Willst du erlangen, was du nicht bist, mußst du hingehen, wo du nichts bist.

Sobald du dein Genügen suchest im Kleinsten, hörst du auf, dich hinzugeben ins Ganze.

Sofern du willst gelangen vom Ganzen zum Ganzen, mußst du dich entäußern von allem in allem.

Sobald du es dahin bringst, alles zu haben, mußst du es haben, ohne etwas zu verlangen.

Denn so du haben willst etwas im Ganzen, hast du nicht rein in Gott deinen Schatz.

(Johannes vom Kreuz, 1542–1591, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 254–255)

## Zeit und Ewigkeit

Wem Zeit ist wie Ewigkeit,  
Und Ewigkeit wie die Zeit,  
Der ist befreit  
Von allem Streit.

(Jakob Böhme, 1575–1625, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 201)

## Das Herz

Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht in der Vernunft.

## Der ewige Kreis

Das Elend der Menschen folgt aus der Größe und die Größe aus dem Elend. Die einen haben das Elend umso deutlicher erschlossen, als sie es als Beweis der Größe nahmen, und die andern erschlossen die Größe umso überzeugender, als sie es aus der Nichtigkeit selbst ableiteten; alles, was die einen sagen konnten, um die Größe zu beweisen, diente den andern als Argument, um das Elend zu folgern; denn man ist umso elender, je höher der Ort war, von dem man gestürzt ist; und die andern schlossen hieraus auf das Gegenteil. So hat einer den andern endlos im Kreis geführt; denn sicher ist, daß in dem Maße, in dem den Menschen Einsicht wird, sie Größe und Elend im Menschen finden. Kurzum, der Mensch weiß, daß er elend ist, also ist er elend, da er es ist; groß aber ist er, weil er es weiß.

(Blaise Pascal (1623–1662), in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 44 u. 139)

## Gott verdammt niemanden

Was klagst du über Gott?  
Du selbst verdamdest dich!  
Er möchte es ja nicht tun, das glaube sicherlich.

## Sein im Unterwegs

Wo ist mein Aufenthalt?  
Wo ich und du nicht stehen.  
Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen?  
Da, wo man keines findet.  
Wo soll ich denn nun hin?  
Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn.

## Der wesentliche Mensch

Ein wesentlicher Mensch ist wie die Ewigkeit,  
Die unverändert bleibt von aller Äußerheit.

(Angelus Silesius, 1624–1677, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 164, 22, 139)

## In der Gegenwart Gottes

Die heiligste Gewohnheit, die allgemeinste und nötigste im geistlichen Leben, ist die der Gegenwart Gottes, das heißt: sich behagen und gewöhnen an Seine göttliche Gesellschaft, demütig sprechen und sich liebend mit Ihm unterhalten, allezeit, in allen Augenblicken, ohne Regel und Maß, vor allem in den Zeiten der Versuchung, des Leidens, der Dürre, des Überdresses und sogar der Ungläubigkeiten und der Sünden.

Wir müssen uns fortdauernd befeißigen, daß unsere Handlungen, ohne Rücksicht auf irgend etwas, eine Art kleine Unterhaltung mit Gott seien, gleichwohl ohne Absicht, sondern wie wenn sie aus der Reinheit und Einfalt des Herzens kämen.

Wir müssen alle unsere Handlungen nach Maß und Gewicht ausführen, ohne Ungestüm noch Überstürzung, was einen in die Irre gegangenen Geist anzeigte; wir müssen sacht, ruhig und liebend mit Gott arbeiten, Ihn bitten, unsere Arbeit anzunehmen, und durch diese dauernde Achtsamkeit auf Gott werden wir den Kopf des Widersachers zertreten, die Waffen aus seinen Händen stürzen machen.

Wir müssen während unserer Arbeit und der übrigen Handlungen, sogar während unseres Lesens und Schreibens, auch geistlicher Dinge, noch mehr während unserer äußeren Andachten und lauten Gebete, in jedem kleinen Moment innehalten, so oft wir können, um Gott in der Tiefe unseres Herzens anzubeten, um Ihn zu genießen, wenn auch nur im Vorübergehen und gleichsam verstohlen. Da ihr wißt, daß Gott vor euch während eurer Handlungen gegenwärtig, daß Er im Grund und in der Mitte eurer Seele ist, warum also nicht wenigstens von Zeit zu Zeit eure äußerlichen Beschäftigungen unterbrechen, sogar eure lauten Gebete, um Ihn innerlich anzubeten, Ihn zu loben, Ihn zu bitten; Ihm euer Herz zu opfern und Ihm zu danken?

(Bruder Lorenz, 1611–1691, in: Walter Nigg, Lesebuch für Christen – Texte für alle Tage, 27–28)

## Mir nahe

Gott weiß, was mein größtes Glück ist; ich weiß es nicht. Es gibt keine gleiche Regel für des einzelnen Glück und Wohl. Nicht allen entspricht dasselbe. Die Wege, die zur Vollendung führen, sind mannigfach; die Heil-

mittel, deren die Seele bedarf, sind für die einzelnen sehr verschieden. Gott führt uns oft seltsame Wege, und wir wissen, er will unser Bestes; aber wir wissen nicht, worin unser Bestes besteht, noch den Weg dazu. Wir sind blind. Uns selbst überlassen, werden wir irrefahren. Wir müssen uns ihm anheimgeben. (...)

Mein Gott, ich gebe mich ohne Vorbehalt in deine Hände. Äußeres Wohlbefinden oder Übelbefinden, Freude oder Schmerz, Freundschaft oder Einsamkeit, Ehre oder Demütigung, gutes oder schlechtes Urteil der Menschen, Tröstung oder Unbehagen, Gefühl deiner Gegenwart oder deines Verborgenseins – alles ist gut, wenn es von dir kommt. Du bist Weisheit und Liebe – was kann ich mehr wünschen? »Du führst mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich auf in deine Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel, und was begehre ich auf Erden als dich? Mein Fleisch mag vergehen, mein Herz verschmachten, du aber bist der Gott meines Herzens und mein Anteil für ewig« (Ps 73,24–26).

(John Henry Newman, 1801–1890, Meditation Christian Docture I, 1)

## Jüdische Feste

Zu den großen Ereignissen des häuslichen Lebens (in einer jüdischen Familie) gehörten neben den Familienfesten die hohen jüdischen Feiertage: vor allem Pessach (= Paschafest) zeitlich etwa mit Ostern zusammenfallend sowie das Neujahrsfest und der Versöhnungstag (im September oder Oktober je nach der Verschiebung des jüdischen zum gregorianischen Kalender). Es ist den meisten Christen nicht bekannt, daß das Fest der ungesäuerten Brote, die Erinnerung an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten, noch heute so gefeiert wird, wie der Herr es mit den Jüngern feierte, als er das allerheiligste Altarsakrament einsetzte und von ihnen Abschied nahm. Es wird zwar kein Osterlamm mehr geschlachtet, seit der Tempel zu Jerusalem gefallen ist, aber noch immer verteilt der Hausherr unter den vorgeschriebenen Gebeten das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter, die an die Trübsal der Verbannung erinnern, segnet den Wein und liest den Bericht über die Befreiung des Volkes aus Ägypten vor. Mit der eigenwilligen Konsequenz, die dem jüdischen Geist eigen ist, sind die Festbräuche ausgebaut worden: eine ganze Woche lang wird kein gesäuertes Brot und auch sonst nichts Gesäuertes genossen oder auch nur im Haus geduldet. (...)

Das Judentum hat eine ausgebildete Liturgie, feste Gebetszeiten für jeden Tag und für die hohen Feste eine Gottesdienstordnung, die einen großen Teil des Tages ausfüllt. (Aus dieser Liturgie, die sich aus Psalmen und Schriftlesungen zusammensetzt, ist die Liturgie der Kirche erwachsen.) Meine Mutter pflegt am Vorabend nicht den öffentlichen Gottesdienst zu besuchen, sondern betet ihn zu Hause still für sich aus ihrem Gebetbuch mit, nachdem sie andächtig, auch unter den vorgeschriebenen Gebeten und zur vorgeschriebenen Stunde, die Kerzen in den hohen

silbernen Leuchtern angezündet hat, die den Beginn des Festes ankünden. (...)

Der höchste jüdische Feiertag ist der Versöhnungstag: der Tag, an dem einst der Hohepriester ins Allerheiligste eintrat und das Versöhnungsoffer für sich und das ganze Volk darbrachte, nachdem der Sündenbock, auf den alle Vergehen des Volkes geladen wurden, in die Wüste hinausgetrieben war. Das alles hat aufgehört. Aber noch heute wird der Tag mit Beten und Fasten begangen, und wer auch nur ein wenig noch auf sein Judentum hält, der geht an diesem Tage zum »Tempel«.

(Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Edith Steins Werke, Bd. VII, vollständige Ausgabe, Maas & Waler, Druten/Herder, Freiburg 1985, 43)

## Das Weihnachtsgeheimnis

Die Mysterien des Christentums sind ein unteilbares Ganzes. Wenn man sich in eines vertieft, wird man zu allen andern hingeführt. So führt der Weg von Bethlehem unaufhaltsam nach Golgotha, von der Krippe zum Kreuz. Wir stehen jetzt gerade in der Mitte der weihnachtlichen Zeit: Vor zwanzig Tagen haben wir das Geburtsfest des Erlösers begangen; in zwanzig Tagen ist Lichtmeß, die Feier der Darstellung Jesu im Tempel, mit der die Weihnachtszeit abschließt. Als die Jungfrau das Kind zum Tempel hintrug, da ward ihr geweissagt, daß ihre Seele ein Schwert durchdringen werde, daß dieses Kind gesetzt sei zum Fall und zur Auferstehung vieler, zum Zeichen, dem man widersprechen würde. Es ist die Ankündigung des Leidens, die Ankündigung des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, der sich schon an der Krippe zeigt.

In diesem Jahre fallen Lichtmeß und Septuagesima fast zusammen, die Feier der Menschwerdung und die Vorbereitung auf die Passion. In der Nacht der Sünde strahlt der Stern von Bethlehem auf. Auf den Lichtglanz, der von der Krippe ausgeht, fällt der Schatten des Kreuzes. Das Licht erlischt im Dunkel des Karfreitags, aber es steigt strahlender auf als Gnadensonne am Auferstehungsmorgen. *Per Passionem et Crucem ad resurrectionis gloriam* ist der Weg des fleischgewordenen Gottessohnes. Mit dem Menschensohn durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit der Auferstehung ist der Weg für jeden von uns, für die ganze Menschheit.

(Edith Steins Werke. Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung, Band XII, hg. von Lucy Gelber und Michael Linssen OCD., 1990, 206)

## Gott meiner Brüder

Du hast mich zu Menschen gesandt. Du hast die schweren Lasten deiner Vollmachten und deiner Gnadenkräfte auf meine Schultern geladen und mich gehen geheißten in strengem, fast barschem Wort, mich fortgeschickt von dir, weg zu deinen Geschöpfen, die du retten willst, zu den Menschen.

Freilich habe ich mich schon immer unter ihnen herumgetrieben, auch bevor dein weihendes Sendungswort mich traf. Ich liebte es, zu lieben und geliebt zu werden, gut Freund zu sein und gute Freunde zu haben. So bei den Menschen zu sein ist ein leichtes und angenehmes Ding. Man geht ja nur zu denen, die man sich selbst gewählt hat, und bleibt so lange, als es einem gefällt. Nun aber ist es anders gekommen: die Menschen, zu denen ich gesandt bin, hast du ausgewählt, nicht ich. Nicht ihr Freund muß ich sein, sondern ihr Knecht. Und wenn ich ihrer überdrüssig werde, ist das kein Zeichen zum Aufbruch mehr, wie früher, sondern dein Befehlswort zu bleiben. O Gott, diese Menschen, zu denen du mich von dir fortgejagt hast! Meistens nehmen sie mich, deinen Boten, gar nicht auf, und wollen deine Gaben, deine Gnade und deine Wahrheit gar nicht, mit denen du mich zu ihnen gesandt hast. Und doch muß ich wie ein aufdringlicher Hausierer auch an ihren Türen immer wieder anklopfen. Wenn ich nur wüßte, daß sie wirklich *dich* abweisen wollen, wenn sie mich nicht aufnehmen. Das wäre mir ein Trost. Aber vielleicht würde auch ich ruhig und selbstverständlich die Türe in das Haus meines Lebens geschlossen halten, klopfte einer wie ich daran, mit der Behauptung, er sei von dir gesandt. Und erst die, so mich einlassen in das Haus ihres Lebens! Ach, sie wollen gewöhnlich alles andere mehr, als was ich ihnen von dir bringen soll. Sie wollen mir ihre ärmlichen, kleinen Sorgen erzählen, sie wollen mir ihr Herz ausschütten, und, mein Gott, was ist dann das, was da ausgeschüttet wird: ein schreckliches Gemisch von Rührendem und Lächerlichem, von kleiner Wahrheit und großer Lüge, von kleinen Schmerzen, die wichtig genommen, und großen Sünden, die entschuldigt werden. Und was wollen dann die Menschen von mir haben? Wenn es nicht gerade Geld, irdische Hilfe oder der kleine Trost eines mitfühlenden Menschenherzens ist, was sie bei mir suchen, dann betrachten sie mich meistens so wie einen Versicherungsagenten, mit dem sie eine himmlische Lebensversicherung abschließen wollen, damit du nicht mit der Allgewalt deiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in ihr Leben einbrechen und sie aus ihrer kleinen Alltags-sorge und ihrem engen Sonntagsvergnügen aufscheuchen könntest, sondern sie für dieses und das andere Leben beruhigt sein können. Wie selten spricht einer: Herr, was willst du, daß ich tue? Wie selten will jemand wirklich ganz und ohne Abstriche die erstaunliche Botschaft hören, daß man dich leidenschaftlich lieben müsse, dich, nicht bloß sich, dich um deinetwillen, nicht bloß um seinetwillen, lieben, nicht bloß respektieren und sich vor deinem Gericht in acht nehmen. (...)

Wenn ich dir so klage, klage über die andern, zu denen du mich gesandt hast, dann will ich nicht sagen, daß ich besser sei als meine Brüder. Ich kenne mein Herz – und du kennst es noch besser –, es ist nicht anders als das der Menschen, zu denen ich in deinem Auftrag komme. Und wenn ich dir über die Schwere deiner Sendung klage, dann weiß ich, daß ich gerade so wie die werde, über die ich klage: ein kleiner Mensch, der getröstet sein will, der immer an seine Schmerzen denkt, der nicht eine Stunde schweigend über die Größe deines selbstlosen Dienstes der eigenen Kümmernisse und der eigenen Behaglichkeit vergessen kann. Aber gerade darum:

Habe ich nicht an mir selbst genug zu tragen? Ist mein Herz nicht schon allein ärmlich und schwach genug, daß auch noch andere ihr Herz von gleicher Art in meines hinein ausschütten müssen? (...)

Aber wenn du mir geboten hast, für die Seelen selbst zu sorgen und nicht bloß »meine Pflicht« zu besorgen, dann muß meine Sorge in jene verborgenste Kammer des andern Menschen, in seine innerste Mitte, in sein »Seelenfünkeln« eintreten können. Und wenn du allein eigentlich dorthin den Weg gefunden hast, du in deiner Gnade, deren milder Allgewalt sich kein Herz verschließt, wenn sie sich eines Menschen erbarmen will, dann weiß ich, daß du allein der Weg und die Tür bist, durch die ich zur Seele meines Bruders finde. (...) Und darum ist nur der sorgend bei den Seelen, der bei dir ist, du König aller Herzen.

So hast du mich also doch nicht von dir fortgeschickt, als du mir den Auftrag gabst, zu den Menschen zu gehen, sondern durch solchen Auftrag nur aufs neue geboten, was dein einziges Gebot ist: mich in Liebe zu dir heimzufinden. Alle Seelsorge ist in ihrem letzten wahren Wesen nur in dir möglich, in deiner Liebe, die mich mit dir verbindet und so mich auch dorthin mitnimmt, wohin du allein noch einen Weg findest, zu den Herzen der Menschen. Dich finde ich in der Liebe und in dem, was wahrer Liebe zu dir Leben ist: im Gebet. Hätte ich mehr gebetet, wäre ich den Seelen näher. Denn Gebet, das nicht bloß um deine Gaben bittet, sondern mich selbst in dich hineinliebt, ist nicht bloß so eine begleitende Hilfe der Seelsorge, sondern ihre erste und letzte Tat selbst. Herr, lehre mich beten und dich lieben. Dann werde ich meine eigene Armseligkeit über dir vergessen, weil ich dann das vermag, was sie vergessen läßt. Meiner Brüder Armut in Geduld in deinen Reichtum hineinbringen. Dann werde ich in dir, du Gott meiner Brüder, den Menschen wirklich ein Bruder sein können, einer, der ihnen helfen kann im einzigen, das not tut: dich zu finden.

(Karl Rahner, 1904–1984, Worte ins Schweigen – Gebete der Einkehr. Herderbücherei Band 437, 60–65)

### Was auch immer du tust

Als ich hungrig war, gabst du mir zu essen,

Als ich durstig war, gabst du mir zu trinken,

Was auch immer du dem geringsten meiner Brüder tust, das tust du mir.  
Nun tritt ein in das Haus meines Vaters.

Als ich obdachlos war, öffnestest du deine Türen,

Als ich nackt war, gabst du mir deinen Rock,

Als ich müde war, halfst du mir Ruhe finden,

Als ich ängstlich war, sämftigtest du all meine Furcht,

Als ich klein war, lehrtest du mich lesen,

Als ich einsam war, gabst du mir Liebe,

Als ich im Gefängnis war, kamst du in meine Zelle,

Als ich auf dem Krankenbett lag, pflegtest du mich,

Im fremden Land schenktest du mir Heimat,

Als ich arbeitslos war, fandest du Arbeit für mich,  
 Als ich in der Schlacht verwundet war, verbandest du meine Wunden,  
 Als ich nach Güte verlangte, hieltest du meine Hand,  
 Als ich Neger war oder Chinese oder Weißer,  
 Verspottet und beleidigt, trugst du mein Kreuz,  
 Als ich alt war, schenktest du mir dein Lächeln,  
 Als ich ruhelos war, hörtest du mich geduldig an,  
 Du sahst mich bedeckt mit Speichel und Blut,  
 Du erkanntest mich, obwohl ich schmutzig war von Schweiß,  
 Als man mich auslachte, standest du mir zur Seite,  
 Als ich glücklich war, teiltest du meine Freude.

(Malcolm Muggeridge, Mutter Teresa, 1910–1997, Herderbücherei Band 628, 65–66)

### **Menschsein heißt:**

unablässig gefährdet sein. Was kann man gegen die Angst davor tun? Nichts anderes, als was das Kind im Keller tut: tapfer ins Dunkle gehen, es auf eine kühne Art nicht ernst nehmen.

Jene Geborgenheit, die wir alle gerne hätten und die wir uns mit allen möglichen Versicherungen erkaufen möchten, die gibt es nicht.

Das Höchstmaß an Geborgenheit erlangt der Mensch, wenn er seiner Angst das große starke Vertrauen entgegensetzt.

Vertrauen und Hoffnung sind schöpferische Kräfte. Sie schaffen, was es eigentlich nicht gibt: Geborgenheit inmitten aller Gefahren.

(Luise Rinser, Leben im Augenblick. Kurze Texte zur Sinnfrage. Hg. Ute Zydek, München 1996, 103)



# Hoffnung

Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs

Eberhard Jüngerl

## I. Die Ambivalenz des Hoffens

Ohne Angst und ohne Hoffnung zu sein, ist gleichermaßen unmenschlich.<sup>1</sup> In Angst und Hoffnung meldet der Mensch sein Recht auf Zukunft an, reklamiert er kommendes, zukünftiges Dasein. Insofern ist Hoffnung in gleichem Maße wie Angst, wenn auch in anderer Weise, eine die menschliche Existenz fundamental bestimmende Struktur, also so etwas wie ein Existential. Der Mensch kann gar nicht anders, er muß sich hoffend auf Zukunft hin entwerfen.

Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein,  
 Sie umflattert den fröhlichen Knaben,  
 Den Jüngling locket ihr Zauberschein,  
 Sie wird mit dem Greis nicht begraben,  
 Denn beschließt er im Grabe den müden Lauf,  
 Noch am Grabe pflanzt er – die Hoffnung auf.<sup>2</sup>

Doch so verstanden ist Hoffnung nur eine formale Struktur menschlicher Existenz, eben: ein Existential. Sie treibt den Menschen über sich hinaus; aber sie sagt nicht, wohin. In die Zukunft, gewiß. Aber in was für eine Zukunft? Darüber schweigt die als Existential verstandene Hoffnung. So wie die Angst – im Unterschied zu der immer auf ein bestimmtes Objekt gerichteten Furcht – wesentlich *Angst vor nichts* ist, so ist die den Menschen ins Leben einführende und von ihm noch am Grabe aufgepflanzte Hoffnung wesentlich leer. Sie ist Hoffnung auf Zukunft, mehr nicht. Sie ist Hoffnung auf zukünftiges Dasein, auf nichts als zukünftiges Dasein. Als solche ist sie aber nicht von einem konkreten Hoffnungsgut, nicht von einer Bestimmtheit des Daseins besetzt. Sie ist unbesetzte Hoffnung, spes vagans. Als bloßes Existential des natürlichen Menschen verstanden geht die Hoffnung auf das reine Sein. »Das reine Sein und das reine Nichts ist« aber nach Hegels wohl begründeter These »dasselbe«.<sup>3</sup> Als Hoffnung auf das reine Sein wäre sie – auch darin der Angst parallel gehend – Hoffnung auf – nichts.

Soll die der menschlichen Existenz naturaliter eigene Hoffnung *auf etwas* gehen, soll sie sich als konkrete Hoffnung auf ein bestimmtes Hoffnungsgut richten, dann muß das Existential der Hoffnung *existentiell* werden. Sie kann aber nur existentiell werden, indem sie an schon verwirk-

<sup>1</sup> Vgl. W. Jens, Beitrag in: Angst und Hoffnung in unserer Zeit, Darmstädter Gespräch 1963. Hg. K. Schlechta, Darmstadt 1965, 157–165, 165.

<sup>2</sup> F. Schiller, Hoffnung. Sämtliche Werke. Hg. G. Fricke und H.G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, Bd. 1, München 1965, 216 f.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft und Logik I. PhB 56, Hamburg [21934] 1951, 67.

lichte Existenz anknüpft bzw. in einem konkreten Lebenszusammenhang zur Geltung kommt. In einem konkreten Lebenszusammenhang zur Geltung kommend, an schon verwirklichte Existenz anknüpfend, orientiert sich die doch auf Zukunft gerichtete Hoffnung nun aber immer schon an Vergangenen und Gegenwärtigem. Das zukünftige Hoffnungsgut ist in gewisser Weise extrapolierte Vergangenheit oder Gegenwart. Die Mutter hofft, daß ihr Sohn wohlbehalten aus dem Krieg zurückkommt. Der Lernende hofft, daß er das Examen gut oder besser – oder auch nur überhaupt – bestehen wird.

Doch »Hoffen und Harren hält manchen zum Narren«. Die Spruchweisheit zeigt an, daß die Hoffnung gerade dann, wenn sie sich als konkrete Hoffnung auf ein bestimmtes Hoffnungsgut hin entwirft, wenn sich also die Reklamation von Zukunft überhaupt zur Reklamation einer *bestimmten* Zukunft existentiell präzisiert, erst recht ins Leere gehen kann. Es rächt sich dann sozusagen, daß die Hoffnung mehr sein wollte als Hoffnung auf – nichts. Wer die spes vagans irgendwo festmacht, läuft immer auch Gefahr, daß seine Hoffnung enttäuscht wird. Ist aber Hoffnung erst einmal enttäuscht worden, dann gewinnt das Existential zwielichtige Züge. Hoffnung kann dann auch als *Flucht in die Zukunft* erscheinen, mithin als Verfehlung des Anspruches (und des Angebotes) der Gegenwart. Hoffnung kann nun auch als eine leere Vertröstung erscheinen, ja als ein Opiat, mit dessen Hilfe man sich aus der peinlichen Gegenwart (und der Verantwortung für sie) hinwegstiehlt. Nicht zufällig knüpft denn auch die Rede von der Religion als »Opium fürs Volk« an den *Hoffnungscharakter* der Religion an.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> So bereits I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Akademie-Textausgabe VI, Berlin 1907, 77 f.: Daß dem Menschen auf einen *zu erweichenden* Richter im Jenseits »Hoffnung gemacht wird«, heißt für Kant, diesem Menschen, statt ihn auf sein eigenes unerbittlich strenges Gewissen zu verweisen, »gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben« (a.a.O., 78, Anm.). Ähnlich urteilt L. Feuerbach [Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. G.W., Bd. 4, Hg. W. Schuffenhauer, Berlin 1967, 354 f.]: Wer mit Hoffnung auf ewige Freuden oder mit Furcht vor ewiger Hölle Religion propagiert, der gibt dem Menschen »Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen«. K. Marx [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA 1, Berlin 1958, 378 f.] vermag allerdings in den Hoffnungen der Religion beides zu sehen: einen »Ausdruck des wirklichen Elendes« der Gegenwart »und in einem« damit »die *Protestation* gegen das wirkliche Elend«. Insofern ist – wie es in sprachlicher Anlehnung an andere Äußerungen Feuerbachs heißt – die »Religion (...) der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks«. Marx ist dementsprechend weniger an der Kritik der Religion als an Religion interessiert – die Religionskritik ist für ihn eine durch Feuerbach bereits erledigte Sache – als vielmehr an der Kritik des Elendes, das ein solches Opiat nötig macht: »Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist (...) Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren (...) Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde« (a.a.O., 379). Zum »nicht halbierten« Verständnis der Opiumstelle bei Marx vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*. Zur Religion des Exodus und des Reichs. G.A., Bd. 14, Frankfurt 1968, 88–92.

Doch versteht man die *Hoffnung der Religion* als Opiat, dann kann man das mit gleichem Recht für *jede Hoffnung* tun, die die Aufmerksamkeit von der Gegenwart auf die Zukunft verlagert und von der niemand weiß, ob die erhoffte Zukunft jemals Gegenwart wird. Je präziser sich die Hoffnung *auf etwas* richtet, desto enttäuschbarer wird sie. Und je öfter Hoffnung enttäuscht wird, desto mehr gerät das Existential der Hoffnung in den Verdacht, wirklich nichts anderes sein zu können als Hoffnung auf – nichts. Hoffnung, die *enttäuscht* wird, *unerfüllte* Hoffnung droht das Hoffen überhaupt zu diskreditieren: so sehr, daß die Hoffnung nicht als ein Gut, sondern als ein Übel erscheint. In der apokalyptischen Vision im apokryphen Buch Esra 5,4–12 erscheint denn auch unter den Greueln der Endzeit die Hoffnung, die keine Erfüllung findet, als schreckliche Krönung des Ganzen:

... da wird plötzlich die Sonne bei Nacht erscheinen  
und der Mond bei Tage.  
Von den Bäumen wird Blut träufeln,  
Steine werden schreien.  
Die Völker kommen in Aufruhr,  
die Ausgänge (der Gestirne) in Verwirrung.  
Und zur Herrschaft kommt,  
den die Erdbewohner nicht erwarten.  
Die Vögel wandern aus,  
das Meer von Sodom speit Fische aus  
und brüllt des Nachts mit einer Stimme,  
die viele nicht verstehen, aber alle vernehmen.  
An vielen Orten tut sich der Abgrund auf,  
und lange Zeit bricht das Feuer hervor.  
Da verlassen die wilden Tiere ihr Revier,  
Weiber gebären Mißgeburten.  
Im süßen Wasser findet sich salziges.  
Freunde bekämpfen einander plötzlich.  
Da verbirgt sich die Vernunft,  
und die Weisheit flieht in ihre Kammer ...  
Der Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit wird viel  
sein auf Erden.  
Dann fragt ein Land das andere und spricht:  
»Ist etwa Gerechtigkeit, die das Rechte tut, durch Dich gekommen?«  
Und es wird antworten: »Nein!«  
*Zu jener Zeit werden die Menschen hoffen und nicht erlangen,  
sich abmühen und nicht zum Ziel kommen.*

Aufgrund dieser Analyse der als Existential des natürlichen Menschen verstandenen Hoffnung werden Zweifel wach, ob man die Hoffnung denn überhaupt als ein »Gut« ansehen soll, ob sie nicht vielmehr dem Menschen schadet. Die Frage ist innerhalb einer existentialen Analyse des menschlichen Daseins nicht entscheidbar. Es ist der Hoffnung, soweit sie als Existential des natürlichen Menschen in Betracht kommt, vielmehr wesentlich, daß sie dem Menschen sowohl Zukunft erschließen als auch Gegenwart verschließen, sowohl schöpferisch über die Gegenwart hinausführen als auch »die Gegenwart verderben kann«.<sup>5</sup> Es ist denn auch bezeichnend,

<sup>5</sup> F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kir-

daß der Mythos die Hoffnung durchaus als ein ambivalentes Phänomen kennt. Sie hat ein Sphinxantlitz.

Als Beispiel für die ambivalente Einschätzung der Hoffnung mag die Fabel von der Büchse der Pandora gelten.<sup>6</sup> Die Überlieferung der Fabel schwankt – nicht zufällig. Nach Babrios<sup>7</sup> hat Zeus den Menschen ein Faß geschenkt, das mit allem *Guten* gefüllt war, aber geschlossen bleiben sollte. Der Mensch aber hat, von Neugierde verführt, das Faß geöffnet, so daß aus ihm alles Gute zu den Göttern entflo. Als angesichts der entfliehenen Güter der Deckel wieder zugeschlagen wurde, blieb jedoch nur noch die Hoffnung (ελπιξ) im Fasse zurück. Die zurückgebliebene Hoffnung, hier also selber ein Gut, tröstet seitdem die Menschen über den unwider-ruflichen Verlust der entflohenen Güter. Dem entspricht, was Theognis in seinen Elegien über die Hoffnung zu sagen hat:

Hoffnung bleibt uns Menschen allein als helfende Gottheit. Alle anderen sind zum Olymp längst schon zurück. Weg ist der Glaube (πιστις), mächtige Gottheit, weg von den Männern ist Besonnenheit (εωφροσυνη) ...

Aber solange einer lebt und sieht noch das Sonnenlicht, soll er, fromm gegen die Götter, bei der Hoffnung bleiben. Und zu den Himmlischen betend sollen die ersten und letzten Gaben *der Hoffnung* stets flammen auf fettem Altar.<sup>8</sup>

Ganz anders scheint Hesiod von der Hoffnung zu denken. Die Fabel von der Büchse der Pandora ist nach der Überlieferung Hesiods jedenfalls sehr viel skeptischer.<sup>9</sup> In der von Hesiod überlieferten Gestalt der Fabel ist die – von Hephaistos auf Geheiß des Zeus geschaffene – Pandora, die den Feuertdiebstahl des Prometheus rächen soll, mit einer Büchse auf die Erde geschickt worden, in der alle Übel und Leiden enthalten sind. Beim Öffnen der Büchse der Pandora – der Bruder des Prometheus, Epimetheus, hatte trotz der Warnungen des »Voraus-Bedachten« die von den Göttern mit allen Reizen ausgestattete Pandora (= die Alles Gebende!) geheiratet und dabei die Büchse wohl als »Mitgift« betrachtet – fliegen alle Übel heraus. Aber nun nicht wie in der anderen Variante zu den Göttern zurück, sondern jetzt fliegen sie heraus und beherrschen die Erde. Nur die Hoffnung bleibt drinnen, als der Deckel zurückfällt. Sie erscheint hier also selber als Übel. Und man weiß nicht recht, ob sie dem Menschen vorenthalten werden soll, oder ob sie den Menschen über das Ausmaß der über ihn gekommenen Übel hinwegtäuschen soll, also ein selber *verborgenes Übel* ist.

Die schwankende Überlieferung der Fabel läßt die Hoffnung als zutiefst zwielichtig erscheinen. Sie ist da, aber über ihrer Herkunft von den Göttern liegt ein Schleier, ihr letzter Ursprung ist dunkel: ist sie eine gute Gabe oder eine böse Gabe? Sie bestimmt den Menschen, aber ihre Inten-

che im Zusammenhang dargestellt. (1830), § 158.3, Hg. M. Redeker, Bd. 2, Berlin 1960, 416.

<sup>6</sup> Auch Vergil kennt die Ambivalenz der Hoffnung (Aeneis 2, 354): »una salus victis nullam sperare salutem«.

<sup>7</sup> P. Friedländer, Herakles. Sagengeschichtliche Untersuchungen. Philologische Untersuchungen Heft 19, 1907, 39–45.

<sup>8</sup> Theognis, Elegien. 1135–1146.

<sup>9</sup> Hesiod, Erga. 60 ff. und Theogonie. 571 ff.

tion ist ambivalent. Sie läßt ihn hoffen, aber sie sagt nicht worauf. Sie geht ins Unbestimmte und Leere und ist gerade in ihrer Vagheit das Letzte, was dem Menschen geblieben ist. *Ohne* Hoffnung, so scheint es, kann er nicht leben. *Worauf* er indessen hoffen darf, kann er nicht sagen. Es ist deshalb von Immanuel Kant zu Recht die Frage »Was darf ich hoffen?« zu einer der Grundfragen erklärt worden – neben den anderen beiden Fragen »Was kann ich wissen?« »Was soll ich tun?« –, die beantwortet werden müssen, wenn sich *die* Frage der Philosophie soll beantworten lassen können »Was ist der Mensch?«.<sup>10</sup>

## II. Die Eindeutigkeit christlicher Hoffnung

Auf dem Hintergrund der aufgezeigten Ambivalenz des Existentials Hoffnung wird die unerhörte neutestamentliche Behauptung, daß die Heiden »keine Hoffnung haben«, verständlich.<sup>11</sup> Denn für die neutestamentlichen Autoren ist Hoffnung gerade eine *jede Ambivalenz ausschließende* Zukunftsbeziehung. Hoffnung ist per definitionem *begründete Hoffnung*. Das kommt mit besonderer Deutlichkeit in der Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit den Gegnern in Korinth zum Ausdruck, die der These anhängen, es gäbe keine Totenauf resurrection (1 Kor 15,12). Paulus setzt dieser These die andere entgegen: Wenn wir in *diesem* Leben nur Hoffende in Christus sind (ohne des Erhofften *gewiß* zu sein), sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen (1 Kor 15,19). Hoffnung in diesem Leben ist für Paulus wesentlich Hoffnung auf die Totenauf resurrection. Als solche aber ist sie *begründete* Hoffnung, weil Jesus Christus von den Toten *auf-erstanden ist*. Insofern ist die Hoffnung sich ihres Hoffnungsgutes gewiß. Die Auffassung aber, es gäbe keine Totenauf resurrection, würde die Hoffnung ihrer Gewißheit berauben und damit die Hoffnung als Hoffnung aufheben. Hoffnung ohne die *Gewißheit des Hoffnungsgutes* würde Christen unter dem *Schein* der Hoffnung existieren lassen, sie in Wahrheit aber auf den status quo ante zurückwerfen, in dem sie »keine Hoffnung hatten«. Die Ambivalenz der Hoffnung wäre in den christlichen Glauben zurückgekehrt, obwohl dieser doch gerade die Hoffnung zu einem eindeutig positiven Begriff macht. Es würde sich also um eine Vorspiegelung von Eindeutigkeit bei gleichzeitiger Regredierung in die Ambivalenz der »Hoffnung« handeln. Und damit wären die Christen bemitleidenswerter als alle Menschen. Sie hätten sich selbst betrogen.

Johann Sebastian Bach hat den theologischen Zusammenhang der christlichen Auferstehungshoffnung mit der die Valenz seines Heilstodes offenbarenden Auferstehung Jesu Christi musikalisch überaus eindrücklich zur Geltung gebracht. In seiner hohen Messe in h-moll wird die christologisch begründete eschatologische Gewißheit des Glaubenden, in der

<sup>10</sup> Vgl. I. Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Akademie-Textausgabe IX, Berlin/Leipzig 1923, 25.

<sup>11</sup> Vgl. 1 Thess 4,13 mit Eph 2,12.

er dem auferstandenen und zum Gericht wiederkommenden Christus und so seiner eigenen – als Erhöhung zum Gericht zu verstehenden – Auferweckung von den Toten »mit aufrechtem Haupt« entgegengeht<sup>12</sup>, dadurch zum Ausdruck gebracht, daß das *et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi* des dritten Artikels des *Credo* das *et resurrexit ...* des zweiten Artikels aufnimmt. Und das *et exspecto* ist in dieser Messe eben deshalb eine so strahlende Erwartung, weil es der eschatologischen Herrlichkeit des christologischen *et resurrexit* nicht nur korrespondiert, sondern sich von ihm begründet, getragen und in Bewegung gesetzt weiß. Der Sieg Jesu Christi über den Tod macht die Erwartung der kommenden universalen Totenaufweckung und des ewigen Lebens zu einer siegesgewissen Hoffnung. Das ist es, was uns Johann Sebastian Bach hören läßt. Und wer wollte leugnen, daß seine Töne bereits einen Vorgeschmack des Kommenden ermöglichen? Sind sie doch den weltlich zerstreuten Menschen in seine Ganzheit bringende und so wenigstens für eine Weile zum *totus homo* machende Töne – Töne, die sich ihrerseits der Glaubensgewißheit verdanken, daß der für uns Gekreuzigte auferstanden ist: *et resurrexit ...*

Das christliche Verständnis der Hoffnung als einer eindeutig positiven Zukunftsausrichtung zeigt sich auch in einer bemerkenswerten Differenz des Sprachgebrauches. Während in der griechischen Antike *Hoffnung* (*ελπις*) entweder durch den Kontext oder durch Attribute wie *gute* (*αγαφη*) bzw. *schlechte* (*κακη*) allererst als guter oder schlechter, positiver oder negativer Zukunftsbezug (*Erwartung* einer guten oder schlechten Zukunft) gekennzeichnet werden muß, ist (*ελπις*) im Neuen Testament als solche »gute Hoffnung«. Sophokles nennt in der *Antigone* die Hoffnung »schweifend« (*πολυπλαγκτος*<sup>13</sup>), so daß gilt:

... die schweifende Hoffnung wird  
vielen Menschen Quelle des Segens,  
viele aber verführt sie zu leichtsinnigen Wünschen;  
sie kommt über den, der nichts weiß,  
bis an der Glut er den Fuß sich verbrannt hat.<sup>14</sup>

Für Platon ist – neben dem Gegenwartsbezug der Wahrnehmung (*αισθησις*) und dem Vergangenheitsbezug der Erinnerung (*μνημη*) – die Hoffnung (*ελπις*) der Zukunftsbezug der Seele, der aber positiv oder negativ besetzt werden kann, so daß es »gute Hoffnungen« oder »schlechte Hoffnungen« gibt. Und so hatte denn der platonische Sokrates die aus dem philosophierenden Leben resultierende Hoffnung über den Tod hinaus, die höchste Güter (*μεγιστα αγαφα*) zu erwarten berechtigt ist, auch nicht einfach als (*ελπις*), sondern als (*ευελπις*), als *gute Hoffnung* bezeichnet. Für die neutestamentlichen Autoren hingegen bedarf es dieser Präzisierung nicht. Und die Rede von einer »schweifenden Hoffnung«, einer spes vagans, ist ihnen ganz und gar fremd, erst recht die Rede von ei-

<sup>12</sup> Heidelberger Katechismus, Fr. 52.

<sup>13</sup> H. Diels/W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* I. Berlin <sup>12</sup>1966, Parmenides 28 [18] B 16, 244.

<sup>14</sup> Sophokles, *Antigone*. 615 ff.

ner »schlechten Hoffnung«. Hoffnung ist im Neuen Testament per definitionem gute Hoffnung, (*ελπις*) ist als solche (*ευελπις*). Warum ist das so?<sup>15</sup>

### III. Rückbindung der Hoffnung an den Glauben

Die vom Sprachgebrauch her naheliegendste Antwort ist die für das Christentum wesentliche Rückbindung der Hoffnung an den Glauben.

Paulus kann da, wo er sonst vom Glauben zu reden pflegt, auch von der Hoffnung reden und umgekehrt: Heißt es Röm 3,28, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde, so heißt es Röm 8,24, daß wir durch Hoffnung gerettet sind. Sind wir nach Röm 5,1 *aus Glauben Gerechtfertigte*, so haben wir nach Gal 5,5 die *Hoffnung der Gerechtigkeit* empfangen. Und umgekehrt: ist es nach 1 Kor 15 die *Hoffnung*, die sich auf die Auferstehung der Toten und ein Leben mit Christus richtet, so *glauben* wir nach Röm 6,8, daß wir mit Christus leben werden. Doch wichtiger als eine gewisse Austauschbarkeit von Glauben und Hoffen ist die Zuordnung von Glaube und Hoffnung.

Die Zuordnung von Glaube und Hoffnung ist die einer Begründung der Hoffnung im Glauben. Am klarsten redet in dieser Hinsicht Gal 5,5: »Wir haben im Geist aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit (entweder: das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit, oder: die Hoffnung auf Gerechtigkeit) empfangen«. Ist aber der Glaube der Grund der Hoffnung oder die Quelle der Hoffnung, dann expliziert die Hoffnung ihrerseits den Glauben. So ist denn Röm 4,18 der Glaube Abrahams als ein Glauben gegen Hoffnung auf Hoffnung hin beschrieben: Abrahams Glaube expliziert sich darin, daß er hofft, wo menschlich gesehen nichts zu hoffen ist. Was Gott *dem Glaubenden* an Freude und Frieden gibt, das soll nach Röm 15,13 *in Hoffnung* überfließen. Und weil wir »aus Glauben gerechtfertigt worden sind«, »rühmen wir uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes« (Röm 5,1 f.). Hoffnung ist also im Glauben wohl begründete und durch die Herkunft des Glaubens (aus dem Wort vom Kreuz) und durch seinen Gegenstand (den Gekreuzigten) bestens verbürgte Hoffnung. »*ελπις* meint nicht mehr griechisch den Ausblick auf möglicherweise Zufallendes, sondern auf bereits Verbürgtes.«<sup>16</sup> Dem entspricht, daß Hebr 11,1 der Glaube regelrecht als »Grundlage der Hoffnungsgüter« bezeichnet wird.

Calvin hat denn auch den Glauben das Fundament genannt, auf dem die Hoffnung ruht. Er bringt die Hoffnung als die von ihm untrennbare Begleiterin hervor, die ihn dann ihrerseits ernährt und erhält.

Iam vero ubicunque viva erit haec fides, fieri non poterit quin spem aeternae salutis comitem secum habeat individuum, vel potius ex se gignat et exerat (...) fides fundamentum est, cui spes incumbit: spes fidem alit ac sustinet: Es kann gar nicht anders sein, als daß

<sup>15</sup> Platon, Philebos. 33c-34c; 39a-41b; Politeia. 330e-331a, Phaidon. 64a.

<sup>16</sup> E. Käsemann, An die Römer. HNT 8a, Tübingen 1980, 125.

der Glaube, wenn immer er lebendiger Glaube ist, die Hoffnung auf das ewige Leben als untrennbare Begleiterin bei sich hat, vielmehr aus sich hervorbringt (...) Der Glaube ist das Fundament, auf dem die Hoffnung ruht; die Hoffnung (wiederum) ernährt und erhält den Glauben.<sup>17</sup>

Der Glaube gibt der Hoffnung ihre Gewißheit und ist insofern ihr Fundament. Die Hoffnung aber erhält dem Glauben seine Lebendigkeit.

Daß der Glaube darauf angewiesen ist, durch die Hoffnung in seiner Lebendigkeit erhalten zu werden, ist in seiner »Bedrohung durch die irdisch noch herrschenden Mächte, also in [seiner] zeitlichen Gefährdung«<sup>18</sup> begründet. Der Glaube bedarf als angefochtener Glaube des Trostes. Nicht der Vertröstung, sondern des der Gegenwart standhaltenden Trostes! Wie solcher Trost aussieht, schildert Paulus in der Fortsetzung der Charakteristik christlicher Existenz, die sich zunächst als ein im Glauben begründetes Sich-Rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes darstellte:

Aber nicht nur das. Wir rühmen uns vielmehr auch der Drangsale. Denn wir wissen: Die Drangsal bewirkt Ausdauer, die Ausdauer Bewährung, die Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden. (Röm 5,3 f.)

So erhält die Hoffnung den Glauben lebendig.

Doch nun wäre weder der Trost der Hoffnung noch die Hoffnung selbst noch der sie begründende Glaube recht verstanden, wenn wir nicht eigens angeben würden, woher *der Glaube* seine Hoffnung begründende Funktion und woher *die Hoffnung* ihre den Glauben tröstende und ihm seine Lebendigkeit erhaltende Kraft gewinnt. Glaube und Hoffnung verweisen ja nicht nur aufeinander, sondern sie weisen, indem sie aufeinander verweisen, beide von sich weg. Sie weisen beide ganz und gar auf Gott. Der *Glaube an Gott* gibt der Hoffnung ihr unerschütterliches Fundament, und die *Hoffnung auf Gott* tröstet den Glauben und erhält ihn lebendig. Und so ist es denn Gott allein, der dem Glauben sein Ziel und der Hoffnung ihre Eindeutigkeit gibt. Die Glaubenden hoffen darauf, daß Gott selbst für das ungehinderte Zusammensein von Gott und Mensch sorgen wird: *spes purissima in purissimum deum*.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> J. Calvin, *Institutio christianae religionis*. 1559, III, 2, 42. Opera selecta. Hg. P. Barth und W. (sic!) Niesel, Bd. 4, München 1968, 52 f.

<sup>18</sup> E. Käsemann, a.a.O., 125.

<sup>19</sup> M. Luther, *Operationes in Psalmos*. 1519–21, WA 5, Weimar 1892, 166, 18.

## Christlicher Gottesdienst: Lebenszusammenhang (auch) von Frauen

Teresa Berger

»Angelsächsinnen unterstützen Mission in Hessen« – so lautet eine der Überschriften zum 8. Jahrhundert in der Chronik der Frauen, einer Geschichte weiblicher Lebenszusammenhänge. Weiter heißt es dort, speziell über die Heilige Lioba († ca. 782):

Die Angelsächsin Lioba übernimmt die Leitung des Klosters Tauberbischofsheim und unterstützt Bonifatius bei der Mission in Hessen und Thüringen. (...) Lioba, die im Kloster Wimborne in Wessex ausgebildet wurde, ist mit Bonifatius verwandt und fühlt sich wie er zur Mission berufen. 732 schickte sie ihm einen Brief, in dem sie sich vorstellte und ihn um seine Aufmerksamkeit und sein Gebet bat. Sie legte auch einige selbstgedichtete lateinische Verse bei. Als der Missionar in der Gegend von Würzburg einige Frauenklöster begründen wollte, bat er angelsächsische Nonnen um Hilfe. Mit etwa 30 Gehilfinnen kam Lioba 732 auf das Festland. Lioba gewinnt viele Frauen für das gottgeweihte Leben, sie unterrichtet junge Mädchen und gründet zahlreiche kleinere Klöster. Sie bildet Lehrerinnen aus (...) Als Lioba am 28. September 782 stirbt, wird sie im Dom zu Fulda begraben.<sup>1</sup>

Blicken wir von dieser bewußt frauenzentrierten Beschreibung des Wirkens Liobas auf andere Kurzbeschreibungen ihres Lebens, zum Beispiel diejenige im Meßbuch<sup>2</sup>, so ergibt sich folgender Befund.<sup>3</sup> Die gängigen Beschreibungen zeichnen Lioba deutlich in Abhängigkeit von Bonifatius und seinem Missionswerk, an dem »mitzuwirken« sie berufen war. Im Meßbuch gibt es keinerlei Hinweise, daß Lioba selbst zur Glaubensbotin berufen war oder daß sie es war, die die Initiative ergriff und sich an Bonifatius wandte. Auch die Tatsache, daß sie zunächst im Dom von Fulda beigesetzt wurde (ein deutliches Zeichen der Hochschätzung dieser Glaubensbotin), wird nicht erwähnt.

Das kleine Beispiel mag als Illustration für einen größeren Sachverhalt dienen, der sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: Die Frauenforschung und die Kirchengeschichtsschreibung sind an vielen Punkten noch »getrennte Schwestern«. So stehen dem ganzen Reichtum der historischen Frauenforschung erst zwei Detailstudien zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes zur Seite, die ausdrücklich einen Dialog mit der Frauenforschung aufnehmen.<sup>4</sup> Die liturgische Geschichtsschreibung als solche ist

<sup>1</sup> Annette Kuhn (Hg.), Chronik der Frauen. Dortmund 1992, 156.

<sup>2</sup> Vgl. Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Freiburg 1988, 794. In die gleiche Richtung tendiert auch die Formulierung des Tagesgebets.

<sup>3</sup> Hilfreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf den Beitrag von Luise F. Pusch, Weibliches Schicksal aus männlicher Sicht. Über Syntax und Empathie. In: Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik. Frankfurt 1984, 109–128.

<sup>4</sup> Vgl. Teresa Berger, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. PTHe 10, Stuttgart 1993; Gisela Muschiol, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. BGAM 41, Münster 1994.

von den Erkenntnissen der Frauenforschung so gut wie unberührt geblieben, und die Frauenforschung ihrerseits hat leider wenig Interesse an den gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen gezeigt. Warum dies ein Problem darstellt, möchte ich im folgenden erläutern.

*Eine Wahrheitssuche: die Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen*

Um das Problem zusammenzufassen: Auf dem Spiel steht letztlich die »Wahrheit« der Geschichte des christlichen Gottesdienstes. In dieser Geschichte geht es aber nicht nur um eine historische Größe und ein antiquarisches Interesse an ihr. Es geht um die Wahrheit der Tradition vor Gott stehender Menschen, in die wir selbst uns hineingestellt finden. Diese Tradition wurde lange Zeit als Werk von (männlichen) Hauptakteuren, ihren Institutionen, Schriften und Auseinandersetzungen beschrieben. Unsichtbar blieben die vielen »einfachen« Glaubenden, die Mehrzahl von ihnen Frauen. Ihre »Institutionen«, ihre »Lebensbeschreibungen«, ihr Ringen um ein gottesdienstliches Leben coram Deo waren einfach nicht Subjekt gottesdienstlicher Historiographie. Aber wie »wahrhaftig« kann eine Historiographie sein, die nur einen winzigen Ausschnitt der Wirklichkeit, nämlich die Lebenswirklichkeit einer kleinen Elite, sichtbar werden läßt?<sup>5</sup> Wird gottesdienstliches Feiern durch die Geschichte je anhand so begrenzter Daten dargestellt werden können?

Wie gesagt, letztlich steht die Wahrheit unserer gottesdienstlichen Tradition und damit auch unseres eigenen gottesdienstlichen Lebenszusammenhangs auf dem Spiel. Ich möchte deshalb die Arbeit an einer Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen im weiteren Sinn als Dienst an der Wahrheit verstehen.

*Zur Methodologie: die geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlicher Lebenswirklichkeit*

Als methodologischer Ausgangspunkt für eine Geschichte der gottesdienstlichen Lebenszusammenhänge der Frauen kann folgende Doppelthese dienen: Erstens, es gibt geschlechtsspezifische, historisch nachzeichnende gottesdienstliche Lebenswirklichkeiten von Frauen als Frauen. Zweitens, die Liturgiegeschichtsschreibung hat diese geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlichen Lebens bis jetzt praktisch ignoriert. Diese Doppelthese intendiert selbstverständlich keine gesonderte gottesdienstliche Wirklichkeit von Frauen, sondern die Notwendigkeit einer Revision des bisherigen (scheinbar geschlechtsneutralen) Bildes vom got-

<sup>5</sup> Vgl. Kristen B. Neuschel, *Creating a New Past: Women and European History*. In: *Women and a New Academy: Gender and Cultural Contexts*. Hg. Jean F. O'Barr, Madison 1989, 8–21.

tesdienstlichen Lebenszusammenhang als Ganzem. Dieser gottesdienstliche Lebenszusammenhang ist als eine bis in Details geschlechtsspezifisch geordnete Wirklichkeit zu beschreiben, die einerseits von beiden Geschlechtern geteilt, andererseits über weite Strecken von Männern geprägt ist.

Grundlegend für die Revision des bisherigen Bildes vom gottesdienstlichen Lebenszusammenhang ist die Erkenntnis der Kategorie »Geschlecht« als fundamentale Analysekategorie auch der Liturgiegeschichte. Hierbei ist mit der Frauenforschung zu betonen, daß diese Kategorie »Geschlecht« nicht primär auf ein biologisches Faktum verweist, sondern auf eine historisch, sozial und diskursiv konstituierte Wirklichkeit (womit nicht gesagt ist, daß die biologische »Weiblichkeit« keinen sozialen und diskursiven Gestaltungsprozessen unterliegt).<sup>6</sup> Damit ist zugleich anerkannt, daß die Wirklichkeit bzw. die Konstruktion »Geschlecht« so variabel ist wie die verschiedenen Kontexte, in denen sie konstituiert wird.<sup>7</sup> Um es mit einem konkreten Beispiel zu sagen: Es ist offensichtlich, daß der gottesdienstliche Lebenszusammenhang einer christlichen Römerin in der nördlichen Stadt Colonia Agrippina im 4. Jahrhundert anders war als der einer byzantinischen Kaiserin im Osten des Reiches im 6. Jahrhundert. Beide wiederum unterschieden sich weitgehend vom gottesdienstlichen Lebenszusammenhang einer unfreien Französin im 13. Jahrhundert. Und diese stand in einem anderen gottesdienstlichen Kontext als eine schwarze Sklavin, die einem Kloster in den amerikanischen Südstaaten kurz vor dem Bürgerkrieg »gehörte«. Was rechtfertigt es dennoch, von einer Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen zu sprechen? Für eine Antwort ist zunächst der Plural in der Fragestellung wichtig: *Die* eine gottesdienstliche Lebenswirklichkeit *der* Frau gibt es nicht, dazu sind die weiblichen Lebenswirklichkeiten viel zu großen Unterschieden unterworfen, je nach geographischer Lage, Schicht- und Standeszugehörigkeit, ethnischer Herkunft, ekklesialer Bindung, Alter, Zeitumständen, sexueller Orientierung usw. Daraus folgt zum einen, daß eine frauenspezifische Perspektive in der gottesdienstlichen Geschichtsschreibung besonders auf die Ergebnisse sozialgeschichtlicher, mentalitätsgeschichtlicher und alltagsgeschichtlicher Forschungen angewiesen ist.<sup>8</sup> Denn die große Mehrzahl der Frauen wird nicht sichtbar, wenn Liturgiegeschichte als Geschichte der traditionellen Hauptakteure bzw. ihrer Schriften und Institutionen geschrieben wird. Gerade die Verbindung von Alltagsgeschichte, Frauengeschichte und Liturgiegeschichte wird ein vielversprechendes zukünftiges

<sup>6</sup> Zur Kritik an der Kategorie »Geschlecht« bzw. zu den Debatten um die Auflösung dieser Kategorie vgl. das Themenheft Nr. 2 der Feministischen Studien, 11 (1993).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), *Konstruktion von Geschlecht*. Pfaffenweiler 1995; und Isolde Karle, *Nicht mehr Mann noch Frau. Die Form »Geschlecht« im Gottesdienst*. In: Renate Jost/Ulrike Schweiger (Hg.), *Feministische Impulse für den Gottesdienst*. Stuttgart 1996, 25–35.

<sup>8</sup> Hilfreich ist hier der kurze Überblick von Urs Altermatt, *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt*. In: *ThQ* 173 (1993), 259–271.

Arbeitsgebiet sein.<sup>9</sup> Nota bene: Über die große Mehrzahl der Frauen wissen wir – auch nach Jahren der historischen Frauenforschung – immer noch nicht viel. Wie zum Beispiel das gottesdienstliche Leben für Bäuerinnen im 11. und 12. Jahrhundert aussah (immerhin lebten zu diesem Zeitpunkt 9/10 der westlichen Christenheit in diesem Stand), dafür gibt es zur Zeit nur wenige konkrete Anhaltspunkte.<sup>10</sup> Auch wissen wir nicht viel über das gottesdienstliche Leben von Bettlerinnen, adligen Frauen, Gauklerinnen, Prostituierten, Händlerinnen, Mägden, Konkubinen usw. In zeitgenössischen Predigten und Traktaten kommen Frauen nicht selten einfach als Jungfrauen, Ehefrauen und Witwen vor. Trotz aller Wissenslücken über weibliche Lebenswirklichkeiten durch die Geschichte wissen wir aber jetzt schon genug, um das Schweigen über das gottesdienstliche Leben der Frauen zu brechen oder zumindest Fragen aufzuwerfen über diese Wirklichkeit. Was bedeutete es zum Beispiel für Riten um Schwangerschaft und Geburt, wenn zwischen 5 und 10% aller Schwangerschaften mit dem Tod der Mutter endeten, wie es in der frühen Kirche der Fall war?<sup>11</sup> Was bedeutete es für das gottesdienstliche Leben der Karolingerzeit, daß das durchschnittliche Sterbealter von Frauen bei 36 Jahren lag und nur etwas über ein Drittel der Frauen das 40. Lebensjahr erreichten (verglichen mit 57% der Männer)?<sup>12</sup> Wie sah dementsprechend eine gottesdienstliche Gemeinde aus, und wie wurde die Liturgie durch diesen frauengeschichtlichen Kontext geprägt? Was bedeutete er konkret für einzelne Feiern?

Zum zweiten muß Abstand genommen werden von vorschnellen Festlegungen scheinbarer Konstanten gottesdienstlichen Lebens von Frauen. Ob sich im Endeffekt wirklich spezifische Konstanten gottesdienstlichen Lebens durch die Geschichte nachweisen lassen, ist für mich inzwischen eine offene Frage.<sup>13</sup> Solche Konstanten am Beginn einer liturgiegeschichtlichen Frauenforschung zu postulieren, ist problematisch. So kann zum Beispiel der Hinweis auf den »(weitgehenden) Ausschluß vom priesterlichen Amt mit all seinen liturgischen Konsequenzen« als eine solche mögliche Konstante ein Hinsehen auf neue Forschungen verhindern, die das Bild dieses Ausschlusses revidieren.<sup>14</sup> Wenn überhaupt, so werden sich

<sup>9</sup> Vgl. Altermatt, *Prolegomena* 265, und Dorothee Wierling, *Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen. Über historische und historiographische Verhältnisse*. In: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt 1989, 169–190.

<sup>10</sup> Vgl. Paulette L'Hermite-Leclercq, *Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert)*. In: *Geschichte der Frauen*. Bd. 2: *Mittelalter*. Hg. Christiane Klapisch-Zuber, Frankfurt 1993, 213–263, hier 243.

<sup>11</sup> Vgl. Aline Rouselle, *Der Körper und die Politik. Zwischen Enthaltensamkeit und Fortpflanzung im alten Rom*. In: *Geschichte der Frauen*. Bd. 1: *Antike*. Frankfurt 1993, 323–372, hier 326.

<sup>12</sup> Vgl. Suzanne Fonay Wemple, *Frauen im frühen Mittelalter*. In: *Geschichte der Frauen*. Bd. 2, 185–211, hier 196.

<sup>13</sup> Vgl. Teresa Berger, wie Anm. 4, 18 f.

<sup>14</sup> A.a.O., 19; vgl. z.B. den guten Überblick bei Ross S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York 1992, 183–187; und die Dissertation von Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*. Stuttgart 1995.

Konstanten erst am Ende der Forschungsarbeiten zu einer Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen benennen lassen.

Das Spezifische der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen bzw. der Anspruch, daß in diesen Lebenswirklichkeiten eine historische Größe eigener Art sichtbar wird, muß unter Umständen ganz anders begründet werden als mit scheinbaren Konstanten geschichtlicher Entwicklung. Vielleicht ist das Spezifische der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen nicht viel mehr als die Summe der Mannigfaltigkeiten einer spezifischen Geschlechtszugehörigkeit, wie sie sich liturgiegeschichtlich manifestiert. In diesem Fall ist die Frage nach den gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen die Suche nach Faktoren, deren Kombination die Lebenswirklichkeiten der Frauen von anderen unterscheidet. Wie gesagt, die Frage wird sich erst gegen Ende des hier skizzierten Forschungsprojekts beantworten lassen. Für theoretische Gesamtentwürfe ist es meines Erachtens zu früh. Vor jedem theoretischen Gesamtentwurf, der mehr als Spekulation sein will, müssen zunächst einmal die vielfältigen gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen ins Blickfeld gerückt werden. Ein Beispiel sei hier vorgestellt.

### *Ein Beispiel: der Gottesdienst als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen in der Spätantike*

Die frühesten Jahrhunderte des christlichen Gottesdienstes sind für die Entwicklung liturgischen Lebens offensichtlich von besonderer Bedeutung. In ihnen wurden für die späteren Jahrhunderte an vielen Punkten entscheidende Weichen gestellt. Der Bereich wird dementsprechend in den Standard-Liturgiegeschichten<sup>15</sup> breit aufgearbeitet. Nur kommen Frauen in diesen sogenannten Standard-Liturgiegeschichten (wessen Standard?) praktisch nicht vor. Eine Liturgiegeschichtsschreibung, die sich nicht damit abfinden will, daß die Hälfte des Gottesvolkes durch die Zeit unsichtbar bleibt, muß hier also neu ansetzen. Dabei stellt sich schnell heraus, daß grundlegende Elemente liturgiewissenschaftlicher Historiographie neu zu konzipieren sind. Ich denke hier nicht nur an die Frage nach dem Subjekt der Liturgiegeschichtsschreibung, sondern auch an Fragen nach Quellen, Periodeneinteilungen, zentralen Themen, analytischen Kategorien, Hilfsmitteln usw. Wie eine solche neu zu konzipierende Liturgiegeschichtsschreibung aussehen kann, möchte ich im folgenden an einem kleinen Beispiel illustrieren.

Was die Geschichte des christlichen Gottesdienstes angeht, so ist für die Zeit der Spätantike sicher der Öffentlichkeitscharakter gottesdienstlicher Versammlungen ein wichtiges Element des Lebenszusammenhangs von Frauen. Dieses Element war natürlich in den traditionellen Liturgiege-

<sup>15</sup> Dazu zwei der neueren Liturgiegeschichten: Hermann A.J. Wegmann, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*. Regensburg 1994; Marcel Metzger, *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*. Paris 1994.

schichten überhaupt kein Thema – zu Unrecht, wie schnell deutlich wird, wenn Frauen als Subjekte der Liturgiegeschichte in den Blick kommen. Zum einen verweisen die zeitgenössischen Quellen immer wieder auf das Problem des Gottesdienstes als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen. Zum anderen ist unschwer zu erkennen, daß es hier um ein zentrales liturgisches Thema geht: Gottesdienstliche Präsenz, also die Anwesenheit der Glaubenden bei der Feier der Liturgie, ist im wahrsten Sinne des Wortes konstitutives Element christlichen Gottesdienstes.

Was ist nun zum Gottesdienst als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen in der Spätantike zu sagen? Als erstes fällt auf, daß diese öffentliche Präsenz von Frauen »problematisiert« wird. Dies geschah zum Beispiel durch detaillierte Vorschriften, Reglementierungen und Mahnungen, besonders hinsichtlich Kleidung, Haartracht, Make-up und Schmuck der Frauen. Durch diese Vorschriften sind wir nebenbei gut über die Frauenmode der damaligen Zeit unterrichtet. So bestimmt Hippolyts *Traditio Apostolica* schon im 3. Jahrhundert, daß Frauen bei der Taufe allen Goldschmuck abzulegen und die Haare zu öffnen haben.<sup>16</sup> Auch dürfen Frauen nicht getauft werden, wenn sie ihre Menstruation haben. Die Taufe muß dann verschoben werden.<sup>17</sup> Die *Didascalia*, eine syrische Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, wünscht, daß Frauen nur mit bedecktem Haupt die Eucharistie empfangen. Die ägyptischen *Canones Hippolyti* aus dem 4. Jahrhundert schreiben Frauen für den Kirchengang vor, daß sie keinen Schmuck und keine offenen Haare tragen sollen, zum Kommunionempfang nicht mit »Dauerwellen« kommen dürfen und im Gotteshaus Reden und Lachen zu unterlassen haben. Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) warnt Jungfrauen vor Seufzen, Räuspern, Husten und Lachen während des Gottesdienstes. Auch die Verschleierung der Frauen in der Öffentlichkeit wird immer wieder angemahnt, wobei es verschiedene Formen des Schleiertragens gab und unsicher ist, welche Form der jeweilige Autor im Sinn hatte.<sup>18</sup>

Im Kontext des *öffentlichen* Charakters liturgischer Versammlungen wird auch verständlich, daß der gottesdienstliche Raum ein nicht ungefährlicher Ort für Frauen sein konnte. Sozomenos erwähnt in seiner im frühen 5. Jahrhundert geschriebenen Kirchengeschichte eine Konstantinopolitanerin, die angab, bei privaten Bußübungen in der Kirche von einem Diakon vergewaltigt worden zu sein. Eine Homilie aus dem 4. Jahrhundert warnt Jungfrauen davor, zu Vigilien, Begräbnissen und anderen gottesdienstlichen Feiern zu gehen, da selbst die gottesdienstliche Öffentlichkeit Gefahren für sie birgt. Ähnlich mahnt Hieronymus (ca. 342–420),

<sup>16</sup> Hippolyt, *Traditio Apostolica*, 21.

<sup>17</sup> Mehr zu geschlechtsspezifischen Tauftraditionen in der Alten Kirche bei Margaret M. Miles, *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. Boston 1989, 24–52.

<sup>18</sup> Hippolyt, *Traditio Apostolica*, 21; *Didascalia*, 3; *Canones Hippolyti*, Can. 17, Sondergut; Ambrosius, *De Virginitate* III.3, 13; zur Verschleierung vgl. die Diskussion dieser Frage bei Tertullian, *De Virginitate* Velandis, 16.

daß eine Tochter bei Vigilien nicht einen Fingerbreit von ihrer Mutter getrennt sein sollte. Überhaupt sollte das Mädchen nicht allein in Kirchen und zu Märtyrer/innen-Gräbern gehen.<sup>19</sup> Hieronymus berichtet an anderer Stelle wohlwollend von der Witwe Marcella, die oft die Märtyrer/innen-Kirchen zum Privatgebet besuchte, öffentliche Versammlungen (in diesem Zusammenhang wohl Gottesdienste) hingegen mied.<sup>20</sup> Diesen Beschreibungen und Empfehlungen liegt sicher der Topos asketischer Weltflucht zugrunde. Wichtig ist jedoch, daß durch sie der gottesdienstliche Lebenszusammenhang von Frauen (mit-)bestimmt wurde. Ja, die gottesdienstliche Präsenz von Frauen an sich war für manche Mönche im 4. Jahrhundert schon problematisch. Die Mönche fragten sich, ob man dem Gotteshaus nicht besser fernbleiben solle, anstatt die Begegnung mit Frauen zu riskieren.<sup>21</sup> Umgekehrt absentierten Asketinnen sich freiwillig vom Gottesdienst, um Männer nicht in Versuchung zu führen.<sup>22</sup>

Inwieweit Frauen sich selbst »kultische« Öffentlichkeit jenseits der offiziell-christlichen Liturgie schufen, ist eine weitere interessante Frage. Durch eine Predigt des Basilius von Cäsarea (ca. 330–379) wissen wir zum Beispiel von Frauen, die am Ostertag an Märtyrer/innen-Gräbern tanzten. Basilius geißelt dieses Verhalten, weil die Frauen sich mit ihren Tänzen an den Gräbern vor der Stadt »öffentlich« männlichen Blicken aussetzten. Von Chrysostomus (ca. 347–407) wissen wir, daß Christinnen in Antiochien an jüdischen Festen teilnahmen, ein Verhalten, das Chrysostomus scharf kritisiert. Eigene kultische Aktivitäten der Frauen werden auch in rituellen (»magischen«) Praktiken am Rande der Liturgie sichtbar. Besonders in Zusammenhang mit Menarche, Liebe, Ehe, Fruchtbarkeit und Geburt werden Frauen immer wieder eigene rituelle Praktiken vorgeworfen.<sup>23</sup>

Die Ambivalenz hinsichtlich der gottesdienstlichen Öffentlichkeit für Frauen wirft auch ein Licht auf die grundlegende Frage nach Frauen als Subjekten liturgischen Feierns. Diese Frage wird besonders wichtig, wenn sich die These vom Zurückdrängen des Einflusses der Frauen im hier behandelten Zeitraum erhärtet. An diesem Punkt gilt es, die vielen verstreuten Einzelelemente zu sammeln, die in ganz unterschiedlichen Kontexten deutliche Anzeichen für Begrenzungen des gottesdienstlichen Lebens der Frauen liefern. Hierzu zählen unter anderem: der Niedergang von liturgischen Ämtern wie Viduat und weiblichem Diakonat; der Ausschluß vom

<sup>19</sup> Sozomenos, Kirchengesch., VII.16; Hieronymus, Ep. 22, 17; 107, 9; 130, 19; vgl. Ambrosius, De Virginitate II.2, 9; vgl. Gillian Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Life-styles*. Oxford 1993, 127.

<sup>20</sup> Hieronymus, Ep. 127, 4; vgl. Ep. 128, 4.

<sup>21</sup> Belege bei Klaus Thraede, *Frau*. In: RAC 8, 197–269, hier 259.

<sup>22</sup> Palladius, *Historia Lausiaca* 59.

<sup>23</sup> Basilius von Caesarea, *Gegen die Trunksucht*, Hom. 14, 1; zu Chrysostomus: Die Predigt ist abgedruckt in der Quellensammlung *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*. Philadelphia 1988, Nr. 31; vgl. Heide Dienst, *Zur Rolle von Frauen in magischen Praktiken und Vorstellungen – nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalterl. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*. Sigmaringen 1990, 173–194.

Altarraum und von dort angesiedelten liturgischen Diensten; die wachsende Ablehnung des gottesdienstlichen Frauengesangs; ein sich ausbreitendes gottesdienstliches Schweigeverbot für Frauen und das sich verzweigende Menstruationstabu – um nur einige dieser Elemente zu nennen. Nicht zuletzt durch diese Entwicklungen wird der christliche Gottesdienst in der Spätantike mehr und mehr zu einem Ort asymmetrischer Geschlechterordnung (und zu einem Konfliktfeld der Geschlechterbeziehung?).

Die Frage nach Frauen als Subjekten liturgischen Feierns kann natürlich nicht nur negativ beantwortet werden. Frauen waren ja grundsätzlich nicht ausgeschlossen vom täglichen Gebet, der sonntäglichen Versammlung, dem Fasten, der Taufe, dem Brechen des Brotes oder der Buße – zumindest gibt es keinerlei Anzeichen für einen solchen Ausschluß. Frauen waren also an diesen Kernpunkten selbstverständlicher Teil gottesdienstlichen Feierns. Zu untersuchen ist freilich, wie gottesdienstliche Riten geschlechtsspezifisch geprägt waren. So wurden zum Beispiel Frauen selbstverständlich getauft – aber, nach Hippolyts *Traditio Apostolica*, erstens nach den Männern, zweitens nicht während der Menstruation und drittens unter frauenspezifischen Vorkehrungen wie dem Öffnen der Haare. Diese geschlechtsspezifischen Prägungen grundlegender Riten gilt es herauszuarbeiten.

Sicher wurden Frauen auch selbständig »gottesdienstlich« tätig. Dies ist zum Beispiel der Fall, wo sie öffentliche Gebete und Gebetswachen organisierten. Auch die sprichwörtlichen Stecknadeln im Heuhaufen der Liturgiegeschichte dürfen nicht übersehen werden. So erwähnt zum Beispiel die arabische Version der *Canones Apostolorum*, einer ägyptischen (?) Kirchenordnung vom Ende des 3. Jahrhunderts, neben Diakoninnen und Subdiakoninnen Lektorinnen. Und im fünften Jahrhundert gab es bei den syrischen Monophysiten »diakonale Äbtissinnen«, die bei Abwesenheit eines Klerikers Mitschwestern und Kindern die Eucharistie spendeten. Bei nichteucharistischen Gottesdiensten ihrer Klostersgemeinschaft lasen diese Frauen die Epistel und das Evangelium.<sup>24</sup>

Diese Beispiele gottesdienstlicher Eigenverantwortung von Frauen sind aber Einzelbeispiele. Im allgemeinen kristallisierte sich ihr Einfluß an anderen Punkten als der aktiven Bestimmung liturgischen Lebens. Ich denke hier besonders an die Förderung der Liturgie bzw. ihrer Rahmenbedingungen durch Frauen, primär Frauen der Oberschicht.<sup>25</sup> Aber auch von anderen Frauen, vor allem solchen im Witwenstand, sind großzügige Schenkungen bekannt.<sup>26</sup> Daß es frauenspezifische gottesdienstliche Schen-

<sup>24</sup> Vgl. Gisela Muschiol, wie Anm. 4; ägypt. Kirchenordng., Can. 53; Dirk Ansorge, *Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*. In: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hg. Teresa Berger/Albert Gerhards, *PiLi* 7. St. Ottilien 1990, 31–65, hier 40.

<sup>25</sup> Elizabeth A. Clark, *Patrons, not Priests: Gender and Power in Late Ancient Christianity*. *Gender & History* 2 (1990) 253–273.

<sup>26</sup> Vgl. Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im frühen Christentum*. *Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 19, Stuttgart 1995, 93–108.

kungen gab, ist nach unserem derzeitigen Wissensstand wahrscheinlich. So wird in den Quellen immer wieder von der Schenkung von Stoffen (deren Produktion in der Antike weitgehend in Frauenhand lag) und Kleidung durch Frauen berichtet, die dann für Altartücher und Schleier verwendet wurden.<sup>27</sup>

Ich breche hier ab, obwohl es über den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang von Frauen in der Spätantike noch viel zu sagen gäbe. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, wie eine Historiographie, die Frauen einbezieht, ganz neue Themen auf den Tisch der Liturgiegeschichte bringt, die bis jetzt unsichtbar blieb. Sie »erfindet« diese Themen nicht, sie macht eine Wirklichkeit sichtbar.<sup>28</sup>

### Ausblick

Wie schon erwähnt, dient eine Liturgiegeschichtsschreibung aus der Perspektive der Frauen der Wahrheit unserer Vergangenheit und damit der Wahrheit unserer Gegenwart. Was dies konkret bedeuten kann, möchte ich zum Abschluß anhand eines kleinen Beispiels erläutern.

Es war Edith Stein, die sich gegen das kleinbürgerliche Frauenideal von der »Zierde des häuslichen Herdes« auf das Bild der *mulier fortis* in der Liturgie berief.<sup>29</sup> Der Gottesdienst der Kirche stellte ihr, so sah sie es, als richtungweisendes Frauenbild immer wieder die starke Frau, die *mulier fortis* vor Augen. Für Edith Stein war diese gottesdienstliche Erfahrung – gerade im Kontrast zum traditionellen Frauenideal – befreiend und ermutigend. Dementgegen ist gottesdienstliche Frauenerfahrung heutzutage eher negativ. Frauen benennen ihren gottesdienstlichen Lebenszusammenhang verstärkt als einengend und entfremdend. Die liturgische Tradition wird nicht selten als patriarchal abgetan.<sup>30</sup>

Diese Sicht der Tradition ist sicher auch Resultat einer Geschichtsschreibung, die Frauen unsichtbar sein ließ und somit ein Bild des Gottesdienstes schuf, das ausschließlich von Männern geprägt schien. Daß diese Sicht nicht der Wahrheit entspricht, habe ich oben versucht zu zeigen. Eine neue Wahrheitssuche, die Frauen als Gottesdienstfeiernden durch die Geschichte gerecht wird, hat deshalb auch Bedeutung für gottesdienstliche Erfahrung heute. Sie gebietet, um nur ein Beispiel zu nennen, ein gewisses Maß an Zurückhaltung und Geduld. Wir wissen noch gar nicht genug über die gottesdienstlichen Lebenszusammenhänge der Frauen durch die Geschichte, um abschließende Urteile (»patriarchal«) zur liturgischen Tradition zu fällen. Was bis jetzt von dieser Tradition

<sup>27</sup> Vgl. Gillian Clark, *Women in Late Antiquity*. 105–118.

<sup>28</sup> Vgl. Teresa Berger, *Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen: Ein neues Forschungsgebiet*. In: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), 256–270.

<sup>29</sup> Vgl. Edith Stein, *Probleme der Frauenbildung*. In: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*. Edith Steins Werke Bd. V. Freiburg 1959, 93–187, hier 112.

<sup>30</sup> Zur Literatur vgl. Stephanie von Dobbeler, *Feministische Liturgien. Eine Bibliographie*. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 37 (1995) 1–24.

sichtbar war, ist natürlich sehr einseitig von Männern dominiert. Aber wie gesagt: Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen waren bis jetzt ja gar nicht sichtbar. Stimmen wie diejenige von Edith Stein sollten uns Mut machen, den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen nicht vorschnell als rein »patriarchal« abzutun. Eine zukünftige Geschichte der gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten von Frauen wird sicher ein sehr komplexes, differenziertes und natürlich auch ambivalentes Bild der Liturgie durch die Zeit zeichnen. Ich möchte einfach vor allen Generalurteilen und Megatheorien für eine gründliche Aufarbeitung dieses Bereichs plädieren: im Dienst an der Kirche und ihrer »Wahrheit«, im Dienst am Gottesdienst und den Frauen heute. Edith Stein, inzwischen ja selber eine der »starken Frauen« im liturgischen Kalender, wäre mit ihrem wachen Sinn sowohl für Frauenfragen als auch für die Liturgie der Kirche einer solchen Aufarbeitung wohl mit großem Interesse begegnet.

»Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?«  
 Christlicher Gottesglaube und menschliche Sexualität

Heinrich Dickerhoff

*Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?*

Unübersehbar ist uns Christen die Liebe ins Stammbuch geschrieben als der Königsweg des Menschen zu Gott und – wichtiger noch – als der Königsweg Gottes zu den Menschen: »Wer nicht liebt, bleibt im Tod (...) denn die Liebe ist aus Gott. Und jeder, der liebt, ist aus Gott hervorgegangen und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt (...) Gott hat keiner je geschaut. Wenn wir einander lieben, wohnt Gott in uns, und Seine Liebe erreicht in uns ihr Ziel (...) Gott ist Liebe, und wer in der Liebe wohnt, der wohnt in Gott, und Gott wohnt in ihm.«<sup>1</sup>

Gott ist Liebe, doch mit einer gläubigen Deutung der erotischen Liebe hat die Kirche sich immer schwer getan. Gewiß können wir diese Liebe nicht am Beispiel Jesu festmachen; und zweifellos ist die grenzenlose Liebe zu den Armen und Aussätzigen ein größeres Wunder und Gotteszeichen als die Liebe zwischen Mann und Frau, zu der es uns wie von selbst drängt. Aber obwohl erotische Liebe eine der elementarsten Liebeserfahrungen ist und die Bibel oft genug von der Liebesgeschichte Gottes mit Israel spricht, wurde sie – anders als die elterliche Liebe – in der Kirche kaum als Bild der Gottesbeziehung wahrgenommen; die menschliche Sexualität war vor allem ein Thema für die Moraltheologie.

Es ist nicht leicht, heute dieser sexualskeptischen Sicht gerecht zu werden. Verdrängung unbewältigter und dann nur bedrängend erlebter Sexualität mag ein Grund sein, erklärt aber nicht alles. Es mag sein, daß wir Heutigen oft zu naiv nur die Chancen unserer Sexualität wahrnehmen und blind sind für die dunklen Seiten dieser gewaltigen und schon darum nicht ungefährlichen inneren Energie.

Mir aber geht es nicht um moraltheologische Erwägungen über den zulässigen Gebrauch der Sexualität, sondern um die »mystische« Frage, ob wir in denen, die wir leidenschaftlich und leibhaftig lieben, den Einen erkennen können, den unsere Seele liebt.

Gott ist keine Chiffre für menschliche Liebeserfahrungen, aber Er kann sich in ihnen mitteilen. Die erotische Liebe ist und gibt nicht die letzte Antwort, sie ist ein Erdenkind und also nicht unendlich, aber mit Leidenschaft und langem Atem widerspricht sie der Endlichkeit. Die Liebe ist nicht der Himmel – aber sie kann die in uns schlafende Sehnsucht nach dem Himmel wachküssen.

Die Zärtlichkeit, die ich meine, hat nichts gemein mit »Liebestechniken«. Zärtlichkeit ist eine »innere Gnade«, eine seelische Haltung, die zwar oft, aber nicht zwangsläufig verbunden ist mit dem äußeren Zeichen

<sup>1</sup> 1 Joh 3,14; 4,7b.8.12.16b.

der erotischen Liebe. Zärtlichkeit ist eine Begabung und mehr noch eine Sehnsucht. Die Großen der Mystik haben ihr oft erotisches Verständnis der Gottesliebe nicht aus erfüllten menschlichen Liebesbeziehungen abgeleitet; sie glaubten allein ihrer Sehnsucht. Denn den rechten Lebenshunger können wir wachhalten durch Fasten wie durch Kosten – auch das Vermissten kann Aufmerksamkeit wecken und wachsen lassen. Ich freilich brauche den »Vorgeschmack« menschlicher Zärtlichkeit.

Denn das sind unsere Lebens- und Liebeserfahrungen: Vorgeschmack, Kostproben, nicht Ersatz für die *großen* Geheimnisse des Glaubens, für Gottes einmalige Liebesgeschichte mit Seinem Volk, für Seine in Jesus ein für allemal ausgesprochene Liebeserklärung an die Welt, die uns mit der Kirche verbindet. Aber die endliche menschliche Liebe, die wir kosten dürfen, kann uns öffnen für den Glauben an die unendliche Liebe Gottes. Seine in Bibel und Tradition bezeugte Wahrheit ist uns nicht gänzlich fremd, sonst könnten wir sie nicht verstehen. Er, den unsere Seele liebt, bevor wir es wissen, hat sich uns schon eingebildet in der Sehnsucht nach, Erfahrung von und Begabung zur Liebe und Zärtlichkeit. Wer sagt: »Ich liebe dich«, spricht ein Glaubensbekenntnis, stimmt in das Wort ein, das Gott im Grund allen Seins sagt und ist.

### *Schale und Klang*

Zum Geburtstag schenkte meine Frau mir eine tibetanische Klang-Schale, eine kleine Schüssel aus Messing, dazu einen hölzernen Klöppel. Schlägt man mit dem Holz an die Schale, so erklingt eine heller, klarer, lange nachschwingender Ton. Was war zuerst – die Schale oder der Klang?

Natürlich die Schale, sagt die materialistische, die »aristotelische« Sicht der Welt. Jeder kann die Schale sehen und begreifen, bevor etwas erklingt. Wie anders als durch Schale und Klöppel sollte der Ton entstehen?

Nein, erst ist der Klang, sagt die spirituelle, »platonische«, »mystische« Sicht des Lebens. Denn der, der diese Schale gebildet hat, hatte und hörte in sich schon einen Ton und formte und stimmte so lange die Schale, bis sie endlich seinen inneren Ton traf.

Die Klangschale ist mir zu einem Bild des Menschenlebens geworden, in seiner Doppeldeutigkeit und Spannung von »Leib« und »Seele«. Was war zuerst in mir: die leibhaftige Begabung zur Sexualität – oder die Sehnsucht nach Liebe, die zwar eng verbunden ist mit leibhaftigem Begehren, doch auch davon zu unterscheiden?

Mit Johannes glaubt die christliche Mystik, daß im Anfang das Wort war, Gottes Ja-Wort, Seine Liebeserklärung an das Leben. Gott, der die Liebe ist, stimmt die uralte Fähigkeit zur Fortpflanzung des Lebens immer tiefer und feiner, bis durch die »irdische Schale« der geschöpflichen Zweigeschlechtlichkeit etwas vom Klang des Himmels tönen kann.

Gott kann in meiner Lebensschale erklingen, aber immer wieder bin ich versucht, mein Leben bis zum Rand zu füllen – und es zugleich fest in den Griff zu bekommen. Doch schlage ich an die übervolle Lebensschale, die

meine Finger fest umklammern, so ertönt nur ein blechernes Scheppern. Ich muß die Schale leeren, muß sie loslassen, daß sie frei auf meiner geleerten, geöffneten Hand steht – nur dann kann sie klingen. So ist es, denke ich, auch mit dem Klang Gottes in meinem Leben und Lieben.

Auch soll die Schale nicht angeschlagen werden wie eine Glocke. Behutsam soll der hölzerne Klöppel am Schalenrand kreisen, bis ein langsam anschwellender Ton erklingt, der den ganzen Raum erfüllt. Auch Gottes Klang in meinem Leben und Lieben wird nur hörbar durch ein behutsames, zärtliches, geduldiges Bemühen, nicht durch meinen energischen Anschlag und Willen.

Gott schuf die Schale Seiner Schöpfung, um Seinen Klang hörbar zu machen. Er schuf die Schale von Mann und Frau und schenkte uns die Begabung zur Zärtlichkeit, daß in unseren Liebeserfahrungen Seine Liebeserklärung anklingen kann. In der alten Kirchensprache Latein heißt glauben *credere, cor dare* – »sein Herz geben«. Glauben ist eine Liebeserfahrung, und Gott spricht uns aus dem Herzen, wenn wir lieben. Er, der im unzugänglichen Licht wohnt und größer ist als alles Begreifen und alle Begriffe, kommt uns zum Greifen nah, gibt sich uns zu »erkennen« in aller Liebe und Zärtlichkeit, durch die Er unser verschlossenes Ich aufschließt für Seine Wahrheit.

### *Lebens(be)deutende Beziehungen*

Unser Gottes- und Weltbild sind untrennbar ineinander verwoben; unser Weg zu Gott beginnt immer in der Welt, in der wir leben. Nun erfassen wir aber nicht die »Welt an sich«, sondern es bildet sich uns ein »Welt-Bild« ein, ein Bild, nicht der objektiven Welt »um uns«, sondern der subjektiven Welt, die »in uns« ankommt. Dies Welt-Bild ist weder bloßes Phantasieprodukt noch getreues Abbild einer Wirklichkeit, die auch ohne uns existiert, sondern inneres Kunst-Werk, komponiert aus den Eindrücken der Außenwelt und den Mustern unserer Wahrnehmung. Doch sind wir keine »freischaffenden Künstler« – denn aussuchen können wir uns die eingebildete Welt-Anschauung so wenig wie unseren Namen. Sie wird uns zunächst in der ersten Lebensphase vermittelt durch lebens(be)deutende *große* Menschen, die uns die Welt deuteten und bedeuteten; das sind in der Regel zuerst Mutter und Vater.

So prägend die frühkindlichen Erfahrungen auch für uns bleiben, sie werden im Laufe des Lebens ergänzt, bestätigt und korrigiert durch neue lebens(be)deutende Beziehungen. Ab der Pubertät sind diese Beziehungen wesentlich geprägt durch die Zweigeschlechtlichkeit. Wohl die meisten Heranwachsenden und Erwachsenen machen ihre intensivsten Erfahrungen von Himmel, Hölle und Fegefeuer, von Glück, Leid und Schuld im Zusammenhang mit ihrer Sexualität. Wer sich je in seinem Leben verliebt hat, weiß, wie eine neugeschenkte Liebe die Welt verändert. Und wer das Ende einer Liebe erleiden mußte, der hat schon einen Weltuntergang durchlebt.

Erfahrungen der erotischen Liebe sind welt- und lebensbedeutend. Darum ist es so gefährlich, wenn heute in der Kirche, zumindest in der »Kirche vor Ort«, darüber kaum mehr gesprochen wird. Dieses Schweigen ist als Gegenreaktion auf die vorkonziliare Überbetonung des »sechsten Gebotes« durchaus verständlich, aber es zeigt und beschleunigt den zunehmenden Wirklichkeits- und Bedeutungsverlust von Glaube und Kirche. Denn Sehnsucht, Glück und Schmerz der Liebe sind Erfahrungen, die uns unter die Haut gehen, uns nachgehen bis in die Träume. Die Lebensfrage nach der Liebe füllt die trivialsten Lieder und Filme wie die tiefsten Gedichte und Dramen. Religion verliert viel an Gewicht, wenn die Leib- und Seelen-Frage nach der Liebe nicht mehr verbunden wird mit dem Gottesglauben.<sup>2</sup>

### *Im Paradies der Liebe*

Wir heutigen »westlichen« Menschen fragen nach uns selbst und nach Gott mit einem – gegenüber vergangenen Zeiten – veränderten Verhältnis zur Sexualität. Aber als Glaubende müssen wir nicht beim Nullpunkt anfangen, wir können an Vorerfahrungen anknüpfen.

Dabei ist die Erzählung von Adam und Eva im Garten Eden die wegweisende Ur-Kunde jeder biblisch-christlichen Deutung der Liebe zwischen Mann und Frau. Ich kann hier nur an drei Einsichten dieser so bekannten wie mißverstandenen Erzählung erinnern:<sup>3</sup>

1. »Nicht gut ist, daß der Mensch allein sei!« Nicht das in sich ruhende, sich allein genügende Ich entspricht dem Willen Gottes, sondern das auf Beziehung angewiesene Du. Die Zweiheit, die Zweigeschlechtlichkeit, ist nicht Fluch, sondern Bestimmung und Segen des Menschen, sagt die Bibel gegen alle heroischen und asketischen (und fast immer männlichen) Idealisierungen des einsamen Kämpfers.

<sup>2</sup> Der im 2. Weltkrieg verschollene Philosoph Walter Schubart schrieb schon vor 60 Jahren in seinem Buch »Religion und Eros« (München 1944): »Das Religiöse und das Geschlechtliche sind die beiden stärksten Schicksalsmächte. Wer sie für ursprüngliche Widersacher hält, lehrt die ewige Zwiespältigkeit der Seele. Wer sie zu unversöhnlichen Feinden macht, zerreißt das menschliche Herz. Und es ist zerrissen worden! Wer über Religion und Erotik nachsinnt, muß den Finger an eine der schmerzlichsten Wunden legen, die in der Tiefe des Menschen bluten. (...) Wenn es nicht gelingt, Erotik und Religion in eine neue, nahe und glückliche Beziehung zu setzen und die Menschenwürde mit der Geschlechtlichkeit auszusöhnen, wird es nicht zu jener Wiedergeburt der Religion kommen, auf die heute so viele hoffen und von der sie alles erwarten. Wenn es aber gelänge, so erhalte der Eros eine neue, sakrale Würde, die Religion neue vitale Kraft, und der Mensch, hart geworden in den Irrtümern von Jahrtausenden, zerrissen und seiner Einheit beraubt, fände mit der Einheit auch den verlorenen Frieden seiner Seele wieder.« Vielleicht dürfen wir von der Versöhnung von Gottesglauben und menschlicher Sexualität nicht soviel erwarten wie Walter Schubart, aber gewiß auch nicht so wenig, wie es heute in der Kirche der Fall zu sein scheint.

<sup>3</sup> Gen 2; vgl. dazu H. Dickerhoff, Daß wir Zärtlichkeit nicht gottlos nennen. Würzburg 1994, 44 ff.

2. Aber Beziehungsfähigkeit hat ihren Preis. »Einer, Gott, baute die Rippe, die er vom Menschen nahm, zu einer Frau (...).« Zahllose Witze gibt es über dieses Sinn-Bild wie auch höchst gelehrte Querverweise auf sumerische Wortwurzeln oder die halbmondförmige Rippe als weibliches Symbol. Aber naheliegender und unmittelbar einleuchtend scheint mir der unbefangene Blick auf meine Rippen und ihre Bedeutung: am ganzen Körper bin ich geschützt und gestützt durch einen Knochenpanzer, nur mein Unterleib ist ungeschützt, verwundbar, weich. Hätte ich hier noch eine Rippe, so wäre ich abgeschirmt und unverwundbar.

Überall auf der Welt erzählen Sagen von (fast) unverwundbaren Menschen; immer sind es Männer. Darin spricht sich wohl ein alter Wunschtraum aus, eine alte Männerphantasie: Siegfried tötet den Drachen, badet in dessen Blut und wird so unverwundbar, doch die Liebe bringt ihn um; eine Frau entdeckt seine schwache Stelle und verrät ihn an seine heimtückischen Feinde.

Auch die Paradieserzählung erzählt, daß Verwundbarkeit der Preis der Liebe ist. Ich muß meine Rippe aufgeben und damit meine Unverwundbarkeit. Wer liebt, wird verletzt; wer vertraut, riskiert Enttäuschung. Es gibt keine Liebe ohne das Wagnis von Leid und Schmerz. Während Griechen und Germanen von (fast) unverwundbaren Helden träumen, erfährt Israel Gott an der Seite derer, die eine Rippe riskieren, die Liebe und auch Verwundbarkeit wagen.

3. Der Preis der Liebe ist Verwundbarkeit, ihr Lohn ist – richtig verstanden – Schamlosigkeit. »Die beiden, der Mann und seine Frau, waren nackt – und sie schämten sich nicht!« Schamlosigkeit oder Un-Verschämtheit meint hier nicht dummdreiste Frechheit, sondern, daß ich mich meiner selbst nicht schämen muß.

Scham hat nicht immer mit Schuld zu tun, aber immer mit dem Gefühl, bloßgestellt zu sein, unansehnlich und lächerlich. Und dies Gefühl kann hervorgerufen werden ohne Schuld des Verschämten. Verschämt ist, wer am liebsten nicht gesehen werden möchte, wer im Boden versinken will. Die Un-Verschämtheit des Paradieses erahnt, wer sich angesehen weiß mit seinen Falten und Wunden und Narben, wer sich eine Blöße geben darf, wer »bloß ein Mensch« sein darf, ohne bloßgestellt zu werden. Gewiß ist paradiesische Nacktheit eher innerlich-seelische Erfahrung als äußerer Schein, und der Kult der durchgestylten nackten Körper ist kein Vorgesmack des Paradieses, sondern ein verteufelter Zwang, sich schön zu stellen. Und doch mögen Liebende, wenn sie sich mit allen Blößen geliebt erfahren, etwas ahnen von der Liebe Gottes zum bloßen Menschen. Vor Gottes Blick verbirgt kein Feigenblatt unser bloßes Menschsein, aber wir müssen Ihm unsere Blöße auch nicht verbergen.

### *Liebe als Sakrament*

Was sich in der Erzählung vom Garten Eden ansagt, daß die Liebe zwischen Mann und Frau ein Gottesgeschenk ist und eine Erinnerung an das

Paradies, das hat die katholische und orthodoxe Theologie weiterentwickelt, wenn sie die Ehe deutet als das Sakrament Gottes unter den Gestalten von Mann und Frau. Viele Christen betrachten die Ehe eher als selbstverständliches gesellschaftliches Gesetz denn als göttliches Geheimnis. Daß sich nach westlicher Auffassung die Eheleute das Sakrament spenden, mag dazu beigetragen haben. Die Ostkirchen hingegen betrachten die Ehe »mystischer«: Gott schenkt den Eheleuten diesen Lebensraum; der Ringtausch als Zeichen der menschlichen Verlobung und Vereinbarung – die Voraussetzung des Sakramentes – findet deshalb im Vorfeld statt, am Kirchenportal. Doch das sakramentale Zeichen ist die Krönung des Brautpaares durch den Priester, der an Christi Stelle handelt. Denn die Ehe ist nicht Menschengesetz, sondern göttliches Geschenk und Geheimnis.<sup>4</sup>

Verstehen wir das Ehesakrament einmal konsequent »östlich« als ein »Mysterion«, ein Sakrament, also mit der Frage, wie sich uns das Geheimnis Gottes entdeckt in den Erfahrungen der Liebe. Sakramente sind ja nicht Erziehungsmittel, die lehren, wie der Mensch sein soll, Sakramente zeigen an, wie und wo Gott uns entgegenkommt. Die Ehe ist dann ein Sakrament, wenn zwei Liebende einander zum Zeichen und Ort der Nähe und Liebe Gottes werden.

Ihre endliche Liebesbeziehung wird im Namen Christi erfahren, gedeutet und gelebt als Beschwörung, An-Deutung und An-Zeichen der unendlichen Liebe Gottes zum Leben.

Nun kann gewiß jede wahre Liebe eine Ahnung Gottes eröffnen, nicht nur die erotische, auch nicht nur die eheliche. Doch sieht die kirchliche Tradition nur in der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau ein so ausdrückliches wie »endgültiges« Gotteszeichen, also in der Liebe, die die »Wesensmerkmale«, die Wesenszüge der Liebe Gottes andeutet und wiederholt: Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit sowie Offenheit für neues Leben.

Das erste »Wesensmerkmal« sakramentaler Liebe ist Unbedingtheit, »Unauflöslichkeit« und Ausschließlichkeit. Übersetzen wir dies »Wesensmerkmal« in eine Beschwörung, so könnte sie lauten:

Ich will ausschließlich dich als meine Frau, meinen Mann!  
Und ich will dich für immer!  
Ich beschwöre dir in Christi Namen,  
daß nichts uns trennen soll in diesem Leben.

Daß damit nicht ein ganz normaler, natürlicher Vertrag besiegelt, sondern ein Wunder beschworen wird, können wir heute wohl besser sehen als vergangene Zeiten. Denn daß Ehen zusammenblieben, war in der Vergangenheit vielfach nur gesellschaftlich erzwungen. Heute steigt die Scheidungsrate, weil und je mehr das gesellschaftliche Interesse an der Ehe und ihrem Erhalt abnimmt. Die große Zahl der heute offenkundig gescheiterten Ehen – wie oft mögen Ehen in der »guten alten Zeit« im Verborgenen

<sup>4</sup> Vgl. dazu Christus in Euch – Hoffnung auf Herrlichkeit. In: Orthodoxes Glaubensbuch, Göttingen. 1994, 135 ff.

gescheitert sein? – ist gewiß eine Tragödie, aber sie zeigt die Realität jener menschlichen Gebrochenheit, die die Tradition »Erbschuld« nennt.

Jede Ehe, die bleibt – trotz aller unvermeidlichen Abnutzungserscheinungen, trotz unterschiedlicher Weiterentwicklung beider Eheleute, trotz all der faszinierenden Menschen des anderen Geschlechts, die unseren Lebensweg nach der Eheschließung kreuzen – eine jede dieser Ehen ist ein Wunder, und nur dann ist sie ein Sakrament. Wo Menschen füreinander einmalig sind und nicht austauschbar, da deutet sich an, daß Gott für uns einzig sein will und daß wir für Ihn einmalig sind und unendlich bedeutsam.

Vielleicht ist eine »Ehe auf Probe« vernünftig. Aber Gott, so erzählt die Bibel, liebt nie vernünftig »auf Probe« und unter Vorbehalt. Er beendet Seine unglücklichen Verhältnisse nicht: nicht Sein Verhältnis mit dem wankelmütigen Israel, nicht Sein Verhältnis mit der so unscheinbar gewordenen Kirche, nicht Sein Verhältnis mit der Menschheit, in der manche nur noch einen Irrläufer der Evolution sehen wollen, nicht Sein Verhältnis mit jeder einzelnen Menschenseele, mag sie uns noch so gottvergessen oder gottverlassen scheinen. Darum spiegelt nur die Liebe, die auch in Schmerzen und Enttäuschung Treue wahr, in Wahrheit die Liebe Gottes.

Es kann unter Menschen manchmal besser sein, sich zu trennen, und ich habe kein Recht, das Scheitern einer Liebe zu verurteilen. Aber Gott trennt sich nicht von uns, auch nicht, wenn wir Ihm die Freundschaft kündigen, Ihn »vor die Türe setzen«. »Wenn«, so Meister Eckart, »du dich nicht nah bei Gott annehmen kannst – so sollst du doch Gott als dir nah annehmen. Denn (...) ob der Mensch nun in der Ferne oder in der Nähe geht, Gott geht nie in die Ferne, Er bleibt immer nah. Und kann Er nicht drinnen bleiben, so entfernt Er sich doch nie weiter als bis vor die Tür«.<sup>5</sup>

Das zweite Wesensmerkmal ist die Offenheit für das neue Leben, das wachsen will und kann aus der Liebe von Mann und Frau. Das Wunder ihrer Liebe weitet sich, wenn aus der tiefen, doch in dieser Welt immer endlichen Vereinigung zweier Menschen neues Leben erwächst, das die beiden beinhaltet und doch mehr ist als ihre Summe. Nur aus der Liebe von Mann und Frau – das unterscheidet sie von jeder anderen Liebe – kann neues Leben entstehen.

So liegt eine zweite Beschwörung im Sakrament der Ehe:

Wir wollen, daß unsere Liebe sich auswirkt,  
daß die Liebe über uns hinauswächst;  
wir wollen Leben weitergeben, das aus der Liebe wächst  
und mit dem die Liebe wächst.

Das ist das uralte heilige Geheimnis der erotischen Liebe: Liebe kann fruchtbar werden, Liebe will über sich hinauswachsen, so wie auch Gottes Liebe immer eine fruchtbare, sich auswirkende Macht ist, die Leben schaffen und freisetzen will.

Keiner anderen Menschenliebe – sie mag so wertvoll sein wie die Liebe zwischen Eltern und Kindern oder die Treue lebenslanger Freunde – ist

<sup>5</sup> Meister Eckart, Reden der Unterscheidung, Kapitel 17.

dieser Segen geschenkt. Leider wird diese uralte religiöse Erfahrung in der Kirche oft nur betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Empfängnisregelung, wobei es mehr um die Quantitäten der Zeugung als um die religiöse Qualität des aus der Liebe erwachsenden Lebens zu gehen scheint. Halten wir fest: Liebe wird zum Sakrament, wo sie bedeutet:

Ich will dich lieben, unbedingt und immer.  
Darum wächst unsre Liebe über uns hinaus.

Wo Liebe diese Verheißung einholen kann, sie zumindest erinnert, da wird sie zur sakramentalen Ehe: denn sie er-innert

die unbedingte Annahme des Lebens durch den Vater,  
die vom Sohn bis in den Tod gelebte Treue und  
das neue Leben, das der Geist bewirkt.

Das lateinische Wort für Priester ist »pontifex«, »Brückenbauer«. Brücken zu bauen zwischen Himmel und Erde ist der heilige Auftrag der Priester. Wenn wir lieben, werden wir alle zu Brückenbauern, zelebrieren ein tiefes und heiliges Geheimnis, wandeln einander aus dem Staub der Erde zum Abglanz des Himmels. Wir können einander sehen und verstehen als Liebeserklärung Gottes.

### *Liebe als Glaubenserklärung*

Die Bibel sieht Gott als den Schöpfer und Schützer der verletzbaren Beziehung zwischen Mann und Frau. Die sakramentale Deutung in der Ehe sieht Ihn anwesend in der unbedingten, über sich hinauswachsenden Liebe. Aber so wie vom Gottesglauben her ein neues Licht auf die Liebe zwischen Mann und Frau fällt, so wirft umgekehrt auch die erotische Liebe ein neues Licht auf Gott, läßt sie eine neue »Gottes-Erkenntnis« einleuchten.

Wer einen Menschen in Liebe »erkennt«, kommt dabei dem unendlichen Geheimnis Gottes nahe. Denn nur Liebe erklärt unseren Glauben, der nichts anderes ist als die Annahme der Liebeserklärung Gottes. Es waren vor allem die Mystikerinnen und Mystiker, die ein Gespür für die »erotische« Seite der Gottesbeziehung entwickelt haben.

Du magst Gott, wie du willst, für deinen Herrn erkennen,  
Ich will Ihn anders nicht als meinen Bräutigam nennen,

dichtete Angelus Silesius, und:

Mit Gott vereinigt sein und Seinen Kuß genießen,  
Ist besser als viel Ding ohn' Seine Liebe wissen.<sup>6</sup>

Wie die Erfahrung der Liebe Gottes-Erkenntnis erschließen kann, möchte ich andeuten am Beispiel der für den christliche Gottesglauben so typi-

<sup>6</sup> Diese und alle Zitate aus dem »Cherubinischen Wandersmann«, zuerst veröffentlicht 1657 als »Geistliche Sinn- und Schlußreime«, ein Werk, das weniger originelle Neuschöpfung ist und sein will als vielmehr ein »Kompendium« der Einsichten christlicher Mystik. II/38, III/156.

schen wie wichtigen Vorstellung der »Trinität«, der dreifachen Wirklichkeit Gottes – »trinitarisch« ist nämlich auch das Wesen der Liebe.

### *Die Berufung zur Einheit*

Um lieben zu können, muß ich ein eigener Mensch sein. Eine Gruppe kann nicht lieben. Liebe erfordert Individualität. Zum Wagnis der Individualität, der Einheit und Eigenheit, werden wir schon in früher Kindheit an ein Leben lang herausgefordert.<sup>7</sup>

Im zweiten Lebensjahr muß das Menschenkind lernen, ein »Ich« zu sein, muß sich abgrenzen gegenüber dem »Nicht-Ich«. Die Grenzen des Körpers sind dem Kind auch zuvor bekannt, aber die »emotionalen«, die »seelischen« Grenzen kann es noch nicht erkennen: Hat das Kind in der Nacht Lust zu spielen, so kann es sich nicht vorstellen, daß die Eltern etwas anderes im Sinn haben. Hält es sich die Augen zu, kann es gewiß niemanden sehen. Und was soll schlimm sein am Schlag auf den Kopf des Bruders – der kleine Schläger spürt doch keinen Schmerz.

Erst mit etwa anderthalb Jahren beginnt das Kind zu unterscheiden zwischen »Ich« und »Nicht-Ich«. Im Prozeß dieser Unterscheidung entdeckt es mit dem »Ich« auch das »Du«, und das ist die Voraussetzung für jedes Mitgefühl, für alle Empathie. Wenn und weil es ein »Du« entdeckt, sondert sich das kleine »Ich« nicht bis zur Beziehungsunfähigkeit ab von der fremden – dem Ich fremd gewordenen – Welt, sondern kann über die eigene Ich-Grenze hinausfühlen, kann in Fühlung und Kontakt bleiben mit der Welt »um sich«. Diese Herausforderung, ich-fähig zu werden und doch du-fähig zu bleiben, zieht durch unser ganzes Leben. Immer neu muß ich der »symbiotischen« Versuchung widerstehen, unterzutauchen im »man« – frei von Verantwortung und anstrengendem Selbst-Sein; auf immer neue Weise bin ich versucht, aufzugehen in tatsächlichen oder vermuteten Erwartungen meiner Umwelt, um so beliebt und geborgen zu sein. Und zugleich muß ich meinen Eigen-Sinn soweit zügeln und weiten, daß ich noch zusammenleben kann mit der Welt, die mich umgibt.

Es ist die vielleicht großartigste Wirkung des Ein-Gott-Glaubens Israels, daß an dem unbedingten und einzigen *Du* Gottes das *Ich* des Menschen wachsen konnte, der, gepackt von dem *einen* unendlichen *Du* Gottes, zu einem eigenen und einmaligen Menschen zu werden wagte, zu einem Menschen mit unbedingter Würde und Verantwortung.

### *Das Geheimnis der Zweiheit*

Nur wer – zum Ich geworden – herausgetreten ist aus dem unentwickelten »alles in einem«, kann das Du entdecken in seiner Einzigartigkeit: Die

<sup>7</sup> Vgl. dazu Norbert Bischof, *Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben*. München 1996, 157 ff., 225 ff.

Einheit ist Voraussetzung der Zweiheit. Die Einheit Gottes ist Sein für uns immer unfaßbares Wesen, die Zweiheit Gottes ist der Grund der Schöpfung und das Geheimnis der Erlösung.

Denn Ich-Werdung ist nicht nur Voraussetzung für die Entdeckung des Du, das sich selbst bewußte Ich ist nun auch angewiesen auf das Du. Ohne Du ist das Ich unheil. Und das mich heilende Du muß mir so ähnlich sein, daß ich mich hineinverstehen und es mir antworten kann. Und zugleich muß das Du anders sein als mein Ich, so daß es mich nicht wie ein Spiegelbild zwanghaft wiederholt, sondern in Freiheit auf mich reagieren kann. Nur das freie Ja eines freien Du gibt Antwort auf die Frage, warum es mich geben sollte.

Denn das ist Jedem Ich bewußt: Mein Dasein ist nicht zwingend nötig für den Bestand der Welt. In jeder Funktion bin ich ersetzbar, und nichts, was ich tue, macht mich unentbehrlich. Ist mein Dasein dann, wenn schon nicht unbedingt, so doch vergleichsweise berechtigt? Wer sein Dasein so zu begründen sucht, der folgt dem Gesetz der Feindschaft, der Rivalität: Mein Wert ergibt sich nur im Vergleich mit anderen, das Leben wird zum gnadenlosen Konkurrenzkampf. »Wenn ich auch nicht gut bin, so doch wenigstens besser als andere!« Nie aber darf ich meine Begrenztheit und Endlichkeit wahrnehmen und annehmen. Und im Grunde unsres Herzens wissen wir: Weder das eigene Vermögen noch das Ungenügen »der andern« machen das Dasein lebenswert oder lebenswürdig.

Allein denen, die mich lieben, bin ich unersetzlich. Ihnen geht es nicht – zumindest nicht zuerst – um meine Nützlichkeit, meine Fähigkeit, mein Vermögen, sondern um meine Eigenheit und Einmaligkeit, um *mich selbst*. Darum liegt in jeder Liebe eine Ahnung Gottes, eine Ahnung von unendlichem Sinn. Unsere endliche, unvollkommene Liebe ist Erinnerung und Beschwörung der unendlichen, vollkommenen Liebe, die Christen Gott nennen, Hinweis auf den unendlichen Grund unseres Daseins, Erfahrung geschenkter Daseinsberechtigung.

Doch es gilt auch der Umkehrschluß. Was wir erfahren als liebende Menschen, daß es nicht gut ist, allein zu sein, das gilt auch für Gott, der die Liebe ist: Es ist nicht gut, daß Gott allein sei. Darum wagten die Propheten – unerträglich für alle, die den stoischen Gleichmut verehren – von Gottes Eifersucht zu sprechen, von seiner enttäuschten Leidenschaft. Und die Mystik behauptet gegen alle Schultheologie, daß Gott uns braucht – anders, aber nicht weniger als wir Ihn.

Denn Liebe braucht ein Du, ist sich nicht selbst genug. Gott rief die Welt, die Menschen ins Leben, weil Er ein Gegenüber braucht, dem Er Seine Liebe schenken kann, ein »Du«, das nicht wie eine Kinderpuppe nur Projektionsfläche eigener Wünsche ist, sondern Sein Ebenbild gerade auch in der Freiheit zur Liebe, in der Freiheit, ja zu sagen oder nein.

Wenn wir Gottes Geschichte mit uns betrachten als eine Liebesgeschichte, ahnen wir das *große* Geheimnis des Glaubens: der eine, unendliche Gott hat Sehnsucht nach uns. Ohne uns kommt Seine Liebe nicht ans Ziel, bleibt Gott unerlöst. Als »objektive« Dogmatik ist eine solche Aussage falsch – aber sie ist nur zu verständlich für den, der die Logik der Liebe und der Liebeserklärungen kennt.

Angelus Silesius hat dieses der Mystik selbstverständliche Liebes-Geheimnis des Glaubens immer neu verdichtet:

Man sagt, Gott mangelt nichts, er darf nicht unserer Gaben;  
ist's wahr, was will Er dann mein armes Herze haben?

Gott ist so viel an mir, als mir an Ihm gelegen,  
Sein Wesen helf ich Ihm, wie Er das meine hegen.

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,  
Werd ich zunicht, Er muß vor Not den Geist aufgeben.<sup>8</sup>

Es ist ein uraltes Rätsel des Lebens: Trotz, ja wegen ihrer Andersartigkeit ziehen sich beide Geschlechter an – und gerade das, was sie unterscheidet, ermöglicht die innigste Vereinigung. Nur wer sein Ich, seine Eigenheit entdeckt hat, kann das Du, kann die Zweiheit entdecken, erleiden und genießen. Felix culpa, glückliche Sonderung – erst die Zweiheit eröffnet den Weg zur Vereinigung, zur neuen Einheit.

Aber dies ist nur die helle Seite der Zweiheit. Ihre dunkle Seite ist, daß Sehnsucht nach der Liebe des anderen unvermeidbar auch Trennungsschmerz bedeutet. Es gibt keine Liebe ohne Verschiedenheit, Trennung und Ab-Sonderung. Weil Gott ein freies Du sucht, das Ihm in Liebe antworten kann, darum bin ich ein eigenes Ich, anders als Gott, von Ihm getrennt, abgesondert. Darum lebt, wer liebt, immer auch »in Sünde«, im Wissen um die Trennung, die Sonderung von denen, die wir lieben, selbst in den Augenblicken größter Nähe und Übereinstimmung. Wir leben mit der Erb-Sünde, der uns angeborenen Sonderung von Gott. Denn Gott, das eine unendliche Ich, ruft mich als ein Du ins Leben, das endlich ist und die Endlichkeit erleiden muß bis zum Tod.

Oder, psychologisch gesprochen: Ich lebe als ich- und du-bewußter Mensch, innerlich zerrissen zwischen dem Wissen um die Endlichkeit und der Sehnsucht nach Unendlichkeit. Und nichts in dieser Welt läßt uns die Unendlichkeit mehr ahnen und ersehnen als die Liebe. Liebe weigert sich, ihr Ende hinzunehmen. Niemand kann sich vornehmen, sich nur für einen bestimmten Zeitraum zu verlieben. Wer wirklich liebt, wünscht, daß es nie aufhören soll. Und der Tod kann mir einen Menschen, den ich liebe, nur von meiner Außenseite nehmen und nicht aus meinem Herzen. Liebe weigert sich, dem Tod wirklich zu glauben, sie steht auf gegen den Tod.

Und so ist die Zweiheit von Ich und Du das Gesetz der Liebe und Ergänzung wie das Gesetz des Leidens an der Erb-Sünde, an unaufhebbarer Trennung und Endlichkeit, ist aber auch das Gesetz der Erlösung. Sie drängt die Liebenden, sich nicht abzufinden mit der tiefsten Trennung, mit dem Tod.

Der Tod ist – nicht moralisch, sondern existentiell verstanden – die größte Sünde, die größte Sonderung. Diese Tod-Sünde trennt Menschen voneinander, und mehr als alles andere trennt und unterscheidet der Tod uns von Gott, der das Leben selbst ist.

Der frühen Kirche aber ging im Leben und Sterben Jesu auf, daß Gott, der die Liebe ist, bis in den Tod geht, um uns nahe zu sein: So sehr hat Er

<sup>8</sup> Angelus Silesius, wie Anm. 6, III/123, I/100, I/8.

die Welt geliebt, daß Er sich einließ in ihre tiefsten Abgründe und Dunkelheiten. Christus ist gestorben für unsere Sünde – in Christus geht Gott bis in den Tod, damit nichts uns mehr trennen kann von ihm, weder Leben noch Tod.

Das ist des Glaubens Kern: Daß Liebe endgültig wahr ist und die endgültige Wahrheit nichts als Liebe. Daß kein Mensch den Lebenssinn verdienen kann und muß, daß unsere Daseinsberechtigung uns immer schon geschenkt ist. Daß nichts meinem Leben Sinn und Grund nehmen wird, kein Scheitern, keine Schuld, kein Leid, kein Tod. Diese *große* Erinnerung ist uns mitgegeben auf unserem Lebensweg. Meister Eckart erzählt dazu folgende »Mär«:<sup>9</sup>

Es war ein reicher Mann und eine reiche Frau. Da hatte die Frau einen Unfall, daß sie ein Auge verlor; darüber war sie sehr betrübt. Da kam der Herr zu ihr und sprach: »Frau, wie seid ihr so betrübt. Ihr sollt nicht darum betrübt sein, daß Ihr Euer Auge verloren habt.« Da sagte sie: »Herr, ich bin nicht darum betrübt, weil ich mein Auge verloren hab; betrübt bin ich darum, weil ich mir denke, daß Ihr mich darum weniger lieben könntet.« Da sprach er: »Frau, ich liebe Euch.« Nicht lang danach stach er sich selbst ein Auge aus und kam zu der Frau und sagte: »Frau, daß Ihr mir jetzt glaubt, daß ich Euch liebe, so hab' ich mich Euch gleich gemacht; ich habe auch nur noch ein Auge.« Dies ist der Mensch, der konnte kaum glauben, daß Gott ihn so liebte, bis daß endlich Gott sich selbst ein Auge austach und menschliche Natur annahm. Das ist »Fleisch geworden«.

Und Angelus Silesius dichtete:

Ja, denk doch, Gott wird ich und kommt ins Elend her,  
Auf daß ich komm ins Reich und möge werden Er.

Die Lieb ist ein Magnet, sie ziehet mich in Gott,  
und was noch größer ist, sie reiet Gott in Tod.

Was will doch Gottes Sohn, daß er ins Elend kömmt,  
Und ein solch schweres Kreuz auf seine Schultern nimmt?

Ja, daß er bis in Tod sich ängstet für und für?  
Er suchet anders nicht, als einen Kuß von dir!<sup>10</sup>

### *Das Wunder der Dreiheit*

Beziehungsfähigkeit ist das Wesen Gottes und damit auch das wahre Wesen des Menschen. Wie Einheit sich ihrem Wesen nach ausstreckt zur Zweiheit, so wächst die Zweiheit – die nicht erstarrt in Gegensätzlichkeit oder sich auflöst in völliger Vereinnahmung des einen durch den andern – über sich hinaus zur Dreiheit.

Trinitarisch ist das Wesen jeder Liebeserklärung. Die »trinitarische Struktur« einer menschlichen Liebeserklärung weist mich hin auf das trinitarische Geheimnis Gottes. Da ist zuerst *eine*, nach der sich mein Herz sehnt, die meine Seele liebt, doch an deren Liebe ich kaum zu glauben wage. Aber dann sagt sie zu mir: »Ich liebe dich!« Dieses Wort ist so wichtig wie die Sprechende. Die Liebeserklärung eines Menschen, den ich nicht

<sup>9</sup> Meister Eckart, aus Predigt 22: Ave, Gratia Plena.

<sup>10</sup> Angelus Silesius, wie Anm. 6, III/20, II/2, IV/57.

liebe, ist fast so belastend wie die Zurückweisung meiner Liebe durch die Geliebte. Wer sagt: »Ich liebe dich«, liefert sich damit auch der Ablehnung aus, wird verletztlich, verstehbar und zugleich mißverstehbar. Doch hofft er, daß seine Liebeserklärung eine andere Wirkung zeigt.

Und wenn das Wort von dem einen *Ich* zum anderen *Du* findet, so bewirkt es eine dritte neue Wirklichkeit, ein *Wir*, eine neue Einheit, die nicht mehr die unbewußte Einheit der Kindheit, des Anfangs ist, sondern die bewußte, ersehnte, gesuchte Einheit der erwachsenen Liebe, der Erlösung.

Und wenn Mann und Frau sich in Liebe vereinen, liegt es in der Natur der Liebe wie in der Seele der Liebenden, daß diese Liebe fruchtbar werden kann und neues Leben hervorbringt.

Gott tritt heraus aus Seinem unfafßbaren Geheimnis, spricht uns an, macht sich verstehbar und verwundbar in Jesus Christus – nicht weniger als Adam sich für Eva verwundbar macht. Wo wir aber Seine Liebeserklärung annehmen, da kann in uns und durch uns eine neue Wirklichkeit wachsen, die wir Geist nennen, Gottes Atem. Seine lebensschaffende Energie ist unsichtbar wie alle Energie, sichtbar ist allein ihre Wirkung. Darum ist das häufigste und wichtigste Bild für die Geist-Macht kein direktes Sinnbild, sondern ein Verweis auf ihre Wirkung, und zugleich ein Bild tiefer Zärtlichkeit: das Bild der jungfräulichen Mutter, die das Kind des Himmels und damit Gott zur Welt bringt.<sup>11</sup>

### *Glaube als Liebeserklärung: Übungen und Gegenproben*

Abschließend einige Anstöße zur »angewandten Spiritualität«, Anstöße, die mir helfen, mich einzuüben in den Glauben, der Liebeserklärung ist:

*Erste Übung und Gegenprobe:* Bevor du an Gott denkst, denke an den Menschen, den du am meisten liebst. Was empfindest du für ihn, für sie? Wie fühlst du dich, wenn du auf ihn, auf sie wartest? Wie bereitest du dich vor auf euer Wiedersehen? Wie verändert dich seine, ihre Nähe – und wie geht es dir, wenn ihr euch trennen müßt? Frage dich, wann du diesen Menschen wohl für immer verlassen würdest oder er dich?

Dann denke an Gott. Und wenn der Gott, den du dir denkst, kleiner und engherziger, oder wenn Er gleichgültiger und weniger leidenschaftlich ist als du es bist, wenn du wirklich liebst – dann ist dieser Gott nicht der Gott Jesu, der die Liebe ist.

*Zweite Übung und Gegenprobe:* Erinnerung dich an ein Liebesgedicht oder ein Liebeslied – ganz gleich in welcher Sprache und welchem Stil, es muß dir nur zu Herzen gehen. Könntest du dieses Liebesgedicht – wenn du wenige Worte, Namen usw. veränderst – beten?

*Letzte Gegenprobe:* Du solltest als Christ die Menschen um Gottes willen lieben. Gut. Aber kannst Du Gott um eines Menschen willen lieben? Kannst du die Welt mit ihren Dunkelheiten, dein Leben mit all seinen

<sup>11</sup> Vgl. dazu Heinrich Dickerhoff, *Ich sehe dich in tausend Bildern. Eine kleine Marienkunde*. Würzburg 1988, 13 ff.

Schatten annehmen als liebenswert, weil es diesen einen Menschen gibt?  
Segnest du Gott für Menschen, die für dich wie Brot sind und wie Wein?  
Die du jeden Tag brauchst zum Leben. An denen du dich berauschen  
kannst? Nimmst du Ihn wahr in denen, die du liebst?

### *Ausklang.*

Die Bibel, die Märchen und die Liebe sind mir die drei großen Lehrmeisterinnen meines Lebens geworden. Und in all ihrer Unterschiedlichkeit lehren sie mich die gleiche Wahrheit:

Glaube deiner Sehnsucht mehr als deiner Verzweiflung,

Glaube der Liebe mehr als dem Tod.

Glaube daran, daß du ein Königskind bist!

Vergiß nie: Du trägst eine unsichtbare Krone.

Du bist erwünscht.

Du wirst erwartet.

## Von Sehnsucht, Herzenszerknirschung und Reue: Die Tränen bei Hildegard von Bingen

Michael Plattig

### Einleitung

Die Tränen bei Hildegard von Bingen – dieses Thema befremdet vielleicht manche Leserin und ruft bei manchem Leser die Frage hervor, was dieses scheinbare Randthema mit dem großen Titel des Jahrbuchs *Das Christentum* zu tun haben könnte. Überblickt man jedoch die Geschichte der christlichen Spiritualität, so wird deutlich, daß die Tränen bzw. die Gabe der Tränen bei fast allen geistlichen Autorinnen und Autoren vorkommen.<sup>1</sup> Dem gegenüber ist es verwunderlich, daß die Tränengabe in der theologischen Sekundärliteratur nur wenig Beachtung gefunden hat. Der Artikel »Larmes« im *Dictionnaire de la Spiritualité* von Pierre Adnés ist wohl derzeit die umfassendste Gesamtdarstellung.<sup>2</sup> Andere Artikel, wie z.B. im *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*<sup>3</sup>, im *Praktischen Lexikon der Spiritualität*<sup>4</sup> oder im *Wörterbuch der Mystik*<sup>5</sup> wirken etwas hilflos.

Einleitend soll deshalb das Phänomen der Tränen in der Spiritualitätsgeschichte – schwerpunktmäßig in der Zeit vor Hildegard von Bingen – kurz skizziert werden, um dann auf diesem Hintergrund die Bedeutung der Tränen bei Hildegard zu behandeln. Anmerkungen zur Aktualität der Tränen sollen diesen Beitrag abschließen.

Biblische Grundlage für die Tränen sind die Psalmen (Pss 6;39;42;80;102), die z.T. dem büßenden David zugeschrieben werden, die neutestamentlichen Berichte über das Weinen Jesu (über Jerusalem Lk 19,41; über den Tod des Lazarus Joh 11,35), seine Seligpreisung der Weinenden (Lk 6,21), die Reuetränen des Petrus nach der Verleugnung (Mk 14,72 par), die als Reuetränen ausgelegten Tränen der Sünderin (Lk 7,38), die Tränen des Paulus in Sorge um seine Gemeinden (Apg 20,31; 2 Kor 2,4) und die Aufforderung des Apostels, mit den Weinenden zu weinen (Röm 12,15).

Bei den Autoren der spirituellen Tradition gibt es verschiedene Systematisierungs- und Bewertungsversuche des Phänomens. Abgesehen vom

<sup>1</sup> Die Beobachtung J.-J. Navatels dürfte richtig sein: »Man kann sogar sagen, daß unter den außerordentlichen Gaben keine so häufig vorkommt wie die der Tränen.« (J.-J. Navatel, *La Dévotion sensible, les Larmes et les Exercices de Saint Ignace*. Collection de la bibliothèque des Exercices de Saint Ignace. N° 64, Enghien 1920, 5).

<sup>2</sup> P. Adnés, Art.: Larmes, in: *Dictionnaire de la Spiritualité IX (DSp)*, Paris 1976, 287–303.

<sup>3</sup> C. Gennaro, Art.: Lacrime, in: *Diz. enciclopedico di Spiritualità*. Bd. II, Rom 1975, 66.

<sup>4</sup> G. Griesl, Art.: Tränen, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, Sp. 1290–1292. Griesl stellt besonders Ignatius in den Vordergrund und gibt einige bedenkenswerte Aktualisierungshinweise. Die ganze Geschichte vor Ignatius fällt praktisch aus. Zu den Tränen bei Ignatius vgl. M. Plattig, *Vom Trost der Tränen: Ignatius von Loyola und die Gabe der Tränen*, in: *Studies in Spirituality 2* (1992) 148–199.

<sup>5</sup> P. Imhof, Art.: Tränengabe, in: *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart 1989, 498 f.

jeweiligen Ergebnis wird deutlich, daß Tränen durchaus ambivalent sind und deshalb der Unterscheidung bedürfen.

Folgende Einteilung ist grundlegend für die gesamte Tradition:

### 1. Die Tränen der Zerknirschung (*lacrimae compunctionis*)

Damit sind Reuetränen gemeint, primär angesichts eigener Sünden, jedoch auch angesichts der Sünden anderer. Diese Art der Tränen findet sich in jeder Epoche, besonders häufig behandelt in der Väterzeit.<sup>6</sup> Die Väter entwickeln z.T. mit Bezug zu den biblischen Stellen, z.T. aus eigener Beobachtung eine »Tränenlehre«, die vom Bußgedanken geprägt ist, doch letztlich, ja gerade deshalb, nur in der Liebe zu Gott wurzeln kann, wenn auch die Furcht oft die erste Ursache ist.

Johannes Climakus unterscheidet bittere Reuetränen aus Furcht und süße aus Liebe. Die ersten bringen als Boten unser Seufzen vor Gott, während die letzten uns die gewährte Verzeihung mitteilen.<sup>7</sup> »O meine Brüder, Gott wird uns im Tode nicht vorwerfen, wir hätten keine Wunder gewirkt, noch auch, wir seien keine Theologen oder Mystiker gewesen, aber davon werden wir ihm sicher Rechenschaft geben müssen, daß wir nicht unermüdlich unsere Sünden beweint haben.«<sup>8</sup> Noch Bernhard von Clairvaux zitiert Hieronymus in seiner 64. Ansprache auf das Hohelied: »... Der Mönch hat nicht den Auftrag zu lehren, sondern über sich und die Welt zu weinen. ...«<sup>9</sup> Das Wasser der Reuetränen wäscht die Schuld ab.<sup>10</sup> Von diesem Bild ist es nicht mehr weit zur sog. »Tränentaufe«<sup>11</sup> bzw. zum Stand der »Weinenden«<sup>12</sup> im Rahmen der Bußentwicklung der frühen Kirche.

### 2. Die Tränen des Mitleids (*lacrimae compassionis*)

Hier sind Mitleid mit dem irdischen Jesus vom Mitleid mit dem Nächsten und seiner Not zu unterscheiden, wobei letzteres sich u.U. mit dem Weinen über die Sünden des Nächsten überschneidet.

<sup>6</sup> Vgl. Ambrosius, Lukaskommentar, 5. Buch, 55; Johannes Chrysostomus, Matthäus-Kommentar 6. Homilie, Abschnitt 5.

<sup>7</sup> Vgl. W. Völker, *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climakus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon der neue Theologe*, Wiesbaden 1968, 168 u. 171.

<sup>8</sup> Zitiert nach: M. Viller/K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß frühchristlicher Spiritualität*. Neuausgabe, Freiburg 1989, 158.

<sup>9</sup> Zitiert nach: B. Schellenberger (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*. Olten 1982, 21. Bernhard zitiert die gleiche Stelle aus der Schrift des Hieronymus (*Contra Vigilantium* 15) im Brief 89,2 und 365,1.

<sup>10</sup> Vgl. Ambrosius, Lukaskommentar, 5. Buch, 55; Johannes Chrysostomus, Matthäus-Kommentar 6. Homilie, Abschnitt 5.

<sup>11</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien, »Welcher Reiche wird gerettet werden?« 42,1–15; Gregor von Nazianz, *Oratio* 39,17; Johannes von Damaskus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, IV. Buch, 9. Kapitel; Symeon der neue Theologe, Kapitel I,36. Vgl. auch G. Fuchs, *Im Raum von Gottes Zärtlichkeit: Die Tränentaufe*, in: *Lebendige Katechese* 13 (1991) 115–121.

<sup>12</sup> Vgl. Basilius der Große, Brief Nr. 199, 22 u. Brief Nr. 217, 56. Die Weinenden vor der Kirche bildeten die erste von vier Bußstufen; sie hatten die eintretenden Gläubigen um

Mit der Verehrung der Menschheit Christi im Mittelalter rückt sein Beispiel in den Vordergrund bezüglich der »Tränen des Mitleidens«.<sup>13</sup>

Tränen des Mitleids mit dem leidenden Jesus finden sich in dieser Zeit nur bei Abélard, in seinem fünften Brief an Heloisa.<sup>14</sup> Damit kündigt sich eine neue Frömmigkeitsform an, die in der Laien- und Bettelordenbewegung und vor allem in der Frauenmystik des Mittelalters als Leidensmystik eine bestimmende Rolle spielt.

### 3. Die Tränen der Andacht/der Kontemplation (*lacrimae ex devotione/lacrimae contemplationis*)

Definition und Abgrenzung ist hier besonders schwierig, da es verschiedenste Motive für diese Tränen gibt.

Das Mitleiden wurde eben benannt. Reuetränen gehen angesichts der Vergebung in Tränen der Freude über: »Wen einmal diese Liebe erfaßt hat, der ist zu allem willig bereit (...) Ein solcher schaut über alles Irdische hinweg und verharrt in innerer Zerknirschung, vergießt unaufhörlich Ströme von Tränen und schöpft aus all dem eine mächtige innere Freude. Denn nichts verbindet und einigt so sehr mit Gott als solche Tränen.«<sup>15</sup> »Büßetränen sind Engelwein; denn in den Tränen birgt sich ein Wohlgeruch des Lebens, ein Wohlgeschmack der Gnade, das Verkosten der Verzeihung, die Luft der Wiederversöhnung, das Genesungsgefühl der wiederkehrenden Unschuld und die Süßigkeit eines reinen Gewissens.«<sup>16</sup> Weiter werden immer wieder Tränen beim Gebet, bei der Andacht, beim Gedanken an Gott, bei der Eucharistie genannt: »Werde nicht stolz, wenn du bei deinem Gebet Tränen vergießt, denn Christus hat die ›Augen deines Herzens‹ berührt und du bist geistig sehend geworden.«<sup>17</sup> Nach Johannes Climakus ist das Gebet Mutter und Tochter der Tränen, d.h. es kann ihre Ursache und ihre Wirkung sein.<sup>18</sup>

---

ihre Fürbitte anzuflehen. Diese Form ist allerdings nur für die Kirchen Kleinasiens bezeugt (vgl. B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung, in: M. Schmaus/J. Geiselmann/H. Rahner [Hg.], Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV Sakramente und Eschatologie, Faszikel 3, Freiburg 1951, 47).

<sup>13</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, Predigt am Karmittwoch.

<sup>14</sup> Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Übertr. u. hg. v. E. Brost, 4. verbesserte Auflage, Heidelberg 1979, 137 f.

<sup>15</sup> Johannes Chrysostomus, Matthäus-Kommentar 6,5. Zitiert nach: Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus, BKV<sup>2</sup> Bd. 23, München 1923, 108.

<sup>16</sup> Bernhard von Clairvaux, Ansprachen zum Hohenlied 30,3. Zitiert nach: Bernhard von Clairvaux, Ansprachen zum Hohenlied, Hg. E. Friedrich, 5. Buch, Wittlich 1937, 258 f.

<sup>17</sup> Vgl. Eph 1,18; Markus der Eremit, De lege spiritualis 12, zitiert nach: Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. Eingel. u. übers. v. O. Hesse, Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 19. Stuttgart 1985, 156. Hier werden die sog. »geistlichen Sinne« angesprochen, die gleichsam die Innenseite der äußeren Sinne sind und der Wahrnehmung des geistlichen Geschehens dienen; vgl. K. Rahner, Die Geistlichen Sinne nach Origenes. In: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 12, Köln 1975, 111–136.

<sup>18</sup> Vgl. W. Völker, Scala paradisi, a.a.O., 169.

»Gewähre mir Tränen der Umkehr, Tränen der Sehnsucht, Tränen des Heils, Tränen, die das Dunkel meines Geistes wegnehmen und mich von oben her herrlich leuchtend machen«, so betet Symeon der neue Theologe.<sup>19</sup> Johannes Cassian beschreibt die Tränen der Sehnsucht näher: »Anderer Art ist der Tränenstrom, der in der Kontemplation der ewigen Güter uns aus der Sehnsucht nach der künftigen Klarheit fließt. Dann brechen Tränenquellen auf ob der unendlichen Freude und der überwältigenden Wonne, wenn unsere Seele dürstet nach Gott ...«<sup>20</sup> Bei Catarina von Siena schließlich findet sich ein sprechendes Bild für die Tränen der Sehnsucht: »Die brennende Sehnsucht entspricht dem grünen Holz im Feuer: es schwitzt mit wimmerndem, stöhnendem Laut Wasser-Tränen. Das Grünholz ›seufzt‹ (...), stöhnt und weint im Feuer, wie das in der Erneuerung der Gnade ergrünende Herz.«<sup>21</sup>

Bernhard von Clairvaux spricht von Trosterfahrung in Trostlosigkeit: »... Auch über mich kamen oft Überdruß, Traurigkeit und nahezu die Hoffnungslosigkeit, und ich grollte: ›Wer wird im Angesicht der Kälte aushalten?‹ [Ps 147,17] Doch da konnte es geschehen, daß mich plötzlich ein geistlicher, reifer Mensch ansprach, oder daß ich ihn nur sah. Oder zuweilen erinnerte ich mich lediglich an einen solchen, der schon verstorben oder jedenfalls gar nicht da war: Da wehte der Geist, und die Wasser begannen zu fließen; und diese Tränen waren mein Brot bei Tag und bei Nacht.«<sup>22</sup>

Schließlich sind hier Tränen mystischer Vereinigung zu nennen. In ihrer »Tränen-Lehre« nennt Catarina von Siena diese Tränen »in Seligkeit vergossene Tränen voll Wohlgeschmack und Süße«. »Das Weinen dieser Tränen kommt einer unio mystica gleich, es vereinigt den Menschen mit Gott. Catarina also vergießt Tränen, selbst wenn sie ganz bei Gott angelangt ist; ja, sie weint in vollkommener Weise erst dort, wo sie bei Gott und in ihm Seligkeit und Frieden genießt.« Auch hier benützt Catarina ein Bild: »... die Hitze des Ofenfeuers zehrt den Wassertropfen auf und überführt ihn in sein eigenes feuriges Wesen, doch ohne das Wesen des Wassertropfens dabei zu vernichten. (...) Gleichermassen geht die Seele, ohne ihre eigene Existenz aufzugeben, im Feuer der Liebe Gottes auf. In der mit Gott vereinigenden Liebe, in der die wohlriechende, süße Träne der Seligkeit geweint wird, ist auch die im irdischen Leben empfundene Gottes- und Nächstenliebe eingeschlossen und in die Seligkeit mitaufgenommen. (...) Catarina von Siena bewahrt also den Affekt und die Emotionalität des Weinens in die ewige Seligkeit hinein.«<sup>23</sup>

<sup>19</sup> 4. Hymne. Zitiert nach: W. Geerlings/G. Greshake (Hg.), Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter. Mainz 1980, 251.

<sup>20</sup> Collatio IX,29. Zitiert nach: G. u. T. Sartory (Hg.), Johannes Cassian. Aufstieg der Seele, Einweisung in das christliche Leben. II, Freiburg 1982, 65.

<sup>21</sup> L. Gnädiger, Feuertränen. Catarina von Sienas Tränen-Lehre und Tränen-Erfahrung. In: Geist und Leben 54 (1981) 85–98, hier 93.

<sup>22</sup> Bernhard von Clairvaux, Ansprache zum Hohenlied 14,6. Zitiert nach: B. Schellenberger (Hg.), a.a.O., 61.

<sup>23</sup> L. Gnädiger, Feuertränen, a.a.O., 87, 88 u. 94.

Unter diese drei Hauptgruppen lassen sich alle Klassifikationsversuche der Tradition einordnen, die von drei Arten bei Bernhard von Clairvaux<sup>24</sup> über vier bei Johannes Cassian<sup>25</sup>, fünf bei Ludolf von Sachsen<sup>26</sup>, sechs bei Catarina von Siena<sup>27</sup>, sieben bei Gunther de Paris<sup>28</sup> bis zu zwölf Quellen und Früchte der Tränen bei Robert Bellarmin<sup>29</sup> reichen.

Eine andere Frage ist die nach der Herkunft der Tränen, d.h. entspringen sie den menschlichen Gefühlen, einer Anstrengung (Askese) oder sind sie Gabe/Gnade Gottes?

Johannes Cassian beschreibt in *Collatio* IX,30 den krampfhaften Versuch, Tränen aus trockenen Augen zu pressen, als für Anfänger durchaus sinnvoll. Wer aber schon begonnen hat, die Tugenden zu lieben, der soll dies nicht tun, denn »... bei Gott soll der Beter mit völlig wachem und konzentriertem Herzen verankert bleiben. So aber erschläfft die Spannkraft seiner Gebete, wenn er sich krampfhaft um ein paar sterile und herausgepreßte Tränchen abquält«. <sup>30</sup> Die Reuetränen sind Gabe, denn es gibt »nichts Erhabeneres als diesen Zustand, wenn es auch nicht in unserer Macht steht, ihn nach Belieben zu wiederholen. Denn manchmal möchte ich es mit allen Mitteln erzwingen, Tränen der Zerknirschung weinen zu können. Aber wenn ich mir dann auch all meine Irrungen und Sünden vor Augen stelle, vermag ich dennoch nicht, jene Quelle meiner Tränen zum Fließen zu bringen. Meine Augen sind dann gleich einem harten Kieselstein wie versteinert. So sehr ich also über meine Tränen glücklich bin, so sehr leide ich darunter, daß ich nicht weinen kann, wie ich will«. <sup>31</sup>

Johannes Climakus betont die Notwendigkeit der Unterscheidung der Tränen, denn sie können aus natürlicher Veranlagung kommen, aus dem Affekt erwachsen, aus dem Denken an den Tod, aus der Furcht vor dem Gericht oder aus der Liebe bzw. aus Gott kommen. Aber auch Dämonen können die Tränen benützen, um Menschen zu verführen. <sup>32</sup>

Nach Pierre Adnés ist es Athanasius, der als erster den Begriff »Charisma der Tränen« verwendet: »Es ist keine große Zahl, die das Charisma der Tränen besitzt, aber jene die ihren Geist in der Höhe halten, die Dinge der Erde vergessen, die sich keine Sorge um das Fleisch machen, die selbst nicht wissen, daß es ein weltliches Leben gibt, und ihre irdischen Glieder abgetötet haben: Ihnen allein wird die Trauer der Tränen gegeben.« <sup>33</sup> Dem gegenüber betont Gregor von Nazianz, daß jeder je nach Vermögen, Lebenslage und Gabe das opfern soll, was er kann, »... alle aber Tränen, Läuterung, Aufstieg und »Streben nach dem, was vorwärts liegt«. <sup>34</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Predigt in Epiphania 3,8.

<sup>25</sup> Vgl. *Collatio* IX, 29.

<sup>26</sup> Vgl. *Vita Jesu Christi* p.1, c.33, n.5–6.

<sup>27</sup> Vgl. L. Gnädiger, Feuertränen, wie Anm. 21, 90.

<sup>28</sup> Vgl. *De oratione* 11,4; PL 212, 203–205.

<sup>29</sup> Vgl. *De gemitu columbae sive de bobo lacrymarum*. Rom 1617.

<sup>30</sup> Johannes Cassian, *Collatio* IX,30. Wie Anm. 20, 66.

<sup>31</sup> Johannes Cassian, *Collatio* IX, 28. A.a.O., 64 f.

<sup>32</sup> Vgl. W. Völker, *Scala paradisi*, a.a.O., 169.

<sup>33</sup> P. Adnés, Art.: Larmes, in: *DSp* IX (wie Anm. 2) col. 292.

<sup>34</sup> Vgl. *Phil* 3,14; Gregor von Nazianz, *Oratio* 19,7. Zitiert nach: Gregor von Nazianz, *Reden*. BKV<sup>2</sup> Bd. 59, München 1928, 395.

Bald werden dann auch innere und äußere Tränen unterschieden, wobei für die äußeren – gemäß mönchischer Gepflogenheit – gilt, daß sie nicht zur Schau gestellt werden dürfen.<sup>35</sup>

Die Gefahr frommer Überheblichkeit angesichts der Tränengabe führt zu der Warnung: »Auch wenn du beim Gebet Ströme von Tränen vergießt, brauchst du dich nicht für besser zu halten als andere. Bei deinem Gebet hast du nämlich lediglich die Hilfe erfahren, die du brauchst, um bereitwillig deine Sünden bekennen zu können und das Wohlwollen des Herrn zu gewinnen. (...) Laß also nicht zu, daß sich das Mittel gegen die Leidenschaften selbst in Leidenschaft verwandle, damit du den einen, der dir solche Gnade erwiesen hat, nicht noch mehr herausforderst.«<sup>36</sup>

Catarina von Siena hat eine sehr differenzierte Tränen-Lehre entwickelt. Sie betont, daß man sehr wohl Tränen wünschen kann, es jedoch der Güte Gottes anheimstellen muß, ob der Wunsch erfüllt wird oder nicht. Der selbstlose Wille muß bereit sein, demütig das anzunehmen, was Gott verleiht. Auch das Ausbleiben der Augen- und Herzenstränen kann ein Beweis göttlicher Güte sein. Ja, gerade das Fehlen der sichtbar fließenden Tränen verpflichtet zu ständigem Verharren in demütigem Gebet und glühendem Verlangen.<sup>37</sup>

Die Tränen im geistlichen Leben sind also ein komplexes Phänomen. Dabei muß immer als das Wesentliche bedacht werden, daß sie wahrnehmbarer Ausdruck einer inneren Bewegung sind. Diese innere Bewegung (und nicht die Tränen an sich) bildet das Kriterium für ihre Beurteilung. Für die alte Kirche waren die Tränen eine kostbare Gabe, jedoch nicht außergewöhnlich oder mystisch im modernen Sinn des Wortes. Die Tränen wurden gesucht und von Gott erbeten.<sup>38</sup>

Die Tränen bleiben Gnade, für die sich der Mensch bereiten kann und sie bleiben so lange echt, als sie nicht um ihrer selbst, sondern um Gottes willen gesucht werden.

### 1. Die Tränen bei Hildegard von Bingen

Grundsätzlich lassen sich zwei Weisen der Behandlung der Tränen in Hildegards Werk unterscheiden, die physiologische und die spirituelle. Beide sind miteinander verbunden, im Stil jedoch deutlich zu differenzieren. Die physiologische Darstellung ist »wissenschaftlich« distanziert, aus der Perspektive der Beobachterin formuliert. Die spirituelle Darstellung ist engagierter im Ton – es spricht eine Betroffene.

H. Schipperges formuliert etwas pathetisch: »Wer Hildegards Doktrin und auch ihre eigene Erscheinung, diese selbstbewußte und prophetenhaft

<sup>35</sup> Vgl. W. Völker, *Scala paradisi*, a.a.O., 169.

<sup>36</sup> Evagrius Ponticus, *De oratione* 7 u.8. Zitiert nach: Evagrius Ponticus, *Praktikos. Über das Gebet*. Übers. u. eingel. v. J.E. Bamberger, *Schriften zur Kontemplation* 2, Münster-schwarzach 1986, 89.

<sup>37</sup> Vgl. L. Gnädiger, *Feuertränen*, wie Anm. 21, 92.

<sup>38</sup> Vgl. P. Adnés, Art.: *Larmes*, in: *DSP IX*, wie Anm. 2, col. 302.

kündende Gestalt, verstehen will, darf an ihrer pathischen Existenz nicht vorbeisehen. Aus der eigenen Leidenserfahrung hatte sie Verständnis für alles Sensible, für den Adel des Leidens, für die Gabe der Tränen, das *donum lacrimarum* der Väter und die ihrer Zeit noch lebendige Weisheit des Vergil, daß das Wesen unserer Existenz – Tränen sind: *sunt lacrimae rerum*. Nicht zufällig nehmen das Seufzen, Schluchzen, Klagen, Weinen einen so weiten Raum in ihren Visionen ein; dies ist nicht mit weibischer Wehleidigkeit zu verwechseln. Erst wenn man diese *suspiria*, dieses *anhelare* und alles *gemitus*, jede *lacryma* wirklich ernst genommen hat, wenn man sie aufgenommen und ausgehalten hat, wird man ihre ontische Realität und ihr anthropologisch zu deutendes Wesen zu Gesicht bekommen.<sup>39</sup>

### 1.1 Die Tränen – Eine physiologische Betrachtung

In ihrer *Heilkunde (Causae et Curae)*<sup>40</sup> gibt Hildegard von Bingen unter der Überschrift: »Gemütsbewegungen« eine »physiologische« Erklärung der Entstehung von Tränen und unterscheidet ihre Ursache (Trauer/Freude) und ihre Wirkung nach medizinischen Gesichtspunkten: Bei Traurigkeit tritt

aus den Säften im Inneren des Menschen etwas wie ein bitterer Rauch heraus und sammelt sich um das Herz; dieser durchtränkt eine Flüssigkeit (tabes), das heißt das Blutwasser vom Herzen und den übrigen Gefäßen, überwältigt es unter Ausstoßen von Tönen und leitet es auf dem Gefäßwege zu den kleinen Gefäßen des Gehirns gleich wie eine Rauchwolke und führt sie durch dieselben an die Augen heran, weil ja die Augen eine gewisse Verwandtschaft mit dem Wasser haben. So strömt jenes Wasser aus den Augen, und das sind die Tränen. Nun wird aber das Wasser auf die gleiche Art und Weise aus dem Blut des seufzenden und stöhnenden Menschen herausgesogen, wie der Samen des Mannes aus seinem Mark und seinem Blut ausgeworfen wird. Tränen aber, die der Traurigkeit entsprungen sind, steigen wie mit einem bitteren Rauch zu den Augen auf, so wie oben geschildert wurde, dörren das Blut des Menschen aus und schädigen sein Gewebe, wobei sie den Menschen wie eine verdorbene Mahlzeit herunterbringen können und auch eine Schwäche der Augen bedingen.<sup>41</sup> Tränen indessen, die aus der Freude

<sup>39</sup> Hildegard von Bingen, *Heilkunde*. Das Buch von dem Grund und Wesen der Heilung von Krankheiten. Nach den Quellen übers. und erl. v. H. Schipperges, Salzburg 1992, 231.

<sup>40</sup> Hildegardis *Causae et Curae*. Hg. P. Kaiser, Leipzig 1903, Nachdruck: Basel 1980. Deutsche Übersetzung: Hildegard von Bingen, *Heilkunde*, a.a.O.; Hildegard von Bingen, *Heilwissen*. Von den Ursachen und der Behandlung von Krankheiten. Übers. u. Hg. M. Pawlik, Freiburg 1997.

<sup>41</sup> Diese Art der physiologischen Erklärung hat durchaus patristische Vorbilder. Basilius der Große schreibt: »Die Tränen aber stellen sich ein, wenn die Höhlen des Gehirns mit Dünsten als den Folgeerscheinungen der Traurigkeit angefüllt sind und den Niederschlag der Feuchtigkeit durch die Poren der Augen wie durch Kanäle ausscheiden. Daher kommt auch ein gewisses Klingeln, ein Schwindel, ein Dunkelwerden (vor den Augen), wenn man unerwartete Trauernachrichten bekommt; dem Kopfe wird schwindlig von den Dünsten, welche die im Innern angehäufte Hitze nach oben treibt. Alsdann lösen sich die verdichteten Dünste ebenso in Tränen auf wie die Wolken in Regentropfen. Daher liegt im Weinen für die Trauernden eine gewisse Erleichterung, weil durch die Tränen, das was sie beschwert, unversehens entfernt wird.« (Basilius der Große, 3. Predigt, *Die Danksagung 5*, BKV<sup>2</sup> Bd. 47, München 1925, 204).

ihren Ursprung nehmen, sind milder als die, welche aus der Traurigkeit entstehen. Wenn nämlich die Seele bei aller Traurigkeit aus ihrer Einsicht heraus immer wieder sich erinnert, daß sie ja himmlischen Ursprungs ist und auf dieser Welt nur eine Pilgerin, oder wenn ihr der Leib im Guten beistimmt, so daß sie in den heiligen Werken sich mit ihm als eine Einheit fühlen kann, dann sendet sie ohne jene Nebel und ohne jene Verwirrung mit den Seufzern der Freude und Fröhlichkeit auf dem Weg der erwähnten Gefäße in einer milden Weise Tränen zu den Augen und läßt sie wie einen süßen Quell ausströmen. Solche Tränen schädigen in keiner Weise das Herz des Menschen, sie dörren auch sein Blut nicht aus, verletzen seine Gewebe nicht und bringen den Augen keine Schwäche.<sup>42</sup>

M. Diers erläuternd dazu: »Das mittelalterliche Wissen um die Bedeutung der Tränen ist zugleich naturkundliches Wissen. Tränen entstehen im Herzen des Menschen und steigen von hier aus zu den Augen auf. Der Mensch weint aus der Mitte seiner Persönlichkeit.«<sup>43</sup>

Fröhlichkeit und Lachen haben für Hildegard eine gewisse Beziehung zur Geschlechtlichkeit:

Mitunter führt auch das Lachen bei allzu heftiger Erschütterung das Tränenwasser aus dem Blut der Gefäße zu den Augen, und das auf dieselbe Weise, wie der Schaum des Samens von Zeit zu Zeit aus dem Blut der Gefäße durch die Glut des Geschlechtsbegehrens hinausgetrieben wird. (...) Wie aber Traurigkeit und Zorn den Menschen schwächen und ausdörren, so verletzt auch ein maßloses Gelächter die Milz, ermüdet den Magen und läßt infolge der Erschütterungen den Säftehaushalt durcheinanderfließen.<sup>44</sup>

H. Schipperges schreibt dazu erläuternd: »Welche Bedeutung für den Organismus diese affektiven Restitutionskräfte haben können, zeigt Hildegard von Bingen in ihrer großartigen Anthropologie des Lachens und Weinens. Beide werden zunächst in einer eigenartigen Analogie zu den Geschlechtstfunktionen gesehen. Der Mensch lacht eigentlich nicht mit seiner mimischen Muskulatur, sondern gleichsam aus seinen Zeugungsorganen heraus, wie jedes vulgäre Gelächter beweist, und wenn er weint, erinnert er sich eines verlorenen Glücks. Der Tränenschwall ist dann gleichsam der Samenerguß; das erschütternde Lachen gleicht der sexuellen Erschütterung beim Orgasmus. In beiden steckt die gleiche Lust, das gleiche libidinöse Verhalten und Begehren, das gleiche Suchen nach einer Beziehung, um auf eine kurze Weile in einem gleichen Beziehungssystem stehen zu können.«<sup>45</sup>

Hildegard unterscheidet verschiedene Charaktere und Konstitutionen und ihre Folgen für die Tränen:

Menschen von fettreicher Konstitution haben auch fetthaltige Gefäße und ein weiches Herz; sie weinen leicht und lachen schnell. Die aber eine trockene Natur besitzen, haben ein hartes Herz wie von Kalk, das härter ist als das übrige Gewebe; deshalb weinen sie auch schwer und selten und haben ein sprödes Gemüt. Jene Tränen aber, die von den Seufzern zu den Augen gezogen werden, müssen, wenn sie von den Augen nicht abfließen können, wieder in den Säftehaushalt des Menschen zurückkehren; dort verursachen sie etwas Bitteres und Essigsäures und machen die Brust trocken. Diese Tränen aber, die wohl zu den Augen gelangen, aber nicht ausfließen, vielmehr wieder nach in-

<sup>42</sup> Hildegard von Bingen, Heilkunde, a.a.O., 223 f.

<sup>43</sup> M. Diers, Vom Nutzen der Tränen. Über den Umgang mit Leben und Tod im Mittelalter und heute. Köln 1994, 218.

<sup>44</sup> Hildegard von Bingen, Heilkunde, a.a.O., 225.

<sup>45</sup> A.a.O., 230.

nen genommen werden müssen, schädigen die Augen nicht besonders, da sie ja nicht ausgeflossen sind.<sup>46</sup>

Die Beobachtungen Hildegards, daß Maßlosigkeit einerseits und Zurückhalten des Tränenstroms andererseits, zur Schädigung des Menschen führen, sein inneres Gleichgewicht stören, ihn bitter und sauer machen, decken sich mit den Erkenntnissen moderner Psychologen: »Wie jedoch das Unterdrücken des Bedürfnisses zu weinen schädlich für unseren Seelenfrieden und für enge Beziehungen sein kann, so kann auch übermäßiges Weinen ungesund sein.« Letztes wird als »vollständiger Kontrollverlust«, erstes als »emotionale Verstopfung« charakterisiert.<sup>47</sup>

Wenn der Mensch bisweilen wegen seines trockenen, versteinerten Herzens nicht weinen kann, so ist es umgekehrt möglich, daß Tränen ein steinernes Herz erweichen. Wie Wasser, schreibt Hildegard, gießt der Hl. Geist »durch die Grünkraft innigsten Seufzens den Saft der Zerknirschung in der Menschen verhärtetes Herz, auf daß sie triefend in der Feuchte der Tugenden, die Verachtung der Welt lernen und all ihren Schmutz von sich werfen.«<sup>48</sup> Nicht anders wirkt die Liebe: »Sie erweicht des Herzens Härte, indem sie den Augen der Gläubigen den Quell der Tränen entlockt.«<sup>49</sup>

## 1.2 Tränen der Sehnsucht

In ihrem Werk *Scivias – Wisse die Wege* beschreibt Hildegard verschiedene Visionen und erklärt die vorkommenden Personen, Symbole und Zeichen. In der dritten Vision des dritten Buches schildert sie den »Turm der Vorbereitung«, an dem sie fünf Gestalten ausmachen kann, die sie als Liebe zum Himmlischen, als Zucht, Schamhaftigkeit, Barmherzigkeit und Sieg erkennt. Im Gebäude, dessen Teil der Turm ist, entdeckt sie weitere zwei Gestalten, die Geduld und die Sehnsucht. Letztere beschreibt sie wie folgt:

Die andere [die Sehnsucht] war mit einer weißen, aber etwas mattfarbenen Tunika bekleidet. In ihrem rechten Arme ruhte ein Kreuz mit dem Bilde des Erlösers, dem sie ihr Haupt zuneigte. Sie sprach: »Dieses Kindlein ertrug viel Elend in dieser Welt. Daher will ich weinen immerdar und trauern um der Freude des ewigen Lebens willen, zu der die guten Schafe geführt werden durch den adeligen Sohn Gottes.« Und ich erkannte, daß alle Gestalten ihre Worte aus dem Geheimnisse Gottes sprachen, zur Ermahnung der Menschen.<sup>50</sup> Auch die Sehnsucht trägt eine weiße Tunika, aber ihr Gewand hat keinen Glanz. Sie ist mit der reinen Weiße des in guten Werken lebendigen Glaubens umkleidet, aber noch fehlt ihr der ruhige, ungetrübte Glanz der ewigen Verklärung, nach der sie ständig unter Seufzen und Tränen verlangt. Sie umfaßt in starkmütiger Hingabe das Leiden meines Sohnes – darauf deutet das Kreuz in ihrer Rechten – und trachtet mit dem

<sup>46</sup> A.a.O., 224.

<sup>47</sup> J.A. Kottler, *Die Sprache der Tränen. Warum wir weinen*. München/Zürich 1997, 21–23.

<sup>48</sup> Hildegard von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste – Liber Vitae Meritorum*. Übers. und erl. v. H. Schipperges, Freiburg 1997, 273 f.

<sup>49</sup> Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege. Scivias*. Übers. u. bearb. v. M. Böckeler, Berlin 1928, 122.

<sup>50</sup> A.a.O., 240.

ganzen Verlangen ihres Wollens nach Ihm. Sie neigt sich Ihm zu in der Nachahmung seiner Schmerzen und Mühen, wie sie es auch in ihren Worten kundtut.<sup>51</sup>

Eine neuere Übersetzung der *Scivias*, die bisher unübersetzte Stücke berücksichtigt, spricht nicht von der »Sehnsucht«, sondern vom »Seufzen« als der zweiten Gestalt in der Vision Hildegards.<sup>52</sup> Für diese Übersetzung spricht der Gebrauch von »gemitus« und »suspirium« im lateinischen Original.<sup>53</sup> Im gleichen Abschnitt ist auch von »desiderium« die Rede<sup>54</sup>, was W. Storch dann mit »Sehnsucht« übersetzt.

Bei näherer Betrachtung allerdings spricht trotzdem einiges für die alte Übersetzung von M. Böckeler. Das Seufzen an sich ist ambivalent, es ist inhaltlich nicht bestimmt, erst durch die Erklärung der Glanzlosigkeit des Gewandes, »weil sie immer nach der ewigen Glückseligkeit seufzt und weint«, wird das Seufzen bestimmbar, es ist das Seufzen der Sehnsucht nach der Glückseligkeit.<sup>55</sup> Von daher ist die Deutung der zweiten Gestalt als Sehnsucht gerechtfertigt und klarer als sie einfach mit Seufzen zu benennen.

### 1.3 Tränen der Herzenszerknirschung

In der zehnten Vision des dritten Buches schildert Hildegard den Menschensohn. Drei Gestalten blicken zum Menschensohn auf, die Beharrlichkeit, das himmlische Begehren und die Herzenszerknirschung. Von letzter heißt es:

Auch trägt diejenige, die bei den dreien links von der mittleren steht, nicht eine weiße, sondern eine mattfarbene Tunika. Sie umgibt und umwallt sich zu ihrer Verteidigung in der Widerwärtigkeit, unter dem Schutze der höchsten Majestät, mit der tränenreichen Trauer sehnsuchtsvollen Wirkens, kraft dessen sie weinend und klagend ständig nach Gott seufzt.<sup>56</sup> Die dritte Gestalt, die zur Linken der mittleren steht, bezeichnet die Herzenszerknirschung und das Gedenken des Geistes an seine Verbannung, die er mit ständigem Leid beklagt und beweint. Durch den seligen Erguß dieser Tugend zwingt die Beharrlichkeit den Widerstand der Linken, d.h. den Untergang der Seele, nieder und eilt vom Tode zum Leben. Daher schaut auch die Gestalt auf die Fensterchen, denn die Herzenszerknirschung richtet in den Herzen der Gläubigen all ihr Streben auf den Sohn Gottes, der da herrscht in seiner Menschheit und Gottheit, und findet ihre Wonne darin, in unablässiger Schau seine Süßigkeit zu genießen. Das tun ihre eigenen Worte kund.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> A.a.O., 251.

<sup>52</sup> Hildegard von Bingen, *Scivias – Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*. Übers. u. hg. v. W. Storch, Freiburg 1992, 364.

<sup>53</sup> Vgl. PL 197, 600A u. B.

<sup>54</sup> Vgl. PL 197, 600C.

<sup>55</sup> Hildegard von Bingen, *Scivias – Wisse die Wege*, wie Anm. 52, 364.

<sup>56</sup> Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege. Scivias*. Wie Anm. 49, 378.

<sup>57</sup> Ebd., 380.

## 1.4 Tränen der Reue

Zu den Tränen der Reue schreibt Hildegard:

Wenn ein reumütiger Mensch seine Sünden beweint, dann sind solche Tränen ein Gemisch von Trauer und Freude; sie werden trotz des bedrückten Gemütes ohne Rauch ausgesandt. Wohl dörren auch sie das Blut ein wenig aus, verletzen die Gewebe und schwächen, weil sie aus dem bedrückten Gemüt kommen, die Augen ein wenig, bis dann mit den strömenden Tränen endlich nur noch die Freude vorherrscht.<sup>58</sup>

In dieser eher physiologischen Betrachtung steckt die Beschreibung eines wichtigen spirituellen Prozesses. Die Reuetränen sind ambivalent, ein Gemisch aus Trauer und Freude. Die Reue macht den Menschen traurig über das, was er getan hat, sie schenkt ihm Freude in der Hinwendung zum barmherzigen Gott, der ihm vergibt. Die Entwicklung geht von Trauer zur Freude, die sich endlich in strömenden Tränen ausdrückt. Reue ist also keineswegs ein nur bedrückender, dunkler Gemütszustand, sondern beschreibt einen Prozeß zur Freude der Vergebung, natürlich nur für den, der an diese Vergebung glauben kann.

In ihrem Werk *Liber divinorum operum simplicis hominis* führt Hildegard Maria Magdalena als Beispiel eines reuigen Menschen an:

Der Mensch, welcher wie Maria Magdalena, die auf des Herren Füße weinte, durch die Tränen wahrhafter Reue seine Sünden abgewaschen hat, braucht fürderhin nicht mehr darüber zu erröten. – Immerzu aber fordert die Seele vom Menschen eine solche reumütige Gesinnung; hat er doch zu tief in sich den sündhaften Grundgeschmack. Die Seele verlangt danach, durch Reue wirken zu können, wie auch die Frau danach verlangt, durch das feine Wissen ihrer Kunstfertigkeit den Mann bedecken zu können. – Des Menschen Untugenden sind so fruchtbar wie seine Tugenden, indem ein Fehler weitere Fehler, eine Tugend andere Tugenden gebiert. Der Mann aber, der nach Gott stark und kräftig ist, vollendet alle seine Werke, ob gut oder böse, zusammen mit der Frau, jenem Wesen, das zuerst den Fall brachte und durch welches hernach eben dieses Böse zum Besseren wiederhergestellt wurde.<sup>59</sup>

Physiologisch stellt sich Hildegard den Prozeß so vor:

Wenn ein Mensch von Freude oder Trauer in seinem Herzen bewegt wird, dann werden die kleinen Gefäße seines Gehirns, des Brustbereiches sowie der Lunge erschüttert; als Folge davon senden die kleinen Gefäße der Brust und Lunge wiederum Säfte zu den Hirngefäßen; diese nehmen sie auf und ergießen sie in die Augen. Und so bringen sie den Menschen zum Weinen. Das ist so zu verstehen, wie auch das Firmament zu Beginn des steigenden oder abnehmenden Mondes, durch die Winde bewegt, mit großem Getöse das Meer und die anderen irdischen Gewässer in Erschütterung versetzt, so daß sie Dünste und Flüssigkeiten aus sich herausschleudern. – Ebenso wird das Gewissen des Menschen in reuevoller Durchforschung durch die Furcht Gottes bewegt und zum Aufseufzen und Aufschluchzen gebracht. – Und dann erhebt sich aus diesen Seufzern und Tränen die Grünkraft der Reue (*viriditas poenitentiae*). – Seele und Leib gehen bei diesem Akt einmütig ein Bündnis ein, und einstimmig klagen sie auf zu Gott. – Am Sündigen hat ja die Seele keine Freude, obwohl sie in der Tat immer mit dem Körper mitbeteiligt ist; ebensowenig nötigen auch die Elemente, die den Naturbestand erhalten, den Menschen jemals zum Sündigen. – So wird denn aus den seelischen Kräften heraus der Mensch mit Reue durchtränkt, indem er voll Eifer seine Sünden in Reue angeht, so wie Regen Feuer

<sup>58</sup> Hildegard von Bingen, Heilkunde, wie Anm. 39, 224.

<sup>59</sup> PL 197, 852A; deutsche Übersetzung nach: Hildegard von Bingen, Heilkunde, a.a.O., 230.

löscht.<sup>60</sup> – Ist doch der Mensch in beiden Existenzmöglichkeiten, dem Guten wie Bösen, zu Hause. – Daher ist er im Guten wie lichter Tag und schwarz wie die Nacht im Bösen. – Auf diese Weise ist die Reue wirklich eine Leuchtkraft, und die Seufzer und Tränen gehören wahrhaftig mit dazu.<sup>61</sup>

Die Sünde entzweit Seele und Körper<sup>62</sup>, denn die Seele strebt ihrer Natur nach zum Guten. Durch die Reuetränen werden beide wieder in neuer Weise zusammengeführt und einstimmig klagen (besser: seufzen) sie zu Gott. Tränen sind von daher der leiblich sichtbare Ausdruck einer seelischen Erfahrung. War der Mensch zuvor mit sich selbst entzweit, wird er im Weinen wieder eins und findet zurück zu seiner ursprünglichen Berufung, zur Ganzheit, zu seinem wahren Selbst.

So sehr wohnt dem Menschen die Befähigung und Neigung zum Guten inne, daß er sich nur dem Bösen öffnen kann, indem er sich sündigend selbst Gewalt antut. Daher ist für den von Gott zum Guten bestimmten Menschen der Verlust des Guten stets mit einem Verlust des Selbst verbunden. Dennoch schwankt er zwischen Gut und Böse, steht mal hier, mal dort, jedoch immer in der Entscheidung und folglich in der Verantwortung für den Zustand, in dem er sich befindet.<sup>63</sup>

Die Reue ist nicht nur nach dem deutschen grammatikalischen Geschlecht weiblich, sie gehört zum fraulichen Tun:

Im Menschen dagegen, und zwar im lebendigen Erkennen des Menschen, schafft Er die Kraft und Stärke genauester Gerechtigkeit, so daß er weder vor sich selbst noch vor anderen schmäzlich irgendeiner Ungerechtigkeit ausweicht. Das ist gleichsam wie die Tat eines Mannes. – Er schafft aber auch noch anderes in ihm. Durch die Gabe der göttlichen Gnade begegnet Er dem Menschen, der durch Sünden verwundet ist, mit Barmherzigkeit. Er nimmt sich seines Elends so an, daß Er ihm den Wein der Buße einflößt und ihn mit dem Öl der Barmherzigkeit salbt. So kann der Mensch nicht sein Maß überschreiten, ergibt sich vielmehr der wiedergutmachenden Reue, um nicht in die Eitelkeit des schlechten Tuns verstrickt zu werden. Und das ist wie frauliches Tun.<sup>64</sup>

Damit ist die Kraft, die zur Gesundung des Menschen, zu seiner Ganzheit führt, fraulich und nicht männlich. Dies gehört zur sehr hintergründigen

<sup>60</sup> Regen und Tränen gehören einander an, denn beide entspringen der Liebe, die spricht: »Ich aber bin jener Lufthauch, der alles Grüne nährt und die Blüten sprießen läßt mit ihren reifenden Früchten.« So sind Erde und Mensch von der gleichen Kraft bestimmt, die daher Vergleichbares in ihnen bewirkt, hier den Regen, dort die Tränen: »Mit dem Seufzen zum Guten rufe ich Tränen hervor und aus den Zähren den Wohlgeruch heiliger Werke. Auch bin ich jener Regen, der aus dem Tau herweht, durch den alle Kräuter mich anlachen zu fröhlichem Leben (laeta vita).« (Hildegard von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung*, wie Anm. 48, 136).

<sup>61</sup> PL 197, 829D; deutsche Übersetzung nach: Hildegard von Bingen, *Heilkunde*, wie Anm. 41, 231 f.

<sup>62</sup> »Während Sünde Ausdruck von Spaltung ist, indem die göttliche und menschliche Natur miteinander in Widerspruch oder Konflikt geraten, kommt durch die Bußgesinnung die Einheit der Person zum Ausdruck. Der Mensch erkennt und bekennt sich als Täter seiner Taten; er setzt sich in Beziehung zur Gespaltenheit seiner Natur, dem guten Willen seiner vernunftbegabten Seele und der Verleiblichung durch die konkrete Handlung. Damit kann er die Sünde nicht ungeschehen machen, aber er hat die Freiheit, Distanz zu gewinnen und zu bereuen, was ihn mit Bedacht und Vorsicht an sein künftiges Handeln herantreten läßt.« (G. Lautenschläger, Hildegard von Bingen. *Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, 229).

<sup>63</sup> M. Diers, *Vom Nutzen der Tränen*, wie Anm. 43, 205.

<sup>64</sup> Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch*. Übers. v. H. Schipperges, Salzburg 1965, 240.

und tiefsinnigen Art Hildegards, die positive Bedeutung des Frauseins herauszustellen.<sup>65</sup> Gerade mit dieser geschlechtsspezifischen Zuordnung der Spiegelung göttlicher Eigenschaften im Menschen unterscheidet sich Hildegard von der Schultheologie, »welche mit Augustinus die imago Dei in der menschlichen Seele dort ansetzt, ›ubi sexus nullus est‹.«<sup>66</sup>

H. Schipperges kommentiert: »In Hildegards theologischer Sicht ist die Reue Hinweis auf die Restitution des destituierten Menschen, der mit jeder Umkehr ein Stück der endgültigen Reparation und Rehabilitation wiedererlangt. (...) Über die kritische Umschlagstelle hinweg ›wirkt sich die Reue im Menschen geradezu als Arznei (quasi medicina) aus‹.«<sup>67</sup>

Auch G. Lautenschläger verweist auf medizinische Parallelen bezüglich der Reue bei Hildegard: »In Anlehnung an die ärztliche Heilkunst und vor dem Hintergrund einer jahrhundertealten Tradition mit ihrer Methode der Anamnese, Diagnostik und Prognostik beschreibt Hildegard den Menschen, der sich durch Sünden zum Sünder/zur Sünderin macht, als ein Wesen, das in seiner leib-seelischen Einheit vor dem Anspruch der jeweiligen Situation seine Verantwortung durch Erinnerung und Vorsorge wahrzunehmen hat. Analog zum leiblichen Heilungsprozeß sieht Hildegard den Weg der Erlösung in der Weise beschritten, daß die Menschen ›ihre früheren Taten erforschen und beweinen und mit Bedacht und Vorsicht an die Zukünftigen herantreten‹.<sup>68</sup> Im Vertrauen auf den ›Christus Medicus‹ wenden sich die in Sünden gefallenen, in ihrer Seele verwundeten Menschen durch göttliche Gnade der Buße zu. Sie gefallen sich selbst nicht mehr, sobald sie ihre Wunden spüren. Denn wenn der Mensch mit Hilfe der Seele etwas gegen Gott wirkt, läßt die Seele den Menschen aufseufzen und hungern nach der Gerechtigkeit, bis er seine Sünden erkennt und in Tränen der Reue über sie ausbricht.<sup>69</sup> (...) Reue und Umkehr als Erinnerungssituation betreffen die Identität des ganzen Menschen. Es geht nicht nur oder primär um die Korrektur eines funktional fehlerhaften Handlungsablaufes nach rückwärts, sondern um zukunftsgerichtete Erinnerung, das heißt, um ein Sich-Öffnen und In-Beziehung-Setzen zum vorausliegenden Ermöglichungsgrund des eigenen Gutseins und Einsseins. Der Mensch macht die Erfahrung, daß er eigene Fehler zwar verbessern, aber Schuld – im Sinne einer zerstörten, da ›vergessenen‹ Beziehung – nur von einem anderen her vergeben werden kann.«<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Vgl. dazu M. Plattig, »Die Gewalt der nackten Minne«. Gedanken zur weiblichen Mystik, in: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996) 114–138, bes. 116–118.

<sup>66</sup> E. Gössmann, Spiegel der göttlichen Liebe. Zur Anthropologie und Geschlechtersymbolik bei Hildegard von Bingen. In: E. Forster (Hg.), Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Freiburg 1997, 172–186, hier 186.

<sup>67</sup> PL 197, 836A; Hildegard von Bingen, Heilkunde, wie Anm. 41, 232.

<sup>68</sup> Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege*. Scivias. Wie Anm. 49, 441.

<sup>69</sup> Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch*. Wie Anm. 64, 129.

<sup>70</sup> G. Lautenschläger, Hildegard von Bingen. Wie Anm. 62, 228 f.

Reue und Umkehr, so unterstreicht H.-B. Gerl-Falkovitz, »meint nicht neue Unterwerfung, sondern Ablegen der Selbstentfremdung«. <sup>71</sup> Hildegard selbst betont unter Verweis auf Lk 15,11–32 (Gleichnis vom barmherzigen Vater):

Ich will vielmehr umkehren und in der Erinnerung meines Herzens (mentis) meine Sünden beklagen und betrauern. So komme ich zu meinem Vater, der mein Vater ist, weil er mich erschaffen hat, und will ihm sagen: »Vater, ich habe gegen den Himmel gesündigt«, d.h. gegen das himmlische Werk, das ich bin. Du hast mich nach deinem Willen gebildet und mich bei dieser Erschaffung so berührt, daß ich auch in meinen Taten himmlisch hätte sein müssen; doch ich ließ mich mit schädlichen Werken ein und sündigte auch vor dir, weil ich die menschliche Natur in mir zerstört habe.<sup>72</sup>

Die Sünde ist nach Hildegard »widernatürlich«, gegen die menschliche Natur gerichtet und damit ein Verstoß gegen die Schöpfungsordnung Gottes. Sünde hat schöpfungstheologische Qualität, weil sie Gottes gute Schöpfung des Menschen entstellt. Damit wird Sünde nicht als Verstoß gegen ein Gebot im Sinne eines Rechtsbruchs gewertet, sondern als In-Frage-Stellung von Gottes Schöpfung und damit als In-Frage-Stellung des Schöpfers selbst. Umkehr und Reue ist deshalb die Wiederherstellung des positiven Zustandes der Geschöpflichkeit und die Heilung der gestörten Beziehung zum Schöpfer.

## 2. Zwei Gestalten – ein Gewand

In der Beschreibung der Sehnsucht und der Herzenszerknirschung in den Visionen Hildegards fällt auf, daß sie beide das gleiche Gewand tragen, eine »mattfarbene Tunika«, und beide Gestalten vergießen Tränen. Sehnsucht und Herzenszerknirschung hängen eng zusammen, sie sind gleichsam die beiden Seiten einer Medaille. In der Beschreibung der Herzenszerknirschung drückt es Hildegard so aus: »Sie umgibt und umwallt sich (...) mit der tränenreichen Trauer sehnsuchtsvollen Wirkens (...).« Die Herzenszerknirschung ist gerichtet auf den Sohn Gottes hin und strebt nach der Schau, die Sehnsucht hält den Gekreuzigten in den Armen und trachtet nach ihm. Sie trauert »um der Freude des ewigen Lebens willen«. <sup>73</sup>

Die Gestalten sind in ihrer Beschreibung fast austauschbar, es geht um die gleichen Motive.

Entscheidend ist die sehnsuchtsvolle Ausrichtung auf Christus hin und das Leiden an dem gegenwärtigen Zustand der Unvollendetheit, das einhergeht mit der Trauer über begangene Sünden.

Sehnsucht und Herzenszerknirschung fließen zusammen in der Beschreibung der Reue.

Die Reue ist geprägt einerseits von der Trauer über begangene Sünden, dem Leiden an der Unvollkommenheit und andererseits in der Erfahrung

<sup>71</sup> H.-B. Gerl-Falkovitz, Brückenschlag. Ein Versuch zur Aktualität der Hildegard von Bingen. In: E. Forster (Hg.), Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag. Freiburg 1997, 30–44, hier 39.

<sup>72</sup> Hildegard von Bingen, Scivias – Wisse die Wege, wie Anm. 52, 313.

<sup>73</sup> Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Scivias. Wie Anm. 49, 378; 240.

der Vergebung, von der Freude der Gottesbegegnung. Sie hat das Element der Erinnerung an die eigene Schuld, aber auch der Erinnerung an die Erlösung in Jesus Christus und sie hat das zukunftsgerichtete Element der Erfahrung von Heilung, von Ganzwerden als Hinweis auf die ewige Glückseligkeit. Reue ist doppelgesichtig, sie blickt nach hinten und nach vorne und hat damit das Gewordensein und das Werden im Blick. Reue beschreibt einen Prozeß, eine Bewegung, für die Herzenszerknirschung und Sehnsucht charakteristisch sind und die ihre Dynamik aus der Spannung von Erinnerung und dem Ausstrecken auf die Zukunft hin bezieht. Reue bringt etwas in Bewegung, löst aus dem erstarrten Blick auf die vergangene Schuld und scheidet alle bösen Werke aus<sup>74</sup>, sie läßt das Leben wieder fließen, der Mensch kehrt zu seiner wahren Natur zurück und gewinnt damit gleichzeitig wieder seine Orientierung hin auf Gott und seine ewige Glückseligkeit.

Äußeres Zeichen dieses Fließens ist der Tränenstrom. »Tränen sind also eine Beglaubigung der Bedeutung. Sie kommunizieren mächtig, stark und aufrichtig, was sie im Inneren fühlen.«<sup>75</sup> Allerdings, so zeigte Hildegards physiologische Differenzierung, ist zwischen Tränen der Traurigkeit und Tränen der Freude zu unterscheiden. Beide Formen, so betont Hildegard, mischen sich in den Reuetränen, wobei eindeutig die Freudentränen die Oberhand behalten. Diese sind »medizinisch« unbedenklich, da sie das Blut nicht ausdörren und das Gewebe nicht verletzen.

Die differenzierte Tränenlehre Hildegards von Bingen, die physiologisch und spirituell ausgefaltet wird und die Einheit von Seele und Körper unterstreicht, stellt die Bedeutung dieses oft als rein äußerlich gewerteten Phänomens für die Heilung und Gesundung des ganzen Menschen, seiner Seele und seines Leibes heraus.

### 3. »Schreie, bete, bekenne und weine (...)!«

Wenn sich das Böse in dir erhebt, so daß du nicht weißt, wie du es loswirst, laß dich von der Berührung meiner Gnade treffen – meine Gnade berührt dich nämlich auf den Wegen deiner inneren Erkenntnis (interiorum oculorum) – und schreie sogleich, bete, bekenne und weine, damit Gott dir zu Hilfe eilt, das Böse von dir nimmt und dir Kraft zum Guten gewährt.<sup>76</sup>

Hildegard fordert den Menschen in seiner Schuld auf, sich nicht zu verschließen, nicht zu erstarren, sondern in Beziehung zu Gott zu treten, zu schreien, zu beten, zu bekennen und zu weinen. Der Umgang mit dem Bösen, der Umgang mit Schuld ist gut urchristlich gekennzeichnet durch Reue und Umkehr und damit durch ein Beziehungsgeschehen.

Die Bitte, das Gebet um die Tränen der Reue bzw. diese Tränen selbst beschreiben genau diesen Weg, nämlich Buße und Umkehr von Anfang an und von vornherein in den Dialog mit Gott einzuschließen. Damit erhält

<sup>74</sup> Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Brückenschlag, a.a.O., 39.

<sup>75</sup> J.A. Kottler, Die Sprache der Tränen, wie Anm. 47, 23.

<sup>76</sup> Hildegard von Bingen, Scivias – Wisse die Wege, wie Anm. 52, 80 f.

Sünde personale und nicht juristische Qualität und muß in der Begegnung aufgearbeitet werden. Man sollte die emotionale Komponente der Reue nicht etwa mit dem Hinweis abtun, sie sei zur Gültigkeit des Bußsakramentes nicht notwendig. Die Tränen der Reue wenigstens wieder in den Blick zu bekommen, könnte die Bußpraxis beleben und zu einem wirklichen Versöhnungsfest werden lassen; denn die Tränen der Reue wandeln sich durch das Sakrament zu Tränen der Freude.

Hildegard stellt in ihrer Reihung das Weinen an die letzte Stelle. Schreien, beten und bekennen gehen dem voraus. Gesundes Weinen geht nicht auf Kommando, Betroffenheit und Reue kann man nicht einfach produzieren, deshalb das Gebet darum und das Eingeständnis der Schuld im Bekenntnis, in der Hoffnung, daß Gott die Reue und die Gabe der Reuetränen schenkt. Die Tränen sind bereits Teil der erbetenen Gnade. Die Schuld, auf die man bisher fixiert, auf die man festgelegt war, löst sich in der Reue auf, gerät ins Fließen, was sich körperlich in den geschenkten Reuetränen manifestiert. In diesen Momenten des Ins-Fließens-Kommens geschieht Veränderung. Diese ereignet sich und ist dem konkreten eigenen Zugriff entzogen, sie ist nicht einfach machbar. Solche Veränderungsmomente markieren den schrittweisen Prozeß geistlicher Entwicklung in der Gottesbeziehung und beschreiben gleichzeitig einen Prozeß konstruktiver Persönlichkeitsentwicklung.<sup>77</sup>

»Schreien« oder »seufzen« im Text Hildegards verweist auf die Sehnsucht, die ein Element der Reue darstellt. Zieht man überlieferte Biographien und Autobiographien von Mystikern und Mystikerinnen auch anderer Epochen zu Rate, so fällt auf, daß am Anfang eines mystischen Weges fast immer eine Erfahrung steht, die man mit Leiden an der Wirklichkeit, ja fast als Weltüberdrüssigkeit beschreiben möchte. Das kann eine Abwertung der Welt sein, meist ist es aber eher das Erspüren eines Ungenügens dessen, was erlebt wird. Diesem Gefühl des Ungenügens der Wirklichkeit korrespondiert ebenso bewußt oder unbewußt eine Sehnsucht, die über diese Welt hinaus will, die sich in Sätzen ausdrückt wie »*Es muß doch noch mehr geben*«. Gleichzeitig ist diese Sehnsucht die Hinwendung zu einem Du, das als mich liebendes, mich umfangendes, mich bergendes Du erlebt wird. Damit ist eine weitere Qualität beschrieben. Die personale Beziehung wird als Liebesbeziehung beschrieben.<sup>78</sup> Auch die Sehnsucht unterstreicht also die These, daß es sich bei der Reue um ein Beziehungsgeschehen handelt und nicht um das Bereuen eines Normverstoßes. M. Sievernich hat diesen Unterschied mit einem eindrucksvollen Bild verdeutlicht: »Christen sollten nicht ihre mystische Rose gegen einen

<sup>77</sup> C.R. Rogers etwa beschreibt in seinem personenzentrierten Therapieansatz das Kontinuum des therapeutischen Prozesses als eine Bewegung von Festgefügtem hin zur Veränderung, von Erstarrung zum Fließen. Vgl. C.R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. Stuttgart <sup>8</sup>1991, 135.

<sup>78</sup> Vgl. dazu auch M. Plattig, *Mystik, mystisch – Ein Modewort oder die Charakterisierung des »Frommen von morgen«* (Karl Rahner)? *Theologie der Spiritualität als eine praktische Theologie der Sehnsucht*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 60 (1997) 105–116.

ethischen Blumenkohl eintauschen.«<sup>79</sup> Das bedeutet, Christen sollten Umkehr an die Begegnung und nicht an die Norm binden. »Bußkatechese heißt heute besonders: mit aller Phantasie Räume und Chancen für Glaubenserfahrungen schaffen, die eine positive Gottesbeziehung ermöglichen und falsche Gottesbildprägungen korrigieren.«<sup>80</sup>

Für die Gabe der Tränen gilt, von Hildegard physiologisch und spirituell untermauert, die Vermutung, daß sie, die die Bereiche der Schuld und der Gottesbegegnung umfaßt, die Möglichkeit eröffnet, als Einzelner heil zu werden, aber auch auf unsere Gesellschaft, unsere Kirche und unsere Theologie humanisierend und heilend einzuwirken. Nur wer selbst bewegt ist, sich angesprochen und berührt erfährt – wofür die Tränen äußerer Ausdruck sind –, kann ohne zu verletzen bewegen, ansprechen und berühren, um zu heilen.

Die reuigen Tränen der Sehnsucht sind schließlich ideologiekritisch. Sie nehmen ernst, daß »nie alle Verlust- und Mangelserfahrungen in diesem Äon beseitigt werden können. Dies kann der Mensch einfach nicht, es bleibt Gottes universaler Erlösung vorbehalten, was den Menschen vor Resignation und Gewaltanwendung bewahrt und ihm Geduld und Barmherzigkeit verleiht. Denn wer über der Veränderung der Welt das Mitleiden mit den jetzt an (vielleicht noch) Unveränderbarem Leidenden außer acht läßt oder gar (angeblich vorübergehend) eine Verschärfung des Leidens in Kauf nimmt, dem ist auch für die Zukunft keine humanisierende Umgestaltung der Verhältnisse zuzutrauen, weil er jetzt bereits herzlos ›über Leichen‹ geht.«<sup>81</sup>

Schließlich beschreibt Hildegard von Bingen in ihren Texten zu den Tränen untergründig einen Prozeß der Sensibilisierung in der Wahrnehmung seiner selbst und seiner Beziehungen zu Menschen, zur Schöpfung und zum Schöpfer. Nur offene Augen können sich mit Tränen füllen, nur wer sich verletzlich macht und nicht in Bitterkeit erstarbt, bereitet sich für das Geschenk der Tränen. Nicht umsonst preist Jesus die Weinenden selig (vgl. Lk 6,21), denn sie sind und bleiben in den Tränen offen für den Trost Gottes und sind deshalb fähig, auch selber zu trösten. Die mit den trockenen Augen, die Bitteren, die Glatten und Satten, haben keinen Trost mehr zu erwarten (vgl. Lk 6,24 f.) und können deshalb nur vertrösten.

<sup>79</sup> So M. Sievernich, zitiert nach: B. Hintersberger, Schuld zwischen Freiheit und Scheitern. In: H. Erharter/R. Schwarzenberger (Hg.), Versöhnte Christen – Versöhnung in der Welt. Wien 1986, 11–28, hier 26.

<sup>80</sup> A.a.O., 27.

<sup>81</sup> O. Fuchs, Art.: Trösten/Trost. In: C. Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg 1988, Sp. 1307–1315, hier 1313 f.



# Hildegard von Bingen und die Musik

Thomas Ogger

## 1. Hildegards Umwelt

Hildegard von Bingen (1098–1179) wuchs in eine Zeit hinein, die von gewaltigen Umbrüchen geprägt war. Der Investiturstreit, die Kreuzzüge, zu denen auch die Eroberung des islamischen Teiles der Iberischen Halbinsel durch die christlichen Kleinkönigreiche im Norden Spaniens gehört, sowie die Albigenserkriege gaben den äußeren Rahmen für wegweisende geistige Umbrüche. Verschiedene Faktoren übten starken Einfluß auf das Abendland aus. Dazu gehören

- das islamische Weltreich, das von Zentralasien und Indien bis zum Atlantischen Ozean reichte. Hier wurde das Erbe der griechischen, persischen und indischen Antike zusammengetragen, ins Arabische übersetzt und weiterentwickelt
- die Wiederbelebung geistiger Werte, die auf die Kirchenväter und ihren Umkreis zurückzuführen ist
- die gleichsam im Untergrund existierenden religiösen Vorstellungen, wie die der auf manichäisch-synkretistische Wurzeln zurückgehenden Sekte der nach der südfranzösischen Stadt Albi »Albigenser« benannten Katharer (griech. *katharoi* = die Reinen), wie auch Überreste arianischer Glaubensvorstellungen aus gotischer Zeit und nicht zuletzt die damit einhergehende, sich in ihrem Anfangsstadium befindende Inquisition.

Ein Großteil der Naturwissenschaften, religiöser Betrachtungen und sonstiger Geistesströmungen, die in lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen zugänglich waren, gaben dem abendländischen Geistesleben einen weitwirkenden Impuls.

Die der Adelsfamilie derer von Bermersheim entstammende Hildegard pflegte sich selbst zwar als unwissend darzustellen, verfügte in Wirklichkeit jedoch infolge ihrer klösterlichen Erziehung über ein weitgespanntes Wissen. Da Klöster zu jener Zeit die einzigen allgemein zugänglichen Bildungseinrichtungen waren, nahm sie, vor allem auch als Äbtissin eines nicht unbedeutenden Klosters, an all diesen Strömungen und Einflüssen teil, wie ihr Lebenswerk beweist.

Aus dieser Komplexität heraus ist auch ihr musikalisches Werk zu verstehen.

## 2. Grundlagen des musikalischen Weltbildes um 1100

### 2.1. Das antike Griechenland

Der griechische Philosoph Plato (um 428–347 v. Chr.) bezog sich in seinem berühmten Lehrdialog *Politeia* auf Pythagoras (6. Jahrhundert v. Chr.) und dessen sogenannte »Musik der Sphären«. Danach sind Astronomie und Harmonik aufs engste miteinander verwandt. Die Sphären erklingen in für das menschliche Ohr nicht wahrnehmbarer Harmonie, da sich die Sterne gesetzmäßig in unterschiedlichen Frequenzen bewegen.<sup>1</sup>

Zu dieser Sicht gesellte sich bald die Lehre vom musikalischen Ethos. Danach hat die Musik Einfluß auf die Psyche und kann somit auch erzieherisch eingesetzt werden. Zwischen Tonarten (*Modi*)<sup>2</sup> und Aspekten der Psyche besteht nämlich eine Wechselwirkung.

Plato schreibt in der *Politeia* über die Tonarten: »... Welches sind nun die klagenden Tonarten? (...) Die vermischtydische und die hochtydische und einige ähnliche. (...) Welche Tonarten sind also weichlich und bei Gastmählern üblich? (...) Ionische (...) und lydische werden schlaff genannt ...«<sup>3</sup> Das gleiche gilt auch für die Rhythmen (Zeitmaße), indem sie die Seele z.B. zu Sittsamkeit und Tapferkeit anzuleiten vermögen. So entspricht die musikalische Harmonie dem seelischen Wohlklang und der Wohlanständigkeit.

In weiteren Abschnitten geht Plato auf Sinn und Ziel der musikalischen Erziehung ein.<sup>4</sup>

### 2.2. Ostasien

Es kann angenommen werden, daß die Wurzeln der pythagoräischen Lehre von der *Sphärenmusik* auf weit ältere, weltweit anzutreffende Vorstellungen zurückreichen. So formulierte der chinesische Philosoph Konfuzius, in etwa ein Zeitgenosse des Pythagoras, sein streng hierarchisch geordnetes Weltbild der himmlischen Harmonie, in dem auch der Musik eine wichtige Rolle zukommt. Danach verlieren sich die hohen wie auch die tiefen Frequenzen in der Unendlichkeit des Universums und sind für das menschliche Gehör nicht wahrnehmbar, wohingegen die Frequenzen des Mittelbereichs, welcher der irdischen Daseinsform entspricht, das Ohr des Menschen erreichen. Dieses Prinzip gilt noch heute für traditionelle Musikformen im gesamten ost- und südostasiatischen Raum, wobei durch re-

<sup>1</sup> *Politeia* (=Der Staat), 530c ff.

<sup>2</sup> Der lat. Begriff *Modus* bed. »Art und Weise« der Zusammensetzung von Tönen u. läßt sich eher auf komplexere tonale Systeme anwenden als der dem griechischen *Tonos* (für *Modus*) entlehnte deutsche Begriff *Tonart* (bzw. Kirchentonart, Kirchenton), der ursprünglich nur f. d. abendländischen Tonarten (gregorianische Musik, Dur-/Moll-System) gilt.

<sup>3</sup> *Politeia*, 398d ff.

<sup>4</sup> *Politeia*, 399e ff. bzw. 400d ff.

ligiöse Einflüsse aus Indien (Hinduismus, Buddhismus) weltanschauliche Überlagerungen stattgefunden haben.

### 2.3. Indien

In Indien herrscht seit jeher die Auffassung, die Musik in ihrer Mannigfaltigkeit sei ein akustisches Abbild des kosmischen Geschehens. Jedem Modus, dort *Râg* oder *Râga* genannt, wird demgemäß ein atmosphärisch-zeitlicher Aspekt zugesellt. So gibt es einen *Râg* für die Zeitspanne vor dem Sonnenaufgang oder einen für den späten Nachmittag. Darin kommt die indische Anschauung zum Ausdruck, wie die Musik die Harmonie zwischen menschlicher Seele (Mikrokosmos) und dem Universum (Makrokosmos) auslöst.

So besteht ein indischer *Râg* aus einem komplizierten Geflecht melodienartiger Aneinanderreihungen von Einzeltönen und rhythmischer Muster innerhalb bestimmter Tonreihen, die jeweils eine bestimmte Stimmung (Atmosphäre) wiedergeben.

### 2.4. Vorderasien/Nordafrika

Vergleichbares gilt, wenn auch in leicht abgewandelter Form, für die im Osten (NO-Afrika, West- und Zentralasien) *Maqâm*<sup>5</sup> (Standort; Ort, auf dem etwas errichtet ist, womit möglicherweise der Ort der Hand auf der Saite der Laute gemeint ist) und im Westen (Nordafrika) *Tab'* (Natur, Wesen) genannten Modi der Musik des islamischen Raumes. Hierbei ist es zu einer Synthese antiker vorderasiatischer, indischer, griechischer sowie byzantinischer Vorstellungen gekommen. Eine der Wurzeln geht auf das vorislamische Persien zurück, wo die Vorstellung einer hierarchisch geordneten Modalstruktur herrschte. So gab es besondere Modi für die sieben Tage der Woche, für die 30 Tage des Monats wie auch für die 360 Tage des Jahres. Da jedoch aus dem vorislamischen Persien nur wenige musiktheoretische Überlieferungen vorhanden waren, fiel der entsprechende Einfluß in die spätere islamisch-arabische Musiktheorie verhältnismäßig gering aus. Und so deuten nur noch einige Modusnamen und Musikbegriffe, die in den arabischen Kontext eingefügt wurden, auf diesen persischen Einfluß hin. Demgegenüber setzte sich der maßgebliche Teil von arabischen und nichtarabischen, darunter vor allem persischen Musiktheoretikern im islamischen Reich mit dem reichlich überlieferten musiktheoretischen Schrifttum aus der griechischen sowie griechisch beeinflussten frühchristlichen und römisch-byzantinischen Antike auseinander und entwickelte es weiter.

<sup>5</sup> *Maqâm* = Ort, auf dem etwas errichtet ist, möglicherweise der Ort der Hand auf der Lautensaite.

Wie schon die Bezeichnung *Maqâm* vermuten läßt, war die Bestimmung der Töne auf der Lautensaite, d.h. das Verhältnis der Töne zueinander, ein wesentlicher Bestandteil der Musiktheorie, so, wie es bereits Pythagoras mit seinen Tonberechnungen und -bestimmungen auf dem Monochord zugeschrieben wird. Aus dieser Tonlehre entwickelte sich die Moduslehre, der wiederum im Laufe der Zeit weitere Komponenten hinzugefügt wurden. Schließlich wurden die auf die Anzahl von zwölf festgelegten Modi mit den zwölf Tierkreiszeichen verknüpft, was weitere Theorien nach sich zog.

Und mit der Verknüpfung anderer vorausgegangener Vorstellungen, wie der Sphärenmusik und des musikalischen Ethos, aber auch aus dem Esoterismus (z. B. Kabbala, Astrologie), erweiterte sich die Anzahl der Zuordnungsmöglichkeiten, wie zum Beispiel: Modus  $\leftrightarrow$  Tierkreiszeichen  $\leftrightarrow$  Element  $\leftrightarrow$  Körpersäfte  $\leftrightarrow$  Geschlecht  $\leftrightarrow$  Tag- und Nachtzeit  $\leftrightarrow$  Wochentag  $\leftrightarrow$  Buchstabenkombination (Zahlenwert).

Insbesondere die Einbeziehung der Körpersäfte (Galle, Blut, Schleim) eines Menschen wie auch seines Geschlechts in das musikalische Geschehen läßt den Zusammenhang mit der menschlichen Gesundheit deutlich erkennen. Und da bereits in der Antike die Ansicht verbreitet war, zwischen den Körpersäften und der Seele bestehe eine Verbindung, wurde aus dem vorhandenen Wissen über das menschliche Wohlbefinden (Gesundheit) eine entsprechende Theorie der Musiktherapie entwickelt. Die überlieferte Lehre über die Bedeutung von Ton und Modus ergab ein theoretisches Gerüst, wonach eine bestimmte Krankheit mit Hilfe eines bestimmten Modus oder auch einer bestimmten Melodie behandelt werden konnte. Aus der folgenden Textpassage, deren Datierung etwa zwischen 1300 und 1600 festzusetzen ist, wird die Ganzheitlichkeit dieser Sichtweise deutlich:

Wisse, daß diese Modi eine erstaunliche Wirkung auf den Körper haben. [Sie bewirken] beispielsweise Bewegung, Rührung (Weinen), Freude, Traurigkeit, Mut oder Schlaf. Niemand zweifelt an ihrem Einfluß außer [Menschen, die] sehr gefühllos sind. Diese Wirkung liegt aber nicht im Modus selbst [begründet], weil er etwa an sich trocken und warm wäre, womit er ja an den Eigenschaften von Körpern teilhätte, sondern [lediglich] in seinem Temperament: Warm-trocken ist dessen Zusammensetzung und wird beherrscht vom feurigen [Element], das [seinerseits] im Körper des Menschen Wärme bewirkt. Das Gleiche gilt (?) für die Eigenschaften der zusammengesetzten Körper (Modi?). Die Modi erreichen diese Wirkungen durch ihre Zugehörigkeit zu einem Stern, und zu den Eigenschaften des Sterns gehört der [jeweilige] Einfluß.<sup>6</sup>

## 2.5. Abendland im Mittelalter

Im Abendland kamen Traditionen aus unterschiedlichen Richtungen zusammen, die, von lokalen Überlieferungen abgesehen, zumeist aus dem spätantiken und frühchristlichen Griechenland wie auch aus Byzanz direkt oder indirekt über die Vermittlung und Weiterentwicklung des isla-

<sup>6</sup> Neubauer, Arabische Anleitungen zur Musiktherapie. 246.

mischen Orients gespeist wurden. So ist der Einfluß des *Großen Buches der Musik* des Alfarabius (Al-Fârâbî, gest. um 950) aus dem 10. Jahrhundert, das im 12. Jahrhundert, also zur Zeit Hildegards von Bingen, ins Lateinische übersetzt wurde, nicht zu unterschätzen. Darin entwickelte er die Berechnungen des Pythagoras weiter und wurde so zu einem wichtigen Ausgangspunkt für die orientalische wie für die abendländische Musikwissenschaft.

Demgegenüber leiten sich die Namen der gregorianischen Kirchentönen direkt aus den Modusnamen der altgriechischen Musik ab. Es sind Namen von Landschaften bzw. deren Bewohnern, denen entweder eine bestimmte musikalisch-kosmische Atmosphäre oder eine bestimmte menschliche Charaktereigenschaft zugeordnet ist.

Die pythagoräisch-platonische Lehre wurde vor allem von dem christlichen, neuplatonisch orientierten Philosophen Boethius (um 480–524) überarbeitet und dem Zeitalter entsprechend aktualisiert. Damit erhielt sie ein christliches Fundament und wirkte so das gesamte Mittelalter hindurch bis weit in die Neuzeit hinein. Er teilte die Musik in drei Kategorien ein: in die *Musica mundana* (Musik des Universums), die *Musica humana* (Musik der menschlichen Seele) sowie die *Musica instrumentalis* (instrumentale Musik), welche die beiden erstgenannten Kategorien widerspiegelt. So kommen hier deutlich die altgriechischen Lehren (nach Pythagoras/Plato) von der unhörbaren, jedoch in errechenbaren Schwingungsverhältnissen der Gestirne sich äußernden Weltenharmonie, die mindestens bis ins 18. Jahrhundert zum Teil akzeptiert wurde, sowie vom musikalischen Einfluß der Musik auf die menschliche Psyche, was u.a. in der heutigen Musiktherapie eine Rolle spielt, zum Ausdruck. Boethius geht allerdings weiter, indem er die Musik als Widerhall der himmlischen Musik der neun Engelschöre betrachtet.

### 3. Die Musik der Hildegard von Bingen

Und so ist es folgerichtig, wenn Hildegard von Bingen ihre Kompositionen *Symphoniae harmoniae caelestium revelationum* (Zusammenklänge der Harmonie der himmlischen Offenbarungen) wie auch ihr allegorisches Mysterienspiel *Ordo Virtutum* (Der Kreis der Tugendkräfte) nennt, wobei sie zwar subjektiv einen Zusammenhang mit ihren Visionen, die deutlich an die Offenbarung des Johannes erinnern, herstellt, doch benutzt sie eindeutig das bereits vorhandene Wissen und begründet dies theologisch. Dabei bezieht sie sich beispielsweise in ihrem Werk *Scivias* (Wisse die Wege) auf die Psalmen Davids. Danach sei Gott mit Trompeten, Harfen und Psaltern zu lobpreisen. Harfe und Psalter sind Symbole himmlischer Glückseligkeit, und der Klang der Saiteninstrumente entspricht dem irdischen Zustand der Seele, wie sie mit aller Kraft zum göttlichen Licht zurückstrebt. Und dem Musikinstrument entsprechend ist der Mensch das Instrument göttlichen Willens.

Gleich zu Beginn der dreizehnten Schau des dritten Teils von *Scivias*, dem Lobpreis auf die Heiligen, schildert Hildegard eine durchsichtige Atmosphäre, aus der sie den Klang von Harmonien vernahm. Und darunter ertönte es von den neun Ordnungen der himmlischen Geister. Diese Schau erinnert an das Bild des Boethius von den neun Engelschören. Die menschliche Seele ist im Einklang mit dem Körper »symphonisch« und spiegelt so die himmlische Harmonie wider. Und so ist Musik irdisch und himmlisch zugleich. Auch hier wird der Gedanke von der *Musica humana* und der *Musica mundana* des Boethius wieder aufgegriffen.

Ferner ordnet sie einzelnen Kirchentönen (Modi) Eigenschaften zu, die an die Neuplatoniker erinnern: So sei der E-Modus, den sie in der Tat sehr oft benutzt, verborgen, zart und dem weiblichen Prinzip zugeordnet, während der ebenfalls oft in Erscheinung tretende, die männliche Würde versinnbildlichende D-Modus nicht nur edel und ernst, sondern auch die Quelle aller Modi sei.

In den Schriften Hildegards findet sich zwar kein unmittelbarer Hinweis auf die verschiedenen Heilungskräfte der Kirchentonarten, doch muß sie deren Wirkung wie auch deren kosmische Zeitgebundenheit gekannt haben. In ihrem allegorischen Mysterienspiel *Ordo Virtutum* (Kreis der Tugendkräfte) ordnet sie den verschiedenen Tugenden unterschiedliche Tonarten zu, womit sie offensichtlich eine psychische Wirkung dieser Tonarten bewirken will. Und so durchbrach sie mitunter gewisse Regeln des Gregorianischen Chorals – wie Ambitus und den festen modalen Bezug zu einer bestimmten Zeit im Jahreskreis – um ihr Ziel zu erreichen. Diese emanzipatorische Einstellung paßt durchaus in die Zeit des späten Hochmittelalters, in der scheinbar feststehende Denkgebäude ihren Unterbau zu verlieren begannen und am Horizont die ersten Anzeichen eines neuen Zeitalters heraufdämmerten. So wird zwar deutlich, daß für Hildegard die Musik die Seele zu Gott erhebt und damit gesunden läßt, doch geht sie wahrscheinlich auf die therapeutische Wirkung der Musik aus zeitgenössischem musikanschaulichem Selbstverständnis nicht gesondert ein. Sie bezieht sich in spezifisch therapeutischen Fragen auf die bereits blühenden medizinischen Wissenschaften und faßt in dem Werk *Causae et curae* (Ursachen und Heilungen) ihre naturheilkundlichen Erkenntnisse zusammen. Für sie bleibt alles Teil und Manifestation der universalen Macht und Schönheit Gottes. Dabei räumt sie der Musik eine besondere Rangstellung ein: Sie verknüpft sie nicht nur mit dieser Universalität, sondern sieht diese – dem überlieferten platonischen/neuplatonischen Weltbild der »Sphärenharmonie« gemäß – vom Klang der Musik durchdrungen.

## Franz von Assisi

Anton Rotzetter<sup>1</sup>

### 1. Das Paradox einer Person

Franz von Assisi<sup>2</sup>, 1181/82 geboren, 1226 mit nur 44 Jahren gestorben, einer der genialsten Zeugen Gottes in der Welt. Kaum jemand, der ihm nicht Anerkennung zollt. Sogar Lenin hat in einem Brief geschrieben:

Ich habe einen großen Fehler gemacht. Es war unser Hauptziel, Freiheit zu bringen einer großen Zahl unterdrückter Menschen. Aber unsere Art zu handeln, hat schlimmere Übel und schreckliche Massenmorde herbeigeführt. Sie wissen, es bedrückt mich, wie einen todbringenden Alpdruck zu fühlen, daß ich verloren bin in diesem Ozean vom Blut unzähliger Opfer. Nun ist es zu spät umzukehren. Um aber Rußland retten zu können, hätten wir zehn Menschen haben müssen wie Franz von Assisi. Mit zehn solchen Menschen hätten wir Rußland gerettet.<sup>3</sup>

Ein ganzes Buch könnte geschrieben werden nur mit Zitaten von Größen dieser Welt, die sich vor Franz von Assisi beugen. Er ist der Patron der Katholischen Aktion, der Patron der Ökologie, der Patriarch der Armen, das Modell, nach dem sich alle orientieren, die sich um den Frieden bemühen. Auf der anderen Seite zählt er zu den Klassikern der Meditation, zu den großen Betern, zu den Meistern der Kontemplation. Er ist der Heilige, der von Katholiken und Protestanten gleichermaßen als beispielhafter Christ angesehen wird, der große Heilige der ungeteilten Christenheit. Zudem hat er eine der größten geistlichen Familien in der katholischen Kirche begründet: die Franziskaner, die Minoriten, die Kapuziner, die Klarissen, viele Kongregationen und Laienorden sehen in ihm ihren Gründer, ebenso Orden innerhalb der anglikanischen und evangelischen Kirchen.

Doch wer ist dieser Mann? Was verkörpert er? Was macht es denn eigentlich aus, daß er so angesehen ist?

Auf diese Frage ist nicht leicht zu antworten. Versuchen wir es mit einer Legende aus dem 14. Jahrhundert, den sogenannten Fioretti<sup>4</sup>:

Eines Tages kam Bruder Franziskus aus dem Walde, wo er im Gebet weilte. Da rief ihm Bruder Masseo entgegen: »Warum dir? Warum dir? Warum läufst ausgerechnet dir alle Welt nach? Du bist nicht schön, du hast keine große Bildung, du bist nicht adelig! Wo-

<sup>1</sup> Der Autor hat in vielen Büchern und Artikeln das Charisma des Franz von Assisi für unsere Tage herausgestellt. Er dokumentiert hier die vierteilige Sendung von Radio Vatikan vom Mai 1992. (Anm. d. Red.)

<sup>2</sup> Die Texte, die im folgenden zitiert werden, sind meist gekürzt und aus psychologischen Gründen vereinfacht oder modernisiert. Hörer hören einen Text nur einmal, darum dürfen hier nicht zu viele Informationen verpackt sein oder zu viele erklärungsbedürftige Sachverhalte genannt werden.

<sup>3</sup> Aus einem Brief Lenins, zitiert nach Horst von der Bey, *Der Zerfall des Kommunismus und die franziskanische Idee*. In: *Unterwegs mit Franziskus*. 1992/1, 26.

<sup>4</sup> Fioretti 10, verschiedene Ausgaben, z.B.: Franz von Assisi, *Die Werke: Sonnengesang – Ordensregeln – Testament – Briefe*. Zürich 1997.

her kommt es also, daß ausgerechnet dir alle Welt nachläuft?« Da wurde Franziskus ganz und gar ergriffen vom Heiligen Geist und rief: »Du willst wissen, warum alle Welt mir nachläuft? Gott hat eben keinen häßlicheren Menschen als mich gefunden, um seine Größe in der Welt zu zeigen. Er hat mich ausgewählt, um die Adligen, die Großen und Starken dieser Welt zu beschämen, damit deutlich wird, daß das Gute und die Lebenskraft nicht aus dem Geschöpf stammt, sondern aus Gott. So wird sich keiner rühmen dürfen, außer in Gott.«

Man kann sich natürlich sagen: Das ist Legende, das entspricht nicht der Geschichte, da hält einer eine fromme Predigt! – Doch hören wir einen Augenzeugen, Thomas von Split, der als Student in Bologna weilte und später in seiner Weltchronik seine Erinnerung festhält<sup>5</sup>:

Als ich in Bologna im Studium war, sah ich im Jahr 1222, am Tag der Aufnahme der Muttergottes in den Himmel, den heiligen Franziskus predigen. Es war auf dem Rathausplatz, wo fast die ganze Stadt zusammengekommen war. Er sprach so gut und so überlegt, daß den vielen Gebildeten, die dort waren, die Rede des einfältigen Mannes nicht wenig Bewunderung abrang. Er sprach nicht wie ein in Beredsamkeit ausgebildeter Redner, sondern wie ein einfacher Mann aus dem Volk. Alle seine Worte liefen darauf hinaus, die Feindschaft auszulöschen und den Friedensbund wieder aufzubauen. Die Kleidung war ärmlich, die Person verachtenswert, das Gesicht häßlich. Aber so viel Wirksamkeit gab Gott seinen Worten, daß viele Adelsgeschlechter, zwischen denen die un menschliche Raserei alter Feindschaft sich in viel Blutvergießen ausgetobt hatte, zurückgeführt wurden zu einem Friedensvertrag. Daher erwiesen ihm die Menschen so große Ehre und waren ihm so ergeben, daß die Männer und Frauen scharenweise bei ihm zusammenliefen und bemüht waren, entweder die Fransen seiner Kutte zu berühren oder ein Stück davon zu ergattern.

Die Legende sagt: Franziskus war häßlich. – Er war wirklich häßlich, sagt der Augenzeuge. Es gab da keinen natürlichen Charme, keine angeborene Schönheit, keine körperlichen Vorzüge. Und doch ging von ihm eine Faszination aus, die alles Gewohnte überstieg, eine Ausstrahlung, die im Seelischen gründete, eine Anmut, die sich Gott verdankte, der in ihm wohnte.

Die Legende sagt: Franziskus war nicht gebildet. – Er hat die Schule kaum besucht, konnte nicht fehlerfrei schreiben, hat keine Theologie studiert, auch nicht etwas anderes, nicht einmal die Kunst, wohlgeformt und wohlgesetzt zu reden, sagt der Augenzeuge. Von anderswoher wissen wir, daß er keinen einzigen Satz richtig zu Ende brachte. Doch der Inhalt, den er verkündete, war so groß, daß es ihn nicht mehr hielt, er tanzte, wenn er sprach, der ganze Körper war in Bewegung, und was er in seiner Begeisterung sagte, war so überzeugend, daß er erstaunliche Wirkungen erzielte: In Bologna und in vielen anderen Städten führte seine Predigt zum Frieden. Und selbst die Gebildeten beugten sich seinem Wort.

Die Legende sagt: Franziskus war kein Adelliger. – Er war ein Mann aus dem Volk, sagt der Augenzeuge. Wir wissen, daß er dem reichen und aufstrebenden Stadtbürgertum angehörte. Er war Kaufmann und Kaufmannssohn. Doch wie er sah, daß das Geld der einen zur Verelendung der andern führte, ging er von Zuhause weg und lebte wie die Bettler und die Armen.

<sup>5</sup> Vgl. H. Böhmer (Hg.), *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*. Tübingen 1961; *Das Zeugnis als Ganzes*. Vgl. Anm 7, 107.

Es ist schon ein Paradox: Ein häßlicher Mensch fasziniert, ein ungebildeter Mann überzeugt, ein Bettler findet Gefolgschaft! Franziskus offenbart ein Geheimnis: Gott erfüllt ihn. Ein wirklicher Zeuge Gottes in dieser Welt!

## 2. Arm mit den Armen

Franz von Assisi ist uns vor allem bekannt wegen seiner konsequenten und radikalen Armut. Er selbst erzählt, wie er zu seiner Lebensform gefunden hat:

Gott selbst hat mich dazu geführt, ein gottzugewandtes Leben anzufangen. Als ich noch nicht wußte, wie Gott wirklich war, war es mir widerlich und ekelerregend, Aussätzige auch nur anzuschauen. Da hat mich Gott an der Hand genommen und mich unter sie geführt, und dann öffnete ich ihnen mein Herz und meine Hand. Und wie ich dann wieder von ihnen wegging, war ich ein anderer Mensch: Was vorher widerlich und ekelerregend war, war darnach süß und köstlich für Seele und Leib. Und dann wartete ich nicht mehr lange und brach mit allen bisherigen Gewohnheiten.<sup>6</sup>

Was da geschehen ist, ist eine Gotteserfahrung besonderer Art. Gott erreicht ihn gerade dort, wo kein Mensch ihn suchen würde: unter denen, die man aus der Stadt verjagt hat, religiös verbrämt, in einem feierlichen Gottesdienst. Die liturgischen Bücher sind noch erhalten, in denen diese schreckliche Tat mit einem speziellen Ritus umgeben ist. Nach diesem Requiem, das man ihnen sang, trieb man sie zur Stadt hinaus, wo sie dahinsiechen mußten. Der Kontakt mit der Stadt war den Ausgesetzten, den Aussätzigen verboten, und die Bürger der Stadt lebten in panischer Angst, sie könnten in ihre Nähe kommen und den Todesvirus in sich aufnehmen.

Auch Franz von Assisi war von dieser Todesangst gefangen. Er machte einen weiten Bogen um sie herum, hielt sich die Nase zu – bis er eines Tages offenbar durch einen Zufall einem oder mehreren Aussätzigen begegnete. Gottes Fügung, sagt er später! Auf jeden Fall steht er plötzlich Aug in Aug dem menschlichen Elend gegenüber. Und wo das Elend so konkret ist, ein individueller Mensch, ein Angesicht – da macht man die Augen zu, oder man öffnet sie; da verschließt man sich ganz, oder man öffnet sich weit. Franziskus öffnet sich, die Augen, das Herz, die Arme – und dann kommt eine Umarmung zustande, ein Kuß, hautnahe Nähe – und alles ist anders, er selbst und die ganze Welt.

Diese Erfahrung sollen später alle machen, die Brüder in seiner Bruderschaft werden wollen. Jeder muß durch dieses Noviziat; Einführung in die Gemeinschaft kann nur auf diesem Weg geschehen, genau auf die gleiche Weise, wie er selbst in das Geheimnis Gottes eingeführt wurde. So heißt es in einer der ältesten Biographien:

Franziskus wollte am Anfang seiner Bruderschaft, daß die Brüder in Aussätzigenheimen weilten, um den Aussätzigen zu dienen. Als Adelige und einfache Leute in die Bruderschaft kamen, wurde ihnen unter anderem gesagt, daß sie den Aussätzigen dienen und in

<sup>6</sup> Testament 1–4.

deren Häusern verweilen müßten.<sup>7</sup> Das Leben unter gewöhnlichen und verachteten Leuten, unter Armen, Schwachen, Kranken, Aussätzigen und Bettlern am Weg soll die Brüder erfreuen.<sup>8</sup>

Franz von Assisi ist selbst an den Rand der Gesellschaft geraten. Dort, wo die Aussätzigen wohnen und wo die Armen leben, will er sein. Und dort sollen auch seine Brüder sein. Ohne Sicherungen im Rücken, ohne Privilegien, genau unter den gleichen Bedingungen wie die Aussätzigen, wie die Bettler und die Armen.

Nachdem ihm die Aussätzigen die Augen geöffnet haben, sieht er das schreckliche Elend, in dem die meisten Leute in Assisi und in den anderen Städten Mittelitaliens leben müssen. Und er sieht, daß das etwas mit ihm selbst zu tun hat, mit dem Lebensstil, den er führt, mit dem Beruf seiner Eltern.

Sein Vater ist Kaufmann. Er handelt mit Stoffen wie viele damals. Da ist zu bedenken: Die Bedeutung des Geldes wird immer größer, der Handel mit Naturalien geht immer mehr zurück. Man muß sich nur einmal vorstellen, was das bedeutet: Lebensmittel verderben, man kann sie nicht beliebig lange aufbewahren, zudem sind die Scheunen und Lager durch Mauern und Dächer begrenzt – man kann Naturalien nicht unbegrenzt horten. Nicht so das Geld: Geld verfault nicht so schnell, wenigstens damals nicht, als es noch keine Inflation gab, wie wir den Verfall des Geldes heute nennen; und Geld kann auch am kleinen Ort nahezu unbegrenzt aufbewahrt werden. Auf jeden Fall kommt durch den häufigeren Gebrauch des Geldes eine unersättliche Gier über die Menschen: das Raffen und Horten, das Haben- und Besitzenwollen – eine Leidenschaft, die bedenkenlos über Leichen geht und viele andere Menschen an den Rand des Grabes drängt.

In dieser Zeit, in welcher der Geldverkehr den Handel mit Naturalien verdrängt, regt sich in besonderer Weise das Gewissen der Reichen, besonders der Kaufleute. Petrus Waldes, der Begründer der Waldenser, einer heute noch existierenden protestantischen Kirche, Johannes Bonus, ein Mann, der heute nicht mehr bekannt ist, weil er zu eigensinnig war, die Humiliaten in Mailand und viele andere mehr, unter ihnen der bekannteste von allen, eben Franz von Assisi, fragten sich, wie man in einer solchen Situation noch Christ sein kann, ein wirklicher Christ, der sich an Jesus von Nazaret orientiert.

Und so entdecken sie das Evangelium neu: Das Leben des armen Jesus von Nazaret. Bei seiner Geburt in die Krippe gelegt, weil in der Stadt kein Platz mehr für ihn war; während seines öffentlichen Lebens ohne Stein, worauf er sein Haupt legen könnte; am Ende nackt am Kreuz, ein Leidender unter den Leidenden – ein Maß, das Gott selbst gesetzt hat: arm unter den Armen, ein Flüchtling unter den Flüchtlingen, ein Obdachloser

<sup>7</sup> Leg.Per. 9 (die Textsammlung von Perugia ist bis heute in deutsch nur auszugsweise zugänglich: Franz von Assisi. Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Elisabeth Hug und Anton Rotzetter, Olten 1984.

<sup>8</sup> Nb.Reg. 9,2. Vgl. Franz von Assisi. Schriften. Werl 1991.

unter den Obdachlosen, ein Opfer unter den Opfern. Und so zieht Franziskus die Konsequenzen. Er bricht mit seinem Elternhaus, wirft seinem Vater die Kleider und das ganze Erbe vor die Füße und lebt fortan unter den gleichen Bedingungen wie die Armen und Bettler. Und dieses Leben nennt er »die Demut und die Armut Christi«. Er ist überzeugt, daß sich unter den Elenden und Armen das Geheimnis Gottes enthüllt. Er glaubt, daß sich die Menschwerdung Gottes da fortsetzt, wo Christen sich mit den Opfern der Gesellschaft, mit allen, die an den Rand des Lebens gedrängt werden, solidarisieren.

Franziskus erinnert sich am Ende seines Lebens, wie er das Leben der Armen geteilt hat:

Viele kamen, um in unserer Bruderschaft das Leben zu empfangen. Sie gaben alles, was sie gerade hatten, den Armen. Sie waren zufrieden mit einer einzigen Kutte, innen und außen geflickt, mit einem Strick und den Hosen. Mehr wollten wir nicht besitzen. Ich arbeitete mit meinen Händen. Ich will arbeiten. Ich will sehr wohl, daß alle anderen Brüder die schwere Arbeit auf dem Felde tun. Denn das ist eine ehrbare Arbeit. Wer es nicht kann, soll es lernen.<sup>9</sup>

Die schwere Arbeit auf dem Felde war eben keine Selbstverständlichkeit. Sie war nicht eine Arbeit, die man suchte und die man gerne tat. Oft waren es die Armen, die man zu solcher Arbeit holte, und oft waren sie bloß eine Arbeitskraft, die man gerade braucht, aber nicht etwa Menschen, die leben wollten, die eine Familie hatten – und so gab man ihnen sehr oft nicht einmal den verdienten Lohn. Und auch Franziskus konnte ein Lied davon singen, wie man aus seinem Testament schließen darf:

Wenn uns kein Arbeitslohn gegeben wird, wollen wir zum Tisch des Herrn fliehen und, um Almosen bettelnd, von Haus zu Haus gehen.<sup>10</sup>

Das waren beschämende Erfahrungen. Wer bettelt schon gerne? Und jene, die von Haus aus anderes gewöhnt waren, mußten motiviert werden, dieses beschämende Betteln auf sich zu nehmen – in der Solidarität mit den Armen. Und so hält Franziskus in seiner Regel fest:

Wenn es nötig sein sollte, sollen sie betteln gehen. Und sie sollen sich dabei nicht schämen, sondern beherzigen, daß unser Herr Jesus Christus, der Sohn des lebendigen, allmächtigen Gottes, sein Gesicht hart gemacht hat zu einem sehr harten Stein, damit er nicht beschämt werde. Und er war arm und fremd, und er selbst lebte von Almosen wie auch die selige Jungfrau und seine Jünger. Und wenn die Menschen ihnen Schmach zufügen sollten und ihnen kein Almosen geben wollten, sollen sie deswegen Gott danken. Denn durch die Schmach werden sie große Ehre erhalten vor dem Gericht unseres Herrn Jesus Christus. Und sie sollen wissen, daß die Schmach nicht denen angerechnet wird, die sie erleiden, sondern denen, die sie zufügen.<sup>11</sup>

Da stehen wirklich harte Erfahrungen dahinter: viel Schimpf und Schande, welche die Reichen auf die Armen häufen. Aber: Franziskus erinnert an das Gericht. Die Reichen werden dafür zur Rechenschaft gezogen wer-

<sup>9</sup> Testament 16 f.

<sup>10</sup> Testament 22.

<sup>11</sup> Nb.Reg. 9, 4–7.

den; den Armen gilt die Verheißung: jedes Leiden, das man ihnen zufügt, wird sich wandeln in Freude und Glück.

Mehr noch: Franziskus erinnert daran, daß es ein Grundrecht der Armen gibt, das sie einfordern dürfen, nicht ein Naturrecht zwar, aber ein Gnadenrecht, ein Recht, das sich aus der Offenbarung ergibt, aus der Lebensgeschichte Jesu: weil er arm war, hat jeder Arme ein Anrecht auf das Leben, auf Brot und Wein, auf Kleidung und Obdach. Jesus selbst fordert das Recht der Armen, meint Franziskus in seiner Regel:

Das Almosen ist das Erbe und die Gerechtigkeit, die den Armen geschuldet wird und die unser Herr Jesus Christus uns erworben hat. Und die Brüder, die sich abmühen, es zu erwerben, werden großen Lohn haben. Sie geben den Spendenden Gelegenheit, das ewige Leben zu gewinnen. Denn alles, was die Menschen in der Welt zurücklassen, wird zugrunde gehen. Für die Liebe und Almosen, die sie gegeben haben, werden sie den Lohn erhalten vom Herrn.<sup>12</sup>

Nochmals: Was muß das für eine Schande gewesen sein, daß Franziskus Motiv an Motiv reiht, um seine Brüder bei der Stange zu halten, ihre freiwillige Solidarität mit den Armen nicht aufzugeben: Jesus war geduldig, Jesus war arm, Jesus hat als Armer ein für allemal für alle Armen das Recht auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse erworben; der Bettler gibt den Reichen Gelegenheit, Zuwendung, Liebe, persönlich Hilfe zu geben, eben das zu tun, was über den Tod hinaus zählt.

Die Solidarität mit den Armen war Franziskus bis ans Ende seines Lebens lieb:

Als Franziskus bei Santa Maria della Porziuncola weilte, kam eine alte und arme Frau zur Niederlassung der Brüder und bat ihn um ein Almosen, weil sie in jenem Jahr nichts hatte, wovon sie leben konnte. Da sagte Franziskus zu Bruder Petrus Cathanii, der damals Generalminister war: »Gibt es da vielleicht etwas, was wir dieser Frau geben könnten?« Bruder Petrus antwortete ihm: »Im Haus haben wir nichts, das wir ihr geben könnten, vor allem weil sie soviel braucht, daß es auch zum Leben reicht. In der Kirche haben wir nur ein Neues Testament, aus dem wir die Lesungen der Matutin lesen.« Da sagte Franziskus zu ihm: »Gib dieser Frau das Neue Testament, damit sie es verkaufen kann, um ihre Not zu wenden. Und ich bin überzeugt, daß das dem Herrn mehr gefällt, als wenn wir in ihm lesen würden.« Und so gab er der Frau das erste Neue Testament, das die Brüder hatten.<sup>13</sup>

Man muß sich das einmal vorstellen: Die Frau konnte davon gut leben; das Neue Testament war eine Handschrift, die ungefähr so viel wert war, wie heute ein Universitätsprofessor in einem Jahr verdient. Was aber noch bedeutender ist als dieser große materielle Wert, ist der geistliche Wert: Es ist das erste Testament, das in der Bruderschaft vorhanden war, ein Buch, aus dem die Brüder ihre Gebetsgottesdienste gestaltet haben, das Buch, aus dem sie die seelische Nahrung für ihre Meditation bezogen – weggeschenkt, weil nichts heiliger ist als die Armen, nicht der Gottesdienst, nicht das Heilige Buch. Nichts ist heiliger als die Armen. Heiliger noch als die Heilige Schrift sind die Armen.

<sup>12</sup> Nb.Reg. 9, 8–9.

<sup>13</sup> Leg.Per. 93: gekürzt.

### 3. Friede und Heil für alle Welt

Der Herr offenbarte mir, daß wir zum Gruß sagen sollen: Der Herr gebe dir den Frieden.<sup>14</sup>

So schreibt Franz von Assisi in seinem Testament. Die Sehnsucht nach Frieden ist ihm ins Herz geschrieben, seitdem er selbst die Schrecken der innerstädtischen Revolution in Assisi und den Krieg zwischen Assisi und Perugia erlebt hat. Assisi wurde besiegt, Franziskus schmachtete über ein Jahr lang in den Gefängnissen Perugias. Er weiß, was Gewalt, Haß und Krieg ist.

Und nun behauptet er im Testament, daß er und seine Brüder eine Friedensmission zu erfüllen haben. Gott selbst hat ihn und seine Brüder in eine göttliche Friedensdynamik hineingestellt. Wo Gott ist, da ist Friede. Wo Friede ist, da ist Gott. Wo Krieg ist, Haß, Streit, da ist Gott nicht, da ist vielmehr Gottlosigkeit, mag man noch so viel auf die Knie fallen, noch so viel in die Kirche gehen, noch so religiös sein. Nein, nur da wo der Friede ist, ist Gott, und Gott will den Frieden. Dies ist es, was aus den Augen derer strahlen soll, die sich Christen nennen. Dies muß über die Lippen kommen als inständiges Gebet, als intensiver Wunsch, als wirklich ganz persönlich gemeinter Gruß. Der Friede Gottes soll gegenwärtig sein in den Händen derer, die sich auf ihn beziehen; er soll die Kraft in den Füßen derer sein, die Christus nachfolgen wollen.

*Pax et Bonum – Frieden und Heil!* So lautet bis heute der franziskanische Gruß. Friede ist viel mehr als keinen Krieg haben. Friede ist alles: die innere Zufriedenheit des einzelnen Menschen mit sich selbst, die Erfahrung einer geglückten Existenz, seine Beheimatung in bergenden menschlichen Beziehungen, die Befriedigung der leiblichen, seelischen und geistigen Bedürfnisse, die Harmonie mit der Schöpfung, die Versöhnung mit Gott. Dies alles und noch viel mehr ist mit dem Wort »Pax«, »Frieden« gemeint.

Das andere Element im franziskanischen Friedensgruß ist leider nicht ganz richtig übersetzt. Aber wie soll man es denn übersetzen? »Bonum«: das ist alles Irdische, Materielle, was ich zu meinem Wohlbefinden brauche – ein Stück Land, das ich bebauen kann, ein Dach über dem Kopf, das mir Unterschlupf bietet, etwas zu essen auf dem Tisch, damit ich nicht hungern muß, eine Arbeit, die mich innerlich befriedigt, ein Gewand, das mich kleidet und schützt. Und »Bonum«: das ist alles, was meine Seele glücklich macht – das Lächeln eines Kindes, ein singender Vogel auf dem Fensterbrett, der freie Blick in Gottes schöne Natur, die zarte Hand eines lieben Menschen, Zeit, die ich für mich habe und für alle, die mir lieb sind. Und »Bonum«: das ist alles, was meinen Geist beglückt – die Erfahrung von Sinn und Sinnhaftigkeit, das Sehen von Zusammenhängen, der Ausblick auf eine große Verheißung, die Hoffnung, die mit Gott rechnet, der Glaube, der auf Gott baut, die Liebe, die alles überwindet. »Bonum«: Das höchste Gut ist Gott selbst, der mir nahekommt.

<sup>14</sup> Testament 23.

Dies alles ist in diesem tiefsinnigen Gruß enthalten, den die Franziskaner heute noch auf ihre Briefe setzen oder an den Anfang einer Rede: Pax et Bonum, Friede und alles Gute!

Franziskus verstand seine Bruderschaft als Friedensbewegung, und zwar nicht einfach nebenbei, sozusagen als unverbindliche Zugabe, nein, ganz zentral, als eigentliche Sendung, ohne die man nichts begriffen hat von Gott, nichts vom Evangelium, nichts von Jesus Christus, der ja zur Ehre Gottes und für den Frieden der Menschen auf Erden Mensch geworden ist. Hören wir eine Biographie aus dem 13. Jahrhundert:

Als der selige Franziskus mit einem Bruder, der einer der ersten zwölf Brüder war, in den Anfängen der Gemeinschaft umherging, grüßte er die Männer und Frauen auf dem Weg und diejenigen, die auf den Äckern waren, indem er sagte: »Der Herr gebe euch den Frieden.« Und weil die Menschen bis dahin noch keinen solchen Gruß von Ordensleuten gehört hatten, wunderten sie sich sehr. Einige Menschen sagten sogar fast mit Ent-rüstung: »Was soll ein solcher Gruß?« So begann jener Bruder, sich sehr zu schämen. Deshalb sagte er dem heiligen Franziskus: »Laß mich einen anderen Gruß sagen, Bruder.« Der selige Franziskus sagte zu ihm: »Laß jene reden, denn sie verstehen nicht, was Gott gehört. Aber schäme dich deswegen nicht. Denn ich sage dir, Bruder, daß einmal Vornehme und Fürsten dieser Welt für eben diesen Gruß dir und anderen Brüdern Ehre geben werden.«<sup>15</sup>

Offenbar hat es schon damals Menschen gegeben, die geschrien haben: Politik! Das hat nichts mit dem religiösen Leben zu tun! Schuster bleib bei deinem Leisten!

Doch Franziskus bleibt dabei, die Brüder sollen dabei bleiben. Die Welt braucht gerade jene Menschen, die aus dem Inneren Gottes kommen und Frieden bringen. Die Welt hat viel zu wenig von diesen Menschen. Eigentlich ist nur der zum Friedenstiften fähig, der sich wirklich ganz für Gott geöffnet hat und darum keine persönlichen oder anderen Interessen hat. Denn Gott ist ein Gott des Friedens – oder er ist nicht!

Und so ist es denn nicht verwunderlich, wenn sich Franziskus immer wieder in das Getümmel menschlicher Streitigkeiten stürzt, um Frieden zu stiften: in Bologna, in Arezzo, in Siena, in Florenz, in Assisi, in Damiette in Ägypten – immer ist Franziskus da und mischt sich mit seiner Friedensbotschaft ein. Er kann es nicht ertragen, von Krieg und Streit zu hören. Es hält ihn nicht, er muß gehen. Und wenn er nicht kann, weil er krank ist, dann fällt ihm etwas anderes ein:

Als Franziskus krank war, exkommunizierte der Bischof von Assisi den Bürgermeister von Assisi. Und umgekehrt verhängte der Bürgermeister von Assisi ein Handelsverbot über den Bischof: Kein Mensch durfte ihm etwas verkaufen oder von ihm etwas kaufen, niemand durfte mit ihm einen Vertrag abschließen. Und so prallte gegenseitiger Haß aufeinander. Franziskus war innerlich betroffen, vor allem weil kein Ordensmann und kein Laie zwischen ihnen Frieden und Einheit stiftete. Und so sagte er zu seinen Gefährten: »Große Schande ist es für euch, Diener Gottes, daß der Bischof und der Bürgermeister sich gegenseitig so hassen und keiner zwischen ihnen Frieden stiftet.«<sup>16</sup>

Halten wir hier inne, um festzustellen: Franziskus leidet, daß sich kein Friedensstifter findet, daß keiner da ist, der die Idee und die Kraft hat, zu

<sup>15</sup> Leg.Per. 101.

<sup>16</sup> Leg.Per. 84.

vermitteln. Ein Leiden besonderer Art! Und so dichtete Franziskus eine neue Strophe für seinen Sonnengesang:

Lob sei dir, mein Herr  
 durch jene, die um deiner Liebe willen vergeben  
 und Schwachheit ertragen und Not.  
 Selig, die ausharren in Frieden  
 Du, Höchster, wirst sie krönen. –

Nachher rief er einen seiner Gefährten und sagte zu ihm: »Geh und sag dem Bürgermeister in meinem Namen, er solle mit den Würdenträgern der Stadt und anderen, die er mit sich führen kann, zum Bischofspalast kommen.«

Zu zwei anderen Gefährten sagte er: »Geht und singt vor dem Bischof und dem Bürgermeister und den anderen, die mit ihnen sind, den Sonnengesang. Und ich vertraue auf den Herrn, daß er ihre Herzen demütigen wird und daß sie miteinander Frieden schließen werden und zurückkehren zur früheren Freundschaft und Liebe.«

Und als alle im Innenhof des Bischofssitzes zusammengekommen waren, standen jene zwei Brüder auf, und einer von ihnen sagte: Der selige Franziskus komponierte in seiner Krankheit ein Lied zum Lob Gottes und zur Erbauung des Menschen. Daher bittet er euch, es mit großer Hingabe zu hören.

Und so begannen sie, es zu singen und ihnen vorzutragen. Und sofort stand der Bürgermeister auf und mit gefalteten Händen und mit so großer Hingabe wie gegenüber dem Evangelium des Herrn, ja sogar mit Tränen, hörte er aufmerksam zu. Er hatte nämlich großes Vertrauen und große Ehrfurcht gegenüber dem seligen Franziskus.

Nachdem das Lied verklungen war, sagte der Bürgermeister: »Nicht nur dem Bischof würde ich jetzt verzeihen, sondern auch dem, der meinen Bruder oder meinen Sohn getötet hätte.« Und der Bischof streckte ihm die Hände entgegen und sagte: »Von meinem Amt her geziemt es mir, daß ich demütig bin. Doch von Natur aus neige ich zu Zorn, verzeihe mir.« Und so umarmten sie sich voller Güte und Liebe und küßten sich gegenseitig.<sup>17</sup>

Wenn es doch immer so spielend ginge! Hier haben wir es noch einmal zu tun mit der außerordentlichen Faszination, die von Franziskus ausging.

Der Sonnengesang, den Franziskus geschrieben hat, ist als ganzer ein einziges Friedenslied. Da singt einer ein Lied, die Vision einer ganz anderen Welt, eine Wirklichkeit, in der Gott alles in allem geworden ist.

Man hat schon gesagt, daß dieses Lied unrealistisch ist. Wer so spricht, versteht nichts von Dichtung. Dichtung will nicht die Realität reproduzieren, will nicht die Hoffnungslosigkeit, die ohnehin da ist, verdoppeln. Dichtung spricht ein Dennoch, Dichtung entwirft eine Gegenwelt, beschreibt den Traum, der in allen Menschen ist, eine Welt von den letzten Möglichkeiten her, die uns bleiben, eine Welt von Gott her.

Und so singt Franziskus das Lied der Geschwisterlichkeit. Alles was ist: jeder Mensch, jedes Tier, jede Blume, jeder Stein, jeder Stern, Sonne und Mond – ein jedes Geschöpf ist Bruder, Schwester.

Auch die Mutter ist Schwester, der Vater ist Bruder, der Herr ist Bruder, die Herrin Schwester. Es gibt niemanden mehr, der auf dem Thron sitzt, alle sind auf der gleichen Ebene und sollen sich umarmen, küssen, sollen Frieden haben. Ja selbst der größte Feind, der Tod, wird für Franziskus zur lieben Schwester, die er zärtlich in die Arme nimmt.

So begegnet er allem als Bruder. Auch der Wolf, der ihn verschlingen könnte, ist Bruder. Er wird ihn nicht verschlingen, weil Franziskus ein po-

<sup>17</sup> Leg.Per. 84, gekürzt.

sitives Vorurteil hat: Bruder Wolf, nicht eine reißende Bestie! Ein Bruder, dem man entgegenggeht, nicht ein wildes Tier, vor dem man fliehen muß, ein Wesen, das sich verändern kann, nicht jemand, der ein für allemal festgelegt ist.

Und so ist es denn verständlich, wenn im 20. Jahrhundert ein Gebet entsteht, das diese franziskanische Friedenssehnsucht wie kein anderes enthält – nicht ein Gebet, das von Franziskus verfaßt ist, aber ein Gebet, das die franziskanische Friedensmission auf die Ebene jedes einzelnen Menschen herunterholt:

HERR

mach mich zu einem Werkzeug Deines Friedens

Laß mich Liebe bringen in den Haß

Verzeihung in die Schuld

und Einheit in die Zwietracht

Laß mich Wahrheit bringen in den Irrtum

Glauben in den Zweifel

und Hoffnung in die Verzweiflung

Laß mich Licht bringen in das Dunkel

und Freude in die Traurigkeit

O HERR

Laß mich mehr danach trachten

zu trösten als Trost zu finden

zu verstehen als Verständnis zu erfahren

zu lieben als Liebe zu kosten

und im Mich-Vergessen finde ich mich

Im Verzeihen erfahre ich Verzeihung

und im Sterben stehe ich auf zum ewigen Leben.<sup>18</sup>

#### 4. Ein subversiver Gott

Vom höchsten Sohn Gottes sehe ich leiblich nichts außer seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut.

Franz von Assisi ist einer der größten Zeugen Gottes in der Welt! Das ist unbestritten. Doch muß man gleich hinzufügen, daß sich Franziskus nicht in die allgemeine Religionsgeschichte einordnen läßt. Er vertritt eine spezifisch christliche Auffassung von Gott. Und diese Auffassung ist revolutionär im eigentlichen Sinn: Sie sieht die Dinge verkehrt herum, unten ist oben, und oben ist unten. Diese Auffassung ist subversiv: Sie fordert eine ganz andere Wertordnung, eine andere Einschätzung der Welt! So sagt er einmal:

Wißt, daß in den Augen Gottes gewisse Dinge überaus hoch und erhaben sind, die sonst bei den Menschen wertlos und verächtlich gehalten werden. Und andere sind bei den Menschen wertvoll und hochgeschätzt, die in den Augen Gottes wertlos und verächtlich sind.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Weit verbreitetes Gebet, ursprünglich französisch, eigene Übersetzung.

<sup>19</sup> Br.Kust. II,2.

Mit andern Worten: Der Gottesgedanke ist bei Franziskus ein durchaus praktischer Gedanke, ein politischer Gedanke gar, wenn wir so wollen. Alles muß anders werden, wenn man erfaßt hat, wer Gott wirklich ist.

Und wer ist er wirklich? – Der Deus semper minor, ein Gott, der alle unsere Vorstellungen unterbietet: im ganz Kleinen ist er, in dem, was ganz gering ist, verächtlich, billig, wertlos. Dort, wo man aufgrund menschlicher Einschätzung die Nase rümpft, ist er: im Aussätzigen, in den Bettlern, bei denen, die nichts gelten, bei den Geringsten dieser Welt! Gott ist der Demütige – und ist nur unter den Erniedrigten zu suchen und zu finden.

Vielleicht ist es wichtig, sich zu fragen, wie denn Franziskus zu dieser Auffassung kommt. Und so schäle ich aus einem der wichtigsten Texte des heiligen Franz, aus der sogenannten ersten Ermahnung<sup>20</sup>, vier Gedankenschritte heraus.

Erster Gedanke: Es gibt einen unendlichen Abgrund zwischen Gott und uns. Er ist der Schöpfer, wir sind Geschöpfe. Von uns her gibt es keinen Weg zu Gott: »Der Vater wohnt im unzugänglichen Licht. Niemand hat Gott je gesehen.«

Zweiter Gedanke: Gott selbst schlägt die Brücke, er bahnt sich einen Weg zu uns. Diese Brücke, dieser Weg heißt Jesus von Nazaret: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.«

Dritter Gedanke: Jesus Christus erreicht uns auch nach Jahrhunderten noch über das verkündigte Wort und das Sakrament: »Täglich erniedrigt er sich. Täglich kommt er zu uns. Täglich steigt er herab. – Vom höchsten Sohn Gottes sehe ich leiblich nichts außer seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut (und sein heiligstes Wort<sup>21</sup>).«

Vierter Gedanke: Dies tägliche Ereignis, in dem uns Gott erreicht, ist ein Ereignis der Demut, der Herablassung. Gott zeigt sich im Gegenteil von dem, was er ist: nicht in seiner erdrückenden Allmacht, sondern in seiner faszinierenden Kleinheit: »Gott ist der Demütige.«

Der ganze Mensch zittere  
die ganze Erde wanke  
der Himmel jauchze  
wenn Christus erscheint  
der Sohn des lebendigen Gottes. –  
O bewundernswürdige Hoheit  
O bestaunenswerte Herablassung  
O erhabene Demut  
O demütige Erhabenheit. –  
Der Herr des Alls  
Gott und Gottes Sohn  
demütigt sich  
Für unser Heil  
verbirgt er sich  
in der winzigen Gestalt des Brotes. –  
Seht die Demut Gottes

<sup>20</sup> Erm. 1.

<sup>21</sup> Mußte aus anderen Stellen hinzugefügt werden.

Schüttet vor ihm euer Herz aus  
 Demütigt auch ihr euch  
 damit ihr erhöht werdet  
 Nichts von euch behaltet zurück  
 damit euch ganz aufnehme  
 der sich euch ganz ausliefert.<sup>22</sup>

Dies ist wohl der dichteste Text über die spezifische Gotteserfahrung des heiligen Franz. Gott ist der Demütige. Das ist kein Produkt der Vernunft, nicht das Ergebnis der menschlichen Logik – keiner ist auf die Idee gekommen, die Demut unter den Eigenschaften Gottes zu nennen. Das ist vielmehr das ureigenste Wesen Gottes selbst: so ist er, so zeigt er sich in der menschlichen Geschichte – im Kind in der Krippe, in einem gewöhnlichen Menschen, in einem zum Tod verurteilten Verbrecher am Kreuz, in der Alltäglichkeit von Brot und Wein, im Aussätzigen, in allem, was wir Menschen als niedrig und wertlos ansehen.

Diese Gotteserfahrung ist wirklich ein praktischer, ja politischer Gedanke. Alles muß sich ändern, meint Franziskus, wenn Gott so ist. In diesem Zusammenhang steht jener Text des heiligen Franz, der eigentlich nie begriffen und eigentlich auch heute noch nicht zur Kenntnis genommen wurde:

Ich ermahne und ermutige im Herrn, daß an allen Orten, wo Brüder weilen, nur eine Messe täglich gefeiert wird. Wenn mehrere Priester am selben Ort sind, soll der eine aus Liebe zur Liebe sich damit zufrieden geben, Zuhörer bei der Feier eines anderen Priesters zu sein.<sup>23</sup>

Wo Gott gegenwärtig ist, müssen alle privaten Interessen und alle Privilegien fallen. Da gilt nur noch eines: sich aufmachen und sich um den einen Tisch versammeln, sich treffen lassen von der Liebe, die sammelt, die herausruft aus allen Ecken und Räumen – hin zur Communio, zur Gemeinschaft der Liebe. Sage jemand, ein solcher Gedanke sei nicht praktisch!

Eine zweite Konsequenz zieht Franziskus im Hinblick auf die Kirche. Selbstverständlich hat auch er die Schwächen der Kirche im 13. Jahrhundert gesehen. Selbstverständlich hat er wie die damaligen Häretiker, die Waldenser und Katharer, gesehen, wie weit weg die Kirche vom Evangelium war. Doch er zieht nicht dieselben Konsequenzen.

Wenn die Priester mich auch verfolgten, ich würde trotzdem bei ihnen Zuflucht nehmen wollen. Wäre ich so weise wie Salomo und fände armselige, der Welt verhaftete Priester, ich wollte gegen ihren Willen nicht predigen. Ich will in ihnen nicht die Sünde beachten, weil ich zwischen ihrer Sünde und dem Sohn Gottes unterscheide.<sup>24</sup>

Franziskus sieht in der Kirche noch anderes als die Institution, anderes als die Korruption, anderes als das Allzumenschliche. All das gehört sogar zur Demut Gottes, auch das kann Gott nicht hindern, bei uns Menschen zu sein. Er ist der Demütige.

<sup>22</sup> Br.Ord. 26–29.

<sup>23</sup> Br.Ord. 30.

<sup>24</sup> Testament 6–10, gekürzt.

Natürlich kann man diesen Gedanken als Ideologie benützen und alles rechtfertigen, was in der Kirche an Sünde und Verbrechen geschieht. Dies sei ferne! Doch dieser Gedanke führt mindestens dazu, daß man in der Kirche bleiben kann, ja muß: Denn Gott ist als der Demütige gerade auch in den Niedrigkeiten und Verächtlichkeiten der Kirche zu suchen und zu finden. Wenn das kein praktischer Gedanke ist!

Auch die Art und Weise, wie sich die Kirche organisieren muß, steht unter diesem Gedanken. Da darf es keine Herrschaft geben, keine Macht, sondern nur Demut, Dienst, Hellhörigkeit. Jede Art, sich oder seine Auffassung durchzusetzen, widerspricht der Demut Gottes. Ob Papst oder einfaches Glied der Kirche, ob Bischof, Kardinal oder eine Gruppe oder Ordensgemeinschaft – es spielt keine Rolle: Wer sich zur Demut Gottes bekennt, muß jenen Platz suchen, von dem aus er allem dienen kann. Und man hüte sich, daß man den Worten die Bedeutung nimmt: Dienst ist Dienst, Gehorsam Gehorsam – und gerade jene, die ein Amt haben in der Kirche, müssen sich sagen lassen, daß dies gerade ihnen zuerst gilt. Sage jemand, daß dies kein praktischer Gedanke ist!

Schließlich gilt das für alles, was uns begegnet: Am Rand der Gesellschaft, unter den Opfern, den Ausgebeuteten, den Ausgesetzten, den Kleinen und Verachteten ist Gott der Demütige. Gerade da will er gesucht sein. Jede Politik, die sich christlich nennt, muß sich an diesen Rand begeben, um von daher zu einer ganz neuen, anderen Politik zu gelangen. Sage jemand, daß der Gottesgedanke kein praktischer, politischer, ja subversiver Gedanke sei!

Wir leben in einer Religion der Menschwerdung, Gott ist eingegangen in die Geschichte, hat sich auf die Seite der Armen geschlagen. Darum war für Franziskus Weihnachten das wichtigste Fest im Kirchenjahr.

Franziskus wollte, daß an diesem Tag jeder Christ aufjauchze im Herrn und daß wegen dessen Liebe, mit der er sich selbst uns gab, jeder Mensch nicht nur gegen die Armen heiter und freigebig sei, sondern auch gegenüber den Tieren und Vögeln.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Leg.Per. 14.



## Ignatius von Loyola: Vom Hofritter zum Mystiker

Rogelio García-Mateo

In Iñigo López de Loyola, bekannt als Ignatius (1491–1556), sieht man im allgemeinen einen bekehrten Soldaten. Er war jedoch kein Berufssoldat und hatte keine militärische Ausbildung im heutigen Sinne. Das spanische Königreich Kastilien, mit seiner baskischen Heimat Guipúzcoa seit 1200 durch einen Vasallenvertrag verbunden, verfügte damals noch über kein stehendes Heer. Soldaten und Krieger wurden bei Bedarf angeworben und entlohnt. Ignatius trat in seiner Jugendzeit (1506) ein und blieb dort bis zu seiner Lebenswende (1521).

Geld, Ruhm und Ehre als Motivation für das Handeln waren damals üblich. Eine heldenhafte Waffentat konnte einen Mann aus bescheidenen Verhältnissen auf den Gipfel des Ruhmes tragen und ihn Karriere machen lassen, ein Grund, der Ignatius an der Schlacht von Pamplona (Juni 1521) teilnehmen ließ. Das Ritterbild, mit dem er sich als junger Mann identifizierte, darf aber nicht mit der heutigen Vorstellung von Militär verglichen werden. Der Ritter des Mittelalters und vor allem der Renaissance erscheint als Inbegriff menschlich-männlichen Verhaltens. Er verkörpert eine Tugendlehre, die die Antike, das Christentum und die germanische Welt miteinander in Einklang bringt. Gerechtigkeit und Milde, Höflichkeit und Sachlichkeit bestimmen sein Handeln, eine Art Ehrenkodex, der bis in unsere Tage hinein – insbesondere im »Gentleman« – die Formen des gesellschaftlichen Benehmens prägt.<sup>1</sup>

Sowohl das feine Benehmen als auch die Heldentaten des Ritters sind vor allem durch seine Dame motiviert. Entgegen der eingewurzelten Meinung von der Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechts, der zu Folge der Teufel sogar als Frau erschien, prägte die höfisch-ritterliche Welt ein neues Frauenbild. Die Harmonie von Schönheit und moralischer Vollkommenheit war ein wesentlicher Aspekt der höfischen Vorstellung von der Frau. Sie galt als Vermittlerin der Werte, die sie repräsentierte. Sie gab den Rittern den Heldenmut, die guten Eigenschaften und die höfische Freude. Mann und Frau stehen hier einander nicht als Partner gegenüber. Die Frau ist Herrin und der Mann Diener, der zu ihr aufblickt. Mit solchen Gedanken beschäftigte sich der durch seine schwere Verwundung in Pamplona ans Krankenlager gefesselte Ignatius:

... was er im Dienst einer Dame zu tun habe, wie er es anstellen könne, um an ihren Aufenthaltsort zu gelangen, welch schöne Verse und Worte er ihr sagen werde und welche Waffentaten er in ihrem Dienst vollbringen wolle.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> R. García-Mateo, El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola. In: Archivum Historicum Societatis Iesu, LX (1991), 13–27.

<sup>2</sup> Im folgenden wird zitiert aus: Bericht des Pilgers. Übers. u. erläutert von B. Schneider, Freiburg/Br. 1979 und Exerzitienbuch. Geistliche Übungen. Übers. und erläutert von A. Haas, Freiburg/Br. 1974; hier: Bericht des Pilgers, 6.

Diese Gedanken sind in der gesamten Ritterdichtung zu finden, besonders im Ritterroman *Amadis von Gaula* (1508). Der »Amadis« gehört schon seit geraumer Zeit zur Weltliteratur und ist ein maßgebendes Werk, um den jungen Ignatius zu verstehen. Leider wurde dieser Roman bisher in bezug auf Ignatius fast durchwegs nur negativ beurteilt und kaum beachtet. Im autobiographischen Bericht des Ignatius heißt es: Da er

... auf die Lektüre von Büchern mit weltlichem und erfundenem Inhalt schon immer veressen war – man nennt sie gewöhnlich Ritterromane – und da er sich nun gesund genug fühlte, bat er um einige Bücher dieser Gattung, um sich damit die Zeit zu vertreiben.<sup>3</sup>

Die etwas abfällige Weise, über Ritterromane zu sprechen, ändert sich im weiteren Verlauf:

Da sein ganzer Sinn noch von jenen Geschichten des Amadis de Gaula und anderen Romanen dieser Art erfüllt war, kamen ihm ähnliche Gedanken. Daher beschloß er, eine ganze Nacht lang vor dem Altar Unserer Lieben Frau von Monserrat in voller Rüstung Wache zu halten.<sup>4</sup>

In der höfisch-ritterlichen Gesellschaft ist der König der Mittelpunkt. Ein Ritter ohne Gebieter ist ebenso unvorstellbar wie ein Ritter ohne Dame. Mit beiden verbindet ihn ein Vasallenverhältnis. Die Vasallität geht ursprünglich auf die gegenseitige Verpflichtung zurück, die zwischen Herrn und Vasallen durch die Verleihung eines Lehens entsteht. Der König bzw. der Kaiser gilt als Stellvertreter Gottes in bezug auf die zeitliche Ordnung. Wenn Ignatius in den Exerzitien von einem zeitlichen König spricht, dessen Ruf hilft, den »ewigen König« zu betrachten, hat er dieses geistig-politische Weltbild vor Augen. Das Vorbild eines guten oder, wie es in den Exerzitien heißt, eines »menschenfreundlichen und freigebigen« Königs ist der »gute Hirt«, ein Idealbild, das seinen Einsatz bei der Nachfolge Jesu bedeutsam macht.<sup>5</sup>

Das Ritterbild entsprach Grundintentionen des Christentums, das im Christen einen »miles Christi«, einen Soldaten Christi sieht.<sup>6</sup> Das Bild der »militia spiritualis«, des Kampfes für das Gute, war bis in die Neuzeit aktuell. Es war verbindlich für den König wie für den einfachen Bürger, für den Bischof wie für den Mönch. Die Benediktinerregel bezeichnet den Mönch als Krieger Gottes gegen das Böse. Die Regel selbst wird verstanden als ein Kriegsgesetz, dem der Mönch verpflichtet ist. In dieser Tradition weiß sich der Gründer des Jesuitenordens, wenn es zu Beginn seiner Grundregel (Formula Instituti) heißt:

Wer immer in unserer Gesellschaft, von der wir wünschen, daß sie mit dem Namen Jesu bezeichnet werde, unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten (...) will.<sup>7</sup>

Der »miles Christi«, die Nachfolge Jesu im Kriegsbild war in jener Zeit – Erasmus' »Enchiridion militis christiani« oder Albrecht Dürers »Ritter«

<sup>3</sup> Bericht des Pilgers, 5.

<sup>4</sup> Bericht des Pilgers, 17.

<sup>5</sup> Exerzitienbuch, 92–95.

<sup>6</sup> Eph. 6, 12; 2 Tim 2, 3.

<sup>7</sup> Satzungen der Gesellschaft Jesu. Übers. v. P. Knauer, 1980.

zeigen es – eine Grundvorstellung, mit der christlicher Einsatz verstanden werden konnte, wie heute die Begriffe Engagement, Aktion oder Befreiung.

### *Todeserfahrung und Bekehrung*

Dem Wendepunkt seines Lebens, der nach der Verwundung bei der Schlacht zu Pamplona eintritt, liegt eine Grenzerfahrung zugrunde. In seinem autobiographischen Bericht heißt es:

Die Ärzte hatten kaum mehr Hoffnung auf eine Besserung, und so gab man ihm den Rat, zu beichten (...) wenn er bis zur Mitternacht keine Besserung fühle, müsse er sicher mit dem Tode rechnen.

Ignatius war also dem Tod nahe. Wer den Nullpunkt des Lebens bewußt erfährt, erlebt ein Grundphänomen menschlicher Existenz, einen Ausblick auf den vergänglichen Horizont des Lebens oder, um mit Ignatius zu sprechen, auf »die Eitelkeiten der Welt«.<sup>8</sup>

Die Realität des Todes beherrschte zu jener Zeit die meisten Lebensbereiche. Die bildende Kunst, die Darstellungen von Toten, die Totentänze und die Erbauungsliteratur zeigen dies oft kraß und bewußt aufrüttelnd. Der unselige Tod, dem die ewige Höllenqual folgt, wird bildhaft vor Augen geführt. Die übertriebene Todesgegenwart hat die Menschen aber nicht immer bewegt, das Leben auf ein gutes Sterben hin zu gestalten. Sie hat häufig das Gegenteil bewirkt und dazu verleitet, das Leben in vollen Zügen zu genießen, um den Gedanken an den Tod zu entkommen. Auch der junge, nach Ruhm und Lebensfreude suchende Ignatius neigte dazu. Doch das Erlebnis der eigenen Todesnähe ließen ihn seine Lebensführung und Daseinsziele überdenken. Dies förderte die Lektüre, die er auf dem Krankenlager erhielt. Statt einen der geliebten Ritterromane war es die *Vita Christi* des Kartäusermönchs Ludolf von Sachsen (1300–1378), in der immer wieder Argumente und Aufrufe zum Gedenken an das Lebensende und zur Besserung und Änderung (»mudanza«) der Lebensweise, solange Zeit ist, auftauchen: Buße soll der Mensch tun, solange er jung und gesund ist, dann braucht er den Tod nicht zu fürchten; büßen auf Erden wird dem Menschen leicht, wenn er bedenkt, welchen höllischen Qualen er damit entgeht. Der Gedanke, Ehrungen aus dem Wege zu gehen, da sie gleichsam Holzscheite sind, die das Feuer in der Hölle vergrößern, mußte Ignatius besonders treffen.<sup>9</sup>

Wie entscheidend die Erfahrung des Todes und die bei Ludolf gelesene Deutung für die Lebenswende des Ignatius war, stellt man in seinem Werk *Exercitia Spiritualia* (Geistliche Übungen) bei der Höllenbetrachtung und beim Akt der Wahl fest:

<sup>8</sup> Bericht des Pilgers, 3; 1.

<sup>9</sup> Vgl. L. Zarncke, *Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang*. Leipzig 1931.

So als wäre ich in der Todesstunde, erwäge ich die Form und das Maß, die ich dann bei der Art und Weise der gegenwärtigen Wahl eingehalten zu haben wünschte; und danach richte ich mich jetzt und treffe im ganzen meine Entscheidung.<sup>10</sup>

Todeserfahrung und Bekehrungsvorgang hängen bei Ignatius innerlich zusammen.

Während des langen Genesungslagers kommt ihm sogleich die Frage nach seiner Zukunft. Neben der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen erhält er nämlich auch einen Band mit hagiographischen Erzählungen (*Flos Sanctorum*), die die Heiligen als Helden der Tugenden, als Ritter zur Ehre Christi vorstellen. So überlegt er bei sich:

Wie wäre es, wenn ich all das täte, was der heilige Franziskus getan hat oder das, was der heilige Dominikus tat?<sup>11</sup>

Ignatius sucht nach neuen Identifikationsgestalten. Jede Identifikation beruht auf dem Einfühlen in ein Ideal. Mit den neuen verschwinden die früheren von Ruhm und Ehren, von Heldentaten und Traumdamen nicht sofort.

Dieses Nacheinander so grundverschiedener Gedankengänge dauerte bei ihm lange Zeit an, und jeweils war er ganz in eben den Gedanken verloren, der ihm gerade kam, waren es nun die weltlichen Großtaten, die er zu vollbringen wünschte, oder jene anderen Taten für Gott, die sich seiner Phantasie aufdrängten, bis er, müde geworden, wieder davon abließ und sich anderem zuwandte.<sup>12</sup>

Es geht also bei dieser inneren Auseinandersetzung um eine Konfliktsituation von einander widersprechenden Anforderungen verschiedener Motivationen. Ignatius orientiert sich zunächst an sich selbst. Er beobachtet seine inneren Regungen.

Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann müde geworden davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle andern Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfüllte ihn nicht bloß Trost (...), sondern er blieb zufrieden und froh (...) So fing er endlich an, diese Verschiedenheit als merkwürdig zu empfinden und darüber nachzugrübeln.<sup>13</sup>

Es handelt sich um eine Entscheidungsfindung. Bei bestimmten Lebensumständen (Berufswahl oder Krisen) erfährt man manchmal, daß es mehrere Möglichkeiten gibt, von denen eine nur auf Kosten der anderen verwirklicht werden kann. Das Sichentscheiden bildet die erste Grunderfahrung im Bekehrungsprozeß des Ignatius und wird sich in den Exerzitien, auch bei dem Wahlakt, grundlegend auswirken.

»Bekehrung« wie bei Paulus oder Augustinus trifft auf Ignatius nicht zu. Sie vollzog sich bei ihm nicht im Wechsel von Religionen; er war auch vorher nicht ungläubig. Christlich und fromm erzogen von Kindheit an, übte er sich eifrig im Glauben nach der Sitte seiner Zeit. Das höfisch-rit-

<sup>10</sup> Exerzitienbuch, 186.

<sup>11</sup> Bericht des Pilgers, 7.

<sup>12</sup> A.a.O.

<sup>13</sup> Bericht des Pilgers, 8.

terliche Leben der Renaissance kennt hohe religiöse und ethische Ideale, wenn sich auch der Alltag allzuoft von ihnen entfernte. Machtkämpfe, Geldgier, Ruhmsucht und sogar Mord waren an der Tagesordnung. Ignatius wurde nicht vom Saulus zum Paulus bekehrt, sondern zunächst von der Welt zum Kloster. Er dachte sogar daran, in eine Kartause einzutreten. Bekehrung heißt also bei ihm nach seinen ersten Überlegungen: Abwendung von der Welt, von der lebensfrohen und luxuriösen Renaissance-Gesellschaft, zu der er gehörte und in der er vorher Karriere machen wollte, zur asketischen Zuwendung zu Gott, wie es in der ganzen monastischen Tradition praktiziert wurde. Was »conversio« konkret für den Kandidaten bedeutet, der ins Kloster eintreten will, wird ihm vom Prior deutlich kundgetan: Abtötung des eigenen Willens, grobe Kleidung, Fasten, Wachen in der Nacht, Selbstkasteiung und Selbsterniedrigung durch Betteln.

Ignatius entscheidet sich zunächst für diese Lebensweise, aber nicht innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft, sondern als »Pilger«, als eine Art geistlicher Ritter, der zu Gott wandert und dessen Freiheit und Gefahren bessere Mittel sind, um dem »armen und demütigen Christus« nachzufolgen. Diese Nachfolge hat auch ein konkretes Ziel – Jerusalem. Die Anziehungskraft der Heiligen Stadt und der anderen Orte, wo Jesus lebte, war mit messianischen Vorstellungen verbunden. Man glaubte, vom Besitz Jerusalems, wo sich Jesu Grab befindet, hinge das Heil ab. Diese Kreuzzugs-idee gewann während des 16. Jahrhunderts in Spanien wegen der Gefahr des türkischen Osmanenreiches an neuer Aktualität. Bei Ignatius erhielt sie eine besondere religiöse Prägung durch seine ersten Bekehrungserlebnisse. Hier gibt uns auch das Werk des Ludolf einige Hinweise. »Es ist schön, sich nach dem Heiligen Land zu sehnen (...) noch schöner ist es, dieses Land mit den Augen des Leibes zu sehen und dann mit dem Blick des Geistes zu erwägen, wie Jesus an den einzelnen Orten dieses Landes unser Heil gewirkt hat.«<sup>14</sup>

Mit diesen Vorstellungen zieht Ignatius von zu Hause fort. Nicht weit von Monserrat aber, wo er Zwischenstation machen wollte, um sich dort der Madonna zu weihen, traf er einen Mauren, der die Jungfrauengeburt Mariens in Frage stellte. Er gerät in einen Konflikt zwischen seinen früheren und den neuen Lebensidealen. Nach dem Ritterehrenkodex war er verpflichtet, die Ehre seiner Dame bis in den Tod hinein zu verteidigen bzw. wiederherzustellen. Doch seine inzwischen neu gewonnene Glaubenserfahrung lehnt die damals übliche Gewalt als Mittel zur Durchsetzung des Glaubens ab. Wieder steht er vor einer Entscheidung: Soll er wie ein Ritter handeln oder wie einer der Heiligen?

Und indem er es so müde geworden war, zu erforschen, was gut zu tun wäre, und er nichts Gewisses fand, wozu er sich entschließen sollte, entschloß er sich zu diesem: nämlich das Maultier mit verhängtem Zügel zu dem Ort gehen zu lassen, wo die Wege sich teilen. Und wenn das Maultier auf dem Weg in das Städtchen ginge, würde er den Mauren suchen und ihn mit dem Dolch niederstoßen; wenn es nicht in Richtung des Städt-

<sup>14</sup> A. Falkner, Was las Iñigo de Loyola auf seinem Krankenlager? Zum Prooemium der »Vieta Jesu Christi«. In: Geist und Leben 61 (1988) 278.

chens ginge, sondern auf dem Königsweg, ihn in Ruhe lassen. Und indem er so tat, wie er gedacht hatte, wollte unser Herr, daß das Maultier den Königsweg nahm ...<sup>15</sup>

Der spanische Dichterphilosoph Miguel de Unamuno (1864–1936) kommentiert diese Stelle mit der Gestalt des Don Quijote: »Nachdem sich Don Quijote also entschlossen hatte (...) sich zum Ritter schlagen zu lassen, (...) setzte er seinen Weg fort, ohne einen anderen zu wählen, als den, den sein Pferd nehmen würde, denn er meinte, gerade hierin bestünde das eigentliche Wesen seines Abenteuers (...)« Unamuno fügt hinzu, daß es dabei »einen Akt der tiefsten Demut und der Unterwerfung unter die göttliche Vorsehung zu erkennen« gilt. Der Instinkt der Tiere galt nach der Vorstellungswelt der fahrenden Ritter in bestimmten Zweifelsfällen als Hinweis für das richtige Vorgehen. Auch in der Bibel ist die bekannte Stelle zu finden, in der Gott dem Seher Bileam durch einen Esel seinen Willen kundtut. Ignatius geht es damals schon um eine unbedingte Verfügbarkeit dem Willen Gottes gegenüber.<sup>16</sup>

Ausdruck für die innere Wandlung (»mutación«) ist die symbolische Ritterweihe vor dem Altar der Jungfrau von Monserrat:

Er hatte den Entschluß gefaßt, dort dann seine bisherigen Kleider abzulegen und das Wappenkleid Christi anzuziehen.<sup>17</sup>

Wie alle Initiationsriten symbolisiert der Ritterschlag, der durch das Christentum zur Ritterweihe wurde, einen Tod, auf den eine Neugeburt folgt, also eine Verwandlung in einen neuen Menschen, was hier der Kleiderwechsel konkret ausdrückt. Sünde, Streben nach Reichtum, Ehre und Macht verwandelten sich in Buße, Armut, Demut – in die Nachfolge Jesu.

Die von Ignatius rituell vollzogene Wandlung wurde aber kurz darauf, während der Bußzeit in Manresa, existentiell zutiefst erlebt. Er machte während dieser elf Monate eine Grunderfahrung, die den Höhepunkt seines Werdens darstellt. Löste das Erleben der Todesnähe den Wandlungsprozeß aus, so wird die Zeit in Manresa zum Läuterungsgeschehen. Es geht um den Durchbruch einer tiefen Sehnsucht nach persönlicher Gewißheit der Versöhnung mit Gott. So entschloß sich Ignatius,

... schwere Bußwerke auf sich zu nehmen, und zwar schaute er bereits nicht mehr so sehr darauf, für seine Sünden Genugtuung zu leisten, sondern vielmehr darauf, Gott einen Gefallen zu tun und ihm Freude zu machen.<sup>18</sup>

Sein Hauptmotiv ist also weder die Hoffnung auf den Himmel noch die Angst vor dem Tod und der Hölle. Als erstes bemüht er sich um ein persönliches Verhältnis zu Gott. Er will mit Gott ins reine kommen, durch asketische Zucht, Gebet und Buße sein Wohlgefallen erlangen. Dies erin-

<sup>15</sup> Bericht des Pilgers, 15–16.

<sup>16</sup> M. de Unamuno, *Das Leben Don Quijotes und Sanchos*. München 1925, 1. Bd., 40; vgl. R. García-Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno*. Frankfurt 1977, 194 ff.; Num 22, 22–35.

<sup>17</sup> Bericht des Pilgers, 12; 17.

<sup>18</sup> Bericht des Pilgers, 14.

nert an den gnädigen Gott suchenden Luther. Wie beim Reformator tauchen auch bei ihm tiefe seelische Anfechtungen und Zweifel auf.<sup>19</sup>

Er betete täglich auf den Knien sieben Stunden, stand regelmäßig um Mitternacht auf und führte alle übrigen (...) Frömmigkeitsübungen fort. Aber bei all dem fand er kein Mittel gegen seine Skrupel, und diese Qual dauerte schon mehrere Monate lang (...), daß er plötzlich zu Gott laut und mit Worten aufschrie: »Hilf Du mir, Herr; denn bei keinem Menschen und bei keinem Geschöpf kann ich Hilfe finden. Zeige du mir den Weg, Herr, wo ich sie finden kann. Selbst wenn ich einem Hündlein nachlaufen müßte, um von ihm Hilfe zu bekommen, würde ich es sofort tun.« In dieser Seelenverfassung kamen ihm oftmals gar heftige Versuchungen, sich durch ein großes Loch, das im Boden der Zelle war, in die Tiefe zu stürzen.<sup>20</sup>

Die Anfechtungserfahrungen des Ignatius scheinen nicht restlos erklärt zu sein, wenn man sie nur allgemein psychologisch als Folge von Schuldgefühlen und Verzweiflungszuständen deutet. Sie spielen sich vielmehr auf der Ebene der in der Mystik sogenannten »Dunklen Nacht« ab. Sie rufen, wie Johannes vom Kreuz sie beschreibt, das Gefühl des Verlassenseins so sehr hervor, daß der Tod gegenüber dieser abgründigsten Erfahrung als Erleichterung erscheint. Die menschliche Existenz ist gelähmt und verfinstert. Die Verlassenheit eines geistlichen Karfreitags wird erlebt.

Nach und nach gewann Ignatius Klarheit über seine Lage. Er erkannte, daß das rigorose Asketentum nicht das war, was Gott von ihm wollte.

Als Beschluß all dieser Gedanken überkam ihn ein Gefühl des Abscheus vor dem Leben, das er jetzt führte, und zugleich ein starker Drang, es ganz aufzugeben. Dies war das Mittel, mit dem der Herr ihn gleichsam wie aus tiefem Schlaf erwecken wollte.<sup>21</sup>

Er hat eine neue Vorstellung von Gott erhalten. Besser: Er ist in eine neue Gottesbeziehung eingetreten. Am Anfang seines neuen Weges hatte er

... noch keinen Blick für innere Werte und verstand nicht, was Demut, Liebe, Geduld eigentlich seien. Und er kannte jenes Gespür für Gottes Willen noch nicht, das diese Tugenden zu lenken und ins rechte Maß zu bringen hat. Vielmehr ging seine ganze Absicht nur darauf, solche großen äußeren Werke nur deswegen zu tun, weil sie auch die Heiligen zur Verherrlichung Gottes getan hatten.<sup>22</sup>

Während seiner religiösen Reifung distanziert er sich also von dem Heiligentypus, der die Heiligen als rigorose Asketen vorstellt, so, als sei die Heiligkeit nur Folge der Askese. Diese Verknüpfung der Gnade an Bußwerke, die Luther mit »Werkfrömmigkeit« bezeichnete, ist das, was auch Ignatius bei seiner Distanzierung vom Asketismus abstreicht. Seine neue Gottesbeziehung gründet nun auf Gottes Barmherzigkeit. Er versteht sich jetzt Gott gegenüber wie ein Schulkind:

<sup>19</sup> R. García-Mateo, Martín Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeiten in spirituellen Grunderfahrungen. In: Geist und Leben 59 (1986) 343–358; G. Maron, Ignatius von Loyola in Evangelischer Sicht. In: Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia. Hg. J. Plazaola, Bilbao 1992, 819–834.

<sup>20</sup> Bericht des Pilgers, 23–24.

<sup>21</sup> Bericht des Pilgers, 25.

<sup>22</sup> Bericht des Pilgers, 14.

In dieser Zeit behandelte ihn Gott auf die gleiche Weise, wie ein Schullehrer beim Unterricht ein Kind behandelt.<sup>23</sup>  
Diese Wandlung wird kurz darauf durch die mystische Erleuchtung am Ufer des Manresaner Flusses Cardoner bekräftigt.

Wie er nun so dasaß, begannen sich ihm die Augen seines Verstandes zu öffnen. Nicht daß er eine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge sowohl über das geistliche Leben wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles im neuen Licht erschien.<sup>24</sup>

Was sich bei Ignatius als seelische Befreiung und geistig-geistliche Lebenserhöhung auswirkte, das war zugleich eine Neugestaltung seines religiösen Bewußtseins als Folge einer neuen Gottesbeziehung.

Und es war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß.

Es wäre verfehlt, aus dem mystischen Aufbau seines neuen religiösen Ichs, den der Umwandlungsprozeß der Bekehrung (»mutación«) und besonders die Erleuchtung am Fluß Cardoner mit sich brachte, zu folgern – wie es oft geschieht – die mystische Erleuchtung gehe so weit über alles Natürliche hinaus, daß alles Frühere und alles Kommende unbedeutend würden. Die Tatsache, daß Bekehrung und Spiritualität des Ignatius ohne besondere Einwirkung Gottes nicht verständlich sind, schließt die Bedeutung des Natürlichen nicht aus, sofern man annimmt, daß die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet. Im geistlichen Werden des Ignatius besteht also, bei allem Bruch mit seinem früheren Leben, eine innere positive Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach der Bekehrung, besonders in bezug auf die großen religiösen und ethischen Werte, die mit den Ritteridealen verbunden sind.

Für sein apostolisches Ziel gewann Ignatius während seiner Studienzeit in Paris (1528–1535) eine Gruppe junger Menschen (unter ihnen Franz Xaver und Peter Faber). Sie bildeten zunächst einen Freundeskreis (»amigos en el Señor«). Nach den Exerzitien bei Ignatius legten sie am 15.8.1534 die »Gelübde von Montmartre« ab. Dabei versprachen sie, sich in Armut und Keuschheit für den Dienst Gottes und den Fortschritt des Nächsten einzusetzen, wenn möglich in Jerusalem. Bei einem Nichtgelingen versprachen sie, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen. Als es so kam, entschlossen sie sich, 1539 in Rom eine apostolische Ordensgemeinschaft zu gründen.

### *Spiritualität der Welt: »Gott finden in allen Dingen«*

Die Mystik des Ignatius – bezeugt in seinen autobiographischen Schriften *Der Bericht des Pilgers* und *Das Geistliche Tagebuch* – fließt in eine Spiritualität, die sich ausdrückt in den Exerzitien, dann in den Ordenssatzun-

<sup>23</sup> Bericht des Pilgers, 27.

<sup>24</sup> Bericht des Pilgers, 30.

gen, die über die Normen hinaus ein geistliches Handbuch sind, ferner in der reichen Korrespondenz von über sechstausend Briefen, wo sich praktische Entscheide und Organisation mit geistlicher Lehre verbinden.

Die »Beschauung zur Erlangung der Liebe«, am Ende der Geistlichen Übungen, faßt den ganzen Prozeß der »vier Wochen« in vertiefender Weise zusammen. Sie ist auch repräsentativ für die gesamte ignatianische Spiritualität. Das viel bekanntere »Prinzip und Fundament« präsentiert das Grundthema dieser vier Wochen, nämlich den Weg zu Gott, der durch die Welt geht und nicht neben ihr, die den Menschen (Exerzitanden) herausfordert, eine Wahl der Mittel zu treffen, die zu dem Ziel führen, wozu er geschaffen worden ist. Die Exerzitien stellen also von Anfang an eine Auseinandersetzung mit der Welt dar, so auch in der Sündenbetrachtung, im Ruf des ewigen Königs, in den zwei Bannern und vor allem bei der Lebensentscheidung, die die Wahl in sich birgt. Der Mensch wird stets in die großen Zusammenhänge und die organische Verbundenheit mit Christus und der Welt hineingestellt, um den Willen Gottes in seinem Leben zu finden. Die »Beschauung zur Erlangung der Liebe« unterstreicht, daß der Weg zur Liebe Gottes durch die Welt hindurch geht. Sie handelt nicht von der Liebe an sich, sondern von der Erlangung der Liebe. Diese Liebe äußert sich nicht so sehr in Gefühlen als vielmehr im Tun. So wird als erstes empfohlen, auf zwei Dinge zu achten: 1. Die Liebe muß mehr in die Werke als in die Worte fließen; 2. die Liebe besteht in beidseitigem Sich-Mitteilen. Der Liebende teilt sich dem Geliebten mit und gibt ihm, was er hat, oder von dem, was er hat oder vermag, und ebenso umgekehrt (...). Die Liebe geht also von den Werken aus, wie es in den ganzen Exerzitien gefordert wird. Das »Was soll ich für Christus tun?« der ersten Exerzitienwoche kommt hier wieder zum Ausdruck.<sup>25</sup>

Hier folgen die einzelnen Punkte dieser Meditation:

Punkt 1) Ich rufe mir ins Gedächtnis die erhaltenen Wohltaten der Erschaffung, der Erlösung und die besonderen Gaben, und dabei betrachte ich mit großer Innigkeit, wieviel Gott, unser Herr, für mich getan hat und wieviel er mir von dem gegeben, was er besitzt, und weiterhin wie sehr derselbe Herr verlangt, sich selbst mir mitzuteilen, soweit er gemäß seiner göttlichen Anordnung es vermag.

Der erste Beweggrund der Liebe ist also nicht die Erhabenheit der göttlichen Natur oder seine unendliche Schönheit, sondern die Erwägung des Handelns Gottes, seiner Wohltaten. Gott liebt nicht bloß in der Zuneigung, sondern in der Tat. Seine aktive Liebe offenbart sich im Schöpfungsakt und noch mehr in seinem Erlösungswerk, und ganz besonders, indem er sich selbst allen und jedem einzelnen zum Geschenk macht. Dieses aber ist das Werk des Heiligen Geistes. Gott setzt sich also vorbehaltlos und ganz »für mich« ein. Er schenkt sich, er macht sich zur Gabe an den Menschen. Daraus folgt:

Und dann lenke ich die Gedanken auf mich selbst und erwäge eindringlich nach Vernunft und Gerechtigkeit, was ich von meiner Seite seiner göttlichen Majestät anbieten und geben muß, nämlich all das Meinige und mich selbst dazu, wie einer, der etwas mit viel Innigkeit anbietet.

<sup>25</sup> Exerzitienbuch, 230–237; 23; 169–189; 60, 71; 95; 146; 230; 53.

Durch die empfangenen Gaben wird die Dankbarkeit geweckt und damit das Streben, diese durch Gegenleistungen zu vergelten. Zunächst ist der Beweggrund die Vernunft, während Gott seine Gaben aus reiner Liebe verleiht. Er spendet nicht leere Gaben, sondern schenkt sich selbst. Daß der Mensch Gott in dieser Weise lieben kann, steht aber nicht in seiner Macht. Deshalb soll er bei dieser Meditation bitten um

... innere Erkenntnis der großen Güter, die ich von Gott empfangen habe, auf daß ich ganz dankbaren Sinnes in allen seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen kann.

Der aktiven Liebe Gottes zu den Menschen entspricht auch eine Liebe des Menschen in seinem Tun und Sich-Mitteilen alles dessen, was er hat und ist. Die Formel dieser Liebe heißt:

Nimm hin, o Herr, und nimm an alle meine Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen Willen, alles was ich habe und was ich besitze; du hast mir dies gegeben, dir, Herr, erstatte ich es zurück; alles ist dein, verführe ganz nach deinem Willen. Gib mir nur deine Liebe und Gnade; denn das ist mir genug.

Es genügt nicht, Gott nur Freiheit, Gedächtnis, Verstand und Willen, alles Hab und Gut zu schenken, da Gott nicht allein seine Gaben schenkt, sondern sich selbst. Es wäre kein Handeln »auf Grund der Forderung von Vernunft und Gerechtigkeit«, wenn der Mensch nicht Liebe mit Liebe zu vergelten suchte. Die echte selbstlose Liebe aber ist wiederum die Gabe Gottes. Darum soll man sie von ihm erbitten: »Gib mir deine Liebe und Gnade.« Gott liebt sich in mir. Er teilt sich mir selber mit; und ich liebe mich und *alles* in Gott. Alles andere ist in der Liebe (agape, caritas) enthalten. In der Liebe des Sich-Gebens offenbart sich Gott zugleich als »alles in allem«. Weiter heißt es:

Punkt 2) Ich betrachte, wie Gott in den Geschöpfen wohnt: in den Elementen, indem er ihnen das Dasein gibt, in den Pflanzen, indem er ihnen das Leben schenkt, in den Tieren, indem er ihnen Wahrnehmung mitteilt, in den Menschen, indem er ihnen Denken verleiht.

Die Liebe Gottes ist als das Sich-Schenken in allem gegenwärtig. Wo also etwas ist und lebt, in jeder Kraftäußerung der Schöpfung, da ist er. Die Art dieses Daseins und Wohnens Gottes aber ist verschieden, je nach Art des Geschöpfes. Am vollkommensten bekundet Gott sein Dasein im Menschen: »Und wie er auch in mir wohnt, indem er mir Dasein, Leben, Wahrnehmung verleiht und mich denken läßt.« Der Mensch vereinigt also in seiner Natur alle Naturen des Universums. Er stellt eine Synthese der Schöpfung dar. In ihm ist der Kosmos in einzigartiger Weise noch einmal dargestellt. Somit hat Ignatius den Mikrokosmos-Gedanken in sein Menschenbild eingebracht. Es geht aber um eine ganz besondere Art von Mikrokosmos: »Und mich gleichfalls zu seinem Tempel macht, da ich nach dem Gleichnis und Bild seiner göttlichen Majestät geschaffen bin.« Der Mensch ist also, nach Ignatius, nicht nur ein Mikrokosmos, sondern ein göttlicher Mikrokosmos. Gott braucht nicht in der Ferne gesucht zu werden. Sein Wohnen in uns bringt uns ihn nahe, ja versetzt ihn in uns, macht uns zu seinen lebendigen Tempeln, in denen er Anbetung erwartet.

Gott ist nicht nur gegenwärtig in allen Geschöpfen, sondern er ist auch tätig in ihnen, um den Menschen auf diese Weise zu dienen:

Punkt 3) Ich erwäge, wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde wirkt und arbeitet, so zum Beispiel an den Himmeln, in den Elementen, Pflanzen, Früchten, Herden usw. (...) indem er Dasein, Fortbestand, Leben und Wahrnehmung verleiht ...

Gott ist nicht nur der Urgrund, sondern auch die Urkraft des für den Menschen geschaffenen Universums. Die Liebe Gottes ist eine tätige Hingabe. Er dient dem Menschen schon von Ewigkeit her. Die Allmacht Gottes hat derjenige nicht richtig begriffen, der sie nur spekulativ versteht, als rein ontologische Eigenschaft einer abstrakten Gottheit. Was Ignatius betonen will, ist etwas, das kaum begreiflich erscheint: Der allmächtige Gott ist mir dienstbar geworden. Er diente dem Menschen bei der Erschaffung der Welt und vor allem bei seiner Erlösung. Alles ist nun für den Menschen da, und in allem ist Gott, in jedem Sonnenstrahl und Windhauch, in jedem sorgenden Gedanken und Tun des Mitmenschen, in allem wirkt, d.h. liebt er, um dem Menschen wohlzutun. Die Allwirksamkeit Gottes zeigt, daß des allmächtigen Gottes Macht die des Menschen bergende Liebe des Vaters Jesu ist. Die Liebe Gottes zu den Menschen drängt diesen zur Gottesliebe und zum Dienen. Dies führt weiter zu

Punkt 4) Ich betrachte, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen, sowie meine beschränkte Kraft von jener höchsten und unendlichen dort oben; und so auch die Gerechtigkeit, die Güte, die Frömmigkeit; die Barmherzigkeit usw., gleichwie von der Sonne die Strahlen aus gehen, von der Quelle das Wasser ...

Es kommt hier darauf an, die Güte und Schönheit Gottes zu betrachten. Die Geschöpfe sind nicht nur Wohnungen Gottes und Wirkungen seiner Liebe, sondern auch Spuren seiner Güte und Schönheit: Die Mächtigkeit der Gebirge, die Lieblichkeit der Felder, Fluren, Wälder; die Zierlichkeit, Stärke und Feinheit der Tiere; die Größe, Zahl und Ordnung der Sterne; die Kraft des Meeres, alles kommt von Gott her, wie Strahlen aus der Sonne oder wie Wasser aus der Quelle.

Die geistigen Eigenschaften des Menschen offenbaren in besonderer Weise die Ebenbildlichkeit mit Gott. Sein Verstand und Wille weisen hin auf die Erkenntnis- und Willenskraft Gottes, seine guten Eigenschaften (Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usw.) auf die Heiligkeit Gottes. Alles Geschaffene ist also Gabe, Wohnung, Werkzeug oder Abbild Gottes.

Gewiß steht Ignatius bei dieser Spiritualität der Schöpfung in einer Tradition, die im »Sonnengesang« des Franz von Assisi den bekanntesten Ausdruck findet, die aber bereits in der Bibel ihre Ansätze hat. Die Psalmen singen die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung. Jesus läßt sogar die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes den Menschen das echte Vertrauen auf Gott lehren.<sup>26</sup> Die Spiritualität der Schöpfung findet nicht zuletzt bei Johannes vom Kreuz einen Höhepunkt. Die Schönheit, die die Seele »entflammt« breitet sich über die Schönheit Gottes auf die ganze Natur aus:

<sup>26</sup> Ps 29, 46, 65, 97, 104; Mt 6, 25–34.

Mein Geliebter gleicht den Bergen, einsamen waldigen Tälern, fernen Gestaden, rauschenden Flüssen, dem Wehen der Liebeslüfte, friedlich ruhiger Nacht nah der Morgenröte.<sup>27</sup>

Sicherlich erhält eine solche Spiritualität angesichts der ökologischen Krise neue Aktualität. Sie zeigt, daß wahre Liebe zur Welt erst wirklich wird, wenn Gott in allen Dingen gefunden wird.

Herzog Franz Borja bekam von Ignatius folgendes Wort:

Wenn Menschen sozusagen aus sich selbst ausgehen, um ganz in ihren Herrn und Schöpfer einzugehen, so werden sie in heiligem Trost und steter Sammlung inne, wie unser ewiges, höchstes Gut in allem wohnt, was da geschaffen ist, durch sein unendliches Sein und Wirken allen Dingen Dasein und Erhaltung spendend; und so glaube ich auch von Ihnen, daß sie in vielen Dingen geistliche Erhebung finden: Wer Gott aus ganzer Seele liebt, den fördert alles in der Andacht, so daß er immer mehr gewinnt und zu innigster Liebesvereinigung mit seinem Schöpfer und Herrn emporsteigt.<sup>28</sup>

»Gott finden in allen Dingen«, das heißt, daß die Natur und die Umwelt, die Geschichte des einzelnen Menschen, der Völker, der Kirche und die Übernatur in ihrer Beziehung zu Gott gesehen werden wollen. So schreibt Ignatius in bezug auf die jungen Jesuiten:

Sie sollen sich darin üben, Gottes Gegenwart in allen Dingen zu suchen, z.B. im Verkehr, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken, überhaupt in allem, was sie tun: Es ist ja Gottes Majestät in allen Dingen, durch seine Gegenwart, dem Wirken und dem Wesen nach.

In besonderer Weise ist Gott aber im Mitmenschen zu finden. So läßt er den Novizen unterweisen:

... Sie sollen in allem danach streben, den anderen den Vorzug zu geben und alle in ihrer Seele so einzuschätzen als ob sie höher stünden (...) so daß sie, einander betrachtend in der Hingabe wachsen und Gott unseren Herrn loben, den jeder im anderen als in seinem Abbild zu erkennen suche.<sup>29</sup>

Die Weltbetrachtung im Sinne der »Beschauung zur Erlangung der Liebe« bildet somit die mystisch-theologische Grunddimension der Spiritualität des »in actione contemplativus«. Ignatianische Spiritualität heißt: keine echte Gotteserfahrung ohne Weltbegegnung, keine echte Ekstase ohne Einsatz für die anderen; aber auch umgekehrt: keine fruchtbare Aktion ohne Kontemplation, keine wahre Menschenachtung ohne Gottesverehrung.

<sup>27</sup> Zitiert nach: Spanische Lyrik von der Renaissance bis zum späten 19. Jahrhundert. Ausges., übers. und komm. v. H. Felten u. A. Valcárcel, Stuttgart 1990, 101.

<sup>28</sup> Zitiert nach J. Stierli, Das Ignatianische Gebet: »Gott suchen in allen Dingen«. In: Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556–1956). Hg. F. Wulf, Würzburg 1956, 170.

<sup>29</sup> A.a.O.

## Teresa von Avila – ein Meilenstein auf dem Weg zur Spiritualität Edith Steins

Kaori Suzawa<sup>1</sup>

Edith Stein führte ein außergewöhnliches Leben. Sie wuchs in einer jüdischen Familie auf, praktizierte die jüdische Religion, bekannte sich aber dann als »Atheistin«. Sie war überzeugte Deutsche, meldete sich freiwillig, um als Krankenschwester verwundeten und sterbenden Soldaten des Ersten Weltkrieges beizustehen. Sie war Verfechterin der Frauenrechte und hatte eine glänzende Karriere als Philosophin vor sich, scheiterte aber an der Habilitation. Ihre Vortragstätigkeit führte sie in verschiedene Länder Europas. Sie zog sich in den Karmel zurück und starb in den Gaskammern von Auschwitz. Das Zentrum dieses so bewegten Lebens liegt in ihrer Spiritualität. Schon über ihre Kindheit sagte sie:

... in meinem Innern gab es noch eine verborgene Welt. Was ich am Tage sah und hörte, das wurde dort verarbeitet.<sup>2</sup>

Dies ist eine gute Beschreibung dafür, was Kontemplation eigentlich meint. Aus der unerschöpflichen Quelle ihres geistlichen Lebens schöpfte Edith Kraft, um ihr vielseitiges Leben zu meistern und selbst dem Tod unerschrocken entgegenzugehen.

Im ersten Teil meines Beitrags versuche ich darzustellen, wie Edith Stein zu ihrer tiefen Spiritualität fand und welche Rolle Teresa von Avila dabei einnahm. Im zweiten Teil will ich die Spiritualität Edith Steins mit derjenigen Teresas vergleichen. Am Ende möchte ich noch einige Bemerkungen über Edith Stein aus japanischer Sicht anschließen.

### I. Wahrheitssuche

Unter Gottes Führung fand Edith Stein zu ihrer Spiritualität. Berühmt sind ihre Worte:

Was nicht in meinem Plan lag, das hat in Gottes Plan gelegen.<sup>3</sup>

An einer anderen Stelle sagt Edith:

... all unser Sein und Werden und Wirken in der Zeit aber ist geordnet von Ewigkeit her und hat einen Sinn für die Ewigkeit und bekommt für uns erst Klarheit, wenn und soweit wir es ins Licht der Ewigkeit stellen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines am 27. Juni 1997 im Rahmen der 6. Beurer Edith-Stein-Tage gehaltenen Vortrags.

<sup>2</sup> Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Edith Steins Werke (künftig ESW). Bd. VII, Druten/Freiburg 1985, 43.

<sup>3</sup> E. Stein, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. ESW Bd. II, Freiburg<sup>3</sup> 1986, 109–110.

<sup>4</sup> E. Stein, Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade. ESW Bd. V, Louvain/Freiburg 1959, 46.

Gott fand für seine Pläne eine gute Voraussetzung, Ediths Wahrheitssuche. Ihr Leben hatte eine große Ausrichtung: Wahrheit. Dieser war sie radikal verpflichtet. Sie sagte: »Meine Sehnsucht nach der Wahrheit war ein einziges Gebet.«<sup>5</sup> Und dies sollte nicht nur ein intellektueller Vorgang sein. Sie wollte die Wahrheit auch ins Leben umsetzen. Wann immer sie einer neuen Ebene der Wahrheit begegnete, änderte sie etwas in ihrem Leben. Meinem Buch habe ich den Titel gegeben: *Edith Stein - Der Wahrheit verschrieben*. Ich glaube, daß unter diesem Titel ihr Leben zutreffend zusammengefaßt werden kann.<sup>6</sup>

Auch ihre Entscheidung im Alter von fünfzehn Jahren, die jüdische Religion nicht weiter auszuüben und ganz bewußt nicht an Gott zu glauben, war für sie damals ein konsequenter Schritt in ihrer Suche nach Wahrheit. Auch diese »Entschlüsse stiegen« »aus einer [ihr] selbst unbekanntem Tiefe empor«.<sup>7</sup> Obwohl sie sich damals »Atheistin« nannte, war diese Zeit im Grunde ein Weg zu einer tieferen Ebene der Wahrheit.

Ich habe berichtet, wie ich meinen Kinderglauben verlor und etwa um dieselbe Zeit anfang, mich als »selbständiger Mensch« aller Leitung durch Mutter und Geschwister zu entziehen. (...) Hier habe ich mir auch das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt. Über meine Zukunft dachte ich nicht nach, aber ich lebte weiter in der Überzeugung, daß mir etwas Großes bestimmt sei.<sup>8</sup>

Die Zeit ihres sogenannten Atheismus war die Zeit, in der Edith ihren Kinderglauben ablegte und als »selbständiger Mensch« die Wahrheit suchte, ohne jedoch den Glauben an Gott zu finden. Doch auch in dieser Zeit war Edith nicht fern von Gott, obwohl sie es damals wohl meinte. Später schreibt sie:

Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.<sup>9</sup>

Weitere Phasen der Suche: Edith Stein fand Wahrheit bis zu einem gewissen Grad in ihrem Studium der Philosophie; doch ist dies nicht Thema meines Beitrags. Mehr als die Philosophie waren es Menschen, die Edith weiterhalfen; unter ihnen vor allem Teresa von Avila.

Unter den Menschen, denen Edith in ihrer Suche begegnete, erwähne ich zuerst die Frau des Privatdozenten Adolf Reinach, eines Lehrers Edith Steins. Sein Tod erschütterte sie zutiefst. In dieser Situation entdeckte sie und war erstaunt, daß in ihr anstelle von Atheismus eine Überzeugung, eine Art Glaube zu wachsen begann. Als sie die Witwe Reinachs besuchte, traf sie eine Frau an, die nicht verzweifelt war, sondern Glauben und Hoffnung ausstrahlte. Edith sagte später über diese Begegnung: Mehr als die Freunde Anne Reinach zu trösten vermochten, habe sie ihnen durch ihren unerschütterlichen Glauben an den liebenden Gott Trost gegeben. Zum ersten Mal in ihrem Leben spürte Edith die Kraft des Kreuzes.

<sup>5</sup> E. Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. ESW Bd. VII, 89.

<sup>6</sup> K. Suzawa, Edith Stein – Der Wahrheit verschrieben (jap.). Nagoya 1993.

<sup>7</sup> E. Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. ESW Bd. VII, 124.

<sup>8</sup> Ebd., 111; 121.

<sup>9</sup> Selbstbildnis in Briefen: Teil 2 – 1934–1942. ESW Bd. IX, Druten/Freiburg 1977, 102.

Es war dies meine erste Begegnung mit dem Kreuz und der göttlichen Kraft, die es seinen Trägern mitteilt. Ich sah zum ersten Mal die aus dem Erlöserleiden geborene Kirche in ihrem Sieg über den Stachel des Todes handgreiflich vor mir. Es war der Augenblick, in dem mein Unglauben zusammenbrach, das Judentum verblaßte und Christus aufstrahlte. Christus im Geheimnis des Kreuzes.<sup>10</sup>

Das Zeugnis eines gelebten christlichen Glaubens öffnete Edith die Augen für das Christentum. Zu diesem kam sie nicht durch theoretisches Wissen und nicht durch die Philosophie, sondern in der Begegnung mit Menschen. An einen Kollegen schreibt sie ein Jahr später:

Ich weiß nicht, ob Sie es aus früheren Äußerungen schon entnommen haben, daß ich mich mehr und mehr zu einem durchaus positiven Christentum durchgerungen habe. Das hat mich von dem Leben befreit, das mich niedergeworfen hatte, und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von »Wiedergeburt« kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen. Aber das neue Leben ist doch für mich so innig verknüpft mit den Erlebnissen des letzten Jahres, daß ich mich nie in irgendeiner Form von ihnen lossagen werde; sie werden immer lebendigste Gegenwart für mich sein.<sup>11</sup>

Auch schmerzliche Erfahrungen mit Menschen halfen ihr bei der Suche nach Wahrheit. Ich meine die Zeit zwischen 1919 und 1921 und die innere Krise, die sie erlebte. Da ist zunächst das Scheitern ihrer Habilitation, weil sie Frau und Jüdin war.

Tiefe Enttäuschung erlebte sie mit ihrem verehrten Professor Husserl, für den sie als Assistentin wertvolle Arbeit geleistet hatte. Auch er setzte sich nicht für ihre Habilitation ein. Seine Worte:

Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden, so könnte ich sie an allererster Stelle und aufs wärmste für die Zulassung zur Habilitation empfehlen.<sup>12</sup>

Die Beziehung zu Husserl verschlechterte sich, und Edith gab schließlich ihre Stellung als seine Assistentin auf. Über diesen Entschluß schreibt sie:

Ich kann mich in den Dienst einer Sache stellen, und ich kann einem Menschen allerhand zu Liebe tun, aber im Dienst eines Menschen stehen, kurz gesagt, gehorchen, das kann ich nicht.<sup>13</sup>

Zu den akademischen Schwierigkeiten kamen auch ganz persönliche. Edith hegte für ihren Kollegen Roman Ingarden besondere Empfindungen. In einem Brief an ihn (vom Heiligen Abend 1917) spricht sie ihn mit Du an, überschreibt den Brief mit »mein Liebling«.<sup>14</sup> Doch ihre Gefühle wurden von Ingarden nicht erwidert. Später hatte Edith den Wunsch, sich mit ihrem Mitstudenten Hans Lipps zu verheiraten. Doch auch Lipps erwiderte ihre Liebe nicht. Professor Reinhard Neudecker hat im Vorwort zu meinem Buch über diese Phase im Leben Edith Steins geschrieben:

<sup>10</sup> E. Stein. In: Unveröffentlichte Schriften aus dem Edith-Stein-Archiv, Köln.

<sup>11</sup> E. Stein, Briefe an Roman Ingarden. ESW Bd. XIV, Freiburg 1991, 103–104.

<sup>12</sup> Empfehlung Husserls vom 6. Februar 1919. In: H. Ott, Edith Stein und Freiburg. In: Studien zur Philosophie von Edith Stein. Freiburg/München 1993, 126.

<sup>13</sup> Selbstbildnis in Briefen: Teil 1 – 1916–1934. ESW VIII, Druten/Freiburg 1976, 31.

<sup>14</sup> E. Stein, Briefe an Roman Ingarden. ESW Bd. XIV, 64.

»Die Suche nach Wahrheit erfaßt das eigene Herz auch in dem, was in uns so menschlich ist - und so göttlich zumal: Die Rede ist von jener Kraft, die, wie eine Stelle des Hohenlieds sagt, ›stark ist wie der Tod; (...) ihre Gluten sind von Feuer, göttlich ist ihre Flamme«. In diesem Vers ist die Beziehung der Liebe zwischen Mann und Frau angesprochen, die im ganzen Hohelied eindrucksvoll besungen wird. Sie ist Abbild und Manifestation der göttlichen Liebe. Edith Steins behutsame und leise Stimme der Liebe haben ihre Studienkollegen Roman Ingarden und Hans Lipps vernommen, haben jedoch nicht auf sie geantwortet.«<sup>15</sup>

Auch die unerfreulichen Begegnungen mit Menschen und die persönlichen Enttäuschungen waren ein Schritt auf dem Weg zur Wahrheit. Edith erlebte in dieser Situation ihre eigenen Grenzen. Sie fand Geborgenheit nicht im Irdischen, fand sie aber in Gott. Im Jahre 1921 schreibt sie:

Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich dem Schicksal überläßt. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, das aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingabe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich - ohne alle willentliche Anspannung - zu neuer Betätigung zu treiben.<sup>16</sup>

»Totenstille« war über Edith gekommen. Dann aber erlebte sie etwas Einzigartiges, nämlich Geborgensein. In diesem Text haben wir die Beschreibung einer mystischen Erfahrung vor uns.

Unter den Menschen, die Edith Stein bei ihrer Suche nach Wahrheit halfen, steht Teresa von Avila an erster Stelle. Im Sommer 1921 verbrachte Edith ihre Ferien in Bergzabern bei ihrer Freundin Hedwig Conrad-Martius und deren Mann. Eines Nachts war sie ganz allein im Haus. Sie ging zum Bücherregal, um sich etwas vor dem Schlafengehen zum Lesen zu suchen. Edith schreibt:

Ich griff hinein aufs Geratewohl und holte ein umfangreiches Buch hervor. Es trug den Titel *Leben der Heiligen Teresa von Avila*, von ihr selbst geschrieben. Ich begann zu lesen, war sofort gefangen und hörte nicht mehr auf bis zum Ende. Als ich das Buch schloß, sagte ich mir: das ist die Wahrheit!<sup>17</sup>

Edith betrachtete dieses Schlüsselerlebnis als etwas, was nur sie und Gott betraf. Mit anderen wollte sie darüber nicht sprechen. Als jemand sie später darüber fragte, antwortete sie »Secretum meum mihi« (Mein Geheimnis ist mein). Die Lektüre der Autobiographie der heiligen Teresa von Avila hatte zur Folge, daß Edith sich für die katholische Kirche entschied und daß sie ihr Leben Gott weihte, und zwar im Orden Teresas. Sie woll-

<sup>15</sup> Das Hohelied 8,6, nach dem hebr. Urtext; K. Suzawa, Edith Stein, wie Anm. 6, vii-viii.

<sup>16</sup> E. Stein, Psychische Kausalität. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5 (1922), 76.

<sup>17</sup> Teresia Renata de Spiritu Sancto, Edith Stein. Nürnberg <sup>5</sup>1948, 70-71.

te sogleich in den Karmel eintreten, wartete dann aber aus Rücksicht auf ihre Mutter und auf Anraten ihres Spirituals. In ihrer Schrift *Wie ich in den Kölner Karmel kam* schreibt sie:

Seit fast zwölf Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das Leben unserer hl. Mutter Teresia in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte. Als ich am Neujahrstage 1922 die hl. Taufe empfing, dachte ich, daß dies nur Vorbereitung zum Eintritt in den Orden sei.<sup>18</sup>

In diesen zwölf Jahren lebte sie praktisch schon das Leben einer Karmelitin. Ihr Lebensstil war einfach, und sie verbrachte täglich viele Stunden in der Meditation. Ihr wahres Ziel erreichte sie aber erst beim Eintritt in den Karmel:

... immer war es mir, als hätte der Herr mir im Karmel etwas aufgespart, was ich nur dort finden könnte.<sup>19</sup>

In Teresa fand Edith eine Frau, deren Leben ganz mit der persönlichen Überzeugung und dem persönlichen Glauben übereinstimmte. Edith muß eine besondere Nähe zwischen ihrem eigenen Lebensprozeß und dem der hl. Teresa gespürt haben. Gott gab Teresa keine Ruhe, bis sie allem entsagte und erkannte, daß Gott allein genügt. Das gleiche trifft auf Edith zu: Nach langem Suchen kam auch sie zu der Überzeugung, daß Gott allein genügt.

Aber jede, die in den Karmel eintritt, muß sich dem Herrn gänzlich ausliefern. Nur wer sein Plätzchen im Chor vor dem Tabernakel höher schätzt als alle Herrlichkeit der Welt, kann hier leben, findet freilich dann ein Glück, wie es keine Herrlichkeit der Welt zu bieten vermag.<sup>20</sup>

Diese karmelitanische Spiritualität drückte Edith nicht nur in Worten aus, sie lebte sie. Sie lebte das für den Karmel charakteristische »Nichts und Alles«. Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto, die damals Ediths Novizenmeisterin war, schreibt:

Tatsächlich war der Eintritt in den Karmel für Edith Stein ein Herabsteigen von der Höhe der Ruhmeslaufbahn in die Tiefe der Bedeutungslosigkeit.<sup>21</sup>

Indem Edith den Ruhm und vieles andere aufgab, lebte sie das Nichts. Gott wurde ihr Alles. Diesen Gedanken drückt Teresa in zwei Gedichten aus.

Nichts soll dich ängstigen,  
Nichts dich erschrecken.  
Alles vergeht,  
Gott bleibt derselbe.  
Geduld erreicht alles.  
Wer Gott besitzt,  
Dem kann nichts fehlen.  
Gott nur genügt.

Heil dem Herzen, das in Lieb entzündet,  
Dessen Sinnen Gott allein gehört,  
Alles ihm geschenkt, was geschaffen,  
Ruhm und Freude sucht in ihm allein.  
Sorglos lebr's im heilig stillen Frieden,  
Weil ihr Sinnen ganz Gott zugekehrt,  
Froh und munter steuert sich's hienieden,  
Durch die Meereswellen sturmbewegt.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> E. Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Hg. M. Amata Neyer, Würzburg 1993, 20.  
<sup>19</sup> Ebd., 28.

<sup>20</sup> E. Stein, *Verborgenes Leben*. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte. ESW Bd. XI, Druten/Freiburg 1987, 8.

<sup>21</sup> Teresia Renata de Spiritu Sancto, Edith Stein. 143.

<sup>22</sup> Gedichte und Lieder der heiligen Theresia von Jesu. 9 bzw. 6. In: *Sämtliche Schriften*. Bd. VI (übers. von Aloysius ab Immaculata Conceptione).

## II. Spiritualität: Teresa von Avila und Edith Stein

Ediths Spiritualität gründet auf ihren religiösen Erfahrungen. Sie versucht, eine Brücke zwischen Spiritualität und philosophischem Denken zu schlagen. Daher spiegeln die philosophischen Schriften, die jetzt entstehen, in hohem Maß ihre eigenen Erfahrungen wider.

Im folgenden möchte ich die Spiritualität Edith Steins im Vergleich mit der Spiritualität Teresas skizzieren. Daß hier nicht auf alle Punkte eingegangen werden kann, versteht sich.

Beim Vergleich dieser beiden großen Frauen müssen wir uns der Unterschiede bewußt sein. Zwischen beiden liegt ein Zeitraum von ca. 400 Jahren. Beide gehören je einer anderen Kultur an, der spanischen und der deutschen. Die eine, Teresa, schreibt meist für die Mitglieder ihres Ordens und behandelt in der Regel Fragen des geistlichen Lebens; die andere, Edith, schreibt meist für einen breiten, auch nicht-christlichen Leserkreis und oft über Themen mit philosophischer Ausrichtung.

### 1. Liebe als Wesen des Gebets

#### a) Teresa von Avila

#### Gebet als Übung der Liebe

Wie die Autobiographie Teresas für Edith, spielte auch das *ABC des kontemplativen Lebens* von Francisco de Osuna für Teresa eine große Rolle.<sup>23</sup> Teresa las es einige Jahre nach ihrem Eintritt ins Karmelitinnenkloster Encarnación zu Avila. Dieses Buch übte auf sie einen tiefen Einfluß aus; es öffnete Teresas Augen für ein neues Verständnis des Gebets. Osuna sprach vom Gebet als Intimität mit Gott. Durch das Gebet der Freundschaft wird nach Osuna die Seele erneuert und gelangt zu einer totalen, alles verändernden Vereinigung mit dem Geliebten.

Stellt euch also den Herrn selbst als gegenwärtig vor und seht, mit welcher Liebe und Demut er euch unterweist! An der Seite eines so guten Freundes sollt ihr überhaupt immer weilen, soweit es euch möglich ist. Gewöhnt euch also daran, Jesus stets bei euch zu haben! Ihr werdet ihn dann sozusagen nicht mehr von euch verscheuchen können, wenn er sieht, daß ihr dies aus Liebe zu ihm tut und bemüht seid, ihm zu gefallen (...) Meint ihr, es sei etwas Geringes, einen solchen Freund an der Seite zu haben?<sup>24</sup>

Meiner Ansicht nach ist nämlich das innerliche Gebet nichts anderes als ein Freundschaftsverkehr, bei dem wir uns oftmals im geheimen mit dem unterreden, von dem wir wissen, daß er uns liebt.<sup>25</sup>

Gebet ist Freundschaft mit Gott. Dabei gibt es verschiedene Stufen. Sieben davon beschreibt Teresa in ihrem Buch *Seelenburg*. Auf der ersten Stufe steht das Gebet, das sich der Worte bedient und in einer aufmerk-

<sup>23</sup> Francisco de Osuna, *ABC des kontemplativen Lebens*. Freiburg 1994.

<sup>24</sup> *Weg der Vollkommenheit*. In: *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu*. Bd. VI, 28,4.

<sup>25</sup> *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu*. In: *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu*. Bd. I, 8,5.

samen Unterredung mit Gott besteht. Die zweite Stufe ist das Gebet der Sammlung, »weil dabei die Seele alle ihre Kräfte sammelt und mit ihrem Gott in ihr Inneres eingeht«.<sup>26</sup> Auf dieser Stufe werden die Worte immer weniger; die Seele erlebt allmählich ein eher passives Ruhen und fühlt sich mehr und mehr hingezogen zum Schweigen. Das Gebet der Sammlung besteht vor allem darin, für Gott ganz gegenwärtig zu sein.

Gebet ist also niemals ein diskursiver oder spekulativer Akt; es ist vielmehr eine schlichte, liebende Beziehung zu Gott, dessen Nähe der Betende fühlt:

Ich verlange für jetzt nicht, daß ihr über ihn nachsinnen, viele Gedanken fassen oder mit dem Verstande hohe und scharfsinnige Erwägungen anstellen sollt; ich bitte euch nur, daß ihr ihn ansehen möget.

Gut ist es auch, wenn jede aus uns beim Beten des Vaterunsers sich denkt, der Herr habe sie dieses Gebet im besonderen gelehrt und stehe ihr jetzt durch seine Unterweisung zur Seite. Der Lehrer ist ja nie so weit von seinem Schüler entfernt, daß er laut rufen müßte; vielmehr steht er ganz nahe bei ihm.<sup>27</sup>

Solches Beten wird zum Ausdruck der Liebe:

Um auf diesem Wege weit voranzuschreiten und zu den ersehnten Wohnungen zu gelangen, hängt es nicht davon ab, daß wir viel denken, sondern viel lieben; darum sollt ihr das tun, was euch mehr zur Liebe anregt.<sup>28</sup>

### b) Edith Stein

#### *Liebe als Hingabe*

Betrachten wir nun Edith Steins Verständnis des Gebets. Dazu ein Text, der von zwei Aspekten des Gebets spricht, die eng miteinander verbunden sind.

Das Gebet ist der Verkehr der Seele mit Gott. Gott ist Liebe, und Liebe ist sich selbst verschenkende Güte; eine Seinsfülle, die nicht in sich selbst beschlossen bleiben, sondern sich ändern mitteilen, andere mit sich beschenken und beglücken will (...) Das Gebet ist die höchste Leistung. Das Gebet ist eine Jakobsleiter, auf der des Menschen Geist zu Gott empor – und Gottes Gnade zum Menschen herniedersteigt (...) Wo die Seele nicht mehr mit ihren Kräften tätig ist, sondern nur noch ein Gefäß, das die Gnade in sich empfängt, spricht man von mystischem Gebetsleben.<sup>29</sup>

Der erste Aspekt des Gebets betont die Aktivität des Menschen, der zweite die Aktivität Gottes. Wo Gott handelt, ist die Seele nicht mehr mit ihren eigenen Kräften tätig; der Mensch steigt nicht mehr zu Gott hinauf, dieser steigt herab zu ihnen.

Edith verwendet auch andere Bilder, um die göttliche Nähe zu beschreiben. Gott nimmt uns bei der Hand, und in dieser Hand sind wir geborgen. Sie spricht von »Geborgenheit« und »absoluter Geborgenheit«.

<sup>26</sup> Weg der Vollkommenheit. 28,4.

<sup>27</sup> Ebd., 26,3, 24,4.

<sup>28</sup> Die Seelenburg der hl. Theresia von Jesu. In: Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Bd. V, 1. Wohnung, 1. Hauptstück, Abschnitt 9.

<sup>29</sup> E. Stein, Verborgenes Leben. ESW Bd. XI, 52–53.

Mit dem Wort Geborgenheit können wir die ganze Spiritualität Edith Steins zusammenfassen.

In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in »verzweifelter« Lage ergreift, (...) werden wir uns der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen, und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns »in Gottes Hand«, die uns trägt und nicht fallen läßt.<sup>30</sup>

Ergreife ich die Hand, die mich anrührt, dann finde ich den absoluten Halt und die absolute Geborgenheit. Der allmächtige Gott steht nun als allgütiger Gott vor uns, als »unsere Zuversicht und unsere Burg«. Liebe zu ihm durchströmt uns und wir fühlen uns getragen von seiner Liebe. Gottes Hand fassen und halten, das ist die Tat, die den Glaubensakt mit konstituiert.<sup>31</sup>

Da ist Gottes Hand, aber wir müssen sie ergreifen. Liebe bedeutet Begegnung, die auf das Einswerden hinzielt.

Die Liebe ist Hingabe an das Gut. Hingabe im eigentlichen Sinn ist nur einer Person gegenüber möglich. So geht die Liebe im vollen und eigentlichen Sinn von Person zu Person (...) Die Hingabe zielt auf Einswerden, sie kommt erst zur Vollendung durch Annahme von seiten der geliebten Person. So fordert die Liebe zu ihrer Vollendung die Wechselhingabe der Personen (...) Nur im Einswerden ist eigentliche Erkenntnis von Personen möglich. Die Liebe in ihrer höchsten Vollendung ist aber nur in Gott verwirklicht: in der Wechselliebe der göttlichen Personen, in dem sich selbst hingebenden göttlichen Sein.<sup>32</sup>

Was Liebe in ihrer höchsten Vollendung kennzeichnet - Einswerden der Personen und deshalb volle Erkenntnis -, ist nur in den göttlichen Personen verwirklicht. In deren Abbild erreichen wir Menschen durch »Hingabe« unsere eigene Vollendung:

(...) wer sich ihm hingibt, der gelangt in der liebenden Vereinigung mit ihm zur höchsten Seinsvollendung, zu jener Liebe, die zugleich Erkenntnis, Herzenshingabe und freie Tat ist.<sup>33</sup>

Liebe und Hingabe dürfen sich nicht nur auf Gefühle und Empfindungen beschränken. Die Echtheit der Liebe muß sich auch im Äußeren des menschlichen Lebens erweisen, im Tun des göttlichen Willens. Solches Tun führt zu einer tieferen Liebe und zu einer tieferen Erkenntnis: »Gott selbst lernt kennen, wer den Willen Gottes tut.«

Liebe ist ja ihrem letzten Sinne nach Hingabe des eigenen Seins und Einswerden mit dem Geliebten. Den göttlichen Geist, das göttliche Leben, die göttliche Liebe - und das alles heißt nichts anderes als: Gott selbst - lernt kennen, wer den Willen Gottes tut. Denn indem er mit innerster Hingabe tut, was Gott von ihm verlangt, wird das göttliche Leben *sein* inneres Leben: er findet Gott in sich, wenn er bei sich einkehrt.<sup>34</sup>

Die schrankenlose, liebende Hingabe an Gott und die göttliche Gegengabe - das ist die höchste Stufe des Gebetes.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Einführung in die Philosophie. ESW Bd. XIII, Freiburg/Basel/Wien 1991, 194–195.

<sup>31</sup> E. Stein, Welt und Person. ESW Bd. VI, Louvain/Freiburg 1962, 192.

<sup>32</sup> E. Stein, Endliches und Ewiges Sein. ESW Bd. II, 416–417.

<sup>33</sup> Ebd., 420.

<sup>34</sup> Ebd., 410–411.

<sup>35</sup> E. Stein, Verborgenes Leben. ESW Bd. XI, 25.

Für diese beiden großen Frauen macht die Liebe das Wesen des Gebets aus. Das Gebet überwindet prozessual den Abstand zwischen Mensch und Gott. In der letzten Stufe, der mystischen Vermählung, beschreibt Teresa das Gebet als Liebesbeziehung zwischen Braut und Bräutigam. Edith spricht von einer dynamischen Beziehung, die durch Emporsteigen der Seele zu Gott und Niedersteigen Gottes zum Menschen zustande kommt. Mehr aber kennzeichnet die Hingabe das Eigentliche des Gebets. Im Gebet vollzieht sich die liebende Hingabe des Menschen an Gott und das Sich-Verschenken Gottes an den Menschen.

## 2. Das Innerste des Menschen

### a) Teresa von Avila Die Seele als Burg

Die Begegnung mit Gott findet im Innersten des Menschen statt. Um das geistliche Leben, das sich hier verwirklicht, zu beschreiben, benützt Teresa Bilder und Symbole, wie wir sie in Ediths Aussagen nicht finden. Teresa schreibt:

Betrachten wir unsere Seele als eine Burg, die ganz aus einem Diamant oder sehr klarem Kristall hergestellt ist; dort gibt es viele Gemächer, gleichwie auch im Himmel viele Wohnungen sind (...) im Innersten der Burg aber, in der Mitte von all diesen Wohnungen, sei die vornehmste, in der zwischen Gott und der Seele sehr geheime Dinge vorgehen ...<sup>36</sup>

Einer ihrer frühesten Biographen, Diego de Yepes, bezeugt, daß Teresa ihm sagte, Gott habe ihr in einem einzigen Augenblick das Geheimnis der Seele gezeigt. Da war »eine äußerst schöne [gewaltige] Kristallkugel, einer Burg gleich, in der Teresa sieben Wohnungen sah; und in der siebten, die sich in der Mitte [der Burg] befand, weilte der König der Herrlichkeit in größtem Glanz. Von dort aus ließ er Schönheit und Licht in alle Wohnungen dringen, bis hin zur äußeren Mauer«. Wer einmal Avila besucht hat, dem wird manches vertrauter. Avila ist von einer großen Mauer umgeben, die Stadt selbst wie eine Burg.

Stellt euch vor, es befinde sich in euch ein überaus prächtiger Palast, erbaut von lauter Gold und Edelsteinen, wie er sich für einen so großen Herrn, für den er bestimmt ist, geziemt, und ihr selbst traget zur Zierde dieses herrlichen Baues bei! In Wahrheit gibt es kein schöneres Gebäude als eine reine, mit Tugenden geschmückte Seele; und je größer die Tugenden sind, desto herrlicher glänzen sie als Edelsteine. Denkt euch auch, in diesem Palaste wohne jener große König, der euer Vater sein will; dieser König sitze auf einem sehr kostbaren Throne, und dieser Thron sei euer Herz.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Seelenburg, 1. Wohnung, 1. Hauptst., 1 u. 3.

<sup>37</sup> Weg der Vollkommenheit, 28,9.

### *Das Tor zur Seele ist das Gebet*

So viel ich verstehen kann, ist die Pforte, durch die man in diese Burg eingeht, das Gebet und die Betrachtung.

Teresa beschreibt sieben Stufen des Gebets; jede Stufe bedeutet den Eintritt in eine der sieben Wohnungen. Mit jeder Stufe gewinnen wir tiefere Selbsterkenntnis und lernen auch Gott tiefer kennen:

Man zwingt sie (die Seele) nicht, lange Zeit in einem Gemache zu bleiben, und wäre es auch das Gemach der Selbsterkenntnis. Diese Erkenntnis (...) ist jedoch auch für jene, die der Herr schon in ein eigenes Gemach hat eintreten lassen, sehr notwendig. (...) Indessen werden wir nach meiner Ansicht doch nie zur vollkommenen Selbsterkenntnis gelangen, wenn wir uns nicht auch befleißigen, Gott kennenzulernen ...<sup>38</sup>

In der ersten Wohnung erkennt man die Schönheit der Seele, wenn sie sich im Zustand der Gnade befindet, und ihre Häßlichkeit, wenn sie im Zustand der Sünde ist. Auf dieser Stufe wachsen Selbsterkenntnis und Demut, die befähigen, tiefer in die Mitte der Burg einzutreten. Die zweite Wohnung ist für jene, die sich der Einladung Christi in größerem Maße öffnen. Die dritte Wohnung betritt, wer asketische Übungen und das Gebet der Sammlung hochhält. Diese ersten drei Wohnungen bereiten uns auf die tieferen vor. Die vierte Wohnung ist ausgezeichnet durch eingegossene Gnade, welche die menschlichen Anstrengungen begleitet. Von dieser Wohnung gilt: »Nicht viel denken, sondern viel lieben.« Die Seele ruht im Gebet der Stille und im Frieden der göttlichen Nähe.

Die Vereinigung mit Gott, das letzte Ziel des geistigen Weges, verwirklicht sich in den letzten drei Wohnungen (5–7). Zur Beschreibung der fünften verwendet Teresa die Analogie der Seidenraupe. Dieses Bild redet von Tod und neuem Leben in Christus. Was den letzten Weg zur Einheit mit Gott betrifft, so spricht Teresa von drei Stufen: Vereinigung, geistige Verlobung und mystische Vermählung.

Bei der mystischen Vermählung aber ist es, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluß oder in einen Brunnen fällt, wo die beiden Wasser so eins werden, daß sie nicht mehr voneinander geschieden werden können.

Das Ziel des gesamten geistigen Weges, den Teresa beschreibt, ist die mystische Vermählung. Sie findet statt »im innersten Seelengrunde (...) an dem Orte, wo Gott selber wohnen muß«.<sup>39</sup>

#### *b) Edith Stein*

##### *Der Aufstieg zu Gott ist ein Abstieg in das Innerste der Seele*

Dies gilt nach Edith Stein vom Glauben überhaupt:

Er ist ja selbst geistiges Sein und darum Bewegung: ein Aufstieg in immer unfaßlichere Höhe und ein Abstieg in immer abgründigere Tiefe.

<sup>38</sup> Seelenburg, 1. Wohng., 1. Hauptst., 7 u. 1; Wohng., 2. Hauptst., 9 u. 10.

<sup>39</sup> Seelenburg, 7. Wohnung, 2. Hauptst., 5; 3.

Im besonderen aber kennzeichnen diese zunächst gegensätzlich erscheinenden Bewegungen das Suchen der Seele nach Gott:

In ihrem Aufstieg zu Gott erhebt sich die Seele über sich selbst oder wird über sich selbst erhoben. Und doch gelangt sie damit erst recht eigentlich in ihr Innerstes hinein. Das klingt widerspruchsvoll, entspricht aber der Sachlage und ist begründet in dem Verhältnis, in dem das Reich des Geistes zu Gott steht.<sup>40</sup>

Der Aufstieg zu Gott, der zugleich Abstieg in die Tiefe der Seele ist (»Gott ist im Innersten der Seele«<sup>41</sup>), spiegelt die Eigenart der menschlichen Seele wider. Wie versteht Edith diese Seele?

### *Die Seele innerhalb des Reiches der Geister*

Edith sieht die menschliche Seele in einem großen Zusammenhang:

Die Seele steht als Geist in einem Reich des Geistes und der Geister (...) Wir sprechen von einem *Reich* des Geistes und der Geister, sofern alles Geistige in einer mindestens möglichen Verbindung steht und Teil eines Ganzen ist (...) Als alles Geistige und alle Geister unendlich überragend steht Gott an der Spitze dieses Reiches. Zu Ihm aufsteigen kann ein geschaffener Geist nur, indem er über sich selbst aufsteigt. Doch als alles Seiende ins Sein setzend und im Sein erhaltend, ist Gott der tragende Grund von allem. Was zu Ihm aufsteigt, das senkt sich ebendamit zugleich in seine sichere Ruhelage.

Gott steht an der Spitze des Reiches des Geistes und der Geister und ist zugleich der tragende Grund dieses Reiches. Auch in dieser Sicht ist die doppelte Bewegung der Seele begründet:

Auf den Stufen der Leiter steigt die Seele zu Gott empor, d.h. zur Vereinigung mit Ihm. Je höher sie zu Gott aufsteigt, umso tiefer steigt sie in sich selbst hinab: die Vereinigung vollzieht sich im Innersten der Seele, im tiefsten Seelengrund.<sup>42</sup>

Wir sehen die Nähe zu Teresa. Edith hat auch selbst ausdrücklich bekannt, daß sie in ihrer Beschreibung der Seele von Teresa abhängt:

Die Erfahrungsgrundlage, auf die wir uns dabei (bei der Beschreibung des innersten Lebens der Seele) zu stützen haben, sind die Zeugnisse großer Mystiker des Gebetslebens; als solches Zeugnis ist die Seelenburg unübertroffen.<sup>43</sup>

Man kann beobachten, wie Edith die Vorstellung von der Seelenburg übernommen und einer - wenn wir so sagen wollen - moderneren Denkweise und Terminologie angepaßt hat. Der moderneren Denkweise dürfte auch entsprechen, daß Edith im Unterschied zu Teresa im Zusammenhang mystischer Erfahrungen nicht von übernatürlichen Phänomenen wie Ekstasen und Visionen spricht.

Neu ist der Akzent, den Edith mit ihrer Beschreibung des Reiches der Geister setzt. Es geht um die Beziehung des Menschen zu allem Geschaffenen:

<sup>40</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce. ESW Bd. I, Louvain/Freiburg 1950, 99.

<sup>41</sup> Ebd., 136.

<sup>42</sup> Ebd., 135 u. 137.

<sup>43</sup> E. Stein, Welt und Person. ESW Bd. VI, 39.

Die Seele ist ihrem Wesen nach Geist und ist ihrem innersten Wesen nach empfänglich für alles Geistige, für Gott, den reinen Geist, und alles, was Er geschaffen hat und was seinem innersten Wesen nach auch geistig ist.<sup>44</sup>

Die Menschenseele hat als Geist und Ebenbild des göttlichen Geistes die Aufgabe, die ganze geschaffene Welt erkennend und liebend aufzunehmen, ihren Beruf darin zu verstehen und entsprechend zu wirken.<sup>45</sup>

### III. Edith Stein aus japanischer Sicht: einige Bemerkungen

Zum Schluß noch einige Worte, weshalb sich viele Japaner für Edith Stein interessieren.

1. Vor wenigen Jahren wurde ich von einer japanischen Ordensfrau, Leiterin eines Verlagshauses, eingeladen, ein zweites Buch über Edith Stein zu schreiben. Sie sagte zu mir: »Warum schreiben Sie nicht ein weiteres Buch über Edith Stein, in dem Sie die tragische Seite ihres Lebens hervorheben? Uns Japanern gefallen tragische Ereignisse; so werden wir Edith Stein, die in Auschwitz ermordet wurde, um so mehr schätzen lernen.« Wie Sie wohl wissen, gab es in der Geschichte Japans viele Menschen, die ihr Leben für Könige und Kaiser opferten. Sein Leben hinzugeben bedeutet etwas Heroisches, das man bewundert. Worin sich aber Edith Stein von den tragisch-heroischen Menschen Japans unterscheidet, ist, daß sie ihr Leiden und ihren Tod annahm vom Standpunkt des Kreuzes und des Glaubens an Gott. In Edith sind die Japaner mit einer monotheistischen Religion, die sie aus ihrer eigenen Kultur nicht kennen, konfrontiert und von ihr herausgefordert.

2. Wir Japaner fühlen uns auch von Edith Steins radikaler Lebensweise, ihrer Strenge und Disziplin angezogen. Nachdem sie sich zum Christentum wandte, verweilte sie bisweilen die ganze Nacht im Gebet. Sie trat dann in einen Orden ein, der sich durch eine harte Disziplin auszeichnet. Manchmal frage ich mich, warum das Christentum in Japan zahlenmäßig so wenig Erfolg hat. Vermissen die Japaner im Christentum die Härte der Disziplin, die ihnen von ihren eigenen Religionen her vertraut ist?

3. Für die Japaner, vor allem die Buddhisten, ist Religion nicht eine Sache von abstraktem und spekulativem Wissen, sondern eine Sache von Intuition und Erfahrung. Die Religion soll dazu führen, das innerste Selbst oder die wahre Natur aller Wesen zu erfahren. Die Methode, dieses Ziel zu erreichen, ist die richtige Haltung des Körpers und das richtige Atmen. Beides, aber auch die im Zen-Kloster geübte strenge Disziplin helfen dazu, sich von allem Sich-Anklammern an Dinge und Gefühle zu befreien. Ein radikales Sich-leer-Machen, ein Sich-Entäußern führt zu einer mehr oder weniger tiefen Erfahrung der wahren Natur; eine Erfahrung, die im Zen »Kensho« oder »Satori«, im Westen »Erleuchtung« genannt wird. Wie erwähnt, verbrachte Edith Stein viele Stunden im Gebet und in der stillen Meditation – im Karmel sind dafür täglich zwei Stunden festgesetzt – und

<sup>44</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft. ESW Bd. I, 104.

<sup>45</sup> E. Stein, Welt und Person. ESW Bd. VI, 62.

sie war vertraut mit einer strengen Disziplin, die ihr Leben ordnete. Meditation und Disziplin führten Edith zur Selbstentäußerung; Edith nennt sie Hingabe des eigenen Selbst. Diese Hingabe ist für sie ein Ausdruck der Liebe. Trotz der Unterschiede in der Methode des Meditierens und in der Terminologie, die zur Beschreibung des spirituellen Weges verwandt wird, sehen wir Japaner, daß Edith einen Weg gegangen ist, der dem unseren, besonders dem Zen-Weg, nahe ist. Er führte sie zu tiefen mystischen Erfahrungen.

4. Die letzte Bemerkung betrifft Edith Steins Auffassungen über das Wesen und die Stellung der Frau. Was Edith hier zu sagen hat, fordert heraus und findet Gefallen vor allem bei den Frauen in Japan, wo konservative und diskriminierende Vorstellungen und Praktiken bezüglich der Frauen immer noch weit verbreitet sind. Ediths Auffassungen erwachsen aus ihrer langen Erfahrung als Studentin und Gelehrte in einer Welt, die zu ihrer Zeit noch sehr von Männern bestimmt war. Bekannt sind ihre Worte: »Keine Frau ist ja nur eine Frau, jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann (...)«<sup>46</sup> Es sind fast 65 Jahre vergangen, seit Edith Stein ihre Ansichten über die Frau niederschrieb. Aber als ich vor kurzer Zeit in Japan ein Seminar über ihr Essay über die Frau hielt, sagten mir meine Studentinnen, daß sie die Art, wie Edith diese Fragen angehe, sehr beeindruckte. In der japanischen Gesellschaft erscheinen Ediths Gedanken äußerst modern.

<sup>46</sup> E. Stein, Die Frau. Wie Anm. 4, ESW Bd. V, 7.



# Die Christin Teresa

*Ulrich Dobhan*

Teresa von Avila (1515–1582) wird einer sehr ausgeprägten Tradition folgend im allgemeinen und vorwiegend als die Reformatorin des Karmel bezeichnet, und damit auch als eine der großen Reformergestalten der Kirche. Während allerdings in Deutschland und Italien in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Reformen noch angefordert wurden, können sie um diese Zeit in Spanien bereits auf eine lange Geschichte zurückblicken und haben deshalb schon ganz bestimmte Merkmale ausgeprägt. Allerdings hat Teresas Orden – der Karmel – einen eigenen Weg zurückgelegt, so daß er in Spanien eine Sonderstellung einnimmt, was bedacht werden muß, um ihr Werk richtig einzuordnen. Unter Berücksichtigung dieses sehr komplexen Umfeldes ist es uns mit Hilfe der Schriften Teresas möglich, ihre ganz spezifisch christliche Eigenart herauszustellen.

## *1. Zur Ordens- und Kirchenreform im Spanien des 16. Jahrhunderts*

### *a) Gründe für die Reform*

Genannt werden ein allgemeiner Niedergang des religiösen Lebens bedingt durch die Pest, das abendländische Schisma (1378–1417), Entstehender Nationalismus usw. mit dem Ruf nach einer Reform an Haupt und Gliedern.

Genauer betrachtet lassen sich beim Klerus u.a. folgende Mängel feststellen:

- Mißstände in der römischen Kurie und negatives Verhalten mancher Päpste, was zu Zweifeln an der Leitungsgewalt des Papsttums, ja zu dessen Zurückweisung führt, und in Zusammenhang damit die nicht seltene Praxis der päpstlichen und mancher Ordenskurien, im Wettlauf miteinander Privilegien und Pfründe zu gewähren, sofern sie nur Geld einbrachten<sup>1</sup>
- Vernachlässigung der Residenzpflicht vieler Bischöfe, die die Verantwortung für ihre Diözese oft unfähigen Vikaren überlassen, und verbunden damit die mißbräuchliche Besetzung der Bischofsstühle
- Mangelnde Auswahl und Ausbildung der Kandidaten für die kirchlichen Ämter und Weihen.

Dazu kamen Mißstände beim Volk, die z.T. durch die oben genannten bedingt waren oder verstärkt wurden:

- Mißtrauen in die Leitungsträger der Kirche und wachsender Abstand zu ihnen
- Entstehung von Bewegungen, Initiativen und Gruppierungen, die sich bewußt außerhalb der kirchenrechtlich verfaßten Kirche ansiedeln

<sup>1</sup> Zur Illustration sei auf die Niederdeutsche Provinz der Karmeliten verwiesen, die Ende des 15. Jahrhunderts für das »Privileg« bezahlte, »daß der General niemanden graduire, wenn nicht auf Vorschlag der Provinz«. (A. Staring, Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des 16. Jahrhunderts. Rom 1959, 19).

- Geringschätzung einer gewissen Art scholastischer Theologie, die sich mehr mit Spitzfindigkeiten als mit den Lebensfragen der Menschen beschäftigte, was viele in ihren vitalen geistlichen Interessen enttäuschte
- ein allgemeines Mißtrauen bei den Verantwortlichen in der Kirche gegenüber einer mehr gefühlsmäßigen, zur Mystik neigenden Frömmigkeit
- Volksprediger, die es besser verstehen als die offiziellen Vertreter der Kirche, dem »Volk aufs Maul zu schauen«.

Angesichts der mangelnden Flexibilität der kirchlichen Obrigkeit mit ihrem Versuch der Vereinheitlichung und des Dirigismus von oben werden hier die Grundlagen für das Zerbrechen der religiösen Einheit im 16. Jahrhundert gelegt.

Eine pauschale Einschätzung eines Fachmanns:

Es ist bestimmt nicht in erster Linie der moralische und verfassungsmäßige Niedergang mit seinen direkten und schweren Folgen gewesen, der zum Zusammenbruch der pastoralen Betreuung der christlichen Gemeinden geführt hat, sondern das Bewußtsein im Volk, daß die kirchlichen Leitungsgremien nicht mehr funktionierten; dazu kam die Flucht vieler reformatorischer Initiativen aus dem institutionalisierten und orthodoxen Rahmen. Das machte diesen Prozeß, der schließlich in der gewaltsamen Spaltung und im Bruch der europäischen Christenheit endete, so dramatisch und so bedrohlich.<sup>2</sup>

#### b) Zur Situation in den Orden

Die allgemeine Situation hat in den Orden eine je spezifische Ausprägung erhalten. So finden wir in den Bestimmungen der Generalkapitel des Karmelitenordens im 14. Jahrhundert bereits Reformanweisungen bezüglich des Gemeinschaftslebens und des Armutsgelübdes.<sup>3</sup> Problematisch wird die Situation in Spanien durch den ständig wachsenden Gegensatz zwischen der *claustra* und der *observancia*, das heißt zwischen den *Konventualen* und den *Observanten*. Dahinter verbirgt sich der Gegensatz zwischen den beharrenden Kräften in den Orden – der Konventualismus mit seinen traditionellen Formen und Anforderungen des Ordenslebens – und den Reformbestrebungen, die flexibler, mehr am Evangelium orientiert und mehr charismatisch sein wollen. Durch die Unterstützung dieser Reformideen bei den Katholischen Königen, die dahinter eine Möglichkeit sahen, ihren Einfluß auf die Orden zu verstärken, werden die Observanzbewegungen immer stärker und saugen im Lauf des 16. Jahrhunderts den Konventualismus fast auf.

Hubert Jedin, der bekannte Historiker des Konzils von Trient, schreibt:

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war es klar, daß die vorhandenen trefflichen Ansätze zu einer Wiedergeburt des Ordenslebens von innen heraus nicht genügten. Die Auflösung

<sup>2</sup> J. García Oro, Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos. Madrid 1971, 195.

<sup>3</sup> Siehe bezüglich Privateigentum: Generalkapitel 1324, in: B. Zimmerman, Monumenta historica Carmelitana. Lirinae 1907, 22, Nr. 6; 1351, a.a.O., 166 f.; 1358, a.a.O., 178; 1372, in: G. Wessels, Acta Capitulum Generalium B. V. Mariae de Monte Carmelo, Band I, Romae 1912, 70 f.; 1375, a.a.O., 75. Privilegien: 1352, in: Monumenta, a.a.O., 168; 1385, in: Acta, a.a.O., 95; 1387, a.a.O., 102; 1392, a.a.O., 107.

des Gemeinschaftslebens und der Ordenszucht schritt, zum Teil gefördert durch die Privilegien der Päpste, vor allem durch das *Mare Magnum* Sixtus' IV. und die laxen Dispenspraxis der kurialen Behörden, insbesondere der Pönitentiarie, unaufhaltsam fort. Selbst in den Bettelorden begann man in kaum verhüllten Formen vom Gemeineigentum zum Sondereigentum fortzuschreiten; als Prediger, Professoren, Familiaren von Prälaten, Hoftheologen von Fürsten lösten sich, formell gedeckt durch die *Licentia standi extra*, zahlreiche Ordensleute aus der Gemeinschaft heraus und nahmen Säkularbenefizien an.<sup>4</sup>

### c) Anfänge der Ordensreform in Kastilien

Bei den Benediktinern beginnt eine Reform 1391 von San Benito in Valladolid aus, die unter dem Einfluß der *Devotio moderna* sehr an Einfluß gewinnt. Durch den Abt García de Cisneros von Montserrat, der dort Ende des 15. Jahrhunderts die erste Druckerei einrichtete und zahlreiche geistliche Schriften drucken ließ, trägt diese Abtei sehr zur geistlichen Erneuerung in Spanien bei.<sup>5</sup>

Im Dominikanerorden gründet Alvaro de Zamora (†1430) einen Reformkonvent in Escalaceli in Córdoba, dessen Ausstrahlung bis nach Kastilien geht: San Esteban in Salamanca und San Gregorio in Valladolid. Herausragende Persönlichkeiten sind Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Bartolomé Carranza de Miranda, Luis de Granada usw.<sup>6</sup>

Unter den Franziskanern setzt Ende des 14. Jahrhunderts durch Pedro de Villacreces eine Reform ein. Durch Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros, der selbst zu den Franziskanerobservanten gehört und Beichtvater der Königin Isabella I. und des Primas von Spanien ist, bekommt diese Reformbewegung eine fast universale Geltung, sodaß sie mit ihren charakteristischen Merkmalen zur Reform schlechthin wird. *Reformiert-Sein heißt, es nach Art der Franziskaner zu sein.*<sup>7</sup> Wichtige Vertreter aus dieser Reformbewegung sind Francisco de Osuna und Bernardino de Laredo.<sup>8</sup> Die Franziskaner sind auch im Zusammenhang mit den Alumbrados von Pastrana und Escalona wichtig geworden.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Zitiert aus: A. Staring, a.a.O., 19 f.

<sup>5</sup> G. M. Colombás, *Corrientes espirituales entre los Benedictinos observantes españoles del siglo XVI*. In: *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*. Trabajos del II Congreso de Espiritualidad. Barcelona 1963, 127–164.

<sup>6</sup> V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450–1550)*. Roma 1939.

<sup>7</sup> Vgl. Teresa von Avila, *Leben* 32,10, wo Teresa Nichte den Vorschlag macht, ob man nicht nach Art der *Descalzas – Unbeschubten Schwestern* [gemeint sind die Franziskanerinnen] leben könnte.

<sup>8</sup> Beide haben durch ihre Schriften – *Tercer Abecedario espiritual* bzw. *Subida del Monte Sión* – auf Teresa großen Einfluß ausgeübt.

<sup>9</sup> Beim Alumbradismus handelt es sich um ein »Konglomerat bestimmter Manifestationen spirituellen Lebens im 16. Jahrhundert in Spanien, die, vom spanischen Humanismus und der *Devotio moderna* inspiriert, besonderen Wert auf ein nach einer bestimmten Methode praktiziertes betrachtendes Gebet legten. Es handelt sich also um eine Welle der Verinnerlichung des Betens und der Religiosität, durch die man eine echte und überzeugte Erneuerung des gesamten geistlichen Lebens zu erreichen suchte«. (U. Dobhan, *Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila*. Frankfurt 1978, 108). Zur Bedeutung von

Auch bei den anderen Orden gibt es Reformbemühungen: die Hieronymiten in Toledo, die Zisterzienser von Piedra aus, die Klarissen von Torresillas und die Augustiner aus Salamanca.

#### d) Die »reforma del rey« (Reform durch den König)

Als 1474 die *Katholischen Könige* an die Macht kommen, hat die Reform der Orden in Spanien schon eine Geschichte. Die Könige greifen sie entschieden auf und machen sie zu ihrer Angelegenheit, wobei sie besonders die Observanzbewegung unterstützen, die im Lauf der Zeit immer mehr spanisch-nationale Züge annimmt. Diese Zeit wird für die Reform der Orden in Spanien entscheidend.

Karl V., der mit dem Namen Karl I. König von Spanien ist, setzt diese Linie fort, legitimiert durch den ihm von Papst Hadrian VI. 1523 verliehenen *patronato universal* (universale Schutzherrschaft). Die Observanzbewegung, vor allem bei den Franziskanern, blüht auf und kommt dadurch in die Lage, zahlreiche Missionare nach Westindien (Amerika) zu entsenden.

Unter *Philipp II.* (1556–1598) wird die Reform der Orden schließlich zu einem spanisch-nationalen Unternehmen mit dem Anspruch der totalen Eliminierung des Konventualismus. So geriet Philipp II. sogar in Konfrontation zum Konzil von Trient mit dem Dekret zur Regularenreform vom Dezember 1563, da die Konzilsväter die radikale Position Philipps II. nicht annehmen wollten. Als Folge davon kommt es zwangsläufig zu ständigen Spannungen zwischen dem spanischen Königshof und der römischen Kurie. Diese Situation bildet den Hintergrund für die Auseinandersetzung zwischen den »Beschuhten« und den »Unbeschuhten« in Teresas Werk.<sup>10</sup>

## 2. Merkmale der spanischen Ordensreform

Ein gemeinsames Merkmal aller Reformideen im Bereich der Kirche war schon immer die *Rückkehr zu den Ursprüngen*, die sich unter dem Vorzeichen des Rigorismus (span. rigor) nach dem Motto vollzog: Je strenger, desto besser und sicherer wird der Geist der Gründer eingeholt und gewahrt. Die Bewunderung des Volkes – das sich von jeher von großer Strenge beeindruckt ließ – bestärkte darin. Diese Vorstellung von Frömmigkeit kam auch dem Bedürfnis der Menschen entgegen, auf Gott Einfluß nehmen zu können, um ihn gnädig zu stimmen. Damit haben wir es mit der ewigen Versuchung der Menschen zu tun, sich durch Werke (Op-

Kardinal Cisneros für die Reform der Kirche in Spanien siehe J. García Oro, Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos. Madrid 1971.

<sup>10</sup> Siehe dazu J. García Oro, Reformas y observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento. In: Revista de Espiritualidad 40 (1981) 191–213, 311–349.

fer) Gottes Gnade zu erwerben – ganz im Gegensatz zum Evangelium und zum Verhalten Jesu.

*Der Rigorismus wird zum Identitätszeichen mit folgenden Kennzeichen:*

- arme Gebäude in ländlichen Gegenden
- Kleidung und Schuhwerk wie die Bauern auf dem Land, d.h. barfuß, bestenfalls selbstgemachtes Schuhwerk nach Art von Sandalen
- möglichst strenges Fasten<sup>11</sup> und Buße beim Essen<sup>12</sup>
- körperliche Bußübungen wie Geißelungen, Abstinenz, Schlafentzug usw.
- außer bei den Dominikanern besteht in diesen Reformbewegungen eine radikale Abneigung gegen die Studien und die akademischen Grade. Wichtiger als gebildet war fromm zu sein, und dazu eigneten sich am besten die Bußübungen.

### 3. Die Reform des Karmel in Kastilien<sup>13</sup>

Wie oben schon erwähnt, wurde der Karmelitenorden in Spanien von den Reformbewegungen, die in den anderen Orden immer mehr Fuß faßten, kaum berührt, ebensowenig von den Reformbemühungen der Ordensge-

<sup>11</sup> Normal war ein Fasten, ohne jegliche Zugeständnisse. In seiner strengsten Form dauerte es vom 1. November bis Anfang April. Da sie außerdem an allen Freitagen, Mittwochen und vielen Vigiltagen, Quatemberzeiten usw. fasteten, verwandelte sich das Jahr in eine große Fastenzeit, derart, daß »wir uns keine Mühe mehr machten, die Mägen in Unordnung zu bringen, indem wir sie wegen einiger Tage aus der Gewohnheit des Fastens brachten und sie störten und veränderten«. (T. Egido, San Pedro Regalado. Patrono de Valladolid. Valladolid 1983, 12.)

<sup>12</sup> Wie dieses Essen konkret aussah, geht aus dem Bericht eines Kochs hervor, der in Diensten des hl. Pedro de Regalado, eines franziskanischen Reformators, stand: »Wenn sie den Brüdern bei großen Anstrengungen manchmal Fleisch vorsetzten, so waren es Köpfe oder Lungen, die die Metzger dem Pedro de Salinas in Valladolid, Aranda und Roa um Gottes willen gaben, und ich war damals ihr Koch. Als eine besondere Spezialität wurde Zunge oder Hirn für einen bestimmten alten Pater aufbewahrt. Ich erinnere mich, daß man den Brüdern kaum einmal Fleisch vom Rücken vorgesetzt hat, und wenn, dann nur den alten. Und wenn einmal ein bißchen von dem, das man ihnen gebracht hatte, übrigblieb, dann ließ er [der Reformator] mich Streifen daraus machen und es der Sonne aussetzen. Das wurde dann den Brüdern, die unter der prallen Sonne gearbeitet hatten, zusammen mit den Köpfen und Lungen vom Sonntag am Donnerstag zu essen gegeben, schon voller Würmer und stinkend: Es wäre den Brüdern ein großer Trost gewesen, wenn sie es nicht hätten essen müssen, sondern ich ihnen dafür Obst gegeben hätte, was ihnen nur in geringem Maß und abgezählt vorgesetzt wurde. Und wenn wir manchmal einige dicke Fische aus dem Fluß angelten, Barben oder Aale, so hieß er sie mich dem Prior von San Benito [OSB-Abtei] oder den geistlichen Freunden in Valladolid bringen. Und ebensowenig gestattete er mir in der Fastenzeit, die Brassen zu essen, die man uns aus Valladolid, Aranda oder Roa schickte, damit sich die Brüder nicht daran gewöhnten, ganze Fische zu essen. Und wenn er uns auch oft die Möglichkeit gab, Fische zu essen, so ordnete er doch an, daß es nur wenig davon gab, wobei er uns sagte, daß die größeren Fische und Brassen ein sehr schlechtes Gericht seien. Er regelte das Leben in seinen Klausen so, daß den Brüdern die Lust verging, Fleisch zu essen oder Wein zu trinken, denn wenn es nicht die drei alten und der gute Magister waren, die manchmal auf meine Rechnung Wein tranken, so erinnere ich mich an keinen anderen Bruder, der in diesen Häusern Wein getrunken hätte«. (A.a.O.)

<sup>13</sup> Siehe dazu O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*. Roma 1965, 441–448, (2. verbesserte und erweiterte Auflage, Ávila 1993, 309–314).

neräle. So war das besondere Merkmal des Ordens in Spanien seine jahrhundertelange Isolation vom übrigen Orden<sup>14</sup>, trotz der Bemühungen des eifrigen Ordensgenerals Nikolaus Audet.<sup>15</sup> Das ist von besonderer Bedeutung, wenn wir bedenken, daß in dieser Situation die ersten Kommunitäten von Beatinnen dem Orden angeschlossen oder Karmelitinnenklöster gegründet werden.<sup>16</sup>

Als um das Jahr 1560 die oben erwähnte »*reforma del rey*«, also die unter der Leitung Philipps II. verstärkte Reform der Kirche, einsetzte und verschärft wurde, geschah das nach dem Stil von Cisneros, dem franziskanischen Modell, in einem Klima des gegenseitigen Argwohns gegenüber der römischen Kurie. Nachdem das Trienter Konzil schließlich noch das Dekret zur Regularienreform erarbeitet und verabschiedet hatte, war der König von Spanien damit gar nicht zufrieden, weil es ihm nicht weit genug ging; deshalb handelte er am Rande des Konzils Sondervollmachten für Spanien aus. Hier wird deutlich, daß die Reform der Orden in Spanien schon viel weiter vorangeschritten war und, wenn wir das franziskanische Modell betrachten, sehr konkrete Formen angenommen hatte. So wird auch verständlich, warum die ausländischen Ordensgeneräle, die aufgrund einer Weisung des Konzils binnen fünf Jahren ihre Orden reformieren mußten, in Spanien nicht gerne gesehen waren. Im Gegenteil, Philipp II. war es sehr daran gelegen, daß sie ihre Konvente in Spanien nicht visitierten und reformierten, denn diese Aufgabe nahm schon die »*reforma del rey*« wahr. Der spanische Regalismus wirkte sich also auch auf diesem Gebiet aus.

Der Ordensgeneral Giovanni Battista Rossi bekam diesen Jurisdiktionskonflikt<sup>17</sup> in Andalusien und Kastilien deutlich zu spüren. Einige andalusische Brüder verlangten angesichts der bevorstehenden Reform durch den Ordensgeneral nach der »Reform durch den König«, obwohl diese viel rigorosere war als die vom General geforderte. Einige von ihnen, wie Baltasar Nieto, treten bei den »Descalzos – Unbeschuheten«<sup>18</sup> ein, wo sie schon bald wichtige Ämter übernehmen. Aufgrund des Breve *In prio-*

<sup>14</sup> Teresa weiß darum, denn zu Beginn des 2. Kapitels ihrer *Gründungen* schreibt sie: »Immer wohnen unsere Generäle in Rom, und noch nie ist einer jemals nach Spanien gekommen; so schien es auch jetzt unmöglich, daß er käme.«

<sup>15</sup> Siehe A. Staring, a.a.O., 123. Er schreibt in einem Überblick über den Zustand des Ordens im Jahre 1531: »Auch von den meisten französischen Provinzen, wie Narbonne, Aquitanien, der Provence, Gascogne, Tourraine, heißt es: »Discesserunt fratres plurimi propter reformationem.« Und nun bezüglich Spanien: »Dieselben Folgen hatte die Visitation auch in Spanien gehabt; in Kastilien hatte sogar mehr als die Hälfte der Brüder das Weite gesucht!« Und über den Zustand des Ordens nach 1550 lesen wir (a.a.O., 260): »In Spanien gehörte Kastilien zu den Observanzprovinzen. Auch in den anderen spanischen Provinzen war die Reform anscheinend gut. In Andalusien jedoch nicht. Hier waren die Streitigkeiten geblieben.«

<sup>16</sup> So wurde z.B. auch das Kloster von der Menschwerdung in Avila, in das Teresa 1535 eintrat, am 25. Juni 1479 als beaterio, Haus für Beatinnen, ähnlich wie Beginen, gegründet. N. González, *El monasterio de la Encarnación de Ávila*, tomo I. Ávila 1976, 27–58 (49).

<sup>17</sup> Jurisdiktion = Rechtsprechungsgewalt. Anm. d. Red.

<sup>18</sup> Da die Anhänger der Reformbewegungen bei den Franziskanern barfuß oder bestenfalls in Sandalen gingen, nannte man sie *descalzos – Unbeschuhete (Barfüßer)*. Für ihr Selbst

*ribus* vom 16. April 1567 gab es im Karmel in Spanien zwei Jurisdiktionen, die des Ordens, vertreten durch den Ordensgeneral, und die der Ordinarien, also die des Königs. Diese besondere Situation ist mit schuld daran, daß es zwischen den »Beschuhten« und »Unbeschuhten« später zu den bekannten Spannungen kommt: Die einen stützen sich auf die Autorität des Ordensgenerals, die anderen auf die der spanischen Visitatoren, was letzten Endes – durch persönliche Rivalitäten und Vorurteile noch weiter belastet – zur Spaltung des Ordens führt.

Otger Steggink schreibt:

Um die komplizierte Geschichte der Reform des Karmel in Spanien zu verstehen, muß man sie von dieser Spannung von zwei Observanzen her sehen, die des Ordens, die sich auf die innozentsische, durch Eugen IV. gemilderte Regel gründet, sowie auf die Konstitutionen Soreths, die von Audet verbessert und bei seiner Visitation der spanischen Provinzen von Rossi zusammen mit den Reformdekreten promulgiert wurden. Diese Observanz könnten wir die römisch-tridentinische nennen, insofern als sie beim Kapitel in Rom (1564) dekretiert wurde, wo die *reformatio regularium* von Trient angenommen wurde. Auf der anderen Seite haben wir die Observanz der spanischen *Descalcez*<sup>19</sup>, die sich auf die gleiche innozentsische Regel gründet, allerdings ohne die Milderungen, und, zumindest theoretisch, auf die »alten Konstitutionen des Ordens«, die von Soreth stammten, sowie ferner auf die Sonderstatuten, die ihnen Rossi beigefügt hatte (...) Wenn wir diese Observanz mit der römisch-tridentinischen der Observanten vergleichen, kann sie als die »ursprüngliche« gelten, insofern als sie beansprucht, das eremitisch-kontemplative Ideal zu restaurieren. Wir können sie die extremistische und national-spanische nennen, insofern als sie über die Regularereform des Konzils von Trient hinausgeht und eine spanisch inspirierte Bewegung darstellt, die franziskanische *descalcez*. Diese findet am königlichen Hof unbedingte Unterstützung, erfreut sich beim Volk großer Beliebtheit und gilt wegen ihrer angestrebten Rückkehr zu den Ursprüngen als Observanz schlechthin. So haben wir es im spanischen Karmel des 16. Jahrhunderts mit zwei Strömungen von Reform zu tun: die [römisch-tridentinische] Observanz und die [spanisch-nationale] *descalcez*. Die Entwicklung beider vollzieht sich in einer politisch-religiösen Situation, die sie immer weiter auseinanderbringt, bis sie sie schließlich zur endgültigen Trennung führt.<sup>20</sup>

Das ist der Hintergrund, vor dem sich Teresas Reform- und Gründungstätigkeit abspielt. Von daher wird verständlich, daß sie sich grundsätzlich im Rahmen der spanisch-nationalen Reform bewegt, zumal sie noch vor der Ankunft des Generals in Spanien mit der Gründung ihres ersten Klosters begonnen hat.<sup>21</sup> Als ihr Werk gefährdet ist, wendet sie sich nicht an den Papst in Rom, sondern an den König von Spanien, den sie »Schutz des Ordens Unserer Lieben Frau« nennt.<sup>22</sup> In Rom war man ihrem Werk, das

---

verständnis als Reformierte waren diese äußeren Zeichen sehr wichtig. Daher kommt es, daß auch die Anhängerinnen und Anhänger Teresas schon bald *Unbeschuhte* genannt wurden.

<sup>19</sup> Der Name *descalzos* ging von den Personen auf die ganze Bewegung aus, weshalb man in Spanien von *descalcez* sprach: »Unbeschuhtenbewegung«.

<sup>20</sup> O. Steggink, a.a.O., 447 (2. Auflage, Ávila 1993, 313).

<sup>21</sup> Doch sieht sie der Begegnung mit dem General bangen Herzens entgegen, »weil, wie ich schon bei der Gründung von San José sagte, dieses Haus aus dem genannten Grund nicht den Brüdern unterstellt war ...« (Gründungen 2,1). Der »genannte Grund« ist, daß der Provinzial ihr zwar anfangs die Erlaubnis zur Gründung gegeben, sie aber dann, nachdem Widersprüche und Schwierigkeiten aufgetreten sind, wieder zurückgezogen hat.

<sup>22</sup> Brief vom 4.12.1577 (Nr. 208,1). Siehe auch ihren Brief vom 19.7.1575 (Nr. 84).

auf der spanisch-nationalen Linie lag, abgeneigt, ganz abgesehen von ihrer Person. Als Folge ihres persönlichen geistlichen Weges ist ihr Werk nicht einfach eine Re-Forma, wiewohl es sich im Rahmen der spanischen *des-calcez* entfaltet, sondern eine Neugründung, die sie unter die größten Gestalten der Kirche einreihet. Das wird deutlich, wenn wir nun, nachdem wir das konkrete historische Umfeld kennengelernt haben, ihr Verhalten und ihr Zeugnis betrachten.

#### 4. Das christliche Zeugnis Teresas

Der geschichtliche Überblick hat gezeigt, wie kompliziert Teresas Lebensumfeld war, in dem sie ihre Klostergründungen durchgeführt hat, und wie sie, ohne zu wollen, zwischen die Mühlsteine der großen Politik geraten ist. Wenn wir von dieser Perspektive aus ihre Schriften lesen, können wir folgendes daraus ersehen:

##### a) Eine scheinbare Übereinstimmung mit der franziskanischen Ordensreform

Das scheint besonders deutlich zu werden, wenn wir Teresas Verhalten zu Pedro de Alcántara, einem typischen Vertreter dieser Reform, betrachten. Er traf zum richtigen Zeitpunkt in Avila ein, um ihr beim Streit um die rechte Form der Armut bei ihrer ersten Klostergründung 1562 zu helfen. Da er aufgrund seiner extremen Bußübungen bei den Leuten im höchsten Ansehen stand, konnte ihr seine Unterstützung nur willkommen sein. In ihrer *Vida* widmet sie ihm einen langen Abschnitt:

Ich glaube, es waren, wie er mir sagte, vierzig Jahre, daß er zwischen Nacht und Tag nur eineinhalb Stunden geschlafen hat, und daß es für ihn am Anfang die größte Bußübung war, den Schlaf zu besiegen (...) Nur alle drei Tage zu essen, war für ihn ganz normal, und er sagte zu mir, warum ich darüber erstaunt sei, denn für einen, der sich daran gewöhnt hatte, war das leicht möglich. Einer seiner Begleiter sagte mir, daß es vorkam, daß er acht Tage lang nichts aß.

Seine Armut und seine Mortifikation in seiner Jugend waren extrem. Er sagte mir, daß es vorkam, daß er drei Jahre in einem Haus seines Ordens war und keinen Bruder kannte, außer an der Stimme, denn er erhob seine Augen nie, und so kannte er die Orte nicht, an die er zu gehen hatte, sondern lief seinen Brüdern nach; so war das, wenn er unterwegs war. Frauen schaute er niemals an, und das viele Jahre lang. Er sagte mir, daß es ihm schon nichts mehr ausmachte, ob er sie nun sähe oder nicht sähe. Er war schon sehr alt, als ich ihn kennenlernte, und so extrem schwach, daß er nicht anders denn aus Baumwurzeln zusammengeflochten schien. Bei all dieser Heiligkeit war er sehr liebenswürdig, wenn auch nur von wenig Worten, außer wenn man ihn fragte; doch in seinen Worten war er sehr angenehm, da er ein gutes Verständnis hatte.<sup>23</sup>

In diesem Text finden wir die oben genannten Merkmale bestätigt – Teresa kannte sie also. Für sie sind sie zum Teil Anlaß, diesen Asketen zu bewundern, aber nicht ohne eine feine Ironie durchscheinen zu lassen, vor

<sup>23</sup> Leben 27,17.

allem wenn sie sein Verhalten zu den Frauen beschreibt. Doch hat Teresa nach Beratung mit ihm in absoluter Armut gegründet<sup>24</sup> und in ihr erstes Kloster die Totalabstinenz eingeführt<sup>25</sup>, was eine gewisse Sympathie mit dem franziskanischen Reformideal zeigt. Außerdem wiederholt sie immer wieder, nichts anderes zu tun, als zu den Ursprüngen zurückzukehren.<sup>26</sup>

Doch dürfen wir bei der Bewunderung für Pedro de Alcántara, wie sie Teresa zeigt, ihre innere Verfassung bei der Gründung von San José nicht übersehen, denn sie wagt es, aus ihrer gewohnten Umgebung auszubrechen und etwas Neues zu beginnen. In dieser Situation, wo es um einen Anfang und voraussichtlich um das Ganze geht, kann ihr die Unterstützung dieses Asketen helfen.

### *b) Klare Zurückweisung dieser Vorstellungen von Reform*

Nachdem einmal die Anfangsschwierigkeiten überwunden sind, macht sich Teresa bereits bei der dritten Gründung – Frühjahr 1568 in Malagón – von gewissen Bestimmungen frei, sobald sie merkt, daß sie dort nicht möglich sind. Sie gibt die absolute Armut und die strikte Abstinenz auf, und beruft sich dabei auf das Konzil von Trient: »Als ich mit Theologen und meinem Beichtvater darüber sprach, sagten sie mir, daß ich nicht gut handelte, denn das Hl. Konzil gab doch die Erlaubnis, feste Einkünfte zu haben«<sup>27</sup> und Fleisch zu essen.<sup>28</sup> Das bedeutet eine klare Abkehr von den bekannten äußeren Merkmalen der kastilischen Ordensreform mit der Begründung, »die Errichtung eines Klosters nicht zu unterlassen, wo man meiner Meinung nach dem Herrn so sehr dienen könnte«.<sup>29</sup> Das war ihr wichtiger!

In einem Brief an Ambrosio Mariano schreibt sie einmal, und das könnte als programmatisch für sie gelten:

Verstehen Sie, mein Pater, daß ich großen Wert auf die Tugenden lege und nicht auf den Rigorismus, was man in unseren Häusern auch sehen kann. Das muß wohl daher kommen, da ich nicht so bußfertig bin. Sehr lobe ich unseren Herrn, daß er Euer Ehrwürden in so wichtigen Dingen so viel Licht gebe.<sup>30</sup>

Abgesehen davon, daß Teresa dem guten Pater eher ironisch schreibt – denn offensichtlich hatte er überhaupt nichts von ihren Vorstellungen verstanden, sondern war ganz den damals geläufigen Reformvorstellungen verfallen – sagt sie uns klar, worauf es ihr ankommt: Tugenden zu üben, d.h. sich um ein Verhalten zu bemühen, das das Zusammenleben mit den anderen möglich macht.

<sup>24</sup> Leben 32,13; 35,5; 36,1.2.20 f.

<sup>25</sup> Leben 36,27.

<sup>26</sup> Leben 36,27; Gründungen 2,3; 4,6–7; 28,21; 29,33; 5. Wohnung 1,2.

<sup>27</sup> Gründungen 9,3.

<sup>28</sup> Brief vom 29.6.1568 (Nr. 11,9) und 27./28.2.1577 (Nr. 182,5).

<sup>29</sup> Gründungen 9,3.

<sup>30</sup> Brief vom 12.12.1576 (Nr. 156,10).

Das schärft sie ihren Schwestern auch in ihrem Handbuch für ihre Klöster, dem *Weg der Vollkommenheit* ein:

Glaubt nicht, meine Freundinnen und Schwestern, daß es viele Dinge sein werden, die ich euch auferlege (...) Nur über drei werde ich mich weiter ausbreiten, die alle von der gleichen Art sind, denn es ist wichtig, sie zu beachten, um innerlich und äußerlich den Frieden zu haben, den uns der Herr so sehr anempfohlen hat: Das eine ist die Liebe zueinander; das zweite ist die Loslösung von allem Geschaffenen; das dritte ist die wahre Demut, die, auch wenn ich sie am Ende nenne, die wichtigste ist und alle umfaßt.<sup>31</sup>

Und *Demut* bedeutet bei Teresa Wahrhaftigkeit, Realitätssinn, Anerkennung der gesamten Realität, was sie einmal so ausdrückt: »Demut ist Wandel in Wahrheit.«<sup>32</sup> Die aus einer so verstandenen Demut resultierende Haltung und Einstellung ist einer der Kernpunkte des neuen Lebensprojektes Teresas.

Anstelle von vielen und aufsehenerregenden Bußübungen besteht Teresa darauf, daß es in ihren Klöstern keine Standesunterschiede gibt, wie das in der spanischen Gesellschaft und auch in vielen Orden damals üblich war, wobei das wichtigste und unverzichtbare Privileg die Reinheit des Blutes war.<sup>33</sup> Demgegenüber betont sie:

Dieses [das übliche Prestigedenken] gibt es hier nicht, denn in diesem Haus, gebe es Gott, soll man niemals in solchen Kategorien denken, es wäre die Hölle, sondern diejenige, die mehr ist, soll den Namen ihres Vaters weniger in den Mund nehmen. Alle haben hier gleich zu sein! O Kollegium Christi, wo der Herr es so gewollt hat, daß der hl. Petrus, der Fischer war, mehr zu sagen hatte als der hl. Bartholomäus, der Sohn eines Königs war.<sup>34</sup>

Die von Gott gewollte Gleichheit aller Menschen und die Ablehnung vornehmer Abstammung mit den daraus resultierenden Standesunterschieden sind ein weiteres wichtiges Merkmal ihres Lebensprojektes.

Dieses Denken hat auch in den ersten Konstitutionen Teresas von 1567 seinen Niederschlag gefunden, was im damaligen spirituellen Kontext sehr beachtenswert ist:

Die Novizenmeisterin lege [bei der Ausbildung der Novizinnen] mehr Wert auf das Innere als auf das Äußere und lasse sich täglich Rechenschaft darüber geben, wie sie im Gebet weiterkommen, wie es ihnen bei der Betrachtung des vorgelegten Geheimnisses ergeht und welchen Nutzen sie daraus schöpfen. Sie unterweise sie darin und auch, wie sie sich in Zeiten der Trockenheit verhalten und wie sie selbst in kleinen Dingen ihren eigenen Willen beugen sollen. Wer dieses Amt innehat, darf in keiner Weise nachlässig sein, denn es handelt sich darum, Menschen heranzubilden, in denen der Herr wohnen

<sup>31</sup> Weg 4,4.

<sup>32</sup> 6. Wohnung 10,8.

<sup>33</sup> In fast allen Orden waren im Lauf des 16. Jahrhunderts nach und nach die sog. »Statuten zur Reinheit des Blutes« eingeführt worden, d.h. daß Nachkommen aus jüdischen und muslimischen Familien nicht aufgenommen werden durften. Teresa hat das nicht übernommen, sondern im Gegenteil viele Frauen aus Converso-Familien aufgenommen. Siehe dazu U. Dobhan, Zur jüdischen Abstammung Teresas von Avila. In: Edith Stein Jahrbuch 3 (1997) 86–98.

<sup>34</sup> Weg 27,6. Nach der damaligen Meinung war Bartholomäus Sohn eines Königs. Ähnlich in Leben 31,20; Weg 12,6; 7,10; Weg [Escorial] 63,3; 64,1.

möchte. Sie begegne ihnen mit Wohlwollen und Liebe, ohne sich über ihre Fehler zu wundern, denn jede einzelne muß von ihr Schritt für Schritt abgetötet werden<sup>35</sup>, entsprechend der geistigen Kraft, die sie wahrnimmt. Dabei achte sie mehr darauf, daß sie in den Tugenden nicht fehlen als auf die Härte der Buße.<sup>36</sup>

Ähnlich spricht sie auch bei den Bedingungen für die Aufnahme:

Man achte sorgfältig darauf, nur solche aufzunehmen, die Menschen des Gebets sind, nach der Fülle der Vollkommenheit trachten, die Welt für gering achten (...) Denn wenn sie nicht von der Welt losgeschält sind, werden sie schlecht die Lebensweise hier ertragen können ...<sup>37</sup>

Aus diesen Texten spricht ein ganz anderer Geist. Hier geht es darum, die äußerlichen Bedingungen dafür zu schaffen, daß sich der einzelne Mensch entsprechend seiner persönlichen Veranlagung und Fassungskraft entfalten kann – »Schritt für Schritt, entsprechend seiner geistigen Kraft«. Nach diesem Ideal hat es der einzelne nicht nötig, durch möglichst strenge und harte Bußübungen, den Rigorismus, sich vor Gott zu profilieren. Hier ist der Glaube, von Gott angenommen zu sein und ihn als Freund zu haben, vorausgesetzt, denn »Menschen des Gebetes« zu sein bedeutet bei Teresa, Menschen zu sein, die in Freundschaft mit Gott leben, entsprechend ihrer Definition und Auffassung von Beten:

Es ist meiner Meinung nach nichts anderes als ein Verweilen bei einem Freund, indem wir oft allein bei dem verweilen, von dem wir wissen, daß er uns liebt (...) Und wer begonnen hat, so zu beten, soll es nicht mehr aufgeben, mag er noch so viel Schlechtes tun, denn das Beten ist das Heilmittel, mit dem er immer wieder Abhilfe schaffen kann, während ohne es alles viel schwieriger ist ...<sup>38</sup>

Die Werke, also das Tun des Guten und das Üben der Tugenden, sind dann nicht Voraussetzung, um von Gott geliebt und angenommen zu sein und zu werden, sondern Frucht dieser Freundschaft.<sup>39</sup> Das sagt Teresa in der »fünften Wohnung«, also da, wo ihrer Meinung nach die mystischen Erfahrungen bereits beginnen<sup>40</sup>, und es nicht mehr möglich wäre, sich durch »Werke« das Wohlwollen Gottes zu verdienen.

Auf der gleichen Linie liegt auch Johannes vom Kreuz (1542–1591), der offensichtlich instinktiv diese authentisch »christliche« Pädagogik Teresas erkannt und sich daher als junger Pater 1567 auf ihr Angebot eingelassen hat<sup>41</sup> – vielleicht ein einmaliger Fall im Spanien des 16. Jahrhunderts, daß ein spiritueller Mann das neue, ihm von einer Frau angebotene Lebens-

<sup>35</sup> Abtöten – *mortificar* meint den »alten Menschen« zum Sterben bringen, um als neuer Mensch in Christus zu leben (siehe Röm 6,1–11; Kol 3,9 f.; Eph 4,22–24).

<sup>36</sup> Konstitutionen 40.

<sup>37</sup> A.a.O., 21.

<sup>38</sup> Leben 8, 5.

<sup>39</sup> So schreibt sie: »Wenn ich Menschen sehe, die sehr darum bemüht sind, das Gebet zu erfassen, das sie halten, und mürrisch sind, wenn sie in ihm verweilen (...) so zeigt mir das, wie wenig sie von dem Weg verstehen, auf dem man zur Gotteinung gelangt. Dabei glauben sie, daß das ganze Bemühen dahin gehe. Nein, meine Schwestern, nein! Werke möchte der Herr. Und wenn du eine Kranke siehst, der du Linderung verschaffen kannst, sollst du dir nichts daraus machen, daß es dich deine Andacht kostet, sondern dich ihrer erbarmen ...« (5. Wohnung 3,11).

<sup>40</sup> »Mystik« ist nach Teresa folgende Erfahrung: »Es ereignete sich, daß mich manchmal bei

projekt annimmt.<sup>42</sup> In seiner *Dunklen Nacht* hat er zum Thema *Bußübungen* geschrieben:

Vom Geschmack angezogen, den sie daran finden, bringen sich manche durch Bußübungen um, während sich andere durch Fasten schwächen, weil sie, ohne daß ein anderer es ihnen aufgetragen oder geraten hätte, mehr tun, als sie in ihrer Schwäche ertragen. Mehr noch: Sie bemühen sich, denen auszuweichen, denen sie in diesem Punkt gehorchen müßten, ja manche wagen es sogar zu tun, obwohl man ihnen das Gegenteil befohlen hat. Diese Menschen sind äußerst unvollkommen, Leute ohne Vernunft. Die Unterwerfung und den Gehorsam, die für die Vernunft und die Unterscheidungskraft eine Buße sind und Gott deshalb willkommener und wohlgefälliger sind als alle anderen Opfer, stellen sie hintan gegenüber der körperlichen Buße, die – noch abgesehen davon – nicht mehr als die Buße von Tieren ist. Wie Tiere werden sie vom Appetit und vom Geschmack, den sie daran finden, zu dieser Buße angeregt.<sup>43</sup>

Oder auch seinen Brief vom 19.8.1591, der ein Meisterwerk der Mystagogie darstellt<sup>44</sup>, oder seine »geistlichen Leitsätze«.<sup>45</sup>

Darin erweist sich Johannes vom Kreuz, trotz der offensichtlichen Unterschiede zu Teresa, als ein ihr geistes- und seelenverwandter Mensch, handelt es sich doch hier nicht um eine Nebensächlichkeit, sondern um das Herzstück ihres Charismas, da, wo sie sich von den um sie herum

---

meinem Bemühen, mir Christus in mir vorzustellen, (...) oder auch beim Lesen unvermutet ein Gefühl der Anwesenheit Gottes überkam, an dem ich in keiner Weise zweifeln konnte, daß er in mir und ich ganz in ihm versenkt bin (...) Ich glaube, man nennt das mystische Theologie« (Leben 10,1). »Mystik« meint also das unverdienbare und vom Menschen nicht machbare »Gefühl der Anwesenheit Gottes« in sich.

<sup>41</sup> Siehe Gründungen 3,17.

<sup>42</sup> Abgesehen von den eher ungesunden Abhängigkeiten mancher religiöser Eigenbrötler von gewissen »Beatinnen«, wie z.B. Catalina de Cardona, die zeitweise eine »Konkurrentin« Teresas war und von dieser treffend beschrieben wird: »Sie roch nach Reliquien« (Gründungen 28,32).

<sup>43</sup> Johannes vom Kreuz, *Die Dunkle Nacht*. Freiburg 1995, 50 (1 Nacht 6,1–2).

<sup>44</sup> Johannes vom Kreuz, *Worte von Licht und Liebe*. Briefe und kleinere Schriften. Freiburg 1996, 77 f., Brief 28.

<sup>45</sup> A.a.O., 210 f.: »Bei einer bestimmten Gelegenheit sagte er zu mir [Eliseo de los Mártires, der diese *Leitsätze* gesammelt hat], daß wir über den Orden weinen sollten, so als sei es um ihn geschehen, sobald wir sähen, daß in ihm die Höflichkeit verlorengegangen ist, die doch zum guten christlichen und klösterlichen Umgang gehört, und an ihrer Stelle Grobheit und Schroffheit bei den Oberen Eingang gefunden hat, was eine typische Fehlhaltung von ungebildeten Menschen sei. Denn wer hätte je erlebt, daß man die Tugenden und die göttlichen Dinge mit Stockschlägen und Härte einbleut? (...) Ferner, wenn Ordensleute mit solch unvernünftiger Strenge erzogen würden, kämen sie dahin, keinen Mut mehr zu haben, um in der Tugend Großes zu vollbringen, so als wären sie unter wilden Tieren aufgewachsen (...) Er pflegte auch zu sagen, daß man wohl damit rechnen könne, es sei eine Hinterlist des Bösen, Ordensleute auf diese Weise zu erziehen; denn wenn sie einmal zu dieser Ängstlichkeit erzogen sind, haben ihre Oberen niemanden, der es wagt, sie auf ihren Irrtum hinzuweisen oder ihnen zu widersprechen. Und wenn der Orden auf diesem oder jenem Weg in einen solchen Zustand gerät, daß diejenigen, die aufgrund der Gesetze der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit, also diejenigen, die in ihm Gewicht haben, auf den Kapitelsitzungen und Versammlungen und bei sonstigen Gelegenheiten nicht mehr zu sagen wagen, was not tut, sei es aus Schwäche oder Kleinmut oder aus Angst vor einer Verärgerung des Oberen, und damit sie deshalb nicht ohne Amt aus dem Kapitel gehen, was eindeutig Ehrgeiz ist, dann soll man den Orden für verloren und ganz und gar erschlaft halten« (Leitsätze 15,16,17).

herrschenden »heidnischen« Praktiken des Rigorismus abwendet und ihren urpersönlichen Weg geht, der freilich kein anderer ist als der des Jesus der Evangelien.

### Schlußgedanken

Die in diesen Texten genannten Anliegen Teresas – Dienst für den Herrn, Übung der Tugenden zur Ermöglichung des Zusammenlebens mit anderen, Demut als Wandel in Wahrheit, Gleichheit aller Menschen, Betonung der geistlichen Dimension des Menschen und nicht der Äußerlichkeiten, Achtung vor dem einzelnen als Wohnort Gottes, Respekt vor dem individuellen geistlichen Weg, Förderung des Betens als »Verweilen bei einem Freund« –, die auch von Johannes vom Kreuz verteidigt werden, zeigen auf, daß es beiden um eine Neuausrichtung des Lebens an den besten Werten und Überlieferungen des Evangeliums ging. Das verdient besonders hervorgehoben zu werden, wenn wir den spirituellen Kontext mit seinen ganz anderen Akzentsetzungen betrachten. Kein Wunder, daß sie so sehr auf der Notwendigkeit der Verehrung der *Menschheit Jesu* bestand<sup>46</sup>, denn diese Werte hat sie am Menschen Jesus von Nazareth ablesen können. Dadurch wird sie zu einer genuinen *Christin* im Sinn von Nachfolgerin des Menschen Jesu. Der schon öfters zitiere O. Steggink schreibt:

Man darf Teresas Werk nicht einfach als eine Re-Forma betrachten, d.h. eine Ausrottung von Mißständen und eine Neuorganisation des klösterlichen Lebens. Unsere Vorstellung vom Werk Teresas wäre sehr armselig, wenn wir in ihm nur eine Auflehnung gegen Mißstände und organisatorische Mängel sähen. Die neue Form karmelitanischen Lebens, die sich mit ihrer klaren dogmatischen Zielsetzung zutiefst am Geist des Evangeliums und dem karmelitanischen eremitisch-kontemplativen Ideal inspiriert, darf weniger als Re-Forma, sondern muß vielmehr als ein Schöpfungs- und Gründungswerk bezeichnet werden, welches die Mutter Teresa von Jesus unter die ersten Gestalten der Kirche der Gegenreformation einreihet. Die reformatorische Akzentsetzung scheint nicht mehr als ein zweitrangiger Aspekt ihres Werkes zu sein.<sup>47</sup>

Durch ihre Rückkehr zur Urquelle, dem Evangelium, hat Teresa die zeitbedingten Reformmerkmale im Kastilien des 16. Jahrhunderts überwunden, und zwar nicht nur äußerlich, sondern vor allem auch innerlich<sup>48</sup>, und wurde damit zur Gründerin.

<sup>46</sup> Siehe dazu *Leben 22* (abgeschlossen 1556) und *6. Wohnung 7* (verfaßt 1577). Für Johannes vom Kreuz besonders *2 Aufstieg 22*.

<sup>47</sup> O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*. A.a.O., 448 (2. Auflage, Ávila 1993, 313). Allerdings hat dieser »Teresianische Frühling« in ihrem eigenen Orden nicht lange angehalten, denn schon zu ihren Lebzeiten griff der Rigorismus um sich, besonders aber dann nach ihrem Tod. Siehe dazu J. Carlos Vizueté Mendoza, »Una religión áspera en principios de reformación«. *Los Carmelitas Descalzos en Castilla 1570–1600*. In: *Teresianum* 46 (1995) 543–582.

<sup>48</sup> Das wird besonders deutlich, wenn wir die Motivation für ihren Eintritt ins Kloster betrachten: »Die Leiden und Entbehrungen eines Lebens im Kloster konnten nicht größer sein als die des Fegefeuers; da ich aber die Hölle verdient hatte, bedeutete es nicht viel,

...

im Kloster wie in einem Fegefeuer zu leben, da ich ja nachher direkt in den Himmel gehen würde, was mein Wunsch war. Bei diesen Überlegungen, ins Kloster zu gehen, bestimmte mich meiner Meinung nach mehr knechtische Furcht als Liebe« (Leben 3,6). Ganz anders nach ihrer geistlichen Umwandlung: »Am liebsten möchte sie [Teresa] miten in die Welt gehen um zu sehen, ob sie nicht etwas dazu beitragen kann, daß auch nur ein Mensch Gott inniger lobe. Handelt es sich um eine Frau, so ist sie traurig über die Fesseln, die ihre Natur ihr auferlegt und die ihr nicht erlauben, dies zu tun, und heftig beneidet sie diejenigen, die die Freiheit haben, es laut hinauszurufen und aller Welt zu verkünden, wer dieser große Gott der Heerscharen ist« (7. Wohnung 4,14).

## Menschwerden nach Johannes vom Kreuz

Dieter Günter

### A) Das Phänomen Mystik

Von Gott unmittelbar berührt zu werden ist eine in allen Kulturen und zu allen Zeiten ausgewiesene Erfahrung. Heute stellt sie sich zwar oft durch das wissenschaftliche Denken verkürzt dar, wird aber auch eindeutig unterscheidbar von benachbarten Erfahrungen.<sup>1</sup>

Der Albrechtsche Begriff »mystische Relation«<sup>2</sup> meint die phänomenologische Urbeziehung – »Urrelation« – des Menschen zu einem außerhalb seiner selbst existierenden mystischen »Es«, dem er wahrnehmend gegenübersteht und das sich ihm dabei erlebnishaft mitteilt.

Das Getroffensein des Menschen von einem mystischen »Etwas« erweist ihn als transzendental *offen*. Es deckt seine Selbsttranszendenz als eine existentielle auf. Diese wird für ihr Gegenüber freigelegt und wendet die menschliche Verfaßtheit prozessual über sich selbst hinaus *auf* dieses mystische »Etwas« zu.

Es sollte gelingen, Verbindungen zu heutigen Denkweisen herzustellen, um Mißverständnisse auszuräumen, denen sie trotz oder gerade wegen ihres derzeitigen »In«-Seins unterliegen. Was erfährt eigentlich ein Mystiker konkret? Wie läßt sich diese Erfahrung mitteilen, wenn sie nach einer Grundüberzeugung der Mystik unsagbar ist? Wie erkennt sich ein Mensch als mystisch Erfahrender?

### B) Johannes vom Kreuz

Johannes vom Kreuz – Juan de Yepes y Álvarez, geboren 1542 zu Fontiveros bei Avila, gestorben 1591 in Úbeda, Andalusien –, der christliche »Doctor mysticus«, reformierte gemeinsam mit Teresa von Avila die Ordensgemeinschaft der Karmeliten. Der Teresianische Karmel ist einer der Zweige, die sich von dieser Reform ableiten. Johannes stellt sich mutig den Schwierigkeiten des Neuen. Genauso ist auch sein Weg im geistigen Leben geprägt. Um Gott zu begegnen, »läßt (der Mensch) sich unterwegs nicht von seinen früher gesammelten Kenntnissen führen, sondern zweifelnd von den Aussagen anderer. Dabei ist klar, daß er nicht in neues Land gelangen noch mehr wissen kann, als er vorher wußte, wenn er sich nicht auf neue, noch unbekannte Wege begibt und die bekannten verläßt«.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Carl Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Mainz 1976. Über die Schwierigkeit wissenschaftlicher Prüfmethoden im Hinblick auf mystische Phänomene vgl. H.A. Fischer-Barnicol, *Carl Albrecht – Das mystische Wort*. Mainz 1976, 36 f.

<sup>2</sup> C. Albrecht, *Das mystische Erkennen*. Bremen 1958, 262–268.

<sup>3</sup> *Die dunkle Nacht*, II. Buch, Kap. 16, Punkt 8. Sämtliche Werke in 4 Bdn., Einsiedeln 1963/64; Neuausg., 2. Bd.: *Die dunkle Nacht und die Gedichte*. Übertr. von Hans Urs

Mystik ist also Werden, das zu erhellen ist. Die Betrachtung von Leben und Werk des Johannes vom Kreuz stellt gerade für unsere heutige Zeit mit ihren tiefgreifenden Umbrüchen eine reiche Fundgrube dar.

Johannes lernte die Licht- und Schattenseiten des ganzen Weges kennen, auf dem er Gott begegnete und die ganze innere Dynamik des Menschen erfuhr. Diese erkannte er nicht nur intellektuell – er durchlebte sie. Er öffnete damit eine die Menschen in ihrem Sein und Werden tragende Dimension.

Der Mystiker erschließt das menschliche Subjekt-Sein in Zusammenhang mit der Innendimension all seiner geistigen Anlagen und Bestrebungen, deren Ziel sich ihm auf seinem Weg des Erfahrens als die Beziehung zu Gott – dem »Zentrum der Seele« (*centro del alma*) – offenbart.<sup>4</sup>

So findet er sich bereit für eine wachsende Liebesvereinigung (*unión de amor*) mit Gott. Die Führung zu dieser Vereinigung ist bei ihm mystagogisches Ziel, Vorgabe und Weg. In diesem weghaften Geschehen findet der Mensch zunehmend in die Mitte seines Inneren hinein, bis in das Herz des Geistes.<sup>5</sup>

Gott läßt auf diesem Weg »die Reichtümer in der Seele erstrahlen«, und dennoch bringt er damit nichts Neues – »er hebt nur zu ihrer (der Seele) Beglückung ans Licht, was sie zuvor schon besaß«.<sup>6</sup>

Johannes vom Kreuz erfährt ein Werden seiner selbst. In diesem mystischen Erfahren findet der Mensch seine Identität und den Grund für seine mögliche Authentizität wesentlich in der Begegnung mit Gott. Der Mystiker läßt daran keinen Zweifel: »Das Zentrum der Seele ist Gott«, und mit Seele meint er den ganzen Menschen.

Heutiges Fragen geschieht mit wachem Gespür für die eine Verkürzung und Entfremdung des Menschen, die es zu überwinden gilt. Hierfür bedarf es sinnerschließenden Wissens. Umbruchzeit zeigt sich als Krisenzeit. Johannes vom Kreuz war ein Meister der Krise.<sup>7</sup> Zunächst deutet er aus seinem Erfahren heraus Krise positiv, was für viele Menschen, denen das »Ja zum Leben« schwer fällt, wichtig ist. Und er liefert anwendbares Wissen für den Umgang mit Krise. Darauf soll noch näher eingegangen werden.

Johannes vom Kreuz erfährt sich in der Begegnung mit Gott als Werdender und als solcher im Prozeß einer fortschreitenden Umwandlung (*transformación*) all seiner menschlichen Dimensionen in Gott hinein. Der

von Balthasar und Cornelia Capol. Einsiedeln 1978. Vollständige Neuübertragung: U. Dobhan, E. Hense, E. Peeters (Hg.), *Die dunkle Nacht*. Freiburg 1995; dies., *Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften*. Freiburg 1996. Spektrum Nr. 4506.

<sup>4</sup> *Lebendige Flamme der Liebe*. Hg. und neuübers. v. Erika Lorenz, München 1995, 1, 12. Künftige Abkürzungen: N = *Die dunkle Nacht* (*Noche oscura*); C = *Geistlicher Gesang* (*Cántico espiritual*); LI = *Lebendige Liebesflamme* (*Llama de Amor Viva*); S = *Aufstieg zum Berge Karmel* (*Subida del Monte Carmelo*).

<sup>5</sup> L 2,10. Johannes vom Kreuz unterscheidet zwei Wesenskerne, den der Seele bzw. des Menschen (*sustancia del alma*) und den des Geistes (*sustancia del espíritu*). Beide greifen ineinander, was mit den Herzen (*corazón*) von Seele und Geist aufgezeigt wird.

<sup>6</sup> C 20/21, 14.

<sup>7</sup> Vgl. M. Schneider, *Johannes vom Kreuz – Krise und Aufstieg*. Frankfurt 1993, 139–207.

Sinn der Aufstiegsbewegung ist, die Dynamik der Selbstmitteilung Gottes zu fühlen und zu genießen (*sentir y gozar*).

Im möglichen »Mehr« bzw. im »Weiter« der Transformation liegt ein *wesentlicher* Unterschied des sanjuanischen geistigen Weges zu anderen Wegen. Ganzheit scheint hier auf – in exemplarischer Existenz. Eine Verbindung zur Jetztzeit zeigt die therapeutische Praxis: »Unter meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits der 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und *keiner ist wirklich geheilt*, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht.«<sup>8</sup>

### C) Das Begegnen

Johannes vom Kreuz wählt für den geistigen Weg die verschiedensten bildlichen und kategorialen Bezeichnungen und – bei aller Kontinuität einiger Grundbenennungen – unterscheidet und erweitert er sie nochmals in den einzelnen Werken. Dabei hat er nicht explizit eine Anthropologie ausgearbeitet.

Es geht um die Vereinigung mit Gott, wobei der um sich selbst kreisende Mensch angesprochen ist. »Weg und Weise« zeigen, wie der Mensch »sich und allen Dingen mit der Kraft der Liebe« ausweicht. Dies bedeutet Freiheit vom Ego, welches das Leben am Gelingen hindert, und die dadurch kraftvollere Hinwendung zu Menschen und Welt. Um dies zu erreichen, geht Johannes durch die Krise des Loslassens vom Bisherigen. Dazu braucht er die Kraft des Geistes. Er erbittet von Gott »die Werke, die Kraft«, um mit Ihm gemeinsam »Worte in die Herzen« der Menschen hineinzusprechen und ihnen »Hindernisse und Stolpersteine« aus dem Weg zu räumen. Dabei zielt er auf die Freiheit des Geistes. Dies bedeutet eine Lebensgestaltung zu mehr Menschlichkeit und gelingendem Leben.<sup>9</sup>

#### 1. Die »doppelte« Freiheit

Die »Freiheit des Geistes« hat einen Doppelaspekt: die Freiheit *vom* Ego und die Freiheit *für* das verwandelnde Handeln Gottes.<sup>10</sup>

Auf seinem Weg genießt der Mensch anfänglich Gaben und Berührungen (*toques*). Ein direktes Freiwerden meint der Mystiker hier noch nicht, sondern das Geschehen »eine gewisse Umformung (*reformación*) und Beruhigung (*enfrenamiento*) des Begehrens (*apetito*) nennen und nicht Läu-

<sup>8</sup> C.G. Jung in: Gerhard Wehr, *Der innere Christus. Zur Psychologie des Glaubens*. Zürich 1993, 151. Herv. durch Verf.

<sup>9</sup> N I 1, 1; s. auch U. Dobhan, E. Hense, E. Peeters (Hg.), *Johannes vom Kreuz. Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften*. Freiburg 1996 (Spektrum Nr. 4506) 106.

<sup>10</sup> N II 13, 11; N II 23, 12; Johannes sieht neben der genannten eine »umfassende Freiheit

terung (purgación)«. Mit dem Freiwerden von »jedem Besitz und jedem natürlichen Begehren« (posesión y afición natural), dem momentanen wie auch dem gewohnheitsmäßigen, wird diese Freiheit in der »Nacht des Geistes« »umfassend in allem«. <sup>11</sup>

Später ist es Gott allein, der nun »in ihr (der Seele) wirkt, ohne ein anderes Mittel«. Das Bild für dieses Erfahren ist die Einsamkeit; sie meint das Leersein des damit ganz für Gott geöffneten Geistes und des zu uningeschränktem Begehren bereiten Menschen. Alle »Seelenvermögen sind ausgeräumt« und werden nun von Gott »erfüllt« bzw. von »Gottes Geist bewegt und geleitet«. So spricht denn der Mystiker von »wahrer Freiheit des Geistes«. In Bezug auf die Gemeinschaft von Gott und Mensch wird die Liebe, als »Einheit allein von Zweien«, »Freiheit des Geistes in Gott« genannt. <sup>12</sup>

Der Umwandlungsprozeß (transformación) führt zur geistigen Reife. Zunächst geschieht die Befreiung von allem »Zeitlichen und Natürlichen und von geistigen Neigungen und Eigenheiten«. Dies bedeutet öffnende Umwandlung des Geistes, Bereitung zum Empfang, »damit Raum sei für eine überströmendere geistige Mitteilung und die Schwäche des Sinnenbereiches die Freiheit des Geistes nicht versperrt«. <sup>13</sup>

Das Befreitwerden von allen die Begegnung mit Gott behindernden Gegebenheiten und das darauffolgende Freiwerden für Gott selbst bezeichnen den Transformationsprozeß des ganzen Menschen. Das bewirkt eine Weitung aller Möglichkeiten, wodurch der Mensch mehr und mehr aufnahmefähig für Gott wird, seine Sicht der Welt gewinnt und seinem Willen entsprechend Gottes Werke wirkt. <sup>14</sup>

Dieser Wandel zur Freiheit wird anhand des Symbols der geistigen Hochzeit als Angleichen (emparejar) an Christus, den Geliebten, bis zur Gleichheit (igualdad) mit ihm dargestellt. Der Prozeß gipfelt in der Vereinigung mit Gott (symbolisch »mystische Ehe«), in der die Seele Gott gleich wird. <sup>15</sup>

## 2. Das Beginnen

Die grundlegende Erfahrung sieht Johannes vom Kreuz im Berührtsein von einem »Ich-weiß-nicht-was« (un no sé qué), das für ihn die wohl wesentlichste Bedeutung hat. Diesem offenen Geheimen widmet er die neun Strophen des zweiten Teiles seiner »Glosa a lo divino«. (Der erste Teil galt mit drei Strophen der Liebe.) <sup>16</sup> Dem Erkenntnisvermögen ist dieses Ge-

des Geistes in allem« (N II 9, 1); »Freiheit des Geistes in Gott« (C 36, 1); dies erschließt die Differenzierung in »von« und »für« näher.

<sup>11</sup> N 6,1; N II 23, 12; 3, 1 bzw. 9, 1.

<sup>12</sup> C 35, 6 bzw. 35, 2 u. 5; 36, 1.

<sup>13</sup> N II 23, 3.

<sup>14</sup> C 39, 4.

<sup>15</sup> C 38, 3. 8.

<sup>16</sup> C 39; »Glosa a lo divino« in: Sämtl. Werke 2. Bd., Neuausg., Einsiedeln 1978, 246 ff. Immer die gleiche Ereignisfolge: Das Berühren Gottes geht dem eigenen Tun voraus.

heimnis dunkel, das heißt, aus eigenen Fähigkeiten nicht zu erfassen. Nur im Glauben kann der Mensch begreifend in das Mysterium eindringen, den Weg zur Einigung mit Gott beschreiten und erschließen, inwieweit dieses »Ich-weiß-nicht-was« dem Glauben entspricht und umgekehrt.

### 3. Glauben – Ein Kontinuum und eine Praxis

Glauben bezeichnet bei Johannes vom Kreuz meist eine Tätigkeit: »glauben«. Es begleitet den Menschen als das einzige bekannte Mittel des Erkenntnisvermögens auf seinem Weg zur Einigung mit Gott.<sup>17</sup> Zum Glauben tritt dann die Liebe als Blindenführer. Glauben als Handlung spiegelt sich im Dogma des Drei-und-Einen (*trino y uno*), also der dogmatisch formulierten Offenbarung, in der das Geglaubte verlebendigt bzw. das Erfahrene gedeutet wird.<sup>18</sup> Die geoffenbarte Wahrheit und das Erfahren spielen bei Johannes vom Kreuz immer unlösbar ineinander. Beide sind aufeinander angewiesen: das Wissen ist Vergleichspunkt und somit Deutungsmöglichkeit für das Erfahren, dieses das konkrete Entfalten des Geheimnisses ins Leben hinein. Glaubenswissen und Glaubensleben sind eins. Hier erweisen sich Erfahren, Theologie und praktisches geistiges Tun als eine Einheit; die Orthodoxie wird als Orthopraxie gelebt. »Der Glaube, dieses Geheimnis, gleicht den Füßen, mit denen der Mensch zu Gott hinget; und die Liebe ist die Führerin, von der er auf dem Weg geleitet wird. Wenn sie (die Seele) nun auf dem Weg die Mysterien und Geheimnisse des Glaubens überdenkt und in sich bewegt, dann wird sie es wert, daß die Liebe ihr das aufdeckt, was der Glaube in sich birgt, den Bräutigam, den er in diesem Leben durch die besondere Gnade der Einigung mit Gott begehrt.«<sup>19</sup>

Der Glaube wird als einziges bleibendes Mittel für die Einigung des Erkenntnisvermögens mit Gott genannt. Daneben nimmt dieses selbst auf verschiedene Weise teil an den Mitteilungen Gottes, allerdings ohne wirklich zu verstehen (*entender no entendiendo*). Gott wirkt im Menschen, ohne daß dieser davon weiß (*saber*). Für das Erkenntnisvermögen ist Gott zwar nicht erkennbar, aber durch den eingegossenen Glauben (*fe infusa*) erlangt der Mensch ein kontemplatives Wissen (*ciencia*). So kann das Erkenntnisvermögen das göttliche Licht (*luz divina*) wahrnehmen.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Gleichbedeutend für Glauben verwendet Johannes andernorts oft Kontemplation, eine für ihn zentrale Lebenshaltung: Vgl. R. Körner, *Mein sind die Himmel und mein ist die Erde. Geistliches Leben nach Johannes vom Kreuz*. Würzburg 1989, 33.

<sup>18</sup> S II 1, 2; 9, 1; 19, 11.

<sup>19</sup> C 1, 11.

<sup>20</sup> L 3, 48 f. Vgl. C 26, 8; 27, 5. L 3, 48 und 49.

#### 4. Das Ziel

Der Weg des Johannes vom Kreuz führt weiter zum Erschließen des Erfahrens im Werdeprozeß des Menschen. Dabei ist das trinitarische Begegnen wesentlich. Der Mystiker zitiert Joh 17,20, die von Christus gewünschte Einheit der Menschen in Gott, entsprechend seinem Einssein mit dem Vater. Er kennzeichnet damit die Gotteskindschaft, die sich prozessual entwickelt »durch die Einheit und Transformation der Liebe«. <sup>21</sup> Sie ist ein Hineinnehmen in die Liebe Gottes selbst, die *eine*, in der Vater und Sohn eins sind. Diese Einheit lebt im Atmen (*aspirar*) des einen im anderen, und dieses beidseitige Atmen ist die »Atmung« Gottes (*aspiración*), der Heilige Geist selbst. <sup>22</sup> Die Einheit der göttlichen Liebe erweist sich so – im Erfahren – als trinitarisch. Sie ist Ziel und gleichzeitig Mittel der Transformation in dieses Ziel, gleichzeitig Wirken und Wirkung, Wirkenendes und Erwirktes.

Die Transformation des Menschen erreicht hierin ihre Fülle. Dabei unterscheidet Johannes vom Kreuz *aspiración* und *aspirar* als zwei Geschehnisse. So wird das göttliche Atmen – *dieses* Atmen im Sinne des immerwährenden Geschehens »Atmung« – von Gott zum Menschen gleichsam hinübergatmet – mit bzw. in einem (anderen) Atmen. Gott schenkt sich im Geben des Heiligen Geistes, und dieser erhebt den Menschen dabei mit seiner göttlichen Atmung, formt dem Menschen dieses Atmen-in-Gott (»Geatme«) ein und befähigt ihn zum eigenen Atmen der Liebe, für die Liebes-»Atmung«.

Das mit dem Ziel Erfahrene offenbart dabei seine Kontinuität auf dem ganzen bisherigen Weg des Begegnens. Die verhüllte Vorerfahrung oder latenten berührenden Ersterfahrungen erweisen sich dem Letzterfahrenen zugehörig, und zwar dem außerhalb des eigenen Bewußtseins liegenden »Es«, wie C. Albrecht das im Bewußtsein »Ankommende« bezeichnet. <sup>23</sup>

#### 5. Vier Grundgeschehen

Es lassen sich vier Grundgeschehnisse des Begegnens mit Gott aufweisen:

- |                 |             |                 |
|-----------------|-------------|-----------------|
| A. Berühren     | (tocar)     | toque           |
| B. Begegnen     | (encontrar) | encuentro       |
| C. Erfüllen     | (llenar)    | pleno, plenitud |
| D. Durchdringen | (traspasar) | traspaso        |

Die erste grundsätzliche Freiheit des Geistes, zu der sich der Mensch durch das *Berühren* Gottes aufgemacht hat, führt auf den Weg des *Begegnens* – reinigend und erleuchtend hin zur Gleichheit (*igualdad*) mit *Christus*.

<sup>21</sup> C 39, 12.

<sup>22</sup> C 39, 3.

<sup>23</sup> C. Albrecht, Das mystische Erkennen. Bremen 1958, 266.

Die geistige Hochzeit in »Geistlicher Gesang« (Cantico espiritual) weist in das *Erfüllen* des Menschen mit Gott selbst. Die Kennzeichen am Höhepunkt dieses Wegabschnittes sind Leersein. Dies bedeutet ausgeräumtes Seelenvermögen, geistbewegt und geistgeleitet zu werden.<sup>24</sup>

Der Weg dahin beschreibt schon hier das Gleichwerden *mit Gott*, eine Verwandlung, die sich bis zum Ende des Cantico fortsetzt. Es ist die Erfahrung eines *Durchdrungenwerdens* des Menschen von Gott. Sie führt bis zur Transformation in die drei Personen. Die wesenhafte Umwandlung des Menschen in einen Schatten Gottes läßt das Wirken der Werke Gottes erst dadurch wesentlicher werden, indem der Mensch *in Gott* und *durch ihn* wirkt. Durch diese Teilhabe an Gott wird der Mensch ihm in gewissem Sinne gleich.<sup>25</sup>

Die vier Grundgeschehen finden sich entsprechend der Kontinuität des Erfahrens in zunehmender Klarheit und wachsender Intensität auch entlang des gesamten Weges.

Als Beispiel sei hier das *Erfüllen* angeführt, eine den vier Grundgeschehen nach höhere Erfahrung. Sie reicht hinab bis zu den Anfängen des Weges der Kontemplation. Erwirkter Tod und daraus entspringendes Leben – das ist das schmerzhafteste Kerngeschehen des Heraustretens aus Altem und der Ankunft von Neuem.<sup>26</sup>

Die Mitteilungen Gottes führen zunächst zur Erkenntnis der eigenen Armut, die mit Angst und geistigem Schmerz erfüllt ist. Der Mensch muß oft im Dunkel gehen, in Trockenheit und Verstimmung, da er Neuland betritt. Doch mehr und mehr wird er mit göttlichen Wahrnehmungen und Glanz erfüllt. Der Mensch erlangt den Geist des Herrn und die Gelassenheit.<sup>27</sup>

In der *Lebendigen Liebesflamme* wird das Geschehen zunehmend reicher dargestellt. Es ist ein Erfüllen mit göttlichem Gut, mit geistigen Gaben, Gnaden, Reichtümern, mit Heil und Herrlichkeit. Es ist wie eine tief in den Menschen greifende Flamme, die bis zum Feuer im Herzen des Geistes und der Liebe dringt.<sup>28</sup>

Mit dem Ineinander der vier Grundgeschehnisse erhebt sich ein Raum. Wie das Beispiel des Erfüllens zeigt, leitet sich vom begehrenden und erfüllenden Ankommenden eine immer stärkere Interaktion her. Die vier Geschehnisse wirken in einer dritten Grunddimension, die entlang des gesamten Weges zu finden ist und nicht in der Dimension seines Beschreitens liegt.

Der Erfahrende erreicht Tiefe und damit Weite des Menschseins über bisher erreichte Räume der Geistigkeit hinaus. Er gelangt in die Höhen des Geistes und erfährt dies physiologisch, Bewußtseinsklarheit stellt sich ein. Mit diesem Höhersteigen zum Wesenskern und der gleichzeitig erzielten Fülle des Begegnungsgeschehens öffnet sich gleichsam das Geviert des

<sup>24</sup> C 22; 35 und 36.

<sup>25</sup> C 39 bzw. L 3, 78.

<sup>26</sup> C 5.

<sup>27</sup> N 9, 7.11,6 bzw. N II 16, 12; L 3, 66 bzw. C 6, 1; 14, 27; 20, 16; 35, 5; 36, 2.

<sup>28</sup> C 2, 10; 3, 18. 40; 4, 17.

seelischen Hauses in doppelter Weise, und das Dach der Vernunft bricht auf. Der Mensch gelangt in der Transformation zu einem Begegnen mit Gott in den Höhen des Geistes und der Fülle der Geistigkeit. Er gewinnt Einsicht in sein Werden im Begegnen.

Dieser Durchbruch ist Abschied, Auflösen von Grenzen und Überschreiten im Durchlässigwerden. Neue Möglichkeiten tun sich auf und damit anderes Denken und Handeln – ein neues Menschsein.

## 6. Menschenbild

Mit dem eröffnenden Erfahren und dem schon Erfahrenen finden sich neue Bereiche des Menschseins. Neu – denn das Sich-Eröffnende paßt in keine psychologische Anthropologie, weder in die individuelle noch in die personale oder transpersonale, und weist so, psychologisch gesehen, im Unbewußten zumindest auf ein Überbewußtes, das sowohl zum Unterbewußtsein als auch zu einem erweiterten Bewußtsein in Gegensatz steht. Es »paßt« nicht, ist somit ein wirklich Anderes, denn es begegnet real-symbolisch und unter dem Aspekt der *Drei*. Es steht außerhalb des Bereichs des Selbst mit seinen Aspekten *Zwei* (Gegensätze) und *Eins* (integrierende Mitte oder Selbst). Es begegnet auch nicht in einem erweiterten kosmischen Bewußtseinsbereich mit dem Zentralaspekt *Eins* des Ich oder Selbst (Alleinheit). Dies ist der Grund, weshalb dieses Dritte in keiner der genannten psychologischen Anthropologien explizit auftaucht. Die Gegebenheit der *Drei*, u.a. auf das Überbewußte des Menschenweisend, wird im folgenden unter dem anthropologischen Aspekt der sich erfahrungshaft erschließenden Struktur des Geistes aufgezeigt.

## 7. Ausblick

Die Interaktion scheint in andere Räume zu drängen. Das Begegnen muß über den bisher gezeichneten Raum hinaus gesichtet werden und ebenso in diesen hinein. Damit ist eine weitere Beschreibung des Prozesses mit mehr als vier Grundgeschehnissen gefordert. Anbindungen, Wirkweisen und Wirkräume sind ein Anliegen für zukünftige Arbeiten. Damit gelänge es auch, die von Johannes vom Kreuz gezeichnete Linie zum oberen Sein zu erweitern und damit die heute einengende Seinsperspektive zu überschreiten, desgleichen seine Zustandsperspektive des Menschen und der darin sich verwandelnden Vermögen. Dazu eröffnete sich noch eine intersubjektive und lebensweltliche Sicht.

### D) Die Geistigkeit des Menschen und deren Mitte

Johannes vom Kreuz benutzt für die Mitte des Menschen und die mit ihr erfahrene Unauslotbarkeit das Bild eines dem Mittelpunkt der Erde entgegenfallenden Steines. Er warnt uns vor einer zu eindimensionalen Vorstel-

lung, die dieser Vergleich suggeriert. Der Mensch unterscheidet sich als geistiges Wesen von den materiellen Körpern und hat »weder Oben noch Unten, Tiefer und Flacher«, auch sind in ihm »keine Teile und kein Unterschied von innen und außen«, denn er ist »ganz und gar einheitlich und hat kein Zentrum von größerer oder geringerer meßbarer Tiefe«. Auch hält sich der Mensch nicht im Mittelpunkt auf, befindet sich aber doch in seinem Zentrum. Das Gemeinte ist ein Raum mit immer weiter innen liegenden Zentren. Der jeweilige Aufenthalt bezeichnet einen Ort der Bewegung, wobei ein stetes »Noch-Tiefer« möglich ist, bis in die tiefste Mitte hinein. »Das Zentrum der Seele ist Gott«; der Mensch erreicht es in seinem Erdenleben nie. Das »Je-Tiefer« benennt darüber hinaus weniger einen Ort, sondern die Transformation aller Vermögen. Gott wird den Menschen »in allen Kräften, Möglichkeiten und Fähigkeiten verwandeln und erleuchten« – »gemäß seiner Aufnahmefähigkeit«. Der Mensch wird im »Je-Tiefer« des Fallens mehr und mehr erfüllt mit Gott und so in ihn transformiert. Er wird entsprechend dem Maß aller seiner mit göttlichem Leben erfüllten Anlagen mehr und mehr er selbst. Dieses Selbst-Werden ist gleichbedeutend mit der Einigung *mit* und der Transformation *in* Gott.<sup>29</sup>

Das Werden des Menschen geschieht durch die Liebe: »Man muß wissen, daß Liebe die Neigung, Kraft und Fähigkeit der Seele ist, auf Gott zuzugehen, denn durch die Liebe vereint sich die Seele mit Gott.« Mensch-Werden als Menschlich-Werden ist ein fortschreitendes Geschehen der verwandelnden Mitteilungen Gottes – ebenfalls ein wiederum erweiternder Aspekt des geistigen Seins und Werdens des Menschen im Vergleich zu Individuation und Selbstwerden. Der Mystiker spricht in seiner Ausdrucksweise von »Gottwerden«. <sup>30</sup>

### 1. Das Herz des Geistes

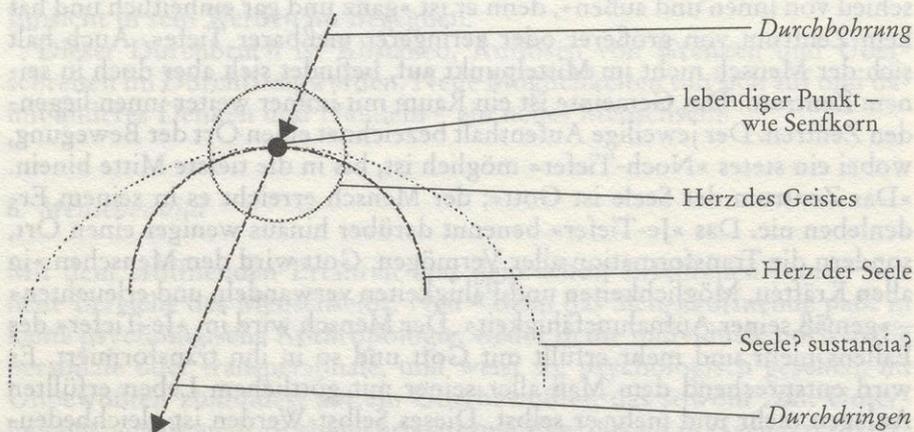
Wichtig ist die Feststellung, daß Johannes vom Kreuz neben dem Bild der Mittigkeit bzw. Zentralität der Tiefe des menschlichen Geistes und gerade *in* diesem Bild aus dem Erfahren heraus auch eine Dezentralität kennt.<sup>31</sup> Über Jung hinaus erweist sich so eine »Exzentrizität in der Zentrität« der dynamischen Struktur des Menschen. Damit wird die Erweiterung des Bildes von der dualen Anlage des Menschen und der Integration ungelebter Möglichkeiten strukturell am deutlichsten – ebenso das Überschreiten der Individuation bzw. des ausschließlich human, d.h. ohne Gott, bestimmten Selbstwerdens. Das gleiche zeigt sich für die dialogische Anlage der Geistigkeit des Menschen, die über sich selbst hinausweist, und zwar in einen begegnenden Erfahrungs- und Wirkraum hinein, der nicht allein selbsttranszendent zu begreifen ist.

<sup>29</sup> L 1, 9–14.

<sup>30</sup> L 1, 13 bzw. N II 20, 5; L 3, 8; L 4, 78.

<sup>31</sup> Vgl. L 2, 9.10.13.

Sichtbar wird dies anhand folgender Skizze, die der durchbohrenden Verwundung der Seele entspricht:



Der Mystiker macht gerade an diesem Punkt die entscheidende Differenzierung zwischen Herz der Seele und Herz des Geistes und hebt damit ein Gegenüber von Seele und Geist heraus – zwei *in der Mitte* des Menschen zu findende und zusammengehörige, aber unterschiedene Wirkweisen mit differenten Bedeutungen für die Geschehnisse im Gesamt der Geistigkeit des Menschen, der geistigen Persönlichkeit und des Liebeszentrums Geist. Anders gesagt: Das Selbst des Menschen beschränkt sich nicht auf die Persönlichkeit, sondern es ist lebensweltlich eingebunden in eine übergreifende anthropologische und humane Struktur. Mit dieser erscheint der Mensch in einem ihn wesenhaft überschreitenden Begegnungsgeschehen.

Selbsttranszendenz des Menschen erweist sich so nicht allein als ein gewolltes Überschreiten des Eigenen in das Mehr und Weiter an Möglichkeiten, sondern, wie die Gnadenerfahrung des Berührens zeigt, als ein integraler Bestandteil einer Bezogenheit *auf* Gott als den Anderen.

## 2. Individuation, Selbstwerden und geistiges Werden

Das psychologische Faktum der Integration und des lebensweltlich bezogenen Verwirklichens der Persönlichkeit wird in dem mit Christus geeinten Willen ausgedrückt, womit der Mensch ein Geist und eine Liebe mit Christus ist.<sup>32</sup>

Den drei Seelenvermögen erschließt sich nicht nur Neues, bisher Unbewusstes, mit dem der Mensch dann bewußt umgeht, sondern ihre Wirkweise gestaltet sich durch *Erfüllen* neu, verwandelt sich. Der Umgang des Menschen mit sich selbst und anderen wird so nicht nur ein *erweiterter*

<sup>32</sup> C 22, 3 (5).

*Umgang* des Individuationsprozesses der Persönlichkeit und des Selbstwerdens im lebensweltlichen Bezug, sondern ein mit Neuem erfüllter, grundlegend *verwandelter*. Dabei erstreckt sich dieses neue Leben über die verwandelten Wirkweisen der Seelenvermögen bis zu einem transformierten Erfahren des Wirkens Gottes am Erkennen, Handeln und Urteilen. Aus der erfahrenen Transformation des Erkenntnisvermögens etwa »... erfährt die Seele Gott durch Gott selbst. Denn sie ist hier in ihrem Erkenntnisvermögen eins mit der Allmacht, Weisheit, Güte, usw. ...«<sup>33</sup> Der Mensch hat hier bewußt den Bereich der mystischen Relation betreten, in der Gott die grundlegende Evidenz der Wirklichkeit ist.

Das mystisch gefundene »Mehr«, das Überbewußte des Geschehens in der menschlichen Geistigkeit zeigt seine Kommunikation mit dem Unterbewußten an. Mit dem ausgewiesenen Ineinander der vier Grundgeschehnisse des Begegnens mit Gott in ihrer zweiten und dritten Grunddimension drängt das geistige Geschehen in die psychologischen Gesetzmäßigkeiten und Gegebenheiten (das »Unterbewußte«) hinein. Das Werden des Menschen erweist sich so als ein geistiger Prozeß, bei dem eine radikale Verwandlung stattfindet. Dies beinhaltet mehr als bloße humane Individuation. Es ist gleichzeitig Öffnung ins Ganze und Sammlung ins Eine.

### 3. Der Geist

Die Geistigkeit des Menschen besitzt eine dynamische Anlage in der Weise einer *Drei*, welche die psychologische »Drei« – die einende Mitte des Selbst über den Gegensätzen – übergreifend umfaßt.

Psychologisch bedeutet dies das Geöffnetsein des Unterbewußten und die Kommunikation mit den überbewußten Gegebenheiten. Geistig beschreibt es das gegenseitige Ineinander von Psyche und Geist sowie das Verbundensein des Geistes mit der Vernunft bzw. deren Einbindung in diese dialogische Dynamik. Damit zeigt die Geistigkeit des Menschen die genannte geistige Drei – die spirituale Triade.

### Schluß

Johannes vom Kreuz entdeckt Grundräume und Grundgeschehnisse des menschlichen Ich. Seine Einsichten legen die strukturelle Dynamik der Bewegungen menschlich-personaler Geistigkeit offen, in welcher der Mensch als Subjekt seine dialogische Lebensdynamik weitreichend und tiefgreifend erkennt. Mit den Grundbewegungen dieser Dynamik kann der Mensch sich adäquat entfalten und mit der herausgestellten spirituellen Triade sich weiter öffnend entwickeln. Von hier aus könnten gewiß die heutigen Sichtweisen von Vernunft, Individuum, Subjekt und Personalität des Menschen belebt werden.

<sup>33</sup> L 3, 83.

Diese Bedeutung der Mystik kommt zum Ausdruck in der Einschätzung Claude Tresmontants: »Die christliche Mystik ist (...) nicht nur nichts Irrationales, sondern im Gegenteil eine Denkweise, die darauf abzielt, der menschlichen Erkenntnis ein Feld, einen Bereich zu eröffnen, in den einzudringen sie aufgerufen ist.«<sup>34</sup>

Mystik als ein Phänomen des Menschseins ist nicht allein bezogen auf das Herz, das Gemüt oder gar nur auf das Gefühl, sie betrifft wesentlich das Erkenntnis- und Urteilsvermögen. Johannes vom Kreuz zeigt die vollständige Integration bzw. das ursprünglich schon vollständig ineinander Integriertsein von Mystik und Vernunft, ferner die Einheit der psychischen, geistigen und vernünftigen Grundgegebenheiten des Menschseins im Prozeß des Lebensvollzugs.

In der Reflexion des Erfahrens dient die Ratio der Deutung, so auch im Betrachten und Anwenden der Offenbarungswahrheiten. Mit der Erfahrung erschließen sich der Vernunft Inhalt und Bedeutung von Offenbarung; deren Inhalte werden erkennbar, einsichtig und zusammen mit der dialogischen mystischen Relation in ihrem offenbarenden Charakter im Lebensalltag relevant. Gott wird, selbst inmitten eines sich »atheistisch« nennenden geschichtlichen Geschehens, »Wirklichkeit«.<sup>35</sup>

Um den Prozeß der im Verborgenen geschehenden Grundgeschichte als eigentliche Schöpfungsgeschichte zu begreifen, sind mehrdimensionale Zeugnisse notwendig. Die Interpreten sind, sofern sie sich als Vermittler ins eigentliche Geschehen bemühen, nicht weniger wichtig als die als solche anerkannten Mystiker. Für den Christen gilt dabei etwa die Einsicht R.C. Zaehners: »Um Christ zu sein, muß man sowohl Marxist wie Buddhist, Konfuzianer wie Taoist sein, denn in Christus vereint sich alles, was von bleibendem Wert ist.«<sup>36</sup>

Die »wesentliche Seligkeit« besteht darin, »Gott zu *gewahren*, und *nicht* darin, Gott zu *lieben*«. Die *Erkenntniskraft* ist »Träger der *wesentlichen Beseligung*«. Ihr »ist es eigen, zu empfangen, nicht zu geben.«<sup>37</sup> Liebend zeigt sich jedoch »in dem ersten Streben das zweite eingeschlossen.«<sup>38</sup> Liebe steht daher höher als Erkennen. Denn sie empfängt und verwirklicht sich erst in der Hingabe.

Derzeit bemüht sich die Weltgesundheitsorganisation, Spiritualität als einen der wesentlichen Faktoren der menschlichen Gesundheit festzuschreiben. Den modernen therapeutischen Erkenntnissen entspricht Johannes vom Kreuz auf seine Weise: »Die Gesundheit des Menschen ist die Liebe zu Gott. Solange diese Liebe nicht vollständig ist, mangelt ihm die

<sup>34</sup> Claude Tresmontant, *Der Weg nach innen. Christliche Mystik und die Zukunft des Menschen*. Graz/Wien/Köln 1980, 9.

<sup>35</sup> Arthur Himmelsbach, »Atheistische« Theologie bei Johannes vom Kreuz. In: *Johannes vom Kreuz, Lehrer des »Neuen Denkens«*. Sanjuanistik im deutschsprachigen Raum. Würzburg 1991, 159–170; Eugen Biser, *Ich glaube also bin ich*. Glaubensvollzug in augustinischer Sicht. In: *Edith Stein Jahrbuch 4* (1998) 117 f.

<sup>36</sup> R.C. Zaehner, *Mystik – Harmonie und Dissonanz*. Olten 1980.

<sup>37</sup> C 25, 3.

<sup>38</sup> C 37, 5.

vollständige Gesundheit, und darum ist er krank. Krankheit ist Mangel an Gesundheit.«<sup>39</sup> Zu den sieben verschiedenen Graden der Liebe, die der spanische Mystiker unterscheidet, kann er grundlegend, pastoral wie therapeutisch sagen: »Hat der Mensch jedoch nur einen, auch nur den geringsten Grad von Gottesliebe, so lebt er bereits.«<sup>40</sup>

Jakob Böhme war kein Universalgenie, sondern ein Mensch, der sich nicht einmal von einem geizigen, und doch sehr feinen, aber auch sehr heilig auf Dichter wie Novalis und Goethe, auf Philosophen wie Hegel und Schelling. Die goldene Zeit der deutschen Romantik wurde von ihm im Wesen geprägt. Er war ein Mann, der dem schwächlichen Schwager gegenüber als ein sehr starkes Mitglied der Familie galt. In den letzten Jahren seines Lebens wurde er Philosoph. In der Philosophie wie in der Poesie wie Parmenides und Heraklit in Griechenland, wie in der Philosophie der Neuzeit steht, Angesichts der neuzeitlichen Philosophie deckung Böhmes stellt sich die Frage: Was hat er für eine Bedeutung für die heutige Zeit? Was macht die Böhme-Philosophie heute noch wichtig?

Unser Versuch, die Grundzüge des Böhme'schen Denkens darzustellen, gliedert sich wie folgt:

1. Das Leben Jakob Böhmes
2. Die Grundgedanken
  - a) Die Sensesense
  - b) Sein ist Werden
  - c) Die Natursprache
3. Jakob Böhmes Nachwirkung
  - a) In der deutschen Sprache
  - b) In der Gegenwart
    - In der Tiefenpsychologie
    - In der Ontologischen Psychotherapie
    - In der Tiefenphilosophie

### Das Leben Jakob Böhmes

Das genaue Geburtsdatum Jakob Böhmes ist nicht bekannt. Man glaubt das Jahr 1575, als er in Alt-Siedlitz bei Görlitz, in einer böhme'schen Bauerfamilie das Licht der Welt erblickte. Er wurde als ein sehr gesunder Mensch geboren. In der Jugend hat das böhme'sche Werk, das ihn über Nacht erfüllt. Es wird berichtet, daß er sich demselben mit Hingabe und göttlich im Leben und bescheiden im Wert gewidmet hat.

<sup>39</sup> C 11, 11. Vgl. C.G. Jungs das religiöse Problem betreffenden Praxiserfahrungen in: Gerhard Wehr, Der innere Christus. Zur Psychologie des Glaubens. Siehe den Abschnitt: Ganzheit und Johannes vom Kreuz.

<sup>40</sup> Ebd., S. 116, 11-12.



## Jakob Böhme – Denker der Tiefe

Rüdiger Haas

Jakob Böhme war kein Universitätsgelehrter. Eine höhere Schule hat er nicht einmal von innen gesehen. Und doch wirkten seine Schriften nachhaltig auf Dichter wie Novalis und Tieck und auf Philosophen wie Baader und Schelling. Die goldene Zeit der deutschen Geistesgeschichte, die Romantik, wurde von ihm im Wesen geprägt. Es muß etwas Besonderes an dem schwächlichen Schuster gewesen sein, das sogar einen Hegel dahin führte, ihn als den »ersten deutschen Philosophen« anzuerkennen. Zu seinen Lebzeiten wurde er Philosophus Teutonicus genannt: der Denker, der – wie Parmenides und Heraklit in Griechenland – am Ursprung deutschen Philosophierens steht. Angesichts der nun geschehenden Wiederentdeckung Böhmes stellt sich die Frage: Wie konnte ein solcher Denker so lange in Vergessenheit geraten? Was macht das Besondere an dieser Denkweise aus?

Unser Versuch, die Grundzüge des Böhmeschen Denkens zu skizzieren, gliedert sich wie folgt:

1. Das Leben Jakob Böhmes
2. Die Grundgedanken
  - a) Die Seinsgenese
  - b) Sein ist Werden
  - c) Die Natursprache
3. Jakob Böhmes Nachwirkung
  - a) In der deutschen Romantik
  - b) In der Gegenwart
    - In der Tiefenpsychologie
    - In der Ontologischen Phänomenologie
    - In der Tiefenphänomenologie

### *Das Leben Jakob Böhmes*

Das genaue Geburtsdatum Jakob Böhmes ist nicht bekannt.<sup>1</sup> Man schreibt das Jahr 1575, als er in Alt-Seidenberg bei Görlitz in einer protestantischen Bauernfamilie das Licht der Welt erblickt. Aufgrund seiner schwachen Gesundheit bestimmen ihn die Eltern für das Schusterhandwerk, das ihn aber nicht erfüllt. Es wird berichtet, daß er sanftmütig im Herzen, guldig im Leiden und bescheiden im Wort gewesen sei.

<sup>1</sup> Zum ausführlichen Lebenslauf vgl. José Sánchez de Murillo (Hg.), Jakob Böhme. Das Fünklein Mensch. München 1997, 10–46; Gerhard Wehr, Jakob Böhme – Geistige Schau und Christuserkenntnis. Schaffhausen 1976, 9–14 und Hans Grunsky, Jakob Böhme. Stuttgart 1956, 13–62.

Schon von seinem frühen Leben erfährt man Wunderliches: Er soll einmal beim Viehhüten auf einem Berg in einem offenen Türeingang ein Bütte mit Geld vorgefunden haben. Er erschrak darüber, rührte aber nichts an. Dieses Ereignis wird als Zugang zur verborgenen Schatzkammer der göttlichen und natürlichen Weisheit, zur Tiefe des Seins, interpretiert. In der Tat sollte sich für Böhme später ein solch geistiger Schatz offenbaren. Als ihm Jahre danach ein Herr beim Schuhverkauf mitteilt, daß er ein großer und gar anderer Mensch werde, über den sich die Welt noch wundern würde, weiß er mit diesen Aussagen nichts anzufangen.

Böhme wird Schuster, erwirbt das Bürgerrecht und heiratet im selben Jahr 1599 die Metzgerstochter Katharina Kuntzschmann. Es werden ihm vier Kinder geboren. Er erwirbt ein Haus und ist ein guter Familienvater. Kurz nach der Geburt seines ersten Sohnes, im Alter von 25 Jahren, widerfährt ihm ein Ereignis, aufgrund dessen er den *geistigen Wandel einer Neugeburt* erlebt. Beim äußeren Anblick eines zinnernen Gefäßes wird er mit so großer Freude erfüllt, daß er daraufhin nur geschwiegen und Gott gelobt haben soll, der Erziehung der Kinder nachgegangen und friedlich und freundlich mit den Menschen umgegangen sei. Böhme schreibt darüber später, daß er in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewußt habe als wenn er viele Jahre auf höheren Schulen verbracht hätte. Er geht seinem Schusterberuf weiter nach.

Zehn Jahre später wiederholt sich dieses *Verwandlungserlebnis*, das Böhme so beschreibt:

Als ich aber in solcher Trübsal meinen Geist – denn ich wenig und nichts verstund, was er war – ernstlich in Gott erhub als mit einem großen Sturme, (...) segnete er mich dann, das ist: er erleuchtete mich dann mit seinem heiligen Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meine Traurigkeit loswerden; – so brach der Geist durch. (...) alsbald nach etlichen harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Porten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit und allda mit Liebe umfangen worden (...). Was aber für ein Triumphieren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden. Es läßt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Toten.<sup>2</sup>

Nach dem Durchbruch des wahren Lebens inmitten des Todes sieht Böhme die Welt anders. Er erkennt den unvermittelten Sinn der Natur und beginnt, seine Erfahrungen niederzuschreiben. 1612 entsteht das Buch »Morgenröte im Aufgang«, das er seinen Freunden aushändigt und das von diesen ohne sein Wissen mehrfach abgeschrieben wird. Der Görlitzer Oberpfarrer Gregor Richter erfährt davon, informiert den Magistrat und erreicht, daß der Stadtrat gegen Böhme vorgeht. Von der Kanzel aus wird dieser als allgemeiner Verleumder im Namen Gottes denunziert. Ende Juli 1613 verbietet man ihm weiterzuschreiben. Böhme hält sich aus Angst um seine Familie an dieses Verbot. Sein Buch wird konfisziert.

Mittlerweile wird ihm klar, daß er nicht zum Schuster berufen ist. Er beginnt mit seiner Frau einen Garnhandel. Während der Zeit zwischen 1613 und 1620, in der er zum Schweigen verurteilt ist, hört Richter nicht

<sup>2</sup> G. Wehr (Hg.), Jakob Böhme, Aurora oder Morgenröte im Aufgang, Frankfurt/M. 1992, Kapitel 19, 9.-12. Abschnitt.

auf, Böhme weiter zu verleumden, der darunter sehr leidet. Auf Rat von Freunden, die mit mystischem Gedankengut vertraut sind, schreibt Böhme ab 1618 seine Gedanken weiter nieder. Es entsteht eine Vielzahl von Schriften: »Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens«, »Hoch und tiefe Gründung von dem Dreifachen Leben des Menschen«, »Vierzig Fragen von der Seele«, »Von der Menschwerdung Jesu Christi« und »Sechs theosophische Punkte«. Erst nach einer mehrwöchigen Krankheit und dem Erlebnis des Einsturzes der Neißebrücke entschließt sich Böhme, sich zu seiner Sache öffentlich zu bekennen. 1622 entsteht das Hauptwerk »Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen«, 1623 die Schrift »Von der Gnadenwahl« und das 900 Seiten umfassende Manuskript des Genesiskommentars »Mysterium Magnum«. Böhme geht es nicht darum, eine neue Religion zu stiften. Er weist den Menschen ausschließlich den Weg zur Rückkehr in ihren Ursprung. Wichtig ist dabei die *innere Verwandlung und Wiedergeburt aus dem Geiste Christi*, die alle Lust der vergänglichen Welt zurückläßt und sich in den ursprünglichen Willen des Ungrunds einläßt. Dennoch wird Böhme durch Schmähchriften von Sektierern angegriffen, und Richter versäumt nicht, dem Kirchenvolk von Görlitz weiterhin von der Kanzel herab einzuhämmern, daß Böhmes Schriften voller Gotteslästerungen seien. Manch einer wird dadurch aber auch auf Böhme aufmerksam. Das Buch »Der Weg zu Christo« findet in ganz Europa Verbreitung, über Böhme wird am kurfürstlichen Hofe in Sachsen diskutiert und er erhält eine Einladung dorthin. Nach seiner Rückkehr muß er sich vor dem Stadtrat verantworten. Der Versuch, ihn aus der Stadt zu verbannen, schlägt fehl, da er im Rat Fürsprecher hat, die nichts Unchristliches in seinem Buch entdecken können. Dennoch wird ihm empfohlen, seine Schriftstellerei zu lassen, damit wieder Frieden in der Stadt einkehre. Trotz Reiseverbots kommt er der erneuten Einladung an den Dresdener Hof nach. Böhme wird sich seiner Sache immer sicherer, die erwartete Hilfe aus Dresden bleibt aber aus. Im August 1624 stirbt Gregor Richter. Böhme reist zum letzten Mal zu seinen schlesischen Freunden. Kurz nach der Abreise wird er von einem heftigen Fieber ergriffen und zurück in sein Haus nach Görlitz gebracht. Am 7. November 1624 trifft er mit Wassersucht und Kreislaufstörungen in Görlitz ein. Sogar am Sterbebett wird Böhme von der protestantischen Orthodoxie noch gequält. Um Mitternacht ruft er seinen Sohn Tobias zu sich und fragt ihn, ob er die schöne Musik auch höre. Tobias verneint. Der Sterbende bittet darum, die Türen weit zu öffnen, damit er die Musik lauter höre. Er sagt: »Nun fahre ich hin ins Paradies!«, verabschiedet sich von seiner Familie und entschläft ruhig am 17. November 1624. Der Nachfolger Gregor Richters verweigert die Beerdigung. Böhmes Freunde können diese mit Hilfe des Stadtrats jedoch durchsetzen. Das aufgehetzte Volk zerstört das Grabkreuz und schändet Böhmes Grab.

## 2. Die Grundgedanken

### a) Die Seinsgenese

Jakob Böhmes Denken ist fundamental auf die einem ganzheitlich-ethischen Leben entstammende Erfahrung gegründet. Diese beruht auf der Reinheit und Tiefe seines Sehens, das sich in seiner Explikation als eine philosophische Hermeneutik von ungeheurer Tragweite erweist.

Die tiefste Tiefe ist das *Sein Gottes*, das sich für Böhme nicht – wie in der klassischen Metaphysik – als ein letzter metaphysischer Urgrund darstellt, sondern als das *Mysterium des Ungrundes*. Es ist dies das Nichts und doch alles, ein einiger, ungründiger, unfaßlicher, unnatürlicher und un-kreatürlicher Wille, in dem die Welt und die ganze Kreation liegen. In Gott ist alles gleich ewig ohne Anfang. Es gibt hier auch weder Licht noch Finsternis, sondern nur das Ewige.<sup>3</sup>

Dieser einige Gott gebiert Gott aus Gott, was den zeitlichen Selbstgeburtssprozeß der ewigen Freiheit meint. Gott ist in sich selbst das, als was Er sich in der Natur offenbart: die ungründige Wiege des Seins. Darum ist Er jenes ursprüngliche *Sehnen*, welches das Nichts sucht und finden muß, um als das erscheinen zu können, was Er ist: alles. Der Ungrund wird zum Ursprung des *Naturlebens*.<sup>4</sup> Er verdoppelt sich in der Natur zum Ursprung der Welt, der die Struktur des *Lebensprozesses* stiftet. Leben bedeutet die *ständige Wieder-Holung der Urbewegung des Ungrundes*. Die *Ur-Verdoppelung* kennt zwei Prinzipien als ewige Seinsanfänge: das Licht als Quelle der Freude und die Finsternis als Ursache der Qual. Beide sind voneinander untrennbar. *Gott ist das Leben des Prozesses der ungründigen Freiheit*, der sich so vollzieht, daß die Finsternis – Ausdruck der ungründigen Tiefe – auf eine Ober-Fläche gehoben wird und in ihr den Grund findet. Dabei *verwandelt* sie sich *in Licht*. Auch *Ober-Fläche und Tiefe* gehören wie Licht und Finsternis in einer Spannung *untrennbar zueinander*. Gott west auf diese Weise als *ewige Freiheit* an, die nicht auf ein Seiendes bezogen werden darf, sondern auf die Ganzheit des Ungründigen, in dessen Dienst das Seiende steht. Die *göttliche Genese* vollzieht sich als dieser Freiheitsprozeß. Das *Grundphänomen Christus* als Gestalt kosmischer Versöhnung soll im Menschen dadurch verwirklicht werden, daß der Mensch in der ganzen Natur Göttliches sehen lernt.

Die »Ewige Natur«, der dunkelste Teil in Böhmes Werk, betrifft die Festlegungsgeschichte (Leibwerdung) der göttlichen Freiheit. Sie zeigt sich in *sieben Naturgestalten* als *Weg der Selbstgeburt der Freiheit*, der von der Geburt der Ichheit zur Selbstbegegnung der Freiheit führt.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Jakob Böhme, Von der Gnadenwahl. Hg. G. Wehr, Frankfurt/M. 1995, Kapitel 1, 3. Abschnitt und José Sánchez de Murillo (Hg.), Jakob Böhme. Das Fünkeln Mensch. A.a.O., 83.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: R. Haas, Über das Wesen des Todes. Eine tiefenphänomenologische Betrachtung konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses. Würzburg 1998, 114–120.

<sup>5</sup> Vgl. im folgenden J. Sánchez de Murillo (Hg.), Jakob Böhme. Das Fünkeln Mensch, München 1997, 123–179.

1) Die erste Naturgestalt ist *Begierde oder Erfassen*. Zwar besitzt die Natur keinen Anfang, aber ein erstes Wollen, das in der Verdoppelung dasjenige Nicht-Seiende setzt, das den Ur-Sprung des Zornes der Verneinung darstellt. Dabei entsteht eine Anziehung zu sich, das alles andere ausschließt: das *Ich*. Das Merkmal dieses Moments ist die Irdischkeit oder Erde. Die erste Naturgestalt ist in der Menschheitsgeschichte in der Form des Gesetzes zu finden, das dem Menschen Sicherheit gibt. Dies geschieht aber auf Kosten der Lebendigkeit, die in diesem Über-Gang zum Nicht-Seienden verlorengeht. Das Gesetz, das seiner Eigenheit nicht entspricht, bestimmt damit über alles. Die erste Naturgestalt wird zur Geburt des komprimierenden und anziehenden Prinzips, worin die zweite mitgesetzt ist.

2) Die zweite Naturgestalt, *Sciencz, Ziehen oder Stachel*, genannt, entsteht, indem die nichtende Kraft des Nicht-Seienden die ursprüngliche Kraft des Lebendigen verdrängt. Sie wird sich dadurch selbst zur Pein und eröffnet durch das Heraustreten in den Außenbereich die Qual der Aus-einander-Setzung. Es entsteht der Streit. Das Gesetz tritt vor sich und wird zur um sich selbst kreisenden Bewegung, wodurch der Selbstbesitz entsteht. Selbstbesitz verengt.

3) Der Zustand der Enge (*angustia*) erzeugt die Angst, die dritte Naturgestalt. Durch das selbstzufriedene Kreisen entsteht eine aggressive Unruhe. Das Nicht-Seiende behauptet sich verstärkt selbst, die Freiheit wird blind und zwanghaft. Sie erfährt sich nur als Enge, Finsternis und Gefangenschaft, ängstigt sich vor sich selbst und spürt daher großen Hunger und Durst nach Befreiung.

4) So beginnt mit der vierten Naturgestalt der Öffnungsprozeß der Enge als bloßer Enge. Das aggressive Feuer steigt weiter nach unten, wodurch sich ein Höheres durch die Wirkung des unterscheidenden Blitzes offenbart. Licht und Finsternis werden voneinander geschieden. Das Menschliche bricht durch. Böhme nennt das Phänomen der vierten Naturgestalt auch *des Feuers Anzündung*.<sup>6</sup> Die Lust der Freiheit, die Angst los zu werden, faßt den Ungrund als die »Temperatur« (=Harmonie) der göttlichen Lust in sich, die lieblich, sanft und stille ist. Darin liegt auch das Phänomen des Verzeihens (»Verzeihlichkeit des Feuers«). Durch diese »Infassung« und Vergebung geschieht in der Angst ein großer »Schrack« (= Schrecken), da die Pein vor der Sanftmut erschrickt und als ein Zittern in sich versinkt. Zorn und Liebe gehen im Schrecken ineinander, als würde Wasser ins Feuer gegossen. Das Licht beginnt im Feuer zu scheinen, der Anfang des Freudenreichs öffnet sich, die Unterschiede werden sichtbar. Erst in dieser Anzündung *sieht* der Mensch das *Licht* als das Reich Gottes und der Liebe, das *Feuer* als Gottes Stärke und Allmacht und die *Finsternis* als den Tod, die Hölle und den Zorn Gottes. Böhme betont jedoch, daß diese Beschreibung einen übernatürlichen Sinn hat und nicht irdisch zu verstehen ist. Mit unseren Worten gesagt, liegt im

<sup>6</sup> Vgl. Jakob Böhme, *Von der Gnadenwahl*. Hg. G. Wehr, Kapitel III, 12.- 25. Abschnitt. In diesem Kapitel werden alle 7 Naturgestalten beschrieben. Böhme überschreibt das Kapitel mit »Von der Einführung der feurischen Sciencz«.

Phänomen der »Anzündung des Feuers« eine transzendente Erfahrung verborgen, die sich im Selbstgeburtstprozess der Freiheit dem Menschen schenkt. Böhme meint damit jene Erfahrung, die den Menschen radikal verändert:

Im Blicke des Feuers und des Lichts ist die Scheidung. Der Geist scheidet sich über sich. Er gehet aus dem Feuer-Schracke aus als ein neu Leben (...). Und das Ens der Liebe bleibt inmitten als ein Centrum des Geistes stehen (...) es ist das Ens der feurischen Liebe. Aus diesem feurischen Ente der Liebe gehet mit dem Geiste, über sich in die Höhe aus, die Tinktur als das Geist-Wässerlein, die Kraft vom Feuer und Lichte.<sup>7</sup>

Das Geist-Wässerlein meint die wahre Demut, die in der vierten Naturgestalt entsteht. Die Freiheit wird aus der Gefangenschaft ihrer Blindheit und ihres aggressiven Zwanges befreit, der Mensch erlebt die Geburt der Unter-Scheidung von Angst und Freude, das Unendliche steigt aus dem Endlichen hervor und befestigt dieses. Der Durchbruch zur Freiheit führt den Menschen in eine Art der geistigen Freude, die vorher verschüttet war. Der alte Mensch stirbt und wird als ein anderer aus dem Geiste wiedergeboren. Er erlebt eine Neugeburt, durch die er die *Verwandlung seines Willens als eine Rückbeugung in das ursprüngliche erste Wollen* erfährt, das sich vom nur ichbezogenen Willen distanziert und den Weg zu Christus dadurch initiiert. Nach Böhme muß jeder Christ diese mystische Erfahrung machen.<sup>8</sup>

5) Die fünfte Naturgestalt ist die des *Lichts und der Liebe*. Das Liebe-Feuer scheidet sich im Licht aus dem peinlichen Feuer und durchdringt dieses. Im verwandelten Menschen erhebt sich die Liebe über den Zorn, das Ja über das Nein. Die Liebe erfährt sich hier als ständiger Herabstieg in die Finsternis, die sie fortwährend zu bergen hat. Dadurch liebt sie alles. Der Mensch hat jetzt den Auftrag, den Geist in großer Demut vor Gott zu bringen. Er soll nichts mehr wollen als Gottes Erbarmen. Dieses Wollen muß aber geübt werden. Die fünfte Naturgestalt enthält auch alle Kräfte der göttlichen Weisheit. Sie ist das Zentrum, in dem sich der Vater in seinem Sohn durch das sprechende Wort als heilige Weisheit geistig-sinnlicher Art offenbart.

6) So ist die sechste Naturgestalt *Schall, Hall und Wort*. Die sich in der Enge entfaltende Liebe schlägt in Begeisterung um und ermöglicht die Bejahung. Dadurch ertönt die Stimme des Ursprungs als Identität der Liebe, die sich als das Eine in allem liebt. Sie wird zum Wort Gottes, zum Einklang und Echo aller anderen Stimmen, die das Wort des Ganzen aussprechen. Die Liebe erfährt sich als ansprechendes Angesprochenwerden, als Hallen, das auf je individuelle Weise die Ganzheit ausdrückt. Der Mensch erkennt, daß die Sinne zwei Zentren haben: Liebe und Zorn. In der Temperatur (= Harmonie) sind sie gerecht, sobald sie jedoch herausfallen und vom eigenen Willen und der eigenen Lust sprechen, ist die Lüge geboren. Die göttliche Genese hat ihre Vollendung erreicht. Gemeint ist Christus

<sup>7</sup> Ebd., III. Kapitel, 21. Abschnitt.

<sup>8</sup> Jakob Böhme – Christosophia. Hg. G. Wehr, Freiburg 1976, 109.

als die Identität von Zeit und Ewigkeit. Die Inkarnation des Ungrundes stellt die Identität von allen Differenzen dar.

7) Die siebte Naturgestalt ist *Wesen* und *Gehäuse*. Hat sich die göttliche Genese vollendet, dann hat sie ein Gehäuse geformt, den Leib des Geistes, das ewige Wesen. In ihm tritt die göttliche Weisheit hervor, die sich in der englischen Welt zeigt. Der göttlich Wiedergeborene ist in der Lage, den göttlichen Selbstgeburtprozess vor Augen zu sehen, denn dieser stellt sich ihm im göttlichen Buche dar. Er ist hier zum letzten Wesen geworden, zum Nichts des Ungrundes, zum Wesen der Wesenlosigkeit, die sein Anwesen ausmacht. In ihm west die Liebe und die Freiheit in der Welt an, welche die absolut bejahende Einheit von sowohl Ja als auch Nein ist. Dieses Freud und Leid erzeugende ewige Wesen ist das Liebe-Spiel, als welches das Leben geschieht.

### b) *Sein ist Werden*

Nach seinem Verwandlungserlebnis denkt der mystischer Naturphilosoph die Welt nicht mehr subjektiv, sondern aus der Mitte des Herzens und sieht dadurch, daß alles lebt. Es gibt keine tote Materie, wie die verkürzte Sicht der Naturwissenschaft uns lehren möchte. Das Sein ist eine Ganzheit, die organisch lebt. Organisches Leben stellt sich als Prozeß einer ständigen Neugeburt dar. Es ist das Geschehen einer unbewegliche Größe, die unaufhörlich wird. Nicht erst Nietzsche hat diese beiden Grundpositionen des Seins in seiner Philosophie zusammengebracht, wie Heidegger behauptet.<sup>9</sup> Jakob Böhme war es, der lange vor Nietzsche die Metaphysik über sie hinaus gedacht hat.<sup>10</sup> Über die Metaphysik hinaus denken heißt zunächst, zum Urproblem des Denkens, dem Phänomen der ontologischen Differenz vorzustoßen und dieses als Grenze des nur intellektuellen Denkens zu erfassen. Über die Metaphysik hinaus denken heißt sodann, einen Sprung vom verkürzenden und begrenzenden Intellekt hinein in die Leiblichkeit der Mitte des Herzens zu wagen. Böhme bleibt also nicht im Denken der Metaphysik hängen, sondern wagt den öffnenden Durchbruch in diese organisch-ethische Leiblichkeit, wie auch andere Mystiker vor und nach ihm, deren Bedeutung in der heutigen Philosophie leider allzuoft als irrational verkannt wird.<sup>11</sup> Der Durchbruch, der aber weder rational noch irrational, sondern von sich aus erfolgt und daher die Ortschaft der Ratio im Licht der Weisheit des Herzens ent-deckt, öffnet Böhme die Tiefe.

<sup>9</sup> M. Heidegger, Nietzsche. Insbes. Band I, Pfullingen 1961, 463–466. Vgl. dazu R. Haas, Philosophie leben und Philosophie lehren nach Plato. München 1993, 24.

<sup>10</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie. München 1986.

<sup>11</sup> Zu den Vertretern dieser für das wissenschaftliche Bewußtsein noch ungehobenen Urphilosophie gehören u.a. Meister Eckhart, Johannes Tauler, Angelus Silesius, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila.

Der alles erzeugende und durchdringende Werdeprozeß ist nicht Ende, sondern Anfang und transzendente Voraussetzung seiner Erörterungen. *Sein* ist radikal ein genetisches Geschehen. Darin hat der Mensch eine doppelte Lebensgeschichte, die als solche nachvollzogen werden muß, zum einen in ihrer unwiederholbaren Einmaligkeit und zum anderen als der Geburtsprozeß des Wesens aller Wesen. In der Punktualität seiner geschichtlichen Konkretion ist der Mensch nicht nur Spiegel, sondern auch Wirklichkeitsort des Ganzen. Der seinsgenetische Geburtsprozeß meint Öffnung zur kosmischen Menschwerdung, Heilung von der Krankheit der Ich-Sucht und Entdeckung des Liebe-Spiels, welches das Ringen des Lichts mit der Finsternis ist und dadurch die Offenbarung der Kraft der unvergänglichen Liebe hervorruft. Die Öffnung erfolgt, wie angezeigt, durch die immerwährende Genese der sieben Naturgestalten.

### c) Die Natursprache

Genauso wie der Grund aller Gründe für Böhme keinen ersten Anfang oder letzten metaphysischen Urgrund darstellt, sondern das nur ontologisch zu sehende Geschehen des Ungrundes meint, so ist für den Naturmystiker das Wesen der Dinge auch keine bloß metaphysisch-unveränderliche Substanz. Es ist *Mitteilung*. Das Wesen wird zum *Wort*. Stimme, Sprache und Hall sind für Böhme Ausdrücke, die weder Begriffe noch Metaphern darstellen, sondern als Bildausdrücke die Dinge als Phänomene erfassen. Die Dinge offenbaren ihre Innerlichkeit im Wort, die Schöpfung wird zum Gesprächsgeschehen. Das *Urwort* hat einen ursprünglichen Sinn und Inhalt, der das Wesen der Dinge ausmacht. Es liegt vor den gesprochenen Sprachen und ihren gesprochenen Worten. Das gesprochene Wort ist das Medium, durch welches das Urwort des Dings sich ausdrückt. Solche Worte sind dann *Klänge der Natur-Sprache*. Böhme bezieht sich dabei auf den Bibelleitsatz: »Am Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott.«

Denn die Natur hat jedem Dinge seine Sprache nach seiner Essenz und Gestaltnis gegeben (...). Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. Und das ist die Natur-Sprache, daraus jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbaret und darstellt, wozu es gut und nütz sei. Denn ein jedes Ding offenbaret seine Mutter, die die Essenz und den Willen zur Gestaltnis also gibt.<sup>12</sup>

Beim Hören der Natursprache vernimmt der Hörende aus der Lebensgeschichte des anderen nicht nur den ontischen Inhalt, sondern auch dasjenige, das als Ungesagtes aus der gesprochenen Geschichte hervorklingt. In der Natursprache liegt immer ein Mehr an Gehalt als der bloße Begriff eines Wortes aussagt. Sie nennt das, was sich als Phänomen des »Zwischen-den-Zeilen-Lesens« offenbart, etwas, das sich dem geistigen Ohr im gesprochenen Worte zeigt, obwohl es nicht ausdrücklich und objektiv im

<sup>12</sup> De signatura rerum, 1, 16–17. Zitiert nach José Sánchez de Murillo (Hg.), Jakob Böhme. Das Fünkeln Mensch. 76.

Text vorhanden ist.<sup>13</sup> Die Natursprache zu hören erfordert die Öffnung im Prozeß der Selbstgeburt der Freiheit. Der Mensch wird in ihr vom Liebe-Feuer angezündet und als neuer aus dem Geiste wiedergeboren. Dem Neugeborenen ist die Natursprache gegeben. In seiner Muttersprache hört er den Urlaut der Naturworte, durch die er die Mitteilung der Urphänomene aufzunehmen vermag.<sup>14</sup>

Bei der Entdeckung des zweiten Aspekts der eigenen Lebensgeschichte geht es darum, den Urklang der Dinge zu wieder-holen. Die *Wieder-Holung* ist das, was die Griechen *anamnesis* nannten. Sie meint eine transzendente Erinnerung, die mit dem Verwandlungserlebnis im Blitz einsetzt und ontisch nicht verwechselt werden darf. Der sich verwandelnde Mensch wird durch eine Erschütterung (»Schrack«) bewegt und aus dem gewohnten Lebenszusammenhang herausgerissen. Der Heraus-Riß weckt auf. Der Erweckte beginnt, über die Dinge zu staunen und dadurch die Mitteilung aus dem Sinn ihres Daseins erst eigentlich zu hören. Die *anamnesis* führt so zu einer erweiterten, verfeinerten Art der Wahrnehmung. Im Staunen setzt die Wieder-Holung des ursprünglichen Hörens ein, durch das der Mensch an den ursprünglichen Klang der Dinge erinnert wird. Er erkennt in solcher Erinnerung, daß er als endlicher Mensch in seiner Beurteilung anderer nicht befehlend und von oben herab sprechen darf, sondern sie in ihrem Wesen, das sich ihm jetzt *mitteilt* und dessen Klang er zu hören beginnt, organisch fördern soll. Er setzt sich nicht »besserwissend« über die Dinge hinweg, sondern beginnt durch die staunende Demut seinen Dienst am Ganzen. Er wird zu einem Glied des Ganzen, dessen einheitlichen Willen er nun vollzieht.<sup>15</sup> Die Natursprache eröffnet so erst das wahrhaft Menschliche, das dort zum Vorschein kommt, wo die Lebendigkeit des kosmischen Geschehens zum Gesetz wird.<sup>16</sup>

Hören und Sehen des Ursprünglichen werden zum *dichterischen Denken*. Damit ist eine Art des Denkens gemeint, die keineswegs, wie oft die heutige Poesie, sich vom objektiven Denken abhebt, sondern als *poiesis* das Geschehen der Schöpfung fortwährend hervorsingt. Sie beseelt so das Objektive zwar, geht aber über dessen einseitige Selbstbehauptung hinaus in den Urort seiner Entstehung, ins Mehr des unaussprechlichen Geheimnisses, das Subjekte und Objekte zugleich hervorbringt. Der Dichter ver-

<sup>13</sup> Der neuzeitlichen bloß objektivierenden Wissenschaft ist die Fähigkeit, die Natursprache zu hören, völlig abhanden gekommen. Die Erkenntnis des späten Wittgenstein, der die Versuche, Sprache eindeutig machen zu wollen, am Ende aufgab, weist auf dieses Verlustphänomen hin. Im Logos verbirgt sich immer mehr als die bloße auf Eindeutigkeit begrenzte Logik, die die Welt exakt erfassen und begreifen möchte, denn die Welt ist mehr, ist letztlich Geheimnis und nicht eindeutig reduzierbare Zuordnung. Die Natursprache ist Ausdruck der mehrdimensionalen Vielfalt des Phänomens Welt.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Paul Hankamer, Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung. Hildesheim 1960, 214–232. »Böhmes Biograph erzählt, daß er sich die hebräischen, lateinischen, griechischen Namen von Pflanzen etwa nennen ließ und die Bezeichnungen als Ausdrücke ihres Wesens vor allem im hebräischen Wortlaut erhörte. Täuschungen habe er stets erkannt obgleich er keiner der Sprachen mächtig gewesen sei« (ebd., 225).

<sup>15</sup> Vgl. Jakob Böhme, Von der Gnadenwahl. Kapitel IX, 28.–29.

<sup>16</sup> Ebd., vgl. Kapitel X, 43., 46. und 48. A.

dichtet das ausgesprochene Wort. Dadurch wird es wesentlich. Der Klang der Sprache offenbart die Mitte der Dinge und führt wohltemperiert die Mitteilung auf den gebärenden Urton zurück. Ursprüngliche Dichtung ist, obwohl sie durch den Menschen geschieht, kein menschliches Machen, sondern harmonisches Selbsthervorbringungsgeschehen des Ganzen, das sich durch den Dichter dem Menschen schenkt. Als »inwendiges Hören«<sup>17</sup> vernimmt sie die Grundbedeutung und öffnet so die Tiefe der Phänomene. In diesem Sinne ist die Tiefsichtung buchstäblich göttlich.

### 3. Jakob Böhmes geschichtliche Nachwirkung

#### a) In der Romantik

Mit der geschichtlichen Wirkung Böhmeschen Denkens hat es seine eigene Bewandnis. Zu Böhmes Lebzeiten verboten, wurden seine Schriften in geheimen Zirkeln von Freunden und Anhängern gelesen, danach nach Holland gleichsam »vertrieben«. 1682 wurde die erste Gesamtausgabe des Werkes in Amsterdam veröffentlicht. Von dort gelangte es nach Frankreich, wo es von Claude de Saint Martin entdeckt wurde. Der französische Theosoph lernte fünfzigjährig die deutsche Sprache, um Böhme im Original lesen zu können. Matthias Claudius übersetzte 1782 die Martinsche Schrift »Des Erreurs et de la Vérité«. Dadurch wurden sowohl der Teutonicus wie auch Saint Martin Kleuker bekannt, der sich in seinem Buch »Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen« (1784) mit Böhmes Schriften beschäftigt. Dieses Buch las im Jahre 1792 Baader (1765–1841), der nach anfänglichem Widerstand im Denken Böhmes voll aufging und es seit 1800 der deutschen Romantik, insbesondere Schelling, vermittelte. Die Ursprünglichkeit des Böhmeschen Denkens läßt sich jedoch nicht in eine bestimmte Richtung einordnen. Der Philosophus Teutonicus, der die Sichtweise des Parmenides (das Sein) und die des Heraklit (das Werden) in einem Selbsthervorbringungsgeschehen des Ungrundes vereint, gehört in die Stufe der vorbegrifflichen Denker der Menschheitsgeschichte und stellt die »Vorsokratik« der deutschen Philosophie dar. So ist zu verstehen, daß Hegel Böhmes Denkart wegen ihrer »Tiefe, roh und barbarisch« und wegen der Selbstverständlichkeit, »die Wirklichkeit als Begriff« zu nehmen, fürchtete, die Frische ihrer Ursprünglichkeit zugleich bewunderte und ihn den »ersten deutschen Philosophen« nannte.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ebd., vgl. Kapitel XII, 11. A.

<sup>18</sup> So war es möglich, daß Böhme die wichtigste Epoche der deutschen Geistesgeschichte und darin so verschiedenartige Dichter und Denker wie etwa Novalis, Schlegel, Tieck, Schopenhauer, Hegel, den Physiker Ritter (1776–1810), den Naturphilosophen Swedenborg (1688–1772), den Theosophen Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) zu beeinflussen vermochte. Nachgewiesen ist ebenso die eingehende Beschäftigung Newtons und Kants mit dem Werk des Naturmystikers. Vgl. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*. Paris 1929; Hans Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen*

Durch Baader wurde Böhme zum *Wissenschaftsideal in der Romantik*, die das angezielte neue Seinsverständnis im epochalen Wort »Zurück zu den Müttern« aussprach. Damit war die Erfahrung des weiblichen Seinsprinzips gemeint, das vorher in der Philosophiegeschichte niemals ontologisch thematisiert worden war. In der Abhebung vom anderen, männlichen Seinsprinzip wird es im Wort *Liebe* auszudrücken versucht. Zwar ist der *Begriff* Liebe gelegentlich in der Philosophiegeschichte (Plato, Empedokles, Thomas von Aquin, Spinoza) grundsätzlich reflektiert, als *Ontologikum* jedoch erst in der deutschen Romantik erblickt worden. Als *Ontologikum* meint Liebe jenen vorbegrifflichen Ungrund (die »Nacht« des Seins), aus dem das alltägliche, begriffliche, wissenschaftliche Leben (der »Tag«) hervorgeht. Daraus ergibt sich eine Form von Wissenschaft, deren Vollzugsform nicht das begreifende Denken, sondern das ursprüngliche Fühlen, Sehen und Hören ist. Dieses drückt sich adäquat als Dichtung aus und stellt sich in Bildern dar, die versuchen, die Seienden im Geburtsprozeß erscheinen zu lassen.

Diese Grundeinstellung wurde nicht nur philosophisch gedacht, sondern auch in Einzelwissenschaften (Mathematik, Physik, Chemie, Medizin, Psychologie, Soziologie) gefordert und wirksam zu werden versucht. Daß das romantische Unternehmen jedoch unterging, lag nicht am Gedanken, dessen Dringlichkeit erst nach dem Sieg des technologischen Denkens aufzugehen beginnt, sondern daran, daß die Romantiker die Dimension der Liebe mit den Mitteln der begreifenden Philosophie zu erfassen versuchten.

Die Frage, warum der romantische Erneuerungsversuch nicht im allgemeinen Bewußtsein tragend wurde, dürfte keineswegs leicht zu beantworten sein. Angesichts der gegenwärtigen Gefährdung der Menschheit durch eine immer unkontrollierter verlaufende wissenschaftliche Entwicklung läßt sich dennoch sagen, daß die durch Denker wie Böhme repräsentierte Denkart nicht nur nicht untergegangen ist, sondern reflektierter und verantwortungsbewußter an entscheidenden Momenten der wissenschaftlichen Entwicklung hervortritt. In diesem Sinne gilt unverändert das Wort Schellings: »Man kann nicht umhin, von Jakob Böhme zu sagen, er sei eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. Könnte man je vergessen, welcher Schatz von natürlicher Geistes- und Herzenstiefe in der deutschen Natur liegt, so dürfte man sich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpsychologische Erklärung, die man von ihm versucht, in seiner Art ebenso erhaben ist, wie es z.B. unmöglich wäre, die Mythologie aus geheimer Psychologie zu erklären. wie die Mythologie, so ist Jakob Böhme mit der Geburt Gottes, wie er sie uns beschreibt, allen wissenschaftlichen Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen.«<sup>19</sup>

Geistesgeschichte 1765–1785. München 1968; E. Benz, Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande. Paris 1968; A. Faivre, De Saint-Martin à Baader: Magikon de Kleuker. In: Études germaniques 23 (1968) 161–190; A. Faivre und R.Ch. Zimmermann (Hg.), Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Stuttgart 1978.

<sup>19</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophie der Offenbarung. 1858. 7. Vorlesung.

b) *In der Gegenwart*  
 – *Tiefenpsychologie*

Mit der Entdeckung des Unbewußten stieß *Freud* in die Tiefe der Psychologie vor. Das Unbewußte meint das, was die Romantiker als Nacht bezeichneten: das Ursprüngliche als der Grund, aus dem alles hervorgeht und wieder zurückläuft. Nur von der »Nacht« her kann der »Tag« richtig verstanden werden. Alles Vernünftige, Helle, Verständliche geht aus einem dunklen Grund hervor, wovon es ständig, obzwar ihm unmerklich, getragen wird. Ohne dieses Dunkle gäbe es kein Licht. Für Böhme ist das Mysterium des Ungrunds ein unfaßlicher Wille, der alles und zugleich nichts ist. Er offenbart sich durch Selbstgeburt in Licht und Finsternis. Die Grunddimension der Psychoanalyse legt einen Bereich des Lebens offen, der in früheren Entwicklungsphasen vorbestimmt und insgesamt von dunklen Kräften bewegt wird. Aus der *anamnesis* wird die Anamnese, mit deren Hilfe der Psychoanalytiker die in früheren Phasen gemachten Erlebnisse wieder ins Gedächtnis ruft und damit wiederholt, um sie danach therapieren zu können. Obwohl klar herauszustellen ist, daß die Böhmeische Wieder-Holung des Ursprünglichen nicht auf eine solche ontische Entwicklung begrenzt bleibt, muß die Entdeckung des Unbewußten und dessen Mechanismen als Öffnung einer neuen, wichtigen Grunddimension betrachtet werden. *C.G. Jung*, der sich von Freud später lossagte, hat diese Grunddimension tiefer erkannt und mit dem Begriff des *kollektiven Unbewußten* versehen, das für ihn die in jeder individuellen Struktur wiedergeborene geistige Erbmasse der Menschheitsgeschichte nennt.<sup>20</sup> Das kollektive Unbewußte besteht aus Inhalten, deren Niederschlag die Reaktionsweisen der ganzen Menschheit seit den Uranfängen darstellt, letztlich aber nicht völlig bewußt gemacht werden kann. Für Jung sind die Inhalte des kollektiven Unbewußten Motive und Symbole mythologischer Natur oder allgemein-menschheitsgeschichtlicher Symbolik, die immer auf das Beteiligtsein der tiefsten Schichten schließen läßt. Seit 1919 nannte *C.G. Jung* diese Inhalte Archetypen. Der Archetyp hat die dynamisch-prozeßhafte Funktion der Differenzierung der Bewußtseinsfunktionen. Er ist eine »ewige Präsenz«. Über das Prinzip der Synchronizität kann der Mensch durch Introspektion zu den Inhalten des Unbewußten als apriorisch psychisches Angeordnetsein vorstoßen.<sup>21</sup>

– *Ontologische Phänomenologie*

*Martin Heidegger*, der wie seinerzeit Schelling den Philosophus Teutonicus nirgends anführt, hat sich mit ihm eingehend beschäftigt und bekanntlich über ihn Seminare abgehalten. Der Einfluß Böhmes ist schon in

<sup>20</sup> Vgl. dazu *C.G. Jung*, Gesammelte Werke VIII. Die Dynamik des Unbewußten. Olten 1967, 183 und *J. Jacobi*, Die Psychologie von *C.G. Jung*, Frankfurt/M. 1982, 17–43.

<sup>21</sup> Vgl. *J. Jacobi*, a.a.O., 47–56.

*Sein und Zeit* gegenwärtig.<sup>22</sup> Während jedoch Heidegger in seinem Erstlingswerk Grundphänomene wie *Nichts, Tod, Angst, Sorge*, die Jakob Böhme ontologisch denkt, nur in deren anthropologischen («daseinsmäßigen») Erscheinungsform zu erblicken vermag, ist seine Nähe seit *Vom Wesen des Grundes* unübersehbar, später jedoch sogar terminologisch bestimmend.<sup>23</sup> Der in *Unterwegs zur Sprache* unternommene Versuch, das Sprechen der Sprache von sich her zu denken, ist von der Böhmeschen Denk- und Sprechweise durchdrungen.<sup>24</sup> Dort wendet sich Heidegger zu den Ursprüngen der Sprache zurück und stößt zur *poiesis* vor.<sup>25</sup> Im Kapitel »Die Sprache« beschreibt er, was es heißt, Sprache zu erörtern. Dabei kann die gängige Meinung, Sprechen sei als Ausdrücken eine Tätigkeit des Menschen, nicht aufrechterhalten werden. Denn Sprache erörtern heißt, sich an den Ort ihres Wesens begeben. Das Gesprochene muß erst gefunden werden. Das rein Gesprochene ist für Heidegger das Gedicht. Aus der Interpretation des Gedichts von Trakl »Ein Winterabend« geht hervor, daß durch Nennen, Herrufen und Heißen die Dinge den Menschen angehen, der Mensch die Dinge wesentlich berührt. Im Heißen ist das eigentlich Geheißene der Unter-Schied. Die Sprache spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unter-Schieds kommen läßt. Der Unter-Schied selber, den Heidegger auch als Fuge des Risses bezeichnet, ist der Schmerz, der den Menschen in die Stille führt, in der er die Dinge wesenhaft sprechen hört: »Die Sprache spricht als das Geläut der Stille.« Diese Stille ist nichts Menschliches, denn der Mensch entspricht nur dem, was sich in der Stille des Unter-Schieds, in dessen Schmerz, zurückhält. In diesem Zurückhalten liegt das eigentliche Hören. Der von Heidegger kunstvoll konstruierte Unter-Schied liegt bei Böhme tiefer. Er kommt aus einer anderen Dimension des Erfahrens. Dem Naturmystiker offenbart sich der Unter-Schied im Un-Grund, in der *sehenden Unterscheidung* von Licht und Finsternis. Er wurde aus dem Schrecken, den der Anblick dieses vorzeitigen Urgeschehens hervorruft, geboren. Darin geht aber das Licht auf, das Seiendes – trotz des katastrophalen Verlaufs der empirischen Geschichte – von innen erhellt und so ins lebendige Geschehen der Ur liebe stellt. Diese Dimension der Ur liebe als

<sup>22</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 39–42, 50–52. Dazu Rüdiger Haas, *Über das Wesen des Todes*, 54–69.

<sup>23</sup> Jakob Böhme war, wie auch Meister Eckart und andere Mystiker, in den phänomenologischen Kreisen um Husserl gut bekannt. Die Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« erschien zunächst 1929 als Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Max Niemeyer, Halle (Saale). Darin wurde auch ein Aufsatz Kyorés über Jakob Böhme veröffentlicht.

<sup>24</sup> Böhmes Seinerfahrung ist im Wesen eine sprachliche. Was er im »gählichen Anblick eines zinnern Gefäßes (als des lieblich jovialischen Scheins)« sah, war, daß vom »innersten Grunde« der Natur her alles spricht. Seiendes ist Wort, d.h. Niederschrift der Grundmomente des kosmischen Gestaltungsprozesses. So stellt sein Werk das Sich-Erzählen des Geburtsprozesses des Seins dar. Vgl. insbesondere Jakob Böhme, *De Signatura rerum* oder *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*.

<sup>25</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart 1993, 11–33.

lichtende Grundkraft des Seins fehlt bei Heidegger völlig, selbst nach Entdeckung der ontologischen Herkunft der Sprache.

### – Tiefenphänomenologie

Als Urphänomen des Seins, mithin ausdrücklich als Wurzel einer völlig neuen Ontologie, wird die Liebe erst in der *Tiefenphänomenologie* entdeckt.<sup>26</sup> Dadurch wird das in Böhmes Werk *Angesetzte* und in der deutschen Romantik *Angezielte* erneut in Gang gesetzt und so der Grundabsicht der modernen Phänomenologie als Grundform des heutigen Philosophierens endlich im Wesen entsprochen.<sup>27</sup> Es geht dabei um Freilegung eines Seinsprinzips (des »weiblichen«), das bislang geschichtlich eigens nie wirksam, ja geradezu durchgehend unterdrückt worden ist.<sup>28</sup> Die bisherige Geschichte stellt die Selbstentfaltung des einen Seinsprinzips – des »männlichen« – dar. Daraus geht jenes Selbst- und Weltverständnis von Philosophie und Wissenschaft hervor, in dessen Zentrum die Macht als höchste Verwirklichungsform des menschlichen Daseins steht. Diese Seinsweise wird die Dimension der *Ober-Fläche* genannt. Unter *Tiefe* wird dagegen jene Dimension des Urlebens verstanden, in dem sich die tragenden Urphänomene gestalten, die dem Tiefenphänomen Macht erst Boden und Sinn verleihen. Insofern die Möglichkeit der Selbstgestaltung in der gebärenden Urkraft liegt, meint Tiefe *zunächst* das »weibliche«, empfangende, bergende Urprinzip des Seins. Dieses ist aber *zugleich* auf das »männliche«, gebende *ontologisch und ontisch* ausgerichtet. Die Tiefe schließt also die Ober-Fläche mit ein, wenngleich beide in der *äußeren* Welt auseinandergehen müssen, damit die Vereinigung immer wieder möglich und so Leben unaufhörlich aus der ekstatischen Freude hervorgehe. In der Dimension der Tiefe sind *Sein* (das »Starre«) und *Werden* (das »Flüssige«) die zwei unzertrennlichen Seiten des Urlebens, folglich aller Urphänomene. Die Tiefenphänomenologie erblickt in Jakob Böhmes *Ungrund – Un-Grund*: er bejaht, was er verneint – die im Unter-Schied

<sup>26</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986.

<sup>27</sup> Vgl. Rüdiger Haas, *Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie*. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 313–326.

<sup>28</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, *Vom Wesen des Weiblichen*. In: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996) 68–103. Darin wird im Ausgang vom empirischen Faktum der historischen Unterdrückung der Frau in allen Kulturen und zu allen Zeiten auf den *ontologischen* bzw. *tiefenphänomenologischen* Grund dieser Entwicklung zurückgegangen. Dabei wird gezeigt, daß nur die ontologische Klärung der Problematik – d.h. die Erhellung der beiden Seinsprinzipien in ihrer ontologischen Zusammengehörigkeit – zur einer problemgerechten Fragestellung in den Einzelwissenschaften führen kann. Die bloß feministische Auffassung, wonach die bisherige Machtposition der Männer nunmehr von den Frauen, die eben nicht weiblich, sondern *wie die Männer* sein wollen, zu übernehmen sei, stellt eine Zuspitzung des Identitätsverlustes des Menschen dar. Ob diese Zuspitzung der geist-geschlechtlichen Entfremdung nicht die Voraussetzung zum Durchbruch des Menschen zum weiblichen Ursprung seines Daseins darstellt, sei hier nur angedeutet.

lebende Identität beider und vereinigt im Selben philosophiegeschichtlich *Parmenides* und *Heraklit*, weltgeschichtlich die *morgenländische* und *abendländische* Denkform, wissenschaftlich *Geist* und *Natur*, ontologisch das *männliche* und das *weibliche* Seinsprinzip. Das *Selbe*, worin die zwei Seiten des *Einen* übereinkommen, ist die Grundbewegung der Selbstoffenbarung des Seins, das in der unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen als das *Einzige* lebt. Es geht also in der Tiefenphänomenologie um *absolute Seinsgenese*, die nicht in der Zeit geschieht, sondern die Zeit gebiert, und nicht als Struktur erscheint, sondern die Welt der Strukturen ermöglicht und das sie alle tragende Identische ausmacht.

Die Entdeckung des Grundanliegens des anfänglichen Denkens in der deutschen Vorsokratik besagt Aufbruch: Umbruch und Aufgang ineins. Ende eines langen, unsäglich schmerzhaften Aufstiegs. Auf dem Höhepunkt eines ungeheueren Hervorgangs bricht eine *neue Vorsokratik*, ein neuer Wahrheitsquell durch. In der Zeit der Selbstentfaltung des Tiefenphänomens *Macht* hat der Mensch das Machen gelernt. Die Macht *macht* gleich zu ungleich und erzeugt somit den eigenen Henker: die Gewalt.<sup>29</sup>

In der neuen Ära entdeckt der Mensch das Leben und liebt die Liebe. Die Sprache, die dieses Ereignis ausspricht, kann nur die göttliche sein – Dichtung, welche die *Mythologie der Liebe* als die Grundlage des künftigen Seinsverständnisses entwirft. »... bald sind wir Gesang«, flüsterte die Sehnsucht. Sie meinte die Sprache der Stille, in welcher der Mensch erst den Namen des Seienden zu vernehmen vermag.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt. In: Edith Stein Jahrbuch 1 (1995) 79–100.

<sup>30</sup> Vgl. José Sánchez de Murillo, Dein Name ist Liebe. Bergisch Gladbach 1998.



## Nacht-Erfahrung bei Therese von Lisieux

Michael Jakel

Im Zentrum der Spiritualität des Karmel, dem Therese von Lisieux (1873–1897) angehörte, steht die immerwährende Kontemplation, gemäß dem Grundsatz der Regel: Tag und Nacht im Angesicht Gottes zu verweilen, das Gesetz des Herrn zu betrachten und im Gebet zu wachen. Das besagt: Die Existenz wird ins Zeichen des Absoluten gestellt. Wer die Entscheidung trifft, auf einem solchen Niveau und mit einer solchen Radikalität zu leben, wird immer wieder von entsprechenden Zweifeln, Krisen und Tiefpunkten heimgesucht, die die dichterisch-mystische Tradition mit dem Begriff »Nacht« des Glaubens erfaßt hat. Erst im Gang durch den damit gemeinten Purifikationsprozeß wird der Mensch von ichsüchtigen Neigungen befreit, reift geistig heran und in seine Entscheidung hinein. Zu den großen Meistern dieser Tradition gehört der Mitbegründer des reformierten Karmel, der spanische Mystiker und Dichter Johannes vom Kreuz (1542–1591). Er hat das Phänomen Nacht zum Kernpunkt seiner Mystik gemacht und die zweifelsohne tiefste und umfassendste Beschreibung des mystischen Reifungsprozesses geliefert. In der kurzen Zeit ihres Klosterlebens (1888–1897) hat Therese von Lisieux den schmerzhaften Prozeß mit ungewöhnlicher Intensität durchlitten und dadurch die spirituelle Reife und die mystische Höhe erreicht, auf der der Mensch eins wird mit Gott. Auf diesem Lebensweg war Johannes vom Kreuz ihr Lehrer. Um die Eigenart der Nacht-Erfahrung bei Therese nachvollziehen zu können, wollen wir eingangs an die Grundzüge der Lehre des Mystikers erinnern.

### 1. Die Nacht des Glaubens bei Johannes vom Kreuz

Der spanische Mystiker hat sein Werk *Die Dunkle Nacht* im Jahre 1585/86 als Kommentar zu seinem Gedicht *In einer dunklen Nacht* (En una noche oscura) geschrieben. Diese Schrift hängt gedanklich mit seinem zuvor entstandenen Buch *Aufstieg zum Berg Karmel* zusammen. Damit ist der Grundgedanke schon ausgesprochen: Die Nacht meint einen Aufstiegsprozeß, der zur Spitze des Berges der Vollkommenheit führt. Auf dieser Höhe ereignet sich die reine Selbstliebe als Liebe zu Gott, zum Menschen und zur Welt im Medium der Freiheit des Geistes, die der mystische Denker in seinen weiteren Schriften *Der geistliche Gesang* und *Die lebendige Liebesflamme* darstellt.<sup>1</sup> Es gilt, die Eigenart der Nacht-Erfahrung im Horizont dieses Gesamtverständnisses zur Sprache kommen zu lassen.

<sup>1</sup> Zur Zitationsweise: *Aufstieg* = Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*. Sämtliche Werke, Bd. I, 3. Aufl. Einsiedeln 1984; *Dunkle Nacht* = *Die Dunkle Nacht*. Vollständige Neuübersetzung. Herausgegeben und übersetzt von Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters OCD, Freiburg/i.Br. 1995; *Geistlicher Gesang* = *Das Lied der*

Die dunkle Nacht ist zum Schlüsselsymbol seines Gesamtwerkes geworden. Sie ist nach Johannes vom Kreuz nicht *ein* Weg zu Gott, sie ist *der* Weg zu ihm. Johannes nennt seine ganze mystische Lehre »eine Lehre von der dunklen Nacht, durch die hindurch die Seele zu Gott gehen muß«. <sup>2</sup> Zu dieser Nacht gibt es also keine Alternative, jeder muß, auf seine eigene Weise, durch die Dunkelheit hindurchgehen, wenn er zum Licht gelangen will. Anders ausgedrückt: Um zum »Alles der Liebesvereinigung« mit dem unendlichen Gott gelangen zu können, muß Gott den Menschen den Weg durch das »Nichts« führen. Sie ist auf das direkte Einwirken Gottes zurückzuführen und hat das Ziel, den Menschen von innen her zu reinigen und zu vervollkommen.

Das Symbol der Dunklen Nacht hat seine existentielle Wurzel in einer persönlichen Leiderfahrung des Mystikers: der neun Monate dauernden, unmenschlichen Kerkerhaft im Karmelitenkloster von Toledo. Johannes vom Kreuz hat uns keine Autobiographie hinterlassen. Er wollte nicht sein Leben darlegen. Ihm ging es darum, in den Ereignissen und durch diese hindurch Gott zu erfahren. Diese Erfahrung versetzte ihn in Ekstase. So drückte er sein Erlebtes zunächst dichterisch aus. Seine Gedichte gehören zu den großen Meisterwerken der spanischen Literatur. Es ging ihm aber auch darum, anderen Menschen zur mystischen Selbsterfahrung, die in der Erfahrung der Identität von Gott und Selbst besteht, zu verhelfen. Seine Gedichte kommentiert er daher in klarer Prosa, deren systematische Ordnung auf seine an der Universität von Salamanca erhaltene aristotelisch-thomistische Ausbildung zurückgeht.

Das Phänomen Nacht nennt die wiederholte Erfahrung des Zusammenbruchs, die den Weg des Glaubens begleitet. Es ist also nicht eine punktuelle Erfahrung, sondern ein Prozeß, bei dem Johannes vom Kreuz drei Phasen unterscheidet: 1. den Anfang am Abend, 2. die dunkelste Phase der Nacht, die Mitternacht, und 3. das Ausklingen der Nacht in der Morgendämmerung.

Diese drei Nacht-Phasen setzt er in Beziehung zu drei Begründungsebenen. Im *Aufstieg zum Berg Karmel* heißt es:

Dreifach läßt sich die Bezeichnung »Nacht« für den Übergang der Seele zur Vereinigung mit Gott begründen: erstens vom Ausgangspunkt der Seele her. Sie muß ihre Neigung von allen Dingen der Welt, die sie besaß, abwenden und sie verneinen. Dieses Verneinen und Entbehren ist wie Nacht für alle Sinne des Menschen. (...) Die erste (Phase) gleicht von den Sinnen her dem Anbruch der Nacht, wenn die wahrnehmbaren Dinge dem Blick entschwinden.<sup>3</sup>

---

Liebe. Sämtliche Werke, Bd. 3, 2. Aufl. Einsiedeln 1979; Die Lebendige Flamme, Sämtliche Werke, Bd. 4, 2. Aufl. Einsiedeln 1981. Es wird nach Büchern, Kapiteln und nummerierten Abschnitten zitiert.

<sup>2</sup> Aufstieg, Vorwort, 8. Vgl. Gemma Hinricher, Jesus und die Erfahrung der Dunkelheit Gottes. Überlegungen zu Johannes vom Kreuz (1542–1591) und Therese von Lisieux (1873–1897). In: Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack. Hg. Paul Imhof SJ, Würzburg 1990, 179.

<sup>3</sup> 2 Aufstieg 2, 1.

Hier werden beide Aspekte angesprochen: der aktive Anteil des Menschen am Prozeß der »Läuterung der Sinne« und das passive Geschehenlassen der »Nacht der Sinne«. Man kann von einer aszetisch-psychologischen Seite der Nacht sprechen.

Die zweite Phase ist »vom Mittel oder Weg her« zu begründen, »den die Seele zu dieser Vereinigung gehen muß; dies ist der Glaube, der dem Verstand so dunkel ist wie die Nacht«. <sup>4</sup> Die »Mitte der Nacht«, ihr tiefstes Dunkel, wird also auf der theologischen Ebene angesiedelt. In dieser zweiten Phase spricht der Mystiker auch von der Nacht des Geistes im Unterschied zur Nacht der Sinne in der ersten Phase.

Die dritte Phase ist schließlich »vom Ziel her (zu begründen), dem sie zustrebt, und dies ist Gott, der für die Seele in diesem Leben nicht mehr und nicht weniger ist als dunkle Nacht«. <sup>5</sup> Man erfährt aber nicht nur Gott als dunkle Nacht, man sieht sogar »den Höhepunkt der Erfahrung von Gott« im »nackten Glauben«, einem außer sich selbst stehenden Hingewendetsein auf den anderen: Jesus Christus und den Mitmenschen. In dieser Nacht teilt sich Gott selbst der Seele mit, so daß der Vereinigung nichts mehr im Wege steht.

Wie bei der Nacht der Sinne, so unterscheidet Johannes vom Kreuz auch bei der Nacht des Geistes jeweils eine aktive und eine passive Nacht.

Die aktive Nacht des Geistes bedeutet »entwicklungspsychologisch gesehen« ein Erwachsenwerden, mehr noch ein Entwöhntwerden von der Süße des geistlichen Lebens. Gleich zu Beginn seiner Schrift *Die Dunkle Nacht* vergleicht Johannes vom Kreuz Gott mit einer Mutter, die den Menschen lange Zeit wie ein Kind auf ihren Armen trägt, ihn eines Tages jedoch aus diesem Schutz entlassen muß, soll er jemals zu einem im geistlichen Sinn erwachsenen Menschen werden; er muß ihn den einzelnen Phasen der Nacht des Geistes aussetzen. <sup>6</sup> Diese Entwöhnungsphasen der Nacht des Geistes faßt Johannes vom Kreuz folgendermaßen zusammen:

In Armut, ungeschützt und ungestützt durch irgendwelche Wahrnehmungen meinerseits – das heißt, mein Verstand (das entspricht dem menschlichen Erkenntnisvermögen) war im Dunkeln, mein Wille (das entspricht dem Empfindungsvermögen bzw. der Sensibilität des Menschen) war in Bedrängnis und mein Gedächtnis (das Erinnerungsvermögen, aber auch die Sehnsucht des Menschen) war in Trübsal und Angst –, überließ ich mich dem Dunkel in purem Glauben, der für die erwähnten natürlichen Seelenvermögen dunkle Nacht ist. Nur in meinem Empfindungsvermögen war ich von Schmerz, Trübsal und brennender Liebessehnsucht nach Gott berührt. So ging ich aus mir selbst heraus, d.h. aus meiner unzulänglichen Weise zu verstehen, aus meiner lauen Art zu lieben und aus meiner dürftigen und armseligen Weise, Gott zu schmecken, ohne daß meine Sinneswelt oder das Böse mich dabei störten. Das bedeutete großes Glück und gutes Geschick für mich, denn da meine Seelenvermögen und Leidenschaften, meine Bestrebungen und Neigungen, womit ich Gott auf unzulängliche Weise spürte und schmeckte, nun endgültig zunichte geworden und beruhigt waren, trat ich aus meinem Umgang und Wirken nach menschlicher Art heraus, hin zu einem Wirken und Umgang nach der Art Gottes. Das bedeutet: Mein Erkenntnisvermögen trat aus sich heraus und wurde aus einem menschlich-natürlichen zu einem göttlichen; denn da es sich Gott durch diesen Läu-

<sup>4</sup> 1 Aufstieg 2, 1.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Dunkle Nacht 1, 1, 2 (Dobhan).

terungsprozeß einte, versteht es nun nicht mehr dank der eigenen Lebenskraft und des eigenen natürlichen Lichtes, sondern dank der göttlichen Weisheit, mit der es geeint wurde.

Auch mein Empfindungsvermögen trat aus sich heraus und wurde göttlich, denn geeint mit der göttlichen Liebe liebt es nicht mehr auf laue Weise mit seiner natürlichen Kraft, sondern mit der Kraft und Lauterkeit des Heiligen Geistes. Das Empfindungsvermögen wirkt also in bezug auf Gott nicht mehr auf menschliche Weise; und nicht anders hat sich mein Erinnerungsvermögen in ewige Wahrnehmung der Herrlichkeit gewandelt.

Schließlich werden alle meine Kräfte und Affekte durch diese Nacht und durch die Läuterung des alten Menschen in göttlichen Stimmungen und Wonnen erneuert.<sup>7</sup>

Gott senkt in die drei Seelenvermögen Verstand, Wille und Gedächtnis die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe: in das Erkenntnisvermögen (»Verstand«) gibt er den Glauben, in das Erinnerungsvermögen (»Gedächtnis«) die Hoffnung und in das Empfindungsvermögen (»Wille«) die Liebe. Der Mensch soll mit diesen Kräften mitarbeiten, sich den Impulsen, die von ihnen immer wieder ausgehen, öffnen und mit ihnen mitgehen. In dem Maß, in dem der Mensch sich darauf einläßt, ist er ein kontemplativer Mensch, ein Mensch der Nacht des Glaubens, und offen für die umwandelnde Kraft des Geistes.<sup>8</sup>

Bei dieser aktiven Nacht des Geistes handelt es sich noch nicht um den vollen Ernst der Nachterfahrung. Erst mit »jener schauerlichen Nacht der Beschauung«, in der sämtliche aktiven Anstrengungen des Menschen aufhören und durch göttliche Einwirkungen überholt werden, ist er erreicht. Die passive Nacht des Geistes wird daher als »eingegossene Kontemplation« oder »mystische Theologie« bezeichnet. Die geistigen Finsternisse sind schrecklich. Der Boden bricht zusammen, kein Halt ist vorhanden, die Grenzen von Verstand und Vernunft werden überschritten, das geistige Verstehensvermögen des Menschen gesprengt. Der unendliche Schmerz entsteht im Menschen deshalb, weil in ihm die zwei größten Gegensätze aufeinanderprallen: das Göttliche und das Menschliche. Es bedeutet für den Menschen ein Verstoßensein in Finsternis, Gottverlassenheit, Armut und Elend, »Entleerung und Verarmung der sinnlich-geistigen Substanz«, eine »gewaltige Zerstörung bis in die Substanz hinein« und »äußerste Entblößung«. Es ist eine »sturmvolle, grauenhafte Nacht« bei der gilt: »Je klarer das göttliche Licht ist, um so mehr Finsternis wird in dem Menschen erzeugt«.<sup>9</sup>

Die passive Nacht des Geistes kann »einige Jahre dauern«, allerdings mit »Pausen der Erleichterung«. Er zieht dazu den mystischen Vergleich eines vom Feuer völlig durchglühten Holzschaites heran, der anschaulich zeigt, wie sehr es um die Entflammung der innersten Substanz des Menschen geht.<sup>10</sup>

Die Frucht dieser finstersten Nacht ist die Fähigkeit des Menschen, »sich aller himmlischen und irdischen Dinge auf göttliche Art zu erfreuen

<sup>7</sup> Dunkle Nacht 2, 4, 1–2 (Dobhan).

<sup>8</sup> Dunkle Nacht 1, 8, 1 (Dobhan).

<sup>9</sup> Dunkle Nacht 2, 5, 1; 2, 6, 5; 2, 6, 6; 2, 7, 3; 2, 8, 2 (Dobhan).

<sup>10</sup> Dunkle Nacht 2, 10, 1 (Einsiedeln).

und sie zu genießen und so zu einer umfassenden Freiheit im Geist zu gelangen«. <sup>11</sup> Auf diese Weise wird der Mensch selbst zu Gott durch Teilhabe am unendlichen Wesen seines Schöpfers. <sup>12</sup> In dieser Vergöttlichung besteht die letzte Bestimmung allen menschlichen Seins.

## II. Die Nacht-Erfahrung des Glaubens bei Therese von Lisieux

Therese von Lisieux war keine Systematikerin wie Johannes vom Kreuz. Sie schrieb spontan. Gegen Systematik empfand sie sogar einen gewissen Widerwillen. <sup>13</sup> Sie wollte vielmehr ihre Erfahrung unmittelbar vermitteln, damit im Leser selbst Liebe geweckt wird.

Im Vergleich zu Johannes vom Kreuz ist bei Therese eine neue, entscheidende Dimension festzustellen. Während beim Mystiker der Prozeß individuell zentriert bleibt und auf dessen Spitze die Vereinigung mit Gott die Entdeckung der Göttlichkeit der Natur miteinschließt, spielt bei der Karmelitin die Solidarität mit den Mitmenschen von Anfang an eine zentrale Rolle. Sie war um die Verlassenheit gottloser Menschen besorgt. So war der eigentliche Sinn ihrer Glaubensprüfung m.E. das Mit-Gehen mit jenen, die nicht an den unsichtbaren Gott glauben.

Der psychologische Hintergrund ihrer großen Glaubensprüfung von 1896/97 läßt sich mit dem Begriff »Unsicherheit« erfassen. Sie hat ihre Wurzel zum einen gewiß in der Person Therese Martin, zum andern aber auch in der damals vom Jansenismus geprägten Erziehungsmethode. <sup>14</sup> Man erzog seine Kinder dazu, sich den Himmel durch religiöse Opferakte selbst zu verdienen, was man nicht nur für möglich hielt, sondern geradezu für den einzig möglichen Weg, vorausgesetzt, man gab sich genug Mühe. Es hing also sehr viel, wenn nicht sogar alles, vom Menschen selbst ab. Die Frucht einer solchen Erziehungsmethode war entweder die Gesinnung des stolzen Pharisäers, der ein »reines« Gewissen hat, oder die des Skrupulanten, dem es einfach nicht gelingt, auch nur annähernd ohne Feh-

<sup>11</sup> Ebd., 2, 9, 1 (Einsiedeln).

<sup>12</sup> Vgl. Geistlicher Gesang 39, 6 und Worte der Liebe 28, in: Die lebendige Flamme, 192.

<sup>13</sup> So wollte Therese auch bewußt die Regeln der Poesie nicht kennenlernen, da sie meinte, das könne sie in ihrem inneren Fluß eher hemmen als fördern. Zu den im folgenden zitierten Schriften: SS = Therese vom Kinde Jesu. Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. 10. Aufl. Einsiedeln 1984; Briefe der heiligen Therese von Lisieux. 3. Aufl. 1983; M.A. = Nouvelle Édition du Centenaire, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte-Face, Manuscris autobiographiques. Paris 1992; PN = Nouvelle Édition du Centenaire, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte-Face. Poésies (...) numérotation nouvelle. Paris 1992. Ferner: VT = Vie Thérésienne. Supplément Trimestriel aus Annales de Sainte Thérèse. Lisieux, Januar 1980, Nr. 77.

<sup>14</sup> Der Jansenismus: Ein religiöses Denken, dem zufolge nur eine geringe Zahl der Menschen von Gott gerettet werden kann, die überwiegende Mehrheit jedoch für den Himmel verloren ist. Die Geretteten werden vor allem mit den Ordensleuten identifiziert, da sie ja im »Stand der Vollkommenheit« leben. Ihre Rettung verdanken diese vor allem ihren eigenen religiösen Anstrengungen. Sie sehen sich auserwählt, den Rest der Menschheit, der in ihren Augen hoffnungslos in Sünden verstrickt ist, durch ihr Opferleben vor dem Zorn Gottes zu bewahren.

ler zu sein. Therese zählte zur zweiten Gruppe. 18 Monate lang litt sie – »gerade 12 bzw. 13 Jahre alt« – unter der »schrecklichen Krankheit der Skrupel«. <sup>15</sup> In jeglicher Hinsicht stellt sie sich in Frage, ist in sich selbst restlos verunsichert. Am Ende dieser eineinhalb Jahre andauernden Zeit der Skrupel hört diese Unsicherheit jedoch nicht einfach auf. Sie sitzt zu tief in ihr. Gerade was ihre Beziehung zu Gott betrifft, ist sie sich nie ganz sicher, ob sie ihn nicht doch durch den einen oder anderen Fehler beleidigt. Dies zeigen folgende zwei Ereignisse:

Zwei Monate nach ihrem Eintritt in den Karmel von Lisieux, also Ende Mai des Jahres 1888, ist Therese unendlich erleichtert, während der Beichte die folgenden »trostreichsten (Worte), die je an das Ohr meiner Seele drangen« aus dem Mund des Jesuiten Pichon zu hören:

Im Angesichte Gottes, der seligsten Jungfrau Maria und aller Heiligen, ERKLÄRE ICH, DASS SIE NIE EINE EINZIGE SCHWERE SÜNDE BEGANGEN HABEN. <sup>16</sup>

Diese in Großbuchstaben geschriebene Erklärung richtet den Blick zum einen auf Thereses Glück, *ihren Gott* nie durch eine Sünde beleidigt zu haben, also auf ihre persönliche Gottesbeziehung, zum anderen auf die dahinterstehende Unsicherheit der jungen Ordensfrau, die diese Worte für die trostreichsten ihres ganzen Lebens hält. Thereses Skrupelkrankheit dauert offensichtlich noch an. Trotz der Zusicherung ihres Beichtvaters zweifelt sie noch immer, ob ihr Gutsein dem guten Gott genügt.

Knapp dreieinhalb Jahre später, im Oktober 1891, überfallen Therese Zweifel an der Existenz eines Himmels. <sup>17</sup> Ihren eigenen Worten zufolge zweifelt sie nicht an der Existenz *Gottes*, aber an der Existenz eines *Himmels*. Therese glaubte zwar an den ewigen Gott, an Jesus, zeitweilig jedoch nicht an das ewige Leben in Gemeinschaft mit ihm. Offensichtlich ist beides für Therese nicht identisch. Haben diese Zweifel nicht ihren Grund darin, daß sie befürchtet, nicht selbst in den Himmel zu kommen, in dem ihrer Überzeugung nach nur die großen Heiligen sind, mit denen sie sich zwar immer wieder vergleicht <sup>18</sup>, angesichts der vielen kleinen Alltagsfehler jedoch nicht messen kann? Zweifelt sie letztlich nicht an einem *Himmel für sich selbst*? Sie zweifelt nicht am Gutsein ihres Gottes, sie zweifelt, wie schon dreieinhalb Jahre zuvor, an ihrem eigenen Gut-genug-Sein, am Zufriedensein ihres vollkommenen Gottes mit seiner unvollkommenen Therese. Sie denkt zu diesem Zeitpunkt noch ganz von sich her. Sie sieht in ihrem eigenen Unvermögen das Hindernis, in den Himmel zu kommen. Sie verdient ihn nicht, solange sie noch nicht frei von ihren Fehlern ist.

In dieser Situation begegnet sie dem Franziskanerpater Alexis Prou, der Exerzitien im Kloster von Lisieux hält. Als er ihr die Beichte abnimmt, droht er Therese nicht etwa mit dem ewigen Verderben, wie es damals typisch gewesen wäre, sondern wirft sie »... mit vollen Segeln auf die Fluten

<sup>15</sup> SS, 82.

<sup>16</sup> SS, 154.

<sup>17</sup> SS, 177. Vgl. Michael Schneider, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie.* Frankfurt a. M. 1993.

<sup>18</sup> SS, 214.

des Vertrauens und der Liebe«. Er ermutigt sie, auf dem Weg des Vertrauens und der Liebe zu gehen. Als Stellvertreter Gottes versichert er ihr, daß ihre alltäglichen kleinen Fehler Gott keinerlei Kummer bereiten und der liebe Gott sehr zufrieden mit ihr sei.<sup>19</sup> Therese ist überglücklich. Sie schreibt nichts davon, ob sie nach dieser Beichte noch immer Zweifel an der Existenz des Himmels hat.

Viereinhalb Jahre später, im April des Jahres 1896. In der Nacht vom Gründonnerstag auf Karfreitag erbricht Therese Blut, die ersten Anzeichen ihrer zum Tod führenden Tuberkulose. In der Nacht vom Karfreitag auf Karsamstag wiederholt sich das Zeichen. Wie ist Thereses Reaktion? Sie ist außer sich vor Jubel. Der Grund für diese Freude ist ihr lebendiger, äußerst klarer Glaube an die Existenz des Himmels. Dieser ist zu diesem Zeitpunkt also nicht nur nicht in Frage gestellt, vielmehr machte »der Gedanke an den Himmel (ihr) ganzes Glück aus«. Wieder geht es also um die Existenz des Himmels, jetzt aber umgekehrt: Therese ist voller Hoffnung und Vertrauen, bald dorthin zu kommen. Sie zweifelt nicht im geringsten, daß ihr Gott sie im Augenblick ihres Todes trotz ihrer Fehler, die sie immer noch begeht, sofort in den ersehnten Himmel aufnehmen wird. Ihre Unsicherheit, ihre Zweifel von früher scheinen wie weggeblasen.

Wahrscheinlich nur zwei Tage später, am Ostersonntag, beginnt für Therese jedoch das für sie völlig Unerwartete: die Glaubensprüfung, die bis zu ihrem Tod, 18 Monate später, währen soll. Wie bereits im Jahre 1891 zweifelt sie auch während dieser großen Krise nicht an der Existenz ihres Gottes, im Gegenteil: zuweilen ist sie so sehr in ihn verliebt, daß man geradezu von einem Liebesrausch reden kann.<sup>20</sup> Gott, das ist für Therese gerade in dieser schwierigen Zeit der leidende Gottesknecht aus Jesaja 53, also der mit-leidende Jesus.<sup>21</sup> An ihm hält sie sich jetzt fest, mit ihm identifiziert sie sich. Wie er will sie auch im Verborgenen leiden und verachtet werden. Sie zweifelt also nicht an Gott, sondern – wie bereits vor fünf Jahren – an der Existenz des Himmels. Beide Prüfungen, die von 1891 und die von 1896/97, gleichen sich.

Therese leidet jetzt aber nicht nur unter ihrer Glaubensprüfung, sie erkennt in ihr auch das Gute. Sie nimmt ihr »... alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte ...«<sup>22</sup> (Die Krise hat für sie also wie die Dunkle Nacht von Johannes vom Kreuz eine reinigende Wirkung.) Was heißt dies anderes, als daß es Therese noch um *ihren* Himmel ging, den sie sich für sich selbst ersehnt? Deshalb die Frage: Wird ihr der Glaube an den Himmel nicht auch deshalb genommen, damit sie die Angst um *ihren* Himmel » also um sich selbst« ganz verliert?

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. Manuskript B, das sie fünf Monate nach Beginn dieser Glaubensprüfung geschrieben hat. Vgl. Jean Francois Six, Licht in der Nacht. Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux. Würzburg 1997.

<sup>21</sup> Dieses Gottesbild hat sie seit der für sie unerträglichen Krankheit ihres Vaters 1889.

<sup>22</sup> SS, 223.

In der Nacht vom 10. Mai 1896, einen Monat *nach* Beginn der Glaubensprüfung, hat Therese einen auffälligen Traum. Sie träumt von einer Begegnung mit der Gründerin des Karmel in Frankreich, der seligen Anna von Jesus, die einst die rechte Hand Teresas von Avila war. Therese spricht mit ihr und stellt ihr die uns schon bekannte Frage: »Ist Er (ihr Gott) mit mir zufrieden?« Auch hier wird ihr wiederum bestätigt, daß Gott von ihr nicht mehr will als sie für ihn tut und mit ihr sehr zufrieden ist.

Diese Frage hat jetzt aus zwei Gründen noch mehr Gewicht als in den früheren Jahren: Therese stellt sie, obwohl sie selbst bereits seit Jahren aus dem Vertrauen und der Liebe heraus lebt, und sie stellt sie in einem Traum, in dem das Unbewußte zur Sprache kommt.

Therese geht es also selbst in der Endphase ihres Lebens noch »irgendwie« um die Frage nach dem »Bin ich denn für meinen guten Gott wirklich gut genug?« Ist es von daher nicht naheliegend zu denken, daß sie in diese letzten großen Glaubenszweifel auch deshalb fällt, weil sie ihrer eigenen Person und ihres Gut-genug-Seins immer noch nicht ganz sicher ist? Ist ihre für sie so typische Unsicherheit nicht auch hier, am Ende des Lebens, ein wichtiger, ihr selbst nicht bewußter Grund für ihre Zweifel an der Existenz des Himmels?

Die in ihr tief verwurzelte »Unsicherheit« spielt eine nicht zu unterschätzende Rolle. Das schließt nicht aus, daß die große Glaubensprüfung von 1896/97 übernatürlich zu begründen ist. Hat sie doch im Vergleich zu der von 1891 eine ganz andere, weit umfassendere Qualität. Was unterscheidet diese Krise von derjenigen von 1891?

Diese Prüfung kommt über sie wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Therese hat keine Vorahnung. Die Nacht bricht plötzlich herein. Therese fällt von einem Extrem ins andere, aus höchsten Höhen eines überaus klaren Glaubens in die tiefsten Finsternisse. Sie dringen in sie ein und lassen ihr den sonst so lieben und angenehmen »Gedanken an den Himmel bloß noch [zu] einem Anlaß zu Kampf und Qual« werden. Diese Glaubensprüfung bleibt, bis Therese am 30. September 1897 stirbt.

Das Entscheidende ist die Tatsache, daß Therese die Glaubensprüfung von allem Anfang an in einen direkten Zusammenhang mit den sogenannten »Gottlosen« (les »impies«) bringt. Darauf möchte ich im folgenden ausführlicher eingehen.

Therese drückt ihre Zweifel mit Hilfe verschiedenster Bilder aus. Sie schreibt von »dichtesten Finsternissen« oder auch von einem »dunklen Tunnel«. Sie bewohnt ein Land, das – in dichten Nebel gehüllt – noch nie von einem Sonnenstrahl beschieden wurde. In sie selbst dringen Finsternisse ein, die »die Stimmen der Sünder annehmen« und die ihr statt des erhofften schönen Landes das blanke Nichts vor Augen führen, das Thereses ewige Bestimmung sein soll.<sup>23</sup>

Das vielleicht bekannteste Bild für ihre Qual ist das einer »bis zum Himmel ragenden Mauer, die das gestirnte Firmament verdeckt ...«. Ihre

<sup>23</sup> SS, 219 ff.

Schwester Pauline berichtet davon, daß sich Therese die Überlegungen der schlimmsten Materialisten aufdrängen, ohne daß sie dagegen etwas tun könnte. Sie ist ihnen ganz und gar ausgeliefert.<sup>24</sup>

Was Therese mit diesen Bildern beschreibt, ist im Grunde nichts anderes als der innere Zustand eines jeden, dem der Glaube an alles, was über das Sichtbare hinausgeht, verschlossen bleibt. Sie befindet sich im Zustand eines A-Theisten. Sie steht existentiell auf der gleichen Stufe wie dieser; sein Seelenleben und das ihre sind ein und dasselbe; sie sitzen beide am gleichen Tisch.<sup>25</sup>

Dies ist jedoch nur die eine Seite. Die andere ist die des Immer-noch-Glaubens: Therese ist ja keine Atheistin in dem Sinn geworden, daß sie Gott bekämpfen würde oder daß er ihr völlig gleichgültig geworden wäre. Die Schwierigkeit in dieser schweren Zeit lag für sie im Aushalten der Spannung des gleichzeitigen Nicht-glauben-Könnens und des Glaubens-trotz-allem. Sie hat teil an beiden Zuständen: dem des Nicht-Glaubenden und dem des Glaubenden. Sie ist ausgespannt zwischen Erde und Himmel, ein Bindeglied, das existentiell die Funktion eines Brückenbauers erfüllt, eines Ponti-fex. So wie Jesus durch seine Menschwerdung das Bindeglied zwischen Gott und Mensch wurde, so auch Therese als existentielle Nachfolgerin Christi zwischen Nicht-Glaubenden und Glaubenden. Nur auf der Basis dieser Spannung war es möglich, sich mit den A-Theisten so zu solidarisieren, daß Therese ihnen auch noch wirksam helfen konnte: Der Kontakt zum Urheber der Hilfe durfte nicht abbrechen. Das heißt jedoch nicht, daß Therese ihren Gott gespürt hätte (sie hat ihn nicht mehr gefühlsmäßig gespürt!). Aber war die Beziehung nicht deshalb umso stärker? Alles hängt in diesen eineinhalb Jahren am »nackten Glauben« wie bei Johannes vom Kreuz. Wie bei Jesus: Als er sich am Kreuz von seinem Vater am verlassensten fühlte, war er ihm am nächsten. Therese schreibt, sie habe in dieser Zeit mehr »Glaubensakte« erweckt als in ihrem ganzen Leben.<sup>26</sup> Unter diesen Glaubensakten versteht Therese nichts anderes als ihre gesetzten Willensakte zugunsten der Welt des Glaubens, die ihr gleichzeitig mehr und mehr verschlossen wird. So schreibt sie folgerichtig: »... ich besinge ..., was ICH GLAUBEN WILL.«<sup>27</sup>

Die Krise wird also mit der Zeit nicht schwächer. Sie nimmt zu. Anfangs sieht Therese in ihr noch Sinn. Sie schreibt den bereits zitierten Satz: »Jetzt nimmt sie (die Prüfung) alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte ...«.<sup>28</sup> Doch der Abbauprozess setzt sich immer mehr fort. So sagt sie schließlich zu ihrer Schwester Céline: »Ich glaube nicht mehr an das ewige Leben: mir scheint, daß es nach diesem sterblichen Leben nichts mehr gibt, alles ist verschwunden, es bleibt nur mehr die Liebe«.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> SS, 222 f. und 221 (wie Anm. 2).

<sup>25</sup> Ebd., 220.

<sup>26</sup> Ebd., 222.

<sup>27</sup> Ebd., 223.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ida Friederike Görres, Das Senfkorn von Lisieux. Freiburg i.Br. 1958, 470. Auf Grund

Therese bleibt zuletzt nur noch die Liebe, die ihr nie genommen wird, die zum eigentlichen Sinn ihres Lebens wird. Auf diese Weise erfüllt sich existentiell ihr Wunsch nach dem Absoluten, nach dem »Alles-Sein«, den sie ein Jahr vor ihrem Tod im Manuskript B formuliert hat.<sup>30</sup> Jetzt ist es nicht mehr bloße Theorie – sie selbst ist zu dieser alles umfassenden, universellen Liebe geworden, die jeden Menschen, gleich welchen Glaubens, einschließt.

Bei ihren ersten Zweifeln an der Existenz des Himmels im Jahre 1891 wird Therese die Ermutigung geschenkt, in Zukunft den Weg des Vertrauens und der Liebe zu gehen. Jetzt wird ihr etwas noch weit Kostbareres gegeben. Sie entdeckt ihre tiefste Identität: *Ihre Lebens-Berufung ist die Liebe*. Jetzt weiß sie, daß sie, Therese Martin, dazu geschaffen ist, die universale Liebe nicht nur zu verkünden, sondern sie zu *sein*.<sup>31</sup>

### III. Therese von Lisieux und Johannes vom Kreuz

Es mag nun deutlich geworden sein, daß Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux nur bedingt vergleichbar sind. Die Erfahrung des inneren Dunkels und seine reinigende Wirkung, das Phänomen des reinen Glaubens ist bei beiden grundlegend. Entsprechend seiner psychischen Verfaßtheit und seines individuellen Lebenswegs versteht jeder die gemeinsame Erfahrung anders. Dennoch besteht eine innere Beziehung zwischen der Lehre von der geistlichen Kindschaft bei Therese und von der Dunklen Nacht bei Johannes vom Kreuz. An diese fundamentale Gemeinsamkeit dachte auch der 1967 verstorbene französische Karmelit Marie-Eugène Grialou, als er Therese von Lisieux »eine wahre Tochter (des Mysti-

---

dieser Aussage Thereses schreibt U. von Balthasar, daß es sich bei ihr unmöglich um eine dunkle Nacht des Geistes im Sinne eines heiligen Johannes vom Kreuz handeln kann, denn: es bleibt für Therese ja noch die Liebe. »Wenn die Liebe bleibt und wenn Therese weiß, daß sie bleibt, so ist das (so Balthasar) nicht die dunkle Nacht der Seele« (Hans Urs von Balthasar, *Schwester im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln 1970, 330). Thereses Nacht ist nach Balthasar eine Art »Halbnacht«, Therese schreibe selbst, daß sie nur durch einen unterirdischen Gang gehe, in dem sie noch ein gedämpftes Licht sehe, das den gesenkten Augen des Herrn entströmt (Brief, Nr. 110), sie sieht also nicht nichts. Diese These Balthasars von der »Halbnacht« Thereses muß meiner Ansicht nach kritisch hinterfragt werden, denn sie schreibt von dem unterirdischen Gang und dem gedämpften Licht, das den gesenkten Augen des Herrn entströmt, bereits im Jahre 1890, also sechs Jahre vor der tatsächlichen Glaubensprüfung. Als sie dann tatsächlich in dieser Glaubensprüfung steht, gibt es bei ihr auch Aussagen wie: »... die Nebel (...) dringen in meine Seele ein und umhüllen sie derart, daß ich in ihr das liebliche Bild meiner Heimat nicht mehr wiederzufinden vermag, *alles* ist entschwunden« (SS, 221) oder: die »Nacht des Nichts« (ebd.), die ihr die Stimme der Finsternis einflüstert. Demnach gibt es für Therese während ihrer großen Glaubensprüfung zumindest immer wieder Momente gänzlicher Finsternis, in denen sie tatsächlich gar nichts mehr sieht. Paradoxerweise findet sie jedoch gerade in diesen äußersten Finsternissen ihre höchste Freude (SS, 205).

<sup>30</sup> SS, 201.

<sup>31</sup> SS, 201.

kers) Johannes vom Kreuz« nannte.<sup>32</sup> Der von ihm beschriebene Weg ist ein Entblößungsprozeß, in dem der Mensch alles Ichsüchtige ablegt und in der Vereinigung mit Gott die Reinheit des Ursprungs erreicht. Nur von dieser hoffenden und liebenden Armut her kann Thereses Lehre richtig gedeutet werden.

Die verschiedenen Schriften ihres Ordensvaters sind für Therese nicht alle gleich wichtig. *Aufstieg zum Berg Karmel* und *Die Dunkle Nacht*, in denen der Mystiker die Stufen des asketischen Weges beschreibt, führt sie an keiner Stelle ihrer Schriften an. Das ist nicht überraschend. Übt sie sich doch darin von klein auf.<sup>33</sup> Dagegen findet sie ihre Grunderfahrungen in den rein mystischen Werken *Geistlicher Gesang* und *Die lebendige Liebesflamme*, die sie oft zitiert, vollständig wieder.

Die Unterschiede zwischen Therese von Lisieux und Johannes vom Kreuz sind epochal abhängig und äußern sich vor allem in der Begrifflichkeit, mit der sie jeweils ihre Spiritualität ausdrücken. Johannes vom Kreuz spricht von »Leidenschaften«, von »Entblößung des Geistes«, von »Läuterungsprozessen« von der »Nacht der Sinne« oder der »Nacht des Geistes«, Therese von »Vertrauen«, »Hingabe«, »Liebe«. Der Sache nach jedoch geht es beiden um das Gleiche, um das »Nur Gott«. Dieses »Nur Gott«, das berühmte »Solo Dios basta«, das übrigens sanjuanischen Experten zufolge nicht – wie bislang angenommen – auf Teresa von Avila, sondern auf Johannes vom Kreuz zurückgeht, entspricht dem »Jésus seul« der kleinen Therese. Den Gedanken des »Nur Gott« bringt Johannes vom Kreuz in seiner Lehre von »Nada«(»Nichts«) und »Todo«(»Alles«) zum Ausdruck. Das besagt: An nichts hängen, um so das Absolute zu finden. Therese lebt diese Lehre mit der ihr eigenen Radikalität. Etwa vier Wochen nach Beginn ihrer Glaubensprüfung schreibt sie zu Ehren ihres Ordensvaters ein Gedicht, dessen Quintessenz exakt die angedeutete Lehre vom »Nada« und »Todo« zusammenfaßt: »Gestützt ohne jede Stütze, ohne Licht, inmitten meiner Finsternisse, will ich mich in Liebe verzehren.«<sup>34</sup> Beide öffnen sich in absoluter Weise dem Leiden ohne jeglichen Trost, da sie eben darin allein ihren leidenden Gott finden und in die alles umfassende Liebe umgewandelt werden können. Gott neigt sich seinen leidenden Geliebten zu und verwandelt ihr »Nichts« in das »Alles« des Feuers seiner Liebe. Von daher erklärt sich auch die paradox scheinende Freude Thereses inmitten ihres Leidens.<sup>35</sup> Beiden aber geht es letztlich nicht um das Leiden als solches, sondern um die Liebe, die ihnen aus dem Leiden erwächst. Für Therese ist deshalb Johannes vom Kreuz der Heilige der Liebe par excellence.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Marie-Eugène Grialou, Ich will Gott schauen. Weg des Getauften mit den Meistern des Karmel. Freiburg/i.Br., 1999.

<sup>33</sup> Schon im Alter von 14 Jahren konnte Therese die Worte des spanischen Mystikers »leiden und verachtet werden« mit innerer Überzeugung sprechen! (M.A., 151 f.)

<sup>34</sup> Vgl. PN 30.

<sup>35</sup> SS, 205.

<sup>36</sup> Siehe VT 77, 50.

Schluß

Unserer Zeit haben beide Gestalten viel zu sagen: Johannes durch seine Überzeugung der Notwendigkeit der Nacht-Erfahrung, die allein zum Licht führen kann, Therese durch ihre Solidarität mit denjenigen, für die der Glaube keine Alternative in ihrem konkreten Leben ist. Ihr Weg vom Glauben hin zur Liebe ist jedoch m.E. nicht nur für unsere Gegenwart von Bedeutung, sondern auch für unsere Zukunft. Das 19., das 20. und vielleicht auch das 21. Jahrhundert kann geistesgeschichtlich als eine Epoche gesehen werden, die in einer bisher nie dagewesenen Weise gottlos ist. Geht der moderne bzw. postmoderne Mensch dieses Zeitalters nicht auch wie Therese durch eine Art dunklen Tunnel? Ist das Ende dieses Tunnels schon in Sicht oder stehen wir erst am Beginn? Wann hört er auf? Was wird an seinem Ende sein? Therese wurde durch diesen Tunnel hindurch zur universellen Liebe geführt. Der Menschheit als ganzer kann dies wohl kaum geschehen, aber immer wieder werden Menschen auf diesen Weg geleitet werden. Das ist die Hoffnung, die uns Therese vermitteln will. Die Voraussetzung dafür ist die Offenheit, sich umgestalten zu lassen zu einem Menschen, der im Bewußtsein der Gegenwart Gottes zu leben versucht.





## Der Christ Paul Claudel

*Dominique Millet-Gerard*<sup>1</sup>

*Man kann der Wahrheit widerstehen. Aber man widersteht nicht der Schönheit, die die Unschuld in ihren Armen hält.*<sup>2</sup>

Der Titel dieses Beitrags will keine Anspielung auf den Titel *Der Christ Bernanos*<sup>3</sup> von Hans Urs von Balthasar sein. Er soll nur darauf hinweisen, daß kein geringerer als der bekannte Theologe sich mit dem Romanschriftsteller und dem Dramatiker Paul Claudel (1868–1955) auseinandergesetzt hat – den einen zu erklären, den andern zu übersetzen.<sup>4</sup> Vor dem Schweizer Jesuiten hatte ihm bereits Robert Grosche ein Buch gewidmet, dessen Kapitel »Heide oder Christ« hier besonders interessiert.<sup>5</sup> Bemerkenswert ist auch, daß Deutschland das erste Land war, das Claudel als großen christlichen Schriftsteller anerkannte – noch vor Frankreich und trotz der geschichtlichen Umstände.<sup>6</sup>

Claudel hat noch andere Bürgen. In seinem *Journal* aus dem Jahr 1949 hebt er mit Genugtuung hervor: »Der Papst hat Paul Lesourd gesagt: M. Paul Claudel ist der größte Schriftsteller im christlichen Frankreich.«<sup>7</sup> Tatsächlich erlebte Claudel das seltene Privileg, daß einige seiner Gedichte am 29. April 1950 im Vatikan in Anwesenheit von Papst Pius XII. gelesen wurden. Er steht also durchaus auf der Seite des offiziellen Katholizismus, was ihm manchen Vorwurf eingetragen hat.

Claudels Katholizismus war tief und echt. Er war ihm eine Herzensangelegenheit, die er zu Papier bringen mußte. Der moralische Wert des

<sup>1</sup> Aus dem Französischen übersetzt von Andrea Engbarth-Hannon.

<sup>2</sup> Paul Claudel, *L'Évangile d'Isaïe* (Isaia-Evangelium). Paris 1951, zitiert aus *Œuvres complètes* (Gesammelte Werke), Bd. XXXIV. Paris 1965, 379.

<sup>3</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ Bernanos*. Köln/Olten 1954. Man könnte auch an das Buch von Auguste Valensin S.J. denken, das im selben Jahr erschienen ist: *Le Christianisme de Dante*. Aubier 1954.

<sup>4</sup> Paul Claudel, *Der seidene Schuh*. Salzburg 1939; *Gedichte*. Heidelberg 1963; beide übersetzt von Hans Urs von Balthasar. In der Anmerkung heißt es: »Wenn die religiöse Ästhetik (Claudels) sich auch ein wenig von der meinigen unterscheidet, so deshalb, weil sie sich lange mit diesem enormen Unterbau des Christentums, der Natur in all ihren Dimensionen, beschäftigt. (...) Daher habe ich mich geweigert, erlauben Sie mir zum Schluß diesen Witz, Bernanos zu übersetzen, aber ich habe ein Buch über ihn geschrieben, während ich niemals müde geworden bin, Claudel zu übersetzen. Ich hätte es jedoch nie gewagt, über ihn zu schreiben. Er überragt alles, was man über ihn schreiben könnte, somit muß man ihn reden lassen« (Hans Urs von Balthasar, »Petit mémoire sur Paul Claudel«, *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n° 82. 1981, 3).

<sup>5</sup> R. Grosche, *Paul Claudel*. Hellerau 1918. Vgl. E.R. Curtius, *Die Wegbereiter des neuen Frankreich*. Potsdam 1919.

<sup>6</sup> Man denke an die Theatererfahrungen von Hellerau (bei Dresden) und der Calderón-Gesellschaft, gerade zu einer Zeit, als die Verfechter eines übertriebenen Katholizismus in Frankreich ihm vorwarfen, auch noch in deutscher Sprache zu schreiben. Vgl. Pierre Lasserre, »Paul Claudel«, *L'Action française*, 7. Mai 1911; F. Lefèvre, *Une heure avec* (Paul Claudel). Paris 1925, 160.

<sup>7</sup> *Journal*, Bd. 2, bibl. de la *Pléiade* 1969, 684 (Mai 1949).

Christentums und sein geistiger und künstlerischer Reichtum waren ihm voll bewußt. Die Lobrede auf den Dichter und Maler in *Der seidene Schuh* führt uns dies vor Augen: Beide sind unentbehrlich, um vor Gott die ganze Schönheit der Welt auszubreiten.<sup>8</sup>

Das folgende soll den Christen Paul Claudel nahebringen, und aufzeigen, daß Christus der Kern seines Werkes und die Heilige Jungfrau dessen poetischer Mittelpunkt ist.

### *Der Mensch des Credo*

*Der Christ muß dasselbe Feingefühl für die Rechtgläubigkeit seiner Überzeugungen haben wie eine Frau für ihre Ehre.*<sup>9</sup>

»Die Bejahung der vollen und ganzen Wirklichkeit«<sup>10</sup> ist, nach Auffassung von R. Grosche, das größte Anliegen Claudels. Seit seiner Bekehrung in der Weihnachtsvesper 1886 in der Pariser Kathedrale Notre-Dame wird ihm dies unerläßlich:

In einem einzigen Augenblick wurde mein Herz ergriffen, und ich glaubte. Ich glaubte aus einer solchen Überzeugung heraus, aus einer solch inneren Erregung, einer so mächtigen Gewißheit und einer solchen Sicherheit, die keiner Art von Zweifel mehr Platz ließ, und seither konnten alle Bücher, alle Überlegungen, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht erschüttern, ehrlich gesagt, ihn nicht einmal berühren.<sup>11</sup>

Darauf beruht Claudels Bekehrungseifer, der sicher manchmal bei einigen seiner Freunde, besonders bei André Gide, zu aufdringlich war und das Gegenteil bewirkte. Aber Claudel drängt es, seinen Glauben weiterzugeben. Er nimmt den missionarischen Aufruf des auferstandenen Christus ernst. Er predigt das Evangelium, lädt diejenigen ein, die mit ihm in Briefwechsel stehen, geistliche Lektüre zu pflegen, an den Sakramenten teilzunehmen, ihr Christentum zu leben. Kurzum, er ist das Gegenteil eines Ideologen.

Man muß, um seine Haltung richtig zu verstehen, die »Bekehrung« Claudels in ihren intellektuellen Kontext einordnen. Wie seine ganze Generation, war er von einer positivistischen Erziehung geprägt, die ihn unbefriedigt ließ. Die geistige Erleuchtung in Notre-Dame bleibt zwar nicht seine einzige mystische Erfahrung. Sie ist aber der Ausgangspunkt eines intellektuellen, von einer bestimmten Lektüre geleiteten Weges (Pascal, Bossuet, Dante, Katharina Emmerich). Vier Jahre lang wird dieser Weg zu einem heftigen inneren Kampf zwischen dem gewonnenen Glauben und der sich widersetzenden Vernunft. Claudel konnte sich nicht mit dem sog. »Köhlerglauben« begnügen. Er mußte auch die Grundlagen seines Denkens umwandeln, seine Bildung erneuern. Bei diesem Lernprozeß sind,

<sup>8</sup> II, 5.

<sup>9</sup> Brief Claudels an Jacques Madaule vom 25. Juli 1935.

<sup>10</sup> R. Grosche, a.a.O., 93.

<sup>11</sup> »Ma conversion« (Meine Bekehrung) (Revue de la Jeunesse, 10. Oktober 1913), Œuvres en prose, bibl. de la Pléiade, 1973, 1010.

außer der schon erwähnten Lektüre, drei weitere »Meister« für ihn wesentlich: die *Bibel*, deren poetische Schönheit er zuerst über das »Das große Buch der Kirche«<sup>12</sup> entdeckt, die *Liturgie*<sup>13</sup>, für ihn der kleine Katechismus, dem er immer treu bleiben wird, und nicht zuletzt der *Katechismus des Konzils von Trient*. Dazu kommt die *Summa Theologica* des Thomas von Aquin. Ein kluger, der thomistischen Erneuerung zugewandter Beichtvater hatte ihm dazu geraten. Damit ist Claudel für das ganze Leben gegen die Versuchung des Modernismus gewappnet, den er ohne Unterlaß bekämpft. Ernest Renan mit seinem Buch *Leben Jesu* ist für ihn ein Betrüger, genauso wie für Edith Stein. – Meines Wissens haben sich die beiden, Claudel und Stein, nie getroffen.<sup>14</sup> Aber ihr Lebensweg ist sich ähnlich und gleicht dem des frühen Maritain.<sup>15</sup>

Claudel ist vom Charakter her ein Einzelgänger. Er ist es durch seine Tätigkeit als Diplomat, aber auch von Natur aus. Er schreibt folgendes an F. Mauriac:

Sie wissen, daß ich aus Neigung und durch die Umstände immer schon ein verbannter und einsamer Mensch gewesen bin. Durch meine Arbeit ganz in Anspruch genommen, muß ich zugeben, mich immer sehr wenig für die mich umgebenden Kunst- und Geistesbewegungen interessiert zu haben. (...) Andererseits bin ich äußerst streng katholisch. Außerhalb des Katholizismus kann ich weder atmen noch denken. Es fällt mir zur Zeit sogar schwer, mich irgendwie geistig anzustrengen, um den entgegengesetzten Standpunkt wahrzunehmen. Das heißt soviel wie, daß ich kein Bedürfnis verspüre, mich ohne jeglichen Vorwand Verstandesmenschen anzuschließen, die nicht Jesus Christus als ihren einzigen Herrn anerkennen. Ich habe bereits Massis darüber geschrieben: Ein Christ hat keine Verbündeten, er hat nur Brüder.<sup>16</sup>

Ist das Christentum Claudels wirklich so »unvermeidlich anachronistisch«<sup>17</sup>, wie es Grelot hinsichtlich seiner biblischen Exegese, auf die ich noch zurückkommen werde, behauptet? Ich glaube nicht. Schon deshalb, weil er, den man den »katholischen Gorilla« nannte, keiner katholischen Untergruppe seiner Epoche zugewiesen werden kann. Er geht seinen Weg ganz alleine<sup>18</sup>, gestärkt durch die tägliche Teilnahme an der Messe. Darauf will er unter keinen Umständen verzichten, da sie seine Gedanken und sein Schreiben jeden Tag aufs neue erfüllt. Hier ist die ewige Nahrung, die es ihm ermöglicht, sich in seiner Zeit zurechtzufinden.

<sup>12</sup> Ebd., 1012.

<sup>13</sup> Genannt werden insbesondere das Magnificat der Vesper, das österliche Exsultet, die Prosopopoïe der Weisheit (Sprüche VIII, 22 ff.), die Epistel der Unbefleckten Empfängnis, usw. Vgl. A. Vachon, *Le Temps et l'espace dans l'œuvre de Paul Claudel*. Seuil 1965.

<sup>14</sup> *Ma conversion* (Meine Bekehrung), a.a.O., 1008–1009. E. Stein, Notizen über Dorothee Quoniam, Karmeliterin im XIX. Jahrhundert, als Antwort auf den Skandal von *La vie de Jésus* (Leben Jesu). Vgl. D. Quoniam, *La Psychologie du Christ*. Téqui 1996, précédé de la notice d'E. Stein.

<sup>15</sup> J. Maritain (1882–1973), frz. Philosoph des Neothomismus, Schüler v. Bergson, von dem er sich abkehrte, um sich der christl. Philosophie zu widmen.

<sup>16</sup> Brief an Mauriac vom 16. Juli 1935, *La Vague et le Rocher*, Correspondance Claudel-Mauriac. Minard 1988, 87.

<sup>17</sup> P. Grelot, *Les commentaires bibliques de Claudel. Prolégomènes à une étude critique*. In: *La pensée religieuse de Claudel*. O.O. 1969, 103.

<sup>18</sup> *Journal*, Bd. 1, 999.

Es liegt dem Rebellen Claudel besonders am Herzen, diese für ihn so grundlegende Lehre in seinem Werk darzustellen.<sup>19</sup> Er gibt sich nicht damit zufrieden, den kleinen Text *Abriss der gesamten christlichen Lehre* zu verfassen, der dazu bestimmt ist, seinen Briefpartnern die christlichen Grundwahrheiten zu lehren.<sup>20</sup> In Form von vierzehn Artikeln und bereits in dem für ihn typischen Stil, betont er die dem Christentum innewohnende Bewegung: den Sündenfall, das Geheimnis vom Kreuz, die Vereinigung mit Christus und das Warten auf die ewige Freude. Das sind die großen Themen, die dann in seinem dramatischen Werk abgewandelt werden: Drama und Leiden durch die Sünde in dem herrlichen »Canticus Messa« aus dem Theaterstück *Mittagswende*; der bedingungslose Einsatz für Christus, auch mitten in der Heimsuchung, wo das priesterliche *adsum Sygne de Coûfontaine* am Ende von *Der Bürge* anempfohlen wird; das Wunder des auferstandenen Kindes in *Mariä Verkündigung*, das Wirken der Gemeinschaft der Seelen und ihr gegenseitiger geistiger Einfluß in *Der seidene Schuh*.<sup>21</sup> Schließlich verbringt Claudel die langen Jahre seines Ruhestandes damit, die Heilige Schrift auszulegen. Darunter ist auch eine tief sinnige Betrachtung der Absätze des Credo. Beginnend mit halb ernsten, halb humoristischen Ausführungen über das etymologische Wortpaar »Kredit – Kredo« in *Das Buch des Christoph Columbus* beschreibt Claudel das Verhältnis zwischen Mensch und Gott als eine großartige Angelegenheit der gegenseitigen Verpflichtung und des Vertrauens. Es handelt sich gleichzeitig um eine in Bildern entwickelte Theologie, in der ständig die zwölf Absätze des Credo dargestellt werden. Dazu gehören auch eine Betrachtung zur Passion (*Ein Dichter betrachtet das Kreuz*), eine Überlegung zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament (*Isaias-Evangelium*) und ein lyrisches Nachdenken über die marianische Frömmigkeit (*Das Schwert und der Spiegel*).

Claudel ist nicht nur ein apologetischer, sondern auch ein polemischer Schriftsteller. Indem er die Glaubenslehre in seinem Werk darstellt, verteidigt er sie gleichzeitig gegen diejenigen, die sie offen oder hinterhältig verleumdern. Als ergebenener Diener der Ewigen Kirche zeigt er sich auch als aufrechter und gewappneter Verfechter der Christenheit. So gesehen

<sup>19</sup> Siehe Brief an André Suarès vom 22. September 1905: »Aber Gott hat mir ein weitaus größeres Wunder (als das der Eselin von Balaam) bereitet: Es ist das des hartherzigen, heftigen, wenig freundlichen, wenig liebevollen, zutiefst heidnischen und nach Lust und Vergnügen verrückten Menschen, der Ihnen heute sagt, daß die Wahrheit nur in der Verleugnung dessen, was man liebt, liegt. Es ist ein Literat, der eine Religion, deren Hauptidee die Selbstverleugnung ist, anerkennt. Es ist ein schrecklich beschmutzter Mensch, dessen Innerstes noch vom schwärzesten Gift brennt, der Ihnen von jungfräulicher Hochzeit und von diesem Schweigen, das über dem Wort steht, spricht.« *Correspondance Claudel-Suarès*, Paris 1951, 48.

<sup>20</sup> Der Text ist zu finden in der Korrespondenz mit Suarès, ebd., 204–205, und auch in der Anthologie mit dem bezeichnenden Titel: *Je crois en Dieu*. Paris 1961, zusammengestellt von Schwester Agnès de Jésus, auch Agnès du Sarment genannt, bekehrt von dem, der auch ihr Pate wurde.

<sup>21</sup> Vgl. Dominique Millet-Gérard, *Formes baroques dans le Soulier de Satin*. Champion 1997.

gibt es in *Der seidene Schuh*, dessen erster Akt in der Sammlung »Roseau d'or« von Maritain erschienen ist, den Aspekt der modernen »Wiedereroberung«. Diese war dazu bestimmt, eine intellektuelle und künstlerische Erneuerung mitten im Christentum zu schaffen. Der Einzelgänger Claudel zeigt sich gegenüber dem Geist und den Modeerscheinungen seines Jahrhunderts skeptisch. Den Erklärungen des Konzils von Trient treu und auf die göttliche Eingebung der Schriften vertrauend, ist er über die sich abzeichnenden Umwälzungen seiner Zeit beunruhigt.<sup>22</sup> Als Dichter und verhinderter Priester liest er fleißig das Brevier und somit auch die schönsten Stellen der Kirchenväter. Claudel protestiert in einem kirchlichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit heftig gegen alles, was den Glauben an die Lehre und das sich in ihrem Herzen befindende Geheimnis vermindern kann. So greift er auch die Benediktiner von Maredsous an, die den Johannesvers der »drei Zeugen« gestrichen haben und somit dem Leser einen Text vorenthalten, der »die heiligsten und tiefsten Glaubensgeheimnisse berührt: die Dreieinigkeit, die Worte Christi vom Heiligen Geist und die Sakramente!«<sup>23</sup> Die Bibel ist in seinen Augen ein großes Gedicht, das besonders schön und bedeutungsvoll ist. Durch den Klang der Sprache erklärt es sich selbst und erhellt sich in Verbindung mit der Liturgie. Beim Lesen ist Claudel demütig und tiefgründig: »Laßt uns die Vulgata lesen! Lesen wir sie, wie es sich gebührt: auf den Knien.«<sup>24</sup> Da er die Heilige Schrift mit der Eucharistie vergleicht, kann er nicht zulassen, daß man sie unberechtigt antastet und den Text wie einen gewöhnlichen handhabt. Claudel ist ehrerbietig, er ist kein Gelehrter oder »Spezialist«, sondern ein frommer Mann, der meditative Betrachtung und Lektüre miteinander verbindet. Er versucht zu verstehen und seinen Verstand nicht von den Sinnen beirren zu lassen. Sein mit Zitaten aus der Schrift und den alten Exegeten reich beschriebenes *Journal* zeugt davon, daß sie Claudel als wichtigste Hilfe für ein echtes spirituelles Leben begriff. Aus diesem Grund hat er seinen Zeitgenossen tatsächlich etwas zu sagen. In einer verweltlichten Gesellschaft, in der die Religion immer mehr auf ihren kulturellen Aspekt beschränkt wird, kann er ihnen ein Beispiel sein. Claudels Christentum war kein »Getue«, wie es böse Zungen darstellten. Es war wirklich sein tägliches Brot, der Ort der größten Prüfung<sup>25</sup>, aber auch des größten Trostes. Es ist dieses unschätzbare Gut, sein »Schatz«, wie es auch das Evangelium bezeichnet, mit seinem ganzen geistigen und künstlerischen Reichtum, den er ohne Unterlaß teilen wollte.

<sup>22</sup> Der letzte Text, den er geschrieben hat (es gibt auch zuvor zahlreiche Überlegungen in seinem *Journal*, die in dieselbe Richtung gehen), ist eine Kritik der zum Volk hin gelese- nen Messe (»La messe à l'envers«, *Le Figaro littéraire*, 28. Januar 1955, Supplément aux œuvres complètes, Bd. 1, *L'Age d'homme*, 1990, 294–295).

<sup>23</sup> »Saint Jean à Maredsous« (*Mercure de France*, 1. November 1950), *Œuvres complètes*, Bd. XXVIII. Paris 1978, 386. Es handelt sich hier um 1 Joh 5,7.

<sup>24</sup> »L'Écriture Sainte« (*La Vie intellectuelle*, Mai 1948), *Œuvres complètes*, Bd. XXI. O.O. 1963, 391.

<sup>25</sup> Siehe *Journal*, 14. Februar 1905: »Die schrecklichen Wege Gottes. Wenn du ihn um etwas bittest, fürchte dich davor, denn du könntest erhört werden.«

*Anwesenheit Christi*

*Principium qui et loquor vobis. (...) Hier liegt der Schlüssel. Der Türschlüssel und der Schlüssel dieser Ziffer, von der Pascal spricht.*<sup>26</sup>

Das Christentum Claudels ist in erster Linie stolze und freudige Bejahung (*quantum potes, tantum aude*) der Stärke und der Schönheit der christlichen Religion sowie seiner großen Würde durch die erlösende Anwesenheit des Mensch gewordenen Gottes. Sie ist das Wesen seiner Ästhetik, für die die Perikope von den Emausjüngern (Lk 24, 13–15), – die Lesung am Abend seiner Bekehrung – richtungweisend war. Christus, das Wort Gottes, ist der Schlüssel zum wahren Sinn der Schriften. Diese feste Überzeugung hat Claudel aus den Schriften Pascals und durch das Studium des Augustinus im Brevier gewonnen. Sie wird später in seinen eigenen exegetischen Büchern entwickelt und weitergeführt. Dieser Christus ist sein »einzigster König, für den (er) kämpft, den (er) herausfordert, den (er) verteidigen und verherrlichen will, während (er) immer wieder mit dem erschütternden Schrei des alten Tertullian seinen blinden Feinden zuzuft: »*Parce unicae spei totius generis humani!*«<sup>27</sup> Es ist Christus, dessen absolute Schönheit er auf dem Turiner Schweißstuch – *speciosus forma* – bewundert und dem Immanentismus Mauriacs in seinem *Leben Jesu* entgegenhält.<sup>28</sup> Claudel erinnert in einem wichtigen Text, einem Vorwort zu einer von ihm initiierten Neuauflage eines vergessenen Werkes, daran, daß Christus das Herz und der Angelpunkt der Schrift ist und das Alte Testament seinen Sinn erhält, wenn zu seiner wörtlichen Bedeutung der geistige Gehalt der Allegorie kommt. Im Alten Testament läuft alles auf Christus zu. Die Opfer aus dem Leviticus sagen das Opfer am Kreuz voraus, und David verkörpert die »zeitliche Person des verfolgten und siegenden Christus«.<sup>29</sup> Claudels Auslegung der Schrift besteht darin, hinter den ihn faszinierenden Bildern, den Raritäten und Absonderlichkeiten des biblischen Stils die verschlüsselte Botschaft zu entdecken, die Gott uns über sich selbst und seinen Erlösungsplan mitteilt:

Das Alte Testament verkündigt Jesus Christus nicht nur durch Worte, sondern auch durch die Anpassung der ganzen erzählten Geschichte, die wir bereits zusammengefaßt haben: Das heißt durch den Zusammenhang der aufeinanderfolgenden Ereignisse und Episoden sowie Verzierungen zugleich, aus denen diese Verkettung gestaltet ist und die man mit dem *opus plumarii* auf dem Vorhang des Tabernakels vergleichen kann. (...) Das Alte Testament, Geschichte, lyrische und gottesfürchtige Poesie, ethische und rituelle Vorschriften, ist ohne diese unsichtbare und zukünftige Anwesenheit Christi unverständlich. Diese gibt ihm bis in die letzten Feinheiten, bis zu den dumpfsten Tönen, die

<sup>26</sup> »Du sens figuré de l'Écriture« (Vorwort zur Neuauflage von L'Introduction au livre de Ruth von Pater Tardif de Moidrey, Desclée de Brouwer, 1838), *Œuvres Complètes*, Bd. XXI. 17 und 19; Joh 8,25. Pascal, *Pensées* N° 260 et 678.

<sup>27</sup> Brief an Suarès vom 10. Februar 1911, *Correspondance*, a.a.O., 160. Zitat von Tertullian leicht verändert (*Parce unicae spei totius orbi!*), *De carne Christi*, Kap.V, gegen Marcion, der die Kreuzigung und den Tod Christi leugnet. Ebenfalls zu finden im Journal, November 1905.

<sup>28</sup> Brief an Mauriac vom 6. März 1936, *La Vague et le Rocher*, a.a.O., 98–99, Zitat des Ps 44,3.

<sup>29</sup> »Du sens figuré ...«, a.a.O., 34.

Richtung und schafft um sich herum eine Art prophetisches Feld. Das Alte Testament ist ohne das Neue, das alles erfüllt, rechtfertigt und erklärt, unverständlich. (...) Das Wort ist Fleisch geworden, ob es handelt oder predigt. Während der drei letzten Jahre seiner Sendung hat es gesprochen, ist es den Augen sowie den Seelen erschienen und ist selbst an die Stelle des Symboles getreten.<sup>30</sup>

Somit stimmt Claudel mit den größten Meistern der allegorischen Schriftdeutung wie Origenes, Augustinus, Gregor der Große, die er gelesen hat, überein, aber auch mit den modernen wie Pater de Lubac, der seine Schriften bewundert und ihn sogar in seinem großen Werk der mittelalterlichen Bibelauslegung *Les quatre Sens de l'Écriture* (Die vier Bedeutungen der Hl. Schrift) zitiert.

Aus der Schriftauslegung selbst leitet sich eine Rechtfertigung des bildhaften Schreibens ab.<sup>31</sup> Claudel setzt diese symbolische Schreibart in die Praxis um, indem er ihr noch seine eigenen Bilder hinzufügt. Seine Auslegung stellt also eine großartige Bildverdoppelung dar, mit deren Hilfe er die Allegorien des göttlichen Schriftstellers entfaltet. Ich wähle unter den vielen möglichen Beispielen einen Abschnitt des besonders schönen Kommentars zum *Hobelied*. Nach Art der alten Kirchenväter wird mit Paraphrase und poetischer Steigerung, ausgehend von einer Verszeile *species ejus ut Libani* (Hld 5,15), ein geographisch-spiritueller Weg gezeichnet, wobei die zwei Bedeutungen des Wortes »Libanon«, die semantische (=Berg) und die etymologische (=Weiß), das dramatische Zusammentreffen der Materie und des Geistes beschwören. Er endet so:

Gott hat uns aus Lehm gemacht, und jetzt hat er die Möglichkeit, uns mit Schnee neu zu erschaffen! Nicht nur einen Gipfel, sondern ein ganzes Gebilde. Seht um uns herum diese chaotische Fülle, das ist der Libanon, dieses gespannte Tuch, diese weiße Weite, wenn sie sich in der Abendsonne mit dem Segen des geschlachteten Gottes bekleidet.<sup>32</sup>

In dieser einzigartigen Landschaftsbeschreibung erscheint die Doppelnatur des Geliebten, der Christus-Sonne, und des »geschlachteten Gottes«, der durch sein Kreuz die Erde »segnet« und sie rein wie »Schnee« werden läßt.

Mancher mag Claudel diesen Überfluß an Bildern, dieses Verwurzelsein mit dem sinnlichsten Aspekt der Sprache vorwerfen. Für ihn ist es jedoch ein Mittel, seinen tiefen Glauben an die Menschwerdung Gottes zu bezeugen. Er glaubt nicht an das intellektuelle Trugbild eines gnostischen Symbolismus. Er betont immer wieder »Et Verbum caro factum est«. In seinem Verständnis vollendet es durch das Versprechen von Erlösung die Heiligung der ganzen Natur. Indem er sich der – besonders in Frankreich starken – jansenistischen Tradition widersetzt, rehabilitiert er die Natur und die sichtbare Welt. Das geschieht natürlich nicht im Sinne Rousseaus, das heißt in einer von der Erbsünde befreiten Natur, sondern in einer Natur, die von der Schöpfung zeugt und die göttliche Weisheit widerspiegelt.

<sup>30</sup> Ebd., 63–65.

<sup>31</sup> Siehe zu diesem Thema meine Dissertation: *Anima et la Sagesse. Pour une poésie comparée de l'exégèse claudélienne*. Paris 1990.

<sup>32</sup> Paul Claudel *interroge le Cantique des Cantiques* (Egloff 1948), *Œuvres complètes*, Bd. XXII. 224.

Claudel ist alles andere als ein Gnostiker. Für ihn war die materielle Welt von Gott gewollt und geschaffen. Zwischen Natur und Übernatur schwebt die Gnade, die der Mensch, aus freier und richtiger Entscheidung, fassen und fruchtbar machen kann. So ist die sichtbare Welt nicht nur Hindernis und Versuchung, sondern eine wirksame Hilfe zur Gotteserkenntnis.

Die unsichtbare Welt gibt uns den Schlüssel zum Sichtbaren und die Schrift den Schlüssel zu den geschriebenen Dingen. Ihrerseits quillt die sichtbare Welt über von dieser Weisheit, die sie geschaffen hat, sie zusammenhält und anregt, und erleuchtet, was sich in uns angesammelt hat: nüchterne Tatsachen, komplexe Gedanken und abstrakte Vorschriften. All das erfüllt und gestaltet sie mit Farben, stellt es bildhaft dar und beweist es. (...) Hier ist die allererste theologische Lehre, die man den Kindern und den Einfachen im Geist beibringen müßte, bevor man überhaupt die Mysterien erklärt. Wenn dein Blick rein ist (...), doch Gott kümmert sich selbst darum, uns das reine Schauen zu lehren. In Wirklichkeit hat er nie aufgehört, sich uns gegenüber wie im Paradies zu verhalten. Allein schon die Natur, wenn wir ihr nur vertrauen, lehrt uns auf herrliche, maßgebende und doch einfache Weise diese uns umgebende Quelle der Metaphysik und Ethik.<sup>33</sup>

Hier ist die sichtbare Welt in ihrer Ganzheit (und die Bilder des Dichters gehören dazu) durch die Menschwerdung in dieses große Epos der Bedeutung mithineingenommen, das die Natur und insbesondere den Menschen zur Heiligkeit befähigt.

Es gibt in der Tat eine Dynamik in der Heilsgeschichte, die Claudel wichtig erscheint. In ihrem Zentrum befindet sich Christus, das Herz und der Schlüssel aller seiner Figuren; somit ist er auch der Ausgangspunkt des menschlichen Wortes. Jedes Wort ist ein Analogon zum fleischgewordenen Wort.<sup>34</sup> Aber diese paradox erscheinende Bewegung klärt sich auf, wenn man die Bibel umgekehrt liest, also mit der Apokalypse beginnt. Genauso handelt Claudel in seinem exegetischen Werk. Hier verkehrt sich jegliche Linearität vor der metaphysischen Priorität des letzten Grundes:

Für mich steht die Erlösung, die Erlösung durch das Blut, an erster Stelle. Die Menschwerdung hat nur stattgefunden, um sie zu ermöglichen. Sine sanguinis effusione non fit remissio. In den Gedanken Gottes gibt es nichts Zusammengeflicktes. Alles ist aus einem Stück.<sup>35</sup>

Im Plan Gottes, der »alles auf einmal betrachtet«<sup>36</sup>, ist der strahlende Punkt das Kreuz des Auferstandenen, die »machina Christi«, um einen Ausdruck des Ignatius von Antiochien zu verwenden<sup>37</sup>, den man auch bei Anna-Katherina Emmerich wiederfindet, »dieses Kreuz, von dem geschrieben steht, daß es durch seine Erhöhung alles an sich zieht«.<sup>38</sup> Es ist

<sup>33</sup> »Du sens figuré ...«, a.a.O., 43 und 57.

<sup>34</sup> Claudel ist von diesem Standpunkt aus gezwungenermaßen uneinig mit dem jüdischen Gedanken von E. Lévinas, der folgende Meinung vertritt: »Das Wort bleibt Wort und wird nicht Fleisch (...) das Wort in seiner Würde als Wort« (Une Voix sur Israël, Evidences April 1951), aufgenommen in Cahier Paul Claudel N° 7, Paris 1968, 345.

<sup>35</sup> L'Évangile d'Isaïe, a.a.O., Œuvres complètes, Bd. XXIV, 356; lat. Zitat nach dem Hebräerbrief 9,22.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Eph 9,1.

<sup>38</sup> L'Évangile d'Isaïe, a.a.O., 373. Frei zitiert nach Joh 12,32.

der Hebel der Welt und somit auch das Gewissen der Christenheit. Dieses Kreuz, Zeichen von Opfer und Sieg, ist daher – um auf das Theater und die »Theodramatik« von Claudel zurückzukommen – die Antriebskraft seines Werkes, wie er es so großartig in einem Text über das katholische Theater erklärt: Das Kreuz ist das »Prinzip des Widerspruchs«, das die Figuren »in ein klar umschriebenes Drama mit Ausgang und Sinngebung hineinzieht«. Dies spielt sich ab »unter den Augen einer höheren Wirklichkeit, dem großen Drama der Erschaffung und des Heils. Es dient als Hintergrund, und das Theater ist eine besondere Art des Kommentars, das gleichzeitig zu einer handelnden Parabel wird«. <sup>39</sup> Alle großen Figuren Claudels kennen diese »Unruhe des Christen« <sup>40</sup>, die sie in Gegensatz zum Quietismus bringt, und mit ihrem durch die Gnade gestärkten Willen über sich hinausgehen läßt.

### *Mariens Anwesenheit und das poetische Christentum*

*Denn der Tag der Vollendung Jesu Christi ist der der Erfüllung Mariens.* <sup>41</sup>

Claudel ist der großen marianischen Tradition der Kirchenväter über den liturgischen Katholizismus treu und Maria gegenüber – auf Grund seiner Bekehrung in der Kathedrale von Notre-Dame während des Magnifikats – besonders ehrfürchtig. Da er darum bemüht ist, diese Frömmigkeit zu bewahren und Maria zu dienen, teilt er ihr eine wichtige Rolle innerhalb seines poetischen Katholizismus zu. Sie ist für ihn, wie für viele Theologen des Mittelalters, die *magistra disciplinae* <sup>42</sup>, die durch die Rolle, die ihr im Plan der Menschwerdung zugewiesen ist, eine spezielle Verbindung zwischen der menschlichen Natur und der Transzendenz herstellt. Es ist eine Verbindung der zärtlichen Liebe, des sanften Gehorsams und des Vorbildes. In einem umfangreichen Werk mit dem Titel *Assumpta est Maria*, das aber leider unvollendet blieb, verfügt Claudel über erstaunliche Bilder, um Maria zu charakterisieren. Sie ist der Nährboden aller göttlichen Wissenschaft, weshalb sie auch in der Liturgie mit der Weisheit verglichen wird. So wie im Alten Testament Christus verborgen ist, so trägt Maria ihn in ihrem Leib:

Unsere Mutter Maria kann auf dem Kalvarienberg nicht nur weinen. Sie muß im Namen der ganzen Kirche, die in diesem Moment in ihr eingesetzt wird, ihren Religionsunterricht empfangen. (...) Jene, die seit langer Zeit alle Dinge in ihrem Herzen bewahrte, kann jetzt sagen: Ich bin da, ecce adsum! Der Übergang hat stattgefunden! Hier ist also die umgeblätterte Seite, die alles erklärt, wie das große bebilderte Blatt im Meßbuch, das die Priester kennen, wenn sie den Kanon zu lesen beginnen. Denn steht da nicht am Anfang des ganzen Buches: Ist über mich geschrieben? (Ps 39,8). Hier ist diese große Seite strahlend und rot gemalt, die beide Testamente trennt! Alles, was Maria auf dem Schoß von

<sup>39</sup> »D'un théâtre catholique« (1914), Théâtre, Bibl. de la Pléiade, Bd. 2, 1414.

<sup>40</sup> Grosche, a.a.O., 87.

<sup>41</sup> L'Épée et le Miroir (Das Schwert u. der Spiegel). Œuvres complètes, Bd. XX, [Paris] 72.

<sup>42</sup> H. de Lubac, Les Quatre sens de l'Écriture (Die vier Bedeutungen der Hl. Schrift), Bd. 1, 49.

Anna erfahren hat, alle Schriftrollen von Mose und den Propheten, die in ihrem Gedächtnis geordnet sind (...), all das unter den Leben spendenden Strahlen der Gnade in ihrem Herzen hat begonnen zu atmen, zu schauen und zu verstehen!<sup>43</sup>

So ist Maria das lebendige Buch, und es ist nicht erstaunlich, daß Claudel 1952 sein *Isaias-Evangelium* Unserer lieben Frau von Lourdes und der jungfräulichen Empfängnis widmet. Dieses Buch umreißt das große göttliche Drama, genauso wie der Dichter es in seinen Bibelkommentaren dargestellt hat:

Gott hat alles zur gleichen Zeit geschaffen, sagt uns das Buch der Weisheit (Jesus Sirach 18,1). Maria verdankt ihre unbefleckte Empfängnis dem Opfer von Golgota, aber es ist die Zustimmung Mariens, die die Substanz dazu geliefert hat: damit will ich sagen, dieses Blut, ohne das es keine Erlösung gegeben hätte. Aber der Text im Buch der Sprichwörter (8,22 ff., Epistel von der unbefleckten Empfängnis), den ich eben zitiert habe, veranlaßt uns, den vollständigen Hintergrund zu erfassen. Gott hat die Welt nur geschaffen, um sich dieses überragende Wesen zu schöpfen, das Ihm durch die Menschwerdung das Mittel der universellen Erlösung bietet. Denn es gibt kein Geschöpf, so sagt Paulus, auch wenn es von der Eitelkeit verführt ist, das nicht zu seinem Schöpfer in Hoffnung seufzt (Röm 8,22). Der Aufstand der Engel hat in dem Schöpfungsplan eine Situation der Unordnung und des Ungleichgewichts geschaffen. Eine Minderheit hat sich der Autorität des höchsten Herrn entzogen und sich hinter einer hochmütigen Herausforderung verschanzt. Die ganze Schöpfung, gezeichnet von Leiden und Tod, trug das Bild dieser Auflehnung in sich. Es ist das heldenhafte Ja eines von der Erbsünde befreiten Geschöpfes, das die *restauratio in integrum* der anfänglichen Ordnung ermöglicht hat. Christus ist geboren, sagt Paulus nach den Worten von Jesaja, und vor seinem Namen, den er von seiner Mutter geerbt hat, beugt sich alles im Himmel, auf der Erde und in der Hölle. Das Leiden, die Sünde und die Hölle haben ihren Sinn. Sie stehen im Dienste Gottes, und er dient ihnen. Sie sind von dem Sühnewerk am Kalvarienberg, das sich bei den Heiligen bis zum Ende der Welt fortsetzt, wie verschlungen. Jesus macht Satan nicht zu nichts. Er sagt ihm: Folge mir, Vade post me, gehe hinter mir her. Hier ist derjenige, der, egal was er tut, im Dienste Gottes steht und ihm zugleich dient. Da Jesus im wahrsten Sinne des Wortes Diener ist, so ist auch Maria Dienerin. Sie dient sowohl Gott als auch uns, und sie gibt die Möglichkeit, Gott bis zum Ende zu dienen.<sup>44</sup>

Man kann darin eine Art christlicher Charta von Claudel entdecken. Es sind poetische Betrachtungen, ausgehend von Teilen der Schrift, die ihm besonders vertraut sind, da sie in die großen Ereignisse der Liturgie eingliedert sind: die Epistel der unbefleckten Empfängnis, die Lesungen aus Jesaja im Advent, die Epistel vom Palmsonntag (Phil 2,10), das österliche Exsultet, die Verkündigung. Aber man wird dort auch zwischen den Zeilen romanhafte Elemente einer durch Erfahrungen hervorgerufenen spirituellen Veränderung finden: von der Auflehnung in *Mittagswende* bis zur *restauratio in integrum* in *Der seidene Schuh*, über das »heroische Ja« der inneren Disziplin, der geistlichen Übungen und des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Plan.

Die Heilige Jungfrau ist mehr als nur ein Vorbild. Der Beginn dieses Textes zeigt, daß sie eine Gestalt der Kirche ist:

Aber im Glaubensvokabular ist die Kirche auch die Heilige Jungfrau Maria, und von einem Ende der Schrift zum anderen gibt es zwischen den beiden Geschöpfen eine Ver-

<sup>43</sup> L'Épée et le Miroir, a.a.O., 62–63; Zitate nach Lk 2,19, Hebr 10,7.

<sup>44</sup> L'Institution de Lourdes (1953), Œuvres complètes, Bd. XXV. 533.

bindung in Person und Aufgabe. Jede läßt dem anderen unablässig diesen Gott, den die Liebe gefangenhält, zukommen. Ist es nicht sie, die Er nicht müde wird anzuschauen? Was Maria jetzt im Himmel vollbringt, muß eine andere Maria, die aus ihr hervorkommt und an ihr teilhat, auf Erden erfüllen. (...) Maria vollbringt das Werk der Natur und damit das Werk der Gnade.<sup>45</sup>

Die Verherrlichung des Weiblichen im Werk Claudels muß man in dieser liturgischen und marianischen Perspektive sehen, um sie zu begreifen. Einige Kritiker, auch H.U. von Balthasar, haben sich hier zurückgehalten. Doch sie ist gewiß keine Selbstgefälligkeit, sondern das Ergebnis einer langen, überlegten, in Worte gefaßten Askese. Das Christentum Claudels, weit davon entfernt, eine Ideologie zu sein, stellt geradezu die Substanz seines Lebens dar. Daher kommt bei ihm – der von Natur aus temperamentvoll und von außerordentlicher Intelligenz war – das Bedürfnis, Lehre und Erfahrung in einem weiten Bedeutungszusammenhang zu vereinen. Erst hier findet der Mensch den ihm von Gott zugedachten Platz und nimmt ihn an. Bezeichnenderweise übersetzt Claudel *electa kyria* am Anfang des zweiten Johannesbriefes mit »Erwählte Frau«.<sup>46</sup> Diese ist die Kirche mit ihren zwei Gesichtern: Das eine ist das der Jungfrau des Magnifikats und das andere das ihrer menschlichen Konkretisierung. Diese Doppelgesichtigkeit hat ihn in sein großes geistiges Abenteuer gestürzt und in ihm das erstaunliche Streben nach Läuterung, nach kontinuierlicher Bekehrung ausgelöst und ein ernstes Verständnis der christlichen Forderungen geweckt. Sein ganzes Werk legt davon Zeugnis ab.

\* \* \*

Die Schönheit des Christentums in Claudels Werk liegt vielleicht zuallererst in seinem intellektuellen Anspruch. Claudel will vor allem sein eigenes Leben verstehen, aber nicht durch Selbstbeobachtung, aus subjektiver Befriedigung (ihm war evident, daß dies einer der großen modernen Irrtümer ist), sondern um den Reichtum einer jahrhundertealten christlichen Kultur auszuschöpfen. Claudel ist tief mit den verschiedenen Texten, die er gelesen hat, verbunden; denn er ist ein Mann der Bücher und baut sich somit auch seine eigene Reihe aus Bibel, Kirchenvätern, Theologie und Spiritualität auf. Er ist stets darum bemüht, diese Texte nicht als tote Materie zu betrachten, sondern sie als Bereicherung für sein eigenes geistiges Leben zu sehen. In seinem Theater und seiner Poesie, aber auch in seinen biblischen Betrachtungen, die in einer wundervollen Sprache das Konzentrat der lateinisch-christlichen Tradition enthalten, hat er uns eine wertvolle Botschaft hinterlassen. Auch wenn viele Texte wenig bekannt und vielleicht auch schwierig zu verstehen sind, so wird doch die Anstrengung des anspruchsvollen Lesers reich belohnt.<sup>47</sup> Diese Schriften warten nur

<sup>45</sup> »La Liturgie, l'Eglise et la Sainte Vierge«(Die Liturgie, die Kirche und die Heilige Jungfrau). (Vorwort zu Bernadet, Les plus beaux textes de la Liturgie. Paris 1947), Œuvres complètes, Bd. XXV. 542.

<sup>46</sup> L'Évangile d'Isaïe, a.a.O., 360.

<sup>47</sup> Hingewiesen sei auf die vor kurzem erfolgte Veröffentlichung einer Neu-Auflage mit Er-

darauf, übersetzt und einem interessierten Publikum vorgestellt zu werden. Claudel lag dies besonders am Herzen, und er war glücklich, Zeugnisse der Ergriffenheit, sogar von Bekehrungen seiner Leser zu erhalten. Er sah darin den Höhepunkt seines Schaffens, seine letzte Erklärung, seine Rechtfertigung gegenüber dem Kreuz, das »der geizigen und niedrigen Erde die Fähigkeit der Einsicht entreißt«. <sup>48</sup>

läuterungen von M. Malicet, X. Tilliette S.J. und D. Millet-Gérard: *Le Poète et la Bible*, Paris 1998.

<sup>48</sup> L'Évangile d' Isaïe, a.a.O., 373.

## Mystische Poesie im Islam und im Christentum

Thomas Ogger

Wer heute von »Liebe« spricht, meint im allgemeinen die Liebe zu dem oder der Geliebten. Oder auch die Liebe zu Mitmenschen, zu Tieren, zu Gegenständen, die ihm besonders am Herzen liegen. Vielleicht aber möchte er einfach nur geliebt werden. So widersprüchlich dies auch klingen mag, so handelt es sich bei alldem um Aspekte der Liebe.

Weitere Definitionen von »Liebe« bietet Erich Fromm in seiner Abhandlung über »Die Kunst des Liebens«, wonach »Liebe« eine Kunst ist, die vom einzelnen Menschen verlangt, daß er sich einerseits anderen Menschen öffnet, indem er auf sie zugeht, andererseits für solche Menschen offen ist, die sich aus irgendwelchen Gründen an ihn wenden oder ihm einfach nur Zuneigung erweisen wollen. Dies will erkannt und erlernt sein.

In einer Zeit, in der im Begriff »Selbstverwirklichung« die zunehmende Egomane zur Ideologie erhoben wird, mit deren Hilfe ichbezogene Besitzstände ängstlich und sogar zunehmend offensiv verteidigt werden, ist es schwer geworden, *Liebe* uneigennützig aktiv oder passiv zu äußern. Nicht zuletzt ist damit auch die Freiheit des Willens verknüpft, wie sie uns vom Schöpfer geschenkt wurde.

Der Begriff »Freiheit« unterliegt recht unterschiedlichen Definitionen, die zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. So ist derzeit zu beobachten, wie sich ein Großteil der Menschen Freiheiten nimmt, einerseits zur »ärmelaufgekrempelten« Durchsetzung des Egos, andererseits zur Selbstzerstörung im Alkoholismus, in der Drogensucht oder auch im sog. »Workaholismus«, der Arbeitssucht.

Wie kommt es zu diesen Erscheinungen und zu den zunehmenden Erkrankungen der Psyche in den westlichen Ländern, die doch grundsätzlich an der Spitze des materiellen Reichtums dieser Welt stehen? Die Beantwortung dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit muß entsprechend komplex ausfallen. Ein Hauptpunkt dürfte sicher Mangel an Sinngebung und damit verknüpfter geistiger Qualität des derzeitigen Lebensstils sein. Er hindert einen großen Teil der Menschheit daran, dieses Leben sinnvoll und geistig inhaltsreich zu gestalten. Daß viele Menschen das Defizit spüren und auf der Suche nach Sinn sind, ist allenthalben festzustellen. Doch gibt es zu wenig fundierte Orientierungshilfen, um nicht auf den einen oder anderen »Guru« hereinzufallen.

Die bisherigen Vorbilder sind vom Sockel gefallen und zerbrochen. Einer der Gründe dafür mag, zumindest in Deutschland, im Mißbrauch der Vorbildfunktion während der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft gelegen haben. Doch auch heute, im ausgehenden 20. Jahrhundert, scheinen sich beispielsweise im ehemaligen Jugoslawien oder in Afrika vergleichbare Ereignisse – sogar unter den Augen der Weltöffentlichkeit – zu wiederholen, allerdings mit leicht geänderten Vorzeichen. Aber auch in

der Demokratie westlicher Prägung sind Vorbilder rar, und so bleiben nur die Kirchen, die vielleicht geistig-geistliche Vorbilder liefern könnten. Doch auch hier sieht es nicht gut aus.

Dies dürfte daher rühren, daß alle Organisationen von Menschen gestaltet werden, die nicht nur ihre Stärken, sondern auch ihre Fehler und Schwächen haben. Es gilt, diese in Bescheidenheit und Freiheit, das heißt in Loslösung von hindernden Bindungen der Selbstverliebtheit und Selbstgerechtigkeit, zu erkennen. In den 60er Jahren unseres Jahrhunderts, der Zeit der »Blumenkinder«, schrieb der bedeutende amerikanische Dichtersänger Bob Dylan: »Wenn du nichts besitzt, hast du auch nichts zu verlieren.« Damit meinte er gewiß weltliche Reichtümer, doch fand damals auch in spiritueller Hinsicht ein Aufbruch statt, von dem jetzt in den 90er Jahren nur noch Relikte vorhanden zu sein scheinen.

Und so soll dieser Bob-Dylan-Vers zu den Mystikerinnen und Mystikern überleiten, die im islamischen Osten und christlichen Westen in einer Zeit lebten, die aus heutiger, »aufgeklärter« Sicht als »unaufgeklärt« bezeichnet wird.

Diese Menschen und ihre Ideen entstammten einer spirituellen Umwelt, in der – ebenso wie jetzt – nach Antworten zum Sinn des Lebens gesucht wurde. Sie äußerten sich in einer Poesie, die auch heute noch zu den Höhepunkten der Weltliteratur zählt. Hier wird etwas in Worte gefaßt, das rational nicht auszudrücken ist, in Worte, die Ausfluß inneren Erlebens sind. Sie werden subjektiv vermittelt und können daher auch nur subjektiv erfaßt werden. Zeit und Raum sind aufgehoben, Dialektik und menschliche *Ratio* überschritten, als wären Fesseln gesprengt. Die Aussage von Weisen, die menschliche Philosophie höre da auf, wo die göttliche Weisheit beginne, ist einer der Versuche, dieses Phänomen zu erklären. Solchen Menschen war die Fähigkeit geschenkt worden, die alle Dimensionen unendlich übersteigende Größe Gottes zu ahnen.

Das berühmte islamische Glaubensbekenntnis *Allāhu akbar* drückt gleich einer Formel diese Vorstellung aus, denn sie bedeutet nichts weiter als »Gott ist größer«; denn was immer der Mensch zu sehen, zu denken und zu erfassen trachtet: Gott *ist* größer. Und so kreisen auch die Gedanken der Mystiker um dieses Zentrum allen Seins. Ihre Poesie geht von den vielfältigsten Richtungen und Wegen auf diesen Mittelpunkt zu.

Wer waren – und sind! – diese Mystiker? Es sind Menschen, die sich von irdischen Bindungen gelöst haben, um frei zu sein für den Glanz und die unermessliche und unaussprechliche Größe Gottes.

In diesem Wort »unaussprechlich« ist bereits die Bedeutung des Begriffs »Mystik« enthalten, die »Schließen« von Augen und Mund heißt, um sich nach innen wenden zu können. Im Innern des Menschen ist der Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos des Außen spiegelt. Wird der Makrokosmos mit Gott gleichgesetzt, wie dies die altgriechischen Weisen taten, ist demgemäß Gott in unserm Innern.

Weil Mystiker wie alle Menschen soziale Wesen sind, ist es ihnen ein Bedürfnis, sich mitzuteilen. Wie kann Unaussprechliches mitgeteilt werden?

Zum einen in einer Sprachsymbolik, also in Bildern, die Assoziationen freisetzen, zum andern in ihrem Handeln.

Das Wirken der meisten Mystiker ging auf die nachfolgenden Generationen und Epochen über. Sie leben weiter in überlieferten Erzählungen oder in der beseelten Leidenschaft ihrer Eingebungen, die sie in einer »verborgenen«, das heißt verschlüsselten Sprache der Nachwelt weitergaben.

In ihrem Bestreben, zur *Unio mystica*, d.h. zur mystischen Vereinigung mit Gott zu gelangen, ließen sie bis ins letzte alle irdischen Wünsche und Begehren, wie Eitelkeit, Ichsucht und die mit beiden verknüpfte Machtgier hinter sich. Es ist die Liebe an sich, die sie in sich strömen fühlten und die sie selbstvergessen werden ließ.

Eine der frühesten islamischen Mystikerinnen war Rābia‘al-‘Adawīya aus Basra im heutigen Irak, die etwa von 717 bis 801 lebte. Sie beschrieb ihre *Unio mystica* mit folgenden Worten: »... ich habe zu existieren aufgehört und mein Selbst verlassen; ich existiere in Gott und gehöre Ihm ganz ...«<sup>1</sup>

Leider ist von ihr kaum etwas überliefert, außer Erzählungen und Berichte über sie, wie beispielsweise folgende:

Man sah sie in den Straßen von Basra, mit einem Eimer in der einen Hand und einer Fackel in der anderen. Gefragt, was das bedeute, antwortete sie: »Ich will Wasser in die Hölle gießen und Feuer ans Paradies legen, damit diese beiden Schleier verschwinden und niemand mehr Gott nur aus Furcht vor der Hölle oder in Hoffnung aufs Paradies anbete, sondern nur noch um Seiner ewigen Schönheit willen.«<sup>2</sup>

Ein halbes Jahrhundert später, etwa um 858, wurde einer der konsequentesten Mystiker in der südiranischen Provinz Fars geboren. Sein Name war *Manṣūr al-Hallāğ*, und in seiner Person vereinten sich alle soeben angeführten Strömungen. Seine Äußerungen sind auch heute noch für Gelehrte der Theologie und sich auf sie stützende Machthaber eine einzige Provokation und Blasphemie, denn er stellt gewisse Gebote und Verbote, die aus dem von ihm nie in Frage gestellten Koran hergeleitet werden, zu großen Teilen fundamental in Frage. Zum Beispiel lehnt er das Gebot ab, nach Mekka zu pilgern, da man auch in Gedanken Gott nahe sein könne. Und schließlich bezeugt sein berühmt gewordener Ausspruch *Anā‘l-Haqq*, »Ich bin die Wahrheit Gottes«, den Höhepunkt seines Daseins und leitet zugleich das Ende seiner irdischen Existenz ein.

Im Verein mit seltsamen Geschichten über seinen Lebensstil und seine als blasphemisch denunzierten Äußerungen wurde er schließlich angeklagt und 922 in Baghdad aufs grausamste hingerichtet. Von seiner Hinrichtung gibt es mehrere Berichte, welche die sich vollziehende *Unio mystica* des *Hallāğ* erkennen lassen. Von ihm selbst ist folgendes Gedicht überliefert:

Tötet mich, o meine Freunde,  
Denn im Tod nur ist mein Leben!

<sup>1</sup> Eleonore Bock, *Die Mystik in den Religionen der Welt*. München 1993, 282.

<sup>2</sup> Annemarie Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*. Düsseldorf/Köln 1982, 21.

Ja, im Leben ist mir Tod nur,  
 Und im Sterben liegt mein Leben.  
 Wahrlich, höchste Gnade ist es,  
 Selbst verlöschend zu entschweben,  
 Und als Schlechtestes erkenn' ich,  
 Fest an diesem Leib zu kleben.  
 Überdrüssig ist die Seele,  
 Hier noch im Verfall zu leben.  
 Tötet mich, ja, und verbrennt mich,  
 Dessen Glieder elend beben!  
 Geht dann an dem Rest vorüber,  
 An den Grüften, leer von Leben:  
 Meines Friends Geheimnis sollt ihr  
 Aus der Erben Innerm heben.  
 Seht, ich, einer von den Alten,  
 Die nach höchsten Rängen streben,  
 Bin jetzund ein Kind geworden,  
 Nur der Mutterbrust ergeben,  
 Ruhend in der salz'gen Erde  
 Und in tiefsten dunklen Gräben!  
 Laßt die Dienerinnen gießen,  
 Brunnen drehend Wasser heben!  
 Seht, nach sieben Tagen wird sich  
 Draus ein edler Strauch erheben!

Dann wurde *al-Hallāğ* gefragt, was Mystik sei. Und er antwortete: »Was du hier siehst, ist die niedrigste Stufe. Zur höchsten Stufe hast du keinen Zugang, aber morgen wirst du es sehen, denn es ist im Verborgenen, was ich gesehen habe, und so ist es dir verborgen.« Am nächsten Morgen wurde ihm der Kopf abgeschlagen. Doch wie kam *al-Hallāğ* zu dem Ausspruch, daß er die Wahrheit, also Gott, sei? – Es war das Gefühl der völligen Auslöschung seiner Seele im Einswerden mit Gott, was er in die folgenden Worte faßte:

Ich bin der, den ich lieb'; Er, den ich liebe,  
 Ist ich – zwei Geister, doch in einem Leibe.  
 Und wenn du mich siehst, hast du Ihn gesehen,  
 Und wenn du Ihn siehst, siehst du uns beide!  
 Dein Geist hat sich gemischt mit dem meinen  
 Wie Moschus mit dem Ambra, duftend reinen.  
 Was Dich berührt, muß mich sogleich berühren.  
 So bist Du ich – ein ungetrennt' Vereinen!<sup>3</sup>

*Al-Hallāğs* Wirken ist als Höhepunkt und Leitstern in der Kette der Mystiker zu betrachten, der auf alle nachfolgenden Mystiker ausstrahlte. So trägt sein Beispiel zu einem besseren Verständnis aller weiteren, darunter vieler christlicher Mystiker bei.

Während jedoch *al-Hallāğ* durch sein Tun wirkte, wirkten andere Mystiker durch ihr Wort. Dieses gossen sie in eine poetische Form, die dem inneren Erleben der Gottesschau oder auch der *Unio mystica* entspricht und so zu einer Sprache führt, die ihr tiefes Erleben denjenigen mitzuteilen in der Lage ist, deren Herz dafür geöffnet ist. Der persische Dichter *Ḥāfiẓ* (14. Jahrhundert) nennt sie die »verborgene Sprache«.

<sup>3</sup> Ebd., 42 ff.

Im folgenden wird eine Kette ausgewählter Mystikerdichter und Mystikerdichterinnen vorgestellt, die im Osten beginnt und im Westen abschließt. Allen Gliedern dieser Kette gemeinsam ist eine Gottesliebe und die Suche danach, Gottes Glanz zu schauen, und dafür irdischen Bindungen und Sehnsüchten zu entsagen. Ihre poetische Sprache ist voll verschlüsselter Symbolik, die sich nur Eingeweihten oder zumindest Menschen, die sich damit auseinandergesetzt haben, enthüllt. Und da die menschliche *Ratio* außer Kraft tritt, ist es die *emotio* als Ausdruck der lebendigen Seele, die diese Sprache für sich deutet. So haben wir es demzufolge bei einigen Gedichten mit den verschiedenartigsten Interpretationen zu tun, wovon jede ein Weg von vielen Möglichkeiten ist zu dem in seiner Vielfalt unendlichen Göttlichen. Dies gilt für jede mystische Poesie, sei sie islamisch oder sei sie christlich orientiert. Allerdings mag sich die Symbolik im einen oder anderen Fall auf Grund religionsgebundener, spezifisch theologischer Zusammenhänge unterscheiden. Bei beiden gleich ist die Suche nach dem Glanz und der Herrlichkeit Gottes.

Die erste der ausgewählten Perlen jener Kette ist ein Dichter, in dessen zarter und volkstümlich einfach erscheinenden Sprache Gott als Freund und Geliebter bezeichnet wird, Gottesbezeichnungen, die in allen – auch christlichen – Dichtungen, immer wiederkehren, da sie den wesentlichen Bestandteil mystischen Erlebens zum Ausdruck bringen, nämlich die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Göttlichen.

Bābā Ṭāhir-i ‘Uryān aus Hamadan, im heutigen Westpersien, starb um 1019 n. Chr. Er wird in seiner schlichten Wortwahl und seiner Bevorzugung der vor allem auch beim einfachen Volk beliebten Gedichtform des Vierzeilers als besonders inniger Dichtermystiker geschätzt, dessen Sprache die des Herzens – also der Essenz menschlichen Seins – ist. Und Gott wiederum ist die Essenz des Herzens oder – wie Bābā Ṭāhir es ausdrückt – das »Verbrannte des Herzens«, also die Substanz, die übrigbleibt und sich nicht mehr verbrennen läßt. Dies Wort besagt, daß die lodernde Flamme der Sehnsucht nach dem himmlischen Geliebten mit der mystischen Liebe gleichgesetzt wird, so wie es das berühmte Bild islamischer Mystiker von dem Falter als Liebendem und der Kerzenflamme als Geliebter zeigt: Der Liebende wird von der Geliebten angezogen und verbrennt schließlich in ihr.

Doch zugleich ist der Begriff »Herz« bei Bābā Ṭāhir auch Synonym für das »Selbst« des Menschen, das damit zum Tempel Gottes wird. Dies erinnert an die Worte des Paulus in seinem ersten Korintherbrief (3,16–17): »Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig – und der seid ihr.«

Und so wird Gott von Bābā Ṭāhir mit verschiedenen Worten eines Geliebten bedacht, wie – wörtlich übersetzt – »Träger des Herzens«, »den die Seele liebhat« (auch »Geliebter der Seele«) und nicht zuletzt »Freund«. Der Begriff »Freund« bezeichnet im Persischen sowohl den Blutsfreund als auch den Geliebten. Bābā Ṭāhir spricht die *Unio mystica* in der Vermis-

schung von Liebendem, der das Herz ist, und Geliebtem, der das Herz trägt, an:

Wenn das Herz der Träger des Herzens ist, welcher davon ist dann der Träger  
des Herzens?

Und wenn der Träger des Herzens das Herz ist, wie ist dann der Name des Herzens?

Ich sehe das Herz und den Träger des Herzens miteinander vermischt,

Und so weiß ich nicht: Wer ist das Herz und welcher ist der Träger des Herzens.<sup>4</sup>

Im nächsten Vierzeiler wird die Freundestreue zu Gott, gleichsam als eine etwas niederere Stufe der Gottesliebe, dargestellt:

Möge mir auch Leid oder Linderung zugefügt sein vom Freund,  
Möge ich mich auch vereinen mit ihm oder mich trennen vom Freund,  
Selbst, wenn der Schlächter mir die Haut vom Leibe zieht,  
Möge niemals meine Seele getrennt sein vom Freund.

Wie etwas später Franz von Assisi sieht auch Baba Tahir die letzte Ursache allen Seins in Gott. Dazu gehört das materiell Sichtbare, zum Beispiel Formen der Natur, oder auch ein Gefühlsausdruck beim Menschen, der, wenn er nicht vom Herzen, dem Sitz Gottes herkommt, inhaltsleer und trügerisch ist. Er faßt dies so zusammen:

Ohne Dich, o Herr, blüht keine Rose im Garten,  
Und falls sie doch blüht, duftet sie niemandem.  
Ohne Dich, o Herr, mag einer die Lippen zum Lächeln öffnen,  
Doch wird niemals sein Herzblut darinnen sein.

Das letzte hier vorgestellte Gedicht des Bābā Ṭāhir-i 'Uryān zeigt seine religions- und dogmenübergreifende Gottessicht. Für denjenigen, der um Gott weiß, sind alle herkömmlichen menschlichen Denk- und Verhaltensschemata bedeutungslos und die scheinbaren Gesetzmäßigkeiten der materiellen Welt werden aufgehoben, denn »Gott ist größer«, da Er der Herrscher über alle Dimensionen ist. Und so ist Er überall da, wo Menschen Ihn in ihrem Herzen tragen und physische Zusammenhänge und Bindungen keine Rolle mehr spielen:

O glücklich diejenigen, die vom Fuß aus den Kopf nicht erkennen,  
Die inmitten der Flamme trocken und Nässe nicht kennen,  
Die, sei es Synagoge, Ka'ba, Tempel oder Kloster,  
Einen Ort frei von Gott nicht kennen.

Eine ähnliche Innigkeit wie Bābā Ṭāhir-i 'Uryān aus Hamadan, der die zarte Sprache des Herzens zu der seinen gemacht hat, weist die Sprache des Yunus Emre aus Anatolien auf, der um 1300 lebte. Er gilt als einer der ersten Dichter, die sich der türkischen Volkssprache bedienten, und zwar zu einer Zeit, in der ausschließlich Arabisch und Persisch die Sprachen von Philosophie, Gelehrsamkeit und Poesie waren. Demgegenüber galt das Türkische als Sprache der einfachen Leute, und so ist es Yunus zuzuschreiben, daß er diese Sprache auf das spirituelle Niveau des Arabischen und Persischen an hob. Seine Bilder erscheinen zwar nicht so abstrakt wie die anderer Mystiker, doch seine konkreter wirkende Bildsprache zeigt auf

<sup>4</sup> Übersetzung von Thomas Ogger, auch der folgenden Verse von Bābā Ṭāhir.

andere Art und Weise seine demütige Gottesliebe. Mit den Bildern aus dem Alten und Neuen Testament, die er in dem folgenden Gedicht zitiert, bekundet er, daß er mit der gesamten Geisteswelt seiner Zeit vertraut ist.

Mit Bergen mit Steinen  
Dich rufe ich, Herr,  
Mit Vögeln im Frühlicht  
Dich rufe ich, Herr.

Mit Fischen am Bachgrund,  
Gazellen der Steppe,  
In Einfalt stammelnd  
Dich rufe ich, Herr.

Mit Jesus im Himmel,  
Mit Moses am Dornbusch,  
Den Stab in Händen  
Dich rufe ich, Herr.

Mit Hiobs Leiden,  
Mit Jakobs Tränen,  
Mit Mohammeds Liebe  
Dich rufe ich, Herr.  
Da liegt sie, die Welt,  
Ich ließ ihre Trümmer.  
Nacktfüßig, barhäuptig  
Dich rufe ich, Herr.

Mit *Yunus*' Stimme,  
Mit Nachtigallzungen,  
Mit allen Getreuen  
Dich rufe ich, Herr.<sup>5</sup>

Man erzählt von Yunus Emre, daß er vierzig Jahre tagtäglich für das Kloster seines Scheichs – seines Lehrmeisters – Brennholz sammelte. Doch brachte er nur gerades Holz, denn krumme Scheite oder Äste mochte er dem Scheich nicht zumuten.<sup>6</sup> Er sah diesen Dienst als Gottesdienst an, da er ihn an die Demut vor Gott gemahnte. Im Gleichnis vom sich immerwährend drehenden und ächzenden Wasserrad wird deutlich, wie sich der Mystiker in seiner Sehnsucht nach Gott verzehrt, aber es läßt auch das damit verknüpfte Werden und Vergehen des Daseins in der Ewigkeit erahnen:

Warum seufzt du, Wasserrad?  
Weil ich leide, muß ich seufzen.  
Hab begonnen, Gott zu lieben,  
Darum, darum muß ich seufzen.

Und ich heiße Rad der Schmerzen,  
Meine Wasser rinnen, rinnen,  
Denn so hat es Gott befohlen.  
Weil ich leide, muß ich seufzen.

Fanden sie mich im Gebirge,  
Rissen Zweig und Flügel aus,

<sup>5</sup> Gisela Kraft (Hg. u. Übers.), *Mit Bergen mit Steinen*. Berlin 1981, 2. Auflage 1984, 5.

<sup>6</sup> Ebd., 5, Randtext.

Machten mich zum Wasserrad.  
Weil ich leide, muß ich seufzen.

Bin ich doch vom Holz des Bergbaums,  
Bin nicht süß und bin nicht bitter,  
Bin ein Beter nur vor Gott.  
Weil ich leide, muß ich seufzen.

Ach, sie stutzten mir die Äste,  
Wie ward die Gestalt verändert!  
Bin ein nimmermüder Sänger:  
Weil ich leide, muß ich seufzen.

Zimmerleute schnitten zu,  
Paßten alle Teile ein.  
Dieses Seufzen schuf mir Gott.  
Weil ich leide, muß ich seufzen.

Unten schaufle ich das Wasser,  
Schiebe es im Dreh'n nach oben.  
Was ich alles trage, schaut!  
Weil ich leide, muß ich seufzen.

Yunus kam, er kann nicht lachen;  
Keiner ging den Weg zu Ende,  
Keiner bleibt auf dieser Welt.  
Weil ich leide, muß ich seufzen.<sup>7</sup>

Das nächste Gedicht erinnert an den Sonnengesang des Franz von Assisi, denn Yunus sieht alle äußeren und inneren Erscheinungen dazu geschaffen, Gott zu loben:

Im Paradies die Flüsse all,  
Sie fließen mit dem Ruf Alläh.<sup>8</sup>  
Und dort auch jede Nachtigall,  
Sie singt und singt Alläh Alläh.

Des Tubabaumes Zweige dicht,  
Die Zunge, die Koranwort spricht,  
Des Paradieses Rosen licht,  
Sie duften nur Alläh Alläh.

Die Stämme sind aus Gold so klar,  
Aus Silber ist der Blätter Schar.  
Die Zweige, die entsprossen gar,  
Sie sprossen mit dem Ruf Alläh.

Die Jungfrau'n an dem hohen Ort,  
Sie strahlen mehr als Mondlicht dort,  
Und Moschus, Ambra ist ihr Wort –  
Sie wandeln mit dem Ruf Alläh.

Die je von Herzen heiß geminnt,  
Von deren Aug' die Träne rinnt,  
Bis ganz und gar von Licht sie sind –  
Sie sagen immer nur Alläh.

Was du begehrt, von Gott begehrt,  
Laß führen dich zum Wege her.

<sup>7</sup> Ebd., 7.

<sup>8</sup> Allah = „der Gott“.

Die Nachtigall liebt Rosen sehr –  
Sie singt und singt Allāh Allāh.

Die Himmelstür ward aufgetan,  
Erbarmen füllt nun alles an.  
Das Tor der Paradiesesbahn  
Tut auf sich mit dem Ruf Allāh

Du, *Yunus*, sollst zum Freunde gehn!  
Laß nicht das Heut bis morgen stehn!  
Denn morgen will zu Gott ich gehn,  
Will wandern mit dem Ruf Allāh!<sup>9</sup>

Yunus Emre war ein jüngerer Zeitgenosse eines Dichters, der nach Ansicht heutiger Literaturwissenschaftler die mystische Poesie weltweit zu höchsten Gipfeln geführt hat: Ġalāl ad-Dīn-i Rūmī, der aus Balch im heutigen Nord-Afghanistan, einer der ältesten Städte der Welt, stammt. Er mußte vor den Mongolen fliehen und fand schließlich beim seldschukischen Sultan in Konya gastliche Aufnahme, wo er 1273 auch starb. Hier gründete er den Mevlevīye-Orden, der im Westen unter dem Namen »Tanzende Derwische« bekannt ist, denn die Derwische drehten sich dort beim Gottgedenken, einem zentralen Ritual aller islamischen Mystikerorden, nach den Klängen der Schilfrohrflöte Ney. Rūmī glaubte, daß durch dieses Instrument der Hauch Gottes hörbar und somit die Gegenwart Gottes konkret erfahrbar würde.

Als sein bedeutsamstes Erbe gilt jedoch sein dichterisches Werk, das insgesamt mehr als 60.000 Verse umfaßt. Darin bringt er alle möglichen Aspekte des diesseitigen und jenseitigen Universums zum Ausdruck. Dabei ist seine Sprache zum Teil sehr konkret, zum Teil aber auch voller Verschlüsselungen, die Sinnbild für das Rätsel und Geheimnis Gottes sind.

Es heißt, ein großer Teil dieses gewaltigen Werkes sei in wirbelndem Tanz entstanden.<sup>10</sup> Im folgenden Ausschnitt aus einem langen Gedicht beschreibt Rūmī den Reigen des Universums um dessen göttlichen Mittelpunkt aus allen möglichen Blickwinkeln. Die Worte »Allāh hū« bedeuten »Er ist der Gott« und haben hier auch die Funktion des rhythmischen Sich-in-Trance-Versetzens, was bei dem Gottgedenken allgemein sehr häufig angewandt wird:

Schall, o Trommel! Hall, o Flöte – Allāh hū!  
Wall' im Tanze, Morgenröte – Allāh hū!  
Lichtseel' im Planetenwirbel, Sonne, vom  
Herrn im Mittelpunkt erhöhte – Allāh hū!  
Herzen! Welten! Eure Tänze stockten, wenn  
Lieb' im Zentrum nicht geböte: Allāh hū!  
Seele, willst, ein Stern, dich schwingen, um dich selbst,  
Wirf von dir des Lebens Nöte – Allāh hū!  
Wer die Kraft des Reigens kennt, lebt in Gott,  
Denn er weiß, wie Liebe tötet – Allāh hū!<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Annemarie Schimmel, *Gärten der Erkenntnis*. Wie Anm. 2, 175 f.

<sup>10</sup> Ebd., 145.

<sup>11</sup> Annemarie Schimmel, *Rumi – Ich bin Wind und du bist Feuer*. München 1978, 7. Auflage 1991, 210.

Das Werk Rūmīs zu zitieren, würde den Rahmen dieser Betrachtung bei weitem sprengen, und so steht die abschließende Ghasele, eine typische Gedichtform, für die mannigfaltigen Dimensionen, die nur ein kleiner Teil der Unendlichkeit Gottes sind. Darin benutzt er viele biblische, koranische und andere mythische Namen, die symbolhafte Bedeutung haben, wobei der Name »‘Alī« besonders betont wird.

‘Alī war der Vetter und engste Freund Mohammads und später auch sein Nachfolger. Er gilt als besonders verehrungswürdig, was durchaus mit seinem Namen zusammenhängen könnte, denn »‘Alī« kann unter anderem als »der Erhabene« oder »der Erhöhte« – beides Beinamen Gottes – verstanden werden.

Aus diesen Versen wird erkennbar, welch untergeordnete Rolle die menschliche Ratio zu spielen scheint:

Jener Herrscher des Wissens und des Glaubens war ‘Alī.  
Von Engeln angebetet, anbetend auf die Knie fallend – es war ‘Alī.

(...)

Jenes reine Licht in all seinen Erscheinungsformen  
In Moses, Jesus und Hūd – es war ‘Alī.

(...)

Daß die Welt Gestalt und vereint war – es war ‘Alī.  
Daß Erde und Zeit geformt war – es war ‘Alī.

(...)

Adam und auch Seth, Hiob und auch Idrīs,  
Joseph und auch Jonas und Hūd – es war ‘Alī.

(...)

Anfang und auch Ende, sichtbar und auch unsichtbar,  
Anbetend, der Ort der Anbetung und angebetet – es war ‘Alī.

(...)

Wie ich auch nachsann und blickte zur Wahrheit –  
Das Antlitz göttlicher Gewißheit auf allem was ist, war ‘Alī.

Der Siegelring vom Finger Salomos Prophet geworden,  
mit göttlichem Glanz darauf leuchtend, war ‘Alī.

Das Geheimnis vom Diesseits und Jenseits, der Strahl Gottes Glanzes  
Stieg vom Himmel zur Erde herab, zu leuchten – es war ‘Alī.

Möge diese Gottlosigkeit nicht sein noch Gotteslästerung –  
Ist sie es, ist’s ‘Alī, war sie es – es war ‘Alī.

(...)

Diese ein, zwei, drei Verse, die ich sagte im Rätsel –  
O Gott, mein Streben und Ziel immer – war ‘Alī.<sup>12</sup>

Es gibt Hinweise, daß Ġalāl ad-Dīn-i Rūmī Berührungspunkte, vielleicht sogar eine Begegnung, mit einem weiteren großen Mystiker hatte, und zwar mit Muḥī ad-Dīn ibn al-‘Arabī, der aus dem damals noch islamischen Murcia in Spanien stammte und um 1240 in Damaskus starb. Dieser schrieb wegweisende philosophische und religiöse Abhandlungen und vertritt die neuplatonische Emanationslehre, die besagt, daß alle Dinge aus dem göttlichen Einen hervorgehen und daß somit alle diese Dinge ein Teil dieses göttlichen Einen sind, eine Form des Pantheismus, der weltweit die Achtung und Ehrfurcht vor der Schöpfung begründet.

<sup>12</sup> Übersetzung von Thomas Ogger.

Da Ibn al-‘Arabī seine philosophischen Grundlagen in einer Kultur erworben hat, in der islamisches, jüdisches und christliches Ideengut nebeneinander existierten, sich aber zugleich durchdrangen – die Kultur des islamischen Andalusien –, soll sein Name zu Gefilden überleiten, die dem abendländischen Christen wieder vertraut sind.

Die erste Station ist das soeben von den Mauren zurückeroberte Mallorca des Mystikers, Troubadours und Dichters Raimundus Lullus, der dort um 1232 geboren wurde und um 1316, nachdem er im Zuge seiner Missionstätigkeit im heutigen Algerien tödlich verwundet wurde, in der Franziskanerkirche zu Palma de Mallorca auch seine letzte Ruhestätte fand. Auf seinem Sarkophag stehen die Worte »Hier ruht der Freund. Er starb für den Geliebten und aus Liebe«, die das Motto seines Lebens und Wirkens waren. Und so verbindet er – auch als entschiedener Christ – alle geistigen Strömungen seiner Zeit, vor allem die Impulse, die aus der islamischen Mystik kommen.

In seinem Werk »Libre de Amic e Amat«, zu deutsch »Buch vom Freunde und Geliebten«, kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck.

Wie bereits erwähnt, werden in der mystischen Poesie die Begriffe »Freund« und »Geliebter« auf Gott angewandt. Hier setzt sich jedoch Raimundus Lullus von seinen islamischen Vorbildern ab, indem für ihn der Freund der Liebende ist – also der Christ oder christliche Mystiker, der Gott liebt –, während Gott der Geliebte ist.

In metaphorischer Weise wird Gott im Dialog auch mit einem menschlichen Geliebten verglichen, der sogar selbst Fragen stellt. Es sind jedoch Fragen, in denen die Antworten bereits enthalten sind und so der Liebende jeweils weitere Stufen der Liebe erklimmt.

Zwar wird auch bei Raimundus Lullus die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Göttlichen deutlich, in der sich die Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Liebenden und Geliebten letztlich auflöst: Denn der Liebende könnte nicht lieben, wenn nicht vom göttlichen Geliebten die Kraft der Liebe ausströmen würde; doch ist diese *Unio mystica* für ihn ein Mittel, um die Kraft zum Apostolat, also zum Wirken und Missionieren in der Nachfolge Christi, zu erlangen.

Diese Tatsache läßt sich auf zweierlei Weise deuten: Es bleibt ihm – im Gegensatz zu den islamischen Gottsuchern, die in der Vereinigung mit Gott ihr höchstes Ziel sehen – immer noch ein kleiner Abstand, der ihn als Subjekt auf dieser Erde wirken läßt. Oder die *Unio mystica* bleibt weiterhin das höchste Ziel, und weil Gott auf diese Weise Teil des Mystikers geworden ist, schenkt er ihm so die Kraft zum Apostolat. In folgenden Versen kommt diese Ambivalenz sehr subtil zum Ausdruck.

Sag, Freund – sprach der Geliebte –,  
wirst du Geduld haben,  
wenn ich dein Sehnen verdopple? –  
Gewiß, wenn du mir auch mein Lieben verdoppelst!

(9)

Der Freund fragte seinen Geliebten,  
ob seiner Liebe noch etwas zu lieben fehle.  
Da antwortete der Geliebte,

er müsse noch lernen zu lieben,  
was Liebe vermehrt.

(1)

Der Freund war krank,  
und der Geliebte sorgte für ihn:  
Er gab ihm Verdienste zur Speise  
und Liebe als Trank,  
er bettete ihn in Geduld  
und bekleidete ihn mit Demut.  
Und durch Wahrheit heilte er ihn.

(23)

Der Freund wurde schläfrig, ermüdet  
vom leidvollen Suchen nach dem Geliebten.  
Doch der Gedanke, den Geliebten zu vergessen,  
erfüllte ihn mit Schrecken.  
Und er weinte, damit ihn der Schlaf  
nicht übermanne und der Geliebte  
nicht aus seinem Gedenken schwinde.

(28)

Der Freund sprach zum Geliebten:  
Der Du die Sonne mit Glanz erfüllst –  
erfülle mein Herz mit Liebe!  
Da antwortete der Geliebte:  
Wäre es nicht schon liebebevoll,  
so stünden in deinen Augen keine Tränen,  
und wärest du nicht hierher gekommen,  
um den dich Liebenden zu sehen.<sup>13</sup>

(6)

Während der vorletzte Vers die Geschichte aus dem Lukas-Evangelium in Erinnerung ruft, als die Jünger Jesu, während dieser im Garten Gethsemane in seiner Not den Vater anrief, vor Traurigkeit eingeschlummert waren (Lk. 22,45–46), verweist der zuletzt zitierte Vers des Raimundus Lullus auf sein großes, wegweisendes Vorbild, den hl. Franz von Assisi (1182–1226), der mit seinem »Sonnengesang« einen der schönsten abendländischen Lobgesänge verfaßt hat. Diesen »Sonnengesang« schrieb er in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts gegen Ende seines Lebens, nachdem er, der aus einer edlen Familie stammte, das Elend der Welt geschaut hatte. Er beschreibt darin Gottes Schönheit, die er als Liebender metaphorisch in der Natur erschaut hat.

Höchster, allmächtiger, guter Herr,  
Dein ist das Lob, der Ruhm, die Ehre  
und alle Benedieung:  
Dir, Höchster, nur gebühren sie,  
und kein Mensch ist würdig zu nennen Dich.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
mit allen Deinen Geschöpfen:  
vornehmlich mit der edlen Herrin Schwester Sonne,  
die uns den Tag schenkt durch ihr Licht.  
Und schön ist sie und strahlend in großem Glanze:  
Dein Sinnbild, Höchster.

<sup>13</sup> Ramon Lull/Erika Lorenz (Hg. u. Übers.), *Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*. Freiburg/Br. 1992, 37 ff.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
durch Bruder Mond und die Sterne;  
am Himmel schufest Du sie,  
leuchtend und kostbar und schön.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
durch Bruder Wind und die Luft,  
durch wolkig und heiter und jegliches Wetter,  
durch das Du Deinen Geschöpfen Gedeihen gibst.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
durch Schwester Quelle;  
gar nützlich ist sie  
und demütig und köstlich und keusch.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
durch Bruder Feuer,  
durch den Du die Nacht uns erleuchtest.  
Und schön ist er  
und fröhlich und gewaltig und stark.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
durch unsere Schwester Mutter Erde,  
die uns ernährt und erhält,  
vielfältige Frucht uns trägt  
und bunte Blumen und Kräuter.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
durch jene, die aus Liebe zu Dir vergeben  
und Schwäche tragen und Trübsal.  
Selig, die harren in Frieden,  
Du, Höchster, wirst sie einst krönen.

Gelobt seist Du, mein Herr,  
für unseren Bruder, den leiblichen Tod;  
ihm kann kein Mensch lebendig entinnen.  
Weh denen, die in Sünde sterben!  
Doch selig, die er findet in Deinem heiligsten Willen;  
der zweite Tod tut ihnen kein Leides.

Lobet und preiset meinen Herrn,  
und danket und dienet Ihm in tiefer Demut.<sup>14</sup>

Ein leuchtendes Glied in der Kette der großen Mystikerdichter und -dichterinnen ist die große Seherin, Dichterin, Komponistin und Heilkundige Hildegard von Bingen (1098–1179).

Ihre Visionen, die sie zeit ihres Lebens hatte, erinnern in ihrer Großartigkeit an die Bilder der Offenbarung des Johannes. Während jedoch die Visionen anderer Mystiker in einer verschlüsselten und alle rationalen Dimensionen sprengenden Sprache mitgeteilt werden, geht sie in der Beschreibung ihrer Schauungen ebenfalls zwar bis an die Grenzen des rational Erfassbaren und oft darüber hinaus, doch deutet sie diese Gesichte selbst und bringt sie sehr rational mit der damals herrschenden Ideenwelt in Einklang.

<sup>14</sup> Paolo Brenni (Hg. u. Übers.), *Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi*. Luzern/Stuttgart 1980.

Wie schon die israelitischen Propheten vor ihr, mischte sie sich in die politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit ein, vor allem auch in die zwischen Kaiser und Papst, um zu mahnen und zu vermitteln.

Doch in ihren Hymnen, die sie für sich und ihre Mitschwestern für den liturgischen Gebrauch niederschrieb, scheint immer wieder ihre Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihrem himmlischen Bräutigam durch, zum andern nimmt sie, wie Franz von Assisi oder auch Bābā Ṭāhir-i 'Uryān, alle Erscheinungen als Ausdruck der Schönheit Gottes wahr, den sie im Heiligen Geist und in der Heiligen Jungfrau wirken sieht. Die erste der beiden folgenden Hymnen ist an den Heiligen Geist und die zweite an die Heilige Jungfrau gerichtet:

Alles durchdringst Du,  
die Höhen, die Tiefen und jeglichen Abgrund.  
Du bauest und bindest alles.  
Durch Dich träufeln die Wolken,  
regt ihre Schwingen die Luft.  
Durch Dich birgt Wasser das harte Gestein,  
rinnen die Bächlein und  
quillt aus der Erde das frische Grün.  
Du auch führst den Geist,  
der Deine Lehre trinkt, ins Weite.  
Wehest Weisheit in ihn  
und mit der Weisheit die Freude.

O lichte Mutter der heiligen Heilkunst,  
durch deinen heiligen Sohn hast Salböl du gegossen  
in Wund und Wehe des Todes,  
das Eva hat gebracht zum Schmerz der Seelen.  
Den Tod hast du vernichtet  
und aufgebaut das Leben.  
Bitt' deinen Sohn für uns,  
du Meeresstern, Maria.  
Mittlerin des Lebens und Freude voll Glanz,  
Köstlichkeit jeglicher Wonnen, die allzeit dir eigen!  
Bitt' deinen Sohn für uns,  
du Meeresstern, Maria!  
Dem Vater sei die Ehre, dem Sohn und Heiligen Geist!  
Bitt' deinen Sohn für uns,  
du Meeresstern, Maria!

Mit einigen Versen des Angelus Silesius, durch die ebenfalls der Zauber der Gottesliebe leuchtet, soll die Kette ausgewählter Mystikerdichterinnen und -dichter abschließen.

Johannes Scheffler, 1624 als Sproß einer protestantischen Familie in Breslau geboren, konvertierte zum Katholizismus, nachdem er die Offenbarungen der hll. Mechthild und Gertrud gelesen hatte, und nahm den Namen Angelus Silesius<sup>15</sup> an. Er unternahm etliche Studienreisen, die ihn unter anderem nach Padua führten. Dort entdeckte er, daß die »Welt ein schönes Nichts« sei.

Aus seinen Versen können wir ersehen, daß bei ihm die mystischen Erlebnisse zu demselben Ergebnis führen, wie schon bei Bābā Ṭāhir, Rūmī

<sup>15</sup> Angelus Silesius = der schlesische Engel.

oder Yunus Emre. Es ist dieselbe Sprache, allerdings mit biblisch-christlicher Begrifflichkeit, die Unausprechliches auszusprechen versucht.

Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken,  
Weg, weg, ihr Engel all, und was an euch tut blicken;  
Ich will nun eurer nicht! Ich werfe mich allein  
Ins ungeschaffne Meer der bloßen Gottheit ein.

(I,3)

Soll ich mein letztes End' und ersten Anfang finden,  
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen  
Und werden das, was Er: Ich muß ein Schein im Schein,  
Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein.

(I,6)

Ich bin so groß als Gott, Er ist als ich so klein;  
Er kann nicht über mich, ich unter Ihm nicht sein.

(I,10)

Was man von Gott gesagt, das genüget mir noch nicht:  
Die Über-Gottheit ist mein Leben und mein Licht.

(I,15)

Die Seel' ist ein Kristall, die Gottheit ist ihr Schein;  
Der Leib, in dem du lebst, ist ihrer beider Schrein.

(I,60)

Ich bin nicht Ich noch Du; Du bist wohl Ich in mir;  
Drum geb' ich Dir, mein Gott, allein die Ehrgebüß.

(II,180)

Was Gott ist, weiß man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,  
Nicht Wonnickeit, nicht Eins, nicht was man Gottheit heißt;  
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte;  
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte;  
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,  
Eh' wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.

(IV,21)

O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir  
Und inner mir auch ganz, ganz dort und ganz auch hier.

(IV,154)

Wenn du denkst, Gott zu schau'n, bild' dir nichts Sinnlich' ein:  
Das Schauen wird inner uns, nicht außerhalb uns sein.

(V,24)

Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen;  
Man kann Ihm wiederum nicht einen zuerkennen.

(V,196)

Gott, der ist nichts und alls ohn' alle Deutelei:  
Dann nenn' das, was Er ist? – auch was, das Er nicht sei?

(V,197)

Die Schönheit kommt von Lieb'; auch Gottes Angesicht  
Hat seine Lieblichkeit von ihr: sonst glänzt es nicht.

(V,292)<sup>16</sup>

Abschließend ist zu bemerken, daß alle diese Gedichte beinahe austauschbar sind, denn es handelt sich um ein und dasselbe Ziel, nämlich Gott und die Liebe zu Ihm. Läßt man diese Poesie in seiner Seele nachschwingen, wird vielleicht spürbar, welch großartiges Universum in einzelnen Menschen zum Ausdruck gebracht wurde, und wie daraus deutlich wird, daß Gott über allem steht und alle Wege zu Ihm führen – auch wenn es Um-

<sup>16</sup> Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann. Stuttgart 1984.



## Der kindhafte Gott

Überlegungen zu Allmacht und Liebe Gottes

*Erhard Meier*

Der Mensch als Kind vor Gott und als Kind Gottes – dies ist eine große und in der Geschichte der Religionen weit verbreitete Schauung. Könnte es umgekehrt ebenso sein, daß Gott selbst, der im christlichen Bekenntnis als Allmächtiger geglaubt wird, zugleich als kindhafter Gott glaubbar ist? Im Zusammenhang mit dem absurden Leiden und der Theodizee-Frage ist in der Philosophie häufig gedacht worden, Gott spiele mit der Schöpfung als Kind, und das bedeute ohne Gerechtigkeits-Sinn, quasi chaotisch, außerhalb der Kategorien von Gut und Böse. Spätestens seit Therese vom Kinde Jesus muß man diesen Gedanken modifiziert wieder aufnehmen: Möchte er, Gott, als Kind, von uns Menschen geliebt werden wie ein Kind? Und ist von hierher, in der Dimension der dialogischen Liebe zwischen Gott und Mensch, der Allmachtsgedanke untauglich geworden, da Gott als verletzbares, Liebe heischendes und schenkendes Kind geglaubt werden kann? So wäre die Dimension der Liebe zentral und bestimmend für das Sein Gottes, nicht die Alternative von gerecht und kindhaft-ungerecht. Die Dimension der Liebe wäre als Absolutes zu denken, so daß vor ihr die menschlich gebundene Denkweise des Alternierens zwischen Chaos und Ordnung, gerecht und ungerecht gänzlich untauglich wäre. In welcher Weise kann dies gedacht und geglaubt werden?

Von daher ist der Mensch und zugleich Gott möglicherweise erst eigentlich zu begreifen: der Mensch ist Kind (soll Kind werden), weil Gott Kind ist, um alle Wunder gemeinsam zu gestalten, quasi im Sinne zweier spielender Kinder. In einem solchen Spiel findet Absolutheit statt, weil darin nicht das berechnende »do ut des«, die gleichwertige Vergeltung, stattfindet, sondern das gänzlich ungebundene, freie Spielen. Von der Talions-Gerechtigkeit sagt Jesus in der Bergpredigt, daß diese Handlungen auch den Bösen eigen seien. Ihr Menschen aber, so sagt er, handelt anders: gebt da, wo euch nichts zurückgegeben wird. Das ist Absolutheit, Bedingungslosigkeit, Naivität und Torheit in den Augen der Welt; das ist Spiel und nicht Lebens-Ernst – so wird menschlicherseits gedacht. Sieht sich der Mensch aber je mit Gott und als Kind mit dem Kind-Gott, heiligt er alles Geschöpfliche, gemäß Röm 8,18 ff., denn dann denkt und handelt er aus dem Absoluten, Unbedingten heraus, und die Dinge und die Geschöpfe erhalten Anteil an dieser absoluten Handlung, die jenseits von Berechnung und Verzweckung stattfindet. Und in diesem freien Spiel findet Zuwendung statt, Liebe, denn das Spiel ist Ort der freien, unverzweckten, somit lauterer Kommunikation. Wo ein Kind Liebe erfährt, schenkt es freudvoll, glücklich, friedvoll sein Da-Sein, und dieses ist den liebenden Eltern mehr Geschenk als sonst etwas. Das Schenken des Daseins ist absolut, unbedingt, inhaltsfrei, nicht gebunden an das Dies-oder-Das. Allein daß das

Kind *da* ist, ist Geschenk genug für die Eltern. Gott schenkt sein Da-Sein in Jesus, der auch als Kind gelebt hat, nicht allein als Erwachsener, als 30-jähriger Jesus.

Nicht allein ist es der Mensch, er als Kind, der sich der liebenden Zuwendung Gottes gewiß sein darf und diese, da meistens noch nicht angenommen, ersehnt; umgekehrt ebenso ist es Gott, der sich nach der Liebe von seiten des Menschen sehnt, und zwar so, wie ein Kind sich danach sehnt.

Wenn es unteilbar gilt im christlichen Glauben, daß das Wort Fleisch geworden ist, dann ist dieses Fleisch nicht nur jener Jesus zwischen seinem 30. und 33. Lebensjahr, da er mutmaßlich nach außen gewirkt hat, sondern dann ist auch das Kind Jesus, in der Krippe liegend und dann bis zu seinem Erwachsenenalter, uneingeschränkt Wort Gottes. Zu diesem Thema gibt es zahlreiche Ansatzpunkte in der Dogmatik, an denen die Glaubensschau, daß Gott ein Kind ist, mitgehen kann: Die Offenbarung Gottes, d.h. das Wort Gottes geschaut als umfassendes Christus-Ereignis, das die Propheten, dann die Person Jesu, bis hin zur Fülle der Zeiten in Omega umfaßt, und somit auch das Kindsein Jesu als Kindsein Gottes begreifen läßt.

Die dogmatische Darlegung von der Relevanz des umfassenden Christus-Ereignisses mündet in die Rede von Gott als dem Freund der Menschen, der Wohlwollen ohne Vorbedingung entgegenbringt und somit ein verlässlicher Freund ist (ausgehend vom antiken Philosophieren über wahre Freundschaft), der alles Vertrauen verdient.<sup>1</sup> Auf dieser Grundlage ist m.E. das Kindsein Gottes denkbar, denn das Wohlwollen in Wahrhaftigkeit schließt mit ein, daß es seinerseits eine freie Zuwendung ersehnt. Der wahrhaft gute Freund ersehnt die angemessene Antwort von demjenigen, den er liebt, und die angemessene Antwort kann nur Gegenliebe sein; alles andere wäre geteilt und unwahrhaftig. Auch wäre der Freund seinerseits geschwächt in seinen Möglichkeiten, wenn er eine angemessene Gegenliebe nicht erhielte. So wie ein Kind schwach ist und angewiesen auf die Liebe der Eltern, und, wenn es diese erfährt – z.B. schon zuvor bei seinem Heranreifen im Mutterleib – erstarkt und Liebe zurückschenken kann, so eröffnet Gott Möglichkeiten des Sich-Schenkens, wenn ihm Liebe entgegengebracht wird. Mache Gott zu deinem Freund, so wird dir alles zum Guten gereichen, sagt Juan de la Cruz in diesem Zusammenhang. Aber es bedarf noch weiterer Überlegungen darüber, ob und warum Gott als Kind geglaubt und geliebt werden will.

Das große Nicht, in das hinein der Mensch all sein Denken und Forschen verabgründen muß, um Gott im Verborgenen, im Schweigen zu suchen, d.h. überall da, wo der Mensch mit all seinen Möglichkeiten nicht mehr anzutreffen ist, ist jedoch kein schlichtweg privatives Nicht, keine bloße Abwesenheit von irgendetwas, sondern lediglich die Abwesenheit dessen, was der Mensch zentrierend um sein vorfindliches Ego denkt. An-

<sup>1</sup> Vgl. P. Hünemann, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994.

thropozentrisch ist alles Denken, Glauben, Meinen des Menschen, das sich festhält an irgendetwas, und sei es am Glauben selbst. Die großen Glaubenslehrer der christlichen wie der nichtchristlichen, z.B. buddhistischen Tradition lehren hier, daß eigentlich die Leere oder das Nichts aller und nochmals aller Dinge gelebt, vollzogen werden müsse, um das Wirkliche schlichthin zu verwirklichen, in einem Vollzug des Entwerdens, des Sich-Lösens und somit Befreitseins von allen und nochmals allen menschlichen Vorgaben und Setzungen. Das Jesus-Wort von der Notwendigkeit, ein Kind zu werden, um in das Himmelreich zu gelangen, weist darauf hin. Warum soll der Mensch Kind sein? Ein Kind lebt ausschließlich beziehungsweise, bezogen auf die Eltern usw., im Raum eines alles durchdringenden DU, es lebt nicht zentriert um sich selbst. Es lebt somit ledig seiner selbst, abgeschieden, wie Meister Eckhart von Hochheim sagt. Das Kind hält sich nichts zugute, es wird je und je beschenkt und lebt ganz aus dem Beschenktwerden, lebt zugleich aus dem Schenken seiner lebenswerten Zuwendung zu den Schenkenden. Die Umarmung eines Kindes ist Geschenk, und für das Kind ist die Umarmung alles, mehr bedarf es nicht. Das heißt, in der Verwirklichung der Wüste, in der der Mensch sich später mühsam löst von allem Eigen-Sein, erfährt der zuvor durch menschliche Bedingtheiten verbogene, abgelenkte, auf sich zentrierte und somit unerfüllt sich vorfindende erwachsene Mensch nunmehr in der Wüste, d.h. im großen Nicht aller Dinge, höchste Begegnung in Liebe. Das Kind braucht diese Mühen nicht zu unternehmen, denn es ist ein Geschöpf der Wüste, da es aus dem Nichts kommt und sich gänzlich aus dem Beschenktwerden und Schenken definiert, nichts besitzt, auch nicht Fähigkeiten, die es sein eigen nennen könnte.

Wenn der Mensch als Kind-Gewordener Gott begegnet – und nur so ist es die angemessene, wahrheitsgemäße Weise der Begegnung – mag es denkbar sein, daß Gott auch seinerseits Kind ist, d.h. Offenheit-par-excellence, Weite, Unbenennbarkeit, Nicht-dies-nicht-Das, »Ich-weiß-nicht-Was«.<sup>2</sup> Es ist das »nichtwissende Wissen«.<sup>3</sup> Ein Kind gewinnt die Eltern für sich, weil es Kind ist, und nur deswegen; keine sonstigen Leistungen sind vonnöten. Welches Geheimnis liegt hier zugrunde?

Ein Kind schafft Wirklichkeiten, spielt mit ihnen, ändert sie, ist in ihnen nach einem absichtslosen Plan, ohne Warum und Wozu. Wo es Liebe erfährt, schenkt es Liebe. Es ist lauterer, reiner Geist, dessen Sprechen Wahrheit ist, d.h. es lebt ungeteilt, ungetrennt von irgendetwas, in Lauterkeit. Lauterkeit ist ungebunden und unbindbar, ist ohne ein Was, ohne Wozu, ohne Wie. Und es ist vorstellbar, daß, wenn der endzeitliche Christus spricht: »Seht, ich mache alles neu!« – dann ist alles neu; denn das Wesen des lauterer Kindes vermag im Raum der Wahrheit zu reden und somit Wirklichkeiten – nicht zu »schaffen«, sondern die auszusprechen, die *da* sind. Lauterkeit ist Wahrheit, und in der Dimension der Wahrheit Ge-

<sup>2</sup> Angelus Silesius, Der cherubinische Wandersmann. Zürich 1979, 13: Ich bitte meinen Gott um weder dies noch das, /als bloß um Gott. Was ist dann Gott? Ich weiß nicht was.

<sup>3</sup> Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht. Die Gedichte. Einsiedeln 1978, 189.

sprochenes *ist*, hat Wirklichkeit, Wirkung, Sein. Die Lauterkeit rechnet nicht wie ein Händler, sondern sagt: »Wer durstig ist, der komme und trinke umsonst aus der Quelle, aus der das Wasser des Lebens strömt« (Apk 22). Auch ein Kind handelt so: nicht rechnend, ohne Bedingung, frei, wahrhaftig, lauter, rein. Wenn der Mensch solches erfährt, erfährt er Heil. War nicht der 30-jährige Jesus eigentlich ein Kind, da er so sehr der Wahrheit seines Vaters gemäß lebte? Wäre er erwachsen gewesen, hätte er mehr opportun gelebt, hätte sich einfangen lassen von menschlich-gesellschaftlichen Strukturen, hätte sich letztlich noch irgendwie gerettet vor dem Grauen des solchermaßen Sterbens – so aber war er frei, unendlich frei, weil unendlich wahr, so wie eigentlich nur ein Kind sein kann, frei dazu, den schmachvollen Tod zu durchleiden. Nun ist dieses Leiden per se nicht kindgemäß, jedoch korrespondiert eine solche Freiheit mit der eines Kindseins, bildet eine Aufgipfelung jener kindhaften Freiheit.

Weil Gott ein Kind ist, ist die Erlösung des Menschen und seine Loslösung und dadurch Freiheit absolut. Die Absolutheit der Erlösung des Menschen erweist sich dadurch, daß Gott als Kind erscheint und sich gänzlich in das Wohlwollen, in das Lieben des Menschen – zunächst das Lieben seiner leiblichen Mutter und seines Vaters Josef – hineinbegibt. Absolut, bedingungslos kann nur ein Kind sein. Es macht sich uneingeschränkt, ohne Bedingung, angewiesen auf diese Liebe. Eltern lieben ein Kind auch dann, wenn es Fehler macht. Die Fehler zählen dann nichts gegenüber dem Kindsein des Kindes allein. Jesus wird als Kind geliebt, vollkommen und ungeteilt, d.h. ungebrochen, ohne jede äußere Bedingtheit, Vorbedingung. Man darf annehmen, daß die Liebe der Eltern Jesu ungeteilt und wahrhaftig war, ungebrochen, so daß der Mensch Jesus zu dem werden konnte, der er wurde, ein Liebender, ein um Wahrheit Ringender, ein Wahrheit Liebender und Wahrheit ganz und gar Lebender. So etwas vermag kein Mensch, dessen Eltern eine gebrochene, zerrissene, geteilte Liebe gewährt haben. So aber wurde alles gut, und es wurde – mit furchtbaren Einbrüchen durch den Folttertod, aber doch letztendlich! – alles gut bis zur Auferstehung und Himmelfahrt und wird dereinst gut – wenn man es aus der zeitlichen Sicht des Menschen sieht – in Omega, in der Fülle der Zeiten, die Christus Jesus ist. Und wie vollzieht sich dies alles? Nicht allein durch das unendliche Vertrauen, das Gott den Menschen schenkt, und das durch das Kreuz zutiefst enttäuscht wird, sondern darüberhinaus dadurch, daß Gott, als Kind, die liebende Zuwendung des Menschen sucht. Warum begibt sich Gott vertrauend in die Arme menschlicher Eltern, deren es fraglos viele gibt, die es mit ihren Kindern nicht ganz schaffen, bei allem guten – bisweilen auch nicht gutem – Willen? Er sucht vertrauend nach der ganzen, ungeteilten Liebe des Menschen zu ihm, zu Gott, der sich als Kind in der Menschen Arme wirft. Denn Gott selbst ist ungeteilt, ungetrennt in je und je vollkommener Wahrheit, und somit kann die Wahrheit des Kindseins Gottes keine geteilte Wahrheit neben anderen Wahrheiten sein. Der grundlegende Glaubenssatz von Chalkedon von dem ungetrennten, unvermischten Gottsein und Menschsein Jesu beleuchtet auch die ebenso bedeutsame und wahre Ungetrenntheit und Un-

gemischtheit Jesu Christi hinsichtlich seiner irdisch-leiblichen Lebensweise: Er ist ebenso ganz und gar Kind und als solcher ganz und gar Gott wie er es als erwachsener Mensch ist. Gott ist Kind – nicht mehr, nicht weniger. Daß er auch Erwachsener ist, liegt nicht in einem Nebeneinander, sondern jeweils ist Gott ungeteilt und ganz Kind wie ebenso erwachsener Mensch. Ein Kind ist ohnmächtig und in gewissen Hinsichten dennoch mächtig. Es läßt sich beschenken und schenkt wiederum, schenkt sein Dasein als dasjenige Sein, das lauter, ehrlich, wahrhaftig und somit heiligend und heilmachend ist. Das ist seine Macht: sich ganz schenken zu können und somit Freude und Glück seines bloßen Seins zu verschenken. Seine Macht ist die des Schenkens. Umgekehrt wird ein Kind unzugänglich, wo seine Existenz durch Liebes-Entzug gebrochen und seinerseits leidvoll ist. Wendet sich der Mensch vom Kind ab, um seinen eigenen, berechnenden Plänen zu folgen, bleibt auch das Kind untätig, und der Mensch kann in Sackgassen und Leiden geraten.

Gott sehnt sich danach, wie ein Kind geliebt zu werden. Daß Gott als Mensch zu den Menschen kommt, um dadurch seine ungeteilte Liebe und Zuwendung zu erweisen, muß zusammen mit der Tatsache geschaut werden, daß er gerade und unglaublicherweise als hilfloses Kind kam, das auf die Liebe der Eltern und weiterer Menschen angewiesen war, sich angewiesen machte auf Liebe und innige Zuwendung. Warum kommt er als Kind? Weil er ein Kind *ist*: Ist Gott »nur deshalb« als Kind geboren, weil es nicht anders geht, wenn denn ein Mensch auf die Erde kommen will? Ist das Kindsein Gottes in den ersten 12 Lebensjahren »nur« eine notwendige Voranschaltung dessen, was später der zwölfjährige Jesus im Tempel und dann ab Beginn seines »offiziellen« messianischen Wirkens als Gottes ungeteilter Zuwendung und Liebe erkannt wird? Die sogenannten »dunklen Jahre« Jesu vor dem 12. Lebensjahr (Auftritt im Tempel mit den Schriftgelehrten) und zwischen dem 12. und 30. Lebensjahr sind zweifellos vollzählige Lebenszeit des Menschen Jesus aus Nazareth und nicht etwa nur Füll-Jahre, die es auch geben muß, wenn man von einer menschlichen Biographie spricht, die aber leer, unbedeutend wären. Es sind Jahre vollkommen gleichwertiger Qualität, auch wenn ihr Inhalt nicht bekannt ist. Die Gleichwertigkeit dieser Jahre erschließt sich vom Ende her, nämlich von der Auferweckung, die ein Erwachen von wesenhafter, von der Absolutheit Gottes her allein verstehbarer Qualität ist. Ist sie wesenhaft und absolut von Gott her, dann ist der Auferweckung die uneingeschränkte, gesamte Lebenszeit Jesu vorangegangen und wird vom Erwachen her absolut durchlichtet und definiert; dann ist jeder Tag des Lebens jenes Jesus Tag Gottes und seines Heils, nicht mehr und nicht weniger. Auch die dunklen Jahre Jesu, somit auch die seiner Kindheit, sind ganz und gar erfüllt vom Licht des Heils Gottes, das von Ostern und von Himmelfahrt her alles durchlichtet, auch das, was uns sinnlich orientierten Menschen, die wir über das Kindsein Jesu nichts wissen (oder wenig, wenn man apokryphe, legendarische Erzählungen mit bedenken will) und die sich allzu eingeschränkt auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu fokussieren, verborgen bleibt.

Es ist ein Defizit des menschlichen Wahrnehmens, das Nicht-Wahrgenommene als solches nicht zu beachten, über es hinwegzusehen, es als unbedeutend beiseite zu lassen. Für eine erweiterte Bewußtheit von Sein und Leben wäre es nötig, sich über die Existenz unzähliger Fakten klar zu sein, die nicht wahrgenommen werden, die dem sinnlichen oder reflektierenden Zugriff entzogen sind. Zahllose Gedanken, die zu denken möglich wären, werden im einzelnen dennoch nicht gedacht, Erkenntnisse nicht vollzogen, die potentiell greifbar wären, weite Bereiche eines menschlichen Wesens werden nicht verifiziert, weil man sich zweckgerichtet auf ein Segment des Daseins des je anderen konzentriert. So ist es auch mit der Person und Biographie Jesu. Mindestens die Tatsache, daß der kindliche Jesus ebenso Jesus ist wie der erwachsene, ist zu bedenken. Darüberhinaus gilt die Überlegung der Unvermisch- und Ungetrenntheit des Offenbarungsereignisses des Jesus Christus, somit Bedeutsamkeit des Kindseins Jesu und Gottes.

Wird der Mensch nicht erst dann wahrhaft und eigentlich Mensch, wenn er Kind wird – nicht biographisch-physiologisch, nicht als Bestandteil einer Aufeinanderfolge von Lebens-Phasen, sondern wesenhaft in dem Sinne, wie Jesus es später forderte, daß der Mensch werden müsse wie ein Kind, und daß den Kindern das Himmelreich gehöre? Deshalb ist der Satz »Menschwerdung heißt Kindwerdung«, der von dem Jesus-Wort ableitbar ist, in einem sehr tiefen und wahrhaftigen Sinn wahr. Wenn also Gott in Wahrheit Mensch werden wollte, mußte er Kind werden, nicht deshalb, weil darin eine gegebene, sachliche, biologische Notwendigkeit besteht (und warum sollte er nicht sogleich als 30-jähriger Mensch auf Erden gekommen sein? Man sieht sofort, wie wenig hilfreich die Frage allein schon ist, weil der Gedanke, den sie aufruft, in sich völlig unstimmig ist), sondern deshalb, weil er als Kind und nur so wahrhaft Mensch sein konnte, und weil umgekehrt das Kindsein und dann Kindwerden des Menschen von Gott geheiligt ist. Und wahrhaft Mensch wollte er sein, nicht nur teilweise oder scheinbar, und zwar ein Menschenkind, das angewiesen ist auf die liebende Zuwendung durch Menschen. Darin erweist sich sein wahres Menschsein und zugleich sein wahres Gott-Sein: sich angewiesen machen auf unsere, der Menschen Liebe, und zwar so, wie ein Kind – jedes Kind – darauf angewiesen ist und auf Liebe wartet und sich danach sehnt. Daraus läßt sich nun aber auch in uneingeschränkter Weise folgern, daß Gott ausdrücklich und nicht nur nebenbei als Kind geschaut werden darf und auch muß, wenn man sein Heil, sein Wesen verstehen will – und das heißt dann ihn lieben. Freilich kann damit die Gottheit Gottes insgesamt nicht geschaut werden, die letztlich immer im Verborgenen bleibt, aber jene Gottheit Gottes, die er dem Menschen offenbart durch sein Heils-Handeln. Es kann aber auch sein, daß es ein »Verstehen« Gottes außerhalb des Liebens überhaupt nicht gibt, daß das Lieben solcherart ist, daß in ihm alles und nochmals alles enthalten und umgriffen ist. Wenn Jesus sagt: »An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen«, so ist damit weder gemeint, daß Geheimnisse nicht preisgegeben würden, noch daß Geheimnisse »gewußt« würden in dem Sinne, wie man irdisch lebend Wissen er-

langt und ergreift. Das Nicht-Fragen könnte meinen, daß eine Klarheit von völlig anderer, bisher nie erfahrener Qualität vorliegt, die eben keine kognitive noch sonstwie intellektuale Klarheit ist, sondern ein Lieben, das alles und alles umgreift und enthält *und* darüberhinaus Unendlichkeiten und wiederum Unendlichkeiten erschließt, Wunder ohne Ende, so wie ein Kind in Wundern zu leben vermag, zwei Kinder in Wunderwelten leben können. Deshalb werden wir nichts fragen.

Es ist also das Wesen Gottes – soweit es offenbart ist – sich nach Liebe zu sehnen wie ein Kind. Er wäre ein geteilter Gott, wenn er, als gönnerischer, allmächtiger, quasi absoluter Herrscher den Schluß gefaßt hätte, er wolle nun einmal – obwohl er es aufgrund seiner Glorie nicht brauchte – den Menschen als liebenswertes Kind erscheinen, allein um Entzücken und Freude hervorzurufen, als Idee eines von oben herab gerichteten Wohlwollens und Gönnens, quasi mit herrschaftlichem Gestus. Dann wäre die Wahrheit Gottes eine geteilte, nämlich die des omnipotenten, auf nichts angewiesenen Herrschers nach dem Muster eines unbewegten Bewegers oder Absolut-Herrschers einerseits, und die des sich gönnerisch hingebenden, wie einem unmündigen Kind die Hand reichenden, unnahbaren, Liebe und alles Gute gewährenden, gutmeinenden Vaters und Herrn.

Es scheint so, daß um der Wahrhaftigkeit Gottes willen geglaubt werden muß, daß Gott hilflos und Liebe heischend ist wie ein Kind, ein Kind, das hilflos ohne Liebe, aber mächtig mit Liebe ist, und daß darin sein Wesen begründet liegt: nicht allmächtig zu sein wie ein vom Menschen aus gedachter Herrscher, nicht ein ver-menschter Herrscher zu sein, nicht alllenkend in diesem Sinn, nicht all-ordnend und fügend und vorhersehend in einem vom Menschen her gedachten Sinn – sondern kindhaft-chaotisch, Liebe heischend, Hilfe suchend, schwach und in gewissen Hinsichten stark zugleich, sich sehrend nach Zuwendung, nach Partnerschaft in Wahrhaftigkeit, Lauterkeit, Reinheit, in wesenhafter, alles zentrierender Weise im Raum eines durch und durch lautereren Kindes-Herzens, und zwar des Herzens Gottes und des Menschen zugleich, der der Christus Jesus ist.

Wie kann man hier über Gottes Hilflosigkeit und Kindsein denken, ohne das Bedürfnis des Menschen, in Gott einen allmächtigen Herrscher zu sehen, als untauglich hinzustellen? Denn es gibt dieses Bedürfnis, weil es die Furcht vor dem Unverfügbaren der Naturgewalten gibt. Diese Furcht ist durch die Erfahrung der Menschheit berechtigt. Es ist klar, daß angesichts der Gewalten der Natur, des Staunens über die Schöpfung in ihrer unauslotbaren Vielfalt und Wunderbarkeit, in ihrer Schrecklichkeit auch, von einer Allmacht gesprochen werden kann, insofern der Mensch keine letztgültige Verfügungsgewalt hat über diese erhabenen und zugleich machtvoll zerstörerischen Kräfte. Denn der Mensch sieht sich Kräften ausgesetzt, die ihn praktisch unendlich übertreffen, und die er nicht beeinflussen kann, die er keineswegs selbst geschaffen hat, denen gegenüber seine Bemühungen und Fähigkeiten vergänglich sind und somit eigentlich

nichts bedeuten. In dieser Hinsicht mag man zurecht von einer Allmacht reden.

Doch ist auch ein Blick auf die Evangelien-Erzählung zu werfen, in der Jesus den Seesturm beruhigt und anschließend die Jünger tadelt wegen ihres Kleinglaubens. Die Erzählung weist darauf hin, daß der wahrhaft Glaubende, der wie Jesus in Wahrheit alles auf eine Karte, nämlich auf Gott den Vater setzt, Sturm und andere Naturgewalten nicht zu fürchten braucht. Der einfältige, lautere, kindhafte, vertrauende Geist, der Gott alles zutraut, ist furchtlos, und das bedeutet, daß die Naturgewalten zwar drohen können, aber nicht wirklich Macht haben über den, der glaubt.

Aber auch gegenteilige Erfahrungen gibt es mit Gott, daß er sich als äußerst zart, subtil, minimalistisch offenbart, nämlich z.B. im Horeb-Erlebnis des Propheten Elija: Gott erscheint ihm gerade nicht im Sturm, im Erdbeben, im Feuer, sondern in einem »sanften, leisen Säuseln« (1 Kön 19, 12). Das heißt, bei Elija – prophetisch erfahren und in Jesus Christus umfassend offenbart – ist Gott höchste Subtilität, das Geringe, Niedrige, Kleine, Stille, das Übersehene, auf das der Mensch geradezu tritt, das ihm unbedeutend erscheint. Im Unbedeutenden, so lehren die großen Erfahrenen des Glaubens, z.B. die Väter der Sketis-Wüste in den Apophtegmata Patrum, wird Gott erfahren, gerade nicht im Erhabenen, Großen, Gewaltigen, Mächtigen. Das Kleine besiegt das Große: Das Kind, das Geringe, das Nichts besiegt den Eigen-Dünkel und das Denken im Großen, das letztlich sich als Illusion und Tand erweist.

Ein weiterer Aspekt der Offenbarung des Wesens Gottes ist das Leiden. Es ist ebenfalls mit dem Kindsein Gottes zusammen zu verstehen. Das Leiden ist das diametrale Gegenteil von Macht, Größe, Erhabenheit. Jesus Christus, indem er unsägliche leibliche und seelische Qualen erlitt, zeigt uns Gott treffender, *ist* Gott wie er wesenhaft ist: ein Leidender, und als solcher ein Ärgernis für alle äußere, legalistische, berechnende, vernünftelnde Religiosität einerseits und eine Torheit für den intellektual orientierten Menschen andererseits. Die vielen sogenannten »Narren um Christi willen« wie Symeon von Emesa, Andreas Salós, Xenia von St. Petersburg u.a. lebten die Heiligkeit des Widersprüchlichen konsequent wie Jesus. Es gibt eine konsequente Linie in der Gottes-Offenbarung: das Subtile, Geringe, Kleine, Unbedeutende, Schwache, das Leiden, die Finsternis, das Nichts. Das Kindsein Gottes hat Anteil an diesem allen, insofern es schwach ist, leidend an der Ungerechtigkeit und Härte, indem es die Verlassenheit, die Leere als Abwesenheit von Zuwendung und damit das Nichts kennt und erleidet. Wesenhaft ist das Kind dem Narren sehr nahe, dem Bunten, Ungerasterten, Phantastischen, Überraschenden, Nicht-Vorhersehbaren, dem Unvermittelten, dem freien Hüpfen, ja dem Schweben und Fliegen; denn ein Kind kann sich zum fliegenden Vogel verwandeln ohne Mühe.

Wie steht es mit der Frage nach dem Rätsel des Leidens auf der Welt angesichts des Christus-Glaubens?

Es ist heute nicht mehr dienlich, nicht mehr angemessen für das Verstehen des Glaubens und seiner Schauungen, sich gedanklich auf die Frage zu

fixieren, ob Gott angesichts des absurden Leidens auf der Welt allmächtig sein könne. Zwar kann man hierzu einiges denken, z.B. daß das Leiden eine Wirklichkeit ist, die von Gott nicht gewollt ist, die der Mensch aber als Möglichkeit annehmen muß und die dadurch ermöglicht wird, daß der Mensch durch sein Dasein hinausgreift in das Geschehen von Welt und somit verletzlich und je verletzt ist. Diese Verletzbarkeit ist der Preis dafür, daß der Mensch andererseits höchste Beglückung zu erfahren in der Lage ist, allein dadurch, daß er in-der-Welt ist und höchstes Staunen und Sich-Wundern erfahren kann.

Ein anderer Ansatz, das Rätsel des absurden Leidens anzuschauen (ohne es damit zu lösen), besteht darin, daß der Mensch einen anderen Willen hat als Gott, das heißt, daß er ein Exilant, ein Vertriebener aus dem Paradies ist und insofern, verhaftet mit seinem Eigen-Willen, nicht unbedingt das Heil will. Er vermag auch das Unheil zu wollen und zu tun.

So gibt es Gründe, von einer Allmacht Gottes zu reden und sie bald danach mit legitimem Recht zu bezweifeln, im oben angedeuteten Natur-Erleben einerseits und angesichts des absurden Leidens in der Welt andererseits. Dennoch bleibt der Allmachts-Glaube eine Grundkonstante des Glaubens, steht jedoch in der Gefahr, naiv zu bleiben. Er bleibt eine Sackgasse für den Glauben, der irgendwann, auf dieser Ebene, nicht weiter ausgreifen kann. Die Mystiker lehren dagegen, sehr viel weiter zu schauen als innerhalb eines engen Allmachts-Denkens, wenn dieser Gedanke nicht zum Inhalt des Glaubens wird, sondern den oben angesprochenen von der Subtilität Gottes. Das führt wiederum zur Schauung, daß Gott ein Kind ist.

Denkt man daran, Gott als Kind zu glauben und geistig zu schauen, vor allem ihn zu lieben, dann zeigt sich noch eine weitere Dimension. Das spielende Kind baut bekanntlich auf, liebt, pflegt sowie es auch zerstört – und zwar aufgrund eines von Erwachsenen nicht durchschaubaren Willens und einer ebenso wenig durchschaubaren Motivation. Es handelt und lebt quasi chaotisch. Aber dann ist auch zu bedenken, daß das Kind, wenn es Zuwendung und Liebe erfährt, ebenso Liebe und Zuwendung zurückgibt, und zwar durchaus nicht im Schema »do ut des«, d.h. nicht im Sinne einer buchhalterischen Bilanzierung (ich gebe dir, damit du mir gibst), sondern in Freiheit des Handelns oder auch zeitweiligen Nicht-Handelns. Das Kind ist frei in seinen Handlungen und Entscheidungen. Aus der Sicht des auf Ordnung und auf ein Ziel hin orientierten Erwachsenen handelt das Kind chaotisch und frei, ungebunden, ent-fesselt, und zwar im Raum scheinbar wechselnder Launen und Stimmungen. Von diesen ist es aber nicht abhängig oder bestimmt, wie ein Süchtiger von seinen Süchten abhängig ist, sondern die Handlungen des Kindes fließen in Freiheit von einer zur anderen Handlung, springend, hüpfend, so wie es sich auch gerne fortbewegt. Anstatt gleichmäßig, homogen, linear zu schreiten wie ein Erwachsener, bewegt es sich hüpfend, frei, nicht bestimmt noch bedingt durch äußere Vorgaben. Nur die geschenkte Liebe kann das Chaos des Spiels wenden und durch Liebe bestimmt sein lassen. Lernte der Mensch,

Gott zu lieben, gäbe es kein Leiden mehr, sondern nur noch Liebe, und es wäre die Fülle der Zeiten und Fülle schlichthin.

Die hinduistische Shiva-Spiritualität spricht vom kosmischen Spiel, das der Gott Shiva spiele, und das die gesamte Schöpfung charakterisiere. Launisch wie ein Kind, baue er mal auf, mal zerstöre er und schaffe damit Glück oder Leiden bei den Menschen und Tieren. Hierin kann sich jedoch das Kindsein Gottes nicht erschöpfend erklären lassen, noch auch ist von hierher das unverständliche Leiden auf der Welt erklärbar; denn die höchst emotionale, unvermittelbare Dimension von Schmerz aller Art kann nicht einfachhin mit Worten und nüchternen Gedanken »erklärt« werden. Wer dies versuchte, täte dem Leidenden mehr Leiden an, da es durch Erklären gerade nicht verstanden, nicht miterfahren, nicht mitgeföhlt wird. Dem Leiden kann nur begegnet werden im Mitfühlen und nicht im »Verstehen«. So wäre die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung denkbar und glaubbar: Gottes Antwort auf das Leiden ist das Mitleiden, Mitfühlen in Christus Jesus. Gerade ein Kind vermag viel eher Mitgeföhlt und Mitleid zu empfinden als ein auf Zwecke und Ziele hin orientierter Erwachsener. Auch hierin ist Gott Kind, als unmittelbar und in Lauterkeit liebender Mitführender.

Auch vom Spiel her ist das Phänomen des Leidens erschließbar. Ein Kind liebt sein Spielen und sein Spiel. Das eigentliche Spielen geschieht ohne Regeln, ohne Ziel, ohne Zweck, denn es wird gespielt um des Spielens willen, um der immer neuen Erschließung von Wirklichkeiten und Möglichkeiten willen. Das Spiel, das einen Gewinn, einen Erfolg herbeiföhren soll, das also zweck- und zielorientiert ist, ist von Erwachsenen entworfen. Das Spiel-par-excellence ist das Tarot, jenes mantische, aus der alchymischen Tradition kommende Kartenspiel. Der »Bateleur« (eine Art Joker, zugleich Magier) im Tarot spielt mit scheinbar nutzlosen Gegenständen, die vor ihm auf einem Tisch liegen. Er trägt einen Hut, dessen Krempe das liegende Unendlichkeits-Zeichen bildet. Er trägt einen Stab in der Hand. Es ist das Bild des freien Spiels der Möglichkeiten und Wirklichkeiten. Wirklichkeiten sind nicht festgeschrieben, sondern fügen sich und schaffen sich je und je wie in einem zweckfreien Spiel, sind Spiel.

Spielt ein Mensch oder das Kollektiv der Menschen dieses Spiel des Kindes, Gottes, nicht mit und entwirft eigene Regeln und Grenzen aufgrund von Eigensucht und fixierten Interessen, die nicht die Interessen des Gesamten sind, dann gerät er/es – so könnte man denken – in Kollision mit dem Haupt-Spieler, mit Gott, und so nimmt das Spiel Schaden und das könnte die Ursache des Leidens sein. Spielt ein Erwachsener mit einem Kind in einem freien Spiel, könnte er deshalb scheitern und keine Kommunikation mit dem Kind finden, weil er eigene Interessen und Regeln verfolgt – schwingt er sich aber ein in das freie Spielen des Kindes, kommt es zu einer Kommunikation in Offenheit, zum freien Lachen, zum Verstehen dessen, was nicht verstehbar ist, d.h. zu einer geistinnigsten Begegnung, zu einem freien, wahrhaftigen Austausch, zur absoluten, ungeteilten Kommunikation, zum Liebes-Austausch; denn Verstehen-in-Wahrheit heißt lieben.

Ist heute nicht die Zeit, neuerlich die Bedeutsamkeit der Liebe zwischen Mensch und Gott, besonders von seiten des Menschen zu Gott, zu bedenken, sie neu zu suchen und zu erfahren? Daß unsere europäisch-amerikanische Weltsicht säkular geworden ist, ist bekannt. Der Grund dafür könnte auch darin liegen, daß die Religionen allzusehr einen Gott hervorgehoben haben, der souverän ist, anstatt auf jenen hinzuweisen, der nach der Liebe des Menschen Ausschau hält. In einer Erzählung der Chassidim beobachtet ein Rabbi spielende Kinder, die das Such-mich-Spiel spielen. Dabei wird eines der Kinder vergessen, es wird nicht weiter nach ihm gesucht. Es kommt schließlich aus seinem Versteck und weint. Da hat der Rabbi eine Erleuchtung: So sei es mit Gott, der sich verstecke, und die Menschen hätten vergessen, ihn zu suchen. So kommt es nicht zu einer Begegnung zwischen Mensch und Gott.

Das freie Schwingen des Spiels von Kindern, die begreifen, wie wesentlich das Suchen und die damit neuerliche Begegnung sind. Das je und je Neue erscheint dann, wenn man es sucht, und es *ist* neue Begegnung. Es kommt zu einer spontanen Freude, zu einem spontanen Lachen.

Die daoistische Weisheit des Fließens und Schwingens der Wirklichkeiten, in die sich der Weise einschwingt und somit heil und ganz wird, könnte hier einen Blick zulassen auf jenes Spielen Gottes, das letztlich in ein unendliches, absolutes Verstehen und Lieben hineinmündet.

Beide Weisen des Liebens, die des Kindes zu den Eltern und die des Liebenden (Gottes) zur Seele (des Menschen) sind zusammen zu sehen, dürfen nicht um anthropologischer Elemente willen, die hier nicht vergleichsfähig sind, gegeneinander abgehoben werden, genauso wenig wie es etwas anderes ist, wenn man von Gott als dem »Kaufmann« in Sachen Liebe redet: »Gott treibt Kaufmannschaft: Er biet' den Himmel feil. Für wieviel gibt er ihn? Um einen Liebespfeil.« (Angelus Silesius)

Hier wird klar, daß die Liebesbeziehung absolut gedacht werden muß und nicht direkt analog zur Liebe im Bereich des Menschlichen, sofern es nur-menschlich ist – eher umgekehrt scheint die ungetrennte, unvermischte, ungeteilte Liebe Gottes gerade das Menschliche durchdringen zu wollen und somit den Menschen erst erneuern und neuerlich zu einem Menschen machen zu wollen. Der Mensch, der Kind geworden ist, umarmt Gott, der seinerseits Kind ist. Das Kind versteht das Kind, ohne Worte, allein durch das Kindsein beider.

Wer einmal gesehen hat, wie ein reinkarnierter buddhistischer Heiliger, ein Bodhisattva und somit religionsphänomenologisch gesehen eine Gottheit, als Kind einem anderen Kind den Segen erteilt, mag gespürt haben, daß es mit dem Kindsein ein heiliges, göttliches Geheimnis ist. Daß Gott geliebt werden will, ist aus der Bibel erschließbar:

Denn Frömmigkeit ist mir lieber als Schlachtopfer, Erkenntnis Gottes lieber als Brandopfer! (Hos 6,6)

Du sollst den Herrn, deinen Gott, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit all deiner Kraft lieben. (5 Mos 6,5)

Er antwortete ihm: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Denken.« (Matth 22,37)

Ich nehme den Jungstier aus deinem Stall nicht an, nicht Böcke aus deinen Hürden. Mir gehört ja alles Wild des Waldes, die Tausende von Tieren auf meinen Bergen. Ich kenne alle Vögel des Himmels; was sich regt auf der Flur, ist mein eigen. Hätte ich Hunger, ich müßte es dir nicht sagen; mir gehört ja die Erde und was sie erfüllt. Esse ich etwa das Fleisch von Stieren, oder trinke ich das Blut der Böcke? Bringe Gott Dank als Opfer dar und entrichte dem Höchsten deine Gelübde! Rufe mich an am Tag der Not! Ich werde dich erretten, und du sollst mich ehren! (Psalm 50,9–15)

Nichts anderes schuldet der Mensch Gott als die Zuwendung zu ihm. Bei Hosea ist Frömmigkeit gleich Erkenntnis Gottes. Zusammen mit den anderen Stellen gesehen, besonders aber in der Verbindung mit dem zentralen Christus-Ereignis, d.h. auch mit der Geburt Jesu und mit dem Leben Jesu als Kind – und zusammenschauend ist die Bibel zu lesen – ist somit Erkennen gleich Lieben. Gott ist nicht derjenige, der vom Menschen etwas fordert – er kann ihm nichts geben, was er nicht schon hätte. Das einzige, was Gott sich vom Menschen ersehnt, ist seine innigste und freie, ehrliche Liebe und Hingabe an ihn. Vollzieht der Mensch diese innigste, ehrliche, freimütige Hingabe an Gott in Liebe, dann teilt sich Gott seinerseits in unendlicher Weise mit. Es geschieht das, wovon Jesus im Blick auf die Fülle der Zeiten sagt, es gebe keine Fragen mehr: »Und an jenem Tage werdet ihr mich nach nichts mehr fragen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Um was ihr den Vater bitten werdet, das wird er euch geben in meinem Namen.« (Joh 16,23) Nicht der Mensch leistet etwas, um Heil in Gott zu erlangen, sondern Gott gibt sich dem Menschen in unendlicher Liebe hin und wartet auf gleichlautende Antwort von seiten des Menschen. Diese Antwort kann nur wechselseitige Liebe sein. Das ist die Botschaft der Bibel, die in der berühmten Trinitäts-Ikone des A. Rubljov ihren unnachahmlich starken Ausdruck findet: Der Mensch wird eingeladen, teilzunehmen an jenem Liebesmahl zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist, und zwar als gleichwertiger Teilnehmer. Die Ikone hat das Gegenteil einer Perspektive. Nicht der Betrachter wird hineingenommen, hineingesogen in das Bild, wie es in der Perspektive seit der Renaissance der Fall ist, sondern das Geschehen des Bildes tritt heraus aus sich selbst und nimmt den Betrachter hinein in sein Geschehen, hier in das Liebesmahl des unendlichen Verstehens, der unendlichen gegenseitigen Hinwendung.

Wieso könnte eine absolute Liebe das Höchste sein, das jedes Denken überschreitet? Der Religionsphilosoph B. Welte hat ein Sinn-Postulat entwickelt, das in die absolute Liebe hineinmündet: Alles Leben und Tun zielt ab auf Sinngehalte, die in ihrer Vielzahl ihrerseits auf einen letzten, höchsten Sinn abzielen. Es besteht ein allgemeiner Wunsch, eingestanden oder nicht, daß alles Leben einen höchsten Sinn habe. Dieser Wunsch besteht auch dann, wenn man sagte, das Leben habe an sich keinen Sinn – der Wunsch danach bleibt dennoch bestehen. Daraus folgert B. Welte, daß es tatsächlich einen solchen letzten Sinn gibt, denn andernfalls sei der Wunsch nach diesem nicht ein derart starker Grundtenor allen Lebens und allen Tuns des Menschen. Hieraus kann man weiterdenken: Alle Lebewesen, Menschen wie Tiere, haben Sehnsucht nach einer unendlichen, uneingeschränkten Liebe, die absolut ist und unabhängig von Verhaltensweisen

jedweder Art, unabhängig vom Wohlverhalten. Deshalb, so kann man denken, gibt es diese absolute Liebe. Gäbe es sie nicht, könnte sie nicht im Grunde einer tiefen Sehnsucht eines jeden Menschen existieren. So aber sehnt sich jeder Mensch im tiefsten seines Herzens nach einer Liebe ohne Warum und Wozu, und infolgedessen gibt es sie.<sup>4</sup>

Es geht dann nicht mehr um ein rechtes Tun, womit ein Mensch Gott gegenüber genügen soll, sondern um einen innigsten Liebes-Austausch, um ein Sein in Liebe, nicht mehr, nicht weniger. Sie verzehrt die Seele wie Feuer, und das heißt, in diesem Bild, daß die Liebe Gottes den Menschen umformt und umgestaltet in seine Liebe hinein, so daß der Mensch unmittelbarer Teilhaber an der Göttlichkeit Gottes wird durch Umformung. Der Beginn einer solchen Umformung ist die innigste Sehnsucht, das Brennen nach der absoluten Wahrheit, die Lauterkeit, das Ohne-Warum, die Einfalt Gottes. Es ist das »Werden wie ein Kind«.

Wahrheit ist nicht einfach ein Gedanke oder der Gedanke der Liebe, sondern ist Identität von Sein und Wahrheit, wie sie in Jesus erfahrbar ist, ist Jesus selbst, als Mensch und Gott und unendlich liebender Gott. Als solcher wohnt er in jedem Herzen und will erfragt, will liebend angeschaut und hineingenommen werden in die Mitte des Herzens wie ein Kind. Und diese Wahrheit Christi erkennt alles, was an menschlichem Tun Tand und Ablenkung ist, auch religiöse Äußerlichkeit jedweder Art kann fern sein von Wahrheitsliebe. Wahrheitsliebe heißt, abzusehen von allen vielen Wahrheiten und auf die eine zu schauen. »Wer die Wahrheit sucht, sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht,« sagt die Philosophin und Mystikerin Edith Stein. Und J.H. Newman schreibt in seinem Buch *Leben als Ringen um die Wahrheit*, daß alle Wahrheitssuche, wenn sie ehrlich und kompromißlos ist, in die Gottesfrage und in Gottes Liebe mündet. M. Gandhi hat formuliert, daß Gott die absolute Wahrheit sein müsse. »Satyagraha«, das Ergreifen der Wahrheit sei ein Gott angemessenes Handeln und Leben. Wahrsein und Lieben gehören wohl zusammen, denn was wäre wahrer als das Lieben, und was wäre etwas Wahres ohne das absolute Ergriffensein von Wahrem, d.h. die uneingeschränkte Hingabe als Liebes-Akt, als umarmendes Sich-Verstehen ohne Worte, ohne Inhalt, ohne Dies-oder-Das?

Gott ist ein Kind. Daß es sich dabei nicht um ein Kindsein im anthropologischen, psychologischen, pädagogischen Sinn handeln kann, sondern um ein wesenhaftes Kind-Sein, das man in einer grundlegenden Struktur des Seins findet, ist klar geworden. Auch in nichtchristlichen Religionen taucht dieses Bild auf: Verehrung des Buddha als Kind, das durch sein Schreiten über den Erdboden jeweils an der Stelle, an der es seinen Fuß aufsetzt, eine Lotusblüte hervorbringt; d.h. als Kind schon bringt es Heil hervor, läßt Heil erkennen. Ferner das Kindsein des Buddha-Jüngers in seinem Verhältnis zum Buddha: der Jünger ist ein Sohn Buddhas. In manchen chinesischen Darstellungen krabbeln kleine Kinder auf dem üppigen, halb liegenden Leib des Buddha umher, der ein Lachen auf dem Antlitz

<sup>4</sup> Vgl. hierzu José Sánchez de Murillo, Über die Selbsterkenntnis des Menschen. Ein Dialog. München 1986.

hat, ja dessen Antlitz eigentlich ein reines Lachen darstellt. Ausgehend von der kirchlichen Dogmatik, die besagt, daß in Offenbarungen und Schauungen auch der nichtchristlichen Religionen Wahrheit und Heiligkeit erkannt wird, darf das Bild des Kindseins des Buddha wie das des Buddha-Jüngers vergleichswürdig angesehen werden (auch unter dem Vorzeichen, daß Buddha dogmatisch gesehen kein Gott ist) mit dem Kindsein Gottes *wie* des Menschen, darf als fundamentale Schauung von Heilswahrheiten gelten.<sup>5</sup> Dieses Gott-Kind Jesus also kann man nur verstehen, und man kann sein Heil nur dann erfahren, wenn man selbst Kind ist, d.h. wenn man sich nichts und nochmals nichts als Eigenes zugute hält – nicht aus Gründen äußerer asketischer Empfehlungen, sondern allein innerhalb der Sphäre des Liebens – wenn man alles von Gott erwartet, auch das Größte und Höchste, ja das scheinbar Unmögliche, das Paradoxe ebenso wie das Dunkle und Nüchternste, und wenn man sich zuvor in allem beschenkt erfährt, eben wie ein Kind, das nichts leistet im Sinne einer Leistungsgesellschaft.

Gott als Kind kann jedoch, im Gegensatz zum Menschen, kraft seines Kleinseins und seiner Liebe Unendliches bewirken, auch ohne das Zutun des Menschen. Denn wie es im Wesen des Menschenkinde eine Art Wunderland gibt, eine andere Welt und andere Wirklichkeit gibt, so in vielleicht aufgekippter, freilich mit nichts beschreibbarer Form bei Gott, insofern er Kind ist. Könnte nicht das unüberschaubare kosmische Theater mit den je entstehenden und vergehenden Sonnen und Galaxien, mit den Pulsaren, Quasaren, weißen Zwergen, blauen Sonnen und schwarzen Löchern, ferner das unüberschaubare Geheimnis der Natur und deren Gesetze auf Erden, die Wüsten und überbordenden Dschungel, das ewige Eis der Pole mit ihren noch ungeklärten Geheimnissen, die praktisch unauslotbaren Tiefen der Ozeane mit ihren weiten unbekanntem Lebensräumen – könnte dies alles nicht ein Wunderland einer kindlichen Gottheit sein, ein kosmisches und unendliches Spiel kindhaft-göttlicher Gedanken und Phantasien, mit dem alleinigen Zweck, nach Liebe zu suchen und nach einem Spielkameraden? Der Mensch könnte, in Liebe, dieser Spielkamerad sein, und gemeinsam mit Gott könnte es, so deuten m.E. die biblischen Schriften darauf hin, ein unendlich wunderbares Erbe geben.

Gott ist Kind, das Wunder hervorbringt. Je und je fließen die Wirklichkeiten so, daß sie genauso gut auch anders fließen könnten, aber sie fließen eben so. Je und je findet Wunder statt. Jeder Moment taucht im Grunde aus dem Nichts auf, da es keine erkennbare Notwendigkeit gibt, daß es nicht auch ganz anders sein könnte, wie es eben jeweils ist. Jeder Mensch erlebt einmal Verdichtungen von Unwägbarkeiten: etwas verläuft völlig anders als er es sich zuvor gedacht hatte, überraschend und unvorhersehbar, unverfügbar. Wer könnte uns versichern, daß nicht jeder Moment, jeweils jetzt, genauso erstaunlich ist wie das unvorhergesehene, staunenswerte, besondere Ereignis, von dem man als etwas Besonderes spricht? Je-

<sup>5</sup> Siehe II. Vatikanisches Konzil, »Nostra aetate«.

der Moment ist staunenswerte Wirklichkeit, weil er einmalig und weil er so ist und nicht anders, was jeweils ebenso möglich wäre.

Die Naturwissenschaft spricht heute davon, wie erstaunlich es ist, daß es überhaupt Welt und Leben gibt. Somit ist Gott nicht hilfloses Kind, sondern in dieser Art durchaus starkes, wunderbares, mit den Wirklichkeiten frei und ungebunden spielendes Kind, dabei durch und durch verletzliches und auch verletztes Kind, das sich verletzen läßt vom Unrecht der Menschen. Wiederum dort, wo Menschen sich hinabbeugen zu ihm, indem sie selbst klein werden, schenkt er großzügige Gaben des Geistes, die unendlich viel mehr wert sind als alles, was Menschen sich an äußerlichen Gaben wünschen können. Vor einem Kind beugt man sich, weil es so klein ist, und vor Gott, weil er so groß ist, ist formuliert worden. Ist beides nicht vielleicht eines?

Die Hingabe an Gott und die Gottes an die Menschen ist kindhaft-einfältig und zutiefst inbrünstig, weil wahrhaftig. Wenn Liebe in Wahrheit erkannt wird, umgreifen ihre Dimensionen alle Trennungen, alle Schranken, es gibt nicht mehr das Hier und Dort, das Dies und Das, das Ich und Du als Getrenntes, wohl aber als gegenseitig Verschenktes und gänzlich ungeteilt Erfülltes. Ungeteilt ist sie nicht gebunden an Zeit und Raum. Deshalb gibt es nichts wahrhaft Trennendes, keinen Tod als Beendigung des Liebesgeschehens-in-Wahrheit aus dem Blick des kindhaften Gottes. Darum das absolute Geborgensein des Lebens wie des Sterbens in Gott.

Das Geheimnis der Liebe Gottes besteht darin, daß Gott geliebt werden möchte von uns Menschen. Damit erweist sich aller Glaube, der sich engführend auf die Allmacht Gottes richtete, als bedingt tauglich und vordergründig, nicht in die Weite Gottes führend, nicht die Wahrheit Gottes erschließend. Gott als Kind und nach Liebe Suchender ist verletzlich und verletzt und ist insofern im Menschen und ihm gleich, als auch dieser durch Gleiches charakterisiert ist: Verletzlichkeit und faktische Verletztheit je und je. Erst wenn der Mensch diese Wahrheit ergreift, ist er bei Gott in einer höchst vertrauten Weise, von Freund zu Freund, von Kind zu Kind, in einer Liebes-Gemeinschaft, die sich gegenseitig alles und nochmals alles schenkt: Wahrheit, Liebe, Licht, Klarheit, Umarmung und darin trinitarisch, – denn das gegenseitige Sich-Schenken in Absolutheit ist als Schenken nochmals ein eigenes Geschehen, eine eigene Größe, identisch mit den Sich-Schenkenden – in einer Welt der Wunder, des Staunens, der Freude, des Lachens. Mühsal und Tränen sind nicht mehr. Alles ist neu.



## Ein Gespräch mit Edith Stein

*Rose Staudt*

*Rose:* Im Buch Sirach 3, 21–23 steht geschrieben: »Such' nicht zu ergründen, was dir zu wunderbar ist, untersuch' nicht, was dir verhüllt ist. Was dir zugewiesen ist, magst du durchforschen, doch das Verborgene hast du nicht nötig. Such' nicht hartnäckig zu erfahren, was deine Kraft übersteigt. Es ist schon zu viel, was du sehen darfst.« Was ist damit gemeint?

*Edith:* Der Mensch muß die Art und die Grenzen seines Daseins akzeptieren und lieben, für das Geschenk des Lebens dankbar sein, vor dem Geheimnis des Seins still sein Haupt beugen.

*Rose:* Dein Name, Edith-Teresia Benedicta a Cruce, vereint die beiden großen spanischen Mystiker Teresia von Avila und Johannes vom Kreuz. Bedeutet das, daß du dich in ihrem Sinne als Mystikerin betrachtetest, obwohl du wiederholt geschrieben hast, daß das innere Seelenleben verborgen bleibt?

*Edith:* Mystik bedeutet geistige Sammlung. Mystiker ist ein Mensch, der gesammelt und konzentriert auf das Wesentliche hin lebt.

*Rose:* Was ist das Wesentliche?

*Edith:* Das Wesentliche ist, den eigenen Weg zu finden, im kleinen persönlichen Weg den großen göttlichen Weg zu verwirklichen. Diese Übereinkunft von individuellem und kosmischem Leben nennen die Mystiker die Vereinigung des Menschen mit Gott.

*Rose:* Wie geschieht diese Vereinigung?

*Edith:* Sie geschieht in einem schmerzhaften Prozeß, in dem die vom Ganzen trennende Selbstbezogenheit gebrochen, die negativen Neigungen der Egoität gereinigt und positiv verwandelt und so die Spitze der Selbstverwirklichung erreicht wird. Erst auf dieser Höhe ist der Mensch bewußt eins mit dem Ganzen. Da offenbart sich der einzige Sinn: die Identität der Selbstliebe und der Liebe zum Absoluten. Das Absolute, das die Sprache der Menschen Gott nennt, ist das einzige Eine, das sich in der Vielfalt von Seienden offenbart. Es ist daher überall wirklich anwesend, aber nirgends als solches anzutreffen. Der Mystiker erblickt die Identität in dieser Differenz und erfährt Liebe und Zorn des Wesens aller Wesen. Alles ist Gutes und Böses, Feuer und Kälte, Leben und Tod. Diese Doppelsinnigkeit als Wesen des Seins wird durch den Menschen Wort und Tat. Der Mensch: Offenbarung des abgründigen Geheimnisses des Seins. Mystiker ist der Mensch, der dieses sieht. In der Ekstase dieser Offenbarung drücken sich Schreck und Freude über den Sinn des Phänomens Mensch im kosmischen Prozeß aus.

*Rose:* Das ist wunderbar. Aber kann der Mensch ein so überwältigendes Ereignis verstehen?

*Edith:* Das Wort Sirachs »Such' nicht zu ergründen, was dir zu wunderbar ist« gilt besonders hier. Was sich in der individuellen Verwirklichung des großen göttlichen Verwandlungsprozesses ereignet – die

Schmerzen der Erfahrung der *Brechung* der Egoität sowie die Wonne der ekstatischen Selbsterfahrung als Ganzheitserfahrung – kann weder begründet noch erklärt noch eigens mitgeteilt werden. Es ist das Geheimnis schlechthin, vor dem sich der Mensch ehrfurchtsvoll beugen muß. In diesem Sinne habe ich geschrieben, daß das innere Seelenleben verborgen bleibt. Doch stellt die ekstatische Vereinigung mit Gott, dem großen Einen, die menschliche Erfahrung schlechthin dar, das Ziel des Phänomens Mensch auf Erden, das Natur und Welt erhellen soll. So strahlt der geläuterte Mensch Licht und Reinheit aus, die andere Mitmenschen zu berühren, zu erwecken und anzuspornen vermögen. Dergestalt offenbart sich das Verborgene, zeigt sich durch den Menschen das Göttliche.

*Rose:* Stationen deines Lebensweges: geboren in einer jüdischen Familie, die den Glauben der Überlieferung pflegte, gläubige Jüdin, später religiöse Indifferenz, schließlich wissenschaftlicher Atheismus, dann ein weiter Weg über eine rational-philosophische Grundhaltung zum christlichen Glauben, zum Karmel, zur mystischen Erfahrung. Inwiefern haben diese Lebenserfahrungen zur Gestaltung deiner Persönlichkeit, deines Denkens und deiner Mystik beigetragen?

*Edith:* ...

*Rose:* Ist die Phänomenologie nicht letztendlich eine bloße Denkmethode, ein Werkzeug ohne Inhalte und als solches mit der christlichen Philosophie unvereinbar? Führt die Phänomenologie als areligiöse Interpretationsmethode nicht eher vom Christlichen weg?

*Edith:* Als Lehre von den Erscheinungen wird die Phänomenologie oft *nur negativ* als bloße Beschreibung mißverstanden, welche die entscheidende Frage übergehe, was das Seiende in seinem Wesen und Sein sei. So gesehen wäre Phänomenologie der absolute Gegensatz zur Ontologie, die nicht nur das Erscheinen des Seienden für den Menschen beschreibt, sondern das Seiende im Hinblick auf das Sein betrachtet. Die negative Auffassung entspricht nicht der Husserlschen Absicht. Wenn Husserl so oberflächlich gewesen wäre, wären Denkerinnen und Denker wie Conrad-Martius, Reinach, Max Scheler, Ingarden und Heidegger nicht zu ihm gegangen. Wir alle wären nicht zu ihm gegangen. Aber um den Meister bildete sich eine große Gruppe von begeisterten Schülern aus allen Wissenschaftszweigen, die in der neuen Denkform die Zukunft der Philosophie im Dienste der Menschheit witterte. Im Gegensatz zu einer bloß spekulierenden Philosophie wollte die Phänomenologie eine *Arbeitsphilosophie* sein. Sie vermeidet unbegründete Konstruktionen und leere Spekulationen dadurch, daß sie sich an das hält, was sich zeigt, das heißt an die Erfahrung. Von daher erhellt sie Wesen, Sein und Sinn des Seienden. So läßt sich eine fundierte Ontologie des Wirklichen entwerfen. Dazu gehören alle Erscheinungen der Natur und des Lebens des Menschen. Zu den wichtigsten Dimensionen des menschlichen Lebens gehört natürlich die religiöse. Die Phänomenologie kann dem Verständnis der göttlichen Gestalt Jesu und überhaupt der christlichen Offenbarung sehr entgegenkommen. Sie kann auch für die Erhellung der mystischen Lebenswelt von Bedeutung sein. Aber auch umgekehrt: Die Phänomenologie kann von der Mystik viel ler-

nen. Von Anfang an lauerte bei den Phänomenologen die große Gefahr, in bloße Worte, Kategorien und Ideen zu verfallen und so genau das zu wiederholen, wogegen die Phänomenologie aufstand. Sogar der Meister erlag ziemlich früh dieser idealistischen Gefahr. Ich sagte es ihm. Husserl näherte sich später der Mystik, er las u.a. Meister Eckart mit großem Interesse. Es tat ihm persönlich gut, aber für seine wissenschaftliche Philosophie konnte er die neuen Erfahrungen nicht mehr verwenden.

*Rose:* Was könnte die Phänomenologie heute von der Mystik lernen?

*Edith:* Vieles und Entscheidendes. *Zunächst* einmal die *Grundhaltung*. Mystik nennt eine geistig gesammelte, durch Ernst und Konzentration gekennzeichnete Daseinsform, die von der *inneren Tiefe* her lebt. Der Mystiker hat einen Blick für die Innenseite der Phänomene. Er erblickt in deren äußerer Erscheinungsform das Wesen. Er *schaut* in den Dingen die Seele und findet darum überall Gott. Viel reden, wenig denken und kaum arbeiten entspricht nicht dem phänomenologischen Geist. Husserl wollte nicht, daß man nur *über* seine Phänomenologie redet. Phänomenologie sollte nicht nur Husserl-Philologie sein. In dieser Form verfällt sie, wird dogmatisch. Bei seinen Schülern wünschte der Meister vielmehr eine solche innere Grundhaltung, die den Ernst des Lebens und die Würde der Philosophie in sich vereint und erwartete von ihnen *creative Arbeit*. Wichtig war ihm die Ernsthaftigkeit der Forschung und die verantwortungsbewußte Zusammenarbeit mit den Wissenschaften. Gerne nannte er den Phänomenologen »Arbeiter des Geistes im Dienste einer philosophia perennis zum Wohle der Menschheit«. *Dann* sollte sich die Phänomenologie bei der Wahl ihres Themas von der Mystik führen lassen. Wenn die Phänomenologie in den Erscheinungen und durch sie das reine Wesen sucht und diese Klärungsarbeit als einen Dienst an den Menschen versteht, dann ist es äußerst wichtig, sich an die richtigen Erscheinungen zu wenden. Dem Menschen muß ein Spiegel seines Wesens vorgehalten werden, in dem er seine Entfaltungsmöglichkeiten sehen kann. Die reinsten und höchsten Selbstverwirklichungsformen des Menschseins sind aber in der Mystik enthalten, wo die Identität von Individuum und Ganzem erreicht wird. Wahre Wesensschau ist nur mystisch möglich. So muß man sagen, daß die Phänomenologie nur durch die Mystik ihr Ziel erreichen kann.

*Rose:* Geschieht echte Phänomenologie nicht dann vielleicht meistens außerhalb der Fachphänomenologie?

*Edith:* Oft ist es so.

*Rose:* Kann Mystik auch außerhalb der Religionen geschehen?

*Edith:* Ja. Gott ist überall. Die Existenz solcher gotterfüllter Menschen in allen Kulturen und zu allen Zeiten rechtfertigt die sonst katastrophal verlaufende Geschichte.

*Rose:* Mystisches Erleben »entrückt« vielleicht zeitweilig die Seele sowie den Verstand, aber im Nachhinein wird die mystische Schau denkend nachvollzogen.

*Edith:* Zum Kern der Mystik gehören nicht primär die außergewöhnlichen ekstatischen Phänomene, welche die Menschen so sehr faszinieren. Ganz im Gegenteil. Johannes vom Kreuz war ein scharfer Kritiker solcher

leiblicher Ekstasen, die oft Selbstbetrug sind. Mystik nennt primär eine sehende und liebende Grundhaltung. Doch die Liebe ist manchmal so groß, daß sie den leiblichen Rahmen sprengen kann. Über die Echtheit dieser Ekstasen entscheidet die Authentizität des Lebens.

*Rose:* Der Psalmist sagt in Psalm 63, 2: »Gott, du mein Gott, dich suche ich, meine Seele dürstet nach dir.« Was ist damit gemeint?

*Edith:* Das Wesen des Menschen ist Sehnsucht nach dem Unendlichen. Daher rührt seine grundsätzliche Unzufriedenheit. Kaum hat er etwas erreicht, wird er wieder vom Drang nach mehr und anderem erfaßt. Alles erweist sich ihm als zu wenig. Alles langweilt ihn schließlich. Es ist die abgründige Sehnsucht nach großer, unvergänglicher Liebe, die sich so äußert. Möge eines Tages Friede auf Erden sein, damit sich dem Menschen die Augen des Herzens öffnen. Dann könnte er entdecken, daß überall in der Endlichkeit das Unendliche anweset. Gott war, ist und bleibt immerwährend derselbe – in Zeit und Ewigkeit, im Himmel wie auf Erden. Im Himmel wird er gesehen, auf Erden nur geglaubt, gehofft und oft auch ignoriert.

*Rose:* Edith, ist Gott eine Person? Ist der Glaube an einen persönlichen Gott richtig? Ist Er als personales Gegenüber in der mystischen Erfahrung fühlbar?

*Edith:* Was Gott nennt, kann mit menschlichen Worten, Begriffen und Bildern nicht erreicht werden. Mit dem Namen Gott ist Ursprung, Geschichte, Sinn und Ziel der Wirklichkeit gemeint. Die Wiege des Seins. Die Mitte eines jeden Seienden. Der tiefste Kern der menschlichen Seele. Das Unendliche, das überall ist, aber uns ständig entgeht. Gott ist weder zeitlich noch ewig, sondern die Identität beider und der Sinn der Trennung. Gott ist weder Person noch Wesen, sondern das Persönliche der Person und das Wesenhafte des Wesens. Gott ist weder männlich noch weiblich, sondern die Einheit beider, der Sinn des Unterschiedes, die Notwendigkeit der Trennung und die Ekstase der Wiederkunft. Der Himmel ist nicht oben und die Erde nicht unten. Der Himmel ist auch unten und die Erde auch oben. Gott ist die Mitte, die Höhe und Tiefe verbindet. Gott ist das Sein und das Nichts, folglich das Herz des Werdens und der letzte Sinn des geschichtlichen Geschehens. Gott ist der Grund von allem, unfäßlich an sich, doch überall anwesend.

*Rose:* Auch in Auschwitz?

*Edith:* Auch dort. Als das Geheimnis des Schreckens, der Abgrund des Bösen und der sinnlosen Vernichtung. Das Licht gäbe es nicht ohne die Finsternis, und ohne die Kälte auch nicht die Wärme. Aber der schreckliche Gott, Deus terribilis, ist in seiner innersten Mitte Liebe, die das Sein aus dem Nichts unaufhörlich schafft, Leben spendet, bestraft, annimmt und vergibt. Den Gott, der dich grenzenlos liebt und deine Rückkehr aus der Zerstreung stets erwartet, kannst du in deinem Herzen und außen in der Natur und auf der Welt erfahren. Denn er ist überall.

*Rose:* Im Buch der Weisheit steht geschrieben: »... denn Gott liebt nur den, der mit der Weisheit zusammenwohnt.« Könnte man schließlich diesen Gedanken für dein letztes Engagement in der Vermittlerrolle zwischen

Philosophie und Glaubensweg durch die *Kreuzeswissenschaft* annehmen?

*Edith:* Gott liebt alles, da Er alles ist. Alles stammt von ihm und alles kehrt zu ihm zurück. Gott lebt im Leben, leidet im Leiden, liebt in der Liebe und stirbt in jedem Tod. In den Konzentrationslagern starb Gott millionenfach. Millionenfach stirbt er weiterhin unter dem Schwert der menschlichen Gewalt. Aber das Leben geht weiter. Gott ist das Kreuz und die Auferstehung, die Grausamkeit des Karfreitags und die Freude der Wiedergeburt. Das Geheimnis der Geschichte und die Helle des Alltags. Nach einem langen Leidensweg durfte ich in der Abgeschiedenheit des Karmel Frieden finden. In der Stille und in der Vorahnung des kommenden Schreckens schrieb ich im Anschluß an Johannes vom Kreuz die Grundzüge des mystischen Weges phänomenologisch nieder. Ja, meine Absicht war auch, die Philosophie mit dem Leben zu versöhnen und der Wissenschaft ein Urphänomen zu zeigen, das sie verdrängt: Zur Substanz des Lebens gehört das Leiden. Keine Philosophie, keine Theologie, keine Wissenschaft, keine Literatur, keine Kunst und keine Politik, die ihre Aufgabe ernst nimmt, darf am Leiden des Menschen und der Natur weder vorbeidenken noch vorbeireden noch vorbeihandeln.

*Rose:* Nach langer Zeit der Ablehnung fangen jetzt Philosophen, Theologen und Wissenschaftler an, auf dich zu hören. Vielleicht verstehen sie endlich, worum es im Leben geht und werfen das Steuer herum.

*Edith:* Auf Erden hat die Unkultur des Lärms und der Hektik, der Hemmungslosigkeit, des Opportunismus, der Kommerzialisierung und der Korruption ihren Höhepunkt erreicht. Dieser Ungeist hat auch Philosophie, Theologie und die Wissenschaften erfaßt. Doch im Medium der Unreinheit kann der Mensch nicht leben. So ist jetzt der Beginn einer Rückkehr zur Sauberkeit in der Lebensführung, zur Ernsthaftigkeit und Verantwortung in der Forschung und zur Tiefe des Denkens in der Philosophie festzustellen. Philosophen, Theologen und Wissenschaftler haben in letzter Zeit viel geredet, doch wenig gesagt. Sie haben sich von der Unruhe des Leistungsdrucks vereinnahmt und von der Last der Ruhmsucht erdrücken lassen. Die Menschen müssen und wollen auch das Schweigen und die Bescheidenheit lernen. So könnte endlich eine Kultur der Stille, der Zurückgezogenheit, der Zurückhaltung aufgehen und der Liebe und dem Frieden zur Wiege werden.

*Rose:* Zu deiner Zeit hat es gleichzeitig mehrere echte Philosophen gegeben, die, da sie das Können besaßen, fachlich verantwortungsbewußt waren. Sie haben auch ein entsprechend wertvolles Werk hinterlassen. Doch sie waren von der Ruhmsucht und anderen Dingen getrieben und innerlich unruhig. Max Scheler z. B. starb früh, Heidegger lebte lang. Aber zerrissen waren sie beide gleichermaßen.

*Edith:* Menschsein ist auf Erden zu allen Zeiten schwierig. Und Philosophen sind auch nur Menschen.

*Rose:* Auf die Frage deiner Mitphilosophin und Freundin Hedwig Conrad-Martius nach etwaigen mystischen Erfahrungen hast du geantwortet: »Mein Geheimnis gehört mir.« Was hast du damit gemeint?

*Edith:* ...



## Zur Entwicklung der Phänomenologie in Italien (1986–1995)

Mauro Mocchi<sup>1</sup>

Die Lebenskraft der Philosophie Edmund Husserls findet in der großen Vielfalt von phänomenologischen Studien, die in den letzten zehn Jahren in Italien entstanden sind, erneute Bestätigung. Es gibt kaum mehr einen Bereich, in dem sich der Einfluß des Husserlschen Werkes nicht bemerkbar macht. Die Fülle der Beiträge verteilt sich auf verschiedene Richtungen, vom kritischen Rationalismus bis zur *philosophia perennis*, von der Hermeneutik bis zur Analytik, von den normativen Disziplinen bis zu den Humanwissenschaften. Die Vielseitigkeit des Husserlschen Gedankengutes wird auch von einer Vielzahl phänomenologischer Studien belegt. Verglichen mit der Vergangenheit zeigt sich im italienischen Sprachraum eine größere Homogenität bei der Übernahme und Interpretation einiger grundlegender Züge des phänomenologischen Denkmodells. Ziel ist eine Methode für eine Sinnbildung, die der Erfahrungsdichte angemessen ist, das eigene rationale Handwerkszeug immer wieder überprüft und jede Ideologie einer ernsthaften Kritik unterzogen werden kann.

Die erneute Ausrichtung auf die Wurzeln der Dinge selbst führt dazu, die kontroversen Aspekte des Husserlschen Vorhabens herauszustellen. Veränderte Ausgangspositionen sollen zu einer vollständigeren Umsetzung verhelfen. Italiens Philosophen sind sich einig, daß dabei das Hauptanliegen der Phänomenologie, die ursprüngliche Aussageabsicht der Philosophie, herausgestellt werden muß. Heute wird keine »neue« Theorie über die Wahrheit und keine »reine« Wissenspraxis anerkannt, auf die nicht der Terminus »Phänomeno-Logie« angewendet werden kann, die Lehre von den Phänomenen, die auf den Phänomen Logos zurückgeht. Mit der Dringlichkeit dieser Frage beschäftigen sich heute in Italien viele Untersuchungen, die sich mit dem Sinn unserer Kultur auseinandersetzen.

\* \* \*

Seit Mitte der 80er Jahre ist Husserls philosophisches Werk nach und nach weiter übersetzt und kommentiert worden. Anlässe dazu bildeten die Feiern zu seinem 50. Todestag 1988, aber auch die Eigenart der philosophischen Auseinandersetzung heute. In kritischen Augenblicken ist die Verbreitung bestimmter Werke mehr gefordert als die anderer. In den letzten Jahren kamen z.B. in Italien folgende Titel heraus: *Erste Philosophie. Erster Teil* (übersetzt von Giovanni Piana und Claudio La Roca), *Phänomenologische Psychologie* (übersetzt von Paolo Polizzi und Renato Cristin), *Analysen zur passiven Synthesis* (übersetzt von Vincenzo Costa). Ein großer Teil der in diesen Werken vorherrschenden Motive, entsprechend

<sup>1</sup> Aus dem Italienischen übersetzt von Ulrich Dobhan.

aufgeschlüsselt, erscheinen auch in vielen der in letzter Zeit veröffentlichten Studien: von der Auseinandersetzung mit der Tradition des Wissens zum Thema der *philosophia perennis*, von den Differenzen zwischen Husserl und Heidegger zur Krise des Subjekts, vom Problem des Entstehens zum komplexen Aufbau des Körperhaften und der Psyche. Da es nicht möglich ist, jeden einzelnen spekulativen Gedankengang zu berücksichtigen, beschränken wir uns auf diejenigen, die die Haupttendenzen der phänomenologischen Forschung in Italien am besten repräsentieren.

Die Rezeption des Husserlschen Gedankenguts in Italien vollzog sich von Anfang an in einem kulturellen Umfeld, in dem der historisch-existentialen Dimension mit ihrer Beziehung zwischen Mensch und Welt immer große Aufmerksamkeit gewidmet wurde (vgl. 9003). Den Sinn in der Tradition zu verwurzeln, der man angehört, bildet die Basis für die neueren Forschungen, die Angela Ales Bello der Phänomenologie des menschlichen Seins widmete (vgl. 9202). Das Problem der Einheit bzw. Verschiedenheit der Menschen, das in dieser Studie auf der historischen und intersubjektiven Ebene der Gemeinschaft am Denken Edith Steins, Hedwig Conrad-Martius' und Gerda Walthers abgehandelt wird, bildet den Schlüssel zum Verständnis dessen, wie die Frau konkret das Philosophieren praktiziert.

Angela Ales Bello setzt in dieser Untersuchung alternative Denkansätze zur intellektualistischen und subjektzentrierten Mentalität des westlichen Menschen an. Der Philosophie des Weiblichen folgen wichtige Forschungen über die Weltanschauung der Urvölker (vgl. 9101 und 9201) und die ihr ganzes Werk durchziehenden Reflexionen über Wesen und Tiefe der religiösen Erfahrung.

Giuseppe Semerari bringt die Selbstverantwortung des westlichen Menschen für seine historische Existenz in den Dialog ein, den er seit über dreißig Jahren mit der Husserlschen Fragestellung führt. Die Verknüpfung von Geschichte, Ratio und Subjektivität wird aus einer Perspektive gesehen, die auf eine Definition einer antiskeptischen Absicherung als der spezifischen Aufgabe einer phänomenologisch ausgerichteten Philosophie abzielt. Semerari setzt dabei auf die Beziehung zwischen Krise der Wissenschaft, Kritik der Vernunft und Krise der Vernunft. Damit wird der Mensch als »historische Idee« auf dem Weg zur Selbstverwirklichung verstanden. Um dabei der Skepsis wirksam zu widerstehen, muß die Vollenendung auf der intersubjektiven Ebene der transzendentalen Menschheit gefunden werden (vgl. 8904 und 9101). Giuseppe Semeraris Lehre hat dank der wertvollen Mitarbeit von Feruccio De Natale eine lange Reihe phänomenologischer Studien inspiriert, deren neueste Ergebnisse im Sammelband *La cosa stessa. Seminari fenomenologici* zusammengetragen sind (vgl. 9501).

Zum Thema der kritischen Philosophie Husserls verdient eine Monographie von Stefano Catucci erwähnt zu werden, einem jungen Autor aus dem Kreis um Angela Ales Bello. Hier wird die Dialektik zwischen ästhetischer, praktischer und theoretischer Vernunft als Wesensmerkmal der gesamten Spekulation Husserls herausgestellt (vgl. 9503). In den Kontext des

historischen Erkenntnisproblems gehören auch die Arbeiten von Rocco Donnici, Luigia Di Pinto und Bianca Maria D'Ippolito, die beim Vergleich des Husserlschen Werks mit dem von Hume, Kant und Dilthey die Phänomenologie im Kontext des modernen, zeitgenössischen westlichen Denkens neu aufzeigen.

Die nicht rückführbare Eigenart der existentiellen Geschichtlichkeit ist die Grundlage des in Italien zwischen der Phänomenologie Husserls und der Hermeneutik Heideggers geführten Dialogs. Lange Zeit standen sich hier zwei Meinungen gegenüber. Die eine sah in diesem Wesensmerkmal eine Kontinuität, die andere einen Bruch zwischen beiden Perspektiven, d.h., die eine sah in der Geschichtlichkeit eine legitime Vertiefung der transzendentalen Bedingung, die andere ihr endgültiges Verschwinden. In letzter Zeit neigen immer mehr Forscher der ersten Gruppe zu, besonders nach der Veröffentlichung der Marburger Vorlesungen Heideggers und vieler Handschriften Husserls aus den 30er Jahren, in denen die enge Verflechtung zwischen der Problemstellung von Phänomenologie und Hermeneutik aufscheint.

Carlo Sini hat in der Verknüpfung von Phänomen und Logos, Ereignis und Bedeutung die eigentliche Aufgabe der Philosophie erkannt und daraus einen originellen theoretischen Ansatz entwickelt, der zum Begriff der »Phänomeno-graphie« führt: Bevor das Phänomen benannt wird (vor der Phänomeno-logie), wird es in seinem Ursprung erst einmal geschrieben (hermeneuein). Diese »Welt-Schreibung« ist genau das, was immer wieder das Anliegen des Philosophen sein muß: sie von neuem zu schreiben, oder wie Platon sagt, sie sich vorzustellen. Analoge Gedankengänge bringt der Ansatz von Pier Aldo Rovatti (vgl. 8702 und 9204). Die Vertiefung der epoché als Einüben der Aufmerksamkeit, als Verhaltenshabitus des der Erfahrung innewohnenden Subjekts, führt in erster Linie zu seinem grundsätzlichen Heraustreten aus der Mitte oder wie Rovatti sagt, zu seiner »Schwachheit«. Der nachweisende und totalisierende Logos kann in der nicht rückführbaren Undurchsichtigkeit der Erfahrung, in ihrer besonderen »Streuung« nicht ansetzen. Deshalb erweist sich der narrative Logos, das metaphorische Sprechen oder vielmehr die Übung des Schweigens, das in jedem subjektiven Augenblick die immanente Leere auszu-drücken vermag, als hilfreich. (Über den passiven Horizont des Subjekts siehe auch die schöne Studie von Emiliano Bazzanella [vgl. 9503], einem Schüler Rovattis.)

Mit der Husserlschen Logik sind Studien verbunden, die in Italien nie an Interesse und Kontinuität verloren haben. In den letzten Jahren wurden Abhandlungen, Reflexionen und Beiträge eingebracht, die besonders die in den Jugendwerken Husserls angerissene Thematik untersuchen und vertiefen, angefangen von der *Philosophie der Arithmetik* bis hin zu den *Logischen Untersuchungen*. Bei Enzo Melandri (vgl. 9002), besonders aber bei Michele Lenoci (vgl. 8603) wird das Grundmotiv der logischen Spekulation Husserls sichtbar: Sie sollte begründen und nicht rein formal sein. Lenoci zeigt, wie vom Erfolg dieses Projektes die Geschicke der ganzen Phänomenologie abhängen und wie die verschiedenen Formen, die

sie im Verlauf ihrer Entwicklung annimmt (von der Wissenschaftslehre zur Wissenschaft der Lebenswelt), die begründende Urabsicht Wirklichkeit werden lassen. Liliana Albertazzi sieht die Phänomenologie als eine »Philosophie der Erfahrungsschichten«. Die synthetische und passive Ebene der Objektgenese entwickelt sich dynamisch zur eidetischen und aktiven Ebene der reinen Formen (vgl. 8901). Die analytischen und deskriptiven Leistungspotentiale der Husserlschen Methode sind außer in der originellen und anschaulichen Darstellung von Roberto Miraglia (vgl. 8805) auch in den jüngsten Arbeiten von Alberto Peruzzi (vgl. 8805) und Roberta Lanfredini (vgl. 9402) Gegenstand der Betrachtung. Der Problematik des Noema<sup>2</sup> als Angelpunkt für eine mögliche »Geometrie der Vernunft« und einer »inhaltlichen« Theorie der Intentionalität widmeten sie tiefeschürfende Analysen.

Im Rahmen der Husserlschen Studien sollen die Reflexionen von Mario Sancipriano (8806) erwähnt werden, die sich mit der Sozialethik als der Zwischendimension zwischen dem »politischen« Bereich der Intersubjektivität (mit der sich Antonio Ponsetto vielfach auseinandergesetzt hat, vgl. 8601) und dem religiösen Bereich des Göttlichen, der letzten Rechtfertigung und dem notwendigen Endpunkt jedes teleologischen Prozesses befassen.

Dieser kurze Überblick wäre ohne einen Blick auf die geglückten Anwendungen der Phänomenologie im Bereich der Studien zur Ästhetik, Psychiatrie, Pädagogik und Rechtsphilosophie in Italien nicht vollständig. Gabriele Scaramuzza verdanken wir die vollständigste historisch-kritische Untersuchung der logischen Ästhetik (8903). Elio Franzini mißt der Phänomenologie bei der Klärung des Verhältnisses zwischen der ästhetischen Dimension der Erfahrung, der Symbolik des Kunstwerks und dem geistigen Universum des Menschen große Bedeutung zu. Die Interpretation muß im Werk selbst verwurzelt sein, dem Ort, an dem sich die Kenntnis des Möglichen bereichern kann, ohne deshalb die notwendige Strenge zu verlieren (vgl. 9001 und 9401).

Die phänomenologische Psychopathologie blickt in Italien auf eine lange Reihe von Untersuchungen zurück, die sich in der konkreten Anwendung in Therapie und Analyse bewährt haben. Hier ist auf die Bemühungen von Maurizio De Negri im Bereich der Kinderpsychiatrie zu verweisen, deren abweichende Abläufe zu den von Husserl in *Erfahrung und Urteil* beschriebenen Vorgängen in Beziehung gesetzt worden sind. Aber auch an die lange klinische Erfahrung von Eugenio Borgna soll erinnert werden, der seine Treue zum phänomenologischen Vorbild dadurch beweist, daß er eine »Psychiatrie des Zuhörens« praktiziert. Damit ist das gesamte Lebensumfeld des kranken Menschen in der konkreten Einheit seines Tuns und Wollens gemeint (vgl. Nr. 8803).

Auf dem Gebiet der Pädagogik darf das bedeutende Unternehmen der von Piero Bertolini betreuten En/cyclo/paideia, die sich die Förderung

<sup>2</sup> Noema = in der Phänomenologie Inhalt eines Gedankens im Unterschied zum Denkvorgang.

einer kritischen und streng wissenschaftlichen Erziehungskunst vorgenommen hat (vgl. 8802), nicht unerwähnt bleiben. In der Rechtsphilosophie sind die Untersuchungen von Interesse, die Giuliana Stella der intersubjektiven Konstitution des Rechts als eines ichbezogenen Phänomens transzendenter Art gewidmet hat (vgl. 9004).

### *Bibliografie*

8601. AA.VV., *Fenomenologia e politica*, Milano, Comunità di Ricerca (1986), pp. 135.
8602. De Negri, Maurizio, *Fondamenti fenomenologici della psichiatria maturazionale*, Padova, Piccin (1986), pp. XXIV – 192.
8603. Lenoci, Michele, *Pensiero linguaggio verità. La riflessione husserliana fino alle »Ricerche logiche«*, Milano, CUSL (1986), pp. 240.
8604. Terrin, Aldo Natale, *Religioni esperienza verità. Saggi di fenomenologia della religione*, Urbino, QuattroVenti (1986), pp. 336.
8701. D'Ippolito, Bianca Maria, *Il sogno del filosofo. Dilthey e Husserl*, Napoli, Morano (1986), pp. VIII-188.
8702. Rovatti, Pier Aldo, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto*, Milano, Bompiani (1987), pp. 118.
8703. Sini, Carlo, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Milano, Unicopli (1987), pp. 340.
8801. AA.VV., *Pedagogia al limite*, Firenze, La Nuova Italia (1988), pp. XVI-242.
8802. Bertolini, Piero, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Firenze, La Nuova Italia (1988), pp. 213.
8803. Borgna, Eugenio, *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia*, Milano, Feltrinelli (1988), pp. 208.
8804. Di Pinto, Luigia, *Impronte kantiane in Edmund Husserl*, Bari, Cacucci (1988), pp. 296.
8805. Peruzzi, Alberto, *Noema. Mente e logica attraverso Husserl*, Milano, Franco Angeli (1988), pp. 200.
8806. Sancipriano, Mario, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Genova, Tilgher (1988), pp. 188.
8901. Albertazzi, Liliana, Strati, Trento, Luigi Reverdito Editore (1989), pp. 320.
8902. Donnici, Rocco, *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Milano, Franco Angeli (1989), pp. 288.
8903. Scaramuzza, Gabriele, *Oggetto e conoscenza. Contributi allo studio dell'estetica fenomenologica*, Padova, Unipress (1989), pp. 213.
8904. Semerari, Giuseppe, De Natale, Ferruccio, Skepsis. Studi husserliani, Bari, Dedalo (1989), pp. 296.

9001. Franzini, Elio, *Le leggi del cielo. Arte, estetica, passioni*, Milano, Guerini e Associati (1990), pp. 222.
9002. Melandri, Enzo, *Le »Ricerche logiche« di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, Bologna, Il Mulino (1990), pp. 230.
9003. Mocchi, Mauro, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia (1923-1940)*, Firenze, La Nuova Italia (1990), pp. VIII-142.
9004. Stella, Giuliana, *I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologica del diritto*, Milano, Giuffr  (1990), pp. X-234.
9101. AA.VV., *Razionalit  fenomenologica e destino della filosofia*, Genova, Marietti (1991), pp. X-268.
9102. AA.VV., *Pedagogia al passato prossimo*, Firenze, La Nuova Italia (1991), pp. XIV-182.
9103. Franzini, Elio, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Milano, Franco Angeli (1991), pp. 121.
9201. AA.VV., *Visioni del mondo e nuova progettualit *, Milano, Franco Angeli (1992), pp. 212.
9202. Ales Bello, Angela, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Citt  Nuova Editrice (1992), pp. 216.
9203. Magris, Aldo, *Fenomenologia della trascendenza*, Milano, Guerini e Associati (1992), pp. 176.
9204. Rovatti, Pier Aldo, *L'esercizio del silenzio*, Milano, Raffaello Cortina Editore (1992), pp. 140.
9205. Sini, Carlo, *Etica della scrittura*, Milano, Il Saggiatore (1992), pp. VIII-232.
9401. Franzini, Elio, *Arte e mondi possibili. Estetica e interpretazione da Leibniz a Klee*, Milano, Guerini e Associati (1994), pp. 256.
9402. Lanfredini, Roberta, *Husserl. La teoria dell'intenzionalit *, Roma-Bari, Laterza (1994), pp. XX-220.
9501. AA.VV., *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Bari, Dedalo (1995), pp. 304.
9502. Bazzanella, Emiliano, *Orizzonte. Passivit  e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Milano, Guerini e Associati (1995), pp. 152.
9503. Catucci, Stefano, *La filosofia critica di Husserl*, Milano, Guerini e Associati (1995), pp. 288.
9504. Miraglia, Roberto, *Il senso e l'evidenza. Un percorso espositivo attraverso il pensiero husserliano*, Milano, CUEM (1995), pp. IV-166.
9505. Mocchi, Mauro, *La fenomenologia di Edmund Husserl. Studi italiani (1986-1992)*, Varese, Sugarco (1995), pp. 128.

## IV Konfessionsverbindende Ehen

# ZEITSPIEGEL

Die radikale Wende zum Ökumenismus in den christlichen Gerichten (als fast alle Bereiche der Theologie und Pastoral in einem ganz neuen Bewusstsein) hat schon. Der Paradigmenwechsel wird ganz besonders deutlich in der Frage der Ehe, oder wie man heute sagt, der Konfessionsübergreifenden Ehe. Sie steht in einem ganz anderen Kontext und über total veränderten Dynamik. Welch Klausenwechsel von der verheirateten Mischung zur unkonfessionsverbindenden Ehe! Die Umwertung setzt sich jedoch schrittweise nur langsam und nicht ohne Schwierigkeiten durch.

Ich wage zu sagen: Sowohl die theoretische wie praktische Darstellung der Konfessionsverbindenden Ehe ist eine Art Schlüsselstück für die Ehe und den Tiefgang der ökumenischen Wende. Sie verlangt einen ungebrochenen Tiefgang des Denkens und eine konsequente Arbeit in der Anwendung.

### Was sind es mit dir Abscheu!

Ökumenische und ökologische Erwählung war ein beiderseitiger Gradmesser für die Zersplittertheit der Christenheit. Man fragte nicht nach der eigenen Konfessionszugehörigkeit, als nach der Echtheit und Tiefe der Glaubenseinstellung. Wir Atheen haben die Menschheit und die Menschheit auch wieder erfahren. Die junge Generation wuchs mit der kaum mehr vorstellbaren Pace alle von uns konnten es alles in der Verwandtschaft und im nächsten Bekanntenkreis, was wir voneinander nicht wußten mit dem Partner. Ich kannte jedoch einige Pfarrer, in denen vor mir die unvorstellbar liebt wurde wie auch die beiderseitige Verwandtschaft und ihre Beziehungen über das maltenweit voraus wackelt. Ich denke z.B. an die Ehe meines Bruders Klaus. Als ich zwischen dem Bruder Klaus herauskam, daß seine Ehe evangelisch sei, sagte ich – ich war damals noch ein junger Student – zu meinem Vater: »Ist es dir klar, daß die Braut von Klaus evangelisch ist? Am besten müßte ich auch das mit dem Onkel Claus wissen, wenn er die gute Frau gefunden hat.« Nach einer kleinen erötlichen Reaktion sagte mir der Vater: »Bernhard, die Frau wird nicht warten sollen wir uns die Lösung in Sireni stützen!« Klaus hat mit Annette von seiner Braut Klaus noch zu Boisch. Später erzählte er mir, daß er von der Braut mit der Mutter allein sprach und sein Konfessionen anspricht, daß man nicht alles sagen kann Wort verloren habe. Die Mutter erklärte ihm das kurz und knapp: »Martin, du wirst dich sehr abstrengen müssen, um sicher zu sein, daß du würdig zu sein. Was aber die Konfessionen anbelangt, in Bezug auf die Ehe hat Gott dich oder Idrisheit erwe gezeigt, ob du von einer katholischen



## Konfessionsverbindende Ehen

*Bernhard Häring*

Die radikale Wende zum Ökumenismus in den christlichen Großkirchen läßt fast alle Bereiche der Theologie und Pastoral in einem ganz neuen Licht sehen. Der Paradigmenwechsel wird ganz besonders deutlich in der Frage der Mischehe, oder wie man heute sagt, der konfessionsgemischten Ehe. Sie steht in einem ganz anderen Kontext und einer total verschiedenen Dynamik. Welch Klimawechsel von der verfemten Mischehe zur betont konfessionsverbindenden Ehe! Die Umwertung setzt sich freilich mancherorts nur langsam und nicht ohne Schwierigkeiten durch.

Ich wage zu sagen: Sowohl die theoretische wie praktische Einstellung zur konfessionsverbindenden Ehe ist eine Art Schibboleth<sup>1</sup> für die Echtheit und den Tiefgang der ökumenischen Wende. Sie verlangt einen ausgesprochenen Tiefgang des Umdenkens und eine konsequente Akribie in der Anwendung.

### *Wie stand es um die Mischehe?*

Die theoretische und praktische Einstellung war ein bezeichnender Gradmesser für die Zerstrittenheit der Christenheit. Man fragte mehr nach der bloßen Konfessionszugehörigkeit als nach der Echtheit und Tiefe der Glaubenseinstellung. Wir Alten haben die Misere um die Mischehe noch hautnah erfahren. Die junge Generation kann sich das kaum mehr vorstellen. Fast alle von uns kannten »Fälle« in der Verwandtschaft und im nächsten Bekanntenkreis, stritten entweder mit oder litten mit den Paaren.

Ich kannte jedoch einige Fälle, in denen sowohl die unmittelbar Betroffenen wie auch die beiderseitige Verwandtschaft und ihre Seelsorger ihrer Zeit meilenweit voraus waren. Ich denke z.B. an die Ehe meines Bruders Martin. Als ich zwischen den Zeilen eines Briefes herauslas, daß seine Braut evangelisch sei, sagte ich – ich war damals noch ein junger Student – zu meinem Vater: »Ist es dir klar, daß die Braut von Martin evangelisch ist? Am besten mischt ihr euch da gar nicht ein. Dankt Gott, wenn er eine gute Frau gefunden hat.« Nach einer ersten erstaunten Reaktion sagte mir der Vater: »Bernhard, du hast wohl recht. Warum sollen wir uns da unnötig in Streit stürzen?« Martin kam aus Amerika mit seiner Braut Elisabeth zu Besuch. Später erzählte er mir, daß er vor der Abreise mit der Mutter allein sprach und sein Erstaunen aussprach, daß man über diese Frage kein Wort verloren habe. Die Mutter erklärte ihm das kurz und bündig: »Martin, du wirst dich sehr anstrengen müssen, um dieser großartigen Frau würdig zu sein. Was aber die Konfession anbelangt, so frage ich einfach: Hat Gott dich oder Elisabeth etwa gefragt, ob ihr von einer katholi-

<sup>1</sup> Schibboleth (hebr.): Erkennungszeichen, Merkmal. (Anm. d. Red.)

schen oder evangelischen Mutter geboren werden wolltet?« Damit war die ganze Frage abgetan. Martin wurde durch seine evangelische Frau zweifellos ein besserer Christ. Doch das war damals eher ein Ausnahmefall, wenngleich sicher nicht einmalig.

Wie oft gab es erbitterte Streitigkeiten in den beiden Verwandtschaften. Und nicht selten mischten sich von beiden Seiten die Seelsorger ein. Man drängte entweder auf »Konversion« (man bedenke, daß das Wort »Bekehrung« bedeutet!) oder bestand auf beiden Seiten auf dem Versprechen der katholischen bzw. evangelischen Kindererziehung. Nicht selten konnte man hören: »Nur wenn sie (er) konvertiert«, oft ohne sich die entscheidende Frage zu stellen, ob dies aus ehrlicher Überzeugung und guten Gewissens geschehen könne. Nicht selten blieb dann ein Argwohn, ob es ehrlich geschehen sei und ob die Versprechen gehalten würden. Bei der Taufe der Kinder vertiefte oder verewigte sich die Entfremdung. Gar nicht zu reden von taktlosen Versuchen von Seelsorgern der einen oder der anderen oder beider Konfessionen, um entsprechend oder gegen das Versprechen die Taufe in der einen oder anderen Konfession einzufordern. Das katholische Kirchenrecht war diesbezüglich auf der ganzen Linie hart. Man dachte vom Recht her, vom konfessionellen Standpunkt her, ohne auf das Gewissen der Betroffenen zu achten. Ich kenne Fälle, in denen man die katholische Taufe erzwang, obwohl der katholische Partner kaum praktizierte, während der evangelische Teil gläubig und fromm war. Mit einem Wort, das eisige Klima zwischen den Kirchen schlug hart zurück auf die so oder so verfemte »Mischehe«.

### *Der schwierige Übergang*

Der Entwurf zur Frage Mischehe der Vorbereitungskommission für das Zweite Vatikanische Konzil, der am 10.5.1962 der Zentralkommission vorgelegt wurde, besagte noch: »Die Kirche verbietet streng die Ehe zwischen zwei getauften Christen, von denen der eine Teil nichtkatholisch ist; und falls daraus Gefahr für den Glauben des katholischen Partners erwächst, ist die Heirat durch göttliches Gesetz verboten.« Die Subkommission, der die Revision aufgetragen war, prüfte das Schema am 16.7.1962 (also kurz vor Konzilsbeginn). Die Verbesserungen waren minimal. In bezug auf das Verbot der Mischehe hieß es nun nicht mehr »severissime«, sondern nur mehr »severe« (streng). Statt »absterrere« (abschrecken) hieß es nun »arcere« (abhalten).<sup>2</sup>

Auch das »Votum über das Sakrament der Ehe«, das im November 1964 den Konzilsvätern zur Begutachtung vorgelegt wurde und um das wir lange gerungen hatten, zeigt noch sehr deutlich die Spuren alten Denkens bzw. das Zwielficht des Übergangs. Positiv ist der Satz: »Was die Mischehen anbelangt, sollen die kirchlichen Gesetze, unbeschadet der Forderungen des göttlichen Gesetzes, in besserer Weise bedacht sein, die Situa-

<sup>2</sup> Vgl. Lexikon f. Theologie und Kirche. Bd. III, 698.

tion der betroffenen Menschen zu erleichtern.«<sup>3</sup> Ebenso ist der Text über katholische Kindererziehung und Taufe entschieden nuancierter. Es wird diesbezüglich zwar das »aufrichtige Versprechen« verlangt, jedoch mit der Einschränkung: »soweit es ihm (ihr) möglich ist«. Es wird verlangt, daß der nichtkatholische Partner rechtzeitig informiert werden muß, ein Versprechen wird von ihm nicht verlangt. Es heißt nur, es müsse feststehen, »daß er sich nicht widersetzt«.

Man spürt an diesem Text, der der strengeren Richtung nur sehr mühsam abgerungen wurde, noch nichts von der tiefer liegenden Problematik der zahllosen »rein katholischen Ehen«, in denen der eine Partner dem Glauben entfremdet ist, obwohl er nicht formell aus der Kirche ausgetreten ist. Man hat sich nicht einmal gefragt, ob das nicht in viel ernsterem Sinn eine »Mischehe« ist, vor allem im Vergleich zu jener konfessionsverschiedenen Ehe, in der beide tiefgläubige und fromme Christen sind. Man darf wohl vermuten, daß dabei die Sorge um den »Konfessionsbestand« größer war als die Sorge um Glauben und Gewissen an sich. Ein beachtlicher Fortschritt besteht immerhin darin, daß verlangt wird, die bisherige Regelung, wonach Trauung vor dem nichtkatholischen Geistlichen mit Exkommunikation geahndet wurde, restlos zu beseitigen.

Seit dem Konzil schreitet die ökumenische Haltung in bezug auf konfessionsgemischte Ehen in sehr ungleichem Tempo und mit mehr oder weniger starken Hindernissen voran. Mir scheint, daß dieses Tempo und die dabei sichtbaren Schwierigkeiten ein bedeutsamer Gradmesser ökumenischen Denkens und Handelns sind.

### *Das Neue am Modell der konfessionsverbindenden Ehe*

Das neue Modell der konfessionsverbindenden Ehe und ihr besonderer Wert muß auf dem Hintergrund des enormen Zunehmens von »Mischehen« in ausgeprägtester Form gesehen werden. Wie viele Ehen werden in den verschiedenen Kirchen feierlich eingesegnet, bei denen einer der beiden Kontrahenten nur mehr nominell der Kirche angehört, sich selbst jedoch kaum mehr als Christen ansieht. Die Übergänge sind natürlich fließend.

Im Zeitalter des ausgeprägten Ökumenismus muß die ökumenische Einstellung einen hervorragenden Stellenwert einnehmen. Wir alle kennen Ehen, in denen zwar beide der gleichen Konfession angehören, der eine jedoch ökumenisch-katholisch bzw. ausgeprägt ökumenisch-evangelisch eingestellt ist, während der andere noch mehr oder weniger geprägt ist vom ausgrenzenden Konfessionalismus und einer fundamentalistischen Geisteshaltung.

Konfessionsverbindend nenne ich solche Ehen, in denen beide Teile durch und durch ökumenisch eingestellt sind, so daß es viel weniger in die Waagschale fällt, daß der eine im römisch-katholischen Taufregister steht,

<sup>3</sup> Votum über das Sakrament der Ehe. Nr. 5.

der andere aber im lutherischen oder reformierten. Ihr Eifer und ihre ganze Denkart sind geprägt vom Herrentestament: »Auf daß alle eins sind«. Sie gehören in bezug auf den Inhalt und die Dynamik der ökumenischen Dialogbemühungen zur Vorhut. Ihre christliche Ehe ist sowohl von einer ökumenischen Denkart wie einer ausgeprägten Dialogfähigkeit geprägt.

Die beiden Gatten bringen, immer im ökumenischen Spiegel, das Beste aus den beiden Kirchen mit in ihre Ehe ein. Sie helfen sich gegenseitig, in ihrem ganzen Denken und in ihrer Frömmigkeitshaltung, alte Engführungen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit abzustreifen. Der eine Teil ist nicht vordergründig römisch-katholisch in traditionalistischer Art, sondern ökumenisch-katholisch, wie der andere Teil ökumenisch-reformiert oder ökumenisch-evangelisch ist. Dabei kann es durchaus sein, daß beide in ihrer gesamten Haltung und Denkart zur Vorhut ihrer beiden Kirchen gehören. Sie können sehr wohl beide auf ihre Art in ihrer Ursprungskirche beheimatet sein, doch sie sind es im Blick auf die Bewegung zur Versöhnung und Einheit. Sie sind keinem konfessionalistischen Denken verhaftet, sondern denken beide dialogisch, frei, über alte Abgrenzungen hinweg.

Begreifen und ergreifen wir diesbezüglich die »Zeichen der Zeit«, so sind die konfessionsverbindenden Ehen eine überaus wertvolle Vorhut. Sie werden zu einem prophetischen Zeichen der Ereignisse, die ihre Geburtswehen haben.

Sie sind beide beheimatet und unterwegs in der christlichen Pilgerkirche, in der sich Christen der verschiedenen Konfessionen und Traditionen umso enger und fruchtbarer verbunden fühlen, als sie das Modell der »Pilgerkirche«, des wandernden Gottesvolkes darstellen und sich bemühen, es immer besser und fruchtbarer darzustellen. Wie viel besser sind sie daran und wie viel besser dienen sie der Sache Christi gemeinsam als jenes katholische Paar, dessen einer Partner zur Vorhut, der andere aber zur zäh am Alten hängenden Nachhut gehört.

Ich kann mir persönlich die gegenseitige Bereicherung in konfessionsverbindenden Ehen sehr wohl vorstellen, da ich jahrelang eine ähnliche Erfahrung machte, als ich nach dem Konzil jeweils ein Semester in Rom an unserer sehr ökumenisch eingestellten Academia Alfonsiana dozierte, das andere Semester an einer ebenso sehr ökumenisch eingestellten evangelischen Fakultät in den USA. Mit Selbstverständlichkeit bildeten sich ökumenische Gesprächs- und Gebetskreise. Wie nah wir uns waren und wie fruchtbar unsere Verschiedenheit sein konnte, wurde mir deutlich klar, als ich an der Yale Divinity School (an der Yale University) die Dankansprache des Sprechers der Studenten hörte. Ich sagte nach einem ebenso innigen Dankwort: »Es bleibt mir doch noch ein kleiner Zweifel angesichts der für mich erstaunlichen Tatsache, daß ihr mir gar nie widersprochen habt, was doch auch unter den besten Freunden kaum vorkommt.« Die Antwort des Sprechers fand starken Beifall: »Wir waren uns doch so sehr einig im Suchen nach mehr Licht.«

Zu meinen schönsten Erlebnissen gehören die Exerzitienkurse für die Mitglieder der »Church of the Saviour« in Maryland USA und vor den führenden Mitgliedern der Church of Scotland nach dem Konzil. Noch selten habe ich in rein römisch-katholischen Gruppen eine solche religiöse Wärme und Offenheit gefunden. Die Bereicherung war stets gegenseitig. Das gleiche haben mir öfter Freunde gesagt, die aktiv am ökumenischen Dialog beteiligt sind.

In diesem Licht gesehen, wäre es eine Verarmung für die Christenheit, wenn wir konfessionsgemischte Ehen zwischen ökumenisch gesinnten Gatten aus verschiedenen Konfessionen bloß »dulden« wollten. Auf diesem Hintergrund muß das Gesamtproblem der »Mischehen« ganz neu durchdacht und geordnet werden.

Ich zögere nicht zu behaupten, daß gemessen an den eifrigen konfessionsverbindenden Ehepaaren ein Großteil der Ehen sowohl innerhalb der katholischen Kirche wie innerhalb der anderen Kirchen doch ganz eigentlich als belastete »Mischehen« anzusehen sind. Die bloße Zugehörigkeit zur gleichen Kirche bedeutet wenig, wenn der eine Partner praktisch dem christlichen Glauben völlig entfremdet ist.

Ja es muß konsequent weiter gefolgert werden, daß im Vergleich zur vorbildhaften »konfessionsverbindenden Ehe« die Ehe zwischen zwei Katholiken, von denen der eine ökumenisch, der andere jedoch eng konfessionalistisch eingestellt ist, eine Art »Mischehe« darstellt, gar nicht zu reden von den zahlreichen Fällen, in denen trotz gleicher statistischer Zugehörigkeit zu einer Kirche nur mehr der eine christlich denkt und zu handeln versucht.

Es war für mich ein Glück und ein wahres Glaubenserlebnis, in Kontakt zu kommen mit Familienkreisen, die sich hauptsächlich aus stark ökumenisch eingestellten konfessionsgemischten Ehen rekrutierten.

Alle ökumenisch bewegten Kirchen tun gut daran, diesen Vorhuten dankbare Aufmerksamkeit zu schenken, sie zu bejahen und zu bestärken. Mehr noch, es gilt von ihnen zu lernen. Sie sind unersetzliche Vorhuten einer der Einheit in der Vielfalt zustrebenden Christenheit.

Sollte nicht von dieser Erfahrung und Sicht her das Gesamtproblem der vielgestaltigen »Mischehe« neu durchdacht werden? Wie groß die Vielgestaltigkeit ist, sei an einem Beispiel illustriert: Bei einer Flüchtlingsmission in der Diaspora von Coburg (bald nach dem zweiten Weltkrieg) nahm anfänglich nur ein einziger Mann Anteil. Ihm verdankte ich es, daß schließlich das Eis gebrochen wurde. Ich erfuhr von seiner Frau, daß sie sich als Mädchen mit dem Gedanken des Klosterberufes getragen hatte. Als sie sich von diesem sympathischen, jedoch der Kirche total fernstehenden Mann geliebt wußte, fragte sie ihren Beichtvater: »Was ist besser, ins Kloster zu gehen oder einen guten Mann für den Glauben zu gewinnen?« Ja, sie gewann ihn für den Glauben, und durch ihn gewann sie andere für die Kirche.

Fazit: Wir dürfen nicht nur von den Gefahren her denken, sondern auch von den vielfältigen Chancen her.

Wie weit das tief verstandene Ideal der konfessionsverbindenden Ehen

ausstrahlen kann, habe ich sowohl bei Trauungen wie bei Taufen erlebt, wenn ganze Gemeinden und Verwandtschaften die prophetische Dynamik der konfessionsverbindenden Ehen zu begreifen anfangen.

# Die Mystik der Computergraphik

(Neue Wege der Eckhart-Interpretation

Eckard Wolz-Gottwald

*Die mystische Schau und der Blick zwischen die Pixel<sup>1</sup>*

Wenn heute eine Diskussion um die *Rehabilitation* des Bildes in der Philosophie geführt werden muß, weist dies nicht nur auf den geringen Stellenwert hin, der der Arbeit mit Bildern in der Philosophie lange Zeit beigemessen wurde.<sup>2</sup> Es mag hiermit der Hinweis auf einen Grundzug wissenschaftlichen Denkens von der Antike über die Scholastik bis zur Moderne gegeben sein, die begriffliche Formulierung der bildhaften Darstellung vorzuziehen, ja den Begriff schlechthin gegenüber dem Bild als höherwertig zu beurteilen. Während die sinnliche Anschauung der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, so sind es gerade die Begriffe der Vernunft, die den Menschen über die unter ihm stehenden Lebewesen erheben. Die unpräzise Offenheit der Bilder scheint durch die Vernunft zur Präzision der Begriffe weitergeführt. Realität wird erfassbar. Wirklichkeit vermag *auf den Begriff* gebracht zu werden.

Gegenüber diesem Hauptstrom abendländischen Denkens mag nun der philosophischen Mystik, wie sie ausgehend von der platonisch/neuplatonischen Tradition im christlichen Hochmittelalter zu ihrer Blüte findet, nur eine Außenseiterrolle zugestanden werden. Hier wurde schon immer den Begriffen der Vernunft ein gewisses Mißtrauen entgegengebracht, wenn man auch nie auf sie verzichten wollte. In Absetzung zur gelehrten Wissenschaft der *Lesemeister* betonten Tauler oder Eckhart so den *Lebemeister*.<sup>3</sup> Der Lebemeister der Mystik *hat* nicht nur den *Begriff* der Wahrheit. Er versteht darüber hinaus auch *Wahrheit zu leben*. Durch ihn wird die *vernünftige Wahrheit* der Begriffe auch zur *lebendigen Wahrheit* seines Lebens.<sup>4</sup>

Diese *lebendige Wahrheit* kommt zunächst durch das unmittelbar konkrete Leben zum Ausdruck. Die *philosophische* oder auch *theologische*

<sup>1</sup> Ein Pixel (engl. picture element = Bildelement) repräsentiert einen einzelnen Bildpunkt in einem rechtwinkligen Gitter tausender gleichartiger Punkte. Auf dem Computerbildschirm werden verschiedene Bilder aus einer Vielzahl einzelner Bildpunkte zusammengesetzt. Je mehr Bildpunkte an dem Aufbau eines Bildes beteiligt sind, desto schärfer wird die Auflösung des Bildes.

<sup>2</sup> Siehe hierzu den Forschungsbericht von Klaus Sachs-Hombach, Die Rehabilitation des Bildes in der Philosophie. Die Debatte um den Stellenwert mentaler Bilder. In: Information Philosophie 5 (1997), 18-27.

<sup>3</sup> Siehe Meister Eckhart, Deutscher Mystiker des 14. Jhs., Bd. II, hg. v. Franz Pfeiffer (im folgenden Pf), hier 599.19 f. und Johannes Tauler, Die Predigten Taulers, hg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910, 196.28-30.

<sup>4</sup> Siehe hierzu insbesondere die Unterscheidung zwischen *vernünftiger Wahrheit* und der *lebenden Wahrheit* bei Johannes Tauler, a.a.O., 200.10-11.

*Mystik* macht es sich dann zur Aufgabe, aus dieser *lebendigen Wahrheit* heraus zu reflektieren, zu ihr hinzuführen und sie kritisch-fördernd zu begleiten. Hierzu sind natürlich wieder Begriffe notwendig. Interessanterweise werden dann, wie zum Beispiel mit *visio* oder *contemplatio*, durchaus auch Termini aus dem sinnlichen Bereich gewählt. Natürlich war man darum bemüht sicherzustellen, daß mit solchem *Sehen* und Schauen kein sinnlich-bildhaftes Erkennen gemeint sein durfte. So betonte Richard von St. Viktor, daß Gott zwar durch den Glauben gesehen (*videtur*) und durch die *ratio* erkannt (*cognoscitur*) werde. In der intendierten Perspektive der *contemplatio* gehe es dagegen weder um sinnlich/vorstellendes Sehen noch um rationale Erkenntnis. In der Schau der *contemplatio* werde Gott in einer neuen Dimension der Unmittelbarkeit scharf gesehen (*cernitur*).<sup>5</sup> Die Dimension einer sowohl übersinnlichen als auch überrationalen Schau ist erschlossen, die zwar nichts Sinnliches meint, die jedoch, gerade wegen ihrer unmittelbaren Erkenntnisform, durch Begriffe aus dem sinnlichen Bereich in besonderer Weise zum Ausdruck kommen kann.

In dieser Tradition steht auch der Philosoph und Theologe Meister Eckhart, der im frühen 14. Jahrhundert als der wohl radikalste Stürmer der Begriffe in die Geschichte der philosophischen Mystik des Abendlandes eingegangen ist. Wenn er die höchsten Möglichkeiten der menschlichen Vernunft in der Schau Gottes und dessen Betrachtung (*visione divina et eius contemplatione*) ortet<sup>6</sup> oder von der Schau der Vernunft (*schauwunge der vernunftikeit*)<sup>7</sup> spricht, scheint auch für ihn der Überstieg rational-diskursiven Erkennens gerade im Rückgriff auf die Sprache des Sehens und der Schau gewährleistet. Wenn die Vernunft Gott in mystischer Weise erkennt, dann erkennt sie nicht in distanziert reflektierender, sondern in unmittelbar schauender Weise.

Die grundlegende Problematik bleibt, wie das adäquat zum Ausdruck kommen kann, worüber viel besser geschwiegen als geredet werden sollte<sup>8</sup>, wovon der Meister aber gleichzeitig zu sagen weiß, daß er selbst dann darüber sprechen müßte, auch wenn es niemand verstehen oder niemand zuhören würde.<sup>9</sup> Um dieses Unsagbare, aber doch notwendig zu Sagende zum Ausdruck zu bringen, sind bei Meister Eckhart keine Zeichnungen und Bilder zu finden, wie sie die Werke seines Schülers Heinrich Seuse oder einer Hildegard von Bingen kennzeichnen. Sein Medium waren neben seinem eigenen Lebenszeugnis vor allem das Wort und die Sprache in lateinischen Abhandlungen und Auslegungen, in deutschen Traktaten und

<sup>5</sup> Siehe Richard v. St. Viktor, Benjamin Minor. PL 196, 53C.

<sup>6</sup> Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft; Die deutschen Werke (im folgenden DW), hg. v. Josef Quint; Die lateinischen Werke (im folgenden LW), hg. v. Ernst Benz et al., Stuttgart 1936 ff. Hier ein Zitat nach Augustinus, *Detritate*, PL 42, 864. In: LW I, 592-594.

<sup>7</sup> Meister Eckhart, Pf 214.25. Eckhart spricht auch an anderer Stelle in ganz paralleler Weise: »Vernunft diu bliket in unde durbrichet alle die winkel der gotheit.« Pf, 144.32-33.

<sup>8</sup> Meister Eckhart, DW II, 204.4f.: »Dar umbe ist ez vil mê: swîgen von gote dan sprechen«. Vgl. auch DW II, 571.13 f. u. DW III, 442,4 f.

<sup>9</sup> Siehe hierzu insbesondere die bekannte Stelle in: Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. Josef Quint, München 1955, 273. 29-31.

Predigten oder im Gedicht.<sup>10</sup> Eckhart war jedoch immer auf der Suche nach neuen Möglichkeiten, nach dem Ungewohnten, das den Geist mehr reizen könne, als die bekannten Denkbahnen.<sup>11</sup> Dies mag Mut machen, auch heute neue Wege der Eckhart-Interpretation zu wagen, wie sie zum Beispiel mit den Möglichkeiten der Computergraphik gegeben sind.

Es mag nicht sogleich ins Auge springen, was die Welt der Bits und Bytes mit der philosophischen Mystik zu tun haben könnte. Die Bilder der Computergraphik erscheinen einfach, vielleicht sogar simpel. Einem Einwand, daß hier vorschnell etwas verstanden werden könnte, was so schnell gar nicht zu verstehen ist, mag ein wohl elitäres Grundverständnis von Mystik zugrunde liegen. Im Gegenteil: In der Unmittelbarkeit von Bild und Graphik mag nicht nur ein didaktisches Potential liegen, das auch für die Interpretation mystischer Literatur voll ausgeschöpft werden sollte.<sup>12</sup> Eckhart betont immer wieder, daß die Tiefe mystischen Erkennens nicht durch ein Weitertreiben des rationalen Diskurses, sondern gerade durch den einfachen Geist zu erreichen ist. Darüber hinaus mag in dem Ungewohnten der Interpretation mystischer Texte mit Computergraphiken durchaus die Chance liegen, bestehende Konzepte zu hinterfragen. Der »Blick zwischen die Pixel«<sup>13</sup> kann tatsächlich den Geist reizen und auf neue Denkbahnen weisen, wie dies für ein adäquates Verständnis der philosophischen Mystik Meister Eckharts immer als notwendig erscheint.

Das Wagnis einer in diesem Sinn neuen Interpretation mystischer Texte soll hier am Beispiel von Eckharts ältestem uns heute bekannten deutschen Werk, den Reden der Unterweisung eingegangen werden. Der Traktat wurde von Eckhart in seiner Aufgabe als Prior des Klosters von Erfurt in den 90er Jahren des 13. Jahrhunderts verfaßt. In diesen eher praktisch orientierten, an seine Mitbrüder des Dominikanerordens gerichteten Texten, entwirft Eckhart die Grundzüge seiner mystischen Philosophie und Theologie, wie sie dann sein ganzes Lebenswerk bestimmen sollten.

Die Interpretation richtet ihren Fokus auf das Zentrum des mystischen Weges, die *transformatio mystica*. Die aus einzelnen kleineren Stücken eher zwanglos zusammengestellten Gedanken sollen hier in einer nach drei Schritten geordneten Systematik erscheinen. Es wird zunächst um die Transformation des Menschen gehen, dann um die Transformation der Übung, die den Weg des Menschen begleitet und fördert, zuletzt aber auch um die Transformation Gottes, wie sie als hierauf folgende, notwendige Konsequenz erscheint. Die Interpretation wird in der Terminologie der philosophischen Mystik auf der Ebene des *oculus carnis* (Computergraphik) sowie auf der des *oculus rationis* (rationale Analyse) erfolgen.

Beide erfüllen dann jedoch nicht schon ihren Sinn in sich. Sie weisen auf

<sup>10</sup> Siehe hierzu das Gedicht *Granum sinapis*, wie es von Kurt Ruh entdeckt wurde (Kurt Ruh, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. München 1985, 47-49).

<sup>11</sup> Siehe hierzu z.B. Meister Eckhart, LW I, 148,13-149,2.

<sup>12</sup> Siehe z.B. Bernd Weidenmann, Lernen mit Bildmedien. Psychologische und didaktische Grundlagen. Weinheim 21994.

<sup>13</sup> Siehe Thomas u. Christine Stothotte, Seeing between the Pixels. Pictures in Interactive Systems. Berlin/Heidelberg 1995.

den transformativen Weg der Mystik, der für die Schau des im oculus contemplationis gegründeten Lebens öffnet.

### I. Die Transformation des Menschen

Philosophische Mystik im Sinne Meister Eckharts meint Weg, Weg der Transformation. Dieser Weg des transformativen Wandels beginnt zunächst beim Menschen selbst:

Es ist aber für einen ungeübten Menschen ein ungewöhnliches Unterfangen, es dahin zu bringen, daß ihn keine Menge und kein Werk behindere ...<sup>14</sup>

Der Weg beginnt beim *ungeübten Menschen*.<sup>15</sup> Sein Denken und Wollen ist auf die Dinge der Welt ausgerichtet. Die Tiefen seiner Existenz sind verdunkelt. Wenn er in der *Menge* der Dinge in der Welt handelt, so meint er vielleicht selbstbestimmt oder als religiöser Mensch gottbestimmt zu handeln. In Wirklichkeit sind Denken und Wollen an die Dinge gebunden.

Er ist durch diese Bindung *behindert*. Der Mensch ist daran gehindert, aus seinem innersten Grund zu leben. Dieser innerste Grund bleibt verdunkelt und erreicht sein Denken, Wollen und Handeln nicht.

Der Weg der Mystik beginnt für ihn nun mit einem *ungewöhnlichen Unterfangen*. Der Weg meint Transformation zunächst als Weg nach innen, die diametrale Umkehr des Bewußtseins, die Abwendung von den Dingen und die Ausrichtung auf das Göttliche im Menschen:

In ihm glänzt Gott allzeit, in ihm vollzieht sich eine loslösende Abkehr und eine Einprägung seines geliebten, gegenwärtigen Gottes. (...) So auch soll der Mensch von göttlicher Gegenwart durchdrungen und mit der Form seines geliebten Gottes durchformt und in ihm verwesentlich sein (...) denn, wo das Herz Gottes voll ist, da können die Kreaturen keine Stätte haben noch finden.<sup>16</sup>

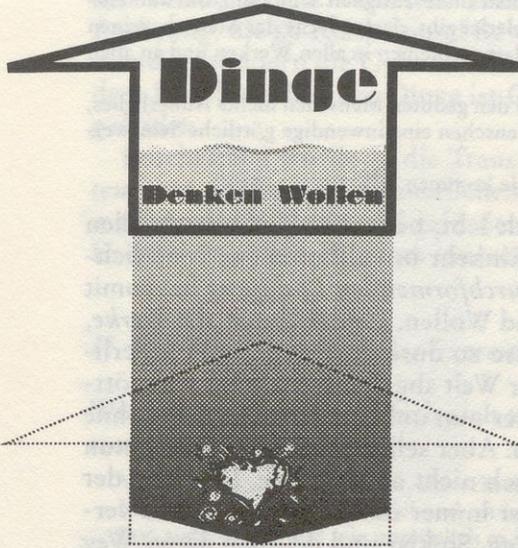
Der Weg besteht in einer *loslösenden Abkehr* von den *Dingen* der Welt in das Göttliche der Tiefen menschlicher Existenz. Der Mensch ergreift jedoch Gott mit seinem Denken und Wollen nicht. Es gilt eher das genau Umgekehrte: Die Ausrichtung auf das Innen führt zu einem Klar- und Bewußtwerden, zu einem Kommenlassen Gottes. Das Herz geht ihm auf, er wird *Gottes voll*, alle Seelenkräfte werden von ihm *durchdrungen*, die ganze Existenz von Gott *durchformt*.

Der Weg der Transformation des Menschen bleibt dann bei dem Weg nach innen jedoch nicht stehen:

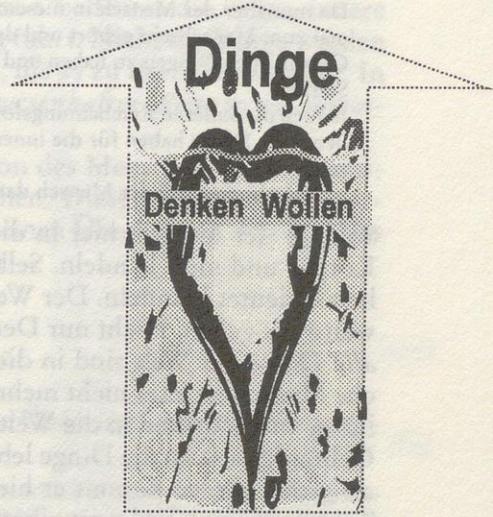
<sup>14</sup> Meister Eckhart, DW V, 275.10-276.1: »Daz ist aber einem ungeübeten menschen ungewonlich ze tuonne, daz ez der mensche dar zuo bringe, daz in kein menige noch kein werk enhinder...«

<sup>15</sup> Die Rede von *ungeübten Menschen* findet dann später vor allem wieder in der bekannten Predigt über Maria und Martha Anwendung, in der Martha im Gegensatz zu Maria als noch *ungeübt* beschrieben wird.

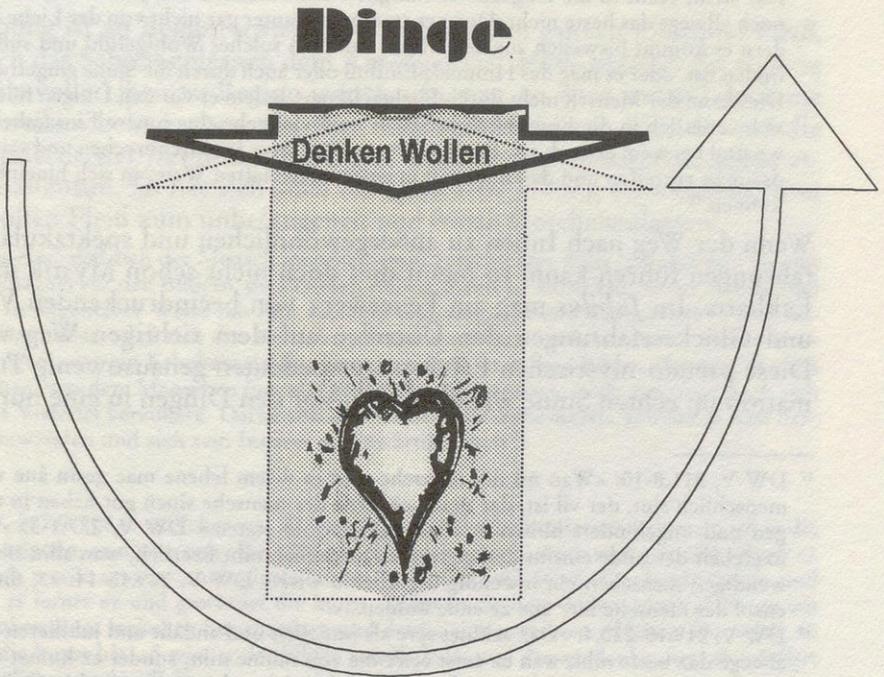
<sup>16</sup> DW V, 205.12-206.1; 208.11-209.1; 209.9 f.: »In im blicket got alle zît, in im ist ein abegcheiden abekêren und ein inbilden sînes geminneten gegenwertigen gotes. (...) Alsô sol der mensche mit götlicher gegenwerticheit durchgangen sîn und mit der forme sînes geminneten gotes durchformet sîn un in im gewesent sîn (...) wan, swâ daz herze vol gotes ist, dâ emnugen die creatûre niht stat gehaben noch vinden.«



der ungeübte Mensch



der geübte  
innerliche Mensch



die Umkehr nach innen

Die Transformation des Menschen

Da nun aber der Mensch in diesem Leben nicht ohne Tätigkeit sein kann, die nun einmal zum Menschsein gehört und deren es vielerlei gibt, darum lerne der Mensch, seinen Gott in allen Dingen zu haben und unbehindert zu bleiben in allen Werken und an allen Stätten.

Jedoch die äußeren Erscheinungsformen sind den geübten Menschen nichts Äußerliches, denn alle Dinge haben für die innerlichen Menschen eine inwendige göttliche Seinsweise.

... und nimmer soll der Mensch darin zu Ende kommen ...<sup>17</sup>

Solange der Mensch hier in dieser Welt lebt, besitzt er einen materiellen Körper und muß handeln. Selbst die Einkehr in vollkommene Innerlichkeit bedeutet Handeln. Der Weg der *durchformenden Loslösung* hat somit weiter zu gehen. Nicht nur Denken und Wollen, sondern auch alle *Werke, alle Dinge* der Welt sind in dieser Weise zu durchformen. Dieser innerliche Mensch ist jetzt nicht mehr von der Welt abgekehrt. Er trägt sein göttliches Innen mitten in die Welt, in der er nun unbehindert, das heißt ohne Gebundenheit an die Dinge leben kann. Aber selbst wenn der Mensch nun als *geübt* gilt, so kommt er hiermit doch nicht an ein Ende. Der Weg der Transformation bedeutet einen Weg der immer tiefer und immer neu verstandenen *Loslösung* und *Durchformung*. So klar und deutlich dieser Weg beschrieben ist, so unsicher und gefährlich muß er jedoch angesehen werden:

Das sticht recht in die Augen, wie Innigkeit und Andacht und Jubilieren, und ist dennoch allwegs das beste nicht. Denn es stammt mitunter gar nicht von der Liebe her, sondern es kommt bisweilen aus der Natur, daß man solches Wohlgefühl und süßes Empfinden hat, oder es mag des Himmels Einfluß oder auch durch die Sinne eingetragen sein. Dies kann der Mensch nicht durch Fliehen lernen, indem er vor den Dingen flüchtet und sich äußerlich in die Einsamkeit kehrt; er muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muß lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können.<sup>18</sup>

Wenn der Weg nach Innen zu außergewöhnlichen und spektakulären Erfahrungen führen kann, so meint dies doch nicht schon Mystik im Sinne Eckharts. Im *Jubilus* mag ein Feuerwerk von beeindruckenden Visionen und Glückserfahrungen den Übenden auf dem richtigen Weg wähen. Diese pseudo-mystischen Erfahrungen bedeuten genausowenig Transformation im echten Sinne wie die *Flucht* vor den Dingen in eine nur *äußer-*

<sup>17</sup> DW V, 211.8-10: »Wan nû der menseche niht in disem lebene mac gesîn âne werk, diu menschlich sint, der vil ist, dar umbe sô lerne der menseche sînen got haben in allen dingen und ungehindert blîben in allen werken und steten.« DW V, 277.1-3: »Aber diu ûzercheit der bilde einsint den geûbeten menschen niht ûzerlich, wan alliu sint den inwendigen menschen ein inwendigiu gôtlichiu wise.« DW V, 209.13-14: »... und niemer ensol der menseche hier ane ze ende komen...«.

<sup>18</sup> DW V, 219.10-220.4: »Daz schînet sêre als innicheit und andâht und jubilieren und enist alwege daz beste niht; wan ez enist etwenne von minne niht, sunder ez kumet von natûre etwenne, daz man solchen smak und suezicheit hât, oder ez mac des himels îndruk sîn, oder ez mac sinnelich înetragen sîn.« DW V, 207.5-9: »Diz enmac der menseche niht gelernen mit vliehenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kêret von ûzwendicheit; sunder er muoz ein innerlich einœde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen und den kreftlicliche in sich kûnnen erbilden in einer wesênlichen wise.«

lich verstandene *Einsamkeit*. Transformation bedeutet die echte, innere *Loslösung*, die zu Klarheit und Bewußtsein führt. Nicht die Dinge werden verneint, sondern die Gebundenheit an sie, die es zu *durchbrechen* gilt. In dem Durchbrechen der Dinge ist Gott in *wesenhafter Weise* in sie *hineingebildet*.

Beschrieben wurde so die Transformation des Menschen vom *ungeübten* zum *geübten* oder innerlichen Menschen. Dieser Weg der Transformation wird begleitet und gefördert durch einen Übungsweg, den Weg des *Exercitium spirituale*, eines inneren Übens.

## II. Die Transformation des Exercitiums

Wie der Mensch, so wandelt sich auch sein Üben im Laufe des Transformationsprozesses:

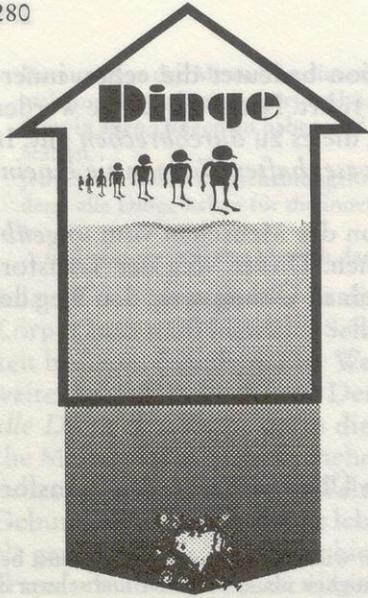
Vergleichsweise so wie einer, der schreiben lernen will. Fürwahr, soll er die Kunst beherrschen, so muß er sich viel und oft in dieser Tätigkeit üben, wie sauer und schwer es ihm auch werde und wie unmöglich es ihn dünke: will er's nur fleißig üben und oft, so lernt er's doch und eignet sich die Kunst fürwahr an. Fürwahr, zuerst muß er seine Gedanken auf jeden einzelnen Buchstaben richten und sich den sehr fest einprägen. Späterhin, wenn er dann die Kunst beherrscht, so bedarf er der Bildvorstellung und der Überlegung gar nicht mehr, und dann schreibt er unbefangen und frei ...<sup>19</sup>

Die Übung ist zu Beginn *schwer* und verlangt den ganzen Eifer und *Fleiß*, wie auch das Schreibenlernen dem Anfänger viel *Mühe* bereitet. So wichtig das mühevollen Üben zu Beginn jedoch sein mag, so wird jemand doch nie das Schreiben beherrschen, der dies noch mit Mühe tut. Nur der hat die Kunst erlernt, der *frei* und *unbefangen* schreibt, gleichsam ohne selbst etwas hinzuzutun. So hat sich auch die spirituelle Übung zu wandeln, vom mühevollen Fleiß zum unbefangenen und freien Geschehenlassen:

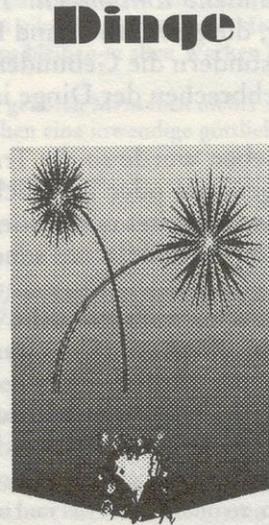
... das eine, daß sich der Mensch innerlich wohl verschlossen halte, auf daß sein Gemüt geschützt sei vor den Bildern, die draußen stehen, damit sie außerhalb seiner bleiben und nicht in ungemäßer Weise mit ihm wandeln und umgehen und keine Stätte in ihm finden. Das andere, daß sich der Mensch weder in seine inneren Bilder, seien es nun Vorstellungen oder ein Erhobensein des Gemütes, noch in äußere Bilder oder was es auch sein mag, was dem Menschen (gerade) gegenwärtig ist, zerlasse noch zerstreue noch sich an das Vielerlei veräußere. Daran soll der Mensch alle seine Kräfte gewöhnen und darauf hinwenden und sich sein Inneres gegenwärtig halten.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> DW V, 207.9-208.6: »Glicher wîs als einer, der dâ wil schrîben lernen: triuwen, sol er die kunst kûnnen, er muoz sich vil und dicke an den werken ûeben, swie sîr und swære ez im doch werde und swie unmûgelichen ez in dûnket; wil er ez vlîzlichen ûeben und dicke, er lernet ez und gewinnet die kunst. Triuwen, ze dem êrsten muoz er haben ein anedenken eines ieglichen buochstaben und den in sich verbilden vil vaste. Dar nâch, sô er nû die kunst hât, sô wirt er des bildes zemâle ledic und des anedenkennes; sô schrîbet er lediclichen und vrîlichen...«.

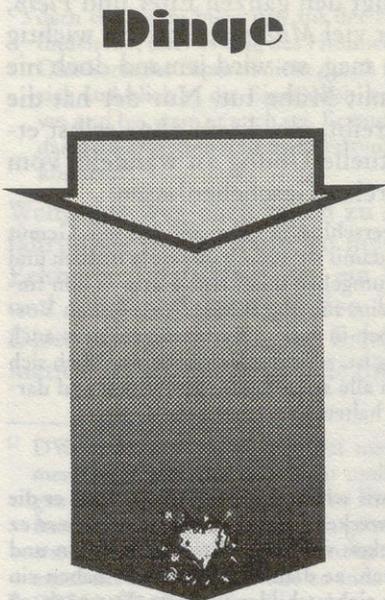
<sup>20</sup> DW V, 276.4-12: »...daz ein, daz sich der mensche wol verslozzen habe inwedic, daz sîn gemûete sî gewarnet vor den bildern, diu ûzwendic stânt, daz sie ûzwendic im blîben und in keiner vrenden wise mit im wandeln und umbegân und keine stat in im vinen. Daz ander, daz sich sîn inwendigen bilde, ob ez bilde sîn oder ein erhabenheit des gemûetes, oder ûzwendic bilde oder swaz daz sî, daz der mensche gegenwertic hât, daz er sich in den iht



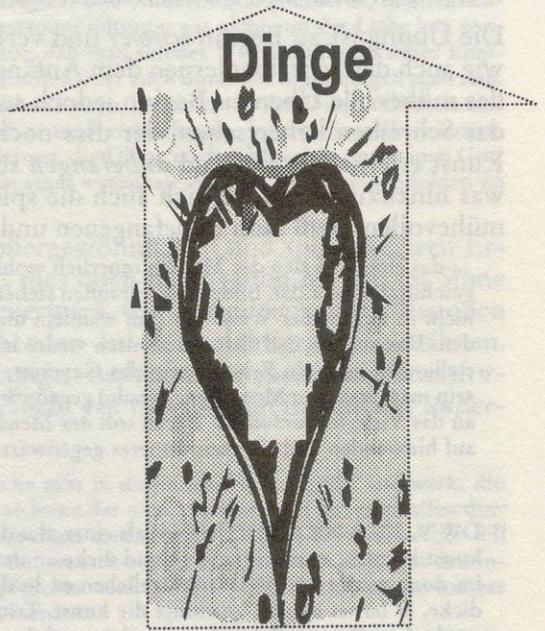
*Werke in der Welt*



*Visionen und Jubilus*



*Flucht aus der Welt*



*Durchbrechen der Dinge und Gott darin hineinbilden*

*Wege und Abwege*

# Das innere Üben

## Sammlung

*... daß sich der Mensch  
innerlich wohl  
verschlossen halte*

## Handeln im Alltag

*Dieselbe Gestimmtheit  
behalte  
und trage sie unter die  
Menge*

## Gelassenheit

*... weder in innere noch  
in äußere Bilder zer-  
lassen noch zerstreuen*

*... sein  
Inneres  
gegenwärtig  
halten*

*... inniges  
Sich-  
Hinwenden  
zu Gott*



Übung meint zunächst den äußeren Rückzug in die Klosterzelle oder Kirche, um sich dann auf sein Inneres zu sammeln. Das *Gemüt* ist nicht mehr auf die Dinge der Welt gerichtet, sondern hält sich *innerlich verschlossen* und gesammelt. Innere Sammlung ist jedoch nicht genug: Der Weg nach innen meint nicht die Wendung von den *äußeren Bildern* zu den *inneren Bildern*, seien sie auch noch so erhabener und wertvoller Art. Wichtig ist, sich auch in das Denken und Vorstellen nicht zu *zerstreuen und zu veräußern*. Von der Bindung an das Denken und die Vorstellungen gilt es loszulassen und frei zu werden, um sich so sein *Inneres ganz gegenwärtig zu halten*.

Neben dieser gegenstandslosen Übung des Loslassens von allen äußeren und inneren Bildern und Vorstellungen zur Wachheit für das Innen ist dann an anderer Stelle auch ein spezifisch religiöses Üben beschrieben:

Denn dieses wahrhafte Haben Gottes liegt am Gemüt und an einem innigen, geistigen Sich-Hinwenden und Streben zu Gott, nicht (dagegen) an einem beständigen, gleichmäßigen Darandenken...<sup>21</sup>

Die Loslösung mag dann auch als geistiges *Sich-Hinwenden zu Gott* verstanden werden, das wie ein rein gegenstandsloses Üben keinesfalls im Denken an Gott stehenbleiben darf. Nicht ein Denken an Gott, sondern die existentielle Hingabe, eine Gelassenheit in Gott ist gefragt.

Dieses Üben der Wachheit für das göttliche Innen ist in einem letzten Schritt jedoch wieder nach außen zu tragen:

Achte darauf, wie du deinem Gott zugekehrt bist, wenn du in der Kirche bist oder in der Zelle: diese selbe Gestimmtheit behalte und trage sie unter die Menge und in die Unruhe und in die Ungleichheit.<sup>22</sup>

Auch die Wendung in die *Menge* und *Unruhe* gehört zur Übung. Die Klarheit der Ruhe des Innen ist auch in der *Unruhe* des Außen zu tragen. So mag erst die wahre *Loslösung* von den Dingen zu realisieren sein, wenn diese *Loslösung* mitten im Alltag gelebt werden kann. Mit der Transformation der Übung wurde der Mensch in seinem Wesensgrund transformiert. Die philosophische Mystik zeichnet jedoch aus, daß hiermit notwendigerweise auch die Transformation Gottes verbunden sein muß.

### III. Die Transformation Gottes

Der ungeübte Mensch nimmt in seinem gegenständlichen Glauben Gott von *draußen*:

---

zêrlâze noch zêrstôuwe und veriuzer in der menige. Der mensche sol alle sîne krefte dar zuo wenen und kêren und gegenwertic haben sîne inwendicheit.«

<sup>21</sup> DW V, 205.2-4: »Diz wârlîche haben gotes liget an dem gemüete und an einem inniclichen vernünftigen zuokêrenne und meinene gotes, niht an einem stâten anegedenkenne in einer glichen wise...«.

<sup>22</sup> DW V, 203.3-5: »Merke, wie dû dînen got meinst, sô dû bist in der kirchen oder in der zellen: daz selbe gemüete behalt und trac daz under die menige und in die unruowe und in die ungleichheit.«

Wem aber Gott nicht so wahrhaft innewohnt, sondern wer Gott beständig von draußen her nehmen muß in diesem und in jenem, und wer Gott in ungleicher Weise sucht, sei's in Werken oder unter den Leuten oder an Stätten, der *hat* Gott nicht.<sup>23</sup>

Gott von draußen her nehmen heißt, ihn durch gute *Werke* erreichen zu wollen, ihn in einer religiösen *Gemeinschaft* oder an einem heiligen *Ort* zu finden suchen. Wer so Gott nimmt, der *hat* Gott nicht. Er hat Gott nicht im eigentlichen Sinne. Gleiches gilt allerdings dann auch für den Theologen oder Philosophen:

Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott.<sup>24</sup>

Auch der Theologe oder Philosoph, der Gott in seinem Denken ergründen kann, beschäftigt sich letztlich doch nur mit seinem *gedachten* Gott. Jeweilig bleibt Gott als existentieller Grund des eigenen Seins verdunkelt. Durch die Transformation des Menschen wandelt sich auch sein Gottesbild. Es wandelt sich Gott:

Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur.<sup>25</sup>

Gott wird dann erst zu einem *wesenhaften* Gott, wenn er im Menschen selbst lebendig wird. Wenn der Gedanke, wie er bisher entfaltet wurde, konsequent weitergedacht ist, kann jedoch selbst dies nicht ausreichen:

Wer Gott so, (d. h.) im Sein hat, der nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar.<sup>26</sup>

Gott im *wesenhaften* Sinn meint nicht nur ein *Durchformtwerden* des Menschen durch ein Leben aus Gott, sondern ein *Durchbrechen der Dinge*, so daß Gott in den *Dingen* selbst *hervorzuleuchten* vermag. Nicht nur das religiöse, sondern auch das weltliche Werk, nicht nur der religiöse Ort, sondern auch der weltliche Ort, nicht nur in der religiösen Gemeinschaft, sondern auch in der weltlichen Gemeinschaft und nicht nur im religiösen Wort, sondern auch im weltlichen Wort soll Gott in gleicher, *wesenhafter* Weise hervortreten.

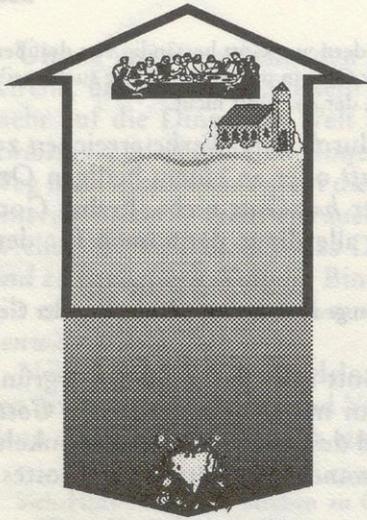
Eckhart zeigt somit den Weg vom ungeübten zum geübten und inneren Menschen, der die Gebundenheit an die Dinge der Welt durchbricht und im *Außen* die *inwendige*, göttliche *Seinsweise* erkennt. Dieser Weg wird gefördert durch die innere Übung, wie sie mit dem mühevollen Rückzug in die Stille und Sammlung der Klosterzelle beginnt, um dann zu einer *tätigen Übung* des *Nicht-Machens* im *unbefangenen* und *freien Gesche-*

<sup>23</sup> DW V, 203.13-204.2: »aber, wem alsô in der währheit got niht innen enist, sunder alles got von ûzwendic muoz nemen in dem und in dem, und wenne er in unglîcher wîse got suochet, ez sî werk oder liute oder stete, sô enhât er got niht.«

<sup>24</sup> DW V, 205.5-7: »Der mensche ensol niht haben noch im lâzen genüegen mit einem gedâhten gote, wan, swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got.«

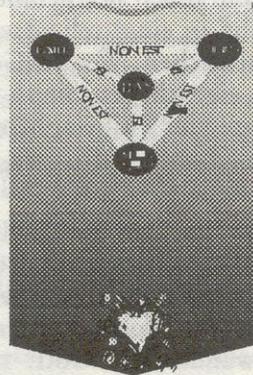
<sup>25</sup> DW V, 205.7-9: »Mêr: man sol haben einen gewesenden got, der verre ist obe den gedanken des menschen und aller créature.«

<sup>26</sup> DW V, 205.10-12: »Der got alsô in wesenne hât, der nimet got götlichen, und dem liuh-tet er in allen dîngen; wan alliu dinc smeckent im götlichen, und got erbildet sich im ûz allen dîngen.«



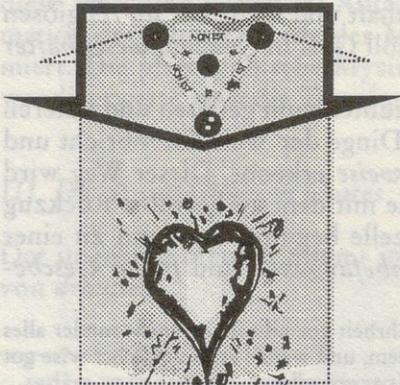
**Gott von draußen genommen:**  
Gott in Werken, unter Leuten  
oder an Stätten suchen

## Dinge



**Gott als gedachter Gott:**  
gleichmäßiges Denken  
an Gott

## Dinge



**Gott als wesenhafter Gott:**  
geistiges Sich-Hinwenden  
und Streben zu Gott



**Gott als wesenhafter Gott:**  
Durchbrechen der Dinge  
und Gott darin hineinbilden

benlassen zu führen. Dieser Weg impliziert drittens auch eine Transformation Gottes, der nicht mehr von draußen genommen, sondern zu einem wesenhaften Gott wird, der *innen* und *außen* sowie *Himmel* und *Erde* transzendiert.

Die mystische Paradoxie der *transformatio mystica* ist somit schon in dieser frühen Schrift Eckharts voll entfaltet. Es erscheint jedoch – wie gezeigt – möglich, sie anhand der Computergraphiken in einer klaren Struktur zur Darstellung zu bringen. Der Blick zwischen die Pixel gibt den Blick frei für eine mystische Philosophie, die nicht in der Wahrheit der Vernunft, sondern in einer Wahrheit des Lebens ihr Fundament findet. Mit sprachlicher und denkerischer Radikalität treibt Eckhart in seinem späteren Schaffen diese Paradoxie bis an die Grenzen des für seine Zeitgenossen Zumutbaren voran, vielleicht sogar darüber hinaus. Ob hier noch eine graphische Interpretation möglich ist, dies herauszufinden muß einem zukünftigen Experiment überlassen bleiben.



## Die Frau in der (post-)modernen Gesellschaft

*Die katholische Soziallehre in Lateinamerika*

Margit Eckholt<sup>1</sup>

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil hat die katholische Soziallehre in Lateinamerika erheblich an Bedeutung gewonnen. Entscheidend waren die Bemühungen des lateinamerikanischen Episkopats, die Leitideen des Vatikanums – eine neue Öffnung zur Welt – zu vollziehen. Dadurch konnten die Entwicklungen von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik als Zeichen der Zeit verstanden und die Botschaft des Evangeliums neu verkündet werden. Die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats von Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) sind Marksteine, deren Umsetzung sich auf nationaler Ebene in Hirten-schreiben einzelner Bischofskonferenzen sowie in der pastoralen Arbeit »vor Ort« widerspiegelt. Genuiner Charakter der lateinamerikanischen Entwicklung ist die Hinwendung zur konfliktreichen Realität des Kontinents, die »Option für die Armen«, der vertiefte Praxisbezug der Kirche, den die lateinamerikanische Theologie wesentlich gestaltet hat. Die Theologie der Befreiung und ihre Methode einer »kritischen Reflexion der historischen Praxis« (G. Gutiérrez), das Evangelium von der »Kehrseite der Geschichte« her neu zu lesen, hat sich dabei an den methodischen Dreischritt des »Sehens, Urteilens und Handelns« der europäischen Soziallehre angelehnt und damit Anstöße für eine Entfaltung auf dem lateinamerikanischen Kontinent gegeben.<sup>2</sup> Die Betonung von Gemeinschaft, Solidarität und Partizipation ist nicht ohne Auswirkung auf die Sozial- und Wirtschaftsordnung in den noch immer von erheblicher Armut betroffenen einzelnen Staaten Lateinamerikas geblieben. Immer mehr wird aber auch die Notwendigkeit einer stärkeren Differenzierung des Begriffes der »Option für die Armen« deutlich. Santo Domingo mit seinem Impuls zu einer vertieften Wahrnehmung der unterschiedlichen Kulturen in Lateinamerika ist hier beispielhaft. Armut und Strategien der Armutsbekämpfung richten sich nach sozialem Milieu und kultureller Prägung. Das Gesicht der Armut ist je anders in den Gruppen der »indígenas«, auf dem Land oder in den Randzonen der Städte.

Genau hier gewinnt die geschlechtsspezifische Perspektive an Bedeutung.<sup>3</sup> In den letzten Jahren wird immer mehr von einer »Feminisierung«

<sup>1</sup> Der Beitrag liegt in spanischer Fassung vor: M. Eckholt, *El lugar de la mujer en la sociedad (post)-moderna. Impulsos para el desarrollo de la DSI en AL de la perspectiva de la mujer*. In: *Testimonio* 51 (1995) 27–32.

<sup>2</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Ergebnisse des lateinamerikanisch-deutschen Dialogprogrammes zur katholischen Soziallehre: P. Hünermann/J.-C. Scannone (Hg.), *Lateinamerika und die katholische Soziallehre*. Bde. 1–3, Mainz/München 1992–1993.

<sup>3</sup> Die »gender-theory« hat auch in den sozio-anthropologischen Diskussionen in Lateinamerika Einzug gehalten. Dabei geht es nicht so sehr darum, die »Differenz« der Frau zu betonen, sondern zu einem neuen Miteinander von Mann und Frau zu finden.

der Armut gesprochen. Defizite für Frauen im Gesundheitssektor, im Bildungsbereich, bei der Besetzung von Arbeitsplätzen werden benannt. Nirgends gibt es Gleichberechtigung der Frauen im politischen oder wirtschaftlichen Bereich. Ein Blick in die Texte des lateinamerikanischen Episkopats (z.B. Puebla oder Santo Domingo) kann die »Option« der Bischöfe »für die Frau« deutlich machen: Es wird jeweils von der fundamentalen Gleichheit von Mann und Frau in der Schöpfungsordnung ausgegangen, gleichzeitig aber auch deren Mangel in der konkreten Realität von Geschichte und Gesellschaft festgestellt: »... es fehlen konkretere Schritte in Richtung auf die wirkliche Gleichheit und die Entdeckung, daß beide (d.h. Mann und Frau) sich in der Aufeinanderbezogenheit verwirklichen.«<sup>4</sup> Insofern ist der Anstoß von Santo Domingo Verpflichtung für die Zukunft:

(Die Frauen) sind jahrhundertlang »der Schutzengel der christlichen Seele des Kontinents« gewesen. Diese Erkenntnis stößt sich in skandalöser Weise an der Realität ihrer Marginalisierung, den Gefahren, denen ihre Würde ausgesetzt ist, der Gewalt, deren Objekt sie oftmals ist. Ihr, die Leben gibt und dieses verteidigt, wird ein würdiges Leben verweigert. Die Kirche sieht sich dazu berufen, auf der Seite des Lebens zu stehen und dieses in der Frau zu verteidigen.<sup>5</sup>

Dieses Wort der Bischöfe, für die Frau und damit für das Leben zu votieren, stellt einen wichtigen Impuls dar, die katholische Soziallehre zu entfalten. Dies ist in einer erneuten Reflexion der einzelnen Themen unter Berücksichtigung der konkreten Realität der Frauen, aber auch durch die Frauen selbst möglich. Hier öffnet sich ein neues und spannendes Arbeitsfeld. Die klassische Sicht der Soziallehre wird erweitert, und zwar im Dienst der »Zivilisation der Liebe«.<sup>6</sup>

Wertvolle Impulse hat in diesem Zusammenhang die 4. Weltfrauenkonferenz, die vom 7. bis 15.9.1995 in Peking tagte, den Vereinten Nationen für die Förderung der Frau gegeben. Neben den Regierungsvertretern nahmen auch Delegationen anderer Organisationen teil, darunter katholische Verbände und viele der katholischen Kirche nahestehende Gruppen. Der am 29. Juni 1995 veröffentlichte Brief von Papst Johannes Paul II. an die Frauen – aus Anlaß der Konferenz in Peking abgefaßt – stellt den Beitrag, den Frauen zur katholischen Soziallehre leisten können, heraus. War

<sup>4</sup> Santo Domingo, SD 106/1961.

<sup>5</sup> SD 106/1961; vgl. hier auch den Beitrag auf dem Soziallehre-Kongreß in Santiago de Chile: Vicky Colbert De Arboleda, *La niñez y la mujer en la Iglesia y en la sociedad latinoamericana*. In: *Doctrina social de la Iglesia en América Latina. Memorias del 1er Congreso Latinoamericano de doctrina social de la Iglesia*, Santiago de Chile, octubre 14–19 de 1991, CELAM, Santafé de Bogotá, 1992, 491–507.

<sup>6</sup> Vgl. den Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen, 29. Juni 1995, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, Nr. 4: »Für alle diese Bereiche wird sich eine stärkere soziale Präsenz der Frau als wertvoll erweisen, denn sie wird dazu beitragen, die Widersprüche einer Gesellschaft herauszustellen, die auf bloßen Kriterien der Leistung und Produktivität aufgebaut ist, und sie wird auf eine Neufassung der Systeme dringen zum großen Vorteil der Humanisierungsprozesse, in denen sich der Rahmen für die »Zivilisation der Liebe« abzeichnet.« Ein Blick in die lateinamerikanische Literatur zur Soziallehre zeigt eine zunehmende »Sensibilisierung« für das Thema der Frau, eine vertiefende Entfaltung steht aber noch aus. Vgl. hier: Tony Mifsud, *Propuestas éticas hacia el siglo XXI*. Santiago de Chile 1993, Kap. XX *Mujer y ética*, 217–224.

die Enzyklika »Mulieris dignitatem« eher eine theologische Meditation über die Frau, die sich am biblischen Leitbild Marias orientiert, so knüpft Johannes Paul II. nun an seine eigenen sozioethischen Impulse an, die er u.a. mit »Laborem exercens«, »Sollicitudo rei socialis« und »Centesimus annus« gegeben hat.<sup>7</sup>

### *1. Frauenrechte – Menschenrechte – Entwicklung: die entscheidende Forderung der Weltfrauenkonferenz in Peking*

Auf der Weltfrauenkonferenz in Peking wurden Aktivitäten unterschiedlichster Frauenorganisationen mit internationaler und interdisziplinärer Zielstellung gebündelt. Als Hauptthema in der letzten Frauendekade standen die Nöte der Frauen in der Dritten Welt – 70% der Armen und 2/3 der Analphabeten sind Frauen – und die Wichtigkeit einer beständigen Nord-Süd-Zusammenarbeit im Vordergrund. Das Bemühen um eine aktive Beteiligung der Frauen an Entscheidungsprozessen wird deutlich, der Zusammenhang von Entwicklung und dem Menschenrecht der Gleichheit herausgestellt.<sup>8</sup>

Die Aktionsplattform versteht sich als eine »Agenda« zur »Ermächtigung« – »empowerment« – der Frauen. Gefordert werden aktive Teilnahme der Frauen auf allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens und voller und gleichberechtigter Anteil an den wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Entscheidungsfindungen. In seiner Stellungnahme zu dieser Zielsetzung hat der deutsche Frauenrat betont, daß Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern ein Menschenrecht sei und damit eine notwendige und fundamentale Vorbedingung für soziale Gerechtigkeit, für Entwicklung und Frieden. Das »empowerment« der Frauen, das in den Überlegungen der Vereinten Nationen in den letzten Jahren eine immer wichtigere Rolle spielt, ist also nicht allein ein spezifisches Frauenrecht. Von der Anerkennung und der aktiven Teilnahme der Frauen am gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben hän-

<sup>7</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch den »Rapport du Saint-Siège en vue de la IVe Conférence mondiale sur les femmes«. In: Documentation catholique Nr. 2119 (2.7.1995) 645–650.

<sup>8</sup> Der einleitende Text der Aktionsplattform lautet: »The Platform for Action is an agenda for women's empowerment. It aims to accelerate the implementation of the Nairobi Forward-looking Strategies for the Advancement of Women and the removal of all obstacles to women's active participation in all spheres of public and private life through a full and equal share in economic, social, cultural and political decision-making. This means also establishing the principle of shared power and responsibility between women and men at home, in the workplace, and in the wider national and international communities. Equality between women and men is a matter of human rights and condition for social justice and is also a necessary and fundamental prerequisite for equality, development and peace. A transformed partnership based on equality between women and men is a condition for people-centred sustainable development. A sustained and long-term commitment is essential so that women and men can work together for themselves, for their children and for society to meet the challenges of the next century.« Vgl. Text für die Draft Platform for action, Kap. 1,1.

gen die positive Entwicklung der Weltgesellschaft, die allgemeine Entwicklung und der Frieden ab. Der deutsche Frauenrat formuliert so:

Um Armut auszurotten und nachhaltige Entwicklung zu erreichen, müssen Frauen und Männer voll und gleichberechtigt an der Formulierung makro-ökonomischer und sozialer Politiken und Strategien beteiligt werden. Armut kann nicht allein durch Armutsbeseitigungsprogramme ausgelöscht werden; gefordert werden vielmehr eine demokratische Beteiligung und Veränderungen in den wirtschaftlichen Strukturen, damit allen Frauen der Zugang zu Ressourcen, Möglichkeiten und öffentlichen Diensten offensteht.<sup>9</sup>

Die Frauenfrage wird also in der Konferenz von Peking an die Menschenrechtsfrage geknüpft. Sie steht in Verbindung mit den Programmen zur Armutsbekämpfung, ist Teil der neuen sozialen Frage, die sich mit den Globalisierungsprozessen weltweit in verschärfter Weise stellt:

Bis heute sind die Interessen und Bedürfnisse der Frauen in den Entwicklungsländern in die Entwicklungsplanung und in den Entwicklungsprozeß trotz aller Beteuerungen nur unzureichend eingeflossen. Zu stark werden Frauen immer noch als Objekte der Entwicklung anstatt zu handelnden Akteurinnen bestimmt. Deswegen sind die Veränderungen in den patriarchalischen Entscheidungsstrukturen von entscheidender Bedeutung – im Süden und im Norden. Kapitalismus und Patriarchat sind im Süden eine gelungene Verbindung eingegangen und Frauen zu Ausbeutungsobjekten bestimmt. (...) In den Städten konzentrieren sie sich auf den informellen Sektor, arbeiten unversichert und beuten sich als Händlerin, Dienstbotin, Wäscherin, Fabrikarbeiterin oder Prostituierte aus. Sie leiden unter fatalen Verhältnissen – gesundheitlich, psychisch, aber auch unter direkter körperlicher Gewalt, ihrer Unwissenheit, ihrer Ausgrenzung, dem Zerbersten der Familien. Immer mehr Frauen sind Alleinerziehende. Zwei Drittel der Flüchtlinge sind Frauen.<sup>10</sup>

## *2. Auf dem Weg zu einer Entfaltung der katholischen Soziallehre aus der Perspektive der Frau*

Die Weltfrauenkonferenz kann auf eine langjährige Arbeit zurückgreifen. Das Thema »Frau« ist in den letzten Jahren in Europa und Nordamerika immer mehr in den Vordergrund gerückt. Politische Debatten sind ohne den Beitrag von Frauen nicht mehr vorstellbar. Frauen sind auf gesamtgesellschaftlicher Ebene »sichtbar« geworden und stoßen – zwar langsam – auch in politische, wirtschaftliche und akademische Schlüsselpositionen vor. Die Frauenbewegung kann dies sicher als eines der wichtigsten Resultate ihres unermüdlichen Einsatzes verzeichnen. Die jahrhundertelange Unterdrückung der Frau, ihr Ausschluß aus einer aktiven Gestaltung der Geschichte und ihre Rollenfixierung auf den privaten Bereich des »Hauses« ist in das kulturelle Bewußtsein gerückt. Die Konsequenz daraus ist eine notwendige »Befreiung« und eine neue Sicht des Beitrages der Frauen in Gesellschaft und Kirche. Die Frauen können von den Errungenschaften der europäischen Aufklärung und den durch die französische

<sup>9</sup> Deutscher Frauenrat, Stellungnahme zur Aktionsplattform der Weltfrauenkonferenz, Nr. 49.

<sup>10</sup> Christa Randzio-Plath, In Peking Berge versetzen. Meilensteine der Frauenpolitik – von Nairobi nach Peking. In: Frauenthemen 16/Mai 1995, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Sozialdemokratischer Frauen (ASF), Bonn, 21–23, hier: 23.

Revolution gewonnenen Menschenrechten nicht mehr ausgeschlossen werden. Auch die Kirchen stehen im Sog dieser kulturellen Entwicklung. Frauenkommissionen werden auf diözesaner oder überregionaler Ebene eingerichtet. Die katholisch-theologischen Fakultäten stellen Lehrstühle zur Frauenforschung bereit. Die katholische Laienbewegung mißt dem Thema Frau neues Gewicht zu. Die feministischen Theorien, die Diskussion um Gleichheit, Differenz und die Debatte um die »gender«-Theorie und Geschlechterdifferenz im »Neo-« bzw. »Postfeminismus« beginnen, die theologische Sprache der Frauen umzugestalten und das kulturelle Bewußtsein der Christinnen und Christen zu prägen.

Diese Entwicklungen wirken sich auch in den Ländern der südlichen Hemisphäre aus. Wenn eine sozialetische Reflexion der Frauen in Lateinamerika, eine Ausgestaltung der Soziallehre unter Einbeziehung der Frauen in Lateinamerika gelingen soll, so kann sie auf diese Entwicklungen zurückgreifen, sie gleichzeitig aber auch auf dem Hintergrund der jeweiligen eigenen »Zeichen der Zeit« entfalten. Ihr stärkster Akzent wird sicher – ausgehend von der Option für die Armen, der Option für die arme Frau – eine »Option für das Leben« sein. In der lateinamerikanischen Gesellschaft, in einer Realität von Armut und Gewalt, wird die Angefochtenheit der Frauen in ihrer Menschenwürde lebensbedrohlich: Die Alltagserfahrungen von Armut, sozio-kultureller, politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung in einer immer noch prägenden Kultur des Machismus führen zur Zerstörung von Identitätswürfen.

### *2.1 Die entwicklungspolitische Dimension: die Entwicklungsprogramme von CEPAL und FLACSO<sup>11</sup>*

Die Weltfrauenkonferenz in Peking hat auch in Lateinamerika bewirkt, auf politischer Ebene mehr die Lage der Frau im Entwicklungsprozeß der Region zu bedenken. Die Expertenkommissionen von CEPAL (Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik) und FLACSO (Lateinamerikanische Fakultät für Sozialwissenschaften in Santiago de Chile) bearbeiten z.B. dieses Thema. Gefordert wird eine »wirkliche Integration« in die lateinamerikanische Gesellschaft als wesentlicher Bestandteil eines »Entwicklungsprozesses in Gleichheit und Gerechtigkeit«.<sup>12</sup> Der Modernisierungsprozeß in den lateinamerikanischen Gesellschaften, der zwar auch mit einer stärkeren Eingliederung der Frauen in das Wirtschaftsleben verbunden ist, wird in seiner Ambivalenz kritisch beleuchtet. Die Kosten der wirtschaftlichen Anpassungsprogramme werden zum großen Teil auf den Schultern der Frauen ausgetragen. Die Eingliederung in den Arbeitsmarkt ist durch die Verarmung und die Suche nach Überlebensstrategien bestimmt. Von den ak-

<sup>11</sup> Vgl. zu den folgenden Überlegungen: M. Eckholt, Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas. In: Herder-Korrespondenz 3 (1995) 141–146.

<sup>12</sup> Vgl. das Vorbereitungspapier der CEPAL für den sozialen Gipfel der Vereinten Nationen in Kopenhagen, Februar 1995.

tiven Frauen (Chile 1992 33,4%; auf gesamtlateinamerikanischer Ebene zwischen 20 und 40%) sind die meisten im informellen Sektor beschäftigt und sind dadurch weder sozial noch politisch abgesichert. Es besteht keine Lohngerechtigkeit. Im Durchschnitt verdienen Frauen bei gleicher Arbeit 40% weniger als ihre männlichen Kollegen.<sup>13</sup> Außerdem fallen den Frauen immer mehr Last und Verantwortung eines Haushaltsvorstandes zu. 1992 wurden in Chile 25,3% aller Haushalte von Frauen geleitet, darunter ein Großteil davon in extremer Armut. Eine von vier Frauen ist in ihrem Haus der Gewalt ausgeliefert. Die Zahl der illegitimen Kinder (Chile 1990 34,28%) und der Geburten von minderjährigen Frauen (38%) steigt. Auf drei Schwangerschaften fällt eine Abtreibung.<sup>14</sup> Die Zahlen verdeutlichen, daß z.B. in Chile jede dritte Familie nicht den staatlichen oder kirchlichen Normen von Familie (zwei Elternteile) entspricht. Berücksichtigt wird diese De-facto-Realität bislang aber noch nicht.

In den Analysen von CEPAL und FLACSO wird in den letzten Jahren immer mehr der kulturelle Faktor des Entwicklungsprozesses in den Mittelpunkt gestellt. Rechtliche Ungleichheit der Frau und Behinderung bei der Entwicklung ihrer Fähigkeiten sind an Kulturmuster gekoppelt, die »die Diskriminierung unterstreichen«. In Anlehnung an die »gender«-Theorie wird der soziale, wirtschaftliche, kulturelle, rassische Faktor der De-facto-Geschlechterungleichheit in den Entwicklungsprozeß eingebracht. Das »gender«-System versteht sich als »System der Macht«, das die kulturellen Wertesysteme der Gesellschaft bestimmt. Eine wirkliche Eingliederung der Frau in den Entwicklungsprozeß unter Einbeziehung ihrer Differenz – und dieser Aspekt wird in den jüngsten Diskussionen besonders herausgestellt – kann den Machismo, der die lateinamerikanischen Gesellschaften bis heute prägt, aufbrechen. Wird der private Bereich – das Reich der alltäglichen Notwendigkeiten – nicht mehr als ein dem öffentlichen Sektor untergeordneter Bereich verstanden, kann die an einem abstrakten Freiheitsdiskurs angelehnte Entwicklungsdiskussion eine humanere Dimension erhalten. Besonders die Werte, die die Alltäglichkeit der Frauen bestimmen – das »no man's land«<sup>15</sup> – wird als ein sinn- und lebensstiftender Bereich verstanden. Die kulturellen Werte, die im Raum des »Hauses« verborgen sind, können – werden sie sichtbar gemacht – verdeutlichen, daß Entwicklungsprozesse nicht einlinig, sondern aus vielen kleinen Schritten zusammengesetzt sind. Die Momente von Differenz und Pluralität können die Entwicklungsdiskussion im positiven Sinn verändern. Die Bedeutung von interpersonalen Beziehungen, von Subjektivität, von Offenheit für Pluralität, für Perspektivität, für Fragmentarität und Zerbrechlichkeit des

<sup>13</sup> Vgl. *Mujeres: ciudadanía, cultura y desarrollo en el Chile de los noventa*. Documento preliminar, Beijing 1995, Santiago de Chile 1994 (SERNAM).

<sup>14</sup> Vgl. für die Situation in Chile: Mayra Buvinic, *The vulnerability of households headed by women: policy questions and options for Latin America and the Caribbean* (CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo Nr. 8). Santiago de Chile 1991.

<sup>15</sup> Vgl. CEPAL, Social Development Division, Women and development unit. *Integration of the feminine into Latin american culture: in search of a new social paradigm* (Serie Mujer y desarrollo Nr. 9). Santiago de Chile 1992.

Lebens, die Bedeutung einer die soziale Struktur der Gesellschaft tragenden »demanda de comunidad« (Norbert Lechner) wird in den an die Lebenswelt der Frauen geknüpften Werten ausgedrückt. Gerade hier, im Bereich des Alltäglichen, werden die »großen Debatten« ausgetragen.

Das Heroische besteht genau darin, zu leben, Träume und Wünsche mit der Praxis des Alltäglichen zu verbinden. Dieses Heroische ist nicht »schön«; es besteht genau darin, die Verbindung des Schönen mit dem Häßlichen zu akzeptieren, die Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten zu erkennen und im Ausgang von dieser Spannung kreativ zu sein.<sup>16</sup>

Als Ziel der Entwicklungsprogramme der Zukunft geben die Expertenkommissionen von CEPAL und FLACSO – und dies fließt auch in das Aktionsforum von Peking ein – vor allem das Recht zur freien Ausübung der »ciudadanía« von seiten der Frauen an. »Empowerment« der Frauen im privaten und öffentlichen Leben, ihre völlige Eingliederung in den Entwicklungsprozeß werden gefordert, wobei Entwicklung mit sozialer Gerechtigkeit und Demokratie einhergehen muß. Als weitere Themen nennt das »regionale Aktionsprogramm 1995–2000 für die Frauen in Lateinamerika und der Karibik«: Zugang zu Erziehung, Gesundheit, Wohnung; eine gerechtere Einkommensverteilung; das Thema der Gewalt in der Familie, Abtreibung, Empfängnisverhütung; Familie und Frauenarbeit.<sup>17</sup>

## 2.2 Die geschichtliche und kulturanthropologische Dimension

Vorbereitet wurden diese Forderungen vor allem durch das Engagement der Frauen in den Jahren der Militärdiktaturen in den einzelnen lateinamerikanischen Staaten. Seit den 60er Jahren versteht sich die lateinamerikanische Frauenbewegung als Befreiungsbewegung. Sie arbeitete vor allem mit dem Konzept des Patriarchats. Ihr Ziel war eine Ausgestaltung alternativer politischer Theorie und Praxis. Während der Zeit der Militärdiktaturen bildeten die Frauen einen Großteil der Mitglieder der »organizaciones económicas populares«, der »Juntas de vecinos«. Sie organisierten sich in vielen Selbsthilfegruppen. Frauenhäuser wurden gegründet. War die Sprache der Frauen zunächst an den Diskursen der Befreiungsbewegungen orientiert, so wird seit Mitte/Ende der 70er Jahre das Moment der Differenz – in Anlehnung an feministische Theorien der Geschlechterdifferenz (»gender«-Theorie) – in den Mittelpunkt gestellt. Der rasche Wandel der Identitäten in der Gegenwart in kulturell geprägte prämoderne Strukturen ländlicher Regionen wird aufgearbeitet. Durch Migrationen vom Land in die Stadt verschieben sich die Biographien der Frauen. Mythen und moderne Säkularität stoßen aufeinander. Die traditionellen Rollen der Frauen müssen neu definiert werden.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Teresa Valdés/Marisa Weinstein, *Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras 1973–1989* (Flacso). Santiago de Chile 1994, 14.

<sup>17</sup> CEPAL/Vereinte Nationen, November 1994.

<sup>18</sup> Vgl. die Geschichte der »María Marimacha«, die Untersuchung der Identität von Frauen in den »pueblos jóvenes« von Lima, Comas: Cecilia Rivera, María Marimacha. *Los caminos de la identidad femenina*. Lima 1993.

Hier kommt der Darstellung der Geschichte aus der Perspektive der Frauen besondere Bedeutung zu. Kulturgeschichtliche und anthropologische Arbeiten legen durch eine kritische Betrachtung des lateinamerikanischen »Marianismus« die Bedeutung des femininen Elementes frei, das die einzelnen kulturellen Lebensformen in Lateinamerika gestaltet hat.<sup>19</sup> Damit wird zugleich die Suche nach einer lateinamerikanischen Identität vorangebracht. Der Frau kommt über die einzelnen geschichtlichen Epochen und deren Diskrepanz hinweg die Kraft einer Identitätsstiftung zu. Ihre unsichtbare Präsenz, die die Geschichte und das kulturelle Ethos prägte, wird in den jüngsten kulturanthropologischen Arbeiten aus feministischer Sicht »ins Wort geholt«. Im Durchbrechen der Tabus werden Schein und Maske der Mestizenkultur aufgedeckt, in der öffentlichen Debatte über Abtreibung, Scheidung und innerfamiliäre Gewalt die doppelte Moral sichtbar gemacht. Die »Vergewaltigung des geltenden Gesetzeswortes« (Sonia Montecino, Milagros Palma) kann die Gesellschaft aus ihrer Lüge befreien. So wird der Weg zu einer wirklich »neuen Welt«, einer erwachsenen Gesellschaft bereitet. Erste Schritte dieses neuen Selbstbewußtseins zeigen sich in den vielfältigen Frauenbewegungen. Die »Mutter« wagt den Schritt in die Öffentlichkeit. Ihr Wort, ihre wirkliche Gegenwart – dem »Körper« kommt in allen Diskussionen besondere Bedeutung zu – stellt die Kultur des Scheins symbolisch in Frage. Die Frau tanzt die »cueca«, den Tanz der Befreiungsbewegungen in Chile, und baut die »madre-patria« wieder auf.

Die Verlebendigung der lateinamerikanischen Geschichte aus der Perspektive der Frau läßt zum Kern des kulturellen Erlebens und des Ethos' vorstoßen. Die Präsenz des Weiblichen wird als ein Diskurs voller Widersprüche in der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten ausgewiesen. Dabei wird deutlich, daß sich in der Kultur der Unterdrückung der Frau eine Kultur der Emanzipation herausgebildet hat. Ein kulturschaffender Diskurs der Befreiung und der Affirmation des Lebens entsteht. Er rückt die Denunziation einer Kultur der Gewalt und des Todes langsam ins Bewußtsein. Dafür stehen in der Geschichte Frauen wie Sor Juana Inés de la Cruz (Mexiko) und Sor Ursula Suárez (Chile), dafür stehen die Mütter der Plaza de Mayo in Buenos Aires und die Frauen in Chile, die die Verletzung der Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktaturen eingeklagt haben, dafür steht Rigoberta Menchú (Guatemala) und der Kampf der indianischen Frauen um ein menschenwürdiges Leben, dafür steht die Arbeit von Ordensfrauen und Laien in den kirchlichen Basisorganisationen.

### 2.3. Die theologische Dimension: »Option für das Leben« als Charakteristikum theologischer Arbeit der Frauen in Lateinamerika

Von dieser Basis aus besteht die Möglichkeit, theologische und ekklesiale Sprache im positiven Sinn zu verändern. Eine theologische Sprache, die

<sup>19</sup> Vgl. u.a. Sonia Montecino, *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile 1993; Milagros Palma, *La mujer es puro cuento. Simbólica mítica-religiosa de la feminidad aborigen y mestiza*. Quito 1992.

das weibliche Element in der Kultur ernstnimmt, gewinnt einen »eucharistischen« Charakter. Sie ist Ausdruck der Konsekration des Lebens, Ausdruck einer Lebenskultur, die jede Gewalt und Präsenz des Todes im Namen Gottes, denunziert. Sie ist eine Sprache, die Ausdruck des Geistes Gottes, der Schöpfung und der Fruchtbarkeit ist. In ihrer Authentizität kann die theologische Sprache eine größere Lebensdichte erhalten, eine neue Nähe zum Menschen und zu Gott finden. Gott ist der verzeihende Vater und die zärtliche Mutter zugleich. Seine Gnade wird in der Schönheit von Leben und Schöpfung erkannt. Die theologische Reflexion der Frauen kennzeichnet eine tiefe Spiritualität und Nähe zum Evangelium. Dazu kommt ein tiefer Lebensrealismus, der die inkarnatorische Dimension des Glaubens ernstnimmt. So kann die theologische Reflexion »aus der Perspektive der Frau« als »weisheitliche Theologie und Feier des Lebens« bezeichnet werden.<sup>20</sup> Die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika zeichnet sich aus durch ihre Lebensnähe, durch die Einbindung in Basisbewegungen, Frauengruppen, durch pastorale und soziale Arbeit in den Randzonen der großen Städte. Die Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika ist eine Theologie, die zum großen Teil ungeschrieben, aber sehr lebendig ist. Sie wird von kleineren theologischen Zentren gefördert. Sie ist eine Theologie der Katechetinnen, der Ordensfrauen, die in den Basisgemeinden arbeiten und in aller Lebenskonsequenz die Option für die arme Frau getroffen haben. Sie ist eine Theologie, die – wie die mittelalterlichen Frauenbewegungen – aus der Bibellektüre die Kraft ihres evangelischen Aufbruchs schöpft. Gott wird als der in seinem Volk gegenwärtige, treue Gott erlebt, als ein Gott des Lebens, der den Armen nahe ist, der sie befreit. Die Theologie der Frauen entsteht aus dem Leben und ist auf das Leben bezogen. Darin ist sie »weisheitlich«, entfaltet sie doch ihren »logos« aus dieser als Gabe Gottes verstandenen »Option für das Leben«.

Gerade in der beständigen Konfrontation mit dem lebendigen Wort Gottes selbst, in der Bibelarbeit ist die Theologie der Frauen Lateinamerikas ein kreativer Beitrag zum Prozeß der Neuschöpfung der theologischen Tradition. In ihr spricht sich die Erfahrung des Heiligen in der Alltäglichkeit aus.

Wenn wir auf das Gesamt der Geschichte der Armen Lateinamerikas schauen, insbesondere der letzten Jahre, können wir uns fragen, wie es möglich ist, von einer neuen Zukunft zu sprechen, wenn in den meisten Ländern die Zahl der Armen zugenommen hat, Armut und Angst sich vervielfältigt haben und Ungerechtigkeiten jeglicher Art tägliches Brot der Armen sind. Wie ist es möglich, die Hoffnung auf Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach Liebe in ihrem Exil zu besingen? Wir haben mehr Gründe zu weinen als aus wahrer und tiefer Freude zu lachen! Und doch – wir Frauen hoffen auf eine neue Zukunft, und diese Hoffnung ist im Herzen unseres Lebens wie ein lebendiger Hauch verwurzelt, der dem Leben seine Richtung, seinen Sinn und seine Dichte gibt. (Ivone Gebara)

So kann der Beitrag der Frauen in Lateinamerika ein Impuls für eine wirklich inkarnatorische Theologie sein, eine Theologie der Auferstehung in

<sup>20</sup> Vgl. Margit Eckholt, Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika. In: Herder-Korrespondenz 49 (1995) 367–372.

den konkreten Formen des Alltags, die sich dem »verheißenen Land« verpflichtet weiß und nicht die Hoffnung angesichts des verlorenen Paradieses aufgibt. Mit dieser Hoffnung kann dem Paradox der Geschichte, ihrer Ambiguität, Zerbrechlichkeit, ihren Konflikten standgehalten werden. So ist sie von der Kraft des Geistes geprägt, der aus Unfreiem befreit und den neuen Menschen, Mann und Frau, schaffen kann.

### *3. Impulse für eine katholische Soziallehre aus der Perspektive der Frau*

Auf diesem theologisch-spirituellen Hintergrund, vom konkreten Ort der Reflexion ausgehend kann eine genuine sozialetische Reflexion der Frauen erwachsen, die der Soziallehre neue Impulse geben kann. Sie wird im Kontext der prophetischen Aufgabe der Kirche stehen. Ihr Bemühen um soziale Gerechtigkeit gibt davon Zeugnis. Auf dem Soziallehre-Kongress in Santiago de Chile (Oktober 1991) anlässlich des Gedenkens von »*Reum novarum*« wurde im Blick auf die Frauen formuliert:

Jegliche Investition im Blick auf die Förderung der Frau in »Humankapital«, in Arbeit, Unterstützung, in das Angebot von Infrastrukturen (...) bedeutet, in die Quelle des Lebens zu investieren, in die Vermittlerin der Prinzipien, Werte und Glaubensanschauungen, die den Menschen während seines Lebens begleiten werden. Es bedeutet (...) den Einsatz für eine bessere Gesellschaft und damit auch für den Aufbau der Kirche der Zukunft.<sup>21</sup>

Die Frau soll nicht »Thema« neben anderen sein, damit nicht eine traditionelle Sicht der Soziallehre weitergeschrieben wird, die den wirklichen Herausforderungen gesamtgesellschaftlicher Art nicht gerecht werden kann.<sup>22</sup> Nur eine gleichberechtigte Teilnahme der Frau kann bei der Entwicklung des privaten und öffentlichen Zusammenlebens neue Akzente setzen. Eine neue Beschreibung desselben bahnt sich an, ein Gesellschaftsmodell wird entworfen, das die bürgerlichen Strukturen ablöst, die sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts durchgesetzt haben. Eine wichtige Aufgabe der Frauen wird sein, an konkreten Zukunftsperspektiven zu arbeiten, die der »Option für das Leben« verpflichtet sind. So kann eine Gerechtigkeit für die »Kleinen« und »Schwachen« nach dem Evangelium entstehen. Diese Arbeit wird nicht ohne Rückwirkungen auf die Kirche und ihre Lebensformen bleiben. Sich dem Thema »Frau« zu öffnen heißt für die Kirche, ein positives Verhältnis zur Moderne und ihrem Freiheitsethos zu gewinnen sowie zur Pluralität, auch im Raum der Kirche. Wie die Wege, die Frauen in Lateinamerika gehen, bekunden, zeigt sich hier das Wirken von Gottes Geist.

<sup>21</sup> Vicky Colbert, a.a.O., 506.

<sup>22</sup> Ein Blick in klassische europäische Werke zur Soziallehre zeigt: Das Thema der Frau wird – wenn überhaupt – allein im Kontext von Familie und Sexualität behandelt (vgl. so bei Nikolaus Monzel, *Katholische Soziallehre*, Köln 1965–1967; Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983). A. Fridolin Utz (*Sozialethik*, Heidelberg/Leuven 1958–1963) und Franz Klüber (*Katholische Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1968) gehen überhaupt nicht auf das Thema ein.

## Die Vorbildwirksamkeit in der Erziehung

(Reflexionen im Anschluß an Edith Stein)

*Bruno H. Reifenrath*

Alle reden über »Erziehung«, doch keiner weiß *genau* auf den Begriff zu bringen, was damit eigentlich gemeint ist. Dies ist insofern verwunderlich als nach *Friedrich Schleiermacher* das, »was man im allgemeinen unter *Erziehung* versteht, (...) als bekannt vorauszusetzen« ist. (Vorlesung aus dem Jahre 1826) Eine immer wieder abgedruckte – scheinbar griffige Formel – lautet: »Als Erziehung werden soziale Handlungen bezeichnet, durch die Menschen versuchen, das Gefüge der psychischen Dispositionen anderer Menschen in irgendeiner Hinsicht dauerhaft zu verbessern und seine als wertvoll beurteilten Komponenten zu erhalten.«<sup>1</sup> Es fällt zunächst einmal auf, daß diese Formel, die von Wolfgang Brezinka stammt, einen sehr hohen Allgemeinheitsgrad aufweist, der zum einen mit einem Sinnverlust erkaufte wurde, aber zum andern für alle möglichen Sinndeutungen von »Erziehung« offen ist. Es läßt sich mit dieser Formel sowohl ein Erziehungsverständnis begreifen, dem es darauf ankommt, »das Unbiologische, das dem germanischen Willen Widerstrebende, auszuschneiden«<sup>2</sup>, als auch eine pädagogische Verfahrensweise, die darauf abzielt, »allseitig harmonisch entwickelte sozialistische Persönlichkeiten« hervorzubringen.<sup>3</sup> Denn was unter »wertvoll beurteilten Komponenten« zu verstehen ist, wird von Brezinka nicht präzisiert bzw. näher ausgeführt. Freilich gibt Brezinka die Problematik einer Formel von solchem Allgemeinheitsgrad selbst zu, wenn er eingesteht, »daß danach auch die Förderung der Fähigkeit zum Taschendiebstahl in einer Subkultur, wie bei Charles Dickens im ›Oliver Twist‹ geschildert, ein Fall von Erziehung sei.«<sup>4</sup> Kurzum: Was hier unter »Erziehungsziel« verstanden wird, ist für alle Weltanschauungen offen und öffnet damit dem Relativismus Tür und Tor. Was ferner auffällt, ist der Tatbestand, daß mit dieser Formel der Vorgang der Erziehung *technologisch* interpretiert wird, denn der Aspekt einer »pädagogische(n) Effizienz, wie er bei Brezinka mit der Formulierung von der Verbesserung des Gefüge(s) der psychischen Dispositionen anderer Menschen« zum Ausdruck kommt, setzt das »Modell (einer) *technischen Einwirkung auf den Zögling* voraus.«<sup>5</sup> Schon gar nicht ist, wie im herkömmlichen Sinne üblich,

<sup>1</sup> Wolfgang Brezinka, *Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft*. Weinheim/Basel (Berlin) <sup>3</sup>1975, 33.

<sup>2</sup> Alfred Rosenberg, *Von der Auffassung über nationalsozialistische Erziehung*. In: Hans-Jochen Gamm, *Führung und Verführung. Pädagogik des Nationalsozialismus*. München <sup>3</sup>1990, 72.

<sup>3</sup> Akademie der pädagogischen Wissenschaften der UdSSR/Akademie der pädagogischen Wissenschaften der DDR (Hg.), *Pädagogik*. Berlin (DDR) <sup>6</sup>1987, 19.

<sup>4</sup> Zitiert nach Herbert Gudjons, *Pädagogisches Grundwissen*. Bad Heilbrunn <sup>2</sup>1994, 174.

<sup>5</sup> Josef Derbolav, *Grundriß einer Gesamtpädagogik*. Hg. Bruno H. Reifenrath. Frankfurt a.M. 1987, 126.

von »Erzieher« und »Zögling« die Rede, die im Rahmen der Erziehung in ein Umgangsverhalten eintreten. Es sind irgendwelche »Menschen«, die nach diesem Verständnis aufeinander einwirken, so daß man mit dem nationalsozialistischen Pädagogen *Ernst Kriek* zu der Feststellung kommen könnte: »Alle erziehen alle jederzeit.« Solche »Erzieher« sind dann freilich auch aller Verantwortung enthoben, was etwa auch in jenen ideologisch motivierten »Thesen des Schulamtes für den Rhein-Sieg-Kreis vom 24.11.1982«, die mir jüngst in die Hände kamen, zum Ausdruck kommt und in denen es ausdrücklich heißt, daß die »Renaissance einer nur personenbezogenen Vorbildpädagogik verhindert werden« müsse! Wie hatte dagegen der Philosoph *Max Scheler* in einem bemerkenswerten pädagogischen Traktat gesagt: »Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und so unmittelbar und was so notwendig eine Person selbst gut werden läßt, wie die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person *in ihrer Güte*. Dieses Verhältnis ist in puncto möglichen Gutwerdens *jeglichem anderen* möglichen Verhältnis, aus dem solches entspringend gedacht werden kann, *absolut überlegen*.«<sup>6</sup> Ich wage die These aufzustellen, daß die zunehmende Gewalt an unseren Schulen, über die allenthalben geklagt wird, und die zunehmende moralische Haltlosigkeit unserer Schülerinnen und Schüler wenigstens zum Teil darauf zurückzuführen sind, daß dort kaum noch sittliche Erziehung stattfindet und dies, weil wir zwar genügend »Unterrichtingenieure« in unseren Schulen haben, aber kaum noch Lehrer, die bereit wären, sich so zu verhalten, daß sie ihren Schülerinnen und Schülern als mögliche Vorbilder dienen könnten. Ohne sittliches Leben keine sittliche Erziehung, ohne sittliche Erziehung kein sittliches Leben!

Die Substantialität des Erziehungs- und Bildungsvorgangs wird deutlich, wenn man ihn (I.) unter der Kategorie des *pädagogischen Aktes* zu begreifen sucht, woraus sich konsequenterweise (II.) wichtige Schlußfolgerungen für das Erzieher- und Lehrerverhalten, also eine *pädagogische Ethik*, ziehen lassen. Dies zu verdeutlichen, ist die Absicht der folgenden Überlegungen, die sich sehr wesentlich am Denken der Philosophin und Pädagogin *Edith Stein* orientieren.

### I.

Mit dem Begriff des *pädagogischen Aktes* bezeichnet man strukturell betrachtet die wechselseitige Dynamik von *Erzieher*, *Zögling* und *Sache* (resp. Aufgabe oder Bildungsinhalt).<sup>7</sup> Wer den Begriff erstmals geprägt hat, ist nicht mehr exakt auszumachen. Wohl ist festzustellen, daß er im Sprachgebrauch der *paedagogia perennis*, jener Pädagogik also beheimatet ist, die sich in der Orientierung an der *philosophia perennis*<sup>8</sup> ihrer Kon-

<sup>6</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Hg. Maria Scheler, München 31966, 560.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden: Bruno H. Reifenrath, *Erziehung im Lichte des Ewigen*. Die Pädagogik Edith Steins. Frankfurt a.M. 1985, 172 f.

<sup>8</sup> Darunter versteht man eine Philosophie, die am Neuthomismus ausgerichtet ist.

zeption nach einer christlich-normativen Erziehungslehre verpflichtet weiß. Bereits *Otto Willmann* hebt sinngemäß die drei bereits erwähnten Momente (Erzieher-Zögling-Sache) des pädagogischen Aktes hervor, indem er betont, daß sich der »Erwerb der Bildung durch das Individuum unter Mitarbeit anderer Individuen« vollziehe, wobei aller »Bildungserwerb« grundsätzlich »von einem Inhalte« ausgehe.<sup>9</sup> *Joseph Göttler*, zu Beginn unseres Jahrhunderts Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität München, begreift in dezidierter Form den Vorgang der »Erziehung« als »Akt bzw. langgestrecktes Aktgefüge zur Förderung der seelischen Höherentwicklung des Zöglings (einzeln oder kollektiv) als Objekt (richtiger als Adressat oder objectum cui) durch den Erzieher als Subjekt (einzeln oder korporativ auftretend)«. Darüber hinaus sei »die Erziehung die Vermittlung eines bildenden ›Stoffes‹ im besonderen durch den (erziehlischen) Unterricht: Erziehung als Bildung i.e.S.«<sup>10</sup> Bei dieser Definition »stolpert« man freilich über die Formulierung, mit der der Zögling als »Objekt« bezeichnet wird. Solche Bezeichnung widerstreitet unserer gegenwärtigen Auffassung von der Erziehungspraxis, die wir als ein *Miteinanderhandeln* verstehen, bei dem Erzieher und Zögling als Kooperationspartner auftreten; denn letztlich ist der Zögling ja nur über seine Motivation zu erreichen. Sinnvoller ist es deshalb, den Zögling mit dem Begriff »Bildungssubjekt« zu belegen, da er von seiner frühen Kindheit an *an sich* ein Wesen der Selbstbestimmung ist, das er im Laufe des Erziehungs- und Bildungsprozesses auch *für sich* werden soll.

*Franz Xaver Eggersdorfer*, wie Göttler Pädagoge und Theologe, definiert Erziehung als einen »pädagogischen Grundakt«, im besonderen als einen »Akt geistiger Liebe«, zu einem »geistig armen, ungestützten Menschen«. Von diesem Umgangsverhalten zwischen »Erzieher und Zögling« möchte Eggersdorfer den Vorgang der Bildung abheben, in dem ein »Drittes in den pädagogischen Aktablauf« eingebracht werde: das »Bildungsgut«.<sup>11</sup> Anzumerken wäre, daß dieses »Dritte« auch als Moment im Erziehungsprozeß auftritt; denn Erziehung ist in jedem Falle ein Umgangsverhalten, bei dem der Zögling unter einen *Anspruch* gestellt wird.

Im Unterschied zu Göttler und Eggersdorfer bringt *Georg Kerschensteiner* – wohl unter dem Einfluß Schelers – den Wertaspekt ins Spiel. Er möchte nämlich Bildung als eine »Wiederverlebendigung von Werten« begreifen, an der »drei Faktoren« beteiligt sind: Ein »Vermittler« muß »die geistige Welt irgendwie, planlos oder planvoll, der Erlebnisfähigkeit des Werdens« aufschließen. »Dem pädagogischen Objekt tritt immer ein pädagogisches Subjekt mit seinen lauten oder stillen Forderungen gegenüber, der Erzieher, der Lehrer, die Eltern, die Religionsgemeinschaft, die Volksgemeinschaft usw. usw.«, und dieser Prozeß der Bildung »gelingt«

<sup>9</sup> Otto Willmann, *Didaktik als Bildungslehre*. Bd. 2, Braunschweig 1903, 204 f.

<sup>10</sup> Joseph Göttler, *System der Pädagogik* (1915). Neu bearbeitet u. erweitert v. Johann B. Westermayer, München <sup>11</sup>1961, 29.

<sup>11</sup> Franz Xaver Eggersdorfer, *Jugendbildung*. Allgemeine Theorie des Schulunterrichts. München <sup>2</sup>1929, 9 u. 10.

nur »mit Hilfe der Güter des objektiven Geistes, der dinglichen wie der persönlichen Güter«. <sup>12</sup>

In der Gegenwart greift *Josef Derbolav* im Rahmen seiner »Gesamtpädagogik« den Begriff des »pädagogischen Aktes« wieder auf. Er versteht darunter »die kleinste Zelle pädagogischer Wirklichkeit und Wirksamkeit, in der alle wesentlichen Elemente des Pädagogischen bereits präsent sind. Er stellt die Begegnung (oder das Miteinanderhandeln) zweier durch Reife- oder Kompetenzgefälle gekennzeichneten Partner dar, in der der überlegenere dem andern mit der Absicht der Förderung entgegentritt. Er stellt im Rahmen seines Erziehungs- und Bildungsprogramms Aufgaben, aus denen geführter, aber vom Educanden selbst zu leistender Bewältigung Lerngewinn entspringt. Dieser Lerngewinn kann sich auf die unterschiedlichen wissenschaftlichen Sinnbereiche beziehen, d.h. *theoretisch-kognitiver* Art sein oder den Erwerb neuer Handgriffe und Verfahren, Beweggründe und Motive betreffen, also *technisch-praktischer* Art sein, er kann aber auch den Rahmen der *ästhetischen* oder *religiösen* Erfahrung erweitern und strukturieren.« Von allen Akten bloßer Sozialhilfe unterscheidet sich nach Derbolav der pädagogische Akt dadurch, daß es dabei um »die Vermittlung einer *Aufgabe*« geht, »die beim Educanden neue Leistungsmöglichkeiten provoziert«. <sup>13</sup>

In den frühen pädagogischen Vorträgen und Schriften *Edith Steins* sucht man den Begriff des pädagogischen Aktes vergebens. <sup>14</sup> Wenn der Begriff bei Edith Stein erstmals in der Anthropologie-Vorlesung im Wintersemester 1932/33 auftaucht, dann mag dies auf den Einfluß *Max Ettlingers* zurückzuführen sein, der bis zum Jahre 1929 Direktor des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik war und 1928 einen Aufsatz mit dem Titel »Das Wesen der Erziehungswissenschaft« publizierte, in dem der Begriff des pädagogischen Aktes zur Systematisierung der pädagogischen Wissenschaft herangezogen wird. <sup>15</sup>

An den Anfang ihrer anthropologischen Überlegungen stellt *Edith Stein* eine Erörterung der zu ihrer Zeit wirksamen Menschenbilder: das Menschenbild des Deutschen Idealismus (Humanitätsideal), das tiefenpsychologische Bild vom Menschen, die existenzphilosophische Auffassung vom Menschen und das Menschenbild der christlichen Metaphysik. Diese Aufzählung muß nicht unbedingt zutreffend für die damalige Zeit

<sup>12</sup> Georg Kerschensteiner, *Theorie der Bildung*. Leipzig/Berlin <sup>2</sup>1928, 230 f.

<sup>13</sup> Josef Derbolav, a.a.O., 15.

<sup>14</sup> Dieser Tatbestand ließ mich in meinem Edith-Stein-Buch zu der Behauptung kommen, der Begriff des pädagogischen Aktes finde bei Edith Stein »an keiner Stelle Erwähnung« (Bruno H. Reifenrath, a.a.O., 172). Allerdings war mir bei der Veröffentlichung meines Buches im Jahre 1985 der genaue Inhalt der Vorlesung Edith Steins zum Thema »Der Aufbau der menschlichen Person«, die sie im Wintersemester 1932/33 am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster hielt, noch nicht bekannt. Diese Vorlesung erschien erst im Jahre 1994 als Bd. XVI der Reihe »Edith Steins Werke«.

<sup>15</sup> Vgl. *Lexikon der Pädagogik* Bd. I, Freiburg/Basel/Wien <sup>5</sup>1960, Sp. 1083; Max Ettliger, *Das Wesen der Erziehungswissenschaft*. In: *Pädagogik als Wissenschaft. Wege der Forschung*. Bd. XXXII, Hg. Friedhelm Nicolin, Darmstadt 1969, 305–319.

gewesen sein<sup>16</sup>, zumindest wäre für die Zeit der sich anbahnenden Machtübernahme durch die Nationalsozialisten die Nennung eines der Blut- und Bodenideologie entspringenden rassistischen Menschenbildes angezeigt. Wichtiger aber ist hier die Feststellung Edith Steins, daß gerade anthropologische Deutungen bestimmte pädagogische Entscheidungen implizieren, die dann gewisse Aufgaben sichtbar werden lassen oder verdecken: »Alle *Erziehungsarbeit*, die sich bemüht, Menschen zu formen, ist geleitet von einer bestimmten Auffassung vom Menschen, seiner Stellung in der Welt, seinen Aufgaben im Leben sowie den Möglichkeiten praktischer Menschenbehandlung und Formung.«<sup>17</sup>

Das Idealbild, das der *Neuhumanismus* bzw. Deutsche Idealismus anzubieten hat, ist das »Bild des integren Menschen, des Menschen vor dem Fall«, aber im Unterschied zum Menschenbild der christlichen Anthropologie werden Ursprung und Ziel des Menschen außer acht gelassen, »die Tatsache der Erbsünde« bleibt unberücksichtigt. Hingegen entwickelt die *Tiefenpsychologie* »das Bild des gefallen Menschen«; Ursache und Genese des Falls, vor allem die Folgen werden nicht zur Sprache gebracht, vor allem bleibt die Tatsache der *Erlösung* unberücksichtigt. »Die *Existenzphilosophie* zeigt uns den Menschen in der Endlichkeit und Nichtigkeit seines Wesens«, aber ihr kommt das Absolute nicht in den Blick, das für den gläubigen Menschen hinter allem bedingten Sein aufleuchtet.<sup>18</sup> Daraus ergeben sich für Edith Stein einige pädagogische Konsequenzen, die hier nur angedeutet werden können:

Ohne die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse außer acht zu lassen, wird eine christliche Pädagogik bemüht sein, sich an einem Menschenbild zu orientieren, das »die offenbarte Wahrheit zeichnet«. Dabei bildet für Edith Stein die »offenbarte Wahrheit« eine Absicherung gegen die Irrtümer, denen die »natürliche Vernunft« möglicherweise unterworfen ist.<sup>19</sup> Die Offenbarung kann uns ferner Auskunft über das *Ziel* des Menschen

<sup>16</sup> Max Scheler z.B. nennt in seinem Aufsatz »Mensch und Geschichte« aus dem Jahre 1926 fünf Ideen vom Menschen, die die »Lebenskreise« seiner Zeit beherrschen: die Idee des religiösen Glaubens, die Idee vom »homo sapiens«, die »homo faber«-Lehre, die Dekadenztheorie und die Idee des postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung (Nicolai Hartmann). Vgl. Späte Schriften. In: Gesammelte Werke Bd. 9, Hg. Manfred S. Frings, Bern/München 1976, 120–144.

<sup>17</sup> Edith Stein, Der Aufbau der menschlichen Person. Edith Steins Werke (=ESW) Bd. XVI, Hg. Lucy Gelber u. Michael Linssen, Freiburg/Basel/Wien 1994, 23.

<sup>18</sup> Ebd., 34; vom Verfasser kursiv!

<sup>19</sup> Edith Stein geht in diesem Zusammenhang davon aus, daß sich der gläubige Katholik hinsichtlich der Philosophie und auch der humanwissenschaftlichen Einsichten, der Einsichten der »natürlichen Vernunft« also, grundsätzlich der Autorität der Schrift und des kirchlichen Lehramtes zu beugen habe. Die Theologie hat also auch in allen das endliche Sein betreffenden Fragen das letzte Wort. – Kritisch muß allerdings hierzu angemerkt werden, daß dieses von Edith Stein im Anschluß an *Thomas von Aquin* konstatierte Abhängigkeitsverhältnis in der Gegenwart vom offiziellen Lehramt der Kirche so nicht mehr gesehen wird. In der pastoralen Konstitution »Gaudium et spes« des Zweiten Vatikanums heißt es u.a., daß »gewisse Geisteshaltungen, die auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaften vorkamen, zu bedauern« seien. (Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Freiburg/i.B. 1966, 482.)

geben. Eine christlich verstandene pädagogische Praxis wird sich an diesem Letztziel orientieren müssen. Sie kann ferner Auskunft geben »über den Sinn allen pädagogischen Tuns und seine Grenzen«. Für Edith Stein ist es ferner von Wichtigkeit, »daß die Offenbarung nicht nur ein allgemeines Bild des Menschen zeichnet, sondern die Differenzen der Geschlechter berücksichtigt und auch der Individualität Rechnung trägt«. Die Eltern haben sich als »Werkzeuge der göttlichen Schöpfertätigkeit« hinsichtlich der Erzeugung der Kinder und »der göttlichen Führung in der Erziehung« zu verstehen.<sup>20</sup>

Das Wesen des *pädagogischen Aktes* bestimmt sich aufgrund der »Geistnatur« des Menschen, der zu Vernunft und Freiheit berufen ist. Der pädagogische Akt beinhaltet bei Edith Stein ganz im modernen Verständnis ein »Miteinanderhandeln von Erzieher und Zögling«, je nach den Stufen der Geistigkeit, die der junge Mensch in seiner Entwicklung erreicht, bis sein Verhalten schließlich ganz in Selbsttätigkeit und Selbsterziehung einmündet. Das Tun des Erziehers erfährt an der »Natur« des Zöglings seine Grenzen; denn »nicht alles und jedes« kann aus ihm »gemacht« werden. Ferner hat er die Freiheit seines Zöglings zu respektieren, aufgrund deren sich dieser auch dem Erziehungsbemühen widersetzen kann. Schließlich muß davon ausgegangen werden, daß der Erzieher sich auch »bei bestem Willen« keine Kenntnis über seinen Zögling zu verschaffen vermag; denn im besonderen ist die *Individualität* letztlich nicht ergründbar, sie bleibt etwas »Geheimnisvolles«. Ferner spielt der Generationenwechsel eine wichtige Rolle: In jeder Generation blickt etwas Neues auf, »was der älteren nicht restlos faßbar ist«. Grundsätzlich betrachtet ist auch jeder pädagogische Akt ein individuelles Geschehen, insofern Erzieher und Zögling daran unterschiedlichen Anteil haben. Der Erzieher, der sich der Positivität des Glaubens stellt, ist sich schließlich dessen bewußt, »daß der eigentliche Erzieher Gott ist, der allein jeden Menschen bis ins Innerste kennt; der allein das Ziel jedes einzelnen vor Augen hat und weiß, welche Mittel dazu dienen, ihn ans Ziel zu führen. Menschliche Erzieher sind (letztlich) nur Werkzeuge in der Hand Gottes.«<sup>21</sup> – Die soeben referierte Auffassung Edith Steins hat in der christlichen Tradition zwei bedeutende Vordenker: zum einen *Thomas von Aquin*, zum andern *Aurelius Augustinus*. Nach *Thomas* kann nur Gott selbst im eigentlichen Sinne »Lehrer« genannt werden, und zwar principaliter und originaliter<sup>22</sup>; denn der »irdische« Lehrer vermag die Formen der Dinge dem Verstand der Schüler nicht einzuschreiben. »Das wäre«, so kommentiert Edith Stein den entsprechenden Passus in »De veritate«, »ein inneres Wirken, wie es nur Gott vermag«.<sup>23</sup> *Thomas* seinerseits orientiert sich bei seiner Beschreibung des Erziehungs- und Bildungsvorganges an *Augustinus*' »De Magistro«: »Al-

<sup>20</sup> Edith Stein, a.a.O., 34 bzw. 35.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 38 bzw. 36.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Magdalene Linnenborn, Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin. In: Grundfragen der Pädagogik. Hg. A. Petzelt, Freiburg/i.B. 1956, 68.

<sup>23</sup> Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. ESW Bd. III, Hg. Dr. Lucy Gelber u. P. Fr. Romaeus Leuven OCD, Louvain/Freiburg 1952, 285 f.

lein Gott hat seinen Lehrstuhl (cathedra) im Himmel, da er die Wahrheit innerlich (interius) lehrt; ein anderer, ein Mensch, verhält sich zu seinem Lehrstuhl wie der Landmann zum Baume. Der Landmann ist nun aber nicht Schöpfer (factor) des Baumes, sondern dessen Pfleger (cultor): Also kann ein Mensch nicht Spender des Wissens (doctor scientiae) heißen, sondern nur ein dazu Hilfeleistender (ad scientiam dipositor).<sup>24</sup>

Damit erfährt der pädagogische Akt hinsichtlich seiner Deutung eine religiöse Tiefendimension, die Edith Stein insofern noch überhöht, als sie das *eucharistische Geschehen* selbst als pädagogischen Akt zu begreifen sucht. Und zwar ist das eucharistische Geschehen der »wesentlichste pädagogische Akt«, ein »Zusammenwirken Gottes mit den Menschen, dessen Ergebnis die Gewinnung des ewigen Lebens ist«. Der »irdische« Erzieher steht dabei vor der Aufgabe, »den Zögling dahin zu führen, daß er zu entsprechender Miterziehung in diesem göttlich-menschlichen Akt bereit werde«. Das hat freilich Konsequenzen für das *pädagogische Ethos*, von dem nunmehr die Rede sein soll.<sup>25</sup>

## II.

Die Deutung der eucharistischen Erziehung als pädagogisches Aktgeschehen hat zunächst einmal Konsequenzen für den Religionsunterricht, der in die »eucharistischen Wahrheiten« einzuführen hat, was »auch in anderen Unterrichtsstunden gelegentlich ergänzt und gestützt werden kann«. Edith Stein hat hier freilich eine Schule vor Augen, in der Lehrerinnen und Lehrer wirken, die ihr Leben selbst aus dem Geiste des Evangeliums heraus gestalten und nicht durch ihre nihilistische Grundeinstellung und ihr Verhalten die religiöse Erziehung unterlaufen. Es kommt nämlich nicht nur darauf an, Glaubenswissen zu vermitteln, sondern einen »lebendigen Glauben« in den jungen Menschen zu wecken: »Glaube ist Gnadengeschenk. Aber die Erweckung des Glaubens ist an menschliche Mitwirkung gebunden, und zwar in der Regel nicht nur an die Mitwirkung dessen, dem der Glaube geschenkt wird, sondern auch eines menschlichen »Glaubensboten«.«<sup>26</sup> Die bloße Sinnerklärung eines Glaubenssatzes dient der Erweckung des Glaubens nur dann, »wenn der Glaube als fides *qua* creditur schon vorhanden ist und nur die fides *quae* creditur noch schrittweise angeeignet werden muß.«<sup>27</sup> D.h. die religiöse Belehrung stößt nur dann auf fruchtbaren Boden, wenn ein Leben aus dem Glauben vorhanden ist. Das didaktische Gebot der Lebensweltorientierung im Religionsunterricht der Gegenwart ist sehr fragwürdig. Was nämlich dabei herauskommt, ist oft

<sup>24</sup> Übersetzung von Magdalene Linnenborn, a.a.O., 68 f. – Originaltext bei Augustinus, De Magistro 1 arg. 8 et ad 8.

<sup>25</sup> Edith Stein, Der Aufbau der menschlichen Person. ESW Bd. XVI, 197.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd., 198; »fides *qua* creditur« meint hier den eigentlichen Glaubensakt, die vertrauensvolle Zuwendung zu Gott, während fides *quae* creditur soviel wie Glaubenswissen, das im Glauben Gewußte also, bedeutet. Diese begriffliche Differenzierung geht m.W. auf Augustinus' »De Trinitate« zurück.

kaschierte Sozialkunde, die mit dem Etikett »Religionsunterricht« versehen wird. Die »gläubige Hinnahme«, die Edith Stein als Kerngeschehen des Religionsunterrichts ansieht, kann nicht durch bloße intellektuelle Vermittlung motiviert werden. »Ein wesentliches Moment ist die Glaubwürdigkeit des Mitteilenden. Alles Lernen setzt Vertrauen in die Wahrhaftigkeit des Lehrers voraus.« Gerade im Religionsunterricht merken Schüler schnell, ob ein Lehrer nur seinem »Job« nachgeht, oder mit seiner *Person* »hinter« dem steht, was er vermittelt. Der Bildungsgewinn ist an den Mitvollzug des Dargebotenen durch die Schüler gebunden. »Wenn die Schüler den Unterschied zwischen einsichtiger Erkenntnis und bloßem Autoritätsglauben erfaßt haben (und ein Unterricht, in dem dieser Unterschied nicht erfaßt würde, hätte wenig Bildungswert), dann werden sie sich nicht zufrieden geben, wenn ihnen ein Satz unbewiesen gegeben wird und wenn sie nicht ausreichende Gründe erfahren, warum es geschieht.«<sup>28</sup> (Diese Auffassung steht freilich im Gegensatz zu *Josef Derbolav's* Einlassung, der »Erzieher« vertrete »im pädagogischen Geschäft nicht sich selber, sondern eine *Sache*, nämlich die Ansprüche und Aufgaben der Erziehungs- und Bildungswelt.« Sie »allein aber, nicht seine persönlichen Qualitäten« gäben seiner Position »Gehalt und Substanz«.<sup>29</sup>) Daß es letztlich auf die Glaubwürdigkeit des Lehrers ankommt, gilt in besonderer Weise für die religiöse Unterweisung. Hier kommt es zudem nicht allein auf stichhaltige Begründungen an, sondern auch auf deren Transparentwerden für die Praxis: »Ist der Inhalt der Belehrung moralische Wahrheit, die eine Forderung an den Menschen stellt, so gibt es einen doppelten Weg, sie zu »veranschaulichen«: die theoretische Zurückführung auf die Prinzipien der sittlichen Erkenntnis (die für frühe Entwicklungsstufen nicht möglich sein wird) und die praktische Realisierung, durch die Wert und Unwert des Verhaltens den zu Belehrenden fühlbar wird.«<sup>30</sup> Edith Stein hat auch ein Beispiel bereit, wie dies geschehen könne. Man wird dabei unwillkürlich an *Kants* »Methodenlehre« zur »Kritik der praktischen Vernunft« erinnert<sup>31</sup>: »Wenn Kinder einsehen sollen, daß Neid etwas Verwerfliches ist, so werden sie das am leichtesten in konkreten Fällen, in denen ihnen neidische Menschen und Menschen, die frei von Neid sind, vor Augen gestellt werden«, aber nicht bloß zwecks moralischer Beurteilung, sondern die gewonnene moralische Einsicht muß das Gewissen erreichen: »Jede solche Belehrung muß, wenn sie lebendig aufgenommen wird, dazu führen, daß die Kinder ihr eigenes Verhalten und das anderer daran messen.« Das gilt mutatis mutandis erst recht für die religiöse Unterweisung und die eucharistische Erziehung: »Wenn es wahr ist, daß ein eucharistisches Leben zur Vereinigung mit Christus, zur Gleichförmigkeit mit Ihm und dadurch zur Erlösung führt, so muß das an den Menschen auch sicht-

<sup>28</sup> ESW Bd. XVI, 198.

<sup>29</sup> Josef Derbolav, *Abriß einer pädagogischen Ethik*. In: *Systematische Perspektiven der Pädagogik*. Heidelberg 1971, 138.

<sup>30</sup> ESW Bd. XVI, a.a.O.

<sup>31</sup> Vgl. KpV, A 275–276.

bar werden.«<sup>32</sup> Sittliche und religiöse Werte sind schließlich Personwerte, und wo anders werden diese Werte erschaut als am Verhalten von Personen?<sup>33</sup> »Die nächstliegende praktische Bewährung ist (...) auch hier wieder das Verhalten des Lehrers. (...) wenn keine Früchte an ihm wahrzunehmen sind: keine Liebe, keine Geduld, keine Opferwilligkeit – dann muß das ein schweres Hindernis für die gläubige Annahme der eucharistischen Wahrheiten sein.«<sup>34</sup> Freilich ist alle Vorbildhaftigkeit ein indirektes Geschehen. Ich kann als Lehrer oder Erzieher einem *bestimmten* jungen Menschen nicht Vorbild sein wollen; er muß sich in freier Entscheidung sein Vorbild selbst wählen. Aber es läßt sich eine wichtige Schlußfolgerung aus *Edith Steins* Reflexionen über den pädagogischen Akt und die Bedeutung des Vorbildes ziehen, die ich als *kategorischen Imperativ* der pädagogischen Praxis bezeichnen möchte: Der Lehrer und Erzieher müsse sich so verhalten, daß er wollen könne, den ihm anvertrauten jungen Menschen jederzeit als Vorbild dienen zu können. Diese Forderung klingt unerbittlich, aber ich sehe darin einen Hauptgrund/Hauptsatz für alle sittliche und religiöse Erziehung.

<sup>32</sup> ESW Bd. XVI, 198 f. bzw. 199.

<sup>33</sup> Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

<sup>34</sup> ESW Bd. XVI, a.a.O.



## Was ist eine Aggression?

Anmerkungen zur Definitionsproblematik<sup>1</sup>

*Dieter Ulich*

Der Beitrag führt aus, daß die Identifikation einer aggressiven (schädigen) Handlung die Bezugnahme auf Wertmaßstäbe erfordert, und daß das Intendieren, Erleiden und Beurteilen einer Schädigung perspektivengebundene Bedeutungskonstruktionen impliziert. Diese sind in soziale Beziehungsstrukturen und soziale Repräsentationen eingebettet, die ihrerseits kulturellen und historischen Einflüssen und Veränderungen unterliegen. All dies legt den Verzicht auf einen allgemeingültigen Begriff von Aggression nahe. Definitiorische Bestimmungen können nicht mehr sein als Systeme von Leerstellen, die je nach der Fragestellung einer Untersuchung und dem betrachteten Wirklichkeitsausschnitt jeweils neu auszufüllen sind.

Hängt der Ertrag aggressionspsychologischer Untersuchungen davon ab, ob wir eine »klare und präzise«<sup>2</sup>, »einheitliche«<sup>3</sup> und »wertneutrale«<sup>4</sup> Definition von Aggression haben? Muß es dementsprechend einen »einheitlichen« Forschungsgegenstand geben, wird der »Zusammenhang« der Aggressionsforschung dadurch gewahrt, daß alle »vom selben Gegenstand« reden?<sup>5</sup> In den 80er Jahren gab es einen Boom an Definitions-Diskussionen, und auch heute widmen Lehrbücher der Definition von Aggression meist mehrere Seiten.<sup>6</sup> Ein Ende der Diskussion über die angemessene Aggressionsdefinition sei nicht in Sicht.<sup>7</sup>

Welche Auswege oder gar Lösungen bieten sich in dieser Situation an? Es scheint mir nötig, zunächst wieder dorthin zurückzugehen, wo alles Reden über Aggression seinen Ursprung hat, also in die Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens und Miteinander-Umgehens.

<sup>1</sup> Vortrag auf der 39. Tagung experimentell arbeitender Psychologen in Berlin, März 1997.

<sup>2</sup> L. Berkowitz, *Aggression. Its causes, consequences, and control*. New York 1993, 3.

<sup>3</sup> R.G. Geen, *Human Aggression*. Milton Keynes: Open University Press 1990, 4.

<sup>4</sup> H.P. Nolting, *Lernfall Aggression*. Reinbek 1997, 29 und Werbig 1982, 337.

<sup>5</sup> Hilke/W. Kempf, *Naturwissenschaftliche u. kulturwissenschaftliche Perspektiven der Aggressionsforschung*. In: R. Hilke/W. Kempf (Hg.), *Aggression*. Bern 1982b, 516, 521, 524, 538.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. I. Archer/K. Browne, *Human Aggression: Naturalistic approaches*. London 1989, 3–24; R.A. Baron/D.R. Richardson, *Human Aggression*. N.Y. 1994, 1–3; Berkowitz, *Aggression*, a.a.O.; Hilke/Kempf (Hg.), *Aggression*. Bern 1982a, 86–111; Nolting, *Lernfall* a.a.O.; Selg/Mees/Berg, *Psychologie der Aggressivität*. Göttingen 1988; J.T. Tedeschi/R.B. Felson *Violence, aggression, and coercive actions*. Washington 1994, 160–165.

<sup>7</sup> A. Mummendey, *Zum Nutzen des Aggressionsbegriffes für die psychologische Aggressionsforschung*. In: Hilke/Kempf (Hg.), *Aggression*. Bern 1982, 317.

## I. Aggression als moralische Kategorie

Stellen Sie sich vor, Sie fahren mit der U-Bahn zur Arbeit. Sie benutzen nicht die Rolltreppe, weil diese plötzlich stehen bleiben oder jemand Sie hinunterstoßen könnte. Sie gehen immer möglichst eng an der Wand entlang und beobachten mit Hilfe eines Spiegels, ob sich Ihnen von hinten jemand nähert. Die Fahrkarten für die U-Bahn haben Sie schon für ein Jahr im voraus gekauft, weil Sie den Fahrkartenautomaten und den Verkäufern an den Kiosken nicht trauen.

Können wir uns einen Alltag vorstellen, der so aussieht? Wir können es nicht, weil menschliches Zusammenleben auf der Grundlage von Mißtrauen nicht funktionieren würde. Wenn wir nach den Möglichkeitsbedingungen menschlichen Zusammenlebens fragen, dann stoßen wir auf mindestens *vier Prämissen*, die notwendigerweise gelten müssen, damit Kommunikation, Zusammenleben und die Erreichung eigener Ziele möglich sind:

1. Wir unterstellen uns wechselseitig *Konsistenz* des Verhaltens. Es wäre außerordentlich schwierig, mit jemandem vertrauensvoll umzugehen, der morgen schon ein anderer sein könnte.
2. Wir unterstellen uns wechselseitig *Wahrhaftigkeit*. Sonst könnten wir unser eigenes Verhalten nicht auf andere einstellen, an anderen orientieren.
3. Wir unterstellen uns wechselseitig *Verantwortlichkeit* des Handelns. Dies ermöglicht Vorhersehbarkeit und Kontrolle und schafft Sicherheit.
4. Wir unterstellen uns wechselseitig *Gutwilligkeit* und Friedfertigkeit im Handeln und Umgehen miteinander. Eine »Welt-als-Dschungel«-Konzeption menschlichen Zusammenlebens wäre für dieses kontraproduktiv und würde die Aufnahme und Aufrechterhaltung von Kommunikation und Beziehungen außerordentlich erschweren.

Die genannten Prämissen sind vertrauensbildende Möglichkeitsbedingungen sozialen Handelns und menschlichen Zusammenlebens, die zugleich soziale Komplexität reduzieren. Wesentlich dabei ist, daß die wechselseitige Unterstellung zugleich eine wechselseitige *Verpflichtung auf* Konsistenz, Wahrhaftigkeit, Verantwortlichkeit und Gutwilligkeit ist. Diese Prämissen gelten auch kontrafaktisch, d.h. unabhängig von ihrer Verletzung.

Verantwortung impliziert Bindungen an geteilte Werte und Normen, impliziert etwas, *wofür* ich Verantwortung habe (z.B. eine Sache oder eine Person) sowie eine Instanz, *gegenüber* der ich mich verantwortlich fühle. Verantwortung bedeutet auch ein »Gebundensein an unsere Mit- und Umwelt«, ein Bewußtsein des wechselseitigen Aufeinander-angewiesenseins. Verantwortlich zu sein und zu handeln bedeutet, das jeweils Notwendige und Richtige zu tun, Schaden zu vermeiden, Pflichten – z.B. als Mitglied einer Gruppe zu erfüllen – Sorge zu tragen für die Vorhersagbarkeit, Kontrollierbarkeit, Zurechnungsfähigkeit und Zulässigkeit des eigenen Handelns und seiner Folgen – »auch wenn faktisch nicht alles Tun selbstverantwortlich im Sinne einer Handlung ist«, weil es z.B. auch un-

bewußt gesteuerte und automatisiert ablaufende Routinen sowie impulsives Verhalten gibt.<sup>8</sup>

Verantwortung bringt es mit sich, daß man jemandem oder sich selbst Rechenschaft schuldet; Verantwortung impliziert also eine moralische Instanz, die über Sollen und Dürfen entscheidet. »Immer ist das Subjekt der Verantwortung intentional bezogen auf den, die oder das, wofür es Sorge trägt, in Antizipation einer Rechenschaft, die es vor einer Instanz abzulegen verpflichtet ist«. Aus alledem ergibt sich: Die wechselseitige Unterstellung und Zuschreibung von Verantwortlichkeit erfordert und bewirkt zugleich, daß wir uns gegenseitig *als Handelnde* und Handlungsfähige wahrnehmen, was auch Konsequenzen für die Erforschung von Aggression hat.<sup>9</sup>

Aus der Tatsache, daß wir uns in der Regel eben *nicht* so verhalten wie der U-Bahn-Fahrer in meiner Karikatur, können wir übrigens schließen, daß wir uns im Alltag tatsächlich wechselseitig Konsistenz, Wahrhaftigkeit, Verantwortung und Gutwilligkeit unterstellen.

Der »logische Ort« des Aggressionsproblems scheint mir genau hier, also in den Möglichkeitsbedingungen menschlichen Zusammenlebens zu liegen. Eine Analyse dieser Möglichkeitsbedingungen ergibt, daß es uns nicht freisteht, wie wir uns dem Aggressionsproblem nähern; die Merkmale bzw. Indikatoren von Aggression sind nicht beliebig wählbar. Wer die vorstehenden Prämissen anerkennt, muß zwingend zu der Auffassung gelangen, daß Aggressionen Handlungen verantwortlicher Subjekte sind und daß Aggressionen Gefährdungen der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens darstellen. Die »Schädlichkeit des Schadens« ergibt sich also primär aus den Erfordernissen menschlichen Zusammenlebens bzw. aus einer Mißachtung dieser Erfordernisse. Daraus wiederum folgt zwingend, daß Aggressionen einem moralischen Verdikt unterliegen *müssen*, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal als Gefährdung der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und zum anderen als Schädigung einzelner Personen.

Entsprechend wenden wir im Alltag den Begriff »Aggression« nur an auf Schädigungen, die *nicht* sein sollen. Für Schädigungen, die sein *sollen*, verwenden wir andere Begriffe wie z.B. Strafe, Erziehung, Krieg, Aufrechterhaltung der Ordnung, Sachzwänge u.ä. Sinn macht der Aggressionsbegriff in dieser allgemeinen Form also vor allem als moralische Kategorie: Er bezeichnet etwas, das nicht sein soll. Dies wird in der Literatur auch von Autoren akzeptiert, die für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch »Wertfreiheit« fordern, also offenlassen, ob Aggression eine Normverletzung impliziert oder nicht.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> C.F. Graumann, Verantwortung als soziales Konstrukt. Zeitschrift für Sozialpsychologie 1994, 185,189.

<sup>9</sup> Ebd., 186,190.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. L.H. Eckensberger/W.B. Emminghaus, Moralisches Urteil und Aggression: Zur Systematisierung und Präzisierung des Aggressionskonzeptes sowie einiger empirischer Befunde. In: Hilke/Kempff (Hg.), Aggression. Bern 1982, 208–280; Berkowitz, wie Anm. 2, 3–7.

Viele Definitionen verwenden den Begriff der Schädigung so, als sei dieser gänzlich unproblematisch und als begänne die Bewertungsproblematik erst bei der Frage, ob die Schadenszufügung gerechtfertigt sei oder nicht. Tatsächlich erfordert aber schon allein die Rede über und erst recht die Feststellung eines Schadens die begründete Bezugnahme auf Wertmaßstäbe. Und diese muß ich mindestens vorübergehend als solche auch anerkennen (wie z.B. ein Recht auf Selbstachtung oder ein Recht auf Wohlbefinden und Unversehrtheit), sonst ist eine Schadensfeststellung nicht möglich. Diese ist auch dann unmöglich, wenn ich dabei die Perspektiven von Opfer und Täter vollständig außer acht lasse, wie dies z.B. Selg fordert.<sup>11</sup>

Mummendey, der ich mich hier gerne anschließe, vertritt gegenüber anderen Auffassungen den Standpunkt, daß der Aggressionsbegriff »offensichtlich nicht seiner Wertkonnotation (d.h. aggressives Verhalten wird gemeinhin sozial negativ bewertet) entledigt werden (kann), ohne daß er nicht gleichzeitig des Bestimmungsstückes verlustig ginge, das ihn für Alltagsüberlegungen und wissenschaftliche Beschäftigungen interessant macht«. »Ethische Betrachtungen sind in diesem Zusammenhang gerade keine 'distorting factors', die einen utopisch allgemeingültigen und objektiven Aggressionsbegriff verzerren, sondern im Gegenteil dem Begriff der Aggression immanente, ihn konstituierende Faktoren«.<sup>12</sup>

Das Intendieren wie das Erleiden einer Schädigung implizieren Prozesse der Konstruktion von Bedeutungen, die in Urteile münden (vgl. hier Teil 2). Diese Prozesse können wir auch als WissenschaftlerInnen immer nur dann hinreichend rekonstruieren und verstehen, wenn wir die Urteile von Täter und Opfer als standortgebunden ansehen und zusätzlich berücksichtigen, daß auch ein außenstehender Beobachter sich bei *seinen* Urteilen stets auf bestimmte Wertmaßstäbe bezieht, die mehr oder weniger vom Konsens der Gruppe getragen werden, der er angehört. Die Identifikation einer Handlung als »aggressiv« erfordert also vom Beobachter eine »explizite Parteinahme« für Personen und für Werte, die geachtet oder mißachtet werden.<sup>13</sup>

Bis heute belastet ein weit verbreitetes Mißverständnis die Definitionsdiskussion in der Aggressionsforschung: Das Akzeptieren der Wertkonnotationen des alltagssprachlichen Aggressionsbegriffes, die Berücksichtigung von Wertmaßstäben und die explizite Parteinahme verhinderten »eine klare Trennung von Sachverhalt und Wertung«, hätten mit einem »wissenschaftlich brauchbaren Begriff« von Aggression nichts zu tun und machten die Formulierung eines »wertneutralen« Aggressionsbegriffes unmöglich, den man unbedingt brauche, um die zu untersuchenden Erscheinungen intersubjektiv eindeutig bezeichnen zu können.<sup>14</sup>

Aus der Sicht des Kritischen Rationalismus kommt es hier zu einer Verwechslung verschiedener Aspekte des sog. Wertfreiheit-Problems: Wert-

<sup>11</sup> Selg/Mees/Berg, a.a.O., 16.

<sup>12</sup> Mummendey, Zum Nutzen des Aggressionsbegriffes, wie Anm. 7, 326, 333.

<sup>13</sup> Ebd., 333.

<sup>14</sup> Nolting, a.a.O., 28 f.; viele andere vertreten ähnliche Auffassungen.

urteile und Parteinahmen sind völlig unproblematisch, solange sie entweder als metawissenschaftliche Basisentscheidungen dem Forschungsprozeß zugrundeliegen (müssen) oder soweit sie zum Gegenstandsbereich der Forschung selbst gehören. »Da für die sozialen Beziehungen und Handlungen, die im Objektbereich der Sozialwissenschaften auftreten, Wertungen aller Art konstitutiv sind«, müssen sie auch analysiert werden, auch natürlich dann, wenn es um »Schädigung« geht – der Begriff ist ohne Bezugnahme auf Werte völlig unverständlich.<sup>15</sup>

Jede wissenschaftliche Tätigkeit hängt von Wertgesichtspunkten ab, »nach denen Entscheidungen aller Art getroffen werden, z.B.: über die Auswahl von Problemen«, die immer selektiv ist und sich nach bestimmten Relevanzkriterien richtet. »Jede Problemstellung, jeder Begriffsapparat und jede Theorie enthält solche Auswahlgesichtspunkte, in denen die Richtung unseres Interesses zum Ausdruck kommt«. Aus derartigen wertenden Basisentscheidungen folgt aber überhaupt nicht, daß »bei Entscheidungen über die Haltbarkeit sachlicher Behauptungen (...) das Interesse und die subjektive Wertung an die Stelle intersubjektiver Überprüfungsverfahren« treten sollen, daß also »Wertgesichtspunkte zur Annahme oder Ablehnung von Aussagen« führen, »für die die Frage nach der objektiven Wahrheit grundsätzlich gestellt werden kann«.<sup>16</sup>

Ethische Betrachtungen und Parteinahmen haben also keineswegs automatisch zur Folge, daß Werturteile *innerhalb* wissenschaftlicher Aussagesysteme auftreten. Wenn ich z.B. aufgrund einer Parteinahme für die Rechte von Kindern Kindesmißhandlung als Forschungsthema wähle, so beeinflußt diese Entscheidung in keiner Weise die intersubjektive Überprüfbarkeit der von mir angestrebten Aussagen über Häufigkeit, Ursachen und Folgen derartiger Handlungen – wohl aber die Operationalisierungen von »Aggression«, also die Festlegung der empirischen Indikatoren von »Schädigung«.

Wenn man aber umgekehrt Kindern, Frauen und sog. Ausländern ein Recht auf Selbstachtung gar nicht zubilligt, dann kann es auch niemanden geben, der dieses Recht verletzen könnte, und dann wäre eine entsprechende schädigende Handlung auch keine Aggression, sondern z.B. eine Strafe, Herstellung der Ordnung, »Verteidigung unserer nationalen Würde« usw.<sup>17</sup>

Wer z.B. das Verhalten von einigen Eltern gegenüber ihren Kindern als aggressiv bezeichnet, hat in der Regel eine andere Bezugsgruppe mit anderen Werten und einem anderen normativen Konsens als jemand, der aggressives Verhalten von Eltern gegen ihre Kinder generell ausschließt, weil alle elterlichen Handlungen erzieherischen Wert haben und daher Schaden

<sup>15</sup> H. Albert, Wertfreiheit als methodisches Prinzip. In: E. Topitsch (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften. Köln 1967, 189.

<sup>16</sup> Ebd., 189–190.

<sup>17</sup> Zur Rolle von Normen und moralischen Bewertungen bei Ärger und Aggression vgl. auch B.G. Rule/T.J. Ferguson, The relations among attribution, moral evaluation, anger, and aggression in children and adults. In: A. Mummendey (Ed.), Social psychology of aggression. Berlin 1984.

höchstens eine nicht-intendierte Folge dieser Handlungen sein kann. Allein in diesem Jahrhundert haben sich die Auffassungen darüber, wer überhaupt Opfer sein kann, stark gewandelt. In einer eher autoritär und patriarchalisch strukturierten Gesellschaft, in der Beziehungen häufig hierarchisch organisiert sind, sieht man die Machtausübung der dominanten Partner als grundsätzlich gerechtfertigt an, welche Formen sie auch immer annimmt.

Eine Frau oder ein Kind zu schlagen galt früher noch mehr als heute als »normal«, also keineswegs als erwartungswidrig oder normabweichend. Eltern aggressiv zu nennen bringt also ein ganzes Weltbild zum Einsturz, in dem jedes durch Eltern verursachte Leiden von Kindern ignoriert, bagatellisiert bzw. durch elterliche Allmacht legitimiert wurde. Einen Ehemann in bezug auf seine Frau aggressiv zu nennen bringt ebenfalls ein Weltbild ins Wanken, in dem die Ungleichheit der Geschlechter und die männliche Dominanz stets mit der angeblichen Inferiorität und Unmündigkeit von Frauen erklärt wurden.<sup>18</sup>

Wir sehen: Die Anwendung des Begriffes Aggression ist tatsächlich Ausdruck der Parteinahme für Opfer. Es war bis vor wenigen Jahrzehnten z.B. nicht üblich, die Perspektive von Kindern einzunehmen und so erst ihre Rolle als mögliche Opfer von Aggressionen zu erkennen. Die entsprechende Anwendung des Aggressionsbegriffes kann also geradezu als eine »historische Errungenschaft« angesehen werden, und zwar insofern, als damit die Perspektive von Opfern bzw. ganzer Gruppen von potentiellen Opfern eingenommen wurde, denen man vorher eine potentielle Opferrolle generell bestritten hat. Und dies ist zugleich auch eine »moralische« Errungenschaft, weil man Bedürfnisse und Rechte, wie z.B. das Recht auf Selbstachtung oder Rechte einer Gruppe von Personen zuerkennt und anerkennt, denen diese vorher nicht zugebilligt worden waren (z.B. das Recht auf Selbstbestimmung für Frauen).

Aggression ist also auch in dem Sinne eine moralische Kategorie, als damit auf die unzulässige Verletzung der Rechte bzw. die Vorenthaltung von Rechten hingewiesen wird. Indem der Beobachter Partei ergreift für bestimmte Personen und Werte (wie z.B. Menschenwürde, Recht auf Selbstachtung, Unversehrtheit, Wohlbefinden, Glück), kann er bestimmte Handlungen auch dann als Aggression bezeichnen, wenn dies von den Handelnden selbst nicht getan wird. Ohne derartige Entscheidungen ist Aggressionsforschung gar nicht möglich. Berkowitz zitiert eine Interviewstudie, die ergab, »that not a few husbands regard the marriage licence as a hitting licence«. <sup>19</sup> Ohne Parteinahme könnte dies ebensowenig zum Gegenstand von Aggressionsforschung gemacht werden wie die Mutter, die ihr Kind schlägt, dies aber nicht Aggression nennt.

Da »Schädigung« immer einen Bezug auf Wertmaßstäbe impliziert, sollten diese auch explizit benannt werden (z.B. Recht auf Selbstachtung). Ge-

<sup>18</sup> Vgl. D. Ulich, Anatomie als Schicksal? Affirmative Funktionen von Geschlechtsstereotypen. In: K. Kienzler/E. Reil (Hg.), *Als Mann u. Frau schuf er sie*. Donauwörth 1995d, 66–102.

<sup>19</sup> Berkowitz, wie Anm. 2, 6 f.

nau dadurch wird ein in einer Untersuchung verwendeter Begriff von Aggression »brauchbar« (Nolting, s.o.): Er muß die konventionellen und individuellen Bedeutungskonstruktionen wiedergeben, die bestimmen, *was* im gegebenen Fall unter »Schaden« und »Schädigung« zu verstehen ist. Da sich die Fälle unterscheiden, können Aggressions-Begriffe nicht mehr sein als lediglich Leerstellen-Systeme (s.u.).

## II. Die soziale Konstruktion von Aggression

Stellen wir uns zunächst folgende Alltagsszene vor: Eine Frau ist mit einem kleinen technischen Problem z.B. eines Küchengeräts befaßt. Der (Ehe-) Mann sagt zu ihr: »Kann ich dir helfen?« Im einen Fall reagiert die Frau mit »Scheißkerl«, im anderen Fall mit »Ja, bitte«. Einmal versteht die Frau die Äußerung des Mannes als eine Zuschreibung von Inkompetenz und Hilflosigkeit, also als eine Aggression, und sie reagiert selbst entsprechend aggressiv. Im anderen Fall versteht die Frau die Äußerung des Mannes als »echtes« Hilfsangebot, und sie reagiert entsprechend freundlich.

Wäre es uns als Außenstehenden möglich gewesen, die Reaktion der Frau vorherzusagen? Sicher nicht, denn wir kennen die interpretativen Bezugsrahmen, Absichten und Toleranzspielräume der beiden nicht. Das Intendieren und Erleiden einer Schädigung impliziert Prozesse der Konstruktion von Bedeutungen, der Enkodierung und Dekodierung, die jeweils Wertmaßstäbe und die Anwendung von Normen und Regeln einschließen. Ohne Kenntnisse über diese, über die Beziehung der beiden Kommunikationspartner und deren Geschichte können wir nicht feststellen, ob hier eine Schadenszufügung stattfand, beabsichtigt und auch so erlebt wurde.

Die Bestimmung einer Schädigung bzw. eines Schadens ist immer nur möglich relativ zu den verwendeten Wertmaßstäben, Erwartungen und Zielen der beteiligten Personen, worauf insbesondere die Forschungsgruppe um Frau Mummendey immer wieder hingewiesen hat. Mummendey und andere zitieren Gergen: »What has been accepted as an event in nature will be shown to have no existence independent of a meaning system«. Sie fahren fort: »Damit kann der Terminus (Aggression) nicht mehr als Beschreibung eindeutig identifizierbaren Verhaltens verwendet, sondern muß als Resultat einer Beurteilung aufgefaßt werden«. Ich folge weiter Mummendey und anderen: »Es gibt keine Aggression ohne einen bestimmten sozialen Kontext, der den Maßstab für die Beurteilung u.a. dafür liefert, ob etwas eine Schädigung war oder nicht«. Die besondere Qualität einer Handlung »entsteht aus Interpretationen des Beobachters«; die Beschreibung einer sozialen Interaktion als »aggressiv« impliziert also Bewertungen durch die jeweils Beteiligten und gegebenenfalls einen unbeteiligten Beobachter.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Mummendey, Zum Nutzen des Aggressionsbegriffes, wie Anm. 7, 178, 180.

Die Beurteilungsmaßstäbe *lernen wir*<sup>21</sup>: Kinder im Alter von etwa zehn Jahren scheinen aufgrund bestimmter Hinweisreize und Regeln recht genau zwischen *spielerischen* und *aggressiven* feindseligen Kämpfen bzw. Auseinandersetzungen unterscheiden zu können. Dieses Regelbewußtsein wird sozialisiert, es ist bei älteren Kindern stärker ausgeprägt als bei jüngeren. Zu den von Kindern verwendeten Unterscheidungsmerkmalen gehören: die Dauer der Episode, der Gesichtsausdruck der Beteiligten, die Frage, ob jemand auf dem Boden liegt, die Vehemenz physischer Aktionen, die räumliche Anordnung der Beteiligten (bleiben in räumlicher Nähe oder rennen weg), die Anwesenheit mehrerer Zuschauer, Folgerungen im Hinblick auf den Grad der Intentionalität und Anstrengung (»Er gab sein Bestes«).

Die in einer Interaktionssituation vorgenommenen individuellen Bewertungen intentionaler oder gewohnheitsmäßiger Art unterliegen aber nicht nur dem Einfluß des sozialen Kontextes und des Verhaltens der jeweiligen anderen, sondern diese Bewertungen haben auch eine dispositionale Komponente. Damit sind interindividuelle Unterschiede im Hinblick auf die Selektion und Gewichtung von Hinweisreizen gemeint. Wir müssen unser Augenmerk also auch auf die »in der Person liegenden« Handlungsdeterminanten richten wie z.B. »Differenzen in überdauernden Motiven, Deutungsmustern und Wertungen«. Damit wird über die Aktualgenese hinaus auch die Ontogenese von Aggressionen zum zentralen Forschungsthema, also z.B. die Entwicklung von ersten Überzeugungen über die »Natur« der Umwelt (wohl oder übel gesonnen) oder der Aufbau von Bereitschaften, aversive Ereignisse überwiegend als ärger-auslösend zu interpretieren. In der Ontogenese entstehen »emotionale Schemata«, die das Erleben mit-organisieren.<sup>22</sup>

Um Wertungen, Zuschreibungen und Urteile verstehen zu können, müssen wir über *aktuelle* Interaktionen und situative Kontexte hinaus auch die diesen zugrundeliegenden sozialen Beziehungen und weitere *strukturelle* Gegebenheiten wie beispielsweise Machtverhältnisse untersuchen, die z.B. die Definitionsmacht der Beteiligten ungleich begrenzen.<sup>23</sup> Verbale Etikettierung wie z.B. die aggressive Zuschreibung von Inkompetenz spiegeln aber nicht nur die soziale Beziehung zwischen Urteiler und Beurteilter wieder, sondern sie sind zugleich auch der Versuch, soziale Wirklichkeit neu zu schaffen oder zu verfestigen (vgl. auch Gergen 1984): Die so etikettierte Frau wird die zugeschriebene Inkompetenz vielleicht zum Bestandteil ihres Selbstkonzepts machen und sich irgendwann auch entsprechend verhalten.<sup>24</sup>

Eigenschaftszuschreibungen sind jeweils typisch für die soziale Beziehungsstruktur, innerhalb derer sie verwendet werden. Dies gilt auch für

<sup>21</sup> M. J. Boulton, Children abilities to distinguish between playful and aggressive fighting: A developmental perspective. *British Journal of Developmental Psychology* (1993) 11, 249–263.

<sup>22</sup> Kornadt 1982, 93, 102; 106; vgl. Ulich 1994a, 1994b.

<sup>23</sup> Vgl. auch Hinde 1992.

<sup>24</sup> Vgl. auch Gergen 1984.

das Verhältnis zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen: Ein Antisemit nennt ein jüdisches Kind, das sich durchsetzt, »aggressiv« oder »impertinent«, während ein deutsches Kind für dasselbe Verhalten als »unabhängig«, »initiativ« oder »durchsetzungsfähig« bezeichnet würde. Gerth und Mills haben darauf hingewiesen, daß mächtige oder privilegierte gesellschaftliche Gruppen zur Beurteilung des Verhaltens von Angehörigen schwächerer Gruppen ein anderes Eigenschaftsvokabular verwenden als für sich selbst. Mit Hilfe solch unterschiedlicher Vokabulare werden unterschiedliche soziale Wirklichkeiten konstruiert, Statusgrenzen befestigt, Dominanzverhältnisse stabilisiert.<sup>25</sup>

»Sozial konstruiert« heißt: Einem intendierten bzw. erlittenen Verhalten wird Bedeutung zugeschrieben, die auf dem Hintergrund gemeinsamer Wertmaßstäbe und Deutungsmuster von mehreren oder den meisten Mitgliedern einer Gruppe oder Gesellschaft geteilt wird, also hier im Sinne von »Schaden« oder »Nicht-Schaden«. In Gesellschaften, in denen z.B. eine »Kultur der (männlichen) Ehre« herrscht, reagieren Männer auf Provokationen wesentlich aggressiver als in Gesellschaften, in denen dieses spezifische Wertsystem fehlt.<sup>26</sup> In Gesellschaften, in denen die Unterordnung von Frauen selbstverständlich ist, sieht man die dadurch verursachte Diskriminierung von Frauen nicht als Schädigung an.

Wenn wir wieder zu unserem Paar von vorhin zurückkehren, dann wird u.a. deutlich, daß es für die Qualität und den Fortbestand der Beziehung von außerordentlich großer Bedeutung ist, ob die Frau durch die Äußerung des Mannes eine Schädigung erleidet und ob die Frau dem Mann dafür Absicht zuschreibt. Wichtig ist ferner, ob die beiden dieselben Wertmaßstäbe verwenden, d.h. darin übereinstimmen, daß tatsächlich eine Schädigung im Sinne einer Normverletzung beabsichtigt und erlitten wurde. Wir sehen, daß sich die z.B. von der Forschungsgruppe Mummendey hervorgehobenen Definitionsmerkmale Schaden, Absicht und Normverletzung fast zwangsläufig aus den *Erfordernissen* eines gelingenden menschlichen Zusammenlebens in Beziehungen, Gruppen und Gesellschaften ergeben. Diese Definitionsmerkmale geben also nichts anderes wieder als Verletzungen dieser Erfordernisse.<sup>27</sup>

Zu Prozessen des Aushandelns von Bedeutungen kann es kommen, wenn keine Übereinstimmung zwischen beiden besteht, wenn also z.B. der Mann der Auffassung sein sollte, mit seiner Zuschreibung sei das Recht der Frau auf Selbstachtung nicht verletzt – z.B. weil Frauen ein derartiges Recht gar nicht hätten. Das Aushandeln kann aber u.a. durch ungleich verteilte Definitionsmacht behindert werden.

Die einfachste Antwort auf die Frage, warum die Identifizierung einer Handlung als Aggression so schwierig sei, lautet also: Weil Handlungen keine ein für allemal festgelegten Bedeutungen haben. Was eine Aggressi-

<sup>25</sup> Gerth und Mills, 1973, 160.

<sup>26</sup> Cohen u.a., 1996.

<sup>27</sup> Z.B. Mummendey/Bornwasser u.a., Aggressiv sind immer die anderen. Plädoyer für eine sozialpsychologische Perspektive in der Aggressionsforschung. Zeitschrift f. Sozialpsychologie 1982, 13, 177–193.

on »ist«, hängt nämlich von Bedeutungskonstruktionen und deren Durchsetzung ab. Wer verwendet welche Urteilsmaßstäbe mit welchem Gewicht, wie ist die Beziehung beschaffen, wie ist die Definitionsmacht verteilt, was gilt nach kulturellem Selbstverständnis und Konsens als »Schaden«, was nicht, welche Toleranzgrenzen bestehen, was wird zugemutet? Dies sind Fragen für die Forschung.

Das Interesse an alltäglichen Bedeutungskonstruktionen und z.B. dem diesen zugrundeliegenden (geteilten) Wissen um Wertmaßstäbe, Regeln, Erwartungen und Handlungsfolgen sollte allmählich das Interesse an einer »endgültigen« Definition von Aggression ablösen. So forderte auch die Forschungsgruppe Mummendey schon vor vielen Jahren, die von den jeweils beteiligten Interaktionspartnern »wechselseitig vorgenommenen Interpretationen in Frage stehender Ereignisse« in Untersuchungen mit einzubeziehen.<sup>28</sup>

Darüber hinaus muß man sich aber auch mit jenen *sozialen Repräsentationen* beschäftigen, die z.B. als kulturell tradierte Feindbilder oder Konzepte männlicher Ehre die umfassenderen Bezugssysteme interaktiver (aggressiver) Bedeutungskonstruktionen bilden. Individuelle und interaktive Bedeutungskonstruktionen sind wenigstens teilweise in soziale Repräsentationen eingebettet; Bewertungen unterliegen immer auch dem Einfluß sozialer Repräsentationen, auch die Bewertung eines »Schadens«. Darauf möchte ich im folgenden kurz eingehen.

Cohen u.a. haben in einem schon kurz erwähnten einfallsreichen Experiment untersucht, ob sich männliche amerikanische Nord- und Südstaatler in ihren Reaktionen unterscheiden, wenn sie provoziert und beleidigt werden. Es ergab sich, daß die Nordstaatler ziemlich unbeeindruckt blieben, während die Südstaatler durch die Provokationen ihre männliche Reputation bedroht sahen, sich sehr aus der Fassung bringen ließen, Anzeichen von Aggressionsbereitschaft zeigten und auch eher zu einem dominanten und aggressiven Verhalten tendierten. Erklärt werden diese Unterschiede mit einer in den Südstaaten vorherrschenden »Kultur der Ehre«, die verlangt, daß Männer auf Beleidigungen, die rasch als Bedrohungen männlichen Ansehens aufgefaßt werden, mit Maßnahmen reagieren, die sie ihr Gesicht wahren lassen und ihren Status in den Augen der Familie und anderer Gruppenmitglieder wiederherstellen.

Derartige Ehrbegriffe sind Bestandteil der Kultur einer Gruppe oder Gesellschaft. Es handelt sich um »kollektive Vorstellungen« (Durkheim), die eben auch aggressive Bedeutungskonstruktionen in Beziehungen beeinflussen. Zu den kollektiven Vorstellungen gehören z.B. Rechtsvorschriften, moralische Gebote und religiöse Gebräuche. Sie haben verpflichtenden Charakter und existieren relativ unabhängig von einzelnen Individuen, wenn sie sich auch in deren Verhalten manifestieren. Mosovici hat hierfür den Begriff der »sozialen Repräsentationen« geprägt. Indem soziale Vorstellungen mitbestimmen, wie wir die Welt wahrnehmen und interpretieren, was wir für gut und böse, tolerierbar oder schädigend hal-

<sup>28</sup> Ebd., 191.

ten, konstituieren sie auch unsere Auffassungen über Aggression und das aggressive Verhalten selbst mit.<sup>29</sup>

»Soziale Vorstellungen sind kognitive und evaluative Regeln, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft als verbindliche Standards und Bezugspunkte des Denkens und Handelns akzeptiert« und entsprechend geteilt werden.<sup>30</sup> Mario von Cranach plädiert dafür, Aggression als ein mehrstufiges Problem aufzufassen, was ebenfalls zu einer Mitberücksichtigung sozialer Repräsentationen führen müßte. Die sozialen Repräsentationen wären in von Cranachs Modell der Systemstufe »Sozialstruktur« bzw. Gesellschaft zuzuordnen. Insbesondere bei Handlungen im Rahmen von Intergruppenkonflikten sind nach von Cranachs Auffassung immer mehrere Systemstufen beteiligt und entsprechend zu berücksichtigen. Dies möchte ich im folgenden am Beispiel fremdenfeindlicher Handlungen kurz illustrieren.

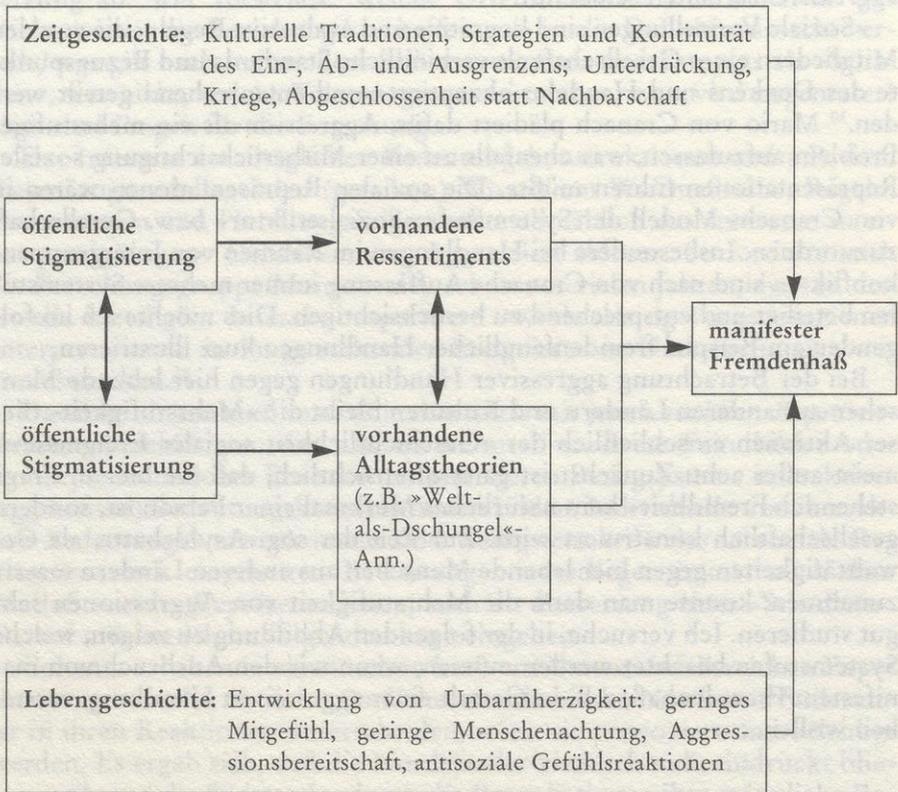
Bei der Betrachtung aggressiver Handlungen gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern und Kulturen bleibt die »Mehrstufigkeit« dieser Aktionen einschließlich der »Geschichtlichkeit sozialer Ereignisse«<sup>31</sup> meist außer acht. Zunächst ist ganz offensichtlich, daß die hier in Frage stehende »Fremdheit« kein natürliches Merkmal einer Person ist, sondern gesellschaftlich konstruiert wird. Zur Zeit der sog. Asyldebatte, als Gewalttätigkeiten gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern massiv zunahmen, konnte man dann die Mehrstufigkeit von Aggressionen sehr gut studieren. Ich versuche, in der folgenden Abbildung zu zeigen, welche Systemstufen beachtet werden müssen, wenn wir den Ausbruch von manifestem Fremdenhaß, z.B. in Gestalt einer aggressiven Handlung, verstehen wollen.

<sup>29</sup> Vgl. auch U. Flick (Hg.), *Psychologie des Sozialen. Repräsentationen in Wissen und Sprache*. Reinbek 1995; zum Konzept vgl. auch B. Schlöder, *Soziale Vorstellungen als Bezugspunkte von Vorurteilen*. In B. Schäfer/F. Petermann (Hg.), *Vorurteile u. Einstellungen*. Köln 1988, 66–98.

<sup>30</sup> Schlöder, *Soziale Vorstellungen*, ebd., 82.

<sup>31</sup> Begriffe nach M. von Cranach, *Aggression als mehrstufiges Problem*. Vortrag auf dem interdisziplinären Symposium »Aggression« an der Universität Heidelberg am 22.11.1996.

### Die Entstehung von Fremdenhaß



Kehren wir nun wieder zu unserer Ausgangsfrage, der Definitionsproblematik, zurück. Wie einheitlich, eindeutig, klar, präzise und wertneutral kann unser Aggressionsbegriff sein, wenn die Identifikation einer Handlung als aggressiv

1. die Bezugnahme auf und die Anerkennung von Wertmaßstäben erfordert,
2. wenn das Intendieren, Erleiden und Beurteilen einer Schädigung Bedeutungskonstruktionen impliziert, die perspektivegebunden sind,
3. wenn diese Bedeutungskonstruktionen in Beziehungsstrukturen und soziale Repräsentationen eingebettet sind, die
4. kulturellen und historischen Einflüssen und Veränderungen unterliegen?

Trotz dieser relativierenden Einsichten gibt es immer noch die Hoffnung auf einen allgemeingültigen und objektiven Aggressionsbegriff, mit Hilfe dessen das »Wesen« von Aggression ein für allemal bestimmt werden könnte. Ich möchte im folgenden zunächst anhand eines Beispiels, nämlich der heute recht einflußreichen evolutionsbiologischen Bestimmung von Aggression (und Emotion) die Problematik derartiger Wesensbestimmungen aufzeigen und dann anschließend für eine »empirische« Lösung des Definitionsproblems plädieren.

### III. Von der Ontologisierung unserer Begriffe zu einer empirischen Lösung des Definitionsproblems

In der Psychologie sind alle Versuche einer definitiven Wesensbestimmung mit der Gefahr der Ontologisierung verbunden, also der Gefahr, unsere Begriffe zu vergegenständlichen und mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Ein besonders deutliches Beispiel für eine derartige Ontologisierung finden wir in biologischen und evolutionsbiologischen Auffassungen von Aggression<sup>32</sup>, denn vor allem diese fragen nach dem »Wesen« psychischer Phänomene. In der Tradition Darwins sehen auch neuere biologisch orientierte Ansätze in der Emotions- und Aggressionsforschung das »Wesen« von Emotionen und auch Aggressionen darin, daß sie bestimmte »Funktionen« haben, daß sie nämlich zweckdienlich waren und sind für das Überleben der Gattung und der Individuen.<sup>33</sup> Der »Ursprung« unserer Emotionen und Aggressionen liege entsprechend genau in dieser Zweckdienlichkeit: Es *gibt* Emotionen und Aggressionen, *damit* sie uns Überleben und Anpassung ermöglichen.

Zentral in dieser Argumentation ist der Begriff der *Funktion*, dessen spezifische Verwendung zur Vergegenständlichung des Aggressionsbegriffes führt. Man verwendet den Begriff der Funktion dabei häufig so, als ob er natürlich entstandene, also in der Evolution übriggebliebene und genetisch determinierte Zweckdienlichkeiten im Sinne von Anpassungs- und Überlebensleistungen bezeichne.<sup>34</sup>

Zweckdienlichkeit wird zu einem Definitionsmerkmal von Aggression (und auch Emotionen ganz allgemein), wobei die Zweckdienlichkeit nicht als empirisch überprüfbares Faktum, sondern als anthropologische Invariante gilt. Diese ergibt sich im evolutionsbiologischen Antwortschema denknotwendig aus einer normativen Anthropologie über die Maximierung des Reproduktionserfolges der Gattung Mensch (und die Nachgeordnetheit aller anderen Daseinszwecke). Über den biologischen Begriff der Funktion wird damit auch Aggression zu einem allgemeinen Wesensmerkmal des Menschen, der Begriff Aggression erfährt eine Vergegenständlichung.

Der so verwendete Funktionsbegriff macht eine Unterscheidung zwischen erwartetem und erbrachtem Nutzen, zwischen Wirkung und Zweckerfüllung unmöglich, da er eine *Zweckerfüllung* immer schon voraussetzt. Man schließt von behaupteten Zwecken auf Ursachen: Um Fitness zu erhöhen, müssen Menschen auch aggressiv sein; sie sind aggressiv, weil sonst die Gattung nicht überlebt hätte, bzw.: Aggression gibt es, weil sie notwendig und zweckdienlich war und ist. Man schließt von angeblicher Nützlichkeit auf ursächliche Entstehung. Teleologisches und kausal-

<sup>32</sup> Vgl. die eingangs zitierten Überblickswerke.

<sup>33</sup> Vgl. dazu D. Ulich, Aggressives Verhalten: Von seiner Rechtfertigung zu seiner Erklärung. In: Edith Stein Jahrbuch, Bd. 1 (1995) 155–170 und Grenzen des evolutionsbiologischen Ansatzes in der Emotionspsychologie. Positionsreferat auf der 37. Tagung experimentell arbeitender Psychologen in Bochum, April 1995, auch zum Folgenden.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Ulich, Grenzen des evolutionsbiologischen Ansatzes, a.a.O.

analytisches Denken vermengen sich mit der Folge von Zirkelschlüssen: 1. Die Menschen haben die Merkmale xyz, *um* zu überleben. 2. Die Menschen haben überlebt, *weil* sie die Merkmale xyz haben.

So werden Forschungsfragen zu »Gegenständen« ontologisiert: Aus der *Frage* nach möglichen Wirkungen von Aggressionen machen wir voreilig das *Wesensmerkmal* der »Funktionalität« von Aggression; dabei verlegen und projizieren wir unsere Bewertungsmaßstäbe und Bewertungen in eine imaginierte »Natur« bzw. die »Dinge selbst« hinein. Am Ende erscheint die Funktionalität von Aggression gleichsam als eine Art Selbststoff-*barung* der Natur.

Diese Art der Ontologisierung unserer Begriffe von Emotion und Aggression verwischt nicht nur die Grenzen zwischen psychologischen und anthropologischen Aussagen, sondern sie führt die Aggressionsforschung auch aus dem Bereich des empirisch Überprüfbaren heraus. Um beides zu vermeiden, sollten wir die Rolle von Definitionen in der Psychologie bescheidener und realistischer sehen. Als erstes müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß psychische Phänomene in keiner natürlichen Ordnung vorliegen und auch nicht, wie z.B. in Zoologie und Botanik, in eine quasi-natürliche Ordnung gebracht werden können.

Benennung und Klassifikation psychischer Phänomene hängen von unseren Standpunkten und Forschungsfragen ab. Wir selbst *schaffen* die »Gegenstände«, indem wir bestimmte Sachverhalte (z.B. interindividuelle Unterschiede bei körperlichen Angriffen in der Schule) mit bestimmten Fragen (z.B. nach Geschlechtsunterschieden) verknüpfen. Erst aus der Verknüpfung von Sachverhalten mit Fragen entstehen allgemeine Erkenntnisprobleme, welche »Gegenstand« von Wissenschaft sind (z.B. Regelmäßigkeiten in der körperlichen Gewaltanwendung). ForscherInnen *machen* also etwas zu ihren Untersuchungsgegenständen, indem sie Sachverhalte mit Fragen verknüpfen. Begriffe haben »Werkzeug«-Charakter.

Begriffe wie Funktion, Natur oder Aggression sind theoretische Interpretationskonstrukte (Lenk), die im Kopf des Beobachters verankert sind. Dort haben wir auch nach den Bewertungskriterien für die Feststellung von Schädigung und Normverletzung zu suchen. Im Hinblick auf Definitionsprobleme in der Aggressionsforschung ergibt sich also als wesentliche Aufgabe die der »De-Ontologisierung« unserer Fragestellungen und Konzepte.<sup>35</sup> Wir müssen die Vorstellung aufgeben, daß unserem Begriff »Aggression« eindeutige raum-zeitliche Ereignisse entsprechen; wir dürfen unsere Begriffe nicht mit der Wirklichkeit verwechseln.

Diese Ontologisierung können wir nur dadurch rückgängig machen, daß wir unsere spezifischen Interessen an bestimmten Ausschnitten der Wirklichkeit und die damit verbundenen Fragen artikulieren. Wurde z.B. Kindesmißhandlung nicht erst dann zu einem Forschungsthema, als man schon immer Vorgefundenes problematisierte, indem man die Recht-

<sup>35</sup> Vgl. auch K.J. Gergen, Aggression as discours. In: Mummendey (Ed.), *Social psychology of aggression*. Berlin 1984, 57.

mäßigkeit des Schlagens von Kindern anzweifelte und plötzlich eine vorher nicht vorhandene Opferperspektive einnahm?

Welche Sachverhalte verknüpfen AggressionsforscherInnen mit welchen Fragen, und welche allgemeineren Erkenntnisprobleme entstehen daraus? Definitionen auch des Begriffes Aggression geben Auskunft darüber, in welche Richtung gefragt werden soll (also z.B. nach Schadenszufügungen und Absichten), und welche Forschungsinteressen bestehen (z.B. an der Frage, ob und welche Normen durch eine Schadenszufügung verletzt werden). Definitionen beantworten also nicht Fragen, sondern sie werfen Fragen auf und leiten Forschungsinteressen an. Am besten verstehen wir Definitionen als Aufforderungen, im Ansatz von Mummendey u.a. z.B. als die Aufforderung, interaktive Prozesse der Bedeutungskonstruktion und Bewertung zu untersuchen, um herauszufinden, wer was wann und warum als normverletzende Schadenszufügung ansieht.

So könnten wir die Kriterien unseres jeweiligen Aggressionsbegriffes auf *empirische* Weise näher bestimmen. Es gäbe dann nicht mehr »die« Aggression, sondern lediglich aggressionspsychologische Fragestellungen mit jeweils unterschiedlichen Bestimmungen von Aggression. Gemeinsam wäre diesen das Konzept des »Schadens«, das aber nicht kontext- und wertfrei bestimmt werden kann.

Definitivische Bestimmungen, wie z.B. die der Forschungsgruppe Mummendey, können als ein heuristisches System von Leerstellen angesehen werden, das aber nur dann von Nutzen ist, wenn diese Leerstellen (Schaden, Absicht, Normverletzung) nach Fragestellung und betrachtetem Wirklichkeitsausschnitt konkret ausgefüllt werden. Die Ausfüllung der Leerstellen richtet sich nach kulturellen Werten und Normen, die z.B. Zumutbarkeit regeln, nach Gruppenstandards im Hinblick auf das, was als Schaden angesehen wird, nach Zuschreibungsregeln im Hinblick auf Absicht und Verantwortung u.ä. So hat schließlich jede Untersuchung ihren eigenen Aggressionsbegriff.

Konkret folgt aus dem Leerstellen-Konzept, daß wir in jeder Untersuchung neu fragen müssen, welche Werte dort die Leerstellen annehmen können, also: worin eine Schädigung bestehen könnte, welche Normen damit verletzt werden würden, was als Absicht ausgelegt werden könnte. Wenn wir abschließend noch einmal kurz zu unserem Paar zurückgehen, dann erfordert die Identifizierung einer aggressiven Handlung hier die Spezifizierung und Beantwortung der eben angedeuteten Fragen: Was bedeuten Schädigungen, Normverletzung und Absicht in *dieser* Beziehung für *diese* Personen?

#### IV. Zusammenfassung

1. Die Definitionsproblematik könnte aufgelöst werden, wenn wir unsere Fragen und Konzepte »de-ontologisieren«, indem wir das Reden über Aggression und auch das aggressive Handeln wieder stärker an reale Konsti-

titionsbedingungen alltäglichen menschlichen Zusammenlebens rückbinden.

2. Zu den Möglichkeitsbedingungen dieses Zusammenlebens gehört die wechselseitige Unterstellung von Konsistenz, Wahrhaftigkeit, Verantwortung und Gutwilligkeit des Handelns. Somit ergibt sich die »Schädlichkeit des Schadens« primär aus den Erfordernissen menschlichen Zusammenlebens bzw. aus einer Mißachtung dieser Erfordernisse.

3. Die Verwendung des Schadens-Begriffes erfordert die Bezugnahme auf Wertmaßstäbe; ethische Überlegungen sind somit konstitutiv für den Aggressionsbegriff.

4. Das Intendieren, Erleiden und Beurteilen einer Schädigung impliziert Bedeutungskonstruktionen, die perspektivengebunden sind. Die Beurteilung einer Schädigung ist also nur möglich relativ zu den Wertmaßstäben, Erwartungen und Zielen der Beteiligten.

5. Was eine Aggression »ist«, hängt also von Bedeutungskonstruktionen und deren Durchsetzung ab.

6. Bedeutungskonstruktionen sind in Beziehungsstrukturen eingebettet und unterliegen dem Einfluß sozialer Repräsentationen wie z.B. kulturell tradiertter Feindbilder oder der Erwartungen einer »Kultur der (männlichen) Ehre«.

7. Insbesondere die im Begriff der »Funktion« (von Aggression, Emotion) angelegte Annahme anthropologischer Invarianten birgt die Gefahr einer Vergegenständlichung von Begriffen (Ontologisierung) und führt die Aggressionsforschung aus dem Bereich des empirisch Überprüfbaren heraus.

8. Aggressionsdefinitionen erfüllen dann einen Zweck, wenn sie wichtige Fragen aufwerfen und dadurch Forschung anleiten; Definitionsmerkmale bilden Systeme von Leerstellen, die jeweils nach Fragestellung und betrachtetem Wirklichkeitsausschnitt neu auszufüllen sind.

## V EDITH-STEIN-FORSCHUNG

*Rudolf Körner*

Edith Stein ist eine Frau von 27 Jahren, als sie ihr erstes schriftliches Werk veröffentlicht. Das 140 Seiten umfassende Buch trägt den Titel *Zum Problem der Empfindung*.<sup>1</sup> Es enthält den Hauptteil – die Kapitel II bis IV – ihrer Doktorarbeit, mit der sie im August 1918 an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br. „summa cum laude“ zum Doktor der Philosophie promoviert worden war.

Edith Stein hatte diese Arbeit 1914, noch während der Vorbereitungen auf die Staatsmatura, in Göttingen bei Edmund Husserl begonnen und diese – unterbrochen durch einen freiwilligen Einsatz im Gesundheitsdienst Österreich-Weißrussien – während ihrer Tätigkeit im Schulhaus in Innsbruck Herbst 1915 fertiggestellt. Es sind die Jahre, von denen sie später sagen wird: „Ich habe in Göttingen Erleuchtungen von Gehirnbau und geistigen Menschen gelernt. Ich ging jetzt sogar vor meinen Freunden zuhause in eine protestantische Kirche, weil ich hatte den Weg zu Gott schon nicht gefunden.“<sup>2</sup> Es handelt sich bei diesem Werk also um ein Dokument aus der „atheistischen Phase ihres Lebens, die endlich beendet ist, von einer geradezu kinderschamlich reinen und gläubigen“<sup>3</sup>.

Edith Stein hat damit nicht nur unter dem Einfluss ihres Leiters Edmund Husserl (1859–1938) gestanden. Auch Max Scheler (1874–1928) war zu jenen Jahren von erheblicher Bedeutung für sie geworden. „Scheler war in der öffentlichen Gesellschaft – außer dem Kreis von Philosophen, der sich jede Woche einmal abends traf, vor allem durch seine Vorträge zu verorten, waren, so schreibt sie rückblickend, die meisten von großer Bedeutung, da ich gerade Anfang, noch vor der Promotion, die Philosophie zu betreiben [...] ich weiß nicht, in welchem Zusammenhang ich Scheler-Kirche zurückgeführt ist. Er kann damals wohl noch wenig bekannt gewesen haben. Jedenfalls war es die Zeit, als er sich öffentlich mit katholischen Ideen und mit allem, was sie umschließt, auseinandersetzte.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Edith Stein, *Zum Problem der Empfindung*, Mainz 1971. Eine weitere Ausgabe dieses Buches (Halle 1981) mit einer Einführung von Hans-Joachim Lauth, die sich in der Einleitung wiederholt unter dem Titel *Die Empfindung* wiederholt, ist eine Neuauflage der Erstausgabe und in phänomenologischer Hinsicht von Wert, weil es im Besonderen Kapitel ihrer Arbeit mit der Überschrift „Empfindung und Gefühl“ nicht ungetrocknet und in der besten Verfassung des Originals wiedergibt. Ein Blick in die Vorrede des Originals genügt.

<sup>2</sup> Edith Stein, *Aut. Briefe*, hrsg. Hans-Joachim Lauth, Freiburg i.Br. 1962, S. 123.

<sup>3</sup> Edith Stein, *Aut. Briefe*, S. 123. Während der Zeit der Vorbereitung der Dissertation hat sie sich mit M. Scheler in Briefen an Lauth in Göttingen, in Göttingen und Innsbruck, in Freiburg i.Br. (1918), in Köln, in Bonn, in Bonn (1919) und in Bonn (1920) auseinandergesetzt. Vgl. Hans-Joachim Lauth, *Aut. Briefe*, S. 123.



## Einfühlung nach Edith Stein

Phänomenologie und Christsein heute

Reinhard Körner

Edith Stein ist eine Frau von 27 Jahren, als sie ihr erstes schriftliches Werk veröffentlicht. Das 140 Seiten umfassende Buch trägt den Titel *Zum Problem der Einfühlung*.<sup>1</sup> Es enthält den Hauptteil – die Kapitel II bis IV – ihrer Inaugural-Dissertation, mit der sie im August 1916 an der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg i.Br. »summa cum laude« zum Doktor der Philosophie promoviert worden war.<sup>2</sup>

Edith Stein hatte diese Arbeit 1914, noch während der Vorbereitungen auf das Staatsexamen, in Göttingen bei Edmund Husserl begonnen und dann – unterbrochen durch einen freiwilligen Einsatz im Seuchenlazarett Mährisch-Weißkirchen – während ihrer Tätigkeit im Schuldienst in Breslau ab Herbst 1915 fertiggestellt. Es sind die Jahre, von denen sie später sagen wird: »Ich hatte in Göttingen Ehrfurcht vor Glaubensfragen und gläubigen Menschen gelernt; ich ging jetzt sogar mit meinen Freundinnen manchmal in eine protestantische Kirche (...); aber ich hatte den Weg zu Gott noch nicht gefunden.«<sup>3</sup> Es handelt sich bei diesem Werk also um eine Schrift aus der »atheistischen« Phase ihres Lebens, die freilich geprägt war von einer geradezu leidenschaftlichen Suche nach Wahrheit.

Edith Stein hat damals nicht nur unter dem Einfluß ihres Lehrers Edmund Husserl (1859–1938) gestanden. Auch Max Scheler (1874–1928) war in jenen Jahren von richtungweisender Bedeutung für sie geworden.<sup>4</sup> Seine Vorträge in der »Philosophischen Gesellschaft«, einem Kreis von Husserl-Schülern, der sich jede Woche einmal abends traf, um philosophische Probleme zu erörtern, waren, so schreibt sie rückblickend, »für mich von besonderer Bedeutung, da ich gerade anfang, mich um das Problem der ›Einfühlung‹ zu bemühen (...) Ich weiß nicht, in welchem Jahr Scheler zur katholischen Kirche zurückgekehrt ist. Es kann damals nicht sehr lange zurückgelegen haben. Jedenfalls war es die Zeit, in der er ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner

<sup>1</sup> Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. Halle 1917. – Reprint der Originalausgabe: München (Kaffke) 1980, mit einer Hinführung von Johannes Baptist Lotz SJ.

<sup>2</sup> Die Dissertation wurde eingereicht unter dem Titel: *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*. Das erste, nicht veröffentlichte Kapitel dieser Arbeit mit der Überschrift: *Historische Darlegung des Problems?* blieb ungedruckt und ist bis heute verschollen. Vgl. Johannes Baptist Lotz SJ in der Hinführung zum Reprint der Originalausgabe.

<sup>3</sup> Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. In: *Sämtliche Werke (=ESW)*, Bd. VII. Freiburg i.Br./Zürich/Basel 1985, 229.

<sup>4</sup> Zu den näheren Umständen vor und während der Zeit der Abfassung ihrer Dissertation vgl. Bruno H. Reifenrath, *Erziehung im Lichte des Ewigen*. Die Pädagogik Edith Steins. Frankfurt/Berlin/München 1985, 23–35; Waltraud Herbstrieth, *Das wahre Gesicht Edith Steins*. 6. Aufl., Aschaffenburg 1987, 34–52.

Sprachgewalt für sie zu werben verstand. Das war meine erste Berührung mit dieser bis dahin völlig unbekanntem Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloß mir einen Bereich von »Phänomenen«, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte.«<sup>5</sup> Diese Offenheit für das »Phänomen Glauben« wird sich an einigen, durchaus nicht unwesentlichen Stellen der Doktorarbeit widerspiegeln.

Hier soll nicht auf die ganze philosophisch-psychologische Problematik eingegangen werden, mit der sich Edith Stein in ihrer Dissertation auseinandersetzt. Ich möchte nur ihre Auffassung von Einfühlung skizzenhaft darstellen und zeigen, wie sie diesen Akt des menschlichen Geistes näherhin umschreibt. Anschließend soll der (meines Wissens bisher noch nicht unternommene) Versuch gewagt werden, den von ihr beschriebenen Akt der Einfühlung auf das geistliche Leben des Christen zu beziehen, und zwar auf den Kern des christlichen Glaubensaktes: auf die persönlich vollzogene personale Beziehung zu dem Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

### *I. »Einfühlung« in der Doktorarbeit Edith Steins*

Das deutsche Verb »fühlen« (engl. to feel; niederl. voelen) ist westgermanischer Herkunft und hat die Grundbedeutung von »tasten«. Ursprünglich meint es das Berühren dinghafter Gegenstände; erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wird es auch im Sinne des Fühlens seelischer Empfindungen gebräuchlich.<sup>6</sup> Theodor Lipps (1851–1914) und Forscher der empirischen Psychologie um die Jahrhundertwende benutzen das daraus hergeleitete Wort »Einfühlung« – inhaltlich noch nicht klar definiert – als Fachbegriff für das Bemühen des Menschen, das eigene und fremde innere subjektive Erleben wahrzunehmen.

Edmund Husserl hatte diesen Terminus aufgegriffen, um ihn für seine phänomenologische Methode nutzbar zu machen; jedoch hatte auch er noch nicht hinreichend geklärt, was unter »Einfühlung« zu verstehen sei. Dieser Aufgabe wird sich Edith Stein stellen. In feinsinnigen Analysen, durchwoben von anschaulichen Beispielen, und in Auseinandersetzung mit den Vorgaben von Theodor Lipps und anderen Autoren kommt sie zu einem Ergebnis, das bis heute Gültigkeit hat, wenn auch die phänomenologische Forschung über dieses schwierige Thema inzwischen weitergegangen ist, nicht zuletzt durch Edmund Husserl selbst.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Aus dem Leben einer jüdischen Familie, 182 f.

<sup>6</sup> Vgl. Duden, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 2. Aufl. 1989, 209.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Cartesianische Meditationen (Husserliana, Bd. I), Haag 1950, sowie das aus dem Nachlaß herausgegebene Werk: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana, Bde. XIII–XV), Haag 1973.

## 1. Was meint »Einfühlung«?

»Einfühlung«, so definiert Edith Stein einleitend, bezeichnet »eine Grundart von Akten, in denen fremdes Erleben erfaßt wird«. <sup>8</sup> Sie gebraucht diesen Begriff also für bestimmte Wahrnehmungsakte vornehmlich *in bezug auf andere Menschen*. (Das Einfühlen in das *eigene* innere Erleben nennt Edith Stein mit Max Scheler »innere Wahrnehmung«.) <sup>9</sup> Im Unterschied zur *Ein-Sicht*, die darauf gerichtet ist, die Argumente, die Ideen und denkerischen Konzepte eines anderen (oder die kausalen Zusammenhänge eines Geschehens in Natur und Geschichte) zu erfassen und zu verstehen, meint *Ein-Fühlung* einen Erkenntnisakt (bzw. die Summe von Wahrnehmungsakten), der *auf das subjektive Empfinden* des anderen, auf dessen inneres »Erleben« und damit auch *auf seine Persönlichkeit selbst* ausgerichtet ist. Schmerz, Angst, Freude, Ergriffensein, Liebesempfinden, Glückseligkeit und Traurigkeit ..., all das macht ja den anderen ebenso aus wie die Gedanken, die er äußert, und all das ist nur durch Einfühlung zugänglich. – »Fühlen, und gerade *ein-fühlen* ist ein anders geartetes Eindringen in die Welt, die der Mensch als solcher darstellt«, schreibt Secretan. <sup>10</sup> Mit der phänomenologischen Schule geht es Edith Stein darum, die »Phänomene« (=Erscheinungsformen) der uns umgebenden Wirklichkeit zu erhellen. Zu dieser Wirklichkeit gehört, daß »uns fremde Subjekte und ihr Erleben gegeben« sind. <sup>11</sup> Der Zugang dahin aber gelingt nicht durch *Ein-Sicht* allein, es bedarf dazu der *Ein-Fühlung*.

So ist die junge Phänomenologin darum bemüht, »*Ein-Fühlung* neben *Ein-Sicht* so einzuordnen, daß dem Fühlen auch ein Erkenntniswert zuerkannt werden kann«. <sup>12</sup> Den konkreten geistigen Vollzug, durch den solches Einfühlen in einen anderen Menschen geschieht, »in größter Wesensallgemeinheit zu erfassen und zu beschreiben, soll unsere erste Aufgabe sein«. <sup>13</sup>

Sie bewältigt diese Aufgabe im Sinne Husserls zunächst dadurch, daß sie den Akt des Einfühlens von ähnlichen Erkenntnisakten abgrenzt, die ebenfalls das subjektive Erleben eines anderen zum Gegenstand haben: von der »äußeren Wahrnehmung«, vom »Wissen um fremdes Erleben«, vom »Mitfühlen« und vom »Einsfühlen«.

*Äußere Wahrnehmung* »ist ein Titel für die Akte, in denen raum-zeitliches, dingliches Sein und Geschehen mir zu leibhaftiger Gegebenheit kommt«. Auf diese Weise kann ich – am Beispiel des Schmerzes demonstriert, den ein anderer erleidet – die schmerzliche Miene des Betroffenen wahrnehmen. Die Einfühlung aber hat den Schmerz selbst zum Gegenstand. <sup>14</sup>

<sup>8</sup> A.a.O., 4.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 30–39, bes. 39.

<sup>10</sup> Philibert Secretan, Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein. Würzburg u. Innsbruck/Wien 1992, 46.

<sup>11</sup> Ebd., 1.

<sup>12</sup> Philibert Secretan, Erkenntnis und Aufstieg, 46.

<sup>13</sup> Einfühlung, 4.

<sup>14</sup> Einfühlung, 5.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Wissen um fremdes Erleben*. In diesem Fall weiß ich durch die Mitteilung des anderen um seinen Schmerz; der Schmerz selbst aber bleibt mir wiederum fremd; er ist mir als »leeres Wissen (...) auf Grund einer Mitteilung«, nicht aber »anschaulich gegeben«. <sup>15</sup>

Einfühlen ist auch anders geartet als das *Mitfühlen*. Mitfühlend versetze ich mich – hier wählt Edith Stein als Beispiel die Freude eines Studenten über ein bestandenes Examen – in das Ereignis des guten Prüfungsausganges, also in das, »worüber er (sc. der Mitstudent) sich freut«; ich freue mich mit ihm mit an diesem Ereignis. Einfühlung dagegen heißt, die Freude selbst wahrzunehmen, die der Student in sich hat: »Einfühlend erfasse ich seine Freude, (...) indem ich mich in sie hineinversetze.« <sup>16</sup>

Ebenso sind Einfühlen und *Einsfühlen* zwei verschiedene Akte. Wenn ich mich am selben Ereignis oder am selben Objekt erfreue, an dem ein anderer sich erfreut, kann das dazu führen, daß nicht mehr nur ich und er, sondern *wir* uns freuen, daß wir uns also eins-fühlen in der Freude am selben Ereignis. Aber auch das ist ein Vorgang, bei dem der Erkenntnisakt auf das gemeinsame Objekt der Freude, nicht aber auf die Freude des anderen selbst gerichtet ist. Doch »nicht durch das Einsfühlen erfahren wir von anderen, sondern durch das Einfühlen«, wobei freilich »durch Einfühlung (...) Einsföhlung und Bereicherung des eigenen Erlebens möglich« wird oder werden kann. <sup>17</sup>

Wir haben es bei der *Einföhlung* also, so resümiert Edith Stein im Verlaufe dieser Begriffsabgrenzungen, mit »eine(r) Art erfahrender Akte sui generis« zu tun: »... die Einföhlung, die wir betrachteten und zu beschreiben suchten, ist Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt.« <sup>18</sup>

## 2. Wie geschieht Einföhlung?

Im Anschluß an diese Begriffsklärung geht Edith Stein der Frage nach, *wie* sich ein solches Einföhlen in »fremdes Bewußtsein« vollzieht. <sup>19</sup> Dabei grenzt sie ebenfalls das untersuchte Phänomen von benachbarten Phänomenen ab.

Nach der *Nachahmungstheorie*, mit der Theodor Lipps gearbeitet hatte, kommt die »Erfahrung von fremdem Seelenleben« in mir dadurch zustande, daß ich die Handlung eines anderen oder seine Reaktion auf ein entsprechendes Widerfahrnis – im Beispielsfall die an ihm »gesehene Gebärde« – nachahme (»wenn nicht äußerlich, so doch innerlich«), um auf diese Weise die dadurch ausgedrückte innere Erfahrung nachzuempfinden. Doch ich komme »auf dem angegebenen Wege nicht zu dem Phänomen des fremden Erlebnisses, sondern zu einem eigenen Erlebnis, das die fremde gesehene Gebärde in mir wachruft.« <sup>20</sup>

<sup>15</sup> Einföhlung, 20.

<sup>16</sup> Einföhlung, 13.

<sup>17</sup> Einföhlung, 18. Vgl. dazu 14 f.

<sup>18</sup> Einföhlung, 10.

<sup>19</sup> Vgl. Einföhlung, 21 ff.

<sup>20</sup> Einföhlung, 23 f. bzw. 24.

Wie die Nachahmung, so führt auch die damit verwandte *Assoziation* nicht zu wirklichem »Erfassen von fremdem Seelenleben«; in diesem Fall schließe ich aus den Empfindungen, die ich selbst bei einer bestimmten Gebärde habe oder hatte, auf die Empfindungen des anderen. Edith Steins Beispielfall: »Ich sehe jemanden mit dem Fuß stampfen, es fällt mir ein, wie ich selbst einmal mit dem Fuß stampfte, zugleich stellt sich mir die Wut dar, die mich damals erfüllte, und ich sage mir: so wütend ist der andere jetzt.«<sup>21</sup> Nicht das Empfinden des anderen, sondern die eigene, in Erinnerung gerufene Empfindung habe ich auf diese Weise in den Blick bekommen – und in den anderen hineinprojiziert.

Ähnliches gilt für den *Analogieschluß*, der lediglich aus dem Wissen, daß normalerweise bestimmten äußeren Verhaltensweisen bestimmte innere Empfindungen entsprechen, auf das seelische Erleben des anderen schließt. So zutreffend dies im Einzelfall sein kann, muß doch bedacht werden: »Der Analogieschluß tritt an Stelle der vielleicht versagenden Einfühlung und ergibt nicht Erfahrung, sondern eine mehr oder minder wahrscheinliche Erkenntnis des fremden Erlebnisses.«<sup>22</sup>

Die Einfühlung nimmt einen anderen Weg. Doch der ist schwer zu »definieren«. Er ist zwar abgrenzbar gegenüber ähnlichen Erkenntnisakten, aber nur unzureichend »faßbar« in definierenden Sätzen. Wie Einfühlung vor sich geht, läßt sich in der Tat nur »beschreiben«, und die beschreibenden Worte sind dabei wie Fenster, durch die wir hindurchblicken auf die gemeinte Wirklichkeit: auf das Einfühlen, das ein anderer vollzieht – wie zum Beispiel Edith Stein selbst, die »von Natur aus ein »Genie der Freundschaft«<sup>23</sup> war –, aber auch auf die Fähigkeit im eigenen Bewußtsein, sich einfühlen zu können in den anderen, in dessen Schmerz und in dessen Freude. Vielleicht braucht es eben – das ist dem Verfasser beim Studium dieses Themas immer deutlicher geworden – die *Einführung*, um Einfühlung zu verstehen. Ich kann ja durchaus, »auch Einfühlungen einfühlen, d. h. unter den Akten eines andern, die ich einfühlerisch erfasse, können auch Einfühlungsakte sein, in denen der andere Akte eines anderen erfaßt. Dieser »andere« kann ein dritter sein – oder ich selbst.«<sup>24</sup>

Solche Fenster zum Verständnis von Einfühlung finden wir in Worten wie »einfühlerisches Hineinversetzen«, »Erfahrung von fremdem Bewußtsein« oder »Einempfinden«<sup>25</sup>, in Sätzen wie »Einfühlerisch (...) ziehen wir keine Schlüsse, sondern haben das Erlebnis als fremdes im Charakter der Erfahrung gegeben« und »Die Einfühlung (...) setzt als erfahrender Akt das Sein unmittelbar und sie erreicht ihr Objekt direkt«, oder wenn Edith Stein den einfühlerischen Erkenntnisakt als eine Wahrnehmung beschreibt, »in der ich bei dem fremden Ich bin und sein Erleben nachlebend expliziere.«<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Einführung, 26.

<sup>22</sup> Einführung, 29.

<sup>23</sup> Waltraud Herbstrith, Das wahre Gesicht Edith Steins, 52.

<sup>24</sup> Einführung, 19.

<sup>25</sup> Einführung, 27 bzw. 10 bzw. 66.

<sup>26</sup> Einführung, 26 bzw. 39.

### 3. Was wird durch Einfühlung wahrgenommen?

Nach und nach zeigt sich in Edith Steins Erarbeitungen, daß das Erkenntnisobjekt des Einfühlungsaktes, das »fremde Erleben«, verschiedenartige Inhalte haben kann. Entsprechend der Verfaßtheit des Menschen als einer Einheit von Körper, Seele und Geist kann es sich dabei um ein *körperliches, psychisches oder geistiges Erleben des anderen* handeln. Sie widmet daher zwei der drei Kapitel ihres Buches ausführlich der Reflexion über die Wesenskonstitution des Menschen, den sie als »psychophysisches Individuum« (Kapitel III) und zugleich als »geistige Person« (Kapitel IV) betrachtet, um dadurch zu noch detaillierteren Beschreibungen des Einfühlungsaktes zu gelangen. So spricht sie zum Beispiel von »einführender Vergegenwärtigung« in bezug auf das *Körper-Erleben* des anderen (wie etwa das Erleiden physischer Schmerzen), von der »Empfindungseinfühlung« bzw. der »Einempfindung« in seine *seelischen* Gefühle und Empfindungen (wie etwa Freude oder Angst) und von »nachlebendem Verstehen« oder »einfühlerndem Erfassen« seiner *geistigen* Erlebniswelt.<sup>27</sup>

Im Bereich des geistigen Erlebens, das aufgrund der Leibverfaßtheit des Menschen natürlich immer mit dem psychophysischen Erleben in Verbindung steht, eröffnet sich dem Einfühlenden nun »ein neues Objektreich: die Welt der Werte«<sup>28</sup>. Es begegnet mir die ganze »Welt der Geschichte und der Kulturen«, von der dieser Mensch geprägt ist und die er selbst – wie auch immer – mitprägt und mitgestaltet, eben die ganze *Welt der Werte*, in denen er denkt, fühlt und handelt.<sup>29</sup>

Es begegnet mir vor allem *der Mensch selbst in seinem ureigenen Wert*: »Wie in den eigenen originären geistigen Akten die eigene, so konstituiert sich in den einfühlernd erlebten Akten die fremde Person.«<sup>30</sup> Es ist der andere selbst, der durch Einfühlung wahrgenommen wird.<sup>31</sup>

Edith Stein scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang – mittendrin in der nüchternen Sprache wissenschaftlicher Analyse – von einem »Akt der Liebe« zu sprechen: Im »Akt der Liebe« vollzieht sich »ein Ergreifen bzw. Intendieren des personalen Wertes«. Und sie führt aus: »Wir lieben eine Person nicht, weil sie Gutes tut, ihr Wert besteht nicht darin, daß sie Gutes tut (wenn er auch vielleicht daran zutage tritt), sondern sie selbst ist wertvoll und ›um ihrer selbst willen‹ lieben wir sie.«<sup>32</sup>

### 4. Wodurch wird Einfühlung möglich?

In diesem Zusammenhang arbeitet Edith Stein ein Kriterium heraus, das den Einfühlungsakt in den anderen Menschen und in die verschiedenarti-

<sup>27</sup> Einfühlung, 64 bzw. 65 und ff. bzw. 105 f.

<sup>28</sup> Einfühlung, 102.

<sup>29</sup> Vgl. Philibert Secretan, Erkenntnis und Aufstieg, 46.

<sup>30</sup> Einfühlung, 121.

<sup>31</sup> Einfühlung führt zu einem »Wertfühlen, in dem uns die Person des anderen gegeben ist« (Philibert Secretan, a.a.O., 46).

<sup>32</sup> Einfühlung, 113 und f.

gen Inhalte seines subjektiven Erlebens erst ermöglicht: Einfühlung gelingt mir nur in dem Maße, wie eine *Analogie*<sup>33</sup>, eine seinsmäßige Entsprechung zwischen meinem Wesen und dem Wesen des anderen besteht. Sie spricht vom gleichen »Typos«, der gegeben sein muß, damit ich mich in ihn einfühlen kann. Einfühlung wird mir also grundsätzlich nur in den »Typos ›Mensch‹« gelingen. Da dieser aber zumindest in seiner körperlichen Beschaffenheit anderen Wesen ähnlich ist, kann ich mich in einem gewissen Grade auch in die Schmerzen eines Tieres einfühlen. »Je weiter wir uns (allerdings) vom »Typos ›Mensch‹« entfernen, desto geringer wird die Zahl der Erfüllungsmöglichkeiten« des Einfühlungsaktes. Und weil im Bereich des Geistes »jede einzelne Person selbst schon Typus ist«, werde ich mich andererseits nur in soweit in eine andere Person einfühlen können, wie ich selbst Person geworden bin: »Nur wer sich selbst als Person, als sinnvolles Ganzes erlebt, kann andere Personen verstehen«; sonst »sperrt wir uns ein in das Gefängnis unserer Eigenart; die andern werden uns zu Rätseln oder, was noch schlimmer ist, wir modeln sie um nach unserem Bilde und fälschen so die (...) Wahrheit.«<sup>34</sup>

Je mehr ein Mensch »sein Selbst« gefunden hat, desto eher kann er ein »Meister des Verstehens«, d. h. ein Meister der Liebe werden.

##### 5. Was bewirkt Einfühlung im Einfühlenden?

Durch Einfühlung nehme ich die andere Person wahr, in ihrem ureigenen Wert und mit der Wertewelt, die sie sich zueigen gemacht hat. Das hat jedoch auch eine Rückwirkung auf mich zur Folge: Im Einfühlen in den anderen konstituiert sich in mir, dem Einfühlenden, ein neues Ich. »Jedes Erfassen andersartiger Personen kann zum Fundament eines Wertvergleichs werden«; der einführend wahrgenommene Mitmensch – in seinem Wert und mit seinen Werten – klärt uns »über das auf, was wir mehr oder weniger sind als andre«. Denn indem »wir einführend auf uns verschlossene Wertbereiche stoßen, werden wir uns eines eigenen Mangels oder Unwerts bewußt«; so kann im Erfühlen des anderen zur Entfaltung kommen, »was in uns ›schlummert‹«. <sup>35</sup> Johannes vom Kreuz (1542–1591), der zwei Jahrzehnte später Edith Steins Lehrer sein wird, hatte wohl dieselbe Erfahrung gemeint, als er schrieb: »Die Liebe schafft Ähnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten«<sup>36</sup> – für den spanischen Mystiker ein »principio fundamental indiscutible«<sup>37</sup>, das sein ganzes Denken bestimmte.

Es trifft ganz und gar Edith Steins persönliche Situation zur Zeit der Arbeit an ihrer Dissertation – ich denke hier etwa an ihre Begegnungen

<sup>33</sup> Edith Stein hält in diesem Zusammenhang »die Rede vom ›Analogisieren‹ für berechtigt; vgl. 66.

<sup>34</sup> Vgl. hier und zum folgenden Einfühlung, 129.

<sup>35</sup> Einfühlung, 130.

<sup>36</sup> Subida (Aufstieg zum Berg Karmel) I, 4, 3.

<sup>37</sup> Eulogio Pacho, in: San Juan de la Cruz, Obras completas. Burgos 1982, 197, Anm. 4.

mit Max Scheler, aber auch an ihre Beziehungen zu Anna und Adolf Reinach und zu Hedwig Conrad-Martius –, wenn sie als Beispiel für diese Erfahrung nüchtern notiert: »So gewinne ich einführend den Typ des ›homo religiosus‹, der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird.«<sup>38</sup>

## 6. Ist Einfühlung auch in Gott hinein möglich?

Am Schluß ihres Erstlingswerkes stellt Edith Stein die Frage: »Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen ...?«<sup>39</sup> D.h., ist Einfühlung auch in Gott hinein möglich? Solche Überlegungen seien »unabhängig vom Glauben an die Existenz möglich«<sup>40</sup>, und grundsätzlich hatte sie diese Frage bereits positiv beantwortet: Einführend »erfaßt der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfaßt er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes ...«. Ja, sie hatte Gott selbst als einer rein geistigen, nicht an die natürliche psychophysische Kausalität gebundene Person die Möglichkeit zuerkannt, sich in den Menschen einzufühlen: »... und nicht anders vermag Gott sein (sc. des Menschen) Leben zu erfassen«, wobei »Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis (...) sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen (wird), wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen.«<sup>41</sup>

Wäre es dann auch möglich, daß die Einfühlung in Gott auf den einführenden Menschen ich-konstituierend zurückwirkt? »Es hat Menschen gegeben«, so konstatiert die Phänomenologin, »die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten, andere, die sich in ihrem Handeln von einem Schutzgeist geleitet fühlten.« Edith Stein läßt die Antwort auf diesen Aspekt ihrer Frage offen: »Ob hier echte Erfahrung vorliegt (...), wer will es entscheiden?« Sie beschließt ihre Doktorarbeit mit den Worten: »Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist. Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem ›non liquet‹ (sc.: es ist jetzt nicht zu klären).«<sup>42</sup>

## II. Einfühlung als Grundakt des geistlichen Lebens

Gerade da, wo die Doktorandin der Phänomenologie aufgehört hat, wollen wir ansetzen: Welche Bedeutung hat der Einfühlungsakt »für das religiöse Gebiet«? Dabei wollen wir nicht unbescheidener sein als Edith Stein

<sup>38</sup> Einfühlung, 129.

<sup>39</sup> Einfühlung, 131.

<sup>40</sup> Einfühlung, 55.

<sup>41</sup> Einfühlung, 11.

<sup>42</sup> Einfühlung, 131 und 132.

selbst. Wir möchten lediglich in Form einiger Thesen darzustellen versuchen, wie ihre Erarbeitungen zum »Problem der Einfühlung« für die christliche Gottesbeziehung fruchtbar gemacht werden könnten. Näheres dazu soll auch in diesem Fall »weiteren Forschungen« überlassen bleiben.

*1. Im Zentrum der jüdisch-christlichen Glaubenstradition steht nicht eine Lehre über Gott, sondern der als Person geglaubte Gott Israels; daher ist nicht Ein-Sicht allein, sondern Ein-Fühlung erst der ihm gemäße Grundakt des menschlichen Glaubensvollzugs.*

Der historische Ausgangspunkt für das christliche Gottesbild und seine theologische Grundlage, die in der Geschichte des Christentums leider oft vergessen worden ist, liegt im Glauben des jüdischen Volkes, dem auch Edith Stein angehörte. Unsere »älteren Schwestern und Brüder« (Johannes Paul II.) glauben mit unserem gemeinsamen »Stammvater« Abraham daran, daß hinter allem, was lebt und was da ist, eine »höhere Macht« steht: ein Gott, der Ursprung von allem ist, und dem sich das Dasein von Augenblick zu Augenblick, unser Leben von Pulsschlag zu Pulsschlag verdankt. Dieser Gott ist der *einzig* Gott<sup>43</sup>, so war man spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Israel überzeugt; und er ist ein *personaler* Gott, nicht eine bloße »alles umfassende Energie«, sondern ein Gott, der von sich »Ich« sagen kann und den wir Menschen als »Du« anreden können.

Freilich, wenn wir vom *personalen* Gott, ja dann spezifisch christlich von *drei Personen* in dem einen und einzigen Gott sprechen, ist auch das ein Begriffs-Fenster; es verweist auf Größeres als das, was wir als Person und Persönlichkeit im menschlichen Bereich kennen. Gott – bzw. die Drei in Gott – ist in einem viel umfassenderen und vollkommeneren, für uns nicht auslotbaren Sinn »Person«. Aber kein anderes Wort wäre angemessener, um in die richtige Richtung zu weisen, in der wir von Gott denken und seine Wirklichkeit erahnen dürfen. Kann denn Gott, der Urgrund, kleiner sein als das, was die Schöpfung als höchste Daseinsform hervorgebracht hat? Und kann er – können die Drei in Gott – denn von geringerer Daseinsform sein als Jesus von Nazaret, der uns als eine menschliche Person Gott nahegebracht und vorgelebt hat? Gott ist – das meint die Rede von der »*analogia entis*«, die allem über Gott Aussagbaren von jeher zugrundeliegt – *mindestens* das, was wir »Person« nennen.

Im Zentrum der jüdisch-christlichen Glaubenstradition steht also nicht eine *Lehre* über Gott, sondern die *Person Gottes* – bzw. die Personen in Gott – *selbst*, nicht die »Lehre der Kirche«, sondern der, über den die Lehre der Kirche reflektiert, nicht die Theo-Logie, sondern der personale Theos selbst. Der christliche wie auch der jüdische Glaube sind zudem, wie Eugen Biser betont, »keine primäre, sondern eine sekundäre Schriftreligion«. <sup>44</sup> D.h. Juden und Christen glauben nicht an ein von Gott dik-

<sup>43</sup> Vgl. Deuteronomium, 6, 4.

<sup>44</sup> Eugen Biser, Einweisung ins Christentum. Düsseldorf 1977; 92, vgl. 135–162.

tiertes Offenbarungsbuch (Verbalinspiration), sondern an seine *Selbstoffenbarung* in Schöpfung und Geschichte hinein, die als menschliche Erfahrung und »durch Menschen nach Menschen Art« (Vatikanum II)<sup>45</sup> in den Heiligen Schriften Niederschlag gefunden hat. Im Zentrum unseres Glaubens steht daher auch nicht die Bibel, sondern der, von dem die Bibel spricht.

Der menschliche Grundakt »glauben« (als Tätigkeitswort) besteht folglich nicht allein in der Ein-Sicht in Glaubenswahrheiten, sondern darüber hinaus und zuallererst in der Hinkehr zur Person Gottes, d.h. in einem Akt der persönlich-existentiellen Ich-Du-Beziehung. Thomas von Aquin, der auch Edith Steins Lehrer geworden ist, hat deshalb den »religiösen Akt im eigentlichen Sinne« im *Beten* gesehen.<sup>46</sup>

Wenn dem so ist, dann entspricht erst die von Edith Stein beschriebene Einfühlung dem Gott gemäßen Verhalten des Menschen.

Auch die noch »ungläubige«, aber dem »Phänomen Glauben« gegenüber aufgeschlossene Philosophin hat die Möglichkeit der Einfühlung in Gott als einer »rein geistigen Person« grundsätzlich bejaht. Offen blieb für sie die Frage, »ob hier echte Erfahrung vorliegt«, ob also – hier zunächst unter philosophischem Aspekt betrachtet – die menschlich eingefühlte Erfahrung »Gott« durch objektive Wirklichkeit gedeckt ist. Aber diese Frage wird, wenn in wahrheitsliebender Redlichkeit an Gott geglaubt wird, immer offen bleiben müssen.

## 2. *Einfühlung ist ein Aspekt des »inneren Betens«*

Die Theologen der Väterzeit haben das Beten, den »religiösen Akt im eigentlichen Sinne«, als eine »Erhebung ...« oder »Hinwendung des Geistes zu Gott« beschrieben als »*elevatio mentis in Deum*« und »*intentio mentis ad Deum*«. <sup>47</sup> Die hierbei verwendete Vokabel »mens« steht für Denkkraft, Verstand, vernunftbegabter Geist, Bewußtsein, aber auch für Herz, Seele, Gemüt, Wille und Leidenschaft – also für das Gesamt der »inneren« Geistes- und Seelenvermögen des Menschen. Der daraus hergeleitete scholastische Begriff »*oratio mentalis*«, der im germanischen Sprachraum seit dem 14. Jahrhundert mit dem Terminus »inneres Beten« (engl. inner prayer) wiedergegeben wird und vor allem durch Teresa von Avila (1515–1582) als »*oración mental*« in die Sprache der christlichen Mystik Eingang gefunden hat, meint nicht – wie vielfach auch im »Katechismus der Katholischen Kirche« mißverstanden – eine spezielle Gebetsform neben anderen, sondern den Kern des Betens überhaupt.<sup>48</sup> »Inneres Beten« – Edith

<sup>45</sup> Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*), Nr. 12.

<sup>46</sup> »*Oratio est proprie religionis actus*« (*Summa Theologiae* II II q. 83 a. 3).

<sup>47</sup> Vgl. etwa Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* 3, 24; Aurelius Augustinus, *Sermo* 9 n. 3; Evagarius Ponticus, *De oratione*, 3.

<sup>48</sup> Vgl. Reinhard Körner, Was ist inneres Beten? Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte. In: *Communio* 26 (1997) 338–355.

Stein wird diesem Begriff im Kloster als einem zentralen Stichwort der karmelitanischen Spiritualität begegnen – meint ein Beten »von innen her«, ein »bewußtes« Beten, ganz gleich, ob es der Form nach mit oder ohne Worte, laut oder still im Herzen, betrachtend oder bittend/dankend/lobpreisend, als Liturgie oder »in deiner Kammer« vollzogen wird. Es ist ein Beten, durch das der Mensch der Gottesliebe Ausdruck verleiht, von der Jesus mit einem Zitat aus dem Ersten Testament sagt, daß sie – gleichrangig mit der Nächstenliebe – das wichtigste aller Gebote sei und »mit ganzem Herzen, mit all deinen Gedanken und mit all deiner Kraft« vollzogen werden solle.<sup>49</sup>

Edith Stein hat die Einfühlung als einen »Grundakt« in der Beziehung zu anderen Personen beschrieben und als einen »Akt der Liebe« bezeichnet. Einfühlung wird also wesensmäßig auch zum Akt der Gottesliebe gehören müssen, und damit zum »inneren Beten«, durch das sich die Liebe zu Gott verwirklicht. Einfühlend erst geht es mir wirklich um den anderen, in diesem Fall um Gott, um *seinen* »Wert«, um *seine* Person. Unser Glaube ist sonst in der Gefahr, »utilitaristisch« zu werden. Meister Eckhart (1260–1328) sagt: »Manche Menschen wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott so lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und wegen des Käses und überhaupt wegen deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben. Die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.«<sup>50</sup> An Aktualität haben diese Zeilen nichts verloren. Die Gefahr bleibt bestehen, mit den Mitteln der Religion nur zu »Milch und Käse« kommen zu wollen.

Die Gottesliebe verwirklicht sich im »inneren Beten«, das »innere Beten« aber ist wesentlich Einfühlung.

Konkret wird sich Einfühlung in Gott in der Form des *betrachtenden* Betens verwirklichen, das eher ein »Hören« als ein Reden ist, ein »Verkosten« und »Schmecken« des »Wortes Gottes«, wie die spanischen Mystiker es ausdrücken. Vor allem aber im *schweigenden* bzw. *kontemplativen* Beten, in einem »liebvollen Aufmerken«<sup>51</sup> in die verborgene Gegenwart Gottes hinein, durch das sich der Betende offen hält für das »Einströmen Gottes in die Seele«, für jene »Wissenschaft«, in der »Gott (selber) die Seele geheimnisvoll unterweist und belehrt in der Vollkommenheit der Liebe«, und die »die Kontemplativen (...) eingegossene Kontemplation oder auch »mystische Theologie« (nennen)«. <sup>52</sup>

<sup>49</sup> Matthäus 6, 6 bzw. Deuteronomium 6, 5 bzw. Markus 12, 30.

<sup>50</sup> Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate. Hg. und übersetzt von Josef Quint. 1979. Predigt 16, 224.

<sup>51</sup> »Advertencia amorosa«. Ein etwa zwanzig mal wiederkehrendes Wort in den Werken Juans. Vgl. Aufstieg zum Berg Karmel (Subida) I 12, 8.

<sup>52</sup> Die Dunkle Nacht (Noche oscura) II 5, 1.

### 3. In Jesus von Nazaret ist Gott einfühlbar geworden

Es ist allgemeine christliche Überzeugung von den frühkirchlichen Gemeinden an, daß Gott in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist. Die Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) nannten Jesus »Gott von Gott«, »wahrer Gott vom wahren Gott« und »eines Wesens mit dem Vater«.<sup>53</sup> Wie auch immer wir uns diese Glaubenswahrheit im heutigen Denkhorizont verständlich zu machen versuchen – sie bleibt doch das »grundlegende Christliche« in unserem Credo.

Das aber bedeutet: Gott hat sich uns als eine menschliche Person einfühlbar gemacht. Ist Gott in Jesus, wie das Konzil von Chalcedon (451) formuliert, »in allem uns gleich geworden, außer der Sünde«<sup>54</sup>, dann ist er, in Edith Steins Worten ausgedrückt, der »Typos ›Mensch‹« geworden, mit der gleichen psycho-physischen und geistig-personalen Verfaßtheit wie die anderen Menschen. Was Edith Stein über die Einfühlung in den Mitmenschen erarbeitet hat, gilt dann auch in Bezug auf den Mensch gewordenen Gott.

Mit ihrer Frage, ob im Einfühlungsakt in Gott hinein »echte Erfahrung« aufgenommen wird, hat Edith Stein sicherlich nicht nur den grundsätzlichen philosophischen Zweifel an der objektiven Erkennbarkeit Gottes vor Augen gehabt, sondern wohl vor allem das anthropologisch-psychologische Problem, daß wir Menschen, eingesperrt »in das Gefängnis unserer Eigenart«, uns andere Personen – in diesem Fall Gott – »(um)modelln nach unserem Bilde« und so zu »Trugbildern solcher Erfahrung« gelangen.<sup>55</sup> Wie aktuell Edith Steins Frage unter diesem Gesichtspunkt immer war und bis heute ist, muß nicht eigens belegt werden. Ein Hinweis auf die umfangreiche Literatur aus pastoral-psychologischer Sicht, mit Titeln wie »Dunkle Gottesbilder« oder »Dämonische Gottesbilder«, darf hier genügen.<sup>56</sup> Um gerade dieser Gefahr des »Ummodellns nach unserem Bilde« und der Projektion allzu »menschlicher« Vorstellungen in Gott hinein zu entgehen, hat unter vielen anderen Teresa von Avila so vehement auf der unumgänglichen Notwendigkeit der »Betrachtung des Menschseins Jesu« im geistlichen Leben bestanden.<sup>57</sup>

Im Menschen Jesus von Nazaret ist Gott einfühlbar geworden – authentisch in seinem »Wert« und mit seinen »Werten«.

<sup>53</sup> Im sog. »Großen Glaubensbekenntnis«, vgl. Gotteslob 356 (dt.) bzw. 423 (lat.).

<sup>54</sup> Vgl. Enchiridium Symbolorum. Hg. Denziger-Schönmetzer, 301 f.

<sup>55</sup> Einfühlung, 131.

<sup>56</sup> Vgl. Helmut Jaschke, Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege der Heilung. Freiburg/Basel/Wien 1992; Karl Frielingsdorf, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Mainz 1992.

<sup>57</sup> Vgl. Autobiographie (Vida) 9 u. 22, Innere Burg (Moradas) VI, 7.

4. Erst im Zusammenspiel von historisch-kritischer Exegese und einführender Jesus-Beziehung begegnet mir die »Welt der Werte« Jesu und der »Wert« Jesus.

Seit Erscheinen der Enzyklika »Providentissimus Deus« im Jahre 1893 bekennt sich die Katholische Kirche zur historisch-kritischen Exegese, d. h. zu einer Bibelauslegung, die wissenschaftlich-kritisch nach dem ursprünglichen – »historischen« – Sinn der biblischen Texte fragt. »Der Schrifterklärer (muß), um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte«, heißt es später in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils.<sup>58</sup> Mit einem Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission zur »Interpretation der Bibel in der Kirche«<sup>59</sup> von 1993 hat Papst Johannes Paul II. die Notwendigkeit dieser Vorgehensweise noch einmal in Erinnerung gebracht und jede grundsätzliche Ablehnung der historisch-kritischen Methode als Ablehnung der »Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung« zurückgewiesen<sup>60</sup>; die Kirche nehme, so der Papst, »den Realismus der Menschwerdung ernst, und daher mißt sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu.«<sup>61</sup>

Die biblischen Texte haben ein Recht darauf, so gelesen und verstanden zu werden, wie sie in ihrer ursprünglichen »Aussageabsicht«<sup>62</sup> gemeint sind. Gerade auch bezüglich der Schriften des Neuen Testaments ist uns in den vergangenen Jahrzehnten auf diese Weise ein reicher Schatz an Erkenntnis geschenkt worden, der uns hilft, das Leben und die Botschaft Jesu tiefer und authentischer zu verstehen.

Anfragen an eine gewisse *Vereinseitigung* der historisch-kritischen Exegese in Theologie und Verkündigung, wie sie ausdrücklich auch in dem genannten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vorgebracht werden, sind jedoch durchaus berechtigt. Meines Erachtens besteht diese Vereinseitigung vor allem darin, daß man bei der (grundsätzlich richtigen) Frage: Was hat Jesus wirklich gesagt, was hat er wirklich getan? stehen bleibt. Hinzukommen muß die Frage *Wer bist du, Jesus?* Sie zu stellen aber – betend, gerichtet an den Christus heute, der der Jesus von damals ist –, ist ein Akt der Einfühlung; sie heißt dann konkret: Wer bist du, Jesus, wenn du so und so gesprochen hast, das und das getan hast?<sup>63</sup> Einführend »horche« ich hinter seine Worte und hinter seine Taten, in die Person des Redenden und Handelnden selbst hinein. Einführend erst werde ich ihm wirklich gerecht.

<sup>58</sup> Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum), Nr. 12.

<sup>59</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. korr. Auflage, Bonn 1996.

<sup>60</sup> Ansprache bei der Veröffentlichung dieses Dokuments, ebd., 7–20, 13.

<sup>61</sup> Ebd., 12.

<sup>62</sup> Dei Verbum, Nr. 12.

<sup>63</sup> Vgl. Reinhard Körner, *Wer bist du, Jesus? Einübung in die Kernfrage des christlichen Glaubens*, Leipzig 1998.

Beide Erkenntnisweisen, die historisch-kritische und die einführende, gehören zusammen und ergänzen einander. Das Bemühen um die Erkenntnis der ursprünglichen Aussageabsicht eines Textes allein bleibt rein sachorientiert; Einfühlung allein kann leicht dahin führen, daß ich mich auf Grund der zu flach oder gar falsch verstandenen Texte in eine Schein-Persönlichkeit einfühle, die der Wirklichkeit weder des »historischen« noch des »kerygmatischen« Jesus Christus entspricht. Erst im Zusammenspiel von historisch-kritischer Exegese und einführender Jesus-Beziehung begegnet mir die »Welt der Werte« Jesu und der »Wert« Jesus selbst.

Die Frage, inwieweit die Evangelien aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte denn überhaupt noch einen authentischen Zugang zur ursprünglichen Botschaft Jesu und zu seiner historischen Persönlichkeit möglich machen, wird inzwischen in der Bibelwissenschaft mit zunehmendem Konsens positiv beantwortet.<sup>64</sup> Freilich ist und bleibt sie weiterhin das Thema eben dieser historisch-kritischen Methode in der Theologie der Kirche – ein notwendiges Thema, gerade um der »Echtheit« der Einfühlung willen.

##### *5. Nicht durch Ein-Sicht, sondern durch Ein-Fühlung in Jesus konstituiert sich im Glaubenden der »neue Mensch«.*

Was Edith Stein schließlich über die Rückwirkung sagt, die das Einfühlen in eine andere Person auf den Einfühlenden selbst zur Folge hat, ist bezüglich der Einfühlung in Jesus Christus immer schon erkannt und bestätigt worden. Nicht nur für Johannes vom Kreuz ist es ein »principio fundamental indiscutible«, daß einführende Liebe »Ähnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten« schafft. Die ganze geistliche Tradition des Christentums weiß darum. Bereits die Vergöttlichungslehre der Vätertheologie, nach der »Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde« (Augustinus), ist von dieser Erfahrung her geprägt.<sup>65</sup> Angelus Silesius hat sie in den Vers zusammengefaßt: »Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden: Gott wirst du, liebst du Gott – und Erde, liebst du Erden« (Cherubinischer Wandersmann).

Nicht allein durch Ein-Sicht in die Glaubenswahrheiten also, sondern darüber hinaus durch Ein-Fühlung in den in Jesus Mensch gewordenen Gott konstituiert sich der »neue Mensch«.

»Einfühlung« – ein Thema, das, so scheint mir, für den Weg des Christentums ins dritte Jahrtausend von fundamentaler Bedeutung sein wird! Unsere Gottesliebe und unsere Nächstenliebe werden die Gestalt haben, die wir ihnen durch Einfühlung geben oder nicht geben. Die zur Zeit der Niederschrift der Doktorarbeit noch ganz »unfrommen« Gedanken Edith Steins könnten helfen, das Bild der Kirche und das »Angesicht der Erde« zu erneuern.

<sup>64</sup> Vgl. Dees J. den Heyer, *Der Mann aus Nazaret. Bilanz der Jesusforschung*. Düsseldorf 1998, 207–236.

## Edith Stein und Elisabeth von Thüringen

*Maria Amata Neyer*

Im Jahre 1931 feierte man besonders in den deutschsprachigen Ländern der katholischen Welt den 700. Todestag Elisabeths von Thüringen. Damals wurde derart viel und ausgiebig gefeiert, daß man sich heute kaum eine Vorstellung davon machen kann. Manche großen Veranstaltungen kamen schon 1930 dem eigentlichen Jubiläumsjahr zuvor; andere holten das Versäumte im übernächsten Jahre nach; vollends im Gedenkjahr selbst reihte sich geradezu eine Feier an die andere. Die katholischen Verbände – vom Lehrlingsverein bis zum Akademikerverband, von der Jungmädchengruppe bis zum Dachverband der Frauenorganisationen – beteiligten sich ausnahmslos daran. Nicht wenige erbatene sich Edith Stein als Referentin für einen Festvortrag.

In ihren Briefen gibt es dafür einige Hinweise. So schreibt sie zum Beispiel am 18. Juni 1931 an Emil Vierneisel in Heidelberg:

Sehr geehrter Herr Professor, (...) am 30. V. habe ich tatsächlich in Wien über St. Elisabeth gesprochen. Sie können den Vortrag in »Neues Reich«, 13. und 20. VI., lesen und dann selbst entscheiden, ob Sie mir die Festrede auferlegen dürfen. Sie sind ja Historiker und können beurteilen, was herauskommt, wenn Ihnen jemand Unberufener ins Handwerk pfuscht. Mir ist von meiner historischen Zeit gerade noch soviel geblieben, um meinen Versuch als sehr dilettantisch zu empfinden. Diesen Vortrag würde ich natürlich nicht halten. Einen weiteren Elisabeth-Vortrag habe ich für Köln zugesagt. Was das wird, weiß ich noch nicht, und wo ein 3. für Heidelberg herkommen soll, erst recht nicht. Aber wenn es sein muß, wird es ja möglich sein. Über meinen künftigen Wirkungskreis ist noch nichts entschieden; darum ist es eigentlich etwas gewagt, für November eine Zusage zu geben. Vielleicht können wir wenigstens mal offen lassen, ob 15. oder 22.

Kurz darauf schreibt sie an Adelgundis Jaegerschmid:

... Am 22. 11. soll ich für die Heidelberger Katholiken in der großen Stadthalle die Elisabeth-Jubiläumsrede halten. (...) Für Oktober hat mir der Akademikerverband eine Vortragsreise durch das rheinisch-westfälische Industriegebiet eingefädelt.

Und am 1. XI. aus Speyer an Emil Vierneisel:

...Gestern fand ich Ihren Brief hier vor, als ich von meiner Vortragsreise kam. Ich bleibe etwa 10 Tage. Auf die Rede in H<eidelberg> verzichte ich herzlich gern, nachdem ich jetzt schon 11 x geholfen habe, die hl. Elisabeth zu feiern. Am 12. muß ich noch einmal nach Bonn, dann will ich sofort nach Freiburg (...) und bin froh, wenn ich dann wieder ruhig arbeiten kann und nicht gleich wieder unterbrechen muß.

Wir ersehen aus diesen Briefen, daß die Reihe der Elisabethfeiern, bei denen Edith Stein »mitgeholfen« hat, in Wien begann, und zwar am 30. Mai. Zu Anfang dieses Monats hatte Papst Pius XI. ein »Apostolisches Handschreiben an die Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands« gerichtet, in dem er Gedanken zum bevorstehenden Säkular-Jubiläum der hl. Elisabeth vorlegte. Diese wird zunächst als *deutsche* Heilige gefeiert. »St. Elisabeth ist Deutschlands Ruhm (gloria Teutoniae)«, sagt der Papst. Sie wurde 1207 in Preßburg im damaligen Ungarn als Tochter des Königs

Andreas II. und Gertruds von Andechs geboren. Den weitaus größten Teil ihres allerdings kurzen Lebens hat sie jedoch in Thüringen verbracht. Im Alter von vier Jahren wurde sie Ludwig, dem Sohn des Landgrafen Hermann, versprochen. Daher lebte sie im Kindesalter zunächst als Gespielin, dann als Verlobte und schließlich als Gemahlin Ludwigs auf der landgräflichen Wartburg; von dort ging ihre Wirkung in erster Linie aus. In ihren letzten Lebensjahren kam sie über Eisenach nach Marburg, wo sie am 19. November 1231 starb. Es war also naheliegend, daß der Papst sie als deutsche Heilige bezeichnet. Dann erklärt er, warum er sie als so überaus zeitnah empfindet:

Möchte gerade jetzt, geliebte Söhne und ehrwürdige Brüder, das wunderbare Beispiel der Liebestätigkeit, deretwegen Elisabeth Mutter der Armen hieß, in Eurem Lande allgemeine Nachahmung finden, jetzt, da Euer Vaterland, wie auch der ganze Erdkreis, von so zahlreichen Bedrängnissen und Schwierigkeiten heimgesucht ist. (...) Jene heilige Frau (...) hat in hochherzigem Starkmut (...) ihre Güter in ihrer tiefen Liebe zur Armut den Notleidenden zukommen lassen <und> beim Verlust allen Reichtums Gott gedankt, daß sie nun Jesus Christus ähnlicher geworden.

Dann wird Elisabeth ein leuchtendes Beispiel für die Katholische Aktion und die Mitglieder der Elisabethvereine genannt. Diesen Richtlinien entsprechend, wird die hl. Landgräfin bei fast allen Veranstaltungen des Jubiläumsjahres als Vorbild und Schutzherrin christlicher Liebestätigkeit gefeiert. Dies ist umso verständlicher, als die immer stärker anschwellende Flut von wirtschaftlicher Not und Arbeitslosigkeit das in Klassenkämpfen und Parteienhader zerrissene deutsche Volk zu überschwemmen drohte. Der Staat war verschuldet, durch die vom Versailler Vertrag auferlegte Verpflichtung zu übermäßig hohen Reparationen überlastet und machtlos; die gleichfalls verarmte Kirche war ebenso überfordert. In dieser Lage war es sinnvoll, die Gläubigen zu privater Liebestätigkeit aufzurufen, um durch Hilfe von Mensch zu Mensch Not zu lindern, wo immer es möglich war.

Es fehlte auch nicht an Versuchen, über den engeren Kreis der kirchlich gebundenen Katholiken hinaus den Blick der Zeitgenossen auf die Gestalt Elisabeths zu lenken. Mutiges wagte beispielsweise die Intendanz des Kölner Schauspielhauses: sie brachte das Elisabeth-Spiel »Die Magd Gottes« von Franz Johannes Weinrich als Uraufführung auf die Bühne. Das Stück war ein Versuch, Elemente der alten Mysterienspiele mit der Technik des neuzeitlichen Dramas zu verbinden und so den Bedingungen des modernen Theaters anzupassen. In den Kölner Tageszeitungen wurde das Spiel vom 22. März bis zum 21. April insgesamt 15 mal für das Schauspielhaus angezeigt; es wurde auch mehrfach besprochen, zum Beispiel in dieser Form:

Allen Fleiß und allen Aufwand, dessen sein Theater nur fähig ist, hat Intendant Holl an das Stück gewandt (...) großes, in den Dienst christkatholischen Glaubens gestelltes Theater (...) Fast »faustisch« ist das Bemühen: mit Glocken und Chorälen, mit Sprech- und Singchören, mit Erscheinungen und Hexenkünsten, mit Prozession und Gebeten, mit Ringelreihen und Gloriolen ...

Die Rezension endet mit den Worten: »Zu lauten Kundgebungen gab das dem Alltag und seinen Sorgen entrückte Spiel keinen Anlaß; das Haus war ergriffen.«

Unter dem Titel »St. Elisabeth in unseren Tagen« ist damals auch ein Filmwerk entstanden. Der Streifen wurde 1930 beim 70. deutschen Katholikentag in Nürnberg erstmals gezeigt und kam dann auch in andere Städte. Die Produzenten hatten sich zum Ziel gesetzt, Mittelalter und Neuzeit dadurch miteinander in Beziehung zu bringen – und zugleich einander gegenüberzustellen – daß biographische Darstellungen aus dem Leben Elisabeths mit Szenen symbolischen Inhalts verknüpft wurden, die mit den kirchlichen Liebeswerken der Gegenwart in Zusammenhang standen. Wenn man den zeitgenössischen Rezensionen glauben darf, dann muß es den Herstellern gelungen sein, das vorhandene historische Material richtig zu erfassen und die kulturgeschichtliche Bedeutung des 13. Jahrhunderts mit seinen großen Gestalten, Leistungen und Leidenschaften deutlich zu machen. Die Armutsbewegung des hl. Franz von Assisi, von der sich auch Elisabeth erfassen oder vielmehr hinreißen ließ, wird als gewaltiger Impuls für die sozialen Strömungen des 20. Jahrhunderts und vor allem für die karitative Mission der Kirche gedeutet.

Obwohl Elisabeth von Thüringen eine Heilige der noch ungeteilten Christenheit ist, war in den vielen Verlautbarungen des Jubiläumjahres kein ökumenischer Ton zu vernehmen. Das Fest scheint im Gegenteil als willkommene Gelegenheit zu katholischer Selbstdarstellung genutzt worden zu sein. Die deutschen Katholiken jedenfalls bemühten sich, Öffentlichkeitsarbeit zu wagen. Dies zeigt beispielsweise die große Elisabethfeier in Köln. Als Großkundgebung der Kölner Katholiken wurde sie ausschließlich in den Kirchenzeitungen angekündigt, und zwar nach allen Regeln der Kunst. Tageszeitungen wurden offenbar gar nicht erst eingeschaltet, selbst wenn sie Beiträge über Elisabeth brachten; jedenfalls erwähnen sie die Feier am 15. November in der großen Messehalle mit keinem Wort. Als Festredner hatte man den Franziskaner Heribert Schwantz gewonnen, einen damals weitbekannten Volks- und früheren Dom-Prediger. Nach den Worten der Kölner Kirchenzeitung war die Feier ein großer Erfolg und eine kräftige Ermutigung für die deutschen Katholiken zu stärkerer Aktivität in der Öffentlichkeit. Heute allerdings klingen seine wortgewaltigen Aufrufe nicht unbedenklich. Wir hören da recht emphatische Töne:

...Wenn alle mit ihrer Weisheit am Ende sind, wenn die Staatsmänner die Köpfe hängen lassen und die Wirtschaftler von Chaos reden – dann ruft die Liebe (...) und sie wird Wunderkräfte entwickeln, wird das Chaos wieder ordnen, Eure Maschinen wieder in Gang setzen und Eure Paragraphen mit neuem Leben erfüllen ...

Hier scheinen dem aufrechten Manne, der sich wenige Jahre später durch abenteuerliche Flucht vor dem Zugriff der Nazis retten mußte, die verschiedenen Ebenen menschlichen Daseins doch ein wenig durcheinander geraten zu sein. Wie dem auch sei: Mehr als 4000 Menschen ließen sich in Kölns großer Messehalle von ihm für Elisabeth, »die Fürstin der Armen« begeistern.

Dies alles wurde hier geschildert, um wenigstens anzudeuten, in welchem Umfeld man sich Edith Steins Reden über Elisabeth vorstellen muß.

Wir kehren also zu Edith Stein zurück. Wie schon gesagt, fand ihr Vortrag am 30. Mai 1931 in Wien statt, und zwar in ganz großem Rahmen. Damals fiel das Pfingstfest auf den 24./25. Mai, und sie hatte die Festtage in Mödling bei Wien verbracht. Dort war sie im Kloster St. Gabriel bei den Steyler Missionaren zu Gast, übernachtete aber bei den Kreuzschwestern in der Weyprechtsgasse. Auch darüber erfahren wir etwas aus einem Brief vom 23. Mai an eine ehemalige Schülerin:

Ich habe mich für die Festtage in die Einsamkeit geflüchtet. Wie Du siehst, in fremdem Lande. Am 30. muß ich in Wien eine Rede zu Ehren der hl. Elisabeth halten (gelt, da hilfst Du mir mit einem Memento!). Montag fahre ich nach Wien zurück, dann werde ich mit sehr viel Menschen zusammensein müssen. Ich bekomme überall sehr schwierige Dinge in die Hände und bin immer froh, wenn ich denke, daß noch viele von Euch an mich denken und mir helfen.

Am 25. Mai fuhr Edith Stein nach Wien und war dort in der Dittesgasse bei der Familie von Professor Dr. Rudolf Allers zu Gast.

Edith Steins Vortrag fand auf einer eindrucksvollen Veranstaltung statt: es war der Dritte Österreichische Katholische Frauentag – die beiden vorhergehenden hatten schon 1910 und 1917 stattgefunden. Veranstaltet wurde die Tagung von der Katholischen Reichsfrauenorganisation Österreichs unter der Leitung von Bundesrätin Fanny Fürstin Starhemberg. Wenn ein Rundbrief der Wiener Frauenorganisation rückblickend feststellte, es sei eine arbeitsheiße Woche gewesen, und die Fülle des Angebotenen habe harte Anforderungen an die Teilnehmer(innen) gestellt, so ist das glaubhaft: die Wiener Kirchenzeitung brauchte eine ganze Spalte, um die Referenten und ihre Vortragsthemen im Kleindruck auch nur aufzuzählen. Viel Prominenz aus Klerus und Aristokratie war zugegen. Die katholischen Frauenverbände der Nachbarländer Deutschland, Ungarn, Italien, Tschechoslowakei und Schweiz hatten Delegierte entsandt. Aus Deutschland waren die Reichstagsabgeordnete Dr. Helene Weber und Frau Dr. Gerta Krabbel, die Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes, gekommen. Respekt gebührt dem Arbeitsprogramm aber auch wegen seines Inhalts: die damals brennenden Probleme der Frauen wurden beim Namen genannt und wirklich angepackt. Fachleute, die oftmals Frauen waren, gingen auf Arbeiterinnen, Landfrauen und Akademikerinnen zu und führten Gespräche mit ihnen; selbst einer Studentin hatte man ein eigenes Referat eingeräumt. Die Berufsausbildung der Frau, ihre politische Betätigung, ihr Aufrücken in leitende Positionen, vor allem aber die religiöse und weltanschauliche Schulung aller Frauen wurden mit Entschiedenheit gefordert. Es ist einleuchtend, daß diese Bestrebungen im Sinne Edith Steins waren.

Die Tagung begann am Abend des 26. Mai im Festsaal des Hotels »Österreichischer Hof« (Fleischmarkt 10), der die vielen geladenen Gäste kaum fassen konnte. Inwieweit Edith Stein die Strapazen dieses festlichen Trubels über sich ergehen ließ, ist wohl nicht mehr festzustellen; zu vermuten ist aber, daß sie anwesend war. Es mußte ihr daran gelegen sein, die

Frauenprobleme des Nachbarlandes kennen zu lernen und zu erfahren, was andere Referentinnen über Elisabeth von Thüringen vortrugen. Präsidentin Fürstin Strahemberg begrüßte die Anwesenden, eröffnete den Frauentag und stellte ihn unter den Schutz der hl. Elisabeth. Nach mehreren Begrüßungsansprachen der ausländischen Delegierten erteilte man Dr. Maria Maresch das Wort. Darüber lesen wir in der Wiener »Reichspost« vom 28. Mai 1931:

... <die Rednerin> knüpfte in ihrer Würdigung der hl. Elisabeth an die letzte Papstencyklika Quadragesimo anno an und wies nach, daß die große Heilige schon vor 700 Jahren die Grundsätze moderner sozialer Liebe und Gerechtigkeit gleichsam vorgelebt habe. Sie war nicht nur Wohltäterin, sondern bewußte Vorkämpferin einer neuen sozialen Ordnung.

Unerwartet und unangemeldet erschien dann Dr. Friedrich Gustav Piffel, der Wiener Kardinal, unter den Festgästen. »Stürmisch umjubelt« (...) »gab <er> dem Wunsche Ausdruck, daß die Arbeit dieses Frauentages vom heiligen Hauch des Pfingststurmes beseelt sein möge«. – Erwiesen ist, daß Edith Stein am Rande der Tagung Gespräche mit bedeutenden Persönlichkeiten geführt hat. Bei einer solchen Gelegenheit lernte sie auch Hildegard Burjan, die Gründerin der Caritas Socialis, kennen. Auch die Schriftstellerin und spätere Karmelitin Oda Schneider erinnerte sich an ein solches Zusammentreffen mit Edith Stein in Wien.

Am darauffolgenden 27. Mai, einem Mittwoch, begannen dann die Arbeitssitzungen. Zuvor feierten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eine Messe zum Hl. Geist in der St. Elisabethkirche des Deutschen Ordens (Singerstraße); es zelebrierte Kardinalerzbischof Dr. Friedrich Gustav Piffel. Die Beratungen begannen um 10 Uhr im Anschluß an die Referate und fanden im Saal der Volkslesehalle in der Rengasse 12 statt. Den Anfang machte der Abt des Schottenstiftes, Dr. Hermann Peichl OSB, mit dem Referat »Katholische Ehe und modernes Menschtum«. Das Wiener Blatt »Reichspost« berichtete jeden Tag ausführlich über den Kongreß. Zu dem Vortrag des Benediktiners lesen wir:

Sein Referat war ein Hoheslied auf die Schönheit und Würde der sakramentalen Ehe. An der Hand der Papstencyklika Casti conubii leuchtete der Redner tief hinein in die Wirrsale und die Tragik moderner Eheirrtümer, die sich gerade dem Großstadtseelsorger in erschreckendem Maße offenbaren.

Weiter erfahren wir: »Im zweiten tiefschürfenden Referat des Vormittags sprach Frau Oda Schneider über die Berufung der Frau zum Dienst am Menschen« und »Der Nachmittag stand im Zeichen des schönen Gedankens der Volksmutterchaft«. Daß Hauswirtschaft zum Pflichtfach an allen Mädchenschulen und auch für die jungen Arbeiterinnen werden müsse, wird Edith Stein zustimmend vernommen haben. Breiten Raum nahmen die »tiefgefühlten und formvollendeten Worte von Frau Bundesrat Dr. Berta Pichl« ein, die über »volksmütterliche Aufgaben der katholischen Frau in der Fürsorge« sprach. Fürsorge, besonders Familien- und Arbeitslosenfürsorge, war im verarmten Österreich ein brennendes Thema. Das »mit Begeisterung aufgenommene Referat« schloß mit der Worten »Voksmuttertum kann und soll sich in allen weiblichen Berufen aus-

wirken und ein aufbauendes Element im Volksganzen werden«. Anschließend folgten noch je ein Koreferat über die Aufbauarbeit an der Familie und die Schulung der Jungmütter.

Der Donnerstag galt den Frauen in der Landwirtschaft. Das Hauptreferat hielt Fürstin Starhemberg, die in Oberösterreich große Güter verwaltete. Sie versuchte, der gefährlichen Landflucht entgegenzuwirken, und betonte die Unersetzlichkeit des Bauernstandes (»Ursprung und Wiege gesunden Volkstums«), vor allem aber der bäuerlichen Frau als *Mulier fortis* und deren Stellung in der österreichischen Volkswirtschaft. Nachdrücklich angemahnt wird eine durchgreifende und auch politische Schulung der Jungbäuerinnen. Edith Stein hat in ihren eigenen Frauenvorträgen die Probleme der bäuerlichen Frau vermutlich deshalb selten angeschnitten, weil sie sehr wohl wußte, daß sie sich auf diesem Gebiet denn doch zu wenig auskannte; umso eher dürfen wir davon ausgehen, daß sie diesen Referaten mit großer Aufmerksamkeit gefolgt ist. Einen der Vorträge hatte Dr. Engelbert Dollfuß, der Bundesminister für Landwirtschaft, zugesagt, doch wegen anderer Verpflichtungen mußte er sich vertreten lassen. – Eigene Erfahrungen trug Edith Stein zu den Beratungen des Nachmittags bei; deren Thema war die berufstätige Frau im kaufmännischen Betrieb, in Handel und Gewerbe. Edith Stein war ja in einem kaufmännischen Familienbetrieb, der Holzhandlung Siegfried Stein in Breslau, aufgewachsen. Ihre Mutter Auguste Stein war geradezu das Muster einer selbständigen Unternehmerin und beschäftigte dort nicht nur drei ihrer Kinder, sondern hatte auch ein matriarchalisches Verhältnis zu ihren Angestellten, ihren Arbeitern und deren Familien. Probleme der Sozialversicherung wurden ebenfalls an diesem Nachmittag erörtert.

Der Abend jenes Tages war einer großen Festveranstaltung vorbehalten. Bis zu 3000 katholische Frauen trafen sich im Festsaal der Neuen Hofburg bei einer Feierstunde, zu der auch Bundespräsident Wilhelm Miklas und Altkanzler Dr. Ignaz Seipel erschienen. Bischof Dr. Sigismund Waitz, Geistlicher Beirat der Katholischen Reichsfrauenorganisation, überbrachte Grüße des Heiligen Vaters Pius XI. Das Hauptreferat hatte man Helene Weber aus Berlin übertragen; sie sprach über »Die Landgräfin Elisabeth als Heilige der Caritas und der Familie«. Im Anschluß an den Vortrag brachte der Abend die Uraufführung des Festspiels »Die hl. Elisabeth – die moderne Heilige« aus der Feder von Franz August Lux. Auch für ihn ist Elisabeth »die eigentliche soziale Heilige dieser und aller kommenden Zeit«. <sup>1</sup> Seinen Versuch erläutert er so:

Die dramatische Fassung (...) mußte zu einer neuen Mysterienform führen, zur Verwendung eines liturgischen Mittels, der *Lectio*, die wie der antike Chor als Sinnführung immer wieder in die *Actio* eingreift, der die rein menschliche dramatische Handlung vorbehalten ist. Die Uraufführung meines Elisabethspiels erfolgt durch die Lux-Gruppe »Spielleute Gottes e.V.«, vereinigt mit den ehemaligen Schottenspielern unter der einfühlsamen Regie des Burgschauspielers Eduard Volters, Donnerstag, 28.5., als Festaufführung der Reichsfrauentagung im großen Saal der Hofburg.

<sup>1</sup> Reichspost, Wien 28.5.31.

Gespielt wurde auf »einer einfachen Stilbühne«. – Für Edith Stein dürften diese damals modernen Versuche sehr interessant gewesen sein, war sie doch von Jugend auf an häufigen Theaterbesuch gewöhnt; später hat sie auch ihre Schülerinnen dazu angeregt und ihn den Seminaristinnen von Speyer ermöglicht.

Am Freitag, dem dritten Arbeitstag, begann man mit Beratungen über die »Probleme der Arbeiterin und ihre Gewinnung für die katholische Weltauffassung«. Es war dies wohl das schwierigste Thema der ganzen Tagung. Die Zeitungsberichte deuten nur behutsam an, daß es an diesem Tage auch zu Wortwechseln kam. Ob sich auch Arbeiterinnen an den Diskussionen beteiligten, wird nicht erwähnt. Das Hauptreferat hielt Prälat Hausleitner, Generalsekretär der katholischen Arbeiterbünde. Auch bei diesem Fragenkomplex hielt man sich an päpstliche Enzykliken, an die Sozialenzyklika *Rerum novarum* Leos XIII. und deren Bestätigung und Weiterführung durch Pius XI. in *Quadragesimo anno*. Meinungsverschiedenheiten scheint es bei Fragen zur Praxis der Arbeiterinnenorganisation gegeben zu haben. So verlangte man für die Arbeiterinnen eine autonome Ständeorganisation. Zu der »riesenhaft angewachsenen Volksschicht der Arbeiterinnen gehören, kulturell und sozial betrachtet, nicht nur die eigentlichen Arbeiterinnen, sondern auch die Ehefrauen der Arbeiter«. Einerseits wollte man diese gesamte Arbeiterinnenschaft in einer selbständigen »Ständeorganisation« zusammenfassen; andererseits sollte diese aber auch mit der gesamten katholischen Frauenbewegung eng zusammenarbeiten. Schon im vorhergehenden Februar war die Schaffung eines katholischen Arbeiterinnenbundes in Österreich Thema einer Konferenz der Arbeiterinnenvertreter aller Bundesländer gewesen. Es ist wohl für die damalige Zeit bezeichnend, daß man »Stände«organisationen für nötig hielt und den Gedanken, Arbeiterinnen – also Frauen – in die allgemeinen Frauenverbände aufzunehmen, möglicherweise nicht einmal erwogen hat.

Nachmittags standen an diesem Freitag noch die Fragen der Akademikerinnen auf der Tagungsordnung. Beredt warb eine junge Frau, cand. phil. Ditta Danielski, in ihrem Referat um Verständnis für das Frauenstudium: Zwar stünden alle Fakultäten auch weiblichen Studierenden offen, doch seien die Katholikinnen unter ihnen immer noch eine kleine Minderheit. Nach wie vor seien schwere Vorurteile – vor allem aus katholischen Kreisen – gegen das Frauenstudium abzubauen. Unterstützung fand Ditta Danielski bei der nachfolgenden Referentin, Studienrätin Dr. Anna Nowak. Diese stellte im Namen der Reichsfrauenorganisation Leitsätze auf, die von Edith Stein hätten stammen können. Hier wie auch schon bei anderen Referaten kann man den Eindruck gewinnen, daß deren Salzburger Rede vom Vorjahr über »Das Ethos der Frauenberufe« nicht unbeachtet geblieben und manches daraus übernommen worden war. Frau Dr. Nowak klagte vor allem darüber, daß die Frauenbeilagen vieler Zeitungen und Zeitschriften anstelle von aufklärenden Artikeln über die Frauenbewegung oder von bildenden Aufsätzen über Politik, Wissenschaft und Soziales nur »oberflächliche Plaudereien und Ratschläge für Küche und Mode« bringen würden. Der Wiener »Reichspost« ist zu entnehmen, daß die-

sen Vorträgen ebenfalls eine lebhaftere Aussprache folgte, an der sich auch Dr. Gerta Krabbel als Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes beteiligte. Den Vorsitz bei diesen Nachmittagsberatungen führte Lola Gräfin Marschall. An einem der Kongreßtage lud sie Edith Stein, Oda Schneider und, wie diese sich zu entsinnen meinte, auch Prof. Dr. Erich Przywara SJ zu sich ein, um das Gehörte noch weiter besprechen zu können.

Am Samstagvormittag fanden die letzten Arbeitssitzungen statt. Sie galten dem Thema: »Die Frau als Politikerin« und »Das Wirken der Katholischen Mandatsträgerin für die Frauenbewegung«. Da Edith Stein politisch immer schon interessiert und nach dem ersten Weltkrieg auch tätig gewesen war, weilte sie gewiß unter den Zuhörern. Am Abend um 19.30 Uhr hielt sie dann ihren eigenen Vortrag. Für die als Abschluß des Kongresses vorgesehene Elisabethfeier hatte man den großen Sitzungssaal des niederösterreichischen Landtages in der Herrengasse 13 ausgewählt. Die Wiener »Reichspost« wußte zu berichten, daß »Frau Dr. Stein aus Speyer, deren hervorragende Referate schon bei der Herbstversammlung der katholischen Akademiker in Salzburg Aufsehen erregten« auch diesmal »für ihr in gedankentiefen und formvollendeten Worten vorgetragenes Referat ein gespannt lauschendes Publikum« gefunden habe. Diese Äußerung bestärkt einen in der Vermutung, daß Edith Stein die Einladung zum Wiener Reichsfrauentag ihrem Salzburger Vortrag zu verdanken hatte. In den Protokollen der Tagespresse liest man allerdings nicht ohne Bestürzung, daß unmittelbar vor Edith Steins Vortrag ein im Programm ursprünglich gar nicht vorgesehener Empfang eingeschoben wurde, den Bundespräsident Wilhelm Miklas und seine Gemahlin Leopoldine in den Festräumen am Ballhausplatz für die Prominenz des Kongresses gaben. »Heiteres geselliges Treiben erfüllte die Gemächer« berichtete wiederum die »Reichspost«. Wenn man dann auch noch bedenkt, wieviel Kluges über Elisabeth von Thüringen im Verlauf der Tagung schon gesagt worden war und daß obendrein und ganz ungewohnt eine brütende Hitze von bis zu 40 Grad über Wien lag, so wird klar, daß Edith Stein sich in keiner beneidenswerten Lage befand; aber sie wurde mit ihr erfolgreich fertig.

»Elisabeth von Thüringen – Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt« – so hatte Edith Stein ihr Thema formuliert. Auf den Caritasgedanken im Sinne einer praktischen Nutzenanwendung verzichtete sie ganz. Bei ihrer Arbeit hatte sie sich hauptsächlich auf die Forschungen Maria Mareschs gestützt, deren Quellenwerk soeben erschienen war. Elisabeth war jahrhundertlang die Lieblingsheilige der deutschen Christenheit gewesen. Der Vortrag läßt erkennen, wie es dazu kam: In Elisabeths Leben trafen gleich mehrere Umstände zusammen, die sich vorteilhaft auf die allgemeine Vorliebe und Verehrung auswirkten. Zunächst einmal zeigt die Erfahrung, daß sehr junge Heilige besonders geeignet sind, Bewunderung auf sich zu ziehen. Wie Therese von Lisieux starb auch Elisabeth mit 24 Jahren, und wie jene trat auch sie mit 15 Jahren in den ihr bestimmten Lebensstand ein. Als Elisabeth mit 20 Jahren Witwe wurde, hatte sie drei

Kinder. Wer auch immer etwas von ihrem Leben erfuhr, nahm mit Sicherheit Anteil an ihrem Geschick.

Auch wissen wir heute, daß tief im Innern des Menschen archaische Bilder verborgen sind, und aufgrund ihrer Herkunft konnte Elisabeth diese aus der Dunkelheit wieder ans Licht bringen: zum einen die kleine Prinzessin an Fürstenhöfen und Ritterburgen, Kindheitsgefährtin, Braut und Gemahlin eines der reichsten und mächtigsten Landgrafen jener Zeit; sodann die Fürstin, die bei all ihrer Jugend schon Landesmutter zu sein weiß und Not mit eigener Hand lindert; endlich die überaus glückliche, durch Treue besiegelte Ehe zwischen den Gatten – ohne Frage besaß diese junge Heilige die Faszination unserer deutschen Märchengestalten, die ja keineswegs bloße Phantasiefiguren sind, sondern Urbilder (Archetypen) verkörpern. Gut hat Edith Stein die zwiespältige Lage Elisabeths auf der Wartburg zu schildern gewußt: dieses aus der Fremde gekommene und selbst so fremdartige Kind wirkt in seiner Fremdheit sehr wohl anziehend, aber insgeheim doch auch abstoßend, und beides zusammen wird ihm dann zum Schicksal, dem Schicksal der Heiligen.

Denn was Elisabeth vor allem verkörpert, ist das neue Lebensgefühl des 13. Jahrhunderts, diese erregende Religiosität, die als Vermächtnis des Poverello über die Alpen kam. Sie vermochte es nicht als gottgewollte Ordnung anzusehen, daß es Reiche gibt, die gegen Recht und Gesetz die Armen rücksichtslos ausbeuten. Aber die zerstrittenen Fürsten brauchten Geld für ihre Feste und Fehden. Oftmals trieben sie es bei den kleinen Leuten ein, die durch Kriege und Mißernten, Hungersnot und Seuchen immer tiefer ins Elend gerieten. Elisabeth hatte von Natur aus ein liebevolles, ja überquellendes Herz, das teilen, austeilen und mitteilen mußte. In diesem Wohltun kannte sie kein Maß und wollte sich auch keines vorschreiben lassen. Lange konnte das nicht gutgehen. Bald war sie auf der Wartburg die Unverständene und Unerwünschte. Denn auch ihre Frömmigkeit erregte Anstoß. »Sollte sie«, so läßt Edith Stein sie sagen, »sogar in der Kirche noch danach fragen, in welchen Formen es gesellschaftlich erlaubt sei, ihrer Andacht Ausdruck zu geben?« Es war ein Glück für Elisabeth, daß ihr von Landgraf Ludwig, ihrem Gatten, ein grenzenloses Vertrauen entgegengebracht wurde und er immer wieder zwischen den Ansprüchen ihres Herzens und denen der höfischen Umgebung zu vermitteln suchte. Edith Stein erläutert so ihre Gedanken:

In der Geschichte des christlichen Glaubenslebens wie auch in den einzelnen Menschen treten die Glaubensgeheimnisse eines nach dem andern in den Mittelpunkt (...) Noch im romanischen Zeitalter sah man in Christus vornehmlich den Sieger, den König der Herrlichkeit.

Ist es da verwunderlich, daß damals die christlichen Fürsten im thronenden, diademgeschmückten, den Reichsapfel tragenden Herrn einen der Ihren zu erblicken meinten? Nun aber bricht die neue Zeit der Gotik an, die der franziskanischen und dominikanischen Mystik den Weg bereitet. Auch Elisabeth entdeckt im Kyrios den Menschensohn, Jesus den Gekreuzigten; sie erkennt im geschmähnten, entblößten, mit Wunden bedeckten Herrn ihren Meister und weiß: Ihm hat sie zu folgen. Daß das ganz an-

ders geschehen wird, als es ihren Wünschen entspricht, weiß sie freilich noch nicht; sie wird es aber lernen.

Denn inzwischen hatte sich Ludwig an den Papst gewandt, um für Elisabeth einen geistlichen Führer zu erbitten. Das mit Ungarn und Böhmen politisch eng verbundene Thüringen war ein starkes Fürstentum geworden. Im politischen Chaos der Zeit, das auch den päpstlichen Stuhl mit einbezog, war es wichtig und schwierig zugleich, die Machtstellung Thüringens zu behaupten und seinen Reichtum zu bewahren. Den aber sah Ludwig bedroht, falls Elisabeth für unbegrenztes Almosengeben die herrschaftliche Kasse »ausplünderte« und durch ihr unfürstliches Verhalten weiterhin das landgräfliche Ansehen untergrub – so hatte sie zum Beispiel in der Kirche beim Anblick des Kruzifixes tränenüberströmt ihren Goldschmuck zu Boden geworfen. Und zuletzt verfiel sie sogar auf die Klage über ihre innige Liebe zu Mann und Kindern, weil diese Bande sie daran hinderten, in der Gefolgschaft des Armen von Assisi an den Türen betteln zu gehen.

Als geistlichen Führer der Landgräfin schickte der Papst Konrad von Marburg, und Elisabeth fühlte sich von diesem sogleich verstanden. Es ist wichtig, das zu betonen. Sie sah in ihm nicht den gnadenlosen Eiferer, für den wir Heutigen ihn allerdings halten müssen. Beide waren Kinder ihrer Zeit, sie aber war darüber hinaus eine Heilige oder wuchs vielmehr zu einer solchen heran und schließlich weit über ihn hinaus. Er wußte es, und er half ihr dabei. Kaum hatte sie im Tode die Augen geschlossen, so eilte Konrad nach Rom und ruhte nicht, bis der Papst sie heiliggesprochen hatte. In kürzester Zeit war der Prozeß zu Ende, aber Konrad erlebte das nicht mehr; sein kompromißloser Fanatismus hatte ihn derart verhaßt gemacht, daß er ermordet wurde. Er war kein Franziskaner, aber er lebte arm wie ein Bettelmönch. Es erfüllte ihn ein unbändiger Haß auf den Überfluß an den Höfen, den Luxus der Reichen und die Ausschweifungen vieler Fürsten. Dennoch mußte Elisabeth mit ihrer uneingeschränkten Freigebigkeit sofort aufhören. In Zukunft bestimmte er selbst, was sie wem und wann geben durfte, und das war wenig. Statt dessen wurden ihre Gelder sachgemäß und zweckdienlich angelegt: Er ließ Spitäler bauen und Armenküchen einrichten. Dort durfte Elisabeth Dienste tun, aber nur stundenweise, wie er es mit ihren landgräflichen Pflichten für vereinbar hielt.

Wichtig an Konrads Einfluß auf Elisabeth scheint mir zu sein, daß er ihren ungestümen Drang zur Askese in geradezu gesellschaftskritische Bahnen lenkte. Sie hatte den krassen Gegensatz zwischen der Üppigkeit des Hoflebens und dem Elend der ausgebeuteten Landbevölkerung als unerträglich empfunden. Maria Maresch meint, die Mißstände hätten sich im 13. Jahrhundert zunächst auch deshalb weiter verschärft, weil die bisherige Naturalwirtschaft immer mehr auf Geldwirtschaft umgestellt wurde. Zu den Neuerungen gehörte auch eine Grundsteuer, die nach der Bodenfläche berechnet und eingetrieben wurde. Oftmals, zumal bei Mißernten, stand sie zum Bodenertrag in keinem hinnehmbaren Verhältnis. Es blieb Elisabeth nicht verborgen, daß Steuerpächter und Vögte häufig wesentlich mehr einzutreiben wußten, als ihnen zustand, um einerseits die fürstlichen

Herren zufriedenzustellen, andererseits aber auch sich selbst bereichern zu können. Des weiteren bietet Geld im Gegensatz zu Naturalien den zusätzlichen Vorteil, daß man beliebig viel davon beliebig lange aufbewahren kann, und das tat man denn auch.

So ist es zu verstehen, daß die franziskanische Armutsbewegung nicht nur den Reichtum als solchen, sondern insbesondere das Münzgeld bedingungslos ablehnte. Auch Elisabeth sah in der neuen Geldwirtschaft eine Beraubung der Armen, auf Kosten derer sich der thüringische Hof, dessen Land zu den deutschen Fürstentümern mit der größten Prachtentfaltung zählte, ebenfalls lange Zeit bereichert hatte. Mit Zustimmung ihres Mannes und nach Absprache mit Konrad faßte sie den Entschluß, sich selbst ein Speiseverbot aufzuerlegen, das aber mit einem Fastengebot im eigentlichen Sinne nichts zu tun haben sollte. Ohne die geringsten Bedenken konnte sie in fröhlicher Tafelrunde mitfeiern, falls Speise und Trank aus rechtmäßigen Einkünften stammten. Das aber war nur selten nachzuweisen. »Kamen sie nicht aus ungerechtem Besitz?«, so läßt Edith Stein sie in ihrem Vortrag fragen, »waren sie nicht darbenenden Bauern entrissen?« Von unrecht Gut aber darf und will Elisabeth auf keinen Fall mehr leben, und so hungert die Fürstin an der landgräflichen Tafel. Diese Enthaltensamkeit ist schweigende Auflehnung gegen die gewaltsam herbeigeführte Verarmung des einfachen Volkes, ein stummer, aber scharfer Protest gegen Herrscherwillkür. So wurde ihr Verhalten denn auch verstanden und – nach dem Tode ihres Mannes – abgelehnt. Man sperrte ihr die Einkünfte aus ihrer rechtmäßigen Mitgift, von der sie hätte unbesorgt leben können, um sie auf diese Weise zur Aufhebung des ärgerlichen Speiseverbotes zu zwingen. In Panik floh sie von der Wartburg, doch scheint festzustehen, daß sie entgegen legendären Darstellungen nicht vertrieben wurde. Später gab man ihr auch wieder die Kinder zurück, und wie es damals üblich war, kamen diese bald darauf zur Erziehung in befreundete Klöster oder Schlösser. Alle drei erlebten die Heiligspredung ihrer Mutter und waren zeitlebens stolz auf sie.

Die erst 20 Jahre alte Elisabeth war bei ihrer Flucht von der Wartburg körperlich und seelisch in bedenklicher Verfassung. Nach der nur kurze Zeit zurückliegenden Geburt ihres dritten Kindes war sie gesundheitlich angeschlagen. Die Nachricht vom Tod ihres Mannes hatte sie an den Rand des Wahnsinns gebracht; sie schrie und tobte, lachte und weinte, so daß man sich mit ihr nicht mehr zu helfen wußte. Als sie in Eisenach ankam und dort um Unterkunft bat, wurde sie für verrückt gehalten und abgewiesen. Menschen, die von ihren fürstlichen Wohltaten gelebt hatten, verachteten sie nun, weil sie so töricht war, sich selbst ins Unglück zu stürzen. Notgedrungen verbrachte sie die erste Nacht in einer Kirche – heimatlos, mittellos, rechtlos und denen entrissen, die sie am meisten liebte. In dieser Nacht bricht die »vollkommene Freude« des hl. Franz in ihr aus; sie singt das jubelndste *Te Deum* ihres Lebens.

Mit den wenigen Jahren, die ihr noch verbleiben, klingt ihr Leben gewissermaßen aus. Im Gehorsam gegen ihren Meister Konrad von Marburg pflegt sie in den drei von ihren Mitteln errichteten Spitälern die Kranken;

ihren eigenen Lebensunterhalt verdient sie sich mit dem Spinnen von Wolle. Um ihre Gesundheit zu schützen, hatte Konrad ihr die Pflege von Kindern mit ansteckenden Krankheiten verboten. Es ist das einzige Verbot, woran sich Elisabeth nicht gehalten hat: ein krankes Kind lag noch auf ihrem Bett, als sie am 19. November 1231 starb. In seinem Glauben hat das Volk Elisabeth sehr bald als Heilige erkannt. Dreieinhalb Jahre nach ihrem Tod setzte Papst Gregor IX. seine Unterschrift unter die Bulle zu ihrer Heiligsprechung, und zwar in einem Kloster zu Perugia, wo er zufällig weilte. Die vom 1. Juni 1235 datierte Urkunde wurde zuerst in Erfurt verkündet. Einige Monate später legte man den Grundstein zur Elisabethkirche in Marburg, und im folgenden Sommer wurden Elisabeths Gebeine vom ersten Grab feierlich nach dort überführt. Mit weit über einer Million Gästen von überallher soll es einer der größten Festtage des mittelalterlichen Deutschland gewesen sein. Elisabeths Verwandte, darunter ihre drei Kinder, ihre Schwiegermutter und ihre Schwäger waren zugegen; alle deutschen Fürsten und Bischöfe nahmen teil. Die rangältesten unter ihnen trugen den Sarg der Heiligen. An ihrer Spitze schritt Kaiser Friedrich II.; barfuß trug er die Gebeine Elisabeths.

Wir aber müssen uns wieder Edith Stein zuwenden, die in Wien ihren Vortrag hält. Wann mag sie sich mit den »sehr schwierigen Dingen« beschäftigt haben, die ihr »überall immer« in die Hände kamen? Zeit blieb ihr wohl nur zwischen, neben und nach den vielen Veranstaltungen des Reichsfrauentages. Man darf annehmen, daß auch der 30. Mai für sie mit ihrem Vortrag noch lange nicht zu Ende war, sondern daß man sie im Anschluß daran um weitere Besprechungen im kleineren Kreise bat. Kraft schöpfte Edith Stein ja immer daraus, daß sie die hl. Eucharistie mitfeierte. Der Frauentag endete mit einem Festgottesdienst in der Schottenkirche. Das Schottenstift in Wien (an der Freyung) erhielt seinen Namen von den irischen Mönchen, die es um die Mitte des 12. Jahrhunderts gründeten. Am 1. Juni 1931 hielt Bischof Dr. Sigismund Waitz um 10.15 Uhr in der dichtbesetzten Schottenkirche eine große Schlußpredigt. Er sprach – man glaubt es kaum – über das glorreiche Leben und Sterben der hl. Elisabeth von Thüringen. Zuvor wurde das Telegramm verlesen, das Papst Pius XI. der Frauentagung durch die Apostolische Nuntiatur zukommen ließ:

Der Heilige Vater hat mit lebhafter Freude den Ausdruck kindlicher Verehrung des Kongresses der katholischen Frauen Österreichs entgegengenommen und sendet ihnen von Herzen den erbetenen apostolischen Segen. Gez. Kardinal Pacelli.

Nach längerem Suchen findet man in der Zeitung die Mitteilung, daß P. Prior Wolfgang OSB nach der Festpredigt um 11 Uhr das Konventamt zelebrierte. Damals wurde zu später Stunde am Vormittag die hl. Kommunion nicht ausgeteilt. Gehen wir fehl in der Annahme, daß Edith Stein den eucharistischen Herrn in einer der Frühmessen schon empfangen hatte? So hatte sie es in Speyer viele Jahre lang gehalten, wenn sie im Kaiserdom dem Hochamt beiwohnte.

Wie eingangs erwähnt, hat Edith Stein im Laufe des Jahres 1931 noch weitere Elisabethfeiern mitgestaltet; von den meisten wissen wir – bis jetzt – nichts Genaueres. Vor einigen Jahren erhielt unser Archiv einen Brief aus der Diözesanbibliothek von Essen. Dort hatte der Bibliothekar beim Ordnen alter Bände in einem Buch ein kleines orangefarbenes Blatt etwa vom Format DIN A7 gefunden. Darauf stand: »Eintrittskarte 0,50 Mark. Vortrag: Dr. Edith Stein. 12. Oktober 1931, 20 Uhr. Handelshof, Frühstückszimmer.« Edith Stein hat also an ihrem 40. Geburtstag dort gesprochen. Auf meine Anfrage hin erhielt ich von der Essener Diözesanbibliothek folgende Auskunft: »Das Hotel Handelshof ist ein traditionsreiches, zentralgelegenes Essener Hotel (gegenüber dem Hauptbahnhof), heute unter dem Namen Mövenpick, Am Hauptbahnhof 2.« Leider verfügt das Hotel Mövenpick in Essen über keine Unterlagen aus der Zeit des Handelshofes. Es besitzt aber im 1. Stock immer noch einen als Frühstückszimmer bezeichneten Raum. Schon lange war die Rede davon gewesen, im Jubiläumsjahr habe Edith Stein in Essen einen Vortrag über Elisabeth gehalten; dies darf man jetzt als bestätigt ansehen.

Im vorigen Jahr konnten wir nun eine weitere von Edith Steins Elisabethfeiern ausfindig machen. Freunde einer Mitschwester ließen uns die Kopie eines Zeitungsausschnitts zukommen, dem wir folgendes entnehmen:

Frau Dr. Stein/Breslau sprach über die hl. Elisabeth. – Die Vortragsgemeinschaft katholischer Vereine leitete die Veranstaltungen dieses Winters am Dienstagabend im Kammerrmusiksaal der Stadthalle mit einem Vortrag von Frau Dr. Stein aus Breslau mit einem Vortrag über die hl. Elisabeth ein.

Bürgermeister Dr. Loos sprach die einführenden Worte. Durch eine Dame, die dem Vortrag als Schülerin beiwohnte, ist geklärt, daß es sich um die Stadthalle in Mülheim an der Ruhr handelt. Diese wurde Anfang der 20er Jahre errichtet und nach weitgehender Zerstörung durch den Krieg im alten stark von italienischer Architektur beeinflussten Stil wieder aufgebaut. Heute noch ist sie Theater- und Konzertgebäude, Tagungszentrum und Festsaal. Der erwähnte Zeitungsausschnitt enthält leider kein Datum. Da Edith Stein ihren Vortrag in Essen an einem Montag hielt, fuhr sie wahrscheinlich von dort aus am nächsten Tag nach Mülheim weiter.

Genauer wissen wir über die Vorträge Edith Steins im rheinisch-westfälischen Industriegebiet nicht nur aus Essen und Mülheim, sondern auch aus Waltrop, wo sie ebenfalls über Elisabeth von Thüringen sprach. Ihr Vortrag fand im Herbst 1931 statt, also ganz sicher während der erwähnten Vortragsreise. Studienrat Hans Scharing, Vorsitzender der Ortsgruppe Datteln-Waltrop des Akademikerverbandes, hatte in sein Winterprogramm einen Vortrag Edith Steins aufgenommen. Das Datum wußte keiner der damals Anwesenden genauer anzugeben; sie nannten Oktober oder November 1931. An der Grenze zwischen den beiden Orten befand sich damals eine Gaststätte mit einem kleinen Festsaal, in dem der Akademikerverband seine Veranstaltungen abhielt und in dem auch Edith Stein vortrug. Ganz in der Nähe befindet sich als besondere Sehenswürdigkeit noch heute ein Schiffshebewerk. Dieses sog. Alte Schiffshebewerk wird als

Industriedenkmal erhalten; ein moderneres und größeres wurde 1962 vom damaligen Bundesverkehrsminister Seeborn eingeweiht. Um die beiden Anlagen zu unterscheiden, heißt das alte nun »Schiffshebewerk Henrichenburg in Waltrop«. Henrichenburg ist eine heute zu Castrop-Rauxel, damals aber zu Waltrop gehörende Gemeinde. Die Bezeichnung soll an den ursprünglich einmal geplanten Standort erinnern; das Hebewerk entstand aber von Anfang an einige Kilometer vom Ortskern entfernt in Waltrop selbst. Der Waltroper Heimatforscher Hugo Westhoff hat unser Archiv mit reichem Bildmaterial beschenkt, so daß wir uns das Ambiente gut vorstellen können, in dem Edith Stein ihren Vortrag hielt; das »Heimatbuch« des Amtes Waltrop enthält Einzelheiten dazu.

Das Schiffshebewerk liegt an einer künstlichen Wasserstraße, die als Dortmund-Ems-Kanal in der Zeit von 1892 bis 1899 erbaut wurde. Dieser verbindet Dortmund und das westfälische Industriegebiet mit der Nordsee. Auf seinem Weg muß er einen Höhenunterschied von 70 m bewältigen, der in Teilstrecken überwunden wird; vierzehn Meter davon schaffte das alte Schiffshebewerk in Waltrop. Gebaut und in Betrieb genommen wurde es zu einer Zeit, als in Deutschland wirtschaftlicher Aufschwung herrschte; zu seiner Entstehung trug aber vielleicht auch die mit Nachdruck betriebene Werbung für die Flotte bei, was wiederum dem Schiffsbau zugute kam. Jedenfalls war die Einweihung des Schiffshebewerkes am 11. August 1899 eine höchst feierliche Angelegenheit. Auf einem Salonschiff nahte Seine Majestät Kaiser Wilhelm II., auf weiteren Dampfern das zahlreiche Gefolge. »Ganz Waltrop und Umgebung« stand Spalier, als der zwispännige Kaiserwagen heranrollte; das Münstersche Infanterieregiment und ein Musikkorps taten Ehrendienst, und »die vereinigten Männerchöre des Landkreises ließen ihren Begrüßungschor erbrausen«. Nach Größe und Bauart war das Hebewerk für die damalige Zeit ein Wunderwerk der Technik. Zum Heben und Senken fuhren die Schiffe in einen riesigen mit Wasser gefüllten Trog, dessen Gewicht durch 5 Schwimmer (d.h. luftgefüllte Behälter) gehalten und der auf und ab bewegt werden konnte; das Ganze dauerte wenig mehr als eine Viertelstunde. Es ist schwer vorstellbar, daß der Akademikerverband es versäumte, seiner Rednerin die Hauptsehenswürdigkeit Waltrops zu zeigen und ihr von deren Entstehung zu berichten. Mit ihren Kenntnissen in preußischer Sozialgeschichte war Edith Stein sicherlich eine interessierte Zuhörerin.

In Waltrop übernachtete Edith Stein im Herz-Jesu-Heim (Dorf Müllerstraße 8). Dieses Haus wurde seit Jahrzehnten von Heiligenstädter Schwestern geführt und beherbergte mehrere soziale Einrichtungen (als der Seligsprechungsprozeß für Edith Stein in Gang kam, trug Schwester Oberin Bernwarda die Übernachtung des prominenten Gastes nachträglich in die Hauschronik ein). Das Haus war anfangs eine zweiklassige Volksschule und ging 1905 in den Besitz der katholischen Kirchengemeinde über, die es den Heiligenstädter Schwestern zur Einrichtung eines Kindergartens und einer Nähsschule übergab. Die Hauskapelle befand sich im ersten Stock, doch wurde dort nicht täglich zelebriert. So besuchten die Ordensfrauen auch am Morgen nach dem Vortrag die hl. Messe um 6.30

Uhr in der Pfarrkirche St. Petrus. Eine junge Waltroper Lehrerin hatte 1931 sowohl dem Vortrag als auch der hl. Messe beigewohnt und berichtete uns 1965 darüber. Sie glaubte sich zu erinnern, daß Edith Stein damals aus Münster kam, jedoch wußte sie das nicht mehr so genau. Wohl aber fiel ihr zum Vortrag wieder ein, daß es darin um Elisabeth von Thüringen ging; und sie hatte sogar behalten, wie die Referentin gekleidet war: »Sie trug ein dunkles Kostüm mit einer weißen Bluse.« Auch wußte sie es so einzurichten, »daß ich erst zur hl. Kommunion ging, als sie zurückkam: Ich wollte gern ihr Gesicht sehen«. Und natürlich war unsere Zeugin von Edith Steins Andacht und Sammlung tief beeindruckt.

Auf dieser Vortragsreise war Edith Stein nicht nur mit ihren Referaten beschäftigt, sondern machte sich auch Gedanken über ihr weiteres Berufsleben. Aufgrund ihrer bisherigen wissenschaftlichen Leistungen hatte man ihr in Freiburg die Fähigkeit zuerkannt, sich zu habilitieren, ihr von der Einreichung der Habilitationsschrift *Potenz und Akt* jedoch abgeraten, weil damals die Mittel für Privatdozenten nicht sicher zur Verfügung standen. An Roman Ingarden schrieb sie nach ihrer Rückkehr:

Einige Aussichten haben sich unterwegs eröffnet. Ich habe die eine nun ins Auge gefaßt: eine Dozentenstelle am Pädagogischen Institut in Münster, das als Zentrum der katholischen Akademien für ganz Deutschland anzusehen ist.

Daraus wird man schließen dürfen, daß Edith Stein um diese Zeit jedenfalls in Münster gewesen ist und wahrscheinlich auch einen ihrer elf Elisabeth-Vorträge dort gehalten hat.

Das Fest der hl. Landgräfin von Thüringen (19. November) beging Edith Stein in deren Jubiläumsjahr zu Beuron. Im Gästebuch der Pension Mayer hat sie das Datum eingetragen und aus Beuron auch Namenstagsgrüße verschickt, u.a. an ihre Sorgenschülerin Anneliese Lichtenberger, an die sie schreibt:

Willst Du Dich nicht dem besonderen Schutz der hl. Elisabeth, Deiner Patronin, anvertrauen? Im »Neuen Reich« vom 13. und 20. 6. ist der Vortrag abgedruckt, den ich in Wien über sie gehalten habe. Sr. Agnella <Stadtmüller OP> kann ihn Dir wahrscheinlich verschaffen.<sup>2</sup>

Nach ihrer Vortragsreise blieb Edith Stein zunächst noch eine Weile in Freiburg, um im Gästehaus des Benediktinerinnen-Klosters St. Lioba in Günterstal ruhig arbeiten zu können. Gleich nach ihrer Rückkehr besuchte sie Edmund Husserl und seine Familie, wie in der »Husserl-Chronik«<sup>3</sup> für den 14. November 1931 festgehalten ist. Nach Freiburg kam sie offenbar am Tage nach ihrem Bonner Vortrag, für den sie den 12. November angegeben hatte.<sup>4</sup>

Von Freiburg aus schickte sie dann bereits zwei Monate später an Agnella Stadtmüller OP in Speyer schnell »noch einen Gruß, ehe ich in die

<sup>2</sup> »Das Neue Reich«, Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft, hg. v. Dr. Aem. Schoepfer u. Dr. Joh. Messner, erschien im Tyrolia-Verlag Innsbruck u. München, 1931 im 13. Jahrgang. Zu finden ist der Aufsatz auf den Seiten 779–781 u. 801–802.

<sup>3</sup> Husserliana, Dokumente Band 1, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1977, 394.

<sup>4</sup> Vgl. den eingangs zitierten Brief an Emil Vierneisel vom 1. November.

Schweiz gehe – erst am Sonntag. Die Vorträge sind 18./28.1. <1932>. An Septuagesima nochmal große Kantons-Elisabethfeier«. Schon vorher hatte sie Adelgundis Jaegerschmid OSB wissen lassen: »... Für die 2. Januarhälfte bin ich nach Zürich engagiert für zweimal vier Vorträge, die ich den katholischen Frauen halten soll.« Auch in Zürich handelte es sich um eine größere Veranstaltung, die allerdings ganz anders verlief als in Wien. Im Kanton Zürich war im vorangegangenen Jahr der Zusammenschluß aller katholischen Frauenvereinigungen gelungen; sie waren nun als Kantonalverband dem Schweizerischen Katholischen Frauenbund eingegliedert, der seinerseits zur internationalen Liga katholischer Frauenverbände gehörte. Der junge Züricher Frauenbund sollte nun festlich aus der Taufe gehoben werden; dafür feierte man nachträglich noch das Jubiläum der hl. Elisabeth. Die Veranstalter hatten Edith Stein als Referentin für einen vierteiligen Vortragszyklus »Christliches Frauenleben« gewonnen; die Unterthemen lauteten: »Frauenseele«, »Frauenwirken«, »Frauenbildung« und »Frauenleben im Licht der Ewigkeit«. Alle Vorträge wurden doppelt gehalten: Am Montag und Mittwoch fanden sie für die Stadtteile des linken Ufers von Limmat und Zürichsee im Kasino Aussersihl statt; an den beiden Donnerstagen und Dienstagen wurden sie im Gesellenhaus am Wolfbach, einem zur Pfarre St. Peter und Paul gehörenden Pfarrheim, für die Gemeinden auf dem rechten Ufer wiederholt. Sonntag, der 24. Januar (Septuagesima, erster Sonntag in der Vorfastezeit) war der Elisabethfeier vorbehalten. Edith Stein hatte der Feier das Thema »Lebensgestaltung im Geist der hl. Elisabeth« zugrunde gelegt. Wie alle übrigen Vorträge wurde auch dieser musikalisch umrahmt. In Zürich wohnte Edith Stein in der Dreikönigsstraße 34 bei einer der Damen des Frauenbundes. Von dort aus schrieb sie an eine ehemalige Schülerin: »Hier werde ich wohl noch bis Samstag sein.« Der am 27. Januar geschriebene Brief läßt erkennen, daß Edith Stein auch in Zürich »am Rande der Tagung« beansprucht wurde. Dies bestätigt eine Ansichtskarte vom Uetliberg (nahe Zürich) mit Datum vom 29.1.1932, die an Adelgundis Jaegerschmid gerichtet ist. Dort schreibt sie: »... Heute gibt es noch viel Menschen von morgens bis abends. Aber morgen Mittag hoffe ich schon in Beuron zu sein. Deo Gratias!« Dieser Aufenthalt in Beuron ist im Gästebuch der von ihr regelmäßig aufgesuchten Pension nicht verzeichnet. Wir wissen aber aus Briefen mit Beuronischer Absender, daß sie dort gewesen ist; am 3. Februar fuhr sie nach Freiburg zurück. Der 2. Februar 1932 (Fest Mariae Lichtmeß) war der 10. Jahrestag ihrer Firmung, den sie gewiß im »Vorhof des Himmels« – wie sie die Abtei genannt hat – verbringen wollte.

Naheliegend ist für uns zum Schluß die Frage, was denn wohl Edith Stein mit Elisabeth von Thüringen verbunden haben mag. Vermutlich hat für sie erst das Jubiläumsjahr den Anstoß dazu gegeben, sich mit der Thüringer Heiligen näher zu befassen, denn diese wird bei ihr sonst an keiner Stelle erwähnt. Nachdem sie jene aber etwas genauer kannte, muß in ihr dann eine große Sympathie für die hl. Landgräfin des Mittelalters erwacht sein. Nirgendwo sonst in ihren Vorträgen oder Aufsätzen äußert sie sich nämlich so warmherzig wie bei der Charakterisierung Elisabeths und

der Schilderung ihres Lebens, zumal ihrer Kindheit. An einigen Stellen meint man es regelrecht zu fühlen, wie sie in Elisabeth ihre eigenen Erfahrungen wiederfindet – so etwa, wenn sie erzählt, wie Elisabeth der eucharistischen Gegenwart des Herrn im Tabernakel innewird und von nun an in der Schloßkapelle weilen möchte, so oft und so lange sie kann; oder wenn sie schildert, wie die aus ihrem Volk und ihrer Verwandtschaft herausgerissene Elisabeth Tadel, Einsamkeit und Verlassenheit ohne Klage zu ertragen weiß, weil »der Herr sie an sein Herz genommen«. Und wenn sie Elisabeth entdecken läßt, daß sie »in Schmach und Demütigung mit dem Dornengekrönten und Kreuzbeladenen vereint ist«, »daß nur durch Leiden und Kreuz der Weg zur Herrlichkeit der Auferstehung führt« – dann ist das wiederum ihre ureigenste Erfahrung. Es klingt fast so, als stünde ihr das eigene Schicksal schon ganz klar vor Augen, wenn sie von Elisabeth schreibt, diese habe sich am Ende ihres Lebens »in Not und Elend und vollkommener Verlassenheit von allen Menschen ihrem Herrn so restlos verbunden gefühlt wie noch nie in ihrem Leben«.

Edith Stein hat einmal geschrieben, nur der Heilige erkenne den Heiligen, er erkenne ihn in einer Tiefe des Wesens, in der Raum und Zeit verschwinden. So ist der hl. Landgräfin des Mittelalters die Philosophin des 20. Jahrhunderts begegnet, weil auch sie eine Heilige ist.



## Edith Stein und der Sport<sup>1</sup>

Armin Ader

Sport und eine Nonne – Karmelitin der strengen Richtung dazu, Theologin und Verfasserin bedeutender philosophischer Werke, die auf ihrem Lebensweg das Kreuz gründlich zu spüren bekam und als Jüdin in Gas und Ofen von Auschwitz endete – geht das zusammen?

### *Spiel und Sport als Thema*

Leiblichkeit und Triebleben, aber auch Entbehrungen gehören für die theologische Schriftstellerin zur Kreatürlichkeit des Lebens und sind ihr Gaben Gottes. Sie berichtet in *Aus meinem Leben* ganz selbstverständlich über Kinderspiele in ihrer deutschen Bürgerfamilie jüdischer Herkunft, erwähnt Wandern und Sport im Leben Jugendlicher ihrer Familie und in ihrem eigenen als Studentin und Lehrerin. Das Buch gewährt einen unmittelbaren Einblick auch in das sportliche Leben einer deutschen bürgerlichen Familie jüdischer Herkunft in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Es will gerade junge Deutsche informieren, um sie nicht einem propagandistischen Zerrbild zu überlassen.<sup>2</sup>

### *Spielparadies der Kinder*

In ärmeren jüdischen Familien wurden die Mädchen früh zur Haushaltsarbeit und zur Betreuung der jüngeren Geschwister herangezogen. Da blieb wenig Zeit für Spiel und Leibesübungen. Edith wuchs aber mit ihrer jüngsten Schwester Erna in wirtschaftlich gefestigten Verhältnissen auf. Mutter Stein führte nach dem Tod des Vaters die elterliche Holzhandlung so geschickt, daß sie ihren jüngsten Kindern Edith und Erna das Gefühl ersparte, zu den Armen zu gehören.

Der Holzplatz der Handlung lag an der Breslauer Rosenstraße. Vom Wohnhaus in der Jägerstraße erreichte man ihn hinten über eine Leiter. Für die Kinder begann das Vergnügen mit dem Überklettern der Leiter. Der Holzplatz war im Sommer das Spielparadies der Steinschen Geschwister, Nachbarkinder, Besucher und Schulfreunde. Dort durften sie, solange das Geschäft nicht gestört wurde, machen, was sie wollten. Ein Brett über einem Holzblock ergab »das einfachste Vergnügen«. Rittlings auf je einem Ende schnellte abwechselnd ein Kind in die Höhe – stunden-

<sup>1</sup> Edith Stein, *Aus meinem Leben*. Freiburg/Br. 1987, Sonderausgabe der Originalausgabe: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*. Edith Steins Werke Bd. VII. Freiburg/Br. 1987.

<sup>2</sup> E. Stein, *Aus meinem Leben*. 1–2, VI.

lang, ohne es satt zu bekommen. Herrlich konnte man »Versteck spielen«. Die Kinder bauten auch Holzhäuser. Edith erhielt den Spitznamen »Mietzekatze«, wohl weil sie sich gewandt in allen Ringkämpfen mit großen Kindern auf den Füßen zu halten vermochte. Die ältere Schwester Rosa übertraf sie aber darin. Die zog es oft vor, mit Gassenjungen zu spielen. Ihr Spitzname »Leu« rührte von ihrem Wutgebrüll in Reizsituationen.<sup>3</sup>

Im Winter vertrieben sich die Kinder die Zeit im Hause. Sie spielten Theater, Schule, übten Tänze für Familienfeiern ein und machten Musik. Während Edith gut und gern tanzte, brachte sie es beim Klavierspielen »nie zu der geringsten Fingerfertigkeit«. Höhepunkt der häuslichen Spiele waren »Fragen auf Ehre«. Dabei sollten das liebste der Geschwister oder das persönliche Vorbild unter den Erwachsenen angegeben werden. Bei diesem Spiel – mehr als bei körperlichen Bewegungsspielen – fühlte sich Edith in ihrem Element, weil es ihrem Drang entsprang, in »die Geheimnisse des menschlichen Herzens einzudringen«.<sup>4</sup>

### *Leibesübungen und Sport in der Familie*

Mutter Stein verschaffte sich ihr Vergnügen beim Obst- und Gemüseanbau im Gartenteil des Grundstückes hinterm Haus. Gern ergriff sie an Feiertagen mit ihrer Familie die Gelegenheit zu einer kleineren Wanderung mit Picknick im Freien. Edith Stein führte die Gesundheit, Rüstigkeit und Frische ihrer Mutter bis ins hohe Alter auf deren Sinn für Wandern und Naturschönheiten, auf »ihre ständige Bewegung in frischer Luft« zurück. Sie folgt in ihrer Erklärung einer europäischen Tradition, die von griechischen Diätetikern begründet, von Kirchenvätern wie Clemens von Alexandrien und Joh. Chrysostomus, schließlich in mittelalterlichen Gesundheitsbüchern weitergegeben und von neuzeitlichen Diaristen und Briefschreibern formuliert wurde.<sup>5</sup>

Edith Steins älterer Bruder Paul nutzte u.a. ausgedehnte Wanderungen als Entschädigung für seine unbefriedigende Berufsarbeit. In der Familie ihres jüngeren Bruders Arno wuchsen Nichten und Neffen bei viel Bewegung an frischer Luft zu kräftigen und gesunden Kindern heran. Der jüngste Sohn von Schwester Else in Hamburg hatte es schwer. Seine Mutter fand nie den richtigen Ton für ihn. Er wurde ein trotziger und verbitterter Neckteufel. Bei Großmutter Stein und Tante Edith in Breslau fand er Liebe und Anerkennung. Der Neckteufel war während der Ferien in Breslau kurzfristig ein glücklicher Mensch. Bei seinen Eltern in Hamburg durfte er sich keine Freunde ins Haus holen. Um nicht allein auf der Straße spielen zu müssen, trat er einem Sportverein bei. Die Anerkennung seiner

<sup>3</sup> E. Stein, *Aus meinem Leben* (wie Anm. 1). 30, 37.

<sup>4</sup> E. Stein, *Aus meinem Leben* (wie Anm. 1). 42, 41.

<sup>5</sup> Ebd., 33; vgl. Alois Koch, *Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie*. Schorndorf 1965, 84–85, 110–111 und Heinrich Schipperges, *Der Garten der Gesundheit*. München 1985, 260–262.

sportlichen Leistungen im Verein ersetzte ihm die ausbleibende Beachtung seiner Eltern.<sup>6</sup>

### *Tennis, Rudern, Wandern*

Schwierige Mathematikaufgaben waren für Edith in der Schule »eine geistige Turnübung«, die sie mehr als die Leibesübungen interessierten. Als Ediths schulische Glanzleistungen einem Chemnitzer Vetter vorgehalten wurden, war ihm der Grund klar. Sie hatte viel Zeit für lese-intensive Schulfächer, weil sie zu faul war, Sport zu treiben. Der Vetter behielt aber nur insofern Recht, als Edith nicht in einem Verein Sport trieb. In der Schule konnte sie die übertrieben nationalistischen Sedanfeiern nicht ausstehen und wohl auch nicht den Turnunterricht. Edith erreichte einmal, daß ihre ganze Klasse am 2. September zum Sedantag mit einer freundlichen, jungen Turnlehrerin auf die Schneekoppe wandern durfte. Schwester Erna nahm sie mit in einen Kreis von Freundinnen und Verehrern zum Tennisspielen und Rudern. Hans Biberstein hatte ein Auge auf Erna geworfen und lud die Schwestern zum Tennis ein. Edith spielte gerne mit dem schlanken, sehnigen und leidenschaftlichen »Tennishans«. Ediths Ruhe, einem Ball nachzusehen, den sie nicht erreichen konnte, brachte ihn zur Verzweiflung. Er war ein erbitterter Matchgegner, der aber nach dem Spiel treuherzig die Hand zur Versöhnung reichte. Während Schwester Erna auf dem Klavier musizierte, tanzte Edith gerne mit Hans und das noch auf der Hochzeit von Erna und Hans in Breslau 1920. Manche Mutter und Tochter sahen in dem gebräunten Sportler mit den schwarzen Haaren eine Glanzpartie. Edith war von solchen Ambitionen frei und trat nicht in Konkurrenz zu ihrer Schwester. Ihr war Hans Biberstein zu sehr von seiner Mutter verwöhnt und zu sehr von ihr bestimmt. Die ängstliche Mutter Biberstein verbot ihrem sportlichen Sohn Hans z.B. erfolgreich das Rudern mit den Steinschwestern. So blieb es beim Tennis.<sup>7</sup>

### *Feriensport*

Während der Ferien bei den Großeltern oder bei einer befreundeten Familie auf dem Lande genossen die Schwestern die geringere Aufsicht und die größere Freiheit. »Kühe hüten, Garben binden, Fische mit der Hand aus dem klaren Bach holen« waren ihre Ferienfreuden. Edith Stein entwickelte durchaus ein Gefühl für ihren Körper. Weltanschauliche Fragen in Verbindung mit ihrer körperlichen Entwicklung beschäftigten sie zeitweilig so sehr, daß ihre schulischen Leistungen nachließen. Die Schule trug zur Klärung dieser Fragen nicht bei. Ein Aufenthalt in Helgoland, Bewegung im Reizklima der Insel setzte Entwicklungsimpulse zur Verwand-

<sup>6</sup> Ebd., 77.

<sup>7</sup> E. Stein, *Aus meinem Leben* (wie Anmerkung 1), 128.

lung von einem schwächlichen Mädchen zu körperlich frauenhafter Fülle. Fortan fühlte sie sich körperlich meist völlig frisch und gesund. Kränklichen und vital Schwächeren gegenüber empfand sie Mitleid.<sup>8</sup>

In gut situierten jüdischen Familien wurde es sehr gerne gesehen, wenn einer der Söhne Rabbiner werden wollte. In deutschen jüdischen Familien studierten, promovierten, habilitierten Söhne in säkularen Fächern. Das Philosophiestudium einer Frau war sehr ungewöhnlich. Aber die Mutter Edith Steins stimmte dem zu und hielt das Konto der Schwestern so ausgeglichen, daß sie sich mit Freunden von Breslau aus Wintersportferien in Schreiberhau/Riesengebirge leisten konnten. Der Student Paul Bey verwöhnte Lilli Platau, Edith und Rose Guttmann, indem er ihre Schlitten den Berg hinaufzog, während sich Hans Biberstein um Erna kümmerte. Ende des Sommersemesters 1911 gingen die Freunde nach Großaupa ins schlesische Gebirge. Gerne balancierten sie über einen Baumstamm auf die andere Seite des Fließchens Aupa, um dort den Ufersteilhang zu erklimmen, und gerne besuchten sie Hans Biberstein, der mit seiner Mutter in Bad Reinerz kurte, um mit ihm auf der Promenade zu spazieren. 1912 wählten sie Grünwald, den höchsten Ort Preußens an der Hohen Meuse, zu ihrer Sommerfrische. »Höhepunkt der Ferienzeit« war eine mehrtägige Wanderung »bergauf und bergab von morgens bis abends«. Tagesleistungen von vierzig Kilometern entsprachen durchaus dem »Klotzen«, wie es in der Jugendbewegung üblich war. Edith verstauchte sich den Fuß und konnte nicht wie gewohnt die Berge hinunterspringen, sondern war genötigt, »mühselig Fuß vor Fuß zu setzen«. Schließlich mußten die Freundinnen sie fast tragen. Trotzdem freuten sie sich an der herrlichen Gebirgslandschaft. Edith und ihre Freunde nutzten die Wanderungen auch zu ausgedehnten klärenden Gesprächen über ihre Lebenspläne. Ab Sommersemester 1913 studierten Edith Stein und Rose Guttmann u.a. bei Husserl in Göttingen.<sup>9</sup>

### *Tanzen und Wandern*

Mittwochs- und Samstagsnachmittag war vorlesungsfrei und Gelegenheit zu Tanz draußen in Maria Sprung. Die Philosophieprofessoren Nelson und Husserl beteiligten sich nicht an dem Tanzvergnügen, sondern gingen, wenn das Wetter es erlaubte, ins Freie. Rose und Edith erwanderten sich auf Rucksacktouren die Umgebung von Göttingen. Edith entwickelte eine Vorliebe »für die Gleichen – zwei Gipfel dicht nebeneinander«. Beim Blick ins Tal in eine liebliche Landschaft – »Felder, schmucke Dörfer und rings ein Kranz grüner Wälder (...) wie auf einem Bild von Ludwig Richter« – fühlte sich die Studentin »so recht im Herzen von Deutschland«. Pfingsten wanderten die Freundinnen durch Thüringen, stiegen von Eisenach auf die Wartburg, von der Drachenschlucht zur Hohen Sonne und

<sup>8</sup> Ebd., 17, 181.

<sup>9</sup> Ebd., 106–108.

auf dem Rennpfad zum Inselberg. In Weimar besuchten sie das Goethehaus am Frauenplan und Schillers Gartenhaus am Stern mit dem armseligen Sterbezimmerchen. Bei ihren Wanderungen begleiteten gelegentlich Dr. Erich Danziger und Dr. med. et. phil. Georg Moskiewicz die Freundinnen. Beide jungen Männer hatten eine tiefe Neigung zu Rose gefaßt, waren aber in ihren ungesicherten akademischen Positionen verantwortungsbewußt genug, dies nicht zu artikulieren. Auf der Grundlage ihrer gemeinsamen philosophischen Interessen verband Edith Stein mit Georg Moskiewicz, einem Habilitanden Husserls, eine herzliche Freundschaft. Wenn er mitwanderte, war er fröhlich und ausgelassen wie ein kleiner Junge.<sup>10</sup>

### *Ausgleich und Erholung*

Bei Ausbruch des ersten Weltkriegs meldeten sich Ediths Göttinger Kommilitonen aus patriotischer Begeisterung sofort zum Kriegsdienst. Im Dienste am Vaterland wollte Edith Stein nicht nachstehen und meldete sich zur Ausbildung als Rot-Kreuz-Schwester. Wenn der Privatdozent Reinach von der Front Briefe an »Schwester Edith« schrieb und sie mit Kriegskamerad anredete, entsprach das durchaus dem Stand ihrer emanzipatorischen Leistung als Frau und Jüdin. Edith kam im Lazarett von Mährisch-Weißkirchen zum Einsatz. Der Nachtdienst, Sterbefälle, ungewöhnliche Erwartungen junger Ärzte, Liebeskummer einer Mitschwester belasteten sie sehr. Edith erholte sich bei einem erfrischenden Bad und Spaziergängen mit »weiten Ausblicken in die anmutige Landschaft« zur Burgruine Helfenstein und zu den Westbeskiden in der Ferne. »Es war ein fruchtbarer Landstrich, (...) die mährische Hanna, ein wahres Gartenland«. Als Schwester Erna zu Besuch kam, unternahm Edith mit ihr eine Fußwanderung nach Helfenstein. Die Wanderung diente den Schwestern wieder dazu, vieles ungehindert zu besprechen.<sup>11</sup>

Als nach Auflösung des Lazaretts Edith nicht mehr in den Rot-Kreuz-Dienst eingezogen wurde, ging sie sofort in den schulischen Vorbereitungsdienst nach Breslau. Ihre Wanderpraxis kam ihr zugute. Eine Wandervogelgruppe, die sonst von einer Turnlehrerin geleitet wurde, wählte Referendarin Stein zur Begleiterin ihrer Wochenendausflüge. Sie gestaltete das ganz zünftig mit Gitarre und Kochtopf. Während der Breslauer Referendarzeit begann Edith in einer Gruppe von Freundinnen und Schwestern mit Mensendieck-Gymnastik.

Während der Vorbereitungen zum Rigorosum bei Professor Husserl, der inzwischen 1916 einen Ruf nach Freiburg/Breisgau angenommen hatte, kam Freundin Erika Gothe aus Göttingen, um Edith über die Einsamkeit des Prüfungsdrucks hinwegzuhelfen. Zur Erholung bestiegen die Freundinnen den Feldberg und den Hohentwiel und wanderten zum Bo-

<sup>10</sup> Aus meinem Leben (wie Anmerkung 1). 214.

<sup>11</sup> Ebd., 333, 301.

densee. Beim Klang der Glocken ruderten sie zur Insel Reichenau. »Weingärten unter tiefblauem Himmel in blendendem Sonnenlicht, umspült von den grünen Wellen des Sees« hinterließen bei Edith einen tiefen Eindruck.<sup>12</sup>

Ohne selbst einer Organisation anzugehören, zeigte sich Edith Stein durchaus aufgeschlossen für Werte der Jugendbewegung – z.B. für eine freie, selbstbestimmte Sportnutzung. Spiel und Sport sah sie weniger als Rekordstreben und Selbstzweck, sondern, wie in der Jugendbewegung, als Erziehungsmittel zu einem gesunden Leben und als Ausgleich zu Belastungen des Lebens. In Göttingen schätzte sie den Dozenten Leonard Nelson, der im Sinne der Jugendbewegung pädagogische Theorie in erzieherische Praxis umzusetzen suchte. Sie trat seiner »Pädagogischen Gruppe« bei, deren Motor zeitweilig Hugo Hermsen war. Dessen sonnengebräunter Kopf »mit schönen edlen Zügen«, sein kraftvolles, gesundes und sportlich geschultes Auftreten beeindruckten Edith sehr. Sie blieb nicht bei solchen Eindrücken stehen, sondern integrierte, wie dargestellt, ganz konkret Spielen und Rudern, Tennis und Tanzen und immer wieder Wandern in ihr Leben als Schülerin, Studentin, Rot-Kreuz-Schwester, Lehrerin und Philosophin. Edith Stein hat die Niederschrift ihrer Sporterfahrungen vor dem Eintritt in den Kölner Karmel am 14.10.1933 begonnen und im Frühjahr 1939 im Fluchtkarmel Echt (Holland) beendet. Die Aszetikerin mußte die instrumentelle Sportnutzung ihres Lebens nicht korrigieren. Die totalitären rassistischen Ideologen, die Edith Stein das Leben nahmen, suchten auch einer freien, selbstbestimmten Sportnutzung, wie sie z.B. in der Jugendbewegung begonnen hatte, ein Ende zu bereiten.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Aus meinem Leben (wie Anmerkung 1). 368.

<sup>13</sup> Ebd., 368, 163, 401; Winfried Joch, Sport und Leibeserziehung im Dritten Reich. In: Horst Ueberhorst, Geschichte der Leibesübungen. Bd. 3/2, Berlin/München/Frankfurt 1982, 702.

# Edith Stein und der Frieden im Jahre 1937

(Eine Dokumentation)

John Sullivan

## 1. Einführung

Edith Stein besaß ausgezeichnete Lateinkenntnisse; es bereitete ihr keinerlei Schwierigkeiten, Gedichte in lateinischer Sprache zu schreiben. In einer vor kurzem in Rom veröffentlichten Studie hat der Verfasser sich eingehend mit einer von Edith Stein verfaßten Strophe zu einem lateinischen Hymnus befaßt, die bis heute im Kölner Karmelitinnenkloster gesungen wird. In dieser Strophe kommt eine besondere Andacht zu Maria, der Königin des Friedens, zur Geltung, der die Kirche des jetzigen Kölner Karmel geweiht ist. In dem genannten Artikel wird dieses Beispiel lateinischer Dichtung eine Vorübung für die Motivmesse und für das Offizium zu Ehren der Friedenskönigin genannt, die Edith Stein 1940 während ihres Exils in Echt zusammenstellte; ferner habe es als »Aufwärmübung für einige weitere Arbeiten zur Förderung derselben Andacht in Köln im Jahre 1937« gedient.<sup>1</sup>

Aus der Erforschung der Archive und der Befragung von Zeitzeugen in Köln und Beek/Holland ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß Edith Stein die ergänzende Strophe zum marianischen Hymnus *Flos Carmeli* im Jahre 1935 schrieb. Auch die weiteren Beiträge zur Förderung der Andacht zur Friedenskönigin, die sie zwei Jahre später verfaßte, verdienen unsere Aufmerksamkeit, nicht nur wegen ihrer interessanten Form, sondern vor allem auch, weil sich auf diese Weise die Möglichkeit ergibt, ein breiteres Publikum auf bislang unveröffentlichte informative Texte von ihr und über sie aufmerksam zu machen. (Die 1940 entstandenen Texte der Messe und des Offiziums sind es wert, daß man sie zum Gegenstand einer eigenen Studie macht.)

## 2. Edith Stein und die Dreihundertjahrfeier des Kölner Karmel (1937)

Das Jahr 1937 bot den Kölner Karmelitinnen Anlaß zu besonderen Feierlichkeiten. Begingen sie doch in jenem Jahr das dreihundertjährige Bestehen des ersten Klosters der Unbeschuheten Karmelitinnen auf deutschem Boden.<sup>2</sup> Eine wichtige Zeitzeugin, Edith Steins damalige Priorin Sr. Teresia Renata Posselt, bezeugt, daß Sr. Teresia Benedicta (Stein) an der Erstellung der Festschrift mit der Geschichte der Kölner Gründung beteiligt

<sup>1</sup> John Sullivan, *Liturgical Creativity from Edith Stein*. *Teresianum* 49, 1/1998.

<sup>2</sup> Siehe Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Ergänzungen und Erläuterungen von Maria Amata Neyer*. Würzburg 1994, 78–83.

war. In ihrer Edith-Stein-Biographie macht Sr. T. R. Posselt (1891–1961) dazu folgende Angaben:

Schwester Benedicta (...) mußte nach Kräften bei der Vorbereitungsarbeit helfen. Als Festschrift sollte die Geschichte des Karmel Maria vom Frieden und der im Laufe der 300 Jahre aus ihr hervorgegangenen 12 Stiftungen verfaßt werden. Schwester Benedicta ging der Mutter Priorin zur Hand, die historischen Quellen zu erschließen und an die erforderlichen Dokumente zu gelangen. Sie übernahm es, nach Fertigstellung des Manuskriptes, das unförmige Werk in Kapitel und Abschnitte einzuteilen und besorgte die Aufstellung einer genauen Quellen- und Literaturangabe.<sup>3</sup>

Edith Stein erwähnt dieses Projekt mehrfach in ihrer Korrespondenz aus der Zeit vor und nach der Hauptfeier im Oktober 1937. Dabei schreibt sie die Autorschaft von *Unter dem Zepter der Friedenskönigin* immer Sr. T. R. Posselt zu.<sup>4</sup> Edith Stein war zuständig für die bibliographischen Einzelheiten, ferner oblag ihr die Überprüfung der Angaben in den Fußnoten wie auch der Hinweise zu den Illustrationen. Die Lektüre der zeitgenössischen Darstellung früherer Abschnitte aus der Geschichte der Kölner Karmelgründung lieferte ihr natürlich auch Informationen, die ihre Andacht zur Friedenskönigin vertieften.

Weder Sr. Teresia Renata Posselt noch Edith Stein selbst machen genaue Angaben zu dem Umfang des Beitrags, den letztere in jenem Jahr leistete, doch liefern uns die jüngsten Forschungsergebnisse ein genaueres Bild davon. Die Analyse von drei verschiedenen Texten wird uns zeigen, wie oft sie eine kreative Arbeit zu der Feier beisteuerte. Die Reihenfolge der Behandlung entspricht nicht unbedingt der Chronologie des Entstehens, da sich die Arbeiten Edith Steins nur schwer genau datieren lassen. Mangels zwingender innerer Chronologie ist es ergiebiger, wenn wir uns zuerst einer Inschrift auf einem Kunstwerk, dann einem lateinischen Epigramm und schließlich einigen Büchern zuwenden. Dabei werden wir auf Belege stoßen, die dokumentieren, was während des ersten Jahres Edith Steins als Professschwester mit feierlichen Gelübden alles in Köln geschah.

### 2.1. Herzförmiges Exvoto für die Statue der Friedenskönigin

In dem als Illustration zu Edith Steins Arbeit *Wie ich in den Kölner Karmel kam* zusammengestellten Bildband bringt die Leiterin des Kölner Edith-Stein-Archivs und anerkannte Interpretin des Lebens und der Zeit Edith Steins, Sr. Amata Neyer, ein Foto von einem Silberherzen. Dieses Herz wurde als Exvoto für die Statue der Friedenskönigin in der Kirche des ursprünglichen Kölner Karmel im Süden der Altstadt entworfen. Das

<sup>3</sup> Siehe Teresia Renata Posselt, Edith Stein. Ein Lebensbild. Nürnberg 1954, 198.

<sup>4</sup> Siehe Edith Stein, Brief 239 vom 18. Mai 1937, 81 f.; Brief 257 vom 17. Januar 1938, 101. In: Selbstbildnis in Briefen: Teil 2 – 1934–1942. Freiburg 1977.

Als Verfasserin wird auf der Titelseite der Festschrift eindeutig genannt: Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto, Unter dem Zepter der Friedenskönigin, Karmelitinnenkloster Köln-Lindenthal 1937, 202 S., 24x16 cm.

Gnadenbild hatte Maria de Medici den Karmelitinnen »kurz vor ihrem Tode« am 3. Juli 1642 vermacht.<sup>5</sup>

Ein Silberschmied wurde mit der Anfertigung eines Silbermedaillons beauftragt, das die Namen aller in Köln-Lindenthal lebenden Schwestern enthalten und dem Gnadenbild in der Kirche der Schnurgasse umgehängt werden sollte. Sr. A. Neyer hält es für »höchstwahrscheinlich«, daß der Widmungsvers auf der Rückseite von Edith Stein verfaßt wurde; er lautete:

300 Jahre in Köln / dient dir, Maria, der Karmel. / Heute in Liebe und Dank / weihst er dir, Mutter, dies Herz / 1637–5. Nov. 1937.<sup>6</sup>

Sowohl das Medaillon als auch das Gnadenbild selbst wurden bei einem Luftangriff am 28. April 1942 zerstört. An derselben Stelle in der Klosterkirche, an der sich einst die ursprüngliche Statue befand, steht heute eine Kopie.

## 2.2 Chronogramm »Mater omnipotens«

Das Chronogramm war eine fromme Übung in lateinischer Sprache, eigens dazu erdacht, die römischen Zahlen des Gründungsjahres 1637 mit denen des laufenden Jubiläumsjahres 1937 zu verbinden.<sup>7</sup> Dabei stellen die Anfangsbuchstaben der aufeinanderfolgenden Zeilen die »Zahlen« dar, die zusammen das Jahr 1637 ergeben, während mit den letzten Buchstaben Zeile für Zeile das Jahr 1937 »ausbuchstabiert« werden kann.

Mater omnipotens – precibus apud DeuM!  
 Domina nostra clemens, – salvas filias faC!  
 Corde fideli tuo – omnibus firmiter speM.  
 Xristum sequi ducem – cupit pusillus greX,

<sup>5</sup> Siehe Unbeschuhte Karmelitin [= Sr. Maria Monika Hemmes OCD], Maria vom Frieden, Köln. Kirche des Kölner Klosters (...): Geschichte und Kunst (Sammlung Kunstführer. Große Ausgabe 29). München/Zürich 1958, 3 f. Die ursprüngliche Karmelgründung befand sich in der Schnurgasse im Süden der Stadt, bis die Schwestern 1802 im Zuge der Säkularisation vertrieben wurden und ausstarben. Im Jahre 1845 kamen erneut Karmelitinnen nach Köln, die sich in der Straße Gereonskloster Nr. 12 ein Kloster bauten. Der Kulturkampf 1875 zwang diese Kommunität zu einer Verlegung des Klosters nach Echt in der nahegelegenen niederländischen Provinz Limburg. Bei ihrer Rückkehr nach Deutschland konnten sich die Schwestern weder in der Schnurgasse (wo die Klosterkirche inzwischen Pfarrkirche geworden war), noch in dem (zum Kinderheim umfunktionierten) Gereonskloster ansiedeln; daher bezogen sie zuerst eine Mietwohnung und bauten dann ein neues Haus in dem Wohnviertel Köln-Lindenthal westlich der Altstadt. (Dort begann Edith Stein 1933 ihr Ordensleben.) Weil in Köln-Lindenthal der Karmel durch die Luftangriffe der Alliierten gänzlich zerstört und ausgebrannt war, sah sich die Kommunität 1944 gezwungen, die Stadt Köln zu verlassen; sie fand Aufnahme im Karmel Welden bei Augsburg. Nach dem Krieg lebten die Schwestern zunächst in Köln-Junkersdorf (Vogelsanger Weg 43) und bauten von dort aus das ursprüngliche Kloster an der Ecke Schnurgasse/Vor den Siebenburgen wieder auf.

<sup>6</sup> Siehe Amata Neyer, Wie ich in den Kölner Karmel kam. 83.

<sup>7</sup> Kölner Edith-Stein-Archiv, Mappe B I 33, Einzelblatt, 28 x 13 cm, handgeschrieben mit Tinte, undatiert.

Xristum vere tuum – filium o GenetriX!  
 Xristus sit nobis Pax – semper sit nobis ReX.  
 Velis pacare tuos – Pacis Regina et tV.  
 Iesu mater nobis – Dux et Regina prael,  
 Iesum diligere fac – nos clementer audI.

Die folgende Übersetzung macht keinen Versuch, Edith Steins Meisterschaft in der Kombination der zu dem Chronogramm erforderlichen Vokabeln einzufangen; es soll hier lediglich der Wortsinn ihres Textes wiedergegeben werden:

Mutter, du Mächtige, – durch unsere Bitten zu Gott,  
 Unsere milde Herrin, – schenke deinen Töchtern das Heil.  
 Durch dein treues Herz – gib allen sichere Hoffnung.  
 Christus als Führer zu folgen – ist der kleinen Herde Wunsch.  
 Christus, der wahrhaft – dein Sohn, o Mutter, war.  
 Christus sei unser Friede, – sei unser König auf immer.  
 Den Deinen gib, bitte, den Frieden, – unsre Friedenskönigin, auch du;  
 Mutter Jesu, uns – als Führerin und Königin vorangehe,  
 Hilf uns Jesus lieben, – gnädig erhöhe uns.

Christus wird hier von Edith Stein sehr stark hervorgehoben, sicherlich stärker als in ihrer Zusatzstrophe zum *Flos Carmeli*, die Maria in den Mittelpunkt stellt. Der ganz und gar marianische Charakter des Hymnus *Flos Carmeli* machte eine solche Konzentration auf die Mitte erforderlich; außerdem bot das kernige mittelalterliche Latein des Originals nur wenig Spielraum für eine ausgiebige Bildersprache.<sup>8</sup>

Für unseren Zweck wichtiger dürften die Vokabeln sein, die an die 1935 entstandene Strophe des *Flos Carmeli* erinnern, nämlich »filius« (Töchter), »clementer« (gnädig), »cor[de]« (Herz), »pax« (Friede), »Regina« (Königin), und in einem gewissen Sinn auch »omnipotens« ([all]mächtig; die ältere Strophe enthielt »potenter«, d. h. »mächtig«).

Wenn er auch zeitlich auf das Entstehungsjahr beschränkt bleibt, liefert dieser Text doch einen guten Eindruck von Edith Steins Zuneigung zu Maria als Vorbild und Quelle des Friedens in Zeiten der Verwirrung. Er weist ganz sicher eine enge Verwandtschaft mit der lateinischen Strophe auf, die sie zwei Jahre zuvor verfaßt hatte. Anders als bei der 1935 entstandenen Dichtung wird im Archiv des Kölner Karmel ein Original des Chronogramms in der Handschrift Edith Steins aufbewahrt. Der Text des Chronogramms wird hier zum ersten Mal veröffentlicht und in deutscher Übersetzung angeboten.

<sup>8</sup> Man vergleiche den Originaltext mit der 1935 von Edith Stein als Ergänzung zu den drei traditionellen Strophen des Hymnus *Flos Carmeli* verfaßten Zusatzstrophe:

Filiarum cordi suavissimo	Deiner Töchter Herz
Cor tuarum illi mitissimo	zu deinem Herzen, zu dem zärtlichsten,
o inclina.	zu dem sanftmütigsten ziehe du hin.
Pacem rogamus-audi clementer nos,	Die Friedensbitte gnädig wolle erhör'n;
Te obsecramus-juva potenter nos.	machtvoll hilf uns, wir flehen dich an,
o Regina!	unsre Königin.

(Deutsche Übersetzung von Sr. Elisabeth Peeters OCD)

### 2.3 Unter dem Zepter der Friedenskönigin und die Herzbücher

Durch ihre Mitarbeit bei der Fertigstellung des Buches *Unter dem Zepter der Friedenskönigin* konnte Edith Stein ihre Kenntnisse vom Leben und Werk einer bedeutenden Persönlichkeit der Geschichte ihres Karmel, nämlich Mutter Isabella vom Heiligen Geist, vertiefen. Die Mitgründerin des Kölner Karmel wurde am 28. Juni 1606 als Carlotta von Urquine in Brüssel geboren und starb am 13. März 1675 in Köln. Sie trat in Antwerpen in den (damaligen) Niederlanden in den Karmel ein, wo einige der ersten aus Spanien kommenden Unbeschuhten Karmelitinnen ein Kloster gegründet hatten.<sup>9</sup>

Sie war sowohl literarisch als auch künstlerisch begabt, was sie zu der Erstellung von drei gänzlich handgeschriebenen und von Hand illustrierten Büchern mit Schriftmeditationen veranlaßte, die als spirituelle Anregung zu Beginn der beiden täglichen Erholungszeiten der Kommunität gelesen werden sollten.<sup>10</sup>

#### 2.3.1 Herzsymblik in den Herzbüchern

Die Bandbreite der in diesen Büchern enthaltenen (literarischen wie auch graphischen) Meditationsmethoden, ihre »theologische Anthropologie« (um einen modernen Ausdruck zu verwenden) und die in ihnen enthaltene spirituelle Sicht ist äußerst vielschichtig; sie übersteigt bei weitem den Rahmen dieses Berichts. Es möge der Hinweis genügen, daß sie die einst klassische Unterscheidung des geistlichen Entwicklungsprozesses in drei Phasen oder »Wege« – Läuterung, Erleuchtung und Vereinigung – darlegen. Das half den Schwestern, mühelos die großen Linien der gesondert in der Erholungszeit vorgetragenen Meditationen zu erkennen; der didaktische Ansatz wurde noch verstärkt durch die Illustrationen.

Die Bilder sind in sich schon eindrucksvoll; außerdem weisen sie einige besondere Merkmale auf, die bald Sr. Teresia Benedictas Aufmerksamkeit auf sich zogen, als sie sich bei der Vorbereitung des Jubiläumsjahres 1937 mit dem Werk befaßte. Die in den Meditationen enthaltenen Schriftstellen sind mit hebräischen Buchstaben ausgeschmückt. Ferner gibt es eine weitere Besonderheit, die Edith Steins Interesse weckte: In der unteren rechten Ecke enthalten alle Bilder ein Herz. Dieses Herz steht für die menschliche Seele in ihrer Beziehung zur Gottheit und zum göttlichen Leben. Im dritten Band durchläuft das Herz die Himmel auf der Suche nach Er-

<sup>9</sup> Siehe dazu Posselt, Erster Teil 4. Das Lebenswerk der Mutter Isabella vom Heiligen Geist. In: *Unter dem Zepter*. 38–41 und passim.

<sup>10</sup> Klosterarchiv des Kölner Karmel [= die Sammlung aller archivalischen Stücke des Klosters mit Ausnahme der Edith-Stein-Sammlung], C 1–7; a) Erster Theil (1–230); b) Zweiter Theil (231–560); c) Dritter Theil (1–246). Die Größe aller drei Bände beträgt 18,5 x 27,5 cm. Interne Hinweise legen eine Datierung des zweiten Bandes auf das Jahr 1638 oder danach nahe; die beiden anderen Bände enthalten keinerlei Datierung. Bei allen drei Bänden handelt es sich um handschriftliche Codices mit handgemalten Illustrationen.

kenntnis und Inspiration. In jedem Herzen sind zwei Augen gemalt, von denen bis auf wenige Ausnahmen das eine, das für das menschliche Erkenntnisvermögen steht, geschlossen ist; das andere steht für die vom Glauben, der bis in den Himmel reicht, erleuchtete Seele und ist deshalb offen. Als Symbol für den Glauben hält sich das Herz ein Fernrohr vor das offene Auge.<sup>11</sup> Sowohl die hebräische Schrift als auch die symbolischen Darstellungen dürften Edith Stein angesprochen haben: das Hebräische wegen ihrer eigenen jüdischen Herkunft, das Herz als Symbol für die *fides quaerens intellectum*, eines der Hauptanliegen ihrer eigenen Suche nach Wahrheit in der Zeit nach ihrer Taufe.<sup>12</sup>

Die vielen Herzen dürften Edith Stein immer wieder an die Herzsymbolik erinnert haben, auf die sie 1935 in ihrer lateinischen Strophe bis zu zweimal zurückgegriffen hatte. Tatsächlich bildet die Vokabel »Herz« einen Kernbegriff der knappen lateinischen Dichtung, und sie fügt sich gut in die Andacht zur Friedenskönigin ein, von der die Kölner Karmelitinern im Jahr 1937 beseelt waren.

### 2.3.2 Neuer Augenzeugenbericht, der die Bedeutung der Herzbücher für Edith Stein belegt

Edith Steins Analyse der eindrucksvollen Herzsymbolik in allen drei Büchern von Mutter Isabella, und ganz besonders im dritten Band, weckte Erinnerungen an das Symbol, das sie schon eher, im Jahr 1935, in ihrer lateinischen Strophe verwendet hatte. Die Vokabel »Herz« machte hier nicht weniger als 40% der Substantive und 10% des ganzen Vokabulars aus. Edith Stein dürfte die Aufnahme einer Reproduktion der Herzbilder aus einem von Mutter Isabellas Herzbüchern in die Festschrift *Unter dem Zepter der Friedenskönigin* entschieden befürwortet haben.

Tatsächlich enthält die 1937 veröffentlichte Festschrift Reproduktionen von zwei Bildern aus dem dritten Band.<sup>13</sup> Über der Abbildung gegenüber S. 97 befindet sich die lateinische Aufschrift »Veni spiritum veritatis«; wer mit der Lebensgeschichte Edith Steins vertraut ist, wird darin unschwer einen Begriff erkennen, der in ihrem Leben eine besondere Bedeutung spielte, nämlich »Wahrheit«. In der Nacht, in der sie sich entschloß, ka-

<sup>11</sup> Mutter Isabella, Herzbuch. 3, 9 f.

<sup>12</sup> Siehe dazu Reinhard Körner, *Mystik – Quell der Vernunft*. Erfurter Theologische Studien. Bd. 60, Leipzig 1990.

<sup>13</sup> Siehe *Unter dem Zepter*. Ablichtungen zwischen 96 und 97. Das Bild auf der gegenüberliegenden Seite von 96 ist die erste Illustration in Bd. 3 der Herzbücher, 22; das zweite Bild auf der gegenüberliegenden Seite von 97 ist die 32. Illustration in Bd. 3 der Herzbücher, 98. Zum Glück wurde Mutter Isabellas Kunstwerk dem größeren Publikum in anderer Form zugänglich gemacht, und zwar in Gestalt der von Prof. Otto Schwalge entworfenen bunten Glasfenster der jetzigen Kölner Karmelkirche. Siehe dazu Hemmes OCD, *Kirche des Kölner Klosters*. 18–30. In diesem Kirchenführer findet man sowohl Abbildungen von den modernen Glasfenstern als auch Reproduktionen der jeweils entsprechenden Originalbilder aus dem dritten Band von Mutter Isabellas Herzbüchern, nach denen die Glasfenster geschaffen wurden.

tholisch zu werden, soll sie das *Leben* der hl. Teresa von Avila mit dem Ausruf zugeklappt haben: »Das ist die Wahrheit.« Und in bezug auf die Zeit, in der sie als Nichtgläubige ihren Weg suchte, sagt sie selbst, daß letztlich ihre »Suche nach der Wahrheit ein einziges Gebet [war]«. <sup>14</sup>

Diese Argumentation läßt sich jetzt durch einen Augenzeugenbericht untermauern, der andeutet, daß Edith Stein große Bewunderung für Mutter Isabellas Meditationsbuch für die Erholungszeiten empfand. Aufgrund eines Briefes, den der Kölner Karmel vor einigen Jahren erhielt, können wir heute bestätigen, daß Edith Stein an dem Abend, an dem sie von Köln-Lindenthal nach Echt reiste, einen Band des Originals bei sich trug; außerdem nahm sie sich im Auto Zeit, ihn einer Begleitperson zu zeigen, deren Beteiligung an dieser Fahrt der Edith-Stein-Forschung bislang nahezu unbekannt war.

Die Ehre, sie etwa sieben Wochen nach der Kristallnacht von Deutschland in die Niederlande zu begleiten, wird von den Historikern zumeist *nur* Dr. Paul Strerath zugeschrieben. <sup>15</sup> Die unlängst zusammen mit Sr. Amata Neyer im Kölner Archiv angestellten Nachforschungen ermöglichen es mir, die folgende Korrektur der üblichen geschichtlichen Darstellung zu liefern. <sup>16</sup> Der Text des viele Jahre nach dem Ereignis geschriebenen Briefes ist selbst der beste Beweis für die Tatsache, daß Sr. Teresia Benedicta und Dr. Paul Strerath auf ihrer Reise am Silvestertag 1938 von einer dritten Person begleitet wurden: <sup>17</sup>

Das katholische Pfarramt Perl

Perl, den 17.8.1967

Apacherstraße

An den

Karmel in

Köln-Lindenthal [sic]

Sehr geehrte Frau Äbtissin! [sic]

Es drängt mich, Ihnen mitzuteilen, daß ich als Beifahrer damals mit Herrn Dr. med. Paul Strerath mitgeholfen habe, Ihre Schwester, Dr. Edith Stein, nach Holland über die Gren-

<sup>14</sup> Siehe Edith Stein, zitiert nach Posselt, Edith Stein, ein Lebensbild. 75; ferner zitiert von Papst Johannes Paul II. in seiner Homilie bei der Seligsprechung Edith Steins (1987), gefolgt von seiner ermutigenden Bemerkung: »... ein herrliches Wort des Trostes für alle, die sich mit dem Gottesglauben schwertun!« In: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland usw. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 77). Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 29.

<sup>15</sup> Zu den juristischen Umständen von Edith Steins Versetzung von Deutschland in die Niederlande, siehe John Sullivan, Das noch unveröffentlichte Übertrittsgesuch Edith Steins an den Hl. Stuhl. In: Edith Stein Jahrbuch 1 (1995) 355–59.

<sup>16</sup> Fotos sowohl von Dr. Paul Strerath als auch von Pfarrer Dr. Sudbrack, siehe Wie ich in den Kölner Karmel kam. 101. Zu Sudbrack gibt die Autorin lediglich den knappen Hinweis: »... begleitete die Reisenden von Köln nach Echt«, vermutlich in Erwartung einer späteren günstigen Gelegenheit, um die ganze Geschichte zu erzählen. Mein herzlicher Dank gilt Sr. Amata Neyer für die Bereitstellung des Briefes von Pfr. Dr. Sudbrack für diesen Aufsatz.

<sup>17</sup> Kölner Edith-Stein-Archiv, Mappe G I 15, beidseitig beschriebenes Einzelblatt, 19x14 cm, handgeschrieben mit Tinte.

ze zu schaffen. Ich erinnere mich noch, daß sie ein handgeschriebenes Buch mitnahm, das sie mir zeigte. Auf jeder Seite des Buches war ein großes Herz gezeichnet, umgeben mit alter Schrift. Dieses Herz hat großen Eindruck auf mich gemacht und meine Arbeit in der Vorbereitung der Kinder auf ihre erste hl. Kommunion im frühen Alter stark beeinflusst. Ich freue mich heute, daß ich dieser großen Frau begegnet bin und daß ich auch an einer Station ihres Kreuzweges dabei sein durfte.

Möge ihre Fürbitte im Himmel meine priesterliche Arbeit segnen.

In der Liebe Christi  
Ihr ergebenster

Dr. Leo Sudbrack  
Pfr. v. Perl

Pfarrer Dr. Sudbrack war den Schwestern bekannt, weil sein Bruder, der Jesuit P. Karl Sudbrack, der Kommunität in Köln-Lindenthal regelmäßig Vorträge hielt. Da er zugleich ein Freund des Fahrers, Dr. Paul Strerath, war, lag die Entscheidung für Dr. Leo Sudbrack als Begleiter auf der Fahrt von Köln nach Echt nahe. Abgesehen von möglichen weiteren Verbindungen gibt es mehrere Gründe, die für die Wahrscheinlichkeit einer solchen Entscheidung sprechen. Zur damaligen Zeit war es undenkbar, daß eine Ordensfrau eine Reise in Begleitung eines einzigen männlichen Laien oder sogar eines einzigen Priesters angetreten hätte; sie wurde grundsätzlich von mehreren Personen begleitet, um die Bildung einer kleinen Gruppe zu ermöglichen und jede Unschicklichkeit zu vermeiden (*Numquam solus cum sola* und umgekehrt, lautete die entsprechende lateinische Vorschrift). Zweitens fand die Abfahrt aus Köln erst am späteren Nachmittag statt, daher mußte es den Schwestern höflich erscheinen, eine dritte Person zu bitten, Dr. Strerath nach Köln zurückzubegleiten. Drittens durfte man davon ausgehen, daß eine Ordensfrau, die die Grenze passieren wollte, den Zollbeamten weniger leicht auffallen würde, wenn sie in Begleitung eines Priesters reiste. Als das Auto die deutsch-holländische Grenze erreichte, saß ohne Zweifel Dr. Strerath am Steuer, während sich Sr. Teresia Benedicta mit Pfarrer Dr. Sudbrack auf dem Rücksitz befand. Das gab ihr außerdem Gelegenheit, ihm unterwegs das altehrwürdige Buch mit den Herzillustrationen zu zeigen.<sup>18</sup>

Der Grund, weshalb sie ein so kostbares Buch mitnahm, ist folgender: Für die Arbeit an der Festschrift von Sr. T. R. Posselt hatten sich die Kölner Schwestern die beiden ersten Bände der *Herzbücher* von den Echter Karmelitinnen ausgeliehen.<sup>19</sup> Nach der Jahrhundertfeier behielten sie diese zunächst in Köln zurück, weil sie auf eine günstige Gelegenheit warte-

<sup>18</sup> Die Ankunft in Echt erfolgte »gegen Abend, etwa zwischen 19 und 20 Uhr«; siehe Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. 103.

<sup>19</sup> In der von Edith Stein zusammengestellten Bibliographie für *Unter dem Zepter* wird Echt als der Ort genannt, an dem sich die beiden ersten Bände befinden; siehe *Unter dem Zepter*. 199. In einer möglicherweise durch Hochachtung vor dem Mutterkonvent eingeebneten, hochherzigen schwesterlichen Geste haben die Schwestern des vormaligen Echter Karmel, die z. Zt. im Karmel Beek leben, vor kurzem (1996) dem Kölner Karmel die beiden Bände geschenkt. Sie können jetzt im Archiv des Kölner Karmel eingesehen werden.

ten, um die Bände jemandem mitzugeben, der sie persönlich wieder nach Echt zurückbringen könnte. Seit der Flucht der Kölner Karmelitinnen nach Holland während des Kulturkampfes befanden die Bücher sich nämlich in Echt.<sup>20</sup> Ende 1938 dürften die Karmelitinnen der Meinung gewesen sein, daß ein Auto mit drei Insassen einen ausgezeichneten »Deckmantel« für die Rückkehr der altehrwürdigen Bände aus dem 17. Jahrhundert nach Echt bot.

Wenn wir es so betrachten, macht der Brief von Dr. Sudbrack einen sehr glaubwürdigen Eindruck; außerdem belegt er Edith Steins Vertrautheit mit der Herzsymbolik. Wieso hat Dr. Sudbrack aber so lange gewartet, bis er Kontakt aufnahm mit den Kölner Schwestern? Über seine unmittelbare Motivation kann man nur mutmaßen, doch gibt es mehrere Ereignisse, die als unmittelbare Auslöser gedient haben könnten. Etwas eher im selben Monat, in dem er seinen Brief schrieb, hatte der Karmel mit großer Feierlichkeit den fünfundvierzigsten Jahrestag des Todes von Edith Stein begangen. Die lokalen Zeitungen waren voller Berichte über sie. Er selbst sollte achtzehn Monate später, – wie man sagt, nach langer Krankheit – am 25. April 1969 sterben. Vielleicht spürte er im Sommer 1967 die ersten Vorboten seines bevorstehenden Todes und befand sich in einer Phase der Rückschau über sein vergangenes Leben. Dabei dürfte ihm seine denkwürdige Fahrt mit Edith Stein am Silvestertag des Jahres 1938 wieder in den Sinn gekommen sein. Letztlich haben wir keinen guten Grund, seine Behauptungen in Frage zu stellen, wenn er auch nicht genau im Bilde zu sein scheint, weder bezüglich des damaligen Standortes des Karmel (der seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr in Köln-Lindenthal war) noch bezüglich der korrekten Anrede der Oberin, die keine »Äbtissin«, sondern eine »Priorin« ist. Doch sind das unwichtige Einzelheiten, die der Glaubwürdigkeit der Botschaft, die er mit solcher Dringlichkeit weitergeben wollte, keinen Abbruch tun. Der Kölner Karmel, in der Person der Leiterin des Edith-Stein-Archivs, war so freundlich, der Veröffentlichung dieses Briefes zuzustimmen, eben weil der Eindruck entstanden war, daß diese Geschichte erzählt und somit die bisherige geschichtliche Darstellung berichtigt werden sollte. So bildete das Studium der Zusatzstrophe zum *Flos Carmeli* das Tor zu einer neuen, vollständigeren Dokumentation des Weges, den Edith Stein von Köln-Lindenthal ins Exil nach Echt in der niederländischen Provinz Limburg ging, in Begleitung von *zwei* freundlichen katholischen Herren.

<sup>20</sup> Am 5. November 1997 führte persönliche Gespräche mit den jetzt in Beek lebenden Schwestern des vormaligen Echter Karmel haben keinerlei Erinnerungen zu Tage gefördert bezüglich des Weges, auf dem die beiden Bücher rechtzeitig zur Jahrhundertfeier nach Köln gebracht wurden, damit sie Sr. T.R. Posselt und Edith Stein für ihre Arbeit zur Verfügung stünden. Genauso wenig konnte sich Sr. Stanislas, die einzige noch lebende Augenzeugin der Ankunft Edith Steins in Echt am Silvesterabend 1938, erinnern, an jenem Abend irgendwelche Bücher gesehen zu haben. Vermutlich wurden sie zuerst diskret der Priorin überreicht und dann von dieser ohne viel Aufhebens der Klosterarchivarin anvertraut.



## Edith Stein und Etty Hillesum: Zusammen in Westerbork

*Freda Mary Oben*<sup>1</sup>

Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD, kam am späten Neujahrsabend 1938 im Karmel zu Echt in Holland an. Dieses Haus war einst von deutschen Nonnen erbaut worden, die während des Kulturkampfes – dem Kampf zwischen Kirche und Staat unter Bismarck von 1872 bis 1887 – ihr Kloster in Köln verlassen mußten. Nun war Edith vor dem Nationalsozialismus hierher geflohen. Im Juli danach folgte ihre Schwester Rosa, die sich im Kloster als Pförtnerin und Hobbygärtnerin nützlich machte.<sup>2</sup>

Am 2. August 1942, einem Sonntag, wurden die beiden Schwestern verhaftet und noch spät in der Nacht ins Lager Amersfoort gebracht. Schon in der nächsten Nacht, am Montag, den 3. August, mußten sie mit der Bahn zusammen mit getauften Juden und Ordensmitgliedern nach Hooghalen fahren. Bis zum Lager Westerbork hatten sie einen Fußmarsch von ca. 4 km zu bewältigen. Die letzten drei Tage vor dem Transport nach Auschwitz am 7. August verbrachten Edith und Rosa in Baracke 36. Als sie Auschwitz nach zweitägiger Fahrt am 9. August erreichten, lebten nur mehr 559 von 987 Menschen. 264, darunter Rosa und Edith, wurden sofort auf Loren zu den Todesbaracken gebracht und vergast. Edith war 50, Rosa 58 Jahre alt.<sup>3</sup>

Auch Etty Hillesum weilte vom 4. bis zum 7. August 1942 in Westerbork. Sie schreibt von dort in einem ihrer Briefe: »Es war ein eindrucksvoller Tag, als die jüdischen Katholiken oder die katholischen Juden – wie auch immer Du sie nennen willst – eintrafen, Nonnen und Priester, die den gelben Stern an ihrem Habit trugen.« Sie beschrieb einige, zum Beispiel die schönen Zwillingsschwestern und zwei Priester, die den Rosenkranz beteten. Auch Edith schreibt in ihrer ersten Nachricht vom 4. August von ihnen.<sup>4</sup>

Ende Juli hatte Etty in Amsterdam ihren Aufruf erhalten und fuhr ins Lager nach Westerbork. Einem Bericht vom 15. Juli 1942 zufolge wurden

<sup>1</sup> Vortrag im März 1995 an der Brigham Young University zum Thema Holocaust und die Kirchen. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Renate M. Romor.

<sup>2</sup> Vgl. Maria Amata Neyer, Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern. Würzburg 1987, 67–68.

<sup>3</sup> A.a.O., 75; Documents of the Persecution of the Dutch Jewry 1940–45. Bd. I, Hg. L.Ph. Pollak und van Gennep, Amsterdam, Jewish Historical Museum, 115; Wolfram Krusenotto (Hg.), Vier Wallfahrten. Köln 1988, 1, 18; Freda Mary Oben, Edith Stein Scholar Feminist Saint. N.Y. 1988.

<sup>4</sup> Etty Hillesum, Letters from Westerbork. Übers. v. Arnold J. Pomerans, N.Y. 1986, 29–30 (künftig abgek.: L), s. Anm. d. Übers.: Fußn. 16, 152: »One of the nuns described is Edith Stein ...«; Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934–1942. Edith Steins Werke Bd. IX, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1977.

am Vortag von 4 000 Juden, die einen Aufruf bekamen, 700 inhaftiert. An diesem 15. Juli trat Etty ihre Anstellung beim Jüdischen Rat an. Vom 29. Juli datierte ihr letzter Tagebucheintrag. Erst am 15. September war ihr nächster. In dieser fünfwöchigen Zwischenzeit hatte sie eingewilligt, für den Jüdischen Rat nach Westerbork zu gehen, und betreute dort Erwachsene und Kinder. Sie konnte mehrmals mit einer Sondergenehmigung nach Amsterdam reisen und Botschaften zwischen den Inhaftierten und deren Familien austauschen (sogar bei den Widerstandsgruppen) sowie die Medizinversorgung aufrechterhalten usw. Während des ersten Aufenthalts in Westerbork sah sie Edith Stein.

Krank kehrt sie nach Amsterdam zurück und muß den Tod ihres Geliebten Julius Spier, des Begründers der Psychochirologie, erleben. Nach drei Monaten Aufenthalt kehrt sie für zwei Wochen nach Westerbork zurück. Anfang Dezember wieder in Amsterdam, muß sie wegen einer Gallenblasenerkrankung in die Klinik und bleibt ein halbes Jahr in der Stadt. Am 7. Juni 1943 ist sie wieder in Westerbork. Schon werden viele Angestellte des Jüdischen Rats in die Stadt zurückbeordert. Sie will im Lager bleiben. Am 10. Juli muß sie ihre Identitätskarte abgeben und wird normale Lagerinsassin. Am 7. September wird sie mit ihren Eltern und dem Bruder Mischa einem Transport nach Auschwitz zugeteilt. Am 10. September kommen sie dort an. Ihre Eltern werden sofort vergast. Mischa lebt noch bis März 1944, Etty stirbt am 30. November 1943. Sie ist 29 Jahre alt.

Etty ist 27 Jahre, als sie zum ersten Mal in ihr Tagebuch schreibt. Das war am 9. März 1941. Die Zuspitzung der jüdischen Lage 1941 kommentiert Etty nur an wenigen Stellen ihres Tagebuchs: Die Februar-Demonstration, den ersten und größten Protest der holländischen Nicht-Juden gegen die Judenverfolgung, vermerkt sie nur nebenbei. Auch erwähnt sie nichts von den Anstrengungen, die der Jüdische Rat unternahm, um die Situation der Juden zu verbessern, und nichts von den 400 Inhaftierten vom 22. und 23. Februar, die sofort ermordet wurden. Am 15. März jedoch schrieb sie: »Wenn mich beim Zeitunglesen oder bei einer Nachricht von draußen plötzlich der Haß überkommt, dann sprudeln die Schimpfwörter gegen die Deutschen nur so aus mir heraus.« Am 14. Juni klingt sie philosophischer: »Wieder Verhaftungen, Terror, Konzentrationslager, willkürliches Abholen von Vätern, Brüdern, Schwestern. Man sucht nach dem Sinn des Lebens und fragt sich, ob es überhaupt noch einen Sinn hat. Aber das ist eine Sache, die jeder mit sich allein und mit Gott ausmachen muß.« Nach den erweiterten Verboten im Oktober, die gegen die Anwesenheit von Juden in öffentlichen Parks, im Berufsleben, bei Verbindungen mit Holländern erlassen worden waren, schreibt sie: »Heute nacht neue Maßnahmen gegen die Juden. Ich habe mir erlaubt, eine halbe Stunde aufgeregt und depressiv zu sein.« Und dies äußerte eine sonst so zuversichtliche junge Dame, deren einer ihrer beiden Geliebten ihr holländischer Arbeitgeber war.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Das denkende Herz. Die Tagebücher der Etty Hillesum 1941–1943. Hg. u. eingel. v. J.

Bis dahin ist es die Suche nach dem Sinn des Lebens bei Gott, die Etty Hillesum Halt gegeben hat. In diesem Punkt ist sie sich mit Edith Stein, der 23 Jahre Älteren, einig, die gesucht und Antworten gefunden hatte. Edith war als junge Frau (mit Ausnahme von Liebhabern) nicht anders als Etty: Sie hatte die Natur geliebt und lange Wanderungen unternommen, sich an Kunst, Theater, Musik erfreut, sich Literatur und Philosophie gewidmet, war Schriftstellerin, Dichterin und tanzte gern. Beide waren ernst und tief veranlagt und hatten doch Sinn für Humor. Wie Etty studierte auch Edith zuerst Psychologie und wechselte dann für ihren späteren Beruf zu Philosophie und Theologie über. Mit 27 Jahren, in Ettys Alter, schrieb Edith ihre Thesen *Zum Problem der Einfühlung* und gab sie heraus. Sie begann mit anderen phänomenologischen Arbeiten und war mit 30 Jahren schon sehr bekannt. In dieser Zeit wurde sie Katholikin.

Ettys Tagebuch offenbart ihre geistige Wandlung. Hier – im Gebet, im Denken, in der Intention – zeigt sich, wie sehr sich die beiden Frauen gleichen. Und sie sind sich ähnlich auf ihrem Weg vom Ich zum Anderen im Zeitpunkt ihres Todes. Es ist erstaunlich, wie die Gegensätze und Ähnlichkeiten in beider Persönlichkeit und Wirkungskreis sich in ihrer Spiritualität verbinden. Wir werden Etty und Edith in ihrem politischen, historischen und theologischen Umfeld beobachten. Die Person als solche war ein Hauptthema in den Werken Edith Steins: Sie behandelte menschliches Bewußtsein und Subjektivität, Einfühlung, Motivation und Kausalität, das physisch-psychische Sein und die Ontologie des Geistes.<sup>6</sup>

Edith machte nach ihrer Konversion eine große Persönlichkeitswandlung durch. Vorher ernährte sie sich normal, zum Beispiel mit belegten Broten und Schokolade auf ihren geliebten Wanderungen. Jetzt nahm sie wenig Fleisch zu sich, aß und schlief sehr wenig und löste sich mehr und mehr vom gewöhnlichen Lebensstil. Sie wurde zunehmend asketisch, bewahrte jedoch ihre Liebe zu Musik, Kunst und Theater. Im Karmel schrieb sie liturgische Lieder für die Nonnen sowie Gedichte. Ediths Familie, Freunde, Studenten und Kollegen lieferten viele Einzelheiten, die ihre Persönlichkeit beschreiben: weiblich und doch professionell, bescheiden und objektiv, einfühlsam und gerecht, willensstark und ausgeglichen, intuitiv und intellektuell, gesellig und mystisch, ruhelos und geduldig. Die Liste ist lang. Doch alle nennen einen Charakterzug als ihren typischen: ihre große Zurückhaltung. Eine ihrer besten Freundinnen, die Philosophin Hedwig Conrad-Martius, schreibt: »Wir waren sehr vertraut, aber ich weiß nichts von ihrer inneren Entwicklung.«<sup>7</sup>

G. Gaarland, Reinbek 1985 (künftig abgek.: T), 21, 37, 64, 60; Jacob Presser, *Ashes in the Wind*. Detroit 1988, 45–53, 65, 89–90.

<sup>6</sup> Vgl. *Psychische Kausalität*. In: *Beiträge zur Begründung der Psychologie u. der Geisteswissenschaften*. Hg. Max Niemeyer, Tübingen 1970; Edith Stein, *Die ontische Struktur der Person u. ihre erkenntnistheoretische Problematik*. In: *Welt u. Person*. Edith Steins Werke VI, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1962; Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*. Edith Steins Werke II, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1986; Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. 1917, Reprint 1980. Edith Stein, *Die Kreuzeswissenschaft*. Edith Steins Werke Bd. I, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1985.

<sup>7</sup> Elizabeth de Mirabel, Edith Stein. Paris 1954, 59. Zu den Aussagen ihrer Freunde, Kol-

Dagegen legen Ettys Tagebücher ein ergreifendes Zeugnis ihrer inneren Reifung ab. Darin offenbart sich das, was Edith die Auszeichnung des Seienden nennt: die geistige Sphäre einer Person, die ihre Seele erfüllt und sie zur Suche nach Gott drängt. Ettys junge Freuden im Leben ebnen ihr den Weg zu einer totalen Selbsthingabe an den Geist Gottes. Sie wird fähig, sich rückhaltlos der Sorge für andere freizumachen.

Die frühen Eintragungen ihres Tagebuches zeigen eine Etty, die noch nicht über Körper, Geist und Seele mächtig ist. Ende 1941 schrieb sie: »Ich frage mich, wie es kommt, daß der Krieg und alles, was damit zusammenhängt, mich so wenig berührt.« Doch 1942 wurde dies anders: Die Politik traf ihr Zuhause. Viele holländische Juden mußten ihre Heimatstädte verlassen und nach Amsterdam ziehen, während nicht-holländische Juden nach Westerbork gebracht wurden. Ettys Geliebter, Julius Spier, war Deutscher und mußte deshalb als Einwanderer zur Gestapo. Etty ging mit ihm und wurde wegen ihres Lächelns von einem Deutschen angefahren: »Was finden Sie hier lächerlich?« Sie hätte gern gesagt: »Außer Ihnen finde ich nichts lächerlich hier.« Doch sie antwortete: »Dessen bin ich mir gar nicht bewußt, das ist mein gewöhnliches Gesicht!« Sie hatte keine Angst; der Deutsche tat ihr leid. (Ihr Mut bringt sie in die Nähe Ediths, die im Gestapobüro in Maastricht die Anwesenden mit »Gelobt sei Jesus Christus« grüßte.)<sup>8</sup>

Im März platzte die erste Bombe: Sie mußte ihren liebsten Spazierweg aufgeben, weil er für Juden verboten wurde! Und dann kam Ende April der gelbe Stern ... Neue Verordnungen zum Junibeginn stürzen sie in Unruhe und Verzagtheit: Juden dürfen nicht länger beim Gemüsehändler einkaufen, nicht mehr Rad fahren, die Straßenbahn nicht mehr benutzen und müssen abends nach 8.00 Uhr zu Hause sein. Sie bekommt Schuldgefühle, weil ihr Zimmer so groß ist, während nebenan 8 Personen in einem leben müssen. (Etty wohnt bei dem Holländer Han Weger, führt ihm den Haushalt und ist seine Geliebte.) Seit die Bewegungsfreiheit eingeschränkt ist, muß sie im Zimmer umhergehen und dort turnen. Sie muß sich mit Kälte und Nahrungsmangel auseinandersetzen. Sie nimmt sich vor, ihr Leben an diese Widerwärtigkeiten anzupassen. (Wiederum gleicht sie hierin Edith, die sich auf ein Arbeitslager vorbereitete, indem sie versuchte, Hunger und Kälte zu ertragen und Müdigkeit zu überwinden.) Etty erfuhr Ende Juni, daß schon 700 000 Juden im besetzten Europa umgekommen seien. Sie erwoß die Möglichkeit, in einem Konzentrationslager sterben zu müssen.<sup>9</sup>

Der entscheidende Monat für Ettys Leben ist der Juli 1942. Sie schreibt: »Ich bin jeden Tag in Polen, auf den Schlachtfeldern, (...) ich bin bei den Hungernden, bei den Mißhandelten und Sterbenden, jeden Tag (...).« Sie ist erfüllt von Verzweiflung und macht sich keine Illusionen über die La-

legen usw. vgl. W. Herbstrith (Hg.), *Erinnere dich – vergiß es nicht*. Annweiler/Essen 1990; Hedwig Conrad-Martius, *Edith Stein*. 1958, 38–48.

<sup>8</sup> T 82; Maria Amata Neyer, *Edith Stein, Ihr Leben in Dokumenten u. Bildern*. Würzburg 1987, 58; Teresia Renata de Spiritu Posselt, *Edith Stein*. Nürnberg 1954, 233.

<sup>9</sup> T 110–111; 120.

ge. Sie weiß, daß es für die Juden »um Untergang und Vernichtung« geht. Sie bemitleidet die kleinen Kinder, die wie sie Blasen an den Füßen vom Laufen durch die heiße Stadt haben. Am 11. Juli fragt sie sich, was sie fühlen würde, wenn sie den Aufruf zum Arbeitslager in der Hand hielte. Jedenfalls würde sie sich nicht verstecken. Sie bewirbt sich um einen Posten beim Jüdischen Rat, wie ihr empfohlen wurde. Zwei Wochen später tritt sie mit Schuldgefühlen ihre neue Stellung bei der »Kulturellen Abteilung« an. Sie schreibt am 28. Juli: »Es ist wohl nie wiedergutzumachen, daß ein kleiner Teil der Juden mithilft, die überwiegende Mehrheit abzutransportieren. Die Geschichte wird später ihr Urteil darüber fällen.« Anfang August geht sie freiwillig nach Westerbork.<sup>10</sup>

Etty wollte nicht einfach ihre eigene Haut retten. Dies zeigen ihre geistigen Arbeiten. Schon auf den ersten Seiten ihres Tagebuches spüren wir, daß Etty die Notwendigkeit erkannte, Geist und Herz zusammenzuschließen: ihre Gefühle zwischen Erhebung und Depression auszugleichen, indem sie Loslösung und Objektivität einübt und verfeinert. Gott wurde ihr Lehrer. Am Tag, bevor sie zum Jüdischen Rat ging, schrieb sie: »Wenn man einmal begonnen hat, an Gottes Hand zu wandern, ja, dann wandert man weiter, das ganze Leben wird zu einer einzigen Wanderung – ein sonderbares Gefühl.« Sollten wir nicht Ettys Tagebuch einen »Bildungsroman« nennen, einen Rechenschaftsbericht ihres Reifens? Das Wesentliche ist, daß Etty gegen Mitte 1941 zu beten begonnen hatte: »Ich übe mich im Knien«, schreibt sie, und ein anderes Mal: »Es ist, als ob mein Körper für den Knieakt gedacht und gemacht ist.« Bald betet sie inständig mit äußerstem Glauben und Selbstaufgabe. Am Abend, bevor sie ihren Dienst antrat, wohl wissend, was sie wirklich erwartete »später und draußen«, betet sie: »Ein kleines Stück Himmel wird wohl immer zu sehen sein, und so viel Platz wird immer um mich sein, daß meine Hände sich zum Gebet falten können«.

In vielen Passagen klingt es so wie bei der kontemplativen, ja mystischen Edith Stein. Sie schreibt: »Auch wenn man Schmerzen im Körper hat, kann doch der Geist weiterwirken und fruchtbar sein. Und lieben und hineinhorchen in sich und andere und forschen nach den Zusammenhängen in diesem Leben. (...) Eigentlich ist mein Leben ein unablässiges Hineinhorchen in mich selbst, in andere und in Gott.«<sup>11</sup>

1930, drei Jahre, bevor sie in den Karmel eintrat, schrieb Edith von der dringenden Notwendigkeit, sich einem schmerzvollen Reinigungsprozeß zu unterziehen, um äußere Probleme beeinflussen zu können. Sie tauschte das weltliche Leben gegen das des fortwährenden Gebetes: für die Juden, die Deutschen, die Kirche, für jene, die Gott nicht lieben oder nicht an ihn glauben, und für den Frieden in der Welt. Gebet, sagt sie, könnte ein Gebäude für die Ewigkeit errichten. In ihrem letzten Brief aus Westerbork am 6. August 1942 schrieb sie: »Ich hätte auch gern den nächsten

<sup>10</sup> T 122, 123, 167.

<sup>11</sup> T. 151, 82, 152, 176.

Brevierband (konnte bisher herrlich beten). « Das Brevier enthält größtenteils Psalmen aus dem Alten Testament, die Edith besonders liebte.<sup>12</sup>

Ettys Gespräch mit Gott erinnert an Edith Steins Gebete. Kommt es daher, weil die aktuelle religiöse Erfahrung im Gebet die gleiche ist? Beim Lesen von Ettys Gebeten glaubt man selbst zu beten. Freilich hält sich Etty an kein Dogma, und Edith dagegen stand fest im Glauben an Christus und seine Kirche. Doch die Wirkung ihrer Gebete war die gleiche: Es öffnete sich ein Lebensweg, der in Gott verankert war und im Glauben der Juden und Christen gründete. Dieser Gemeinsamkeit wollen wir nachgehen.

Glaube ist eine Größe in Gott, schreibt Stein, einst selbsternannte Atheistin. »Darum steht der Glaube der göttlichen Weisheit näher als alle philosophische und selbst theologische Wissenschaft.« Sie widerlegt Heideggers Konzept vom Sein zum Tode, das im nichtenden Nichts endet. Sie schreibt, daß sie sich trotz der Vergänglichkeit des Augenblicks sicher weiß wie ein Kind in den Armen seiner Mutter. Hier erkennen wir mitten in der philosophischen Analyse die Metapher des Psalmisten: »Wie ein Kind auf dem Schoß seiner Mutter.« Sie trat ohne Illusion in ein Leben der Selbstaufgabe ein. Sie weiß, sie würde eines Tages als Jüdin verhaftet werden. Sie schreibt: »Was nicht in meinem Plan lag, das hat in Gottes Plan gelegen.«<sup>13</sup>

Ettys Tagebücher könnten als Liebesbriefe an Gott beschrieben werden. Im Entdecken ihrer Liebe zu Ihm erlebte sie ihre größte Ekstase, und ihr Leben festigte sich sogar noch in Westerbork. Sie wurde fähig zu schreiben: »Ich habe dieses Westerbork so lieb gewonnen (...).« Sie betrachtete ihr Leben als »eine Verkettung innerer Wunder (...).« Wie Edith, die in ihren Briefen vom Sichzurückziehen ins Innerste trotz aller äußeren Stürme sprach, lebte Etty in ihrer eigenen Stille mitten im Getümmel des Lagers. Ihre positive Einstellung schwankte zeitweise und kehrte mit neuer Kraft zurück. »Niemand kann verhindern, daß wir unsere innere Stärke mobilisieren«, die Stärke, die sie an anderer Stelle »große Herrlichkeit« und »unseren unveräußerlichen Besitz« nennt. In einem Brief, den sie drei Tage vor ihrem Abtransport nach Auschwitz schrieb, finden wir dies: »... wir wurden vom Leiden gezeichnet für das ganze Leben. Und doch ist das Leben in seiner unergründlichen Tiefe so wundervoll gut, Maria (...) ich muß immer wieder zurückkommen auf diese Zeit. Und wenn wir auch genug Sorgen haben, ist Gott mit uns trotz allem, Maria.«<sup>14</sup>

Sie war dankbar, auserwählt zu sein, so viel Liebe und Leiden zu erfahren: Sie glaubte, daß das Leiden schon immer existiert hat und es viel ausmacht, »wie man es erträgt und ob man es in sein Leben einzuordnen vermag«. Ähnlich wie Edith, die Westerbork zum Strahlen brachte, kannte Etty »ein geheimes, nicht ganz erklärbares inneres Glück«.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> E. Stein, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934–1942. Edith Steins Werke Bd. IX, 178.

<sup>13</sup> E. Stein, Endliches und ewiges Sein. Edith Steins Werke II, 29, IX; Ps 131.2.

<sup>14</sup> T 177, 217; L 32; T 214; L 144.

<sup>15</sup> T 123; L 115.

Beide Frauen trafen sich im »Geist, der gesprochen hat durch die Propheten«. Es ist der Geist der Liebe und des Mitleidens mit der ganzen Menschheit. Ediths Gebet wollte ein vermittelndes sein zwischen den unschuldigen Opfern und den Nazis. Und Etty schreibt: »Wenn man auf andere moralisch einwirken will, muß man damit beginnen, mit der eigenen Moral Ernst zu machen.« »Trotz allen Leids und Unrechts, das überall geschieht, kann ich die Menschen nicht hassen. Das entsetzliche und grauenvolle Geschehen ist nicht etwas geheimnisvoll Fernes und Drohendes von außen, sondern (...) geht aus uns Menschen hervor.«<sup>16</sup>

Ettys Sensibilität dem Leiden anderer gegenüber motivierte ihr Gebet und Tun. Zum Tod von Julius Spier schreibt sie: »Könnte man die Liebe, die man nicht einem einzigen des anderen Geschlechts schenken kann, nicht in eine Kraft verwandeln, die der Gemeinschaft zugute kommt und die man dann vielleicht auch wiederum Liebe nennen könnte?« Sie fühlte, daß ihr ganzes Leben Vorbereitung für ihren Dienst an der Gemeinschaft war.<sup>17</sup>

Auch Edith lebte für die Gemeinschaft – die Welt war ihre Gemeinschaft. Als junge Phänomenologin hatte sie die Gemeinschaft im Verhältnis zum Individuum und dem Staat analysiert. In ihrem Gebet im Karmel glaubte sie, sie könnte Gottes mitleidsvolle Liebe allen spenden: »wahrhaftig, heilend, rettend«. Bei Etty klingt es so: »Ich muß mich aus einer kleineren Gemeinschaft zurückziehen, um mich an eine größere wenden zu können. (...) Ich will zuerst an den Fronten inmitten der leidenden Menschheit sein.«<sup>18</sup>

Beide Frauen fanden ihre Aufgabe in Westerbork. Auch Edith tröstete und pflegte Frauen und Kinder während ihrer drei Tage im Lager. »Schwester Benedicta kümmerte sich sogleich um die Kleinen, wusch und kämmte sie und sah zu, daß sie Nahrung und Aufmerksamkeit erhielten. Solange sie im Lager weilte, übernahm sie das Waschen und Putzen, und alle waren darüber glücklich.« Edith und Etty übten sich beide in »geistiger Mutterschaft«, die Edith in ihren Studien über die Frau beschrieb.<sup>19</sup>

Jeder verantwortliche Mensch möchte beim Schaffen einer neuen Welt ein Wörtchen mitreden. Wenn Etty schreibt: »Ich getraue mich, jedem Leiden aufrecht ins Auge zu sehen, ich fürchte mich nicht davor«, wählt sie bereitwillig den Akt der Liebe. »Das Entscheidungsrecht über sich selbst steht der Seele zu«, schreibt Edith. »Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die

<sup>16</sup> E. Stein, *Welt u. Person*. Edith Steins Werke Bd. II (wie Anm. 6), 195; zu Steins Konzept der Stellvertretung vgl. a.a.O., 161–168; F.M. Oben, *Edith Stein Scholar Feminist Saint*. N.Y. 1988, 3.

<sup>17</sup> T 189, 94, 180.

<sup>18</sup> Vgl. *Individuum und Gemeinschaft. und Untersuchung über den Staat*. In: *Beiträge zur Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaft*. (wie Anm. 6); vgl. E. Stein, *Verborgenes Leben*. Edith Steins Werke Bd. XI, Hg. L. Gelber u. M. Linssen, Freiburg 1987; T 179, 187.

<sup>19</sup> F.M. Oben, *Edith Stein Scholar Feminist Saint*. N.Y. 1988, 3, 36; E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*. Edith Steins Werke Bd. V, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1959, 151–54.

höchste Tat der Freiheit.« Und Etty war eine Frau, die auf ihren Knien lag, bereit zur vollen Übergabe: »Sie verstehen noch nicht, mein Gott, daß außer Dir alles Treibsand ist.« Sie wußte, daß Gott in ihr arbeitete, sie wußte aber auch, daß sie Gott helfen mußte, ihr zu helfen. Etty hieß Gott in ihrem Inneren willkommen. Der Jasmin blüht nicht nur draußen, sondern auch in ihrer Seele und verbreitet seinen Duft dort, wo Gott wohnt. Diese Poesie, ja Mystik spiegelt den Garten der Innerlichkeit des Karmelordens. Etty glaubt, ihr Vorzug als menschliches Wesen wird sich nur in schlimmen Situationen erweisen, so wie sie sich verhält oder wie sie stirbt. Der letzte Brief des Tagebuchs, der an ihren Freund Jopie Vleeschouwer gerichtet ist, beschreibt eine sprühende und lächelnde Etty, als sie mit ihren Büchern nach Auschwitz abfuhr: »...vielleicht auch eine Spur wehmütigen Humors, aber ganz unsere Etty, wie ihr sie alle kennt. (...) Und schon allein die Art, wie sie auf ihr Fortgehen reagierten, sprach Bände über die Liebe und Treue, die sie diesen Menschen gegeben hat.«<sup>20</sup>

Beide Frauen glaubten an menschliche Solidarität und an einen Gott der Liebe. Edith fühlte diese Liebe nicht nur als Lebenspuls, sondern als den Puls *ihrer* Lebens: Eine Novizin des Echter Karmel erinnerte sich, wie Edith gesagt hatte, sie wußte nichts Größeres als diese Liebe und sie wünschte, soviel als möglich in ihr Leben und das Leben derer, die um sie sind, zu bringen.<sup>21</sup>

Trotz Ettys zuweilen herben kritischen Bemerkungen über den Jüdischen Rat und auch ihre jüdischen Mitbrüder, ist sie doch tief mit ihnen verbunden. Nachdem zwei Freunde über Juden- und Christentum diskutiert hatten, schreibt sie: »Ich habe immer wieder das Gefühl, daß in jede bewußt verteidigte Lebensanschauung sich ein gewisser Betrug einschleicht, daß ständig auf Kosten der *Wahrheit* vergewaltigt wird.« Aus ihren Tagebüchern und Briefen wissen wir, daß Etty in diesen beiden Lebensjahren vom Glauben beider Religionen gelernt und sie beide geliebt hat. In einem Brief bekannte sie 1942, daß »jedes Atom Haß, das der Welt hinzugefügt wird, sie unwirklicher werden läßt«. Und »die Erde wird wieder bewohnbarer werden nur durch die Liebe, die der Jude Paulus in seinem Brief an die Korinther beschreibt.« Schon im nächsten Absatz spricht sie zärtlich von der *kostbaren Erinnerung*, den Chanukka-Lichtern in den großen Baracken.<sup>22</sup>

Die Bibel war ihr ständiger Begleiter zusammen mit christlichen Dichtern und Denkern wie Rilke, Dostojewski, Tolstoi, Augustinus, und sie erwähnt sie häufig. Spier hatte sie auf den Weg zu Gott und zum Lesen der Bibel geleitet. Er fühlte sich stark zum Christentum hingezogen: Christus- und Madonnenbilder hingen an seinen Wänden, und er träumte davon, daß Christus ihn getauft hatte. Etty erkannte, daß er sie nicht nur von Gott *lehrte*. Er war der Vermittler zwischen Gott und ihr, und sie wollte

<sup>20</sup> T 203; E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Edith Steins Werke Bd. I (wie Anm. 6), 144–45; L 104; T 149, 150, 221.

<sup>21</sup> Edith Stein, Verborgenes Leben. Edith Steins Werke Bd. XI, 138.

<sup>22</sup> T 75; L 36, 37.

ebenso Gott allen vermitteln, die sie erreichen konnte. (Auch hierin glich sie wiederum Edith.) Und immer wollte sie zuerst in sich selbst das ausröten, was sie bei anderen störte.<sup>23</sup>

Edith dagegen wurde durch ihre Konversion auf ihr jüdisches Erbe zurückgeführt. Durch die Verfolgung der Juden sind diese »gezwungen worden, über sich selbst, ihr Wesen und ihr Schicksal nachzudenken«; so schrieb Edith im Vorwort zu ihrer Autobiographie, ihrem Zeugnis für jüdisches *Menschentum*. Durch die Liebe zu ihrem Volk und ihrer Familie, besonders zu ihrer Mutter, fühlte sie sich aufgerufen, die verzerrte Karikatur des Judentums zu berichtigen. Ihre Mutter war stark im jüdischen Glauben verankert. Sie konnte ihn jedoch keinem ihrer sieben Kinder vermitteln. Nur Edith fand durch ihren christlichen Glauben zu ihren Wurzeln zurück. Der jüdische Philosoph Schalom Ben Chorin sieht bei Edith »eine starke Mischung von traditionell jüdischem und christlichem Glauben«. Sie war eben von Erziehung und jüdischer Tradition her stark geprägt und beeinflusst. Ich glaube, es ist unmöglich, ihr Leben ohne diese Übereinstimmung von Juden- und Christentum zu sehen.<sup>24</sup>

Als Studentin der Universität Göttingen begegnete Edith getauften Juden: Husserl, Scheler und den Reinachs. Von innerer Rastlosigkeit getrieben, las sie das Alte Testament, besonders die prophetischen Bücher. Ihre jüdische Freundin Gertrud Koehner berichtet, daß Edith der jüdischen Religion näherkommen wollte. Und als sie schließlich Katholikin wurde, versuchte sie nie, jemanden zu bekehren. Sie war ökumenisch, lange vor dem II. Vaticanum.<sup>25</sup>

Anfang 1932 erkannte sie die Ausmaße von Hitlers Antisemitismus, von dem die amerikanischen Zeitungen berichteten. Es wurde ihr sofort klar, daß das Schicksal ihres Volkes auch ihr eigenes sein würde. Sie erklärte, die Nazis wollten die Juden wegen der Probleme und Fehler der Weimarer Republik zum Sündenbock machen und sendet an einen Bischof ein Protestschreiben, in dem sie die Verfälschung des »leuchtenden menschlichen und moralischen Erbes« als »hart und ungerecht« anprangert. Im Vorfrühling 1933 schrieb sie an Papst Pius XI. ein Gesuch mit der Bitte, diesem Antisemitismus mit einer Enzyklika zu begegnen. Als sie in den Karmel eintrat, wußte sie, daß sie das Todesurteil bei sich trug.<sup>26</sup>

Oftmals drückte sie ihre Freude darüber aus, daß Maria, Jesus und die Apostel von *ihrem* Blute waren.<sup>27</sup> Ihre Bindung an den Karmel war für sie

<sup>23</sup> T 173, 172, 184.

<sup>24</sup> E. Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Edith Steins Werke Bd. VII, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1985, 1; Matthias Böckel, Edith Stein u. das Judentum. Ramstein 1991, 7, 121; Wilhelmine Böhm, Im Schatten von Golgotha: Edith Stein. Meitingen 1980, 27; F.M. Oben, An Annotated Edition of Edith Stein's Papers on Woman. Doctoral Thesis at The Catholic University of America. 1979, 21–22.

<sup>25</sup> W. Herbstrith (Hg.), Edith Stein, Aus der Tiefe leben. München 1988, 17.

<sup>26</sup> Posselt, Edith Stein. Nürnberg 1954, 117; W. Herbstrith (Hg.), *Erinnere dich – vergiß es nicht*. Annweiler/Essen 1990, 109, 108.

<sup>27</sup> W. Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen u. Selbstzeugnissen. Mainz 1993, 134.

familiär, da Teresa von Avila, seine große Reformatorin, jüdische Vorfahren hatte und weil der Prophet Elias der legendäre Gründer des Karmel war. Sie ehrte ihn in ihrem Aufsatz *Vor Gottes Antlitz*. In einem anderen Aufsatz, *Das Gebet der Kirche*, stellte sie zwischen Christi hohepriesterlichem Gebet und dem Gebet des Hohen Priesters im Alten Testament einen Vergleich an, der ihr Wissen um die Rituale und die Theologie beider Religionen hervorhebt. Ihre Mitschwestern im Karmel bezeugen ihre Liebe zur Schrift, und man braucht nur ihre Werke zu lesen, um zu entdecken, wie sie die Bilder und Gestalten der Bibel für philosophische und theologische Argumente nutzt. Wenn sie in *Endliches und ewiges Sein* das Sein Gottes bedenkt, tut sie es mit dem Gotteswort an Moses: »Ich bin, der Ich bin« und »Sage den Söhnen Israels: ›Der ist sendet mich zu euch‹«. In *Kreuzeswissenschaft* macht sie deutlich, daß für Johannes vom Kreuz das Alte wie das Neue Testament gleichrangig waren, und der Leser spürt, daß sie dies auch für Edith sind.<sup>28</sup>

Sie schrieb an dieser Studie in Echt bis zu ihrer Verhaftung durch die SS. Es war ihr nicht vergönnt, sie fertigzustellen. Sie litt sehr unter den Berichten über die Unmenschlichkeiten der Nazis und der Arroganz mancher Nonnen gegenüber Juden. Ihre Gedichte aus dieser Zeit waren leidenschaftlich und schmerzvoll. Als sie und Rosa von der Gestapo abgeführt wurden, hörte eine Nachbarin, Fräulein Delsing, sie sagen: »Rosa, wir gehen für unser Volk.« Von Westerbork aus bat sie telegraphisch und in Briefen um Hilfe, die der Jüdische Rat vermittelte, so lange bis für Volljuden kein Schriftverkehr mehr möglich war. Als der holländische Beamte Wielek sie fragte, ob er Utrecht anrufen solle, um sie vor dem Transport zu retten, sagte Edith nein: Als getaufte Jüdin müsse sie das Los mit den anderen teilen. Ihr Leben sei sonst wertlos.<sup>29</sup>

»Irgendwo tief in mir: eine Werkstatt, wo Titanen diese Welt neu schmieden«, schreibt Etty, und auch Edith kämpfte für die Zukunft der Menschlichkeit: Ihre Sühne galt nicht nur dem Unrecht, das unter der Naziherrschaft geschah. Sie sollte zukünftige Sünden gegen die Menschlichkeit und Gott verhindern helfen. Edith litt als deutsche Christin und als geborene Jüdin. Sie wußte, was Deutsche den Juden antaten, und daß getaufte Christen – wie Hitler, Himmler usw. – eine solch schreckliche Schuld auf sich luden. Ihr Beichtvater Pater Johannes Hirschmann bezeugte später ihr Leiden wegen dieser Fragen. Sie suchte eine Antwort darauf und fand sie: dem Haß stellvertretend und sühnend begegnen. Sie meint, aus dem Leid der Gehaßten dürfe kein neuer Haß entstehen. Die

<sup>28</sup> Peter Thomas Rohrbach, *Journal to Carith. The Story of the Carmelite Order*. Garden City 1966, 36, 86–88; auch E. Stein, *Verborgenes Leben*. Edith Steins Werke Bd. XI, 1–5; Stein, *Writings of Edith Stein*. London 1956, 32–34; E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*. Edith Steins Werke Bd. II, 58–59; E. Stein, *Kreuzeswissenschaft*. Edith Steins Werke Bd. I, 11.

<sup>29</sup> E. Stein, *Heil im Unheil*. Edith Steins Werke Bd. X, Hg. L. Gelber u. R. Leuven, Freiburg 1983, 159, 19, 140; vgl. Stein, *Beten mit Edith Stein*. Hg. W. Herbstrith, Bergen Euckheim, 1974; Waltraud Herbstrith, *Edith Stein: A Biography*. San Francisco 1992, 187.

Opfer des Hasses könnten ihr Leid und das Leid der Hassenden auf sich nehmen.<sup>30</sup>

Im Sich-Ausleeren wuchs ihr die Kraft zur Sühne zu. Gottes Kraft wird im Schwachen stark, schreibt sie in ihrem letzten Werk: »Dieser lebendigen Form und Kraft im tiefsten Innern entspringt auch die Lebensauffassung, das Gottes- und Weltbild des Menschen, und so kann sie Ausdruck finden in einem Gedankengebilde, einer Theorie, die wir Kreuzeswissenschaft nennen.«<sup>31</sup>

An Spiers Todestag schrieb Etty: »Ich möchte noch im letzten Augenblick die einmalige, erlösende Formel finden«, und hatte dabei übersehen, daß sie selbst diese Formel lebte. Sind nicht alle Märtyrer der Shoah Mittelpunkte der Weltrettung, Weltvertreter? Am Jad Vashem, wo Edith als gerechte Heidin eingetragen ist, steht geschrieben, daß das Geheimnis der Wiedergutmachung das Sich-Erinnern ist.<sup>32</sup>

1982 beherbergte der Kölner Karmel eine liturgische Gemeinschaft von Christen und Juden, die sich zu einer Agape im Namen Edith Steins trafen. Und 1993 ehrte die Holy Trinity Catholic Church zusammen mit der jüdischen Gemeinde von Washington D.C. das Gedächtnis von Etty Hillesum. Diese Ehrungen haben beide Frauen nicht nur verdient, sondern sie dokumentieren gleichzeitig, wie sehr Haß und Spaltung zu beklagen sind. Edith und Etty geben uns ein Beispiel dafür, daß das Gebet – die Quelle ihrer reinen Natur – eine gemeinsame Erfahrung von Juden und Christen ist. Edith Stein und Etty Hillesum sind Zeichen der erhofften Versöhnung.

<sup>30</sup> T 194; Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen u. Selbstzeugnissen. Mainz 1993, 134.

<sup>31</sup> Edith Stein, Kreuzeswissenschaft. Edith Steins Werke Bd. I, 4.

<sup>32</sup> T 171. Shoa (hebr.) = Vernichtung, Zerstörung; Jad Vashem (hebr.) = Denkmal und Name. Denkmal für die Opfer des Holocaust in Jerusalem. (Anm.d.Ü.)



## Edith Stein und Schifferstadt

Joachim Feldes

### 1. Edith Stein und ihr Seelenführer Joseph Schwind

Am 1. Januar 1922 wird Edith Stein von Dekan Eugen Breitling in der St. Martinskirche von Bergzabern getauft und besiegelt so ihre Entscheidung, in die katholische Kirche zu konvertieren. Hinter der 30jährigen Frau, am 12. Oktober 1891 in Breslau als siebtes Kind von Siegfried und Auguste Stein geboren, liegt ein langer Weg des Suchens. Doch weder Judentum, die Religion ihrer Eltern, noch Philosophie, wie sie Edith vor allem bei Edmund Husserl (1859–1938) in Göttingen und Freiburg im Breisgau kennengelernt hat, geben ihr befriedigende Antworten auf ihre Frage nach dem Sinn des Lebens, der Wahrheit der menschlichen Existenz. Erst in der Begegnung mit dem Christentum, besonders dem Leben der spanischen Karmelitin Teresa von Avila (1515–1582), findet Ediths Suche ihr Ziel. Hier auch reift ihr Wunsch, Christin, Katholikin und Karmelitin zu werden.

Weitgehend im Selbststudium eignet sich die promovierte Philosophin die Kenntnisse über Leben und Lehre der katholischen Kirche an. Doch für eine weitere, ihr angemessene Einführung in den Katholizismus sieht sich Breitling überfordert und überweist sie mit einem Brief an seinen Kursgenossen und Freund Joseph Schwind nach Speyer.

Der 1851 geborene Joseph Schwind, der so mit Edith Stein in Kontakt kommt, war seit 1909 Domkapitular in Speyer und wurde am 1. März 1924 bischöflicher Generalvikar.

Sein Leben lang beeindruckt Joseph Schwind durch sein umfassendes Wissen in Theologie und Philosophie. Den Priester, dem Breitling die Konvertitin zur geistlichen Begleitung anempfiehlt, kennt man als erfahrenen Seelsorger mit der erprobten Fähigkeit, junge Menschen zu führen und ihnen aus dem Glauben Orientierung zu geben. Dieses besondere Einfühlungsvermögen verbindet sich bei Schwind mit seiner wissenschaftlichen Kompetenz, was ihn für die Aufgabe des Seelenführers einer Frau wie Edith Stein geradezu prädestiniert. Gleichwohl stellt sie ihn immer wieder auf eine harte Probe, wie eine kleine Episode zeigt, die seine Nichte und Haushälterin Anna Schwind erzählt:

Wie jeden Sonntag ist Edith Stein bei Schwind in dessen Wohnung am Dom zu Gast, und wieder einmal zieht sich das Gespräch einige Stunden hin. Nach der Verabschiedung kommt der alte Herr zu Anna in die Küche, läßt sich auf einen Stuhl fallen und ruft händeringend aus: »Oh, diese Philosophin! Sie kann mehr Fragen stellen, als zehn gelehrte Theologen beantworten können.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kölner Selig- und Heiligsprechungsprozeß der Dienerin Gottes Sr. Teresia Benedicta a Cruce. Köln 1962, Art. 115, 35–37.

Wann genau es zur ersten persönlichen Begegnung zwischen Schwind und Stein kommt, ob vielleicht schon anlässlich ihrer Firmung durch Bischof Dr. Ludwig Sebastian am 2. Februar 1922 in dessen Hauskapelle, ist nicht mehr bekannt. Sicher aber ist, daß Schwind ihr bis zu seinem Tod am 17. September 1927 zur Seite steht. Edith, so beschreibt es sein Neffe Konrad in einem Gespräch mit Fouquet und Dr. Emil Sold am 5. Februar 1956, »unternahm keinen Schritt ohne den Rat ihres Seelenführers«. Die gesamte Korrespondenz zwischen Stein und Schwind wurde unmittelbar nach dem Tod des Priesters von Konrad und Edith am 17. September 1927 gemeinsam vernichtet.

Ein aussagekräftiges Dokument über Ediths Beziehung zu ihrem geistlichen Begleiter stellt der Nachruf dar, den sie kurz nach seinem Tod im Korrespondenzblatt des *Canisianums* in Innsbruck veröffentlicht. Darin schrieb sie:

... Kardinal Newman hat öfter betont: Es ist relativ leicht, *eine* Seite des christlichen Lebens in sich zur Entfaltung zu bringen. Strenge *oder* Milde, Ernst *oder* Heiterkeit, aber die wahre christliche Vollkommenheit zeigt sich erst in der Vereinigung entgegengesetzter Tugenden. (...) Man hat mir gesagt, sein Ruf sei gewesen: Gerecht aber streng. (...) Strengste Pflichterfüllung war das höchste und er hat alle seine Kraft eingesetzt, um ihm gerecht zu werden. Zweifellos hat er sein Amt als Generalvikar in diesem Sinne geführt. Sicher ist er nie ein Haarbreit von seinen Grundsätzen gewichen und wer darin anders dachte als er, dem mag sein Verhalten unnachgiebig, streng erschienen sein. Aber sicher hat jede Maßnahme, mit der er jemanden wehe tun mußte, jedes Wort des Tadels oder des Versagens diesem weichen Herzen im Stillen Qual bereitet. Glücklicher war er, wenn er dem Zuge seines gütigen Herzens unbedenklich folgen konnte. Jeder hat es erfahren, der einmal mit einem Anliegen zu ihm kam. Wie wußte er schon allein zuzuhören! Er lebte ganz mit bei allem, was man ihm erzählte. Galt es in schwierigen Situationen den rechten Entschluß zu finden: er hatte sofort ein lebendiges Bild von Menschen und Verhältnissen, die er nie gesehen hatte, und traf mit seinem Rat meist den Nagel auf den Kopf. Zeigte sich für ihn eine Möglichkeit, mit der Tat zu helfen, so geschah es mit der größten Selbstverständlichkeit. (...) Seine Seelenführung war ruhig, sicher und besonnen, auf weise Menschenkenntnis und die Erfahrung jahrzehntelanger Seelsorgerarbeit gestützt, doch zugleich voll heiliger Ehrfurcht vor dem Wirken Gottes in der Seele und darin ebenso zart wie kühn: wo er ein Herz fand, das dem Zuge der Gnade folgte, da ließ er es gewähren, ohne einzugreifen, und zeigte ein Vertrauen ohne Grenzen; auch Unternehmungen, die von außen gesehen gewagt und bedenklich erscheinen mußten, hieß er in solchen Fällen gut und ermunterte sogar dazu. Unerschütterlich war sein Vertrauen auf die Führungen der göttlichen Vorsehung und auf die Kraft des Gebetes; dazu wußte er zu erziehen und damit in Lagen, wo aller menschliche Rat versagte, Trost und Ruhe zu geben. ...<sup>2</sup>

Edith Stein, die ihren eigenen Vater kaum kannte – er starb auf einer Geschäftsreise 1893, als sie erst eindreivierteil Jahre alt war – verdankt dem Schifferstadter Joseph Schwind die entscheidende geistliche und menschliche Führung während ihrer ersten Jahre als Mitglied der katholischen Kirche. Daneben bemüht sich Schwind darum, die begabte junge Frau auf wissenschaftlichem Gebiet zu fördern und ermöglicht ihr die Begegnung mit anderen bedeutenden Persönlichkeiten der Zeit. Im Zusammenhang mit ihren Übersetzungen von Newman, den sie ja auch im Nachruf zitiert,

<sup>2</sup> Edith Stein, Prälat Joseph Schwind. In: Korrespondenzblatt des Priestergebetsvereins im theologischen Konvikte zu Innsbruck 62 (1927) 6–9.

arrangiert Schwind 1925 in seinem Haus ein Treffen mit dem Religionsphilosophen Erich Przywara SJ (1889–1972), der eine deutsche Gesamtausgabe der Werke Newmans plant.<sup>3</sup>

Die Begegnung mit dem Jesuiten ist für Edith auf ihrem weiteren Weg als katholische Philosophin von Bedeutung, insofern Przywara sie zur Übersetzung und Kommentierung der *Quaestiones de veritate* ermutigt, einem der großen Werke des Kirchenlehrers Thomas von Aquin (ca. 1224/25–1274). Diese Aufgabe birgt für Edith nämlich eine persönliche Herausforderung, bedeutet sie doch eine Auseinandersetzung zwischen zwei philosophischen Welten: der Philosophie Husserls, in der sie herangebildet wurde, und der Welt des Thomas.<sup>4</sup>

Nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet, sondern auch im geistlichen Bereich gewinnt Stein zunehmend das Vertrauen des Generalvikars. Dies wird deutlich im Fall der Maria Commissar, einem der Beichtkinder Schwinds, die – wie es Unterlagen des Seligsprechungsprozesses ausdrücken – »häufig Angriffen des Teufels überlassen war, die sich bis zur Besessenheit auswirkten.«<sup>5</sup> Joseph Schwind vertraut Frau Commissar der seelischen Betreuung Edith Steins an, die sie – wie, ist nicht bekannt – auf einen guten Weg zurückbringt. Ein Brief der Geheilten, den sie am Gründonnerstag, den 18. April 1935, von Speyer aus an Edith Stein nach Köln schreibt, verleiht ihrer Dankbarkeit Ausdruck. Das Vertrauen, das Schwind in Stein setzte, hatte sich gelohnt.

## 2. Edith Stein als Lehrerin bei den Dominikanerinnen in St. Magdalena

Joseph Schwind ist um die wissenschaftliche Tätigkeit und die seelische Entwicklung Edith Steins besorgt, doch liegt ihm ebenso sehr die materielle Absicherung der ihm Anempfohlenen am Herzen. Aufgrund ihrer Begabung bietet sich eine Tätigkeit als Lehrerin an, und so erkundigt sich Schwind bei den Dominikanerinnen von St. Magdalena. Die Schwestern unterhalten in Speyer das Katholische Lehrerinnenseminar für die Pfalz sowie Lyzeen in Speyer und Mannheim, planen aber, ab Ostern 1923 ein weiteres Mädchenlyzeum in Ludwigshafen zu übernehmen. Der Bedarf an neuen Lehrkräften kommt Edith Stein zugute, die seit 1915 über die Fakultät für Deutsch und Geschichte verfügt. Denn die Priorin des Klosters, Mutter Ambrosia Heßler OP (1876–1948), vertraut dem Urteil und der Menschenkenntnis des Prälaten und geht auf seine Bitte, die promovierte Philosophin anzustellen, gern ein.

Über Lehrtätigkeit und Auftreten Edith Steins in Speyer, die sich vom Ende der Osterferien 1923 bis zum Schuljahresende 1931 erstrecken, sei hier aus der ausführlichsten Darstellung zitiert, die eine Schifferstädterin verfaßte, Frau Elisabeth Wahl, geborene Schlosser.

<sup>3</sup> Adele Herrmann, a.a.O., 105–108.

<sup>4</sup> Vgl. dazu A. Herrmann, a.a.O., 105–114.

<sup>5</sup> Kölner Selig- und Heiligsprechungsprozeß (wie Anm. 1), Art. 37,5.

... Ihr Tagesstundenplan war Unterricht, dem immer eine ausgezeichnete Vorbereitung vorausging, und Gebet. (Bei einem Klassentreffen nach dem Krieg in Sankt Magdalena erzählte uns eine ehemalige Lehrerin unter anderem: »Wenn wir morgens um 5 Uhr zur Laudes in das Schwesternchor gingen, kniete 's Fräulein Doktor meistens schon unten in der Kirche.«) In den freien Stunden beschäftigte sich Edith Stein mit wissenschaftlichen Arbeiten und betätigte sich als Schriftstellerin. (...) In den Abendstunden half Edith an der Klosterpforte beim Austeilen des Essens an Arme.

Sie lebte sehr bescheiden im dritten Stock des Pfortenhauses. Sie trug einfache Kleidung und war eine zierliche Frau. Trotzdem strahlte sie Autorität aus und man hatte großen Respekt vor ihr. (...) Ihre Unterrichtsstunden waren interessant; man hat die gute Vorbereitung gemerkt. Sie wußte viel und gab den Schülerinnen auch viel, so daß sie mit großem Wissen in die Prüfung gehen konnten. Deshalb wurde sie auch als hochbegabte Lehrerin sehr geachtet. (...) Fast als einzige weltliche Person ging sie in den Werktags-gottesdiensten zur heiligen Kommunion. Tägliches Kommunizieren war damals bei Laien nicht üblich. Edith Stein ging so gesammelt von der Kommunionbank zurück, daß man fast von einer Ekstase sprechen könnte.

Wie gut sie die Liturgie der heiligen Messe kannte, möchte ich schildern: Die Direktorin des Lyzeums, die auch unsere Klassenlehrerin war, bestimmte die Gebete und Lieder für die Meßfeiern. Fräulein Doktor wußte dies.

Da sagte einmal unsere Klassenlehrerin: »'s Fräulein Doktor hat mit mir gesprochen, es wäre doch schön, wenn im Sonntagsschülergottesdienst nicht nur aus dem Salve Regina gebetet würde, sondern auch aus dem Schott.« Der Vorbeterin wurde angegeben, was sie beten solle. Die Anregung von Fräulein Doktor wurde ausgeführt. Am Montag berichtete unsere Klassenlehrerin, daß sich Fräulein Doktor über diese Meßfeier gefreut habe, aber das Offertorium sei nicht zur gleichen Zeit gesprochen worden, wie es der Priester am Altar gebetet habe. (...) Wir haben gestaunt, daß eine noch nicht lange Zeit konvertierte Jüdin dies besser wußte, als eine Lehrerin, die schon 10 Jahre Religionsunterricht hatte. (...) An unserem Entlassungstag – nach bestandener Reifeprüfung am 9.4.1924 – haben wir für das Lehrerkollegium eine Abschlußfeier in der Turnhalle auf die Bühne gebracht. (...) Unter Dankesworten drückten wir jeder Lehrerin die Hand; dabei wurde uns ein Heiligenbildchen überreicht. (...) Herrn Prälat [Joseph Schwind] erzählte ich von unserer Abschlußfeier. Dabei fragte er mich: »Habt ihr von den Lehrerinnen auch zum Abschied etwas bekommen?« Ich übergab ihm darauf die Bildchen. Er schaute sie genau an und las die Widmungen. Als er das Bildchen von Dr. Edith Stein in der Hand hielt, sagte er: »Ach, wie demütig.«

### 3. Die Beziehungen zu Anna, Konrad und Lisette Schwind

Als nach Joseph Schwinds Tod seine Nichten Anna und Lisette zu Konrad nach Schweix ziehen, besucht Edith Stein die drei Geschwister auch dort immer wieder. 1928 verbringt sie sogar einige Wochen ihrer Ferien im dortigen Pfarrhaus, wie Konrad und Anna im Gespräch von 1956 berichten. Anna Schwind erzählt:

Dann kam sie zum Pfarrhaus in Schweix mit einem großen Koffer. Und ich sagte zu ihr: »Um Gottes Willen, Fräulein Dr. Stein, ich glaube, Sie haben ihre ganze Bibliothek mitgebracht.« Sagt sie: »Ja, glauben Sie nicht, daß ich komme, um mich auszuruhen, ich habe ja so viel zu tun, ich muß vieles arbeiten in der Zeit.« »Ach«, sagte ich, »da haben wir ja gar nichts davon, wir haben uns so gefreut. Daß Sie auch hier wieder lernen müssen ... Übrigens bin ich froh, daß, wenn Sie ins Kloster kommen, daß Sie auch wieder zu uns kommen.« Sagt sie: »Ach, das glaube ich nicht, daß ich dann noch komme, denn wenn es so kommt, wie der Onkel gesagt hat, dann beginnt mein Leiden, mein Kreuz erst dann.«

Edith Steins Beziehung zu ihrer eigenen Familie in Breslau entwickelt sich nach ihrer Konversion und Taufe keineswegs spannungsfrei. Bei einem Besuch – so erwähnt Konrad Schwind im Gespräch von 1956 – habe ihr die Mutter eröffnet, sie könne sich keine größere Schande denken als einen getauften Juden. Doch ist die Reaktion der Familie auf die Konversion Ediths wesentlich von Trauer und Unverständnis geprägt. Edith rechnet – so schildert es ihre Novizenmeisterin und erste Biographin Schwester Teresia Renata Posselt OCD – mit dem Schlimmsten, sogar mit einem Verstoß aus der Familie. Aber die Reaktion der Mutter war überraschend. Sie weinte. Ein Familienmitglied berichtet:

Wir waren alle bei dieser Eröffnung wie versteinert und wußten nicht, ob wir mehr über Edith staunen sollten oder über die Haltung unserer Mutter. Für uns alle war Ediths Schritt unverständlich. Den Katholizismus kannten wir nur aus unseren Beobachtungen an der tiefstehenden Menschenklasse unserer ostschlesischen Heimat und glaubten, die katholische Religion bestehe darin, auf den Knien zu rutschen und den Priestern die Schuhe zu küssen. So konnten wir einfach nicht fassen, wie der Geist unserer hochstehenden Edith sich zu dieser abergläubischen Sekte herabwürdigen konnte.<sup>6</sup>

Vorbehalte und Schmerz auf beiden Seiten spiegeln sich über lange Jahre gerade in den Briefen wieder. Am 18. Oktober 1933, schon im Karmel, schreibt Edith an Mater Petra Brüning OSU, eine befreundete Ordensfrau in Dorsten:

Es war mir in den letzten Wochen und Tagen immer ein Trost und eine Stärkung, wenn jemand mir den festen Glauben an meinen Beruf versicherte. Denn in meiner nächsten Umgebung sah ich nur den großen Schmerz, dem gegenüber mein Fortgehen wie eine unfäßliche Grausamkeit erschien.<sup>7</sup>

Kurz darauf, am 31. Oktober, berichtet sie ihrer Freundin und Taufpatin Dr. Hedwig Conrad-Martius (1888–1966):

Die letzten Wochen zu Hause und der Abschied waren natürlich sehr schwer. Meiner Mutter etwas verständlich zu machen, war ganz unmöglich. Es blieb in seiner ganzen Härte und Unfaßlichkeit stehen, und ich konnte nur gehen in dem festen Vertrauen auf Gottes Gnade und die Kraft unseres Gebets. Daß meine Mutter selbst gläubig ist, und schließlich auch ihre immer noch so starke Natur machten es auch etwas leichter. Ich darf, wie in all den Jahren früher, jede Woche nach Hause schreiben und bekomme auch pünktlich einen Wochenbrief von der Familie.<sup>8</sup>

#### 4. Kontakte über Mauern hinweg: Die Zeit im Karmel

Schon früh, wohl vor allem durch die Begegnung mit Teresa von Avila, keimt in Edith Stein der Wunsch, in den Karmel einzutreten. Ihr Seelenführer Joseph Schwind – so erinnert sich Konrad – rät ihr davon allerdings ab:

<sup>6</sup> Teresia Posselt (Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto OCD), Edith Stein. Nürnberg 1948, 30.

<sup>7</sup> Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen: Teil 1 – 1916–1934. In: Edith Steins Werke Bd. VIII. Freiburg 1977, 155.

<sup>8</sup> Ebd., 156.

... Sie wäre schon längst vorher [vor seinem Tod] ins Kloster gegangen. Da hat er ihr gesagt: »Nein, Sie müssen jetzt noch in der Welt bleiben.« Und ob sie ganz fliehen kann von der Welt, wenn sie ins Kloster geht, das ist auch nicht gesagt, das hat er ihr immer gesagt: »Sie müssen auch dort wieder eine Leuchte sein.«

Nach dem Tod Josephs übernimmt Erzabt Raphael Walzer OSB aus Beuron die geistliche Begleitung Edith Steins. Auch ihm eröffnet sie ihren Wunsch, ins Kloster einzutreten, aber wie Schwind rät Walzer ab. Der Benediktiner fördert ganz im Sinne Joseph Schwinds ihre wissenschaftliche Tätigkeit, und vermittelt ihr eine Stelle als Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster. So verläßt Edith Ende März 1931 Speyer und beginnt im Frühjahr 1932 ihre Vorlesungen, doch der Machtantritt Hitlers bereitet ihrer wissenschaftlichen Karriere ein jähes Ende. Auch um durch ihre jüdische Abstammung das Institut nicht zu gefährden, beendet Edith ihre Lehrtätigkeit im Frühjahr 1933.

In dieser Zeit gibt Walzer seinen Widerstand gegen ihren Wunsch auf, und Edith Stein tritt in den Karmel in Köln-Lindenthal ein. Für den Beginn des Postulats wird der 15. Oktober, das Fest der Teresa von Avila festgelegt, bevor sie nach einer halbjährigen Probezeit das Ordenskleid empfängt und das Noviziat beginnt. Über diesen Tag berichtet ausführlich Lisette, die auf Wunsch Ediths die Familie Schwind bei der Feier vertritt und sich als Erkennungszeichen eine weiße Nelke ansteckt. Ursprünglich hätte Anna, die Edith besonders nahe stand, nach Köln fahren sollen, doch ist sie in dieser Zeit erkrankt. Im Gespräch mit Dr. Emil Sold stellt Lisette ihr Erlebnis folgendermaßen dar:

... Dann bin ich auch vor ins Chor und habe ziemlich gut gesehen, wie sie das Kreuz aufgelegt bekam und wie sie dann vom einen zum anderen, die Zeremonie habe ich so beobachten können. Und dann war sie so ganz auf den Boden hingelegt. (...) Und als alles vorbei war, ist man noch in das Sprechzimmer gebeten worden und der ganze Konvent war da versammelt, mit der ehrwürdigen Mutter, aber schon verschleiert, da hat man sie nur noch sehen dürfen, so über die Nase. Dann durfte man noch nach vorne gehen, da hat sie gefragt, ob es mir gefallen hätte, wie schön es wäre. Ich habe sie gefragt, wie sie sich so eingelebt hat, ob sie so entsagen kann in allem, ob es ihr nicht schwer gefallen wäre, sie bekämen doch kein Fleisch und keine Eier. Dann sagte sie: »Sehe ich etwa schlecht aus?« Sagte ich: »Nein, im Gegenteil, Sie sehen so gesund und so froh aus.«...

Aus ihrer Zeit im Karmel sind über die Begegnung vom April 1934 hinaus kaum Kontakte zwischen Mitgliedern der Familie Schwind und Edith Stein bekannt. Nur ein einziger Briefwechsel ist erhalten, in dem sich Konrad wegen Krankenbildchen an den Karmel wendet und sich in diesem Zusammenhang auch nach dem Befinden von Edith erkundigt. Auf Konrads Anfrage antwortet sie:

... ich hoffe im April die ersten hl. Gelübde ablegen zu dürfen. Über die Frage, wie ich mich an die Einsamkeit gewöhnt hätte, mußte ich ein wenig lächeln. Ich bin die meiste Zeit meines Lebens viel einsamer gewesen als hier. Ich vermisse nichts, was draußen ist, und ich habe alles, was ich draußen vermißte, so daß ich nur immer für die ganz unverdiente, übergroße Gnade der Berufung danken muß.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Edith Stein. Selbstbildnis in Briefen: Teil 2 – 1934–1942. In: Edith Steins Werke Bd. IX. Freiburg 1977, 7 f.

## 5. Bahnhof Schifferstadt, 7. August 1942

Angesichts der zunehmenden Bedrohung flieht Edith Stein in der Silvesternacht 1938 über die Grenze in den Karmel im niederländischen Echt. Doch nachdem im Jahre 1940 die Nationalsozialisten auch dort einmarschieren und die Macht an sich reißen, spitzt sich die Situation dramatisch zu. Edith Stein versucht verzweifelt, Aufnahme in der Schweiz zu finden, aber vergebens.

Als die Judenverfolgung in den Niederlanden immer schärfere Züge annimmt, wenden sich die dortigen Kirchen am 11. Juli 1942 mit einem Protesttelegramm an die Machthaber. Überraschenderweise geben diese umgehend eine positive Antwort, die sich jedoch bald als bloße Beschwichtigung entpuppt. So entschließen sich die katholischen Bischöfe zu einem Hirtenbrief, der trotz aller Behinderungen am 26. Juli verlesen wird. Wutentbrannt entscheiden darauf die Nationalsozialisten, auch die bisher verschonten, zum Christentum konvertierten Juden deportieren zu lassen.

Am 2. August 1942, gegen 5 Uhr nachmittags, erscheinen zwei SS-Offiziere im Echter Karmel und zwingen Edith und ihre als Klosterpförtnerin angestellte Schwester Rosa, den Karmel zu verlassen. Über Roermond und Amersfoort werden sie am 3. August um 3 Uhr in das Konzentrationslager Westerbork gebracht, das als Sammellager dient. Von hier aus treten sie am frühen Morgen des 7. August mit 985 weiteren Juden – Männern, Frauen und Kindern – ihren Weg in den Tod an, der sie als Gefangene ein letztes Mal auch nach Schifferstadt bringt.<sup>10</sup>

Im Frühjahr 1995 bat mich der Regens des Speyerer Priesterseminars, Domkapitular Otto Schüßler, eine Rekonstruktion der Ereignisse vom 7. August 1942 auf dem Schifferstadter Bahnhof zu wagen. Er wies mich auf verschiedene Widersprüchlichkeiten und Ungereimtheiten hin, die sich aus den drei Augenzeugenberichten ergeben, meinte aber, ich wäre als gebürtiger Schifferstadter und derzeitiger Kaplan von Bad Bergzabern für diese Aufgabe geeignet.

Nach umfangreichen Recherchen konnte ich Anfang 1996 eine erste Fassung vorlegen, die auf Interesse und Wohlwollen stieß und schließlich in verschiedenen Publikationen veröffentlicht wurde. Durch weitergehende Nachforschungen wurde es danach möglich, einige Details der Fassung von 1996 zu überarbeiten, so daß ich jetzt eine zweite und, wie mir scheint, verbesserte Rekonstruktion vorlegen kann. Damit erhebe ich freilich nicht den Anspruch, alle Fragen zum Aufenthalt Edith Steins auf dem Schifferstadter Bahnhof geklärt zu haben. Manche Einzelheiten dürften wohl nicht mehr endgültig zu rekonstruieren sein und müssen als Hypothese angenommen werden. Unter diesen Prämissen ist folgende Darstellung zu lesen:

Am 7. August 1942 wartet der Bahnhofsvorsteher Valentin Fouquet auf den Schnellzug von Saarbrücken nach Ludwigshafen. Da es nach den Aus-

<sup>10</sup> Anne Mohr/Elisabeth Prégardier (Hg.), *Passion im August* (2.-9. 8.1942). Annweiler 1995, 105–308 passim.

sagen Fouquets sowie der beiden anderen Zeugen der Ereignisse ungefähr Mittag war, läßt sich auf den Schnellzug D 5 schließen. Von den übrigen Schnellzügen, die auf dieser Strecke verkehrten, passierten die zwei zeitlich am nächsten liegenden Schifferstadt um 9.45 Uhr (D 103) bzw. 16.10 Uhr (D 115). Laut dem damals gültigen Kursbuch der Reichsbahn hat der D 5, der von Luxemburg kommend nach Frankfurt am Main fuhr, fahrplanmäßig Halt in Neustadt an der Weinstraße um 12.39 Uhr und 13.07 Uhr in Ludwigshafen, nicht aber in Schifferstadt. Für seinen Halt, aus welchen Gründen er auch immer erfolgte, wäre also auf eine Zeit kurz vor 13.00 Uhr zu schließen.

Wie auch andere Züge kennzeichnet das Kursbuch der Reichsbahn den D 5 mit dem Hinweis, daß der Zug nicht regelmäßig, sondern nur auf besondere Anordnung verkehrt. Seine Ankunft wird den einzelnen Bahnhöfen telefonisch mitgeteilt, so daß der entsprechende Beamte rechtzeitig auf dem Gleis warten kann, auf dem er einfährt.

Da der Zug von Luxemburg aus verkehrt, könnte es durchaus sein, daß die Wagen mit den Gefangenen aus den Niederlanden ihm entweder dort oder an einer anderen Stelle westlich der Reichsgrenze angehängt worden sind. Zeitlich würde es passen, denn die Abfahrt des Zuges ist kurz nach 9 Uhr in Luxemburg und der Transport verläßt den Bahnhof Hooghalen kurz vor 4 Uhr morgens. Hooghalen, acht Kilometer vom Lager Westerbork entfernt, war Haltepunkt der Gefangenentransporte zum oder vom Lager. Die Weiterfahrt von Hooghalen um diese Zeit ergibt sich aus einem Telefongespräch, das der Pfarrer der nahegelegenen Stadt Assen an jenem Morgen führte. Der Zug hätte also etwa fünf Stunden Zeit gehabt, westlich der Reichsgrenze nach Süden zu fahren, bevor die Wagen an den schnellen D 5 angehängt wurden.<sup>11</sup>

An dieser Stelle drängt sich freilich die Frage auf, warum die weite Strecke über Luxemburg und die Pfalz und nicht der nähere Weg durch Norddeutschland zum Zielort Auschwitz-Birkenau gewählt wurde. Ein möglicher Grund dafür könnte sein, daß der Transport möglichst geheimgehalten werden sollte. Eugen Fouquet und Dr. Emil Sold zitieren Valentin Fouquet mit der überzeugten Aussage, es habe sich bei dem Waggon nicht um einen Viehwaggon, sondern um einen – wenn auch verschlossenen und bewachten – Personenwagen gehandelt, dem seine wahre Bestimmung nicht anzusehen war. Sie erinnern daran, daß dieser Gefangenentransport einer der ersten dieser Art gewesen sei und die Bevölkerung im großen und ganzen nichts von solchen Transporten gewußt habe. Wäre der Transport von Hooghalen aus viele hundert Kilometer durch das Reichsgebiet Norddeutschland gefahren, hätte er auffallen können. Der kürzere Weg gewährleistete eine relativ kurze Strecke auf dem Reichsgebiet, bevor der Transport über das damalige Reichsprotectorat Böhmen und Mähren schließlich die Todeslager erreichte.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> A.a.O., 255 und 145. Weitere Hinweise auf diese Abfahrtszeit 53, 191, 254.

<sup>12</sup> Über einen ähnlichen (oder auch gleichen) Transport aus den Niederlanden, der am 7. August 1942 in Auschwitz-Birkenau ankam, gibt es Berichte von Überlebenden. Dabei

Ein weiteres Argument für diese südliche Variante besteht darin, daß den Gefangenen das wahre Ziel relativ lange verborgen blieb. Edith Stein selbst – das wird aus einem Brief deutlich, den sie noch am 6. August 1942 an die Priorin des Echter Karmels richtet – denkt an einen Transport nach Schlesien oder die Tschechoslowakei. Man könnte daraus folgern, die Verantwortlichen hätten sich deshalb für die Strecke durch Süddeutschland entschieden, um auf diese Weise die Gefangenen fast bis zur Ankunft im Todeslager im Glauben zu belassen, es handle sich um einen Arbeitstransport in den Osten.<sup>13</sup>

Zieht man freilich andere Transporte in Betracht, fällt auf, daß im Juli 1942 eine Reihe von Deportationen aus den Niederlanden durch Norddeutschland führten. In einer detaillierten Aufstellung verzeichnet Martin Gilbert zwischen dem 15. und 31. Juli sieben Züge, die insgesamt 5978 Juden von Westerbork durch den Norden des Deutschen Reiches in den Tod nach Auschwitz brachten. Zwar nimmt er fälschlicherweise für den Transport vom 7. August die Nordvariante an, aber er weist darauf hin, daß Anfang August erste Transporte auch Belgien und Luxemburg verlassen. Die ersten Deportationen aus Belgien datiert er auf den 4. August. Auf diesem Hintergrund halte ich es für möglich, daß der Transport vom 7. August deshalb über Luxemburg verkehrte, um noch weitere Wagen aus Belgien und/oder Luxemburg anzuhängen.<sup>14</sup>

Die Entscheidung der Machthaber für die Variante über Luxemburg ist also durchaus einleuchtend. Abgesehen von der Möglichkeit, auf diese Weise verschiedene Transporte miteinander zu verbinden, hätte sie auch dazu gedient, den Transport vor der deutschen Bevölkerung zu verheimlichen. Zudem konnten sich die Gefangenen relativ lange in Sicherheit wähnen. Dadurch wurde frühe Unruhe im Zug verhindert, die wiederum auf den Transport hätte aufmerksam machen können. Gerade dieser Entschluß ermöglichte letztlich die Begegnungen mit Edith Stein in Schifferstadt.

Schon allein aufgrund der vielen Vorträge, die Edith Stein in ihrer Speyerer Zeit gehalten hatte, dürfte ihr der Bahnhof Schifferstadt vertraut gewesen sein. Sie wußte wohl auch, daß der Zug – von Neustadt kommend – Schifferstadt passieren mußte und als er dann tatsächlich hielt, nutzte sie die Chance, Kontakt aufzunehmen.

---

bemerkt Frau Jesaja Veffter aus Amsterdam, sie sei in einem gewöhnlichen Eisenbahnwagen gereist, andere seien in Viehwagen transportiert worden (Anne Mohr 303).

<sup>13</sup> E. Stein, Selbstbildnis in Briefen. Teil 2, 178.

<sup>14</sup> Martin Gilbert, Endlösung. Die Vertreibung und Vernichtung der Juden. Reinbek 21995, 106 f.; 109, Karte 133; 110, vgl. 109. Im Fall der Südvariante hätte sich der Transport, mit dem Edith Stein nach Auschwitz verschleppt wurde, aus mindestens drei Gruppen zusammengesetzt: den 987 Juden, die am Morgen des 7. August das Lager Westerbork verlassen hatten, mindestens einer Gruppe aus Belgien und Luxemburg und einer dritten Gruppe Gefangener, die per Eisenbahn von Amsterdam aus nach Hooghalen gebracht und dann mit der Gruppe aus Westerbork verbunden wurde (A. Mohr, 301 u. 307). Ein so großer Transport entspräche dann auch eher der Schilderung von Meckes, der von »etwa 50 Wagen« berichtet.

Die Augenzeugen Ferdinand Meckes und Emma Jöckle berichten übereinstimmend, der Schnellzug habe auf dem äußersten Gleis, Gleis 3, gehalten. Also steht Fouquet, den Edith Stein unmittelbar nach Ankunft des Zuges anspricht, auf diesem Bahnsteig. Meckes behauptet zwar, der Bahnhofsvorsteher habe die ganze Zeit über auf Bahnsteig 1 gestanden, doch muß er, schon allein um den Schnellzug und später den Zug aus Ludwigshafen abzufertigen, auf dem gleichen Bahnsteig wie der damalige Kaplan gewesen sein. Da er zwischen den verschiedenen Gleisen immer wieder wechseln muß, steht er wohl in der Nähe der Straße, die damals noch die Schienen überquert (Dannstadter- bzw. Bahnhofstraße). Aus dem Wagen, der vor ihm hält, spricht ihn Edith Stein an, und fragt ihn, ob er von Schifferstadt sei und die Priesterfamilie Schwind kenne. Er antwortet, daß ihm die Familie von Dekan Konrad Schwind, seinem Schulkameraden, gut bekannt sei. Daraufhin bittet sie ihn, er möge Grüße ausrichten von der Schwester Teresia Benedicta, sie wäre die Edith Stein und fahre gegen Osten.

Fouquet berichtet weiter, er habe diese Nachricht schon kurze Zeit später an diejenige Schwester des Dekans weitergeben können, die an der Einkleidung von Edith Stein im Kölner Karmel teilgenommen hatte. Hier hat Fouquet wohl Konrads Schwestern Lisette und Maria miteinander verwechselt. Denn etwa eine halbe Stunde nach der Begegnung mit Edith Stein fährt ein Zug aus Ludwigshafen ein (Gleis 2), aus dem die älteste Schwester Konrads, Maria, aussteigt. Ihre damalige Begleiterin, Else Eckrich, berichtet, daß Fouquet ihnen ganz aufgeregt entgegengekommen sei und ihnen dabei die Nachricht mitgeteilt habe.

Nachdem Fouquet sich vom Fenster des Wagens entfernt hat, um auf den nächsten Zug zu warten, der um 13.05 Uhr aus Ludwigshafen auf Gleis 2 einfahren wird, spricht Edith Stein den Priester an, der auf dem Bahnsteig steht und dort auf seinen Zug nach Ludwigshafen wartet. Ferdinand Meckes steht zu diesem Zeitpunkt schon eine gute halbe Stunde auf dem Bahnsteig. Auf der Rückfahrt vom Bischöflichen Ordinariat, das er am Vormittag besucht hat, muß er in Schifferstadt umsteigen. Er kennt Edith Stein über ehemalige Mitschülerinnen aus Rodalben, die von ihr im Lehrerinnenseminar betreut wurden. Jetzt auf dem Bahnhof fragt sie ihn, ob er im Konvikt gewesen sei. Auf seine Rückfrage hin nennt Edith Stein ihren Namen und bittet auch ihn, Grüße auszurichten. Ihre Grüße gehen an Prälat Nikolaus Lauer, ab 1927 Schriftleiter des *Pilger* und Studienrat in der Lehrerinnenbildungsanstalt St. Magdalena. Ob sie weiß, daß Prälat Lauer mittlerweile (seit dem 16. Juni 1942) als Pfarrer in Insheim tätig ist, bleibt offen.

Die Situation auf dem Bahnsteig spitzt sich zu, als um 13.05 Uhr auf Gleis 2 der Zug 744 einfährt. Nur zwei Damen steigen aus, von denen Edith Stein eine sofort erkennt und ihr zuruft: »Emma, grüßen Sie die Schwestern von St. Magdalena. Ich fahre nach Osten.« Am 7. August ist Emma Jöckle – über ihre Begleiterin liegen keine Informationen vor – auf dem Weg nach Speyer, um ihre Mutter zu besuchen, und steigt in Schifferstadt um. Nachdem sie ausgestiegen ist, steht sie nach eigenen Angaben

gut 5 Meter entfernt von zwei Männern (Meckes und Fouquet), nicht aber 30 Meter, wie Meckes es schildert. Bei einer solchen Entfernung wäre sie kaum ins Blickfeld von Edith Stein gelangt, zumal der Bahnsteig nur etwa 7 Meter breit ist. Der Zuruf von Edith Stein erklärt aber, warum nun 3 Soldaten aus den vorderen Wagen springen und einer schreit: »Was ist dahinten los?« Darauf dreht sich Meckes um und geht zur Mitte des Bahnsteigs.

Von den drei Zeugenaussagen ist die von Frau Jöckle die problematischste, weil sie berichtet, Edith Stein sei auf dem Bahnsteig an ihr vorbeigelaufen. Bis auf sie beide sowie den beiden Männern sei der Bahnsteig menschenleer gewesen. Wie Fouquet, der von einer dunklen Kleidung spricht, macht auch Frau Jöckle Angaben über die Kleidung von Edith Stein. Nach ihr trug sie ein abgetragenes blaues Kostüm. Diese Aussage würde jedoch – im Gegensatz zu den Aussagen von Fouquet und Meckes – voraussetzen, daß die Türen der Wagen geöffnet waren.

Selbst wenn dies der Fall gewesen wäre – was mir bei einem Gefangenentransport, der außerplanmäßig hält, sehr unwahrscheinlich erscheint – gibt es auch einige Hinweise dafür, daß Edith Stein wohl nicht ausgestiegen ist. Schwester Placida Laubhardt OSB aus dem Kloster St. Lioba in Freiburg-Günthersthal, auf die ich noch zu sprechen komme, berichtet unter anderem von einem Gespräch, das sich im Lager Westerbork zwischen dem jüdischen Obmann Wielek und Edith Stein entwickelte. Dabei macht er sie darauf aufmerksam, daß es hier »sehr zuverlässige Wachmänner« gebe und die Flucht leicht möglich sei. Doch Edith Stein lehnt sein Angebot ab.<sup>15</sup> Auch andere Momente ihres Lebensweges belegen, daß Edith Stein nie gegen Vorschriften verstoßen wollte, selbst wenn sie als ungerechtfertigt betrachtete. So möchte ich schlußfolgern, daß Edith Stein – entgegen der Aussage von Frau Jöckle – den Zug in Schifferstadt nicht verlassen hat.

Meckes berichtet weiter, daß er bei Ausfahrt des Zuges den Bahnhofsvorsteher schon an Gleis 1 sieht. Das heißt, Fouquet müßte vorher noch den Zug 744 abgefertigt haben, der laut Fahrplan 13.07 Uhr abfährt. Also fährt der D 5 kurz nach 13.07 Uhr weiter. Vor der Abfahrt aber ruft Edith Stein Meckes noch »Hallo, Achtung!« zu und läßt ein kleines Zettelchen fallen, so groß wie die halbe Seite eines Taschenkalenders. Meckes behält es im Auge, springt, als der letzte Wagen den Bahnhof verlassen hat, auf die Schienen und geht mit dem Zettel auf die Damen zu.

Nach der Ankunft in Schifferstadt hat Frau Jöckle ein wenig Zeit, weil ihr Anschlußzug, der Triebwagen nach Speyer – von den Einheimischen »Hexe« genannt – erst um 13.20 Uhr abfährt. Sie bleibt noch auf dem Bahnsteig, auf dem auch Meckes steht, und es entwickelt sich ein kurzes Gespräch zwischen den drei Personen. Meckes vermutet nämlich aufgrund des Zurufs von Edith Stein, daß die beiden Damen Lehrerinnen sind und wohl in St. Magdalena waren. Als sie das bestätigen, übergibt er ihnen das Zettelchen und fügt hinzu: »Sie hat gesagt: ›Bestellen Sie liebe Grüße an Prälat Lauer und die Schwestern von St. Magdalena.« Die bei-

<sup>15</sup> Näheres hierzu auch bei A. Mohr, 103–105.

den Damen nehmen den Zettel entgegen und überquerten schnell die Schienen, um in den abfahrbereiten Zug (Nr. 2256) nach Speyer umzusteigen. In diesem Zug treffen sie eine ihnen von früher her bekannte Schwester von St. Magdalena, Schwester Aloysia Fickinger OP. Möglicherweise übergibt Frau Jöckle schon bei dieser Gelegenheit den Zettel mit den Grüßen von Edith Stein.

Vor Weihnachten 1942 überbringt Schwester Bonaventura Walther OP die Nachricht von der Deportation in den Kölner Karmel. Ob sie dabei den Zettel mit sich führt, scheint jedoch aus Gründen der persönlichen Sicherheit fraglich. Sicher ist jedoch, daß der Zettel – wie auch immer – nach Freiburg im Breisgau zu der schon erwähnten Schwester Placida Laubhardt OSB (1904–1998) gelangt. Schwester Placida kennt Edith Stein seit Sommer 1922 und weiß 1942 auch um die Ermordung von Juden durch die Nationalsozialisten. Aufgrund ihres jüdischen Vaters wird sie im April 1943 selbst aus dem St. Lioba-Kloster ins Konzentrationslager Ravensbrück deportiert. Um das Kloster zu schützen, verbrennt sie den Zettel einige Tage, bevor sie abgeholt wird. Sie ist sich sicher, daß es Edith Steins Handschrift war:

Grüße von Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Unterwegs ad orientem.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Dem Verfasser berichtet im Gespräch am 21. Januar 1996.

## Rosa Stein

Carla Jungels

Vielen Menschen ist die am 11. Oktober 1998 durch Papst Johannes Paul II. heilig gesprochene Edith Stein bekannt. Wer aber weiß heute etwas über ihre um 8 Jahre ältere Schwester Rosa Stein, die ebenfalls zum Katholizismus konvertierte, ihre letzten Lebensjahre wie Edith Stein im Karmel von Echt verbrachte, mit ihr deportiert und in Auschwitz ermordet wurde?

Rosa Stein hat im Unterschied zu ihrer Schwester Edith, wie die meisten Opfer der Nazidiktatur, außer ein paar Briefen nichts Schriftliches hinterlassen. So sind wir bei allem, was wir über sie sagen können, auf Aussagen Edith Steins und ihrer Familie sowie auf Zeugnisse von Menschen, die ihr begegnet sind, angewiesen.

Rosa Stein wurde am 13.12.1883 als fünftes von sieben Kindern in Lublinitz geboren. Zu dieser Zeit bestritten ihre Eltern, Siegfried und Auguste Stein, geb. Courant ihren Lebensunterhalt durch die Vertriebsfirma für »Holz, Baumaterialien und Kohlen«. Doch die Geschäfte gingen schlecht und die Familie war immer wieder auf finanzielle Unterstützung durch die Eltern Frau Auguste Steins, Familie Courant, angewiesen.

Im April des Jahres 1890 übersiedelte die Familie nach Breslau, da man hoffte, hier wirtschaftlich hochzukommen, wie Edith Stein im *Leben einer jüdischen Familie* berichtet. Wahrscheinlich wurde Rosa Stein hier eingeschult.

Im Alter von 9 Jahren verlor Rosa ihren Vater, der am 10.7.1893 bei der Arbeit starb. Auguste Stein, die sich von jetzt an um das Geschäft kümmern mußte, stand mit sieben Kindern alleine da. Frau Stein entwickelte sich als tüchtige Geschäftsfrau und machte aus dem zuvor verschuldeten Betrieb eine angesehene Firma, die die Familie ernähren konnte. Sie mußte von morgens bis abends arbeiten und konnte sich nur wenig um ihre Kinder kümmern.

In dieser Situation konnte sich Rosa kaum auf die Schule konzentrieren und zeigte Verhaltensauffälligkeiten. Edith Stein schreibt: »Rosa hieß mit ihrem Spitznamen ›der Leu«. Das kam von dem lauten Wutgebrüll, das sie anstimmte, wenn sie gereizt wurde. Sie war am schwersten von allen Kindern zu erziehen. Obgleich sie durchaus nicht schlecht begabt war, war sie immer eine schlechte Schülerin. Die ungezogensten Jungen aus dem Haus und der Nachbarschaft waren ihre besten Freunde. Mit ihnen zog sie durch die Straßen, riß an allen Doktorklingeln und verübte ähnliche Bubenstreiche.«<sup>1</sup>

Ab dem Jahre 1897/98 führten die 14jährige Rosa und ihre um 2 Jahre ältere Schwester Frieda gemeinsam den mütterlichen Haushalt. Rosa zeig-

<sup>1</sup> Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Edith Steins Werke (=ESW) Bd. VII, 25.

te nach Beendigung des Viktorialyzeums – vergleichbar der heutigen Realschule – (mit ca. 15 Jahren) keine Neigung zu einem bestimmten Beruf. So beschloß man, sie den Haushalt gründlich lernen zu lassen, um später den mütterlichen Haushalt führen zu können. Zu diesem Zweck wurde sie für ca. 1 Jahr zu ihren Tanten nach Lublinitz geschickt. Diese Zeit behielt Rosa in sehr glücklicher Erinnerung. Die Tanten umsorgten sie liebevoll, erklärten ihr alles, was sie wissen mußte und schenkten ihr Geborgenheit. In den mütterlichen Haushalt zurückgekehrt, entwickelte sich Rosa zu einer mustergültigen Hausfrau und guten Köchin. Sie teilte gerne und reichlich aus. Edith Stein schreibt: »Es freute sie, wenn es uns schmeckte, und sie dachte sich gern von Zeit zu Zeit neue Leckerbissen aus. Ihre selbstgebackenen Kuchen sind allmählich in der ganzen Verwandtschaft und Bekanntschaft berühmt geworden. (...) Wenn ich mit ihr in die Stadt ging (...), unterließ sie es selten, mit mir in eine kleine Konditorei zu gehen, und mir ein Stück Apfelkuchen mit Schlagsahne geben zu lassen. (...) Beim Kochen und Putzen ist sie ganz in ihrem Element, und dabei macht ihr nicht leicht jemand anders etwas recht. Dagegen liegen ihr Nährarbeiten gar nicht ...«<sup>2</sup>

Rosa kümmerte sich mit ganz besonderer Liebe um ihre jüngste Schwester Edith und sorgte dafür, daß diese auch spätabends, wenn sie noch lernen mußte, etwas zur Stärkung vorfand.<sup>3</sup> Als die jüngsten Geschwister herangewachsen waren, bedauerte sie es, als einzige in der Familie keine Berufsausbildung gemacht zu haben und empfand ihre Arbeit als untergeordnet und wenig geschätzt. Auch ihr heftiges Temperament und ihre große Erregbarkeit erschwerten zeitweise das Zusammenleben in der Familie. Eine zeitlang versorgte sie die im mütterlichen Haus lebenden Nichten und Neffen mit und stand auch nachts auf, wenn die Babys schrienen. Mit kleineren Kindern konnte sie gut umgehen, den größeren hielt sie zu sehr ihre Unarten vor, was deren Liebe zu ihr abkühlte. Dadurch erntete sie viel weniger Dank als sie wirklich verdiente.<sup>4</sup>

Rosa dachte in der Folgezeit daran, Krankenschwester zu werden, dann wollte sie ein Haus im Gebirge kaufen, um Sommergäste aufzunehmen, aber sie konnte sich nicht zu den entsprechenden Schritten entschließen. So blieb sie Hausfrau und betreute engagiert und mit viel Liebe ehrenamtlich Waisenkinder, die von der Stadt in Familienpflege untergebracht waren. Rosa besuchte die Kinder, beschenkte sie, stellte alle notwendigen Anträge bei den Behörden und ließ sie zu sich kommen, um sie bei den Schularbeiten zu beaufsichtigen. Später besuchte sie mit Freude literarische und kunstgeschichtliche Abendkurse bei der Volkshochschule und fand einen Kreis von Menschen, die sie achteten und bei denen sie sich wohl fühlte.<sup>5</sup>

Rosas religiöse Entwicklung ist schwer zu rekonstruieren. Sie war von ihrer Kindheit an geprägt durch die Traditionen des Judentums und ihre tiefgläubige jüdische Mutter. Der Haushalt im Hause Stein wurde »ko-

<sup>2</sup> Ebd., 26 f.

<sup>3</sup> Ebd., 358.

<sup>4</sup> Ebd., 26.

<sup>5</sup> Ebd., 27 f.

scher« geführt; man hielt sich im allgemeinen an Reinheitsvorschriften und Speisegesetze. Alle jüdischen Festtage sowie die wöchentliche Sabbatfeier wurden vorschriftsmäßig in der Familie begangen. Als Hausfrau kam Rosa hier eine tragende Rolle zu, auch noch zu der Zeit, als sie im Herzen längst Christin war.

Wir können heute nicht mehr genau sagen, wann und unter welchen Umständen Rosa die Entscheidung getroffen hat, sich taufen zu lassen. Es gibt allerdings Hinweise darauf, daß sie diesen Entschluß spätestens Ende der zwanziger Jahre faßte, da sie damals schon Edith bei Besuchen in verschiedene Klöster begleitete und diese sie mit ihren katholischen Freunden bekannt machte. Edith Stein schreibt an Erna Hermann: »Darf ich Sie bitten (...) meiner Schwester Rosa zu gedenken, die sich schon seit Jahren in die Kirche hineinsehnt und durch die Ungunst der Lebensverhältnisse immer noch zurückgehalten wird?«<sup>6</sup> In ihrem Brief vom 10.12.1930 bittet Edith Stein Adelgundis Jaegerschmid und Placida Laubhardt um das »besondere Gebet« für ihre Schwester Rosa und ihre Mutter<sup>7</sup>, da die häuslichen Spannungen aufgrund Rosas Hinwendung zum Christentum und der ausgeprägten jüdischen Richtung ihrer im Hause lebenden Nichte Erika immer unerträglicher wurden.

Um die Gefühle ihrer Mutter nicht noch mehr zu verletzen, verzichtet Rosa auf ihre Taufe bis zum Tode von Frau Auguste Stein im September 1936, die bis zuletzt darunter litt, daß Edith sich im Jahre 1922 hatte taufen lassen und am 14.10.1933 in den Karmel eingetreten war. Pater Franz Zephyrin<sup>8</sup>, der Rosas geistlicher Begleiter war und sie auf die Taufe vorbereitete, war im Gegensatz zu Edith Stein mit diesem Warten nicht einverstanden. Er schrieb im Jahre 1935 an Edith Stein: »(Überlegen Sie) dabei bitte, ob man einem derartigen Gnadenrufe, wie es die Berufung zum Christentum ist, auf Jahre hinaus wegen vielleicht zu umgehender Schwierigkeiten widerstehen darf.«<sup>9</sup>

Am Nachmittag des 24.12.1936 wurde Rosa in der Kapelle des Krankenhauses in Köln-Hohenlind endlich getauft und empfing am 1. Weihnachtstag die erste Heilige Kommunion in der Kapelle des Karmel in Köln-Lindenthal. Anschließend verbrachte sie noch mehrere Tage als Gast im Kölner Karmel. Edith Stein schreibt dazu: »... Was die Tage hier für sie (Rosa) bedeutet haben, kann nur ermessen, wer die langen Jahre des Wartens und den Druck eines Lebens in einer ganz anders gesinnten Umgebung miterlebt. Sie ist hier ganz aufgeblüht. Sie hat ein ganz selbstverständliches Verstehen für unser Leben – ebenso wie sie in die Glaubenswelt ohne alle Kämpfe und Schwierigkeiten mit der Einfachheit und Bereitwill-

<sup>6</sup> Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1934. ESW Bd. VIII, 2. Auflage, Freiburg 1998, Brief vom 15.8.1931, Breslau, 203.

<sup>7</sup> Vergl. a.a.O. St. Magdalena, 150.

<sup>8</sup> Franz Zephyrin, Franziskaner, geb. 17.11.1903, gest. 20.11.1968. Er war bekannt als guter Beichtvater und Seelenführer.

<sup>9</sup> Bisher unveröffentlichtes Brieffragment aus dem Jahre 1935 von P. Zephyrin an Edith Stein, Original im Edith-Stein-Archiv des Karmel in Köln.

ligkeit eines Kindes hineingewachsen ist ...«<sup>10</sup> Frau Maria Goebels, die damals als Gärtnerin im Krankenhaus Köln-Hohenlind arbeitete, nahm an der Tauffeier teil. Sie kannte Rosa Stein ebenfalls von einigen Begegnungen im Karmel von Breslau, in dem sie im Jahre 1933 als Pförtnerin beschäftigt war. Nach ihrem Zeugnis machte Rosa »den Eindruck eines stillen, herzlichen und bescheidenen Menschen, der die gleiche Gottverbundenheit ausstrahlte wie ihre Schwester Edith.«<sup>11</sup>

Rosa war sicher die Person aus der Familie Stein, die Ediths religiöse Entwicklung verstand und mitrug. Am 31.10.33, 16 Tage nach ihrem Eintritt in den Kölner Karmel, schreibt Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius<sup>12</sup>: »Rosa geht ganz innerlich mit mir. Sie hat wohl das stille Vertrauen, daß so auch für sie mitgesorgt sein wird. Wir brauchten darüber gar nicht zu sprechen.«

1933 kam Hitler an die Macht. Der Druck auf alle Nichtarier wuchs, und ab 1935 wurden eine Reihe von Gesetzen »zum Schutz der deutschen Ehre und des deutschen Blutes« (Nürnberger Gesetze) erlassen. Juden wurden 1933 aus öffentlichen Ämtern entlassen, durften kein Telefon mehr besitzen, keine Parkanlagen betreten, in öffentlichen Verkehrsmitteln nur Stehplätze einnehmen und kein Theater und keine Universitäten mehr besuchen. Sie besaßen ab 1936 kein Reichstagswahlrecht mehr und mußten 1938 ihre Betriebe verkaufen und Wertpapiere und Schmuck bei den Behörden abliefern.

Beschimpfungen und Demütigungen nahmen zu und Rosa wurde die Betreuung der Waisenkinder entzogen. Sie wußte nicht mehr, mit wem sie noch freundschaftlich verkehren sollte, da sie niemanden in Schwierigkeiten bringen wollte. Edith Stein schrieb in ihrem Brief an Petra Brüning OSU vom 9.11.37: »Meiner Schwester Rosa wird es eine große Freude sein, wenn Sie nach Breslau kommen. Sie ist sehr verschüchtert im Verkehr mit Menschen anderer Abstammung durch die Erfahrungen, die sie gemacht hat ...«<sup>13</sup>

Neben der immer stärker werdenden Diskriminierung von außen litt Rosa auch unter der inneren Einsamkeit in ihrer Familie, da niemand ihre Hinwendung zur katholischen Kirche verstand. In dieser Situation lebte sie nach dem Zeugnis Ediths ganz aus dem Glauben und nahm jeden Morgen um 5.00 Uhr an der Hl. Messen teil. So oft es ihr möglich war, besuchte sie Edith im Karmel zu Köln, wo sie sich ganz zu Hause fühlte.<sup>14</sup>

Nach der Reichskristallnacht im November 1938 siedelte Edith Stein in der Silvesternacht 1938/39 in das Karmelittinnenkloster zu Echt/Holland über, um die Kölner Schwestern nicht weiter durch ihre jüdische Abstammung zu gefährden. Im Februar 1939 wanderte ihre Schwester Erna Bi-

<sup>10</sup> E. Stein, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942. ESW Bd. IX, 1. Auflage, Freiburg 1977, Brief vom 28.1.1937 an Schwester Adelgundis Jaegerschmid, Köln-Lindenthal, 77.

<sup>11</sup> Gespräch vom 17.4.1998 im Kölner Karmel mit der Verfasserin.

<sup>12</sup> Hedwig Conrad-Martius, Philosophin und Taufpatin Edith Steins.

<sup>13</sup> ESW Bd. IX, a.a.O., 91.

<sup>14</sup> Vergl. Brief Edith Steins an Uta v. Bodmann, Köln-Lindenthal, 16.11.1937, ebd., 93.

berstein mit ihrer Familie in die Vereinigten Staaten aus, da die Lebensmöglichkeiten der Juden immer mehr eingeschränkt und die Auswanderung empfohlen wurde. Dieser Abschied war für Rosa sehr schmerzlich.<sup>15</sup>

Auch Rosa versuchte auszuwandern und ging in ein Dorf in Belgien, um ein Klosterleben zu beginnen und sich an einer Ordensgründung zu beteiligen. Sie fiel auf eine Schwindlerin herein und verlor ihre ganze Habe. Nach vielen Schwierigkeiten erhielt sie am 21.12.1939 die Aufenthaltserlaubnis für Echt und war im dortigen Karmel im Bereich der Klosterpforte beschäftigt. Rosa hatte sich gewünscht, als Pfortenschwester in den dortigen Karmel eintreten zu dürfen, um so wenigstens 1 Jahr in der Klausur leben zu können. Sie war sehr enttäuscht darüber, daß dieser Status im Karmel zu Echt nicht vorgesehen war. Man empfahl ihr, in den III. Orden einzutreten. Am 25. Juni 1941 legte sie ihre Gelübde als Mitglied des III. Ordens unserer lieben Frau vom Berge Karmel ab. Rosa empfing und versorgte die Gäste, machte Besorgungen und informierte die Schwestern im Kloster über das, was sie draußen wahrnahm. Außerdem versah sie das Amt der Sakristanin. Edith erteilte ihr 1x wöchentlich Unterricht. Sie arbeitete sehr zuverlässig und war bei den Schwestern der Kommunität, bei Gästen und bei den Nachbarn äußerst beliebt.

Doch die Sorgen rissen nicht ab. Die Angehörigen in Amerika versuchten mit allen Mitteln, auch den ältesten Bruder, Paul Stein, mit seiner Frau Gertrude, die Schwester Frieda Tworoger, geb. Stein, und Eva, die Tochter Arno Steins, nach Amerika zu holen, – leider vergeblich.<sup>16</sup> Der Rest der Verwandten lebte zerstreut in den USA, in Südamerika und Palästina.

Im Mai 1940 wurden die Niederlande von den Deutschen besetzt. Rosa und Edith Stein waren als Nichtarier registriert. Rosa mußte sich monatlich bei den Behörden melden, um ihre Aufenthaltserlaubnis zu verlängern. Am 31.12.1941 schreibt Edith Stein an Hilde Borsinger: »Nun kam (...) die Verfügung der Besatzungsbehörden, die alle nichtarischen Deutschen in den Niederlanden für staatenlos erklärte und aufforderte, sich bis 15.12. zur Emigration anzumelden. Wir – d.h. meine Schwester Rosa und ich – haben das getan, weil es unter schwerer Strafe befohlen war.«

Edith bat darum, sich für sie nach den Einreisebestimmungen für die Schweiz zu erkundigen und nach einer Möglichkeit, bei Karmelitinnen unterzukommen.

Es folgte nun eine äußerst aufreibende Zeit mit Anträgen an verschiedene schweizerische, niederländische und deutsche Behörden und der Suche nach eventuellen Aufenthaltsorten für Edith und Rosa. Edith Stein schreibt am 2.2.1942 an Johanna van Weersth OCD: »Denkt auch bitte

<sup>15</sup> Vergl. bisher unveröffentlichten Brief von Rosa Stein an Edith Stein vom 12.2.1939. Original im Edith-Stein-Archiv des Karmel in Köln. Darin heißt es: »... nun ist die schwere Trennung geschehen; (...) alle waren so traurig über die Trennung (...) Mir war es fast wie am Sterbetag meiner Mutter ...«

<sup>16</sup> Paul Stein, seine Frau Gertrude, Frieda Tworoger, geb. Stein, und Eva Stein wurden wahrscheinlich im Jahre 1942/43 im KZ Theresienstadt getötet. Näheres konnte nicht ermittelt werden.

daran, daß wir noch eine Einladung nach Amsterdam zu erwarten haben, die wir nicht ablehnen dürfen. Dann geht es nicht zu dem wohlwollenden Joodsen Raad, sondern zu den SS.«

Der Karmel »Le Paquier« in der Schweiz erklärte sich im Juli 1942 bereit, Edith Stein aufzunehmen; Rosa sollte bei den Terziarinnen unterkommen. Aber nun war es höchst unwahrscheinlich, die Ausreiseerlaubnis aus den Niederlanden zu bekommen.

Zwischenzeitlich schöpfte man neue Hoffnung, da die Nachricht durchdrang, daß die getauften Juden der Niederlande von der Deportation verschont bleiben sollten. Doch am 26.7.1942 ließen die niederländischen Bischöfe in allen Kirchen ein Hirtenwort verlesen, das die Verfolgung und Deportation aller Juden verurteilte. Eine Woche später, am 2.8.1942, wurden Rosa und Edith Stein mit allen katholischen Juden der Niederlande verhaftet und über das Durchgangslager Amersfoort in das Sammellager Westerbork gebracht. Unterwegs, im Lager Amersfoort, wurden den Häftlingen »Gewehrkolben in den Rücken gestoßen«. <sup>17</sup> Am 7.8.1942 morgens ging der Transport nach Auschwitz, am 9.8.1942 kamen sie dort an. Rosa, Edith und zahlreiche Mitgefangene wurden noch am gleichen Tag in die Gaskammern getrieben und ermordet.

Rosa Stein geriet danach, wie die meisten ihrer jüdischen Brüder und Schwestern, nahezu in Vergessenheit. Hildegard Domizlaff <sup>18</sup> schrieb in ihrem Brief vom 7.11.1977 an den Kölner Karmel: »Rosa Stein schätze ich sehr, weil sie für mich carmelitischen Geist verkörpert: in Verborgenheit zu dienen bis sie dieselben Martern durchlitt wie ihre Schwester und alle Welt von *dieser* (Edith Stein) und kein Mensch von *ibrem* (Rosas) Tode sprach.«

Seit ihrer Hinwendung zum Christentum lebte Rosa in einer ungemein schmerzvollen Einsamkeit, Spannung und Treue ihren christlichen Glauben, und ging zusammen mit Edith und wie Edith und viele andere ihren Weg ins »Martyrium«.

Professor Bernhard Rosenmöller <sup>19</sup>, der die Geschwister Edith, Rosa und Frieda kannte und ihnen in schwieriger Zeit beistand, betonte in verschiedenen Briefen <sup>20</sup>, daß Rosa eine Heilige sei. Bei all dem Schweren, das

<sup>17</sup> Bericht von Piet O. van Kempen aus: Passion im August. Hg. Anne Mohr und Elisabeth Prégardier, Annweiler 1995, 99.

<sup>18</sup> Hildegard Domizlaff, geb. 26.1.1898, gest. 22.2.1987, Bildhauerin, kannte Rosa und Edith Stein. Original des o.g. Briefes befindet sich im Edith-Stein-Archiv des Karmel in Köln.

<sup>19</sup> Bernhard Rosenmöller sen., Prof., geb. 14.4.1883, gest. 19.3.1974, half den Geschwistern Rosa Stein und Frieda Tworoger mit Lebensmitteln, da diese als Jüdinnen von ihren gekürzten Rationen kaum leben konnten. Um nicht aufzufallen, schickte er öfters seinen Sohn Bernhard jun., geb. 21.9.1920, gest. 08.12.1993 mit Lebensmittelpaketen zu den beiden Schwestern. Im Schutze der Dunkelheit war es Rosa von Zeit zu Zeit möglich, Familie Rosenmöller zu besuchen. Die Originale der genannten Briefe befinden sich im Edith-Stein-Archiv des Karmel in Köln.

<sup>20</sup> Vergl. Briefe von Bernhard Rosenmöller sen. an die Kölner Karmelitinnen vom 24.3.1946 u. 7.2.1949. Sein Sohn Bernhard Rosenmöller jun. bestätigte in mehreren Schreiben an den Kölner Karmel die Auffassung seines Vaters, vor allem in seinem Brief vom 20.1.1975.

sie durchmachen mußte, habe er nie ein Wort der Klage von ihr gehört. Rosa bliebe immer neben ihrer Schwester Edith und sei eine Heilige und Märtyrerin wie diese. Jeder, der die stille, kleine Heilige liebt, möge an sie denken und zu ihr beten.<sup>21</sup>

Vom Lager Westerbork aus schreibt Rosa am 4.8.1942, fünf Tage vor ihrem gewaltsamen Tod, ihre letzten uns erhaltenen Zeilen: »Herzlichste Grüße allen, es tut uns sehr leid, Mutter Ottilia nicht mehr gesehen zu haben. In der kurzen Zeit haben wir viel erlebt, man lebt miteinander und hilft sich gegenseitig überall. Geschlafen haben wir nur wenig, aber gute Luft und viele Fahrten gehabt. Sophie viele Grüße, auch Maria und allen, sie waren so aufgeregt, wir gar nicht. In corde Jesu finden wir uns alle in Dankbarkeit. Rosa.«<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Vergl. Faustino Ossanna in: *Osservatore Romano* vom 22.5.1992, zitiert im Aufsatz von Dr. W. Heemskerck: *Rosa Stein, de grote onbekende naast haar zus Edith*, erschienen in der Bistumszeitung Roermond »De Sleutel«, März 1994. Ins Deutsche übersetzt von Michael Linssen.

<sup>22</sup> ESW Bd. IX, a.a.O., 176, 4.8.1942, Drente-Westerbork, Baracke 36. Zeilen auf einem Notizblockzettel, aufbewahrt im Edith-Stein-Archiv des Karmel in Köln.



## Das Archivum Carmelitanum Edith Stein

Michael Linssen

In ihrem Beitrag zum *Edith Stein Jahrbuch* Band 4 hat Sr. M. Amata Ney-OCD in der ihr eigenen, akkuraten Weise – wobei sie sich als eine Meisterin der Exkurse und zugleich sehr treffsicher im Wiederauffinden des roten Fadens zeigt – die Geschichte des Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel dargelegt. Inhaltlich aber hat ihr Beitrag sich zum Thema »Wie es dem Nachlaß Edith Steins erging« entwickelt, wodurch genügend Raum zur Darlegung des Entstehens und der Aktivitäten des für die Herausgabe der Steinschen Schriften verantwortlichen Archivum Carmelitanum Edith Stein entstand.<sup>1</sup> Sr. Amata schreibt über die Entstehungsgeschichte der beiden Archive: »So habe ich nach meinem besten Wissen den Absatz allein verfaßt, in der Erwartung, daß mein Mitbruder (Michael Linssen) demnächst alles Fehlende und alles Unrichtige korrigieren wird.« Eine gutgemeinte, wohl aus mehreren Gründen unmögliche Aufgabe. Alles Fehlende ergänzen – wer bestimmt, was da fehlt? Alles Unrichtige korrigieren – wer bestimmt, was da unrichtig ist? Welche Fehler, welche Unrichtigkeiten sind der Rede und der Reaktion wert?<sup>2</sup>

An einer Stelle aber hat Sr. Amata auf einen Sachverhalt hingewiesen, der eine mögliche Erhellung verdient. Es wird Professor Herman Leo van Breda OFM zitiert, der 1955 an Mutter Johanna van Weersth OCD geschrieben hat, daß am 1.7.1955 alle Schriften von Edith Stein, die im Husserl-Archiv hinterlegt waren, »aus dem Archiv weggenommen und (...) irgendwo anders untergebracht« wurden. Ebenso heißt es dort, daß am 1.7.1955 der Kontrakt vom 2.4.1947 zwischen dem Provinzial der Unbeschuhten Karmeliten in den Niederlanden und dem Husserl-Archiv bezüglich des Stein-Nachlasses aufgelöst wurde. »Von nun an müssen alle Anfragen bezüglich des Edith Stein Archivs nicht mehr an mich, als Direktor des Husserl-Archivs, gerichtet werden, sondern an P. Romaeus OCD, Geleen.« Sr. Amata fährt weiter, und dieser Absatz könnte ergänzungsbedürftig erscheinen:

Dieses seltsame Handeln gegenüber Prof. van Breda, dem ja schließlich die Rettung des Stein-Nachlasses zu verdanken war, wurde uns niemals näher erläutert; wir erfuhren keine Gründe dafür. Der Ort, an dem »irgendwo anders« die Schriften unserer Mitschwester (Edith Stein) gelagert waren, erwies sich später als die Privatwohnung von Dr. Lucy Gelber. – Um diese Zeit muß das Archivum Carmelitanum Edith Stein ins Leben gerufen worden sein. Sichereres darüber ist mir nicht bekannt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Maria Amata Ney-OCD, *Geschichte des Edith-Stein-Archivs*. In: *Edith Stein Jahrbuch* Bd. 4, *Das Christentum*, Erster Teil (1998) 549–575.

<sup>2</sup> A.a.O., 571 f.; die korrekte Schreib- oder Druckweise der niederländischen Sprache scheint in deutschen Aufsätzen nicht leicht zu sein, wodurch gelegentlich Unklarheiten entstehen können.

<sup>3</sup> A.a.O., 565.

Hier zeigt sich eine Lücke, die nun geschlossen werden kann. Wahrscheinlich wurde nie an der richtigen Stelle nachgefragt. Dieses »seltsame Handeln« wird im folgenden näher erläutert.

Die zitierte Äußerung von Sr. Amata wird also als Einladung verstanden. Und mit diesem Ziel wird der Versuch unternommen, aus den im Archivum Carmelitanum Edith Stein vorhandenen Unterlagen und Akten eine Antwort auf die Frage nach den Gründen einer Entfernung der Schriften Edith Steins aus dem Husserl-Archiv zu finden.

Für ein Verständnis des ganzen wichtigen Hintergrundes ist es unerlässlich, von den ursprünglichen und bleibenden Absichten von Herman van Breda Kenntnis zu nehmen. Er hat sie in einem Schreiben, datiert vom 28.3.1945 und gerichtet an »Hochwürden Pater Prior«, formuliert. Es heißt:

Diese Schriften (Edith Steins) wurden uns einstweilig übermittelt: 1. um sie sicher zu verwahren; 2. um sie zu ordnen; 3. damit wir gewisse Stücke einsehen und studieren können, um des Lichtes willen, das sie eventuell auf die Lehre und die Person von Edith Steins Meister, Edmund Husserl, werfen können. Diese Manuskripte dürfen außerhalb des Rahmens der oben genannten Punkte nicht verwendet werden, bevor wir mit den Oberen von Schwester Marie Benedicta verhandelt haben.<sup>4</sup>

### 1. Exkurs

Dieser Brief von P. van Breda ist im Zusammenhang mit der Geschichte der Manuskripte Edith Steins so eminent wichtig, von solch fundamentaler und prinzipieller Bedeutung, daß er hier vollständig, sei es auch in niederländischer Sprache und in einer inzwischen veralteten Rechtschreibung, folgen darf:

Leuven, 28-3-45

Zeer Eerwaarde Pater Prior,

Bij dezen bevestig ik u dat ik, als directeur van het Husserl-Archief te Leuven (Kardinaal Mercierplaats 2, Leuven), op Maandag 26 Maart 1945 uit de hand van den heer Prick van het Militair Gezag (Maastricht) de geestelijke nalatenschap van Zuster Maria Benedicta der Zusters Carmelitessen van echt (Mejuffrouw Edith Stein) in Ontvangst nam. Deze geschriften werden ons overgemaakt ten voorloopigen titel: 1) om ze in veiligheid te bewaren; 2) om ze te ordenen; 3) opdat we zekere stukken zouden kunnen inzien en bestudeeren om het licht dat ze eventueel kunnen werpen op de leer en den persoon van den meester van E. Stein, Edmund Husserl.

Het gebruik van deze manuscripten, buiten het bestek van de boven aangegeven punten, zal niet mogen geschieden vooraleer we met de Oversten van Zuster Marie Benedicta zullen onderhandeld hebben.

Om te sluiten will ik u nog van harte danken, Zeer Eerwaarde Pater, om de groote welwillendheid waarmede u ons hebt willen helpen om dit waardevolle wetenschappelijke vezit in veiligheid te brengen.

Met hoogachtenden groet in Christo Jesu,  
Pater Herman Leo van Breda, O.F.M.  
Lector aan de Katholieke Universiteit.  
Vlamingstraat 47, Leuven.

<sup>4</sup> Im Archivum Carmelitanum Edith Stein (= A.C.E.S.) unter HA 45.3.48.

Die Anschrift des Husserl-Archivs war Kardinaal Mercierplaats 2, Leuven. Kardinaal Désiré Mercier, geboren 21.11.1851 in Braine-l'Alleud bei Brüssel, gestorben 23.1.1926 in Brüssel, war seit 1907 Kardinal und hatte (entgegen anderslautenden Angaben) nichts mit der Gründung der katholischen Universität in Leuven im Jahre 1425, zu tun. Der erwähnte Herr Prick ist Gerard Prick, Kulturbeamter, Substitut in der Abteilung für Kultur bei der Militärgewalt in Maastricht. Mit »Maria Benedicta« und »Marie Benedicta« ist hier selbstverständlich Teresia Benedicta a Cruce – Edith Stein gemeint. Nach seiner ersten und zugleich letzten Begegnung mit Edith Stein im Karmel in Echt war van Breda anscheinend noch nicht (ganz) mit Ediths Ordensnamen vertraut.

Bei der Identifizierung des hochwürdigen P. Priors, erwähnt im Brief von P. van Breda, 28.3.1945, gibt es eine Schwierigkeit. Ein Titel, eine Person: Man möchte meinen, da könne es keine Undeutlichkeit, keinen Zweifel geben. Und eben deshalb werden Details gelegentlich sehr treu überliefert, auch wenn sie nicht stimmen.

Stimmt es, daß der damalige P. Prior des Konvents der Unbeschuhten Karmeliten in Geleen der von Sr. Amata genannte Christophorus vom hl. Schutzengel gewesen ist?<sup>5</sup> Van Breda erwähnt als Datum der Überreichung der Manuskripte Edith Steins durch Gerard Prick im Husserl-Archiv den 26.3.1945. Gerard Prick hat »P. Prior« während seiner Fahrt von Maastricht über Geleen nach Echt und Herkenbosch mitgenommen. Nach der Auffindung der Manuskripte fuhr er über Geleen, wo »P. Prior« abgestiegen sein wird, zurück nach Maastricht. Am nächsten Tag werden die wertvollen Papiere von Maastricht nach Löwen (Leuven, Louvain) gebracht und dort im Husserl-Archiv überreicht.

Bezüglich »der hinterlassenen Werke von Dr. Edith Stein« wird im Buch *Als een brandende toorts (Wie eine brennende Fackel!)*<sup>6</sup> folgendes erwähnt:

Herr Prick reiste zusammen mit Pater Christophorus vom Karmel in Geleen nach Echt und von dort weiter nach Herkenbosch, wo sie die Manuskripte fanden (...) Die glücklichen Finder nahmen die zusammengesuchten Papiere mit nach Maastricht und am nächsten Tag wurden diese nach Löwen transportiert; denn Professor van Breda, Direktor des Husserl-Archivs, hatte ja vom Provinzial der Niederländischen Karmel-Provinz die Erlaubnis bekommen, diese Manuskripte leihweise zu übernehmen, natürlich als Eigentum der Niederländischen Provinz, besonders des Karmel in Echt.<sup>7</sup>

Die Besitzverhältnisse wurden durch Sr. Amata Neyer OCD tiefgehend untersucht, belegt und mit Sicherheit dargelegt. Dabei wurde aber m.E. irrtümlicherweise der »Prior« des Karmelitenklosters in Geleen, »Christoph von den hl. Schutzengeln (Willems)« aufgeführt.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> A.a.O., 561.

<sup>6</sup> *Als een brandende toorts. Decomentaire getuigenissen over Dr. Edith Stein (Zr. Teresia Benedicta a Cruce) en medeslachtoffers. Uitgegeven door vrienden van Dr. Edith Stein. Echt 1967.*

<sup>7</sup> A.a.O., 261.

<sup>8</sup> Vollständig und richtig müßte es heißen: Christophorus ab Angelo Custode OCD (vom hl. Schutzengel), Philippus Augustinus (August) Willems, geb. 1.11.1907 in Geleen (Niederlande), gest. 16.9.1976 in Belo Horizonte (Brasilien).

Das Irreführende in dieser Darlegung ist das »Priorat« des P. Christophorus. Er war seit dem 24.4.1942 Subprior des Klosters in Geleen. Prior dagegen war damals P. Bruno a Cruce (Joseph Heunen).<sup>9</sup> Beim ersten Provinzkapitel der Niederländischen Ordensprovinz (Semi-Provinz) in der Nachkriegszeit wurde P. Christoph Prior der Kommunität in Geleen als P. Brunos Nachfolger.<sup>10</sup> Dieses erste Nachkriegskapitel fand vom 20.4. bis zum 23.4. 1945 statt, also nach der Wiederentdeckung der Manuskripte Edith Steins.

Die Recherchen, die dazu führten, 1967 P. Christoph als Mitfinder zu erwähnen, waren nicht unrichtig. Die in der späteren Geschichtsschreibung vorgenommene Erhebung des P. Christoph zum Prior war etwas voreilig und stimmte nicht mit der Lage der »Tatzeit« überein.

Wäre es vielleicht möglich, daß P. Bruno Prior war und somit verantwortlich für das Unternehmen, wobei auch P. Christoph dann als Subprior beteiligt war? Wer beide Patres und die damalige wirre Situation kurz nach der Befreiung gekannt hat, wird wohl annehmen, daß es P. Christoph war, der als Subprior die Fahrt nach Echt und Herkenbosch mit ausdrücklicher Zustimmung des Priors P. Bruno unternommen hat. Der Brief von van Breda vom 28.3.1945 richtet sich an den Prior. Der Prior war P. Bruno Heunen, der als Hausoberer in jener Zeit bestimmt gewußt hat, was sein Subprior unternahm, und dem auch zugestimmt hat.

Nach diesem Exkurs kehren wir zum Thema der Entfernung der Manuskripte Edith Steins aus dem Husserl-Archiv in Löwen zurück. Van Breda macht in seinem Brief klar:

- Die Schriften Edith Steins waren vorher nicht in Sicherheit.
- Sie befanden sich bei der Überbringung in das Husserl-Archiv in einem ungeordneten Zustand.
- Sie befanden sich im Husserl-Archiv, weil dort die begründete Vermutung bestand, sie könnten der Arbeit und den Veröffentlichungen des Husserl-Archivs dienlich sein.

In einem Brief vom 20.12.1945 an »Pater Prior« in Geleen (und diesmal könnte also wirklich P. Christophorus Willems gemeint sein, wenn es keine andere »Lösung« gibt) dankt van Breda für den Empfang weiterer Stücke aus dem Nachlaß von Schwester Teresia Benedicta und äußert den Wunsch, das Oeuvre Edith Steins möglichst vollständig zu sammeln. Dabei wiederholt er, daß alle Schriftstücke »Eigentum des Karmel in Echt bleiben und daß wir sie nur verwenden werden, um ihren Wert zur Geltung kommen zu lassen ...«.<sup>11</sup>

Van Breda legt in einem Brief an P. Provinzial Avertanus Hennekens OCD die Entwicklungen und Geschehnisse seit Anfang 1945 dar.<sup>12</sup> Er erwähnt wieder die Unsicherheit bezüglich der Frage nach den Eigentums-

<sup>9</sup> P. Bruno a Cruce (Joseph Heunen), geb. 19.3.1908 in Geleen, gest. 5.7.1979 in Hillenberg, war Prior in Geleen vom 1.5.1939 bis zum erwähnten Kapitel 1945.

<sup>10</sup> P. Christoph blieb Prior bis zum 6.11.1947, als er sein Amt niederlegte, weil er als Militärgeistlicher nach Indonesien ging.

<sup>11</sup> Im A.C.E.S. unter HA 45.12.20.

<sup>12</sup> Brief vom 23.12.1945. Avertanus a Virg. Carmeli (Pierre Hennekens), geb. 25.8.1903 in Stevensweert, gest. 9.12.1957 in Hazerswoude. Siehe 2. Exkurs.

rechten und bestätigt den »erbärmlichen Zustand« der Manuskripte, als sie in Löwen überreicht wurden. Nach einer kurzen Überprüfung durch van Breda hat Dr. Lucy Gelber »monatelang die hinterlassenen Papiere bearbeitet und es gelang ihr, fast alle Handschriften in ihren ursprünglichen Zustand zu bringen und sie zu datieren«. Es erforderte »eine unerhört große Anstrengung«, die vielen tausend Seiten, »die uns in einem durchaus ungeordneten Zustand ausgehändigt wurden«, in ein wohlgeordnetes Archiv zu verwandeln, das seitdem im Husserl-Archiv, Kardinaal Mercierplaats 2 in Löwen, verwahrt wird.<sup>13</sup>

Van Breda bestätigt P. Provinzial Avertanus Hennekens ausdrücklich (er konnte ja nicht annehmen, daß seine früheren Briefkontakte mit dem Prior in Geleen auch dem P. Provinzial inhaltlich bekannt waren),

daß es nie unsere Absicht war, die Rechte an dieser Hinterlassenschaft zu erwerben, wohl aber

1. aus dieser Hinterlassenschaft alle Elemente herauszuholen, (...) die für die Bearbeitung der Husserlschen Hinterlassenschaft wichtig sind;
2. diese Hinterlassenschaft wissenschaftlich zu bearbeiten und zu ordnen;
3. wenn möglich, jene Teile dieser Hinterlassenschaft, die auf dem Gebiet der Phänomenologie wichtig sind, in die Veröffentlichungen des Husserl-Archivs mitaufzunehmen, wenn die Berechtigten damit einverstanden sein würden.<sup>14</sup>

Die Antwort aus dem Provinzialat in Hazerswoude erfolgte am 18.1.1946. Daraus geht hervor, daß P. Avertanus die Rechte an den Handschriften beim Echter Karmel und bei der Provinz der Unbeschulten Karmeliten in den Niederlanden glaubte. Er freute sich darüber, daß die Manuskripte durch »Männer der Wissenschaft« geordnet wurden. Der Karmel in Echt könne über die Bearbeitung usw. der Manuskripte verfügen, »und auch der Provinzial hat (...) nichts dagegen, daß Sie (van Breda) alle Schriften gemäß Ihrer Absichten verwenden«.<sup>15</sup>

## 2. Exkurs

Im Brief von Avertanus Hennekens an van Breda findet sich die wichtige Aussage:

Persönlich habe ich, zusammen mit Herrn Prick und einem Leutnant der Militärgewalt, die Schriften von Schwester Benedicta in Herkenbosch vor dem Untergang gerettet.

Es war also nicht Pater Prior Bruno Heunen, nicht Pater Prior Christophorus Willems, auch nicht der Subprior Christophorus, sondern P. Avertanus a Virg. Carmeli, der mit Prick zusammen die Reise nach Herkenbosch unternahm und die Manuskripte rettete. Nachdem er P. Cornelius a S. Joseph (Leunissen), der als amerikanischer Staatsbürger nach der Kriegserklärung der USA eilends in die Vereinigten Staaten zurückkehren mußte, als Provinzial nachfolgte, wurde Avertanus Hennekens vom Kapi-

<sup>13</sup> Im A.C.E.S. unter HA 45.12.23.

<sup>14</sup> A.a.O.

<sup>15</sup> Im A.C.E.S. unter HA 46.1.18.

tel im April 1942 zum Provinzial gewählt. Dieses Amt hatte er bis zum Provinzkapitel im April 1948 inne. Der im ersten Exkurs von van Breda geäußerte Dank, an die Adresse des Priors in Geleen gerichtet, galt also auch Avertanus Hennekens. Der Dank im Brief vom 20.12.1945 von van Breda an P. Prior (Christophorus) für den Empfang weiterer Schriften gebührt also auch Avertanus Hennekens. Weil van Breda sich anscheinend nicht gut auskannte, wo es um Namen, Titel und Ämter ging, besteht die an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit, daß er sich mit seinen an »Pater Prior« gerichteten Briefen an Avertanus Hennekens gewandt hat. Ganz gewiß ist es so, daß van Breda die Initiative zur Rettung der Stein-Dokumente ergriffen, aber Avertanus Hennekens sie gerettet hat.

Ergänzend kann hier noch auf einen Bericht von Romaeus Leuven hingewiesen werden. In seinem Artikel »Edith Stein. Zr. Teresia Benedicta a Cruce«, im 1. Jahrgang der Zeitschrift »Carmel«, schreibt er, daß P. Provinzial Avertanus a Virgine Carmeli zusammen mit P. Prior, Christophorus ab Angelo Custode, die Schriften Edith Steins in Herkenbosch rettete. Mit »P. Prior« kann hier also auch P. Subprior gemeint sein.<sup>16</sup>

\* \* \*

Nach diesem zweiten Exkurs kann festgestellt werden: Bis Januar 1947 gibt es nichts zu melden. Dies aus dem einfachen Grund, da aus dem Jahre 1946 keine interne Korrespondenz zwischen dem Husserl-Archiv und der Niederländischen Provinz der Unbeschuhnten Karmeliten im Archivum Carmelitanum Edith Stein vorhanden ist.

Während der schon angelaufenen Vorbereitungen für die Herausgabe der *Kreuzeswissenschaft* kehrt die Frage nach den Rechten und dem Eigentum wieder. Vor allem der Karmel in Echt bemüht sich um Klarheit in dieser Angelegenheit.

Seit der ersten Begegnung zwischen P. Romaeus Leuven OCD und Frau Dr. Lucy Gelber in Echt im Januar 1947 gibt es einen regelmäßigen Briefwechsel zwischen beiden. Sie vertreten die Belange der Niederländischen Provinz der Unbeschuhnten Karmeliten und des Husserl-Archivs in Löwen, wobei anzumerken ist, daß L. Gelber als Mitarbeiterin von H. van Breda im Husserl-Archiv nicht auf eigene Faust das Archiv vertreten konnte.

Aus einem Brief von Herman van Breda an Romaeus Leuven<sup>17</sup> geht hervor, daß

Frau Dr. L. Gelber (...) seit einigen Monaten im Namen des Husserl-Archivs in Löwen mit Ihnen Fragen bezüglich des geistigen Nachlasses der Schwester Teresia-Benedicta, der sich seit 1944–1945 im Husserl-Archiv in Löwen befindet, (erörtert) (...) Sie hat die Güte, jede anstehende Frage ausgiebig mit mir zu besprechen. Dadurch konnte ich als verantwortlicher Direktor des Husserl-Archivs die Verhandlungen verfolgen. (...) Nachdrücklich und schriftlich bestätige ich hiermit nochmals, daß Frau Dr. L. Gelber im Namen der Direktion des Husserl-Archivs die Verhandlungen mit Ihnen führen wird.

<sup>16</sup> Heft 4, 1948–1949, April 1949, 329–343; hier 343, im Sonderdruck 15.

<sup>17</sup> Vom 5.3.1947; im A.C.E.S. unter HA 47.3.5.

Die letzte Entscheidungsbefugnis beruht bei van Breda, in Übereinstimmung mit dem Verwaltungsrat des Husserl-Archivs. Van Breda stellt fest:

Ich meine, daß wir nun wirklich eine gesunde Grundlage für eine fruchtbare und definitive Besprechung erreicht haben und daß wir in ganz kurzer Zeit für alles eine Lösung finden werden, mit Wahrung der Rechte aller Parteien und in solcher Weise, daß die Verdienste von Schwester Teresia-Benedicta jedem deutlich werden und ohne daß wir es auch nur im geringsten dem Kloster in Echt und den niederländischen Karmelitenpatres an schuldiger Ehrfurcht fehlen lassen.

Die Beziehung zwischen dem Husserl-Archiv und dem Karmel in Echt ist manchmal gut, manchmal weniger gut. Das Husserl-Archiv, d. h. van Breda, ist dafür, mit dem Karmel in Köln Kontakt aufzunehmen und einen Austausch von Informationen zu versuchen.<sup>18</sup>

Die Besprechungen, die zum größten Teil brieflich geschahen, führten zu dem von Sr. Amata Neyer ausführlich beschriebenen Kontrakt zwischen dem Provinzial der Niederländischen Provinz der Unbeschuhten Karmeliten (in der Person des P. Romaeus Leuven OCD) und dem Husserl-Archiv in Löwen (in der Person des P. van Breda OFM). Aus diesem Kontrakt geht hervor, daß Klarheit über eine Herausgabe der Manuskripte Edith Steins besteht, wobei die »Dienlichkeit« für die Husserlsche Sache nicht mehr erwähnt wird. Ebenso steht fest, daß das Husserl-Archiv sich zur Mitwirkung an der wissenschaftlichen Vorbereitung der Manuskripte, die veröffentlicht werden sollten, verpflichtet.<sup>19</sup>

Genannter Kontrakt enthält unter Punkt 7 die Abmachung, daß das Provinzialat und der Verleger vertraglich festlegen, daß alle weiteren Ausgaben der Schriften Edith Steins in Buchform – insofern das Provinzialat die Rechte für diese Schriften besitzt – durch denselben Verleger versorgt werden. Dieser Punkt wird zum springenden Punkt in den Beziehungen zwischen dem Husserl-Archiv und dem Provinzialat der Karmeliten.

Bereits am 5.4.1947 reagiert van Breda. Mit dem genannten 7. Punkt könne er ohne weiteres einverstanden sein, sofern sich dieser auf Schriften Edith Steins beziehe, die nicht ausdrücklich der Philosophie und der Person Edmund Husserls gewidmet sind. Die Schriften sind *Endliches und ewiges Sein* und »ein oder zwei größere Manuskripte«. Van Breda möchte diese Manuskripte im Rahmen der Husserl-Ausgabe veröffentlichen.<sup>20</sup>

Im gleichen Schreiben zieht van Breda seine Unterschrift unter dem Kontrakt zurück. Er wünscht eine deutliche Abmachung bezüglich der philosophischen Manuskripte, die er für seine Husserliana reservieren möchte. Dafür hatte er zumutbare und einsichtige Gründe (inhaltliche Zusammengehörigkeit, bestimmter Leserkreis). Das Provinzialat der Karme-

<sup>18</sup> Im A.C.E.S. unter HA 473.18. Hieraus ergibt sich ein in mancher Hinsicht interessanter Briefwechsel zwischen der Niederländischen und der Bayerischen Provinz der Unbeschuhten Karmeliten.

<sup>19</sup> Herman van Breda hat den Kontrakt am 1.4.1947 unterschrieben, Romaeus Leuven am 2.4.1947. Später, am 10.4.1948, in einem Brief von Herman van Breda an Romaeus Leuven, wird klar, daß er diesen Vertrag bei der Unterzeichnung falsch datiert hat. Siehe im A.C.E.S. unter HA 48.4.10.

<sup>20</sup> Im A.C.E.S. unter HA 47.4.5.

liten hatte inzwischen Kontakt mit dem Verlag Het Spectrum aufgenommen, jedoch noch keinen Vertrag abgeschlossen. Seine Absicht, eine gesonderte, von der Husserliana getrennte Ausgabe der Werke Edith Steins herauszugeben, stand jedoch fest. Die sachlichen Standpunkte verhärteten sich, der Ton blieb freundlich.

Romaeus Leuven fühlt sich »peinlich betroffen«, möchte aber so weit wie möglich »den Weg der Verhandlung« gehen. Er schlägt van Breda weitere Unterredungen vor, um zu klären, wie die Stein-Ausgabe zu verwirklichen sei, wenn »der wichtigste Teil des Nachlasses für die Husserliana gefordert wird«.<sup>21</sup> Bei einem Gespräch zwischen van Breda und Romaeus Leuven am 24.4.1947 in Maastricht wurden die Unebenheiten beseitigt. Ein Protokoll liegt nicht vor.

L. Gelber bearbeitet inzwischen in Löwen im Husserl-Archiv intensiv die systematische Erfassung aller Schriften Edith Steins, um dadurch zunächst eine bessere Beurteilung der Angelegenheit zu ermöglichen.<sup>22</sup> Sie erfährt von Romaeus Leuven, daß die Besprechung mit van Breda in Maastricht »sehr angenehm und nützlich« war. »Da er seine Meinung bezüglich der Bedeutung von Schwester Benedictas Nachlaß für das Husserl-Archiv geändert hatte, erreichten wir eine völlige Übereinstimmung.«<sup>23</sup>

Obwohl die Schwierigkeiten innerhalb der Karmelfamilie hinsichtlich der Eigentumsansprüche keineswegs beseitigt waren, hatte P. Provinzial, Avertanus Hennekens, Ende April 1947 in Rom dem Ordensgeneral die Sache vorgelegt, und es wurde entschieden, »daß die Holländische Provinz die Schriften der Schwester Benedicta herausgeben sollte«.<sup>24</sup>

Am 10.7.1947 unterschrieb Romaeus Leuven den Vertrag zwischen dem Provinzialat der Unbeschuhnten Karmeliten (das auch im Namen des Karmel in Echt handelte) und dem Husserl-Archiv in Löwen; van Breda unterschrieb am 15.7.1947. Der Vertrag gilt also seit dem 15.7.1947.<sup>25</sup> In diesem Vertrag wird zum wiederholten Male bestätigt, daß die Schriften Edith Steins (nach dem hinzugefügten Inventarverzeichnis) Eigentum des Karmel in Echt sind und dem Husserl-Archiv leihweise zur Verfügung gestellt wurden. Ein sehr wichtiger Punkt ist auch die Abmachung, daß nur mit Genehmigung beider Parteien Teile des Nachlasses veröffentlicht werden dürfen. Damit war das Verhältnis zwischen dem Husserl-Archiv und dem Provinzialat im beidseitigen Einverständnis genügend klar umschrieben und festgelegt, wenigstens vorläufig.

Es meldeten sich bald Sorgen anderer Art. Das noch junge Husserl-Archiv befand sich ständig in Geldnot. Nun schlug van Breda vor, die Einkünfte, die mit den Schriften Edith Steins verbunden waren, für die baldige Tilgung der Unkosten zu benutzen, die dem Husserl-Archiv bereits in Sachen Edith Stein entstanden waren, und dies in einer von beiden Par-

<sup>21</sup> Brief im A.C.E.S. unter HA 47.4.10–1 und 2.

<sup>22</sup> Siehe L. Gelbers Brief an R. Leuven im A.C.E.S. unter HA 47.5.28.

<sup>23</sup> Im A.C.E.S. unter HA 47.6.1.

<sup>24</sup> Siehe A.C.E.S. unter HA 47.6.18.

<sup>25</sup> Im A.C.E.S. unter S 47.7.15.

teien vertraglich festzulegenden Regelung. Somit würde – nach Meinung des Provinzialats – das Husserl-Archiv einen finanziellen Vorteil haben durch Anstrengungen, die es nicht geleistet hatte. Obwohl diese finanzielle Angelegenheit nicht schnell gelöst werden konnte, bestätigte van Breda seine Bereitschaft zur Mitarbeit an der Ausgabe der Werke Edith Steins und sein Vorhaben, zusammen mit Romaeus Leuven die Herausgabe des Nachlasses Edith Steins zu einem guten Abschluß zu bringen.<sup>26</sup>

Am 4.12.1947 wurden die finanziellen Fragen in einem Gespräch zwischen van Breda und Romaeus Leuven in Löwen zu beidseitiger Zufriedenheit geklärt.<sup>27</sup> Damit waren die »internen« Schwierigkeiten beseitigt. Die weiteren Bemühungen um die Herausgabe der Werke *Kreuzeswissenschaft* und *Endliches und ewiges Sein* verliefen in gutem Einverständnis.

Am 24.3.1949 schreibt van Breda an Romaeus Leuven, daß die finanzielle Lage des Husserl-Archivs sehr prekär sei, und er nicht wisse, wie lange er seine Mitarbeiter behalten könne. Damit wäre dann auch die Position von Frau Gelber gefährdet.<sup>28</sup> Obwohl van Breda für Geheimhaltung ist, besteht Romaeus Leuven darauf, L. Gelber von der Situation in Kenntnis zu setzen. Er schreibt:

Was ist zu halten von der Aufrichtigkeit dieses Briefes (von van Breda)? (...) Ich bedauere es so sehr für Sie, daß Sie jetzt so dastehen, nachdem Sie so gearbeitet haben (...) Das ist der Dank, den die Welt Ihnen für Ihr aufrichtiges und großzügiges Streben bietet ...<sup>29</sup>

In einer kurzen Notiz antwortet L. Gelber Romaeus Leuven: P. van Breda »nimmt an, daß ich weiterhin ohne Bezahlung arbeite.«<sup>30</sup>

Am 5.5.1949 heißt es in einer offiziellen Abmachung: Für die im Auftrag des P. van Breda durch Frau Dr. Gelber als Konservatorin des genannten Archivs geleistete Arbeit empfängt der Direktor des Husserl-Archivs vom Provinzialat der Niederländischen Provinz der Unbeschuhten Karmeliten die Summe von 8 000 Franken. Im Gegenzug erhält die Provinz von P. van Breda die Zusage, daß die Zusammenarbeit bei der Herausgabe der sämtlichen Werke Edith Steins fortgesetzt werde.<sup>31</sup>

Damit sind die Schwierigkeiten keineswegs beseitigt. P. van Breda betont das Prinzip der Zusammenarbeit im Geiste des Abkommens vom 2.4.1947 und der Ergänzung vom 5.5.1949<sup>32</sup>, fordert aber, daß weitere Unkosten (des Husserl-Archivs) für die Stein-Sache durch die Einkünfte der Stein-Ausgabe bestritten werden sollten. Es geht um Geld – auch in geistigen und geistlichen Angelegenheiten ...

Am 4.1.1950 erklärt van Breda in einem Brief an Romaeus Leuven:

Sehr gerne werde ich die herzliche Zusammenarbeit mit Ihnen fortsetzen. Ich bin ganz sicher, daß uns das Jahr 1950 bereits einen schönen Erfolg bringen wird.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Im A.C.E.S. unter HA 47.10.19 bzw. 47.10.27 und HA 47.11.22.

<sup>27</sup> Im A.C.E.S. unter HA 47.12.8.

<sup>28</sup> Brief im A.C.E.S. unter HA 49.3.24.

<sup>29</sup> Brief ohne Datum, wahrscheinlich ca. 27.3.1949; im A.C.E.S. unter HA 49.3.24.

<sup>30</sup> Im A.C.E.S. unter HA 49.4.14.

<sup>31</sup> Siehe A.C.E.S. unter HA 49.5.5.

<sup>32</sup> Im A.C.E.S. unter HA 49.5.6, in einem Brief an Romaeus Leuven.

<sup>33</sup> Im A.C.E.S. unter HA 50.1.4.

Auch die Zusammenarbeit von L. Gelber und Romaeus Leuven wird immer fester, besser und selbstverständlicher. Zwischen van Breda und L. Gelber wird noch eine »prinzipielle« Sache geklärt: L. Gelber bekam den Titel »Archiviste aux Archives-Husserl à Louvain«, statt – wie ursprünglich vorgesehen – »des Archives«. Romaeus Leuven entschuldigt sich bei van Breda: Er hatte »des« statt »aux« drucken lassen. Er gibt zu, nicht alle Nuancen im Französischen richtig zu verstehen und verspricht, eine Korrektur zu versuchen, was ihm aber nicht gelingt.<sup>34</sup> Für den Verlag ist es eine unbedeutende Angelegenheit, nicht aber für van Breda. Er möchte sie durchsetzen und dann mündlich erklären, weshalb er »diesem Detail Bedeutung beimesse«. <sup>35</sup> Vor die vollendete Tatsache gestellt, gibt er sich geschlagen.<sup>36</sup>

Van Breda beglückwünscht Romaeus Leuven im August 1950 wegen »der Qualität des gelieferten Produkts« *Kreuzeswissenschaft*.<sup>37</sup> Ihre persönliche Beziehung zu van Breda nennt L. Gelber gut. Das Verhältnis zwischen L. Gelber und Romaeus Leuven ist durch eine gegenseitige herzliche Zuneigung gekennzeichnet: durch Dankbarkeit, Anerkennung und Respekt, Treue, Hilfsbereitschaft und Hochschätzung. Sie wurden richtige Freunde. <sup>38</sup>

Ende Juli 1951 wurde van Breda zum außerordentlichen Professor berufen. Für L. Gelber war dies ein freudiger Anlaß. Sie ermutigte Romaeus Leuven, die Frage nach ihrer Stellung als Archivarin erneut zu stellen und zu einer Lösung zu bringen. Als solche könne sie ihr Gehalt von der Universität beziehen.<sup>39</sup> Romaeus Leuven war schon längst der Meinung, daß L. Gelber für ihre Arbeit im Husserl-Archiv finanziell ungenügend entschädigt wurde und ergriff die Gelegenheit, seinen wohlgemeinten Glückwunsch für van Breda mit einer Bitte zu verbinden.

Frau Dr. Gelber arbeitete in den letzten Jahren gänzlich uneigennützig für die Stein-Ausgabe, die uns bis jetzt keinen Gewinn gebracht, sondern vom Karmel neue Investitionen verlangt (...) Deshalb bin ich nicht in der Lage, auf die – durch Frau Gelber nie ausgesprochene und doch – so redliche Bitte um einen angemessenen Ausgleich (...) einzugehen. Wäre es Ihnen jetzt (...) nicht möglich, Frau Gelber offiziell für ihre Arbeit zu würdigen, z.B. indem sie als durch die Universität angestellte Archivarin des Husserl-Archivs ein bestimmtes Honorar bekäme?<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Im A.C.E.S. unter HA 50.2.22. »Archiviste des Archives-Husserl à Louvain« wird im 1. Band (1950), im 2. Band (1950) und im 3. Band (1952) von Edith Steins Werken erwähnt. Im 4. Band (1955) erscheint die Andeutung »Conservator im Archivum Carmelitanum Edith Stein«.

<sup>35</sup> Im A.C.E.S. unter HA 50.2.26. Diese mündliche Erklärung ist inhaltlich nicht im »Archivum« festgelegt worden. Später wird klar, daß Herman van Breda der Meinung war, L. Gelber hätte sich diesen Titel unrechtmäßig zugeeignet; siehe A.C.E.S. unter S 54.9.

<sup>36</sup> In einem Brief an Romaeus Leuven; im A.C.E.S. unter HA 50.3.3.

<sup>37</sup> Im A.C.E.S. unter HA 50.8.25.

<sup>38</sup> Siehe im A.C.E.S. unter HA 51.1.8; am 22.12.1950 erst entdeckt Romaeus Leuven die Bedeutung des Buchstabens »L.« vor »Gelber«. Sein »Lucia« war fast richtig für »Lucy«. Siehe im A.C.E.S. unter HA 50.12.22 und 51.1.8.

<sup>39</sup> Siehe im A.C.E.S. unter HA 51.7.30.

<sup>40</sup> Im A.C.E.S. unter HA 51.8.2.

Van Breda empfängt den Glückwunsch mit herzlichem Dank. Für die Bitte habe er vorerst keine Lösung. Wohl aber sei er bereit, sich einmal mit Romaeus Leuven darüber zu unterhalten. Romaeus Leuven war bestürzt. Er vereinbarte mit van Breda für Anfang 1952 ein Gespräch. In der Stein-Sache gebe es keine wesentlichen Schwierigkeiten, wohl aber bezüglich der Arbeit von Frau Gelber im Zusammenhang mit ihrer Position im Husserl-Archiv. Sie sei nach wie vor zur Zusammenarbeit bereit. Die finanzielle Seite sei ihr von nebensächlicher Bedeutung, ein eigener Arbeitsraum jedoch dringend nötig. Inzwischen ist L. Gelber der Ansicht, wesentliche Leistungen seien nur durch demütige Zusammenarbeit erreichbar, Streit ist ein menschlich-unwürdiges Benehmen. Der Weg zu friedlicher und steter Zusammenarbeit müsse gefunden werden. Sie möchte nur noch ruhig und still weiterarbeiten.<sup>41</sup>

Die geplante Verabredung fand im Februar 1952 statt. Ein Protokoll ist nicht vorhanden. Danach bezeichnet L. Gelber Romaeus Leuven gegenüber ihre Lage »so kleinlich, daß Sie am besten mit einem Lächeln darüber hinweggehen«. Im Juni 1952 mußte ein geplantes Gespräch zwischen van Breda und Romaeus Leuven in Löwen abgesagt werden. Leuven bittet van Breda per Brief, für L. Gelber die Funktion eines Archivars des Husserl-Archivs unabhängig von einer finanziellen Regelung sicherzustellen. Aus der Antwort von P. van Breda geht hervor, daß das Husserl-Archiv die Mitarbeiter unmöglich definitiv vertraglich binden könne. Van Breda möchte L. Gelber behalten, so lange die Archiv-Leitung amtiert, und solange das Archiv einigermaßen aktiv sein kann. »Diese prinzipielle Haltung gilt allerdings nur dann, wenn Frau Gelber selber nicht kündigt und die wesentlichen Prinzipien der Zusammenarbeit im Archiv akzeptieren kann.« Die »Royalties« der Stein-Ausgabe könnten dazu verwendet werden, die Finanzlage von L. Gelber zu erleichtern. Romaeus Leuven zeigt sich mit diesem Vorschlag einverstanden, weil L. Gelber dadurch auch für ihre vielen Verdienste für das gesamte Archiv ein wenig entschädigt würde.<sup>42</sup>

Eine Angelegenheit, die bislang im Husserl-Archiv bezüglich der Manuskripte Edith Steins vernachlässigt wurde, war die Konsultationsmöglichkeit. Ein konkreter Fall war für van Breda der Anlaß, eine Klärung dieser Sache herbeizuführen. Romaeus Leuven hatte am 5.2.1953 L. Gelber gebeten, die Manuskripte für die Untersuchung im Zusammenhang mit dem Seligsprechungsprozeß bereitzuhalten, und keine Konsultation des Stein-Archivs zu genehmigen. Van Breda lehnt die Bezeichnung Stein-Archiv entschieden ab: In Löwen befinde sich ein Husserl-Archiv, das auch Stein-Dokumente enthalte. Dieses wissenschaftliche Institut begrüße Konsultationen. Die Dokumente, die es enthält, müssen also gänzlich oder zum Teil zugänglich sein, auch die philosophischen und wissenschaftlichen Inedita von Edith Stein. Veröffentlichungen dürfen ohne Erlaubnis von Romaeus Leuven selbstverständlich nicht stattfinden. Persönliche Pa-

<sup>41</sup> Im A.C.E.S. unter HA 51.8.5 und 51.11.15 bzw. 51.11.19.

<sup>42</sup> Im A.C.E.S. unter HA 52.4.23 bzw. 52.6.26; 52.7.22; siehe auch unter 52.8.12.

piere Edith Steins könnten unter Aufsicht konsultiert werden. Falls Romaeus Leuven dies nicht genehmige, müsse das Husserl-Archiv in wissenschaftlichen Zeitschriften eine diesbezügliche Nota veröffentlichen, nämlich daß ein Teilbestand nicht konsultiert werden könne. Inedita müssen auch vor der Veröffentlichung zugänglich sein und benutzt werden können.<sup>43</sup>

In seiner Antwort ist Romaeus Leuven klar, nachsichtig und bestimmt. Er betont, daß die Schriften Edith Steins dem Husserl-Archiv anvertraut wurden, um eine wissenschaftliche Ausgabe zu ermöglichen. Verträge mit Verlegern wurden mit beidseitiger Zustimmung abgeschlossen. Daraus ergebe sich, daß bezüglich der Konsultationsmöglichkeit folgendes zu beachten sei:

- Dokumente werden nicht ausgeliehen.
- Konsultation im Husserl-Archiv ist nur mit Genehmigung vom Direktor des Husserl-Archivs und vom P. Provinzial der Unbeschuhten Karmeliten erlaubt.
- Vorläufig dürfen nur jene Dokumente konsultiert werden, die inhaltlich im strengsten Sinne philosophisch sind.
- Ohne beidseitige Genehmigung und ohne Aufsicht der Archivarin L. Gelber sind Auszüge nicht erlaubt.
- Veröffentlichungen von Dokumenten oder Auszügen durch Dritte, welche die eigene Ausgabe oder die Rechte der Verleger benachteiligen würden, sind nicht erlaubt.
- Künftig wird nur der Name »Husserl-Archiv« mit dem Untertitel »Stein-Dokumente« verwendet.<sup>44</sup>

Van Breda verlangt umgehend eine klare Abmachung in Bezug auf konkrete Manuskripte, die auch im strengsten Sinne nicht philosophisch sind. L. Gelber meint dazu: »Auch dieser Hagel wird unser Obst nicht verderben«. Sie begegnet im Husserl-Archiv einer freundlichen, aber illoyalen Haltung. Romaeus Leuven stimmt den Vorschlägen von van Breda zu – zum wiederholten Male. »Ich glaube, wir haben wiederum alle Schwierigkeiten, welche die Ausgabe und die wissenschaftliche Arbeit hindern könnten, aus dem Weg geräumt.«<sup>45</sup>

Inzwischen wurde im Husserl-Archiv bei der Konsultation der Stein-Dokumente ohne Erlaubnis des Provinzialats der Unbeschuhten Karmeliten gehandelt. Eine weitere Besprechung war unvermeidlich. Zunächst verlangte van Breda, daß Zitate aus den Inedita nur dann abgedruckt werden könnten, wenn der Hinweis auf die Genehmigung und das Husserl-Archiv nicht fehlt. Romaeus Leuven mahnt zu Vorsicht und gibt wieder nach: »Stacheldrahtverhau bedeutet Schwäche, gediegene Sicherung beweist Umsicht.«<sup>46</sup>

Die Verhältnisse im Husserl-Archiv entwickelten sich zu immer mehr sachlichen Mißverständnissen und persönlichen Gegensätzen. Van Breda drängte auf eine definitive Vereinbarung bezüglich der Konsultation der

<sup>43</sup> Antrag von Hilda Graef; im A.C.E.S. unter HA 53.6.13.

<sup>44</sup> Im A.C.E.S. unter HA 53.6.22.

<sup>45</sup> Im A.C.E.S. unter HA 53.6.26 und 53.6.27; Im A.C.E.S. unter HA 53.7.1.

<sup>46</sup> Im A.C.E.S. unter HA 53.7.4 und 53.7.8.

Stein-Dokumente, und zwar ausschließlich zwischen ihm und Romaeus Leuven. Dieser ist wieder verständnisvoll und zu einem Gespräch bereit.<sup>47</sup>

In der Zwischenzeit erscheint der 3. Band von *Edith Steins Werken*. Van Breda sendet eine herzliche Gratulation an Romaeus Leuven, muß aber ein Gespräch aus Termingründen verschieben. Ob das Gespräch stattfand, und wenn ja, wann und wo, konnte bisher nicht festgestellt werden.<sup>48</sup>

Van Breda reiste am 23.1.1954 nach Pittsburgh, PA, um dort und auch an anderen Orten Vorlesungen zu halten. Er hoffte, im August wieder in Löwen zu sein. Seine Abwesenheit hatte Folgen. Den ersten Beleg für den Namen »Archivum Carmelitanum Edith Stein« liefert ein Brief vom 25.4.1954 von L. Gelber an Romaeus Leuven.<sup>49</sup> Die persönliche Beziehung zwischen van Breda und L. Gelber wurde inzwischen wieder freundlich, herzlich und dankbar.

Während des Verbleibes von van Breda in den Vereinigten Staaten gehen im Husserl-Archiv und vor allem in der Stein-Ausgabe die Entwicklungen weiter. Im Zusammenhang mit den Vorbereitungen für weitere Veröffentlichungen und Übersetzungen müssen Entscheidungen getroffen werden, wobei eine Abstimmung mit van Breda allein schon aus Zeitgründen oft nicht möglich ist. Es ist also nicht verwunderlich, wenn Romaeus Leuven im Juni feststellt, daß es »im Grunde während seiner Abwesenheit zu einem Bruch mit P. van Breda gekommen ist«. Dieser Bruch kann nach seiner Meinung nicht mehr wiedergutmacht werden. Dabei schmerzt ihn »nicht der Bruch, sondern die Abwesenheit des Partners«.<sup>50</sup>

Am gleichen Tag schreibt Romaeus Leuven an Mgr. Prof. Dr. L. de Raeymaeker, den Präsidenten des Höheren Instituts für Philosophie.<sup>51</sup> Er hebt hervor, daß die Stein-Ausgabe durch die unsichere Position von Dr. L. Gelber erschwert wird und daß eine endgültige Vereinbarung immer wieder hinausgezögert wurde. Er äußert den Wunsch, die Stein-Ausgabe und das Stein-Archiv fest mit dem Höheren Institut zu verbinden, und bittet:

Kann das Archivum Carmelitanum Edith Stein beim Höheren Institut für Philosophie (...) untergebracht werden, und könnte Frau Dr. Gelber den Titel »Archivar« dieses Archivs tragen?<sup>52</sup>

Aus einer Notiz von L. Gelber geht hervor, daß Romaeus Leuven seinen Brief an L. de Raeymaeker nicht verschickte. »Er könnte eine verkehrte Auswirkung haben.« Die Schwierigkeiten werden aber nicht weniger. Es zeigt sich, daß Manuskripte und Transkriptionen unter rechtzeitiger Mitteilung ausgeliehen wurden. »Zahlreiche andere Stücke, die Ihren (L. Gelbers) Schränken entnommen wurden, wurden ausschließlich in den Räumen des Archivs selbst bearbeitet.« Es wurden aber auch Manuskripte

<sup>47</sup> Diese wurden zum größten Teil durch die Bestrebungen von Hilda Graef, bestimmte Stein-Dokumente einsehen zu können, verursacht; im A.C.E.S. unter HA 53.7.14.

<sup>48</sup> Im A.C.E.S. unter HA 53.8.6. und 53.8.13.

<sup>49</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.1.10 bzw. 54.4.25.

<sup>50</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.6.9.

<sup>51</sup> Hoger Instituut voor Wijsbegeerte in Löwen.

<sup>52</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.6.9.

»vorübergehend« anderswo (im Ausland) gebraucht. Das geschah mit Einvernehmen von van Breda, verbesserte aber die Arbeitsatmosphäre im Husserl-Archiv keineswegs.<sup>53</sup>

Van Breda hatte vor seiner Abreise in die USA schriftlich festgelegt, daß der Safe mit den Manuskripten von Husserl und den Manuskripten von Edith Stein für seinen Stellvertreter frei zugänglich sein müsse und daß L. Gelber den Stein-Nachlaß und die Leitung der Stein-Ausgabe gänzlich verwalte. Im Juni und im Juli stellte L. Gelber fest, daß ohne ihr Einvernehmen Manuskripte konsultiert wurden. Am 10.7.1954 entnahm sie, aufgrund ihrer Verantwortung, die Manuskripte und Dokumente dem Safe und verwahrte sie, vorläufig getrennt und sicher, in einem Schrank ihres Zimmers im Husserl-Archiv. Den Schlüssel stellte sie P. Provinzial OCD und P. van Breda zur Verfügung. Die schriftlichen Bestimmungen van Bredas waren Romaeus Leuven unbekannt. Er ist mit der »Schutzmaßnahme« einverstanden. Einige für die Stein-Ausgabe nicht dringend wichtigen Schriftstücke werden bald wieder in den Safe befördert. Ein Bruch mit van Breda wird möglichst vermieden, ebenso der Kontakt mit ihm.<sup>54</sup>

Van Breda kehrte am 17.9.1954 aus den USA nach Löwen zurück. Am 20.10.1954 schlägt er Romaeus Leuven eine Besprechung am 15.11.1954 in Löwen vor. P. Romaeus erklärt sich einverstanden. Ein Bericht über den Inhalt dieser Besprechung ließ sich bisher nicht finden. Wahrscheinlich wurde bei dieser Gelegenheit keine Übereinstimmung erzielt. Einige Tage später schlägt L. Gelber Romaeus Leuven vor, »die Gründung des Archivum Carmelitanum Edith Stein ruhig zu erwägen«. Aus einer Reaktion van Bredas geht hervor, daß Romaeus Leuven am 18.11.1954. einen Brief mit »ergänzenden Erklärungen zum Kontrakt vom 2.4.1947« geschrieben hat.<sup>55</sup>

Van Breda fordert für die Mitarbeiter im Husserl-Archiv eine Erweiterung der Konsultationsmöglichkeit bezüglich der Stein-Dokumente. Für auswärtige, zuverlässige wissenschaftliche Forscher sollte eine Konsultation nur mit schriftlicher Genehmigung des Provinzialats der Unbeschuhten Karmeliten möglich sein, ebenso die Veröffentlichung von Auszügen.<sup>56</sup> Eine Antwort von Romaeus Leuven erfolgt nicht sofort. Wohl aber heißt es an Weihnachten in einem Brief von L. Gelber an P. Romaeus:

Lokalität für das Archivum – Nauwelaerts wird gegen Ende März über das neue Haus verfügen können (...) Deponieren der Papiere und Dokumente und Bücher, die dem Archivum gehören, wird vor dem 1. Januar erledigt ...<sup>57</sup>

Inzwischen hat sich Romaeus Leuven die Sache überlegt. Und diesmal akzeptiert er die Forderungen van Bredas nicht, um die Stein-Ausgabe nicht weiter durch zum Teil unkontrollierbare Konsultationen zu gefährden. Er besteht (wieder) auf eine gute finanzielle Regelung für L. Gelber.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.6.14 bzw. 54.7.2.

<sup>54</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.7.13-2 und 54.7.11 bzw. 54.7.13-1.

<sup>55</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.10.20 und 54.11.24. Der Brief wurde bisher nicht aufgefunden.

<sup>56</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.12.11.

<sup>57</sup> E. Nauwelaerts: Damals Verlag in Löwen; im A.C.E.S. unter HA 54.12.25.

<sup>58</sup> Im A.C.E.S. unter HA 54.12.31.

Am 1.1.1955 kann L. Gelber Romaeus Leuven mitteilen, »daß alles, wie verabredet, geregelt wurde«. Alles, was zum Inventar von 1947 gehört, wurde sichergestellt. Nauwelaerts wird zwei Zimmer in seinem Haus, La-deuzeplein 2, zur Verfügung stellen, vielleicht noch mehr. Van Breda reagiert enttäuscht, erschüttert und hart. Solange Mißtrauen gegenüber Mitarbeitern nicht bewiesen werden kann, weigert er sich, Maßnahmen zu ergreifen, die objektiv einen Mißtrauensbeweis enthalten würden. Er billigt Romaeus Leuven nicht zu, anderer Meinung zu sein. Jede von ihm für das Husserl-Archiv unterschriebene Abmachung wird für die wissenschaftlichen Mitarbeiter den direkten Zugang zu allen Akten einschließen. Sonst gebe es keine Grundlage für eine fruchtbare und leichte Zusammenarbeit. Van Breda räumt Romaeus Leuven das Recht ein, seine Entscheidungen für die Aufbewahrung und die Bearbeitung des Stein-Nachlasses zu revidieren. Damit ist der Bruch gegeben. Weitere Vorschläge und Möglichkeiten scheitern an dieser Forderung. L. Gelber versucht noch, in persönlichen Briefen an van Breda und an Romaeus Leuven zu vermitteln.<sup>59</sup>

Romaeus Leuven erklärt van Breda gegenüber, daß er die Beschränkung der Konsultationsfreiheit nicht als eine Frage des Mißtrauens, sondern als eine Frage der Zuständigkeit betrachte. Er hält van Breda dessen eigene Briefe vor, die offenlegen, daß er sich bezüglich der Konsultation der Stein-Dokumente eine eigene Meinung gebildet und diese wieder geändert hat. Die Mitarbeit von L. Gelber könne neu formuliert werden, ohne ihre Position als vollwertige Mitarbeiterin (und nicht Untergebene) in der Stein-Ausgabe zu schmälern. Romaeus Leuven schließt seinen Brief (»einen der schwierigsten, die ich in meinem Provinzialat geschrieben habe«) ab mit der Beteuerung,

daß Sie meine Meinung verstehen werden, die durch Sorge und Liebe für die Stein-Ausgabe und die Stein-Biographie eingegeben wird, wozu das Husserl-Archiv durch die uneigennützig Initiative seines Direktors seine Mitarbeit verliehen hat.<sup>60</sup>

Kein Wunder, daß man sich inzwischen schon Gedanken über eine eventuelle »Liquidierung« und die gegenseitigen Forderungen gemacht hatte, über die man sich nie verständigen konnte. Van Breda aber erstellt noch eine Liste von Bedingungen, ohne die der Direktor des Husserl-Archivs nicht bereit sei, den Stein-Nachlaß aufzubewahren und bearbeiten zu lassen. Er fordert unter anderem freie Einsicht in Akten, Verträge, Korrespondenz, mit dem Recht, Abschriften anzufertigen, und für alle Mitarbeiter des Husserl-Archivs den Zugang zum Studium aller Stein-Dokumente. Weniger wäre für das Husserl-Archiv nicht annehmbar. Und es wird eine Frist genannt: Vor dem 1.7.1955 müsse über alle Bedingungen Übereinstimmung erzielt werden. Sonst folge ein Vorschlag zur Auflösung der Zusammenarbeit und das Husserl-Archiv werde die Stein-Dokumente nicht länger verwahren.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.1.11 und 55.1.19.

<sup>60</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.2.8.

<sup>61</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.2.21 und 55.2.23-1 bzw. 55.2.23-3.

Van Breda stellt also ein Ultimatum. Für ihn stand fest: Mit den Stein-Dokumenten verläßt auch Frau Dr. Gelber das Husserl-Archiv. Lucy Gelber ist sich ihrer unsicheren Lage bewußt, aber »Sie (Romaeus Leuven) als Provinzial der Unbeschuhnten Karmeliten setzen Vertrauen auf mich, und ich auf Sie, das übrige wird der liebe Gott wohl fügen«. <sup>62</sup>

Nach Kenntnisaufnahme der detaillierten, verbindlichen und für das Archivum Carmelitanum Edith Stein unannehmbaren – weil die Selbständigkeit der Stein-Ausgabe gefährdenden – Bedingungen seitens van Breda, akzeptierte Romaeus Leuven die Auflösung der Zusammenarbeit, und erbat um Rückgabe der Stein-Dokumente, die sich im Husserl-Archiv befanden. <sup>63</sup>

Frau L. Gelber wurde gebeten, das Husserl-Archiv am 1. Mai zu verlassen. Die freundschaftlichen Beziehungen blieben erhalten, die Stein-Ausgabe dürfe nicht gefährdet werden. Somit war für das Archivum Carmelitanum Edith Stein der Weg frei, sich anderswo niederzulassen. L. Gelber bekam von Romaeus Leuven den Auftrag, nicht ohne die Stein-Dokumente zu gehen. Die »friedliche Lösung« wurde von Romaeus Leuven begrüßt, »insofern man dies friedliebend nennen kann«. <sup>64</sup>

In einem Schreiben an Romaeus Leuven bestätigte van Breda den Entschluß zur Auflösung und die geplante Übergabe der Stein-Dokumente, nicht ohne um die Erlaubnis zu bitten, mit schriftlicher Genehmigung des Provinzials noch einige Dokumente kopieren und verwerten zu dürfen. <sup>65</sup> Eine offizielle, von van Breda und L. Gelber unterzeichnete Erklärung bescheinigt,

- daß L. Gelber alle ihre zur Benutzung und Verwertung überlassenen Dokumente des Husserl-Archivs an van Breda ausgehändigt habe;
- daß L. Gelber bei der Verwendung von Dokumenten des Husserl-Archivs – die sie bearbeitet hatte – durch das Husserl-Archiv oder durch Forscher, die in Übereinstimmung mit dem Husserl-Archiv publizieren, keinen einzigen Anspruch erheben könne;
- daß bei Veröffentlichungen von Dokumenten, die durch L. Gelber bearbeitet wurden, das Husserl-Archiv die Beteiligung von L. Gelber erwähnen werde. <sup>66</sup>

Es wurde ein neuer Ort für das Archivum Carmelitanum Edith Stein gefunden: Bondgenotenlaan 37, Löwen. Die in drei Koffern vorläufig auf Bondgenotenlaan 24 untergebrachten Manuskripte wurden dorthin gebracht. <sup>67</sup> Die Adresse mußte einige Male geändert werden: Maria-The-

<sup>62</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.3.1 und 55.3.4.

<sup>63</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.3.18.

<sup>64</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.3.25 und 55.3.29.

<sup>65</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.3.30. Bei den Dokumenten handelte es sich um E I 1–8 und E II, d.h. um Kolleghefte (E I 1–8) und E. Husserl/Husserl-Schüler: Aufzeichnungen, Korrespondenz, Zeitungsausschnitte, Photographien. Siehe im A.C.E.S. unter S 55.5.23.

<sup>66</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.5.23.

<sup>67</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.5.29 und 55.6.5. Offiziell lautete die Anschrift wegen der Zweisprachigkeit in Löwen: Archivum Carmelitanum Edith Stein, Bondgenotenlaan 37, Leuven – Avenue des Alliés 37, Louvain. Seit dem 1.7.1955 war dies auch der Briefkopf des Archivum Carmelitanum Edith Stein. Die Gleichstellung von »irgendwo anders« mit der »Privatwohnung von Dr. Lucy Gelber« könnte als abfällig oder geringschätzig aufgefaßt werden, wozu aber gar kein Grund vorhanden war oder ist. Das Archivum Carmelita-

resia-Straat 94, Leuven – Rue Marie-Thérèse 94, Louvain; Kolonienstraat 14, Brüssel – Rue des Colonies 14, Bruxelles; Sint-Lazaruslaan 11, Brüssel – Boulevard Saint-Lazaire 11, Bruxelles.

Am 23.5.1955 hatten van Breda und Romaeus Leuven eine Erklärung abgefaßt und sie auf den 1.7.1955 datiert: An diesem Tag sollte die offizielle Scheidung in Kraft treten. Die neue Unterkunft des Archivum Carmelitanum Edith Stein war van Breda damals schon bekannt.<sup>68</sup> Seine spätere Andeutung »anderswo« könnte also mißverständlich sein.

Bei den in der Zwischenzeit noch geplanten Unterredungen, wozu L. Gelber von Romaeus Leuven bevollmächtigt wurde, sollte sie van Breda im Auftrag von Leuven soweit wie möglich »entgegenkommen, denn unser Prinzip lautet: Tut Gutes, wenn ihr könnt, und überwindet das Böse durch das Gute«. Um dann die Angelegenheit zu beschleunigen und zu vereinfachen, wurde das am 23.5.1955 von Romaeus Leuven unterzeichnete Abkommen am 1.7.1955 an van Breda gesandt. Alle Rechte und Pflichten aus dem Abkommen vom 2.4.1947 waren somit ungültig.<sup>69</sup>

Nach einer teilweise aufregenden Vorgeschichte verlief die Scheidung zwischen dem Archivum Carmelitanum Edith Stein und dem Husserl-Archiv freundschaftlich.<sup>70</sup> Der Auftrag, Edith Steins Werke herauszugeben, wurde weiter ausgeführt. Die Arbeit wurde fortgesetzt, möglicherweise intensiviert. Die Stein-Ausgabe wuchs und gewann an internationaler Bedeutung.

Als Frau Lucy Gelber 1997 aus Brüssel nach Tienen-Goetsenhoven – wo sie zu dieser Zeit wohnte – umzog, waren viele Manuskripte bereits aus Brüssel nach Geleen gebracht worden. Diese Dokumente wurden nicht ohne weitsichtige Überlegungen und nicht ohne Absicht durch das Archivum Carmelitanum Edith Stein am 12.2.1995 an den Kölner Karmel zurückgegeben. Am 3.5.1997 wurden weitere Stein-Dokumente überreicht. Dies geschah nicht aufgrund eines Entschlusses, der durch das Archivum Carmelitanum Edith Stein nach seiner angeblichen Auflösung gefaßt wurde, sondern im Rahmen einer sicheren Zukunftsplanung.<sup>71</sup>

P. Romaeus Leuven OCD trat 1982 als Präsident des Archivum Carmelitanum Edith Stein zurück.<sup>72</sup> Zusammen mit P. van Breda OFM und vor allem mit Frau Gelber hat er die Geschichte und die Geschicke des Archivum Carmelitanum Edith Stein geführt und geprägt, in oft mühseligen Unterhandlungen innerhalb und außerhalb des Karmelordens. Die anscheinend dazugehörenden negativen Erfahrungen hat er, genauso wie Frau L. Gelber, großmütig, verzeihend und geduldig ertragen. Die »Stein-

---

num Edith Stein und Frau Dr. L. Gelber haben sich immer, bis zur Überbringung des »Archivum« nach Geleen, Anschrift und Miete geteilt.

<sup>68</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.5.23.

<sup>69</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.6.19 bzw. 55.6.22 und 55.7.1.

<sup>70</sup> Im A.C.E.S. unter HA 55.6.29.

<sup>71</sup> Das Archivum Carmelitanum Edith Stein wurde in Brüssel keineswegs aufgelöst, sondern von dort nach Geleen verlegt.

<sup>72</sup> Romaeus a S. Teresia a Jesu Infante, geb. 29.11.1904 in Dinxperlo, gest. 16.12.1983 in Waspik, war 1950–1957 Provinzoberer der Unbeschuhten Karmeliten in den Niederlanden.

Sache« war ihnen die große Mühe wert. Sie hat ihnen viel und tiefe Freude geschenkt.

Mit ihren fünfundneunzig Jahren ist Frau Dr. Lucy Gelber seit zwei Jahren nicht mehr imstande, im Archivum Carmelitanum Edith Stein und für die Stein-Ausgabe zu arbeiten. In ihren Erinnerungen aber ist sie mit dem ihr eigenen Temperament so fest mit der »Stein-Sache« verbunden und beschäftigt, daß man nur bewundernd, staunend, dankbar und anerkennend sagen kann: »Grandios!«

Die Entfernung der Stein-Dokumente aus dem Husserl-Archiv in Löwen hat sich gelohnt und die Entstehung des Archivum Carmelitanum Edith Stein für die Sache (und für den Karmelorden) als unschätzbar wichtig erwiesen.

## Edith Stein in Italien

### Übersetzungen, Studien, Bibliographie

Anna Maria Pezzella<sup>1</sup>

#### I. Übersetzungen

Edith Steins philosophische Werke werden in Italien erst seit Beginn der achtziger Jahre übersetzt. In katholischen Kreisen jedoch war die Philosophin durch ihre deutsche Übersetzung des Werkes *De veritate* des Thomas von Aquin schon früher bekannt geworden. Diese Arbeit brachte ihr viel Zustimmung ein, wie aus einem Brief an Sr. Adelgundis Jaegerschmid vom 28.6.1931 hervorgeht. Sie erwähnt darin Professor J. Koch, der ihr die Möglichkeit angeboten habe, sich in Breslau zu habilitieren, und schreibt dann: »Kürzlich erzählte er, daß er in Rom sehr rühmliche Urteile über mich (d.h. über meinen Thomas) gehört habe ...«<sup>2</sup>

Der außergewöhnliche Entwicklungsweg dieser Philosophin weckte bei vielen Studierenden unmittelbares Interesse. Schon 1949, als die Biographie von Teresia Renata de Spiritu Sancto noch nicht in italienischer Sprache vorlag, schrieb Cornelio Fabro einen Aufsatz über die Husserlschülerin mit dem Titel »Edith Stein: dalla filosofia al supplizio«<sup>3</sup>, dem eine Bibliographie der Werke der Philosophin angefügt war. Der gleiche Autor hat dazu beigetragen, den Seligsprechungsprozeß anzuregen, und veröffentlichte 1951 in »L'Osservatore Romano« einen Artikel »Dalla fenomenologia al Carmelo al campo di concentramento«, in dem er auf die Veröffentlichung des Werkes »Endliches und ewiges Sein« hinweist.

Im Hinblick auf die Wechselfälle ihres philosophischen Werdegangs erscheint 1950 eine Studie von V. Pagani »Dall'Università ai »campi della morte! La tragica avventura di una donna ebrea.«<sup>4</sup>

Eine erste Annäherung an das Gedankengut E. Steins kann erst ab 1954 mit dem Aufsatz »La figura e l'opera di E. Stein« von S. Vanni Rovighi erfolgen.<sup>5</sup> Die Verfasserin stellt darin einen Vergleich an zwischen der Gedankenwelt E. Steins und der des Thomas von Aquin und kommt zu dem Ergebnis, daß E. Stein keine Thomistin ist.

Allerdings ist ein gründlicheres und vollständigeres Studium der Werke und der Gedanken E. Steins erst in den siebziger Jahren möglich. L. Vigore publiziert 1973 sein Werk »Il pensiero filosofico di Edith Stein« und

<sup>1</sup> Aus dem Italienischen übersetzt von Sr. Maria Ancilla (Karmel Rankweil/Österreich).

<sup>2</sup> E. Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1934, Freiburg/Basel/Wien 1976, Verlag Herder, 92.

<sup>3</sup> Ecclesia IX, Juli 1949, 344–346, in: Profili di Santi, Rovigo 1956. C. Fabro hat auch in Enciclopedia Cattolica einen Text zum Stichwort »E. Stein« geschrieben.

<sup>4</sup> La Rocca 9, 1950.

<sup>5</sup> Studium Sept.-Okt. 1954, 554–568.

C. Bettinelli 1976 »Il pensiero di Edith Stein«. <sup>6</sup> Beide Arbeiten geben eine Beschreibung und eine Zusammenfassung der Werke Edith Steins, die noch nicht ins Italienische übersetzt worden waren, die dem Leser aber einen Überblick über ihre Philosophie anbieten.

Anfangen von 1950 bis 1970 kann man ein steigendes Interesse in Bezug auf die Phänomenologie feststellen. Gerade in diesen Jahren beginnt man mit der Übersetzung und Publikation der ersten philosophischen Werke E. Steins.

Im Jahre 1955 übersetzt A. La Paz »Das Weihnachtsgeheimnis«<sup>7</sup>, zwei Jahre später »Das Ethos der Frauenberufe«<sup>8</sup> und 1959 A. Balestrieri »Das Gebet der Kirche«.<sup>9</sup>

In diesen Jahren erscheinen auch zahlreiche Aufsätze in »L'Osservatore Romano«, die das Interesse an der Philosophie betonen (C. Fabro, 6. April 1951; A. Gemelli, 20–21, August 1951; M. Castighioni Humani, 13. August 1954; L. Dell'Aglio, 7. März 1965 und J. Giordani, 20. Februar 1969) und in »Rivista di vita spirituale«.

Im Jahre 1960 erscheint in italienischer Sprache »Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce«<sup>10</sup>, und 1969 übersetzt O. Nobili Ventura »Die Frau – ihre Aufgabe nach Natur und Gnade«.<sup>11</sup>

A. Ales Bello veröffentlicht 1974 »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin«<sup>12</sup> und im gleichen Jahr beginnt L. Vigone mit der Übersetzung von »Endliches und ewiges Sein«.<sup>13</sup> Diese Arbeit wird jedoch erst 1988 in Rom bei Città Nuova veröffentlicht. Der gleiche Verlag hatte auch 1973 eine Sammlung von Briefen herausgegeben.<sup>14</sup>

Mit den achtziger Jahren beginnt eine Periode, die reich an Übersetzungen ist, besonders hinsichtlich der philosophischen Werke.

Im Jahre 1982 wird »Mein erstes Göttinger Semester«<sup>15</sup> übersetzt; M. Mangiagalli übersetzt 1983 »Der Intellekt und die Intellektuellen«<sup>16</sup> und im gleichen Jahr erscheint auch »Wege der Gotteserkenntnis«.<sup>17</sup>

<sup>6</sup> Città Nuova. Roma 1973, 2. Aufl. 1991 bzw. Vita e pensiero. Milano 1976.

<sup>7</sup> Il mistero del Natale. Corsia dei Servi, Milano 1955.

<sup>8</sup> Formazione e vocazione della donna. Corsia dei Servi, Milano 1957.

<sup>9</sup> La preghiera della Chiesa. Morcelliana, Brescia 1959.

<sup>10</sup> Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce. Hg. von der Postulation des Generalates der Unbeschuhten Karmeliten, Roma 1960.

<sup>11</sup> La donna, il suo compito secondo la natura e la grazia. Città Nuova Editrice, Roma 1969, 2. Auflage 1987.

<sup>12</sup> La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. In: »Memorie Domenicane«, N° 7, 1976, 265–303; eine durchgesehene und verbesserte Übersetzung in: E. Stein. La ricerca della verità. Veranlaßt von A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1993, 61–90.

<sup>13</sup> Essere finito e Essere Eterno. Ital. Übersetzung von L. Vigone, durchgesehen und eingeleitet von A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1988.

<sup>14</sup> Edith Stein, La scelta di Dio. Lettere 1917–1942. Città Nuova, Roma 1973.

<sup>15</sup> Il mio primo semestre a Göttinga. Editrice Morcelliana, Brescia 1982.

<sup>16</sup> L'intelletto e gli intellettuali. In: Rivista di Filosofia Neoscolastica, LXXV (1983) 4, 623–634.

<sup>17</sup> Vie della coscienza di Dio Einleitung (Einführung) von C. Bettinelli, Ed. Messaggero, Padova 1993.

Zwei Übersetzungen der Doktorarbeit »Zum Problem der Einführung«<sup>18</sup> erscheinen 1985 und 1986.

Die Seligsprechung durch Johannes Paul II. im Jahre 1987 hat der Literatur über E. Stein einen beachtlichen Auftrieb gegeben. Der Papst selbst widmet ihr mehrere Artikel »E. Stein: in lei la sintesi drammatica del nostro secolo ma anche la sintesi di una verità piena al di sopra dell' uomo«<sup>19</sup>; »Beatificata Edith Stein, suor Teresa Benedetta della Croce«<sup>20</sup>; »Beata Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein)«.<sup>21</sup>

Im gleichen Jahr erscheinen auch Artikel von Ales Bello, Bettinelli, Costantini, Galofaro, Congia, Di Muzio, Sicari, Springhetti, Rossi. Sie alle tragen dazu bei, daß das Leben, die Gedanken und die Werke der Philosophin immer bekannter werden.

Inzwischen wird auch in den neunziger Jahren die Übersetzungsarbeit laufend fortgesetzt. Einige grundlegende Werke werden veröffentlicht; dies ist vor allem der Anregung und dem wirksamen Einsatz von A. Ales Bello zu verdanken.

Aus dem Jahr 1992 stammt die Übersetzung von B. Venturi »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«<sup>22</sup>, im darauffolgenden Jahr übersetzt A. Ales Bello »Eine Untersuchung über den Staat«<sup>23</sup> und im gleichen Jahr erscheint »La ricerca della verità«<sup>24</sup>, eine Anthologie mit Texten von Edith Stein aus der Zeit von 1924 bis 1937 »Was ist Phänomenologie«, »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie«, »E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, »La Phenomenologie«, ein Beitrag von E. Stein beim Kongreß von Juvisy, der von der Thomistischen Gesellschaft organisiert war. »M. Heideggers Existentialphilosophie«, wovon auch eine andere italienische Übersetzung von A. Neumann und A. Brancaforte<sup>25</sup> existiert, und schließlich noch einige Briefe E. Steins an H. Conrad-Martius.

Im Jahr 1994 wird von T. Franzosi »Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung« übersetzt, 1996 von A.M. Pezzella »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«.<sup>26</sup>

1997 wird eine Anthologie übersetzt mit dem Titel »Natura, persona, mistica«<sup>27</sup>, die folgende Texte enthält »Natur und Übernatur in Goethes ›Faust‹« (übers. von T. Franzosi), »Die ontische Struktur der Person und

<sup>18</sup> Il problema dell'empatia. Ital. Übersetzung von E. und E. Costantini, Ed. Studium, Roma 1985 und L'empatia. Ital. Übersetzung von M. Nicoletti, Il Prisma, Milano 1986.

<sup>19</sup> L'Osservatore Romano, Samstag, 2. Mai 1987, N° 104, 7.

<sup>20</sup> Rivista Diocesana di Roma 28, Roma 1987, 726-734.

<sup>21</sup> Fiamma Teresiana, Roma 1987, 118-129.

<sup>22</sup> Storia di una famiglia ebrea. Città Nuova Editrice, Roma 1992.

<sup>23</sup> Una ricerca sullo Stato. Città Nuova Editrice, Roma 1993.

<sup>24</sup> A.a.O.

<sup>25</sup> La filosofia esistenziale di M. Heidegger. Herder, Catania 1979.

<sup>26</sup> La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa. Città Nuova, Roma 1994 bzw. Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica. Ebd., Roma 1996.

<sup>27</sup> Città Nuova, Roma 1997.

ihre erkenntnistheoretische Problematik« (übers. von M. D'Ambra), »Die Seelenburg« (übers. durch Edizioni OCD, Firenze 1981, durchgesehen von A.M. Pezzella), und »Newly Refound Transfer Document of Edith Stein« von J. Sullivan (übers. von A.M. Pezzella).

Die Veröffentlichung von »Einführung in die Philosophie« (ital. Übers. von A.M. Pezzella) hingegen hat bereits begonnen. Auf Grund dieser Übersetzungen konnte die Gedankenwelt E. Steins in ihren mannigfachen Aspekten gründlich erforscht werden. Die richtungsweisenden italienischen Studienkreise wollen vor allem E. Stein als überzeugte Phänomenologin herausstellen, die sie immer blieb, auch als sie nach der Konversion auf die christliche Philosophie traf.

A. Ales Bello ist zweifelsohne in Italien die bedeutendste Phänomenologin. Sie hat – wie oben angeführt – viele Aufsätze und Essays dem Werk E. Steins gewidmet. Ihre letzte Arbeit »E. Stein: la passione per la verità«<sup>28</sup> untersucht verschiedene Aspekte der deutschen Phänomenologie und hebt deren Wert und Bedeutung – nicht nur innerhalb der phänomenologischen Schule – hervor.

Auch C. Bettinelli hat das Studium der Werke E. Steins in Italien ange-regt. Ihr Interesse gilt vor allem der Analyse ihrer Person, in der sie Auf-schluß über die Gedanken E. Steins zu finden glaubt.

In der Bibliographie wird im einzelnen darauf hingewiesen, daß es in Italien viele Studien gibt, die auf verschiedene Aspekte des Gedankengutes von E. Stein eingehen.

Für den Bereich der Pädagogik ist das wohl umfassendste Werk das von R. Cerri Musso »La pedagogia dell'Einführung; saggio su E. Stein«<sup>29</sup>, in dem die wichtigsten anthropologischen und erzieherischen Aspekte der Phänomenologin behandelt werden und das die Einführung als das grund-legende Moment für das Erfassen der Erfahrung eines anderen heraus-stellt.

Auch die Verfasserin dieser Arbeit (Anna Maria Pezzella) hat sich in einem Artikel für den erzieherischen Aspekt interessiert: »Il problema edu-cativo nella filosofia di E. Stein«.<sup>30</sup> Darin wird vor allem der Einfluß der Philosophie auf dieses Thema hervorgehoben und die Feinfühligkeit und die Aktualität der Antworten unterstrichen.

Für die Zukunft bleibt noch, die Zusammenhänge zwischen der Philo-sophie E. Steins, dem Thomismus und der Metaphysik zu vertiefen. A. Ales Bello hat schon damit begonnen, einige Artikel, die den Vergleich mit Thomas betreffen, herauszugeben, u.a. »A proposito della ›Philosophia perennis‹ Tommaso D'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein«,<sup>31</sup> »Fenomenologia e tomismo in E. Stein«<sup>32</sup> und »Edith Stein inter-

<sup>28</sup> Edizioni Messaggero, Padova 1998.

<sup>29</sup> Editrice La Scuola, Brescia 1995.

<sup>30</sup> A.M. Pezzella, Il problema educativo nella filosofia di E. Stein. In: Per la filosofia XIV – N° 39, Januar-April 1997, 20–27.

<sup>31</sup> Sapienza 27, Napoli 1974.

<sup>32</sup> In: Tommaso D'Aquino nella storia del pensiero, Bd IV. L'Essere, Dokumente des in-

prete di san Tommaso nel XX. secolo.«<sup>33</sup> Sie hält es für möglich, daß die Phänomenologie Husserls und die systematische Philosophie des Thomas von Aquin auf der Suche nach Wahrheit zusammenwirken können, auch wenn die Wege der beiden Denker auseinandergehen, sobald sich die Glaubensfrage stellt.

Auch A. Penné<sup>34</sup> sieht eine Möglichkeit der Versöhnung zwischen den Gedanken E. Steins und denen des Aquinaten. Viel kritischer dagegen verhält sich B. Mondin, wenn es um den Vergleich der Philosophie E. Steins mit dem Thomismus geht. In seiner Arbeit »Filosofia cristiana, fenomenologia e metafisica secondo E. Stein«<sup>35</sup> sieht er im spekulativen Entwurf »Endliches und ewiges Sein« eine phänomenologische Übertragung einiger grundsätzlicher Lehren der Metaphysik des Christentums. Nach Auffassung des Gelehrten kann man nicht von Thomismus sprechen, denn die Weltsicht E. Steins ist der von Platon viel näher als der des Thomas von Aquin. Was die Frage nach der Metaphysik betrifft, meint A. Molinaro<sup>36</sup>, daß der Versuch E. Steins, die Metaphysik zu begründen, nur ein Versuch bleibt. Dieses Schicksal würde sie gemeinsam mit Heidegger und Conrad-Martius teilen, wenn auch aus verschiedenen Gründen.

Zu erwähnen sind noch einige Studien über den Staat. F. D'Agostino sieht in der von der Philosophin dem Staat gewidmeten Arbeit die Möglichkeit, die Einheit zwischen Recht, Staat und Politik wiederherzustellen.<sup>37</sup> G.P. Terravecchia betont die Bedeutung der Gemeinschaft als grundlegendes Moment für den Staat.<sup>38</sup> In seinem Artikel »Una ricerca giuridico-politica in prospettiva fenomenologica«<sup>39</sup> zeigt A. Rizzarasa auf, wie E. Stein phänomenologisch die Struktur des Staates versteht.

Interessant sind die vielen Artikel, die sich mit Fragen der Psychologie und der Geisteswissenschaften befassen. Sie beginnen mit der Untersuchung der »Beiträge« und lassen die Interpretationen E. Steins im neuen Licht sehen.

B.M. D'Ippolito weist in seinem Artikel »L'analisi fenomenologica dell'anima«<sup>40</sup> darauf hin, welch hohen Wert die erkenntnistheoretischen »Beiträge« haben, die sich mit dem Begriff »Seele« auseinandersetzen. Auch Psychopathologen, wie A. Gaston<sup>41</sup> haben für diese Themenbereiche Interesse gezeigt. Die Problematik der Beziehung Ursache-Natur-Psyche, die der Ansiedlung der Psyche zwischen Geist und Natur und die des Übergangs des Individuums zur Gemeinschaft ist ihr Thema.

---

tern. Kongresses Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario (Roma-Napoli, 17.-24. April 1974), Napoli, 1977.

<sup>33</sup> In: Quaderni di Koinonia, Firenze 1990.

<sup>34</sup> In: Atti del Congresso internazionale, a.a.O.

<sup>35</sup> In: Aquinas, Mai-August 1994, Heft 2, 377-386.

<sup>36</sup> A. Molinaro, Edith Stein-fenomenologia e/o metafisica. A.a.O., 395-399.

<sup>37</sup> F. D'Agostino, Una ricerca sullo Stato di E. Stein. A.a.O., 409-415.

<sup>38</sup> G.P. Terravecchia, La fondazione comunitaria dello Stato in E. Stein. In: Per la filosofia, Sept.-Dez. 1995, N° 35, 75-87.

<sup>39</sup> In: Idee, 24, 1993, 67-94.

<sup>40</sup> B.M. D'Ippolito, in: Aquinas, N° 1, XL, 1997, 61-67.

<sup>41</sup> A. Gaston, Psyche, individuo, comunità. A.a.O., 73-80.

M. Signore sieht in »Scienze dello spirito e scienze della cultura«<sup>42</sup>, daß die von E. Stein eingeschlagene Richtung bei der Unterscheidung zwischen Psychologie und Geisteswissenschaften nicht jene des Methodenstreites, sondern die Unterscheidung zwischen Geist-Kultur und Natur ist.

M. Durst findet in seinem Artikel »E. Stein: un confronto con la psicologia filosofica contemporanea«<sup>43</sup>, den tiefen Zusammenhang im Erkenntnistreben der Philosophie zwischen Gedankenwelt und eigener Erfahrung sowie den von Seele, Leib und Geist. Zugleich sieht er die Verbindung mit der philosophischen Psychologie unserer Zeit, besonders mit J.M. Blanco.

Schließlich darf X. Tilliette nicht vergessen werden, der – obwohl Franzose – viele Studien in italienischer Sprache E. Stein gewidmet hat, z.B. »Edith Stein: la dottrina degli angeli« und »La filosofia cristiana secondo E. Stein«. Im ersten Artikel zeigt er die Vorgangsweise der Philosophin auf. Bei der Untersuchung über die Engel wendet sie die phänomenologische Methode an, d.h., daß sie mit der Möglichkeit ihrer Existenz rechnet. Im zweiten Artikel befaßt er sich mit Edith Steins Sicht der christlichen Philosophie, wo »... der Glaube (...) Quelle der Erkenntnis (ist), die die Vernunft aufnimmt, abwägt und abschätzt«.<sup>44</sup>

Edith Steins geistliche Schriften wurden besonders ausführlich untersucht. Sie wurden, wie schon eingangs erwähnt, vor den philosophischen übersetzt, da diese nicht jedem zugänglich sind. Der Karmelitenorden hat dazu beigetragen, die spirituelle Botschaft seiner Tochter zu verbreiten.

Die zahlreichen Facetten der Spiritualität E. Steins wurden von verschiedenen Blickwinkeln aus untersucht. Galofaro, Candelori, Silvestrelli, Di Muzio, Sicari z.B. sahen in der Sehnsucht nach Wahrheit die Triebfeder, die E. Stein zu Gott führte; Atarragora, Silvestrelli, Galofaro, Gongia, Michetti, Bodrato u.a. haben sich mit der Beziehung zwischen Gebet und Askese befaßt, und Di Muzio, Camparelli, Moretti, Galofaro, Bettinelli, Michetti, Palumbo, Paolinelli, Ales Bello z.B. mit der karmelitanischen Spiritualität und der Beziehung zur *Kreuzeswissenschaft*.

Auch das Problem der Frau wurde untersucht. A. Ales Bello und C. Bettinelli gingen von einer philosophischen Sicht aus, Atarragora dello Spirito Santo, Gaglio, Giorani u.a. von der konkreten Stellung der Frau innerhalb der Kirche.

In letzter Zeit nimmt die Zahl der intensiven Studien über Gestalt und Werk E. Steins auffallend zu. Häufig befassen sich Dissertationen, Studien und Artikel mit der Philosophie und der Spiritualität der deutschen Denkerin. Erfreulich ist, daß das Interesse an E. Stein, das lange Zeit fast nur auf katholische Kreise beschränkt blieb, heute auch den nichtkatholischen Bereich erfaßt hat. Endlich beginnt man zu begreifen, daß Edith

<sup>42</sup> A.a.O., 81–89.

<sup>43</sup> A.a.O., 91–104.

<sup>44</sup> Aquinas, XXXIV, Roma 1991, 447–458 bzw. Mai-August 1994, 2, 389–394 bzw. 392.

Steins philosophische und spirituelle Botschaft existentiell und nicht an eine bestimmte Religion gebunden ist.

## II. Kritische Studien

### 1. Philosophische Bibliographie

- Vanni Rovighi S., La figura e l'opera di E. Stein, Studium, sett.-ott. 1954, pp. 554-568.
- Vigone L., Intorno a E. Stein, Rivista di filosofia neoscolastica, I (1958) pp. 77-82.
- Zanghì G., Tre pensatori cristiani del XX secolo: E. Gilson, J. Maritain e E. Stein, in I laici e la teologia, Città Nuova Editrice, Roma 1967, pp. 75-115.
- Cristaldi G., L'opera filosofica di E. Stein: Essere finito ed essere infinito, Osservatore Romano, 22 luglio 1972, p. 3.
- Ales Bello A., A proposito della »philosophia perennis«. Tommaso d'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein, in Sapienza, 27, Napoli 1974, pp. 441-451.
- Proja G.B., Prestigio della dottrina tomista, Palestra del clero, 53, Rovigo 1974, pp. 1381-1387.
- Vanni Rovighi S., Rileggendo alcuni testi husserliani sull'intenzionalità, in Studi in onore di Gustavo Bontadini, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1975.
- Ales Bello A., Edith Stein: da E. Husserl a Tommaso d'Aquino, Tomismo e Antitomismo, Memorie domenicane, n. 7, Pistoia 1976.
- Bettinelli C., Il pensiero di E. Stein, Vita e Pensiero, Milano 1976.
- Fornaro M., Il pensiero di E. Stein, Humanitas, 31, Brescia 1976, pp. 997-999.
- Ales Bello A., Fenomenologia e tomismo in E. Stein, Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, vol. VI: L'Essere; Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1977, pp. 469-479.
- Bettinelli C., L'itinerario di E. Stein: dalla psicologia alla metafisica, alla mistica, Letture, 32, Milano 1977, pp. 505-524.
- Penné M.T., Edith Stein, esempio di umiltà intellettuale e pratica nella linea di san Tommaso, in Atti del Congresso Internazionale Roma-Napoli, op. cit., vol. II, pp. 552-558.
- Fabro C., E. Stein, Husserl e Heidegger, in Humanitas, 33, Brescia 1978, pp. 485-517.
- Camera F., Edith Stein, Fenomenologia, tomismo, scientia crucis, in Il Regno, sett. 1983, pp. 390-391.
- Mangiagalli M., Intellettuali e guida della società politica. Un saggio di E. Stein, in Rivista di Filosofia Neoscolastica, 75, Milano 1983, pp. 623-634.
- Garulli E., Conoscenza analogica e simbolica secondo E. Stein. Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia, Contributi al 38° Convegno del

- Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 8-10 aprile 1983; presentazione e nota bibliografica di G. Santiniello, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 163-173.
- Mancini I., Edith Stein e la filosofia sull'essere e sull'uomo, in *Rivista di vita spirituale*, 46, 1992, pp. 319-336.
- Marini A., E. Stein e il «monogramma interiore» di Husserl, postilla a *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, F. Angeli Editore, Milano 1985, pp. 397-410.
- Piscione E., Stato, eticità e religione in E. Stein, in *Sapienza*, 38, Napoli 1985, pp. 199-202.
- Ales Bello A., L'itinerario filosofico di E. Stein, in *Studium*, giugno-agosto, Roma 1986, pp. 455-466.
- Piscione E., Fenomenologia, antropologia e scienza in E. Stein, *Synaxis*, 4 (1986) pp. 269-277.
- AA.VV., E. Stein e il problema dell'empatia, in *Studium*, n. 1, 1987.
- Ales Bello A., E. Stein: i momenti salienti della sua ricerca, in *Vita sociale*, I, Pistoia 1987, pp. 15-24.
- Ales Bello A., Introduzione al messaggio filosofico di E. Stein, in *Rivista di scienze dell'educazione*, 25 (1987) pp. 17-33.
- Costantini E., Note sull'empatia nell'approccio interpersonale, in *Aquinas*, 30 (1987) pp. 135-140.
- Galofaro J., Echi filosofici e riflessi artistici nel pensiero di E. Stein, *L'Osservatore Romano*, 127, venerdì 5 giugno 1987, n. 133, p. 4.
- Galofaro J., La tesi di laurea sull'empatia, in E. Stein. *Beata Teresa Benedetta della Croce. Vita, dottrina, testi inediti*, a cura di E. Ancilli, Ed. OCD, Roma 1987, pp. 165-171.
- Costantini E., Il problema dell'intersoggettività, in *Incontri Culturali*, Roma 1988, pp. 43-44.
- Gamarra-Caffieri D., E. Stein: il problema dell'empatia, in *Divus Thomas*, 91 (1988) pp. 181-189.
- Sarale N., E. Stein allieva di Husserl all'università di Gottinga, *L'Osservatore Romano*, 128, venerdì-sabato 9-10 dic. 1988, n. 293, p. 3.
- Ales Bello A., Il linguaggio della mistica nella *Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, a cura di M. Baldini e di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 173-179.
- Ales Bello A., E. Stein, esistenza ed essenza, in *Per la filosofia*, 6 (Milano 1989) n. 15, pp. 77-83.
- Ales Bello A., E. Stein: Essere finito e Essere Eterno, in *Il problema di Dio nella filosofia contemporanea*, *Studia Lateranensis, Collectio Pontificiae Universitatis*, n. 1, (1989) pp. 211-217.
- Bettinelli C., Il problema dell'Einfühlung, in *Hermeneutica, Forme dell'etica*, 9 (1989) pp. 291-304.
- Fabro C., Linee dell'attività filosofico-teologica della beata Edith Stein, in *Aquinas*, 32, Città del Vaticano 1989, pp. 193-256.
- Galeazzi U., La lezione di Husserl nell'itinerario di ricerca di E. Stein, in *Hermeneutica*, cit., pp. 363-384.

- Lamacchia A., E. Stein. Filosofia e senso dell'essere, Ecumenica Editrice, Bari 1989.
- Lamacchia A., Filosofia come «ricerca essenziale» e senso dell'essere, in *Hermeneutica*, cit., pp. 305-361.
- Tilliette X., La filosofia cristiana di E. Stein, in *Aquinas*, 32 (1989) pp. 131-137.
- Ales Bello A., E. Stein interprete di san Tommaso nel XX secolo, in *Leggere san Tommaso oggi*, Quaderni di Koinonia, Firenze 1990, pp. 18-28.
- Costantini E., L'empatia, conoscenza dell'"io" estraneo, in *Studium*, 86, Roma 1990, n. 1, pp. 73-91.
- Losacco L., Rosmini e Stein: «Einführung» e «inoggettivazione», in *Rivista Rosminiana*, 84, Stresa 1990, pp. 353-367.
- Ales Bello A., La filosofia di E. Stein, *Aquinas*, XXXIV, Roma 1991.
- D'Ambra M., Il mistero e la persona nell'opera di E. Stein, *Aquinas*, XXIV, Roma 1991, pp. 581-591.
- Tilliette X., E. Stein: La dottrina degli angeli, *Aquinas*, XXXIV, Roma 1991, pp. 447-458.
- Vigone L., Il pensiero filosofico di E. Stein, Città Nuova, Roma 1991.
- Ales Bello A., Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile, Città Nuova Ed., Roma 1992.
- Ales Bello A., Coscienza e solidarietà in E. Stein, in *Studi Tomistici*, n. 48 (1992) Atti del III Congresso internazionale della S.I.T.A., pp. 137-143.
- Ales Bello A., E. Husserl ed E. Stein. La questione del metodo fenomenologico, in *Acta Philosophica*, vol. I (1992) fasc. 2, pp. 166-175.
- Bettinelli C., Come E. Stein ha letto l'io di san Giovanni della Croce, in AA.VV., *San Giovanni della Croce, teologo e mistico*, a cura di G. Raiteri, OCD, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 87-99; ed in *Quaderni carmelitani*, 9, Verona 1992, pp. 167-182.
- Costantini E., Note sull'empatia nell'approccio interpersonale, *Aquinas*, 30 (1992) pp. 135-140.
- Cristaldi G., E. Stein traduttrice di Newman, *L'Osservatore Romano*, Giovedì 1 ottobre 1992, n. 227, p. 3.
- Lobato A., Struttura personale ed esperienza di Dio, in E. Stein: *mistica e martire*, op. cit., pp. 135-170.
- AA.VV., E. Stein. Una testimone del nostro tempo, in *Rivista di ascetica e mistica*, n. 1, gennaio-marzo, anno XVIII, 1993.
- Bettinelli C., Il pensiero di E. Stein, in *Scienze umane e grafologia*, 2, 1993, pp. 66-72.
- Pezzella A.M., E. Stein fenomenologa, in *Segni e comprensione*, n. 18, anno VII, gennaio-aprile 1993, pp. 55-58.
- Rizzacasa A., Una ricerca giuridico-politica in prospettiva fenomenologica. A proposito di «Una ricerca sullo Stato» di E. Stein, in *Idee*, 24/1993, pp. 67-94.
- Roggerone G.A., E. Stein e la rielaborazione del pensiero scolastico, in *Idee*, cit., pp. 21-49.

- Ales Bello A., *Antropologia fenomenologica di E. Stein*, Collana Dialogo in filosofia, n. 11, Herder-Università Lateranense, Roma 1994, pp. 391-400.
- Ales Bello A., *Analisi fenomenologica della volontà*. E. Husserl e E. Stein, in *Per la filosofia*, anno XI, n. 31, maggio-agosto 1994, pp. 24-29.
- Ales Bello A., *E. Stein: una pensatrice per il nostro tempo*, in *Cultura e scuola*, n. 131, luglio-sett. 1994, pp. 202-212.
- Ales Bello A., *Postmodernità, fenomenologia e cristianesimo* in E. Stein e H. Conrad-Martius, in *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*, a cura di A. Lobato, Ed. Studio Domenicano, Philosophia, 1994, pp. 49-62.
- Crimaldi A., *E. Stein interprete di Heidegger*, in *Synaxis*, XII/2 1994, pp. 467-511.
- Bettinelli C., *La fenomenologia, uno sguardo sulla verità*, in *Aquinas*, maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 403-408.
- D'Agostino F., *Una ricerca sullo Stato di E. Stein*, in *Aquinas*, maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 409-415.
- Molinario A., *E. Stein, fenomenologia e/o metafisica*, in *Aquinas*, maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 395-401.
- Mondin B., *Filosofia cristiana, fenomenologia e metafisica secondo E. Stein*, in *Aquinas*, maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 377-386.
- Pezzella A.M., *E. Stein fenomenologa*, in *Aquinas*, maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 353-376.
- Tilliet X., *La filosofia cristiana secondo E. Stein*, in *Aquinas*, maggio-agosto 1994, fasc. 2, pp. 389-394.
- Pezzella A.M., *E. Stein: l'apprendistato fenomenologico*, in *Aquinas*, sett.-dic. 1994, fasc. 3, pp. 547-579.
- Ales Bello A., *Lo studio dell'anima fra psicologia e fenomenologia in E. Stein*, in *Sogno e mondo*, a cura di D'Ippolito B.M., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 7-25.
- Ales Bello A., *A proposito di isolamento e angoscia. E. Stein interprete di M. Heidegger*, in *Isolamento: depressione e angoscia*, a cura di A. Dentone, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 1995, pp. 13-25.
- Cerri Musso R., *La pedagogia dell'Einführung: saggio su E. Stein*, Editrice La Scuola, Brescia 1995.
- Pezzella A.M., *La vita come totalità*, in *Aquinas*, fasc. 1, gennaio-aprile 1995, pp. 159-165.
- Terravecchia G.P., *La fondazione comunitaria dello Stato in E. Stein*, in *Per la filosofia*, n. 35, sett.-dic. 1995, pp. 75-87.
- Ales Bello A., *L'epoché fenomenologica come forma argomentativa*, in *Il cannocchiale*, n. 1-2, 1996, pp. 205-213.
- Ales Bello A., *L'etica della solidarietà in E. Stein*, in *Il cannocchiale*, n. 3, 1996, pp. 123-130.
- Ales Bello A., *L'analisi della mistica in E. Stein e in G. Walter*, in *Filosofia e mistica*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 273-286.
- Ales Bello A., *Psicologia, fenomenologia, scienze umane in E. Stein*, in *Aquinas*, XL, 1, 1997, pp. 60-61.

- Callieri B., Intersoggettività e interpersonalità, in Aquinas, cit., pp. 69-72.
- D'Ippolito B.M., L'analisi fenomenologica dell'anima, in Aquinas, cit., pp. 61-67.
- Gaston A., Psiche, individuo, comunità, in Aquinas, cit., pp. 73-80.
- Pezzella A.M., Il problema educativo nella filosofia di E. Stein, in *Per la filosofia*, n. 39, gennaio-aprile, pp. 20-27.
- Signore M., Scienze dello spirito e scienze della cultura, in Aquinas, cit., pp. 81-89.
- Ales Bello A., E. Stein. La passione per la verità, Edizioni Messaggero, Padova 1998.

## 2. *Untersuchungen zur Spiritualität*

- Bana G., E. Stein, in *Donne in Dio; le più belle figure di suore dei nostri tempi*, Borla Editore, Torino 1962.
- Galofaro J., La croce di luce; profilo di E. Stein, in *Riconquista cristiana*, genn.-febb. 1962, pp. 3-35.
- Gioberti R., La parola di Dio e la parola dell'insegnante nella vita e nell'opera di E. Stein, in *Fede e Scuola*, 8, Roma 1969, pp. 138-140.
- Atanagora dello Spirito Santo, OCD, Martire e contemplativa: Teresa Benedetta della Croce, E. Stein, in *Rivista di vita spirituale*, 24, 1970, pp. 411-442.
- Mondrone D., Il volto umano e religioso di E. Stein, in *Civiltà Cattolica*, 124, 1973, pp. 215-230.
- Candelori F., E. Stein in cerca di una verità da vivere, in *Presenza del Carmelo*, n. 7, Roma 1975, pp. 55-68.
- Macca V., OCD, E. Stein: una presenza di grazia nella Chiesa, in *Rivista di vita spirituale*, 29, Roma 1975, pp. 178-190.
- Silvestrelli A., E. Stein: dall'ateismo alla contemplazione, in *Sapienza*, 28, Napoli 1975, pp. 487-493.
- Silvestrelli A., E. Stein, testimone della verità con la parola e con la vita, in *L'Arbore della carità*, 26, Roma 1975, n. 3, pp. 21-25; n. 4, pp. 23-27.
- Bortone E., S.J., Suor Teresa Benedetta della Croce (E. Stein), *Postulazione Generale OCD*, Roma 1976.
- Di Muzio L.C., OCD, Passione e morte di Cristo nella *Scientia Crucis* di E. Stein, in *La Sapienza della Croce oggi, Atti del Congresso Internazionale*, Roma 13-18 ottobre 1975, ElleDiCi, Torino 1976, vol. 2°, pp. 251-258.
- Dore M.G., Suor Teresa Benedetta della Croce, in *L'Osservatore Romano*, Domenica 15 agosto 1976, n. 188, p. 7.
- Silvestrelli A., Preghiera e asceti nella vita di E. Stein, in *Rivista di vita spirituale*, 30, Roma 1976, pp. 351-361.
- Silvestrelli A., E. Stein alla ricerca della verità, in *Incontri Culturali*, 9, Roma 1976, pp. 257-261.
- Galofaro J., Sguardi sugli itinerari di E. Stein, in *Rivista di vita spirituale*, 31, 1977, pp. 226-237.

- Mondrone D., S.J., E. Stein: il suo volto umano e religioso, in *I santi ci sono ancora*, Edizioni Pro Sanctitate, Roma 1977, pp. 135-158.
- Camparelli G., Introduzione alla *Scientia Crucis* di E. Stein, in *Mistica e misticismo oggi*, Settimane di Studio di Lucca, 8-13 settembre 1978, Centro Italiano Spiritualità della passione, Roma 1979, pp. 306-318.
- Di Muzio L.C., OCD, E. Stein, la verità e il calvario, *Messaggero del Bambino Gesù di Praga*, inserto redazionale del n. 4, aprile 1980.
- Galofaro J., E. Stein e l'anno della Redenzione, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 2 settembre, n. 201, p. 5.
- Moretti R., OCD, E. Stein o della *Scientia Crucis*, *L'Osservatore Romano*, giovedì 16 giugno 1983, n. 137, p. 3.
- Fabretti V., *Vivo per amore*. E. Meoli, E. Stein, G. La Pira, I. Miranda, Ed. Paoline, Roma 1985.
- Galofaro J., E. Stein e la Croce, in *Fiamma Teresiana*, 26, 1985, pp. 41-44.
- Borghesi M., La sua croce illuminò l'Olocausto, in *Trenta giorni*, 4, Padova 1986, n. 9, pp. 76-78.
- Bettinelli C., Dalla «*Scientia Crucis*» al martirio, in *Vita e Pensiero*, 70, Milano 1987, pp. 503-508.
- Congia M., E. Stein: una vita per la croce, in *Il messaggero del Santo Bambino Gesù di Praga*, Arenzano 1987, nn. 6-7, pp. 14-18.
- Di Muzio L.C., OCD, La beata suor Benedetta della Croce, E. Stein, in *Il piccolo fiore di Gesù*, 32, Roma 1987, nn. 3-4, pp. 66-76.
- Sicari A., OCD, E. Stein e la «sete di verità», in *Communio*, n. 94, Brescia 1987, pp. 94-109.
- Springhetti P., E. Stein Beata, in *Segno Sette*, Roma 1987, n. 20, p. 16.
- Rossi R., E. Stein Beata, in *Belfagor*, 42, Firenze 1987, pp. 581-584.
- Michetti G., E. Stein e la *scientia crucis*, *Suore Carmelitane*, Pesaro 1987.
- Galofaro J., La beata Teresa Benedetta della Croce, E. Stein. Un itinerario apostolico, *Postulazione Generale OCD*, Roma 1988.
- Sicari A., OCD, Beata E. Stein, in *Ritratti di Santi*, Editoriale Jaca Book, Milano 1988, pp. 145-162.
- Palumbo E., E. Stein, in *AA.VV.*, *La dimensione mariana del Carmelo*, Roma 1989.
- Paolinelli M., *Pensieri di E. Stein per la festa del santo padre Giovanni della Croce*, in *AA.VV.*, *Giovanni della Croce, un uomo celestiale e divino*, PP.OCD, Verona 1989, pp. 218-222.
- Bodrato C., E. Stein: la scienza della Croce come desiderio di vivere l'esperienza del Golgota, venerdì 10 agosto 1990, n. 183, p. 5.
- Brancaforte A., *Femminilità e impegno filosofico: il contributo di E. Stein*, in *Donne in filosofia*, a cura di G.A. Roggerone, Piero Lacaita Editore, Manduria-Roma 1990, pp. 87-111.
- Di Muzio L.C., OCD, La verità e il Calvario, in *Il Messaggero del Santo Bambino Gesù di Praga*, 86, n. 8-9, Arenzano 1990, pp. 12-15.
- Paolinelli M., E. Stein: il vangelo di san Giovanni della Croce e la divina «chiragogia», in *AA.VV.*, *Giovanni della Croce e la sua missione nella Chiesa*, PP OCD, Verona 1990, pp. 187-206.

- Giovanna della Croce, OCD, E. Stein. Una vita segnata dal primato dello spirito, Edizioni O.R., Milano 1991.
- Paolinelli M., OCD, E. Stein: obbedienza alla verità, Vita e Pensiero, 74, Milano 1991, pp. 760-771.
- Prieto C., OCD, Dalla presenza cosmica alla Croce. Itinerario verso Dio in E. Stein, in Presenza del Carmelo, n. 53, Pozzo di Gotto 1991, pp. 77-84.
- Borriello L., Tappe storico-spirituali di un'esistenza teologica, in AA.VV., E. Stein: mistica e martire, a cura di L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 89-116.
- Goldin M., Un colloquio con E. Stein, in Humanitas, 47, 1992, pp. 882-886.
- Mancini I., E. Stein e la filosofia sull'essere e sull'uomo, in Rivista di vita spirituale, 46, 1992, pp. 319-336.
- Del Volto Santo M.C., OCD, E. Stein e la vittoria della Croce, in Rivista di vita spirituale, 46, 1992, pp. 111-121.
- Orlando P., E. Stein, da fenomenologa a tomista, in Doctor Communis, 45, 1992, pp. 57-70.
- Ossanna F., Dal dramma dell'amore della madre nasce la straordinaria testimonianza di santità di E. Stein, in L'Osservatore Romano, lunedì-martedì 13-14 settembre 1993, n. 211, p. 4.
- Ricci Sindoni P., E. Stein: come narrare il mistero, in Horeb, 2, 1993, pp. 68-72.
- Ales Bello A., E. Stein e la spiritualità carmelitana; parola, liturgia, annuncio, in Sui sentieri del Dio vivente, a cura di B. Secondin, 1994, pp. 59-71.
- Canonico M.F., E. Stein: testimone, messaggera, maestra di pace, in Rivista di scienze dell'educazione, 33, 1995, n. 1, pp. 129-154.
- Joannes Paulus PP.II, E. Stein: il suo sacrificio è un grido di pace, in L'Osservatore Romano, lunedì-martedì 27-28 febbraio 1995, n. 49, p. 6.
- Cecilia M., OCD, E. Stein e il magistero di Giovanni Paolo II nella «Redemptoris Mater», in Rivista di Vita Spirituale, 49, 1995, n. 2, pp. 62-70.

### 3. Bibliographie

- Fabro C., E. Stein, dalla filosofia al martirio, in Profili di santi, Istituto Padano d'Arti Grafiche, Rovigo 1957, pp. 23-28.
- Galofaro J., Dalla cattedra al lager: E. Stein, Postulazione Generale OCD, Roma 1959.
- Novelli G., E. Stein, L'Osservatore Romano, venerdì 14 maggio 1971, n. 110, p. 3.
- Vicentin P., 9 agosto 1942: l'olocausto di E. Stein, L'Osservatore Romano, venerdì 11 agosto 1972, n. 185, p. 3.
- Levi R., La conversione di E. Stein, L'Osservatore Romano, giovedì 27 gennaio 1972, n. 21, p. 3.

- Palieri Annesi G., Vita e morte di una suora carmelitana, E. Stein, in *L'amore misericordioso*, 15, Collevaenza 1974, pp. 101-104.
- Levi R., Dalla fenomenologia alla scienza della Croce, *L'Osservatore Romano*, 23 gennaio 1975, p. 5.
- Di Muzio L.C., OCD, I giorni della verità: la vicenda di E. Stein, in *Presenza del Carmelo*, 6, 1975, pp. 77-91.
- Costantini E., A Gottinga, prima della conversione, *L'incontro con Husserl*, *L'Osservatore Romano*, 125, lunedì-martedì 17-18 giugno 1985, n. 138, p. 3.
- Conzeminus V., La vita dell'ebrea, filosofa e monaca E. Stein, in *Humanitas*, 42, 1987, pp. 319-331.
- AA.VV., E. Stein. Beata Teresa Benedetta della Croce. Vita dottrina, testi inediti, a cura di E. Ancilli, Edizioni OCD, Roma 1987.
- Concetti G., E. Stein, dalla cattedra al lager, *L'Osservatore Romano*, venerdì 23 gennaio 1987, n. 20.
- Costantini E., E. Stein. Profilo di una vita vissuta nella ricerca della verità. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.

#### 4. *Arbeiten zur Frauenfrage*

- Zanghì G., E. Stein, in *Donne carismi e santità*, Città Nuova Editrice, Roma 1968, pp. 145-153.
- Giorani I., L'educazione della donna secondo E. Stein, *L'Osservatore Romano*, 20 febbraio 1969, n. 42, p. 5.
- Atanagora dello Spirito Santo, OCD, La missione della donna nella Chiesa nel pensiero di E. Stein, in *Rivista di vita spirituale*, 23, 1969, pp. 442-453.
- Gaglio A., La visione della donna in E. Stein, in *Rassegna di ascetica e di mistica*, 24, 1973, pp. 111-118.
- Bettinelli C., La donna nel pensiero di E. Stein, in *Rivista di ascetica e di mistica*, marzo-gennaio, 1993, pp. 72-84.
- Bettinelli C., Il concetto di donna in E. Stein, in *E. Stein: mistica e martire*, cit., pp. 117-133.
- Ales Bello A., La paideia cristiana nel rapporto personale uomo-donna. Il contributo di E. Stein, in *Cristianesimo nella postmodernità*, cit., pp. 302-311.

#### 5. *Jüdisch-christliche Aspekte im Werk E. Steins*

- Magliani A., Un'ebrea s'immola per gli ebrei (E. Stein), Ed. Artigianelli, Pescara 1956.
- Cantalamesa R., E. Stein e gli ebrei, in *Vita e Pensiero*, 47, 1964, pp. 895-905.
- P. Atanagora d'A., OCD, La Chiesa in un membro vivo d'Israele: E. Stein, in *Ephemerides Carmeliticae*, 17, 1966, pp. 441-476.





# Mitteilungen

## Gesellschaften

■ Die vielleicht älteste »Edith Stein Gesellschaft« ist »Stichting Dr. Edith Stein, Echt NL«. Sie setzt das »Comité Dr. Edith Stein Herdenking« vom 30. Mai 1967 fort. Ihre Begründer waren: Dechant Mgr. J. Joosten, S. und Ed. Smits.

Derzeitiger Vorstand:

Vorsitzender: Dechant Dr. A. Raymaekers, Echt

Sekretär/Schriftführer: Dr. Willem F.A. Heemskerk, Echt

Stellvertr. Sekretär: Mad. G. Sevriens – Smits

Kassenführer: P. van Dijk

und weitere 12 Mitglieder.

Geschäftsstelle: Julianastraat 64

6101 H Echt (NL), Tel. 0475–481 523

Bankkonto: Echt: 43 75 48 813

### *Einige Veröffentlichungen*

- Dr. W. Heemskerk: Edith Steins grote voorbeelden, in Informatieblad Bisdom Roermond »DE SLEUTEL«, Roermond NL, Dezember 1992, S. 30 f.;
- Idem: Toenemende belangstelling voor Dr. Edith Stein, in »DE SLEUTEL«, Oktober 1994, S. 12 f.;
- Idem: Groeiende belangstelling voor leven en werken van Edith Stein, in »Katholiek Nieuwsblad«, s-Hertogenbosch, 28 april 1995, S. 20 f.;
- Fr. Smits: Van Normandië tot Echt, Echt Mei 1995, S. 117 f.

■ Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

(Zur Personalbesetzung siehe Edith Stein Jahrbuch 1998)

Geschäftsstelle: Postfach 16 49, 67326 Speyer

Tel. 06232/102281

Fax 06232/102301

Die Gesellschaft, gegründet 1994, hat zur Zeit 600 Mitglieder.

Nächste Mitgliederversammlung: 1.–2. Mai 1999

## Tagungen

■ Vom 1.–8. Oktober 1999 findet die 26. Theologische Woche Beuron statt.

Thema: Gott der Vater und Schöpfer  
 Träger: Erzabtei St. Martin, D-88631 Beuron  
 Tagungshaus: Haus Maria Trost, D-88631 Beuron  
 Moderation: Br. Jakobus Kaffanke OSB

## Bücher

*Adler, Sieglinde:*

– **Literarische Formen politischer Philosophie.** Reihe: Spektrum Politikwissenschaft. Hg. Theo Stammen, Hans-Otto Mühleisen, Gisela Riescher. Ergon Verlag, Würzburg 1998. 324 Seiten.

■ Mit der vorliegenden Forschungsarbeit zum Epigramm des 17. und frühen 18. Jahrhunderts verbindet sich das Interesse, der politischen Ideengeschichte neue Wege zu eröffnen.

*Dischner, Gisela:*

– **Bettina von Arnim.** Eine Biographie aus dem 19. Jahrhundert. Philo Verlagsgesellschaft, Freiburg 1998. 191 Seiten.

■ An der Biographie Bettinas zeigt die Autorin den republikanischen Geist und die kosmopolitische Geselligkeit in den Salons und die Wiederentdeckung der weiblichen Kultur im Widerstand gegen die heraufkommende Zeit- und Arbeitsmoral. Ein Lesebuch von und über Bettina von Arnim (1785–1859).

– **Die Mauern stehen sprachlos und kalt.** Tragische Erkenntnisse in der Moderne. Aisthesis Verlag 1999. 156 Seiten.

■ Von Kierkegaard bis Nietzsche, von Baudelaire bis Benn finden wir in der Moderne den Entwurf der menschlich-schöpferischen Existenz als einer notwendig tragischen.

*Dobhan, Ulrich:*

– **Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila.** Peter Lang, Frankfurt/M. 1978. 420 Seiten.

■ »Wir stehen vor einem äußerst originellen Werk, das wichtige Lichtlinien für die Teresa-Forschung aufstellt. Es ist umso aufregender, als es aus germanischen Gefilden kommt, wo man mit dem teresianischen Werk weniger vertraut ist als im romanischen Sprachraum.« (Teófanos Egido OCD, Valladolid)

*Haas, Rüdiger:*

– **Philosophie leben und Philosophie lehren nach Plato.** Pfeil, München 1993. 125 Seiten.

■ In jeder Epoche liegt der Schlüssel zur ursprünglichen Philosophie auf dem Weg der Selbsterkenntnis. Echte Selbstverwirklichung unterscheidet sich von einer scheinbaren dadurch, daß sie konsequent daran arbeitet, das Ich des Menschen in den Hintergrund treten zu lassen. Auf diesem Weg erfährt der Mensch einen Wandel, der ihm höhere Möglichkeiten des Wachseins öffnet. Der Verfasser zeigt am Beispiel Platons, daß die antike Weise der Selbsterkenntnis auch heute noch praktische Gültigkeit besitzt.

*Herbstrith, Waltraud:*

– **Edith Stein, ein Opfer unserer Zeit.** Editions du Signe, Straßburg 1997. 48 Seiten.

■ Das Wort »Shoah« heißt »Vernichtung« und bezeichnet die Massenvernichtung unschuldiger jüdischer Menschen durch die Nationalsozialisten. Unter den fast 6 Millionen ermordeten Juden im europäischen Raum waren allein 1 Million Kinder. Dieses geschichtlich einmalige, ungeheuerliche Verbrechen kostete auch Edith Stein das Leben.

*Hofmann, Gert:*

– **Dionysos Archemythos.** Hölderlins transzendente Poiesis. Francke, Tübingen/Basel 1996. 264 Seiten.

■ Hofmann analysiert Hölderlins Werk unter dem Blickwinkel seiner dionysischen Signatur, wobei er im Mythologem des Dionysos den Genius der Poiesis sieht, die schöpferische Deutung menschlicher Existenz. Die schöpferische Existenz kommt als Grundphänomen in Hölderlins Poetik immer klarer zum Ausdruck. Unter diesem Interpretationsaspekt öffnet sich der Autor die Diskussion germanistischer Forschung auf philosophische Fragestellungen hin.

*Jüngel, Eberhard:*

– **Gott als Geheimnis der Welt.** Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 6. Aufl., Tübingen 1992, 564 Seiten.

■ »Daß das Selbstverständliche auch verstanden wird, ist alles andere als selbstverständlich. Theologie ist selbstverständlich Rede von Gott. Versteht sie auch, wovon sie redet? Die Untersuchungen dieses Buches wollen auf ihre Weise dazu verhelfen, daß wir *sagen* können, wovon wir eigentlich *reden*, wenn wir *von Gott* reden.« (Aus dem Vorwort zur ersten Auflage)

*Körner, Reinhard:*

– **Wer bist du, Jesus?** 2. Aufl. Benno Verlag, Leipzig 1998, 96 Seiten.

■ Die einzelnen Kapitel wollen zum Meditieren und zum Gebet einladen, zu einer Art »Exerzitien zu Hause«.

*Kühn, Rolf:*

– **Leben als Bedürfen.** Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft. Physica Verlag, Berlin 1996. XII, 247 Seiten (Ethische Ökonomie. Beiträge zur Wirtschaftsethik und Wirtschaftskultur, Bd. 2).

■ Kultur ist nicht nur Hervorbringen von Werken, sondern Selbststeigerung des Lebens. Im *Bedürfen* empfängt der Mensch dieses Leben und will es auch in der Ökonomie wiedererkennen. In Abhebung von hermeneutischen, historischen, soziologischen oder »postmodernen« Sichtweisen wird ein originaler Beitrag zur »Interkulturalität« und »Wirtschaftskultur« geleistet.

– **Husserls Begriff der Passivität.** Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie. Alber, Freiburg/München 1998. 592 Seiten (Reihe: Phänomenologie. Kontexte Bd. 6).

■ Dieses Werk schließt eine empfindliche Lücke in der Husserlliteratur, da es bisher noch keine umfassende Darstellung der genetischen Phänomenologie Husserls gibt. Es bietet eine notwendige Grundlage für Interessenten an, die eine fundierte Einführung in diese Thematik suchen. Hierzu werden Selbstradikalisierungen der neueren Phänomenologie (Heidegger, Levinas, Derrida, Henry usw.) herangezogen.

*Möller, Joseph:*

– **Metaphysik. Denkvollzug der Freiheit.** Reihe Spektrum Philosophie. Hg. Arno Baruzzi, Alois Halder, Klaus Mainzer. Ergon Verlag, Würzburg 1998. 332 Seiten.

■ Inmitten einer vertechnisierten und doch eher ohnmächtigen Welt wird die Frage nach Hintergründen und Sinn des Lebens immer bedrängender. Der Autor zeigt, wie die metaphysische Fragestellung die abendländische Denkgeschichte bis zu Heidegger bestimmt.

*Pannenberg, Wolfhart:*

– **Dialog der Kirchen.** Vandenhoeck & Ruprecht (Kooperation mit Herder), Göttingen.

Band 7: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition. Hg. Wolfhart Pannenberg, Theodor Schneider. 1992. 399 Seiten.

Band 8: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen. Hg. Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg. 1994. 152 Seiten.

Band 9: Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption. Hg. Wolfhart Pannenberg, Theodor Schneider. 1995. 333 Seiten.

– **Problemggeschichte der neueren deutschen evangelischen Theologie 1790 – 1960.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 368 Seiten.

*Pollack Detlef, Borowik Irena und Jagodzinski Wolfgang (Hg.):*

– **Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas.** Reihe: Religion in der Gesellschaft. Hg. Detlef Pollack, Hartmann Tyrell, Gerhard Wegner, Jürgen Ziemer. Ergon Verlag, Würzburg 1998. 585 Seiten.

■ Der Band nimmt sich vor, die religiösen Entwicklungen der letzten Jahre in Ost- und Mitteleuropa nachzuzeichnen. Dazu dienen Studien zu Polen, Ungarn, Tschechien, Rumänien, Bulgarien, Lettland, Estland, Rußland, der Ukraine und Ostdeutschland ebenso wie ländervergleichende Analysen.

*Radjaie, Ali:*

– **Das profan-mystische Ghazel des Hafis in Rückerts Übersetzungen und in Goethes »Divan«.** Mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel. Reihe: Zwischen Orient und Okzident. Hg. Rückert-Gesellschaft e.V., Schweinfurt. Ergon Verlag, Würzburg 1998. Ca. 360 Seiten.

■ Goethes Hinwendung zur orientalischen Poesie und insbesondere seine Begeisterung für die polyfunktionale Dichtung des Hafis finden ihren Niederschlag nicht allein in seinem Spätwerk, sondern auch bei Friedrich Rückert, einem der genialsten Übersetzer der epochemachenden *Weltliteratur*.

*Renz, Sabrina-Simone:*

– **Johann Jacob Mosers (1701–1785) staatsrechtlich-politische Vorstellungen.** Reihe: Spektrum Politikwissenschaft. Hg. Theo Stammen, Hans-Otto Mühleisen, Gisela Riescher. Ergon Verlag, Würzburg 1998. 255 Seiten.

■ »Niemals war je eine so merkwürdige Zeit, niemals ein solcher Kampf zwischen Finsternis und Licht, Vernunft und Glauben, Natur und Gnade.«

*Rotzetter, Anton:*

– **Ich rufe Sonne und Mond.** Der Sonnengesang des Franz von Assisi. Annäherung und Einübung, Eschbach/Markgräflerland 1998. 144 Seiten.

■ Wir leben in einer Zeit der Gefährdung von Lebensgrundlagen. Diese Krise kann gemeistert werden, wenn wir uns der Schöpfung wieder zuwenden. Schöpfung heißt: weg vom Ich des Menschen – hin zum kosmischen Denken. Der Sonnengesang des Franz von Assisi bekommt erst in unseren Tagen seine volle Bedeutung.

*Thomas, R.S.:*

– **The bright Field / Das helle Feld.** Gedichte. Englisch und deutsch. Hg. Kevin Perryman. Babel Verlag, Schondorf am Ammersee 1995. 82 Seiten.

■ Thomas, geb. 1913 in Cardiff, Wales, ist einer der großen englisch schreibenden Dichter dieses Jahrhunderts. Bis zur Pensionierung 1978 war er Priester der anglikanischen Kirche in Wales. Die zeitlosen Themen der Lyrik kommen in immer wieder originellen Variationen zum Ausdruck: Gott, *der deus absconditus*, Liebe, Vergänglichkeit, Tod.

*Thurner, Martin (Hg.):*

– **Die Einheit der Person.** Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag. Kohlhammer, Stuttgart 1998. 440 Seiten.

■ Das Denken des Mittelalters ist geprägt von der Begegnung zwischen griechischem Denken und christlichem Glauben. Unter dem Anspruch der christlichen Offenbarung kam es dabei zur Herausbildung eines Verständnisses vom Menschen, durch das die antike Seinsauslegung in einer die neuzeitliche Entwicklung vorbereitenden Weise transformiert wurde.

In den hier vorgelegten Beiträgen namhafter Fachgelehrter wird dies insbesondere an der Frage nach den ontologischen Konstitutionsmomenten des Menschen und deren Implikationen für den praktischen Selbstvollzug dargelegt.

### **Edith Steins Werke (= ESW)**

– Bd. VII »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«. Unveränderter Nachdruck von 1985.

– Bd. VIII »Selbstbildnis in Briefen, Erster Teil: 1916–1934.« 2. vollständig neu bearbeitete u. erweiterte Auflage. Bearb. u. Anm. v. Maria Amata Neyer OCD. Herder, Freiburg 1998.

– Bd. XVIII »Potenz und Akt«. Neuaufl., bearb. u. mit einer Einführung v. Hans Rainer Sepp. Herder, Freiburg 1998.

*Maria Amata Neyer/Andreas-Uwe Müller:*

– **Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau.**

■ Die Autoren zeichnen ein Lebensbild Edith Steins, das die innere Einheit ihrer spannungsreichen Biographie neu beleuchtet und bislang unbekanntes Archivmaterial heranzieht. Benziger, Düsseldorf/Zürich 1998. 285 Seiten.

### **EDITH STEIN JAHRBUCH**

**Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst**

Herausgegeben

im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland

von José Sánchez de Murillo.

Echter Verlag, Würzburg

Band 1: Die menschliche Gewalt, 1995, 368 Seiten.

Band 2: Das Weibliche, 1996, 415 Seiten.

Band 3: Das Judentum, 1997, 414 Seiten.

Band 4: Das Christentum: Teil I. 1998, 587 Seiten.

Band 5: Das Christentum: Teil II. 1999, 445 Seiten.

Band 6: Die Weltreligionen, 2000 (in Vorbereitung).

Bestellungen durch jede Buchhandlung, beim Verlag oder durch die Redaktion.

Adresse der Redaktion: Frau Renate M. Romor, Edith Stein Jahrbuch, Dom-Pedro-Str. 39, D-80637 München. Tel.: 0 89/1 57 59 40. Fax: 0 89/12 15 52 17 und 1 29 83 45.

**Prof. Dr. Dr. Rudi Ott zum 4. Band »Das Christentum. I Teil«:**

»Das Edith Stein Jahrbuch wächst heran und nimmt zu an Weisheit. (...) Die Spannweite von Philosophie und Spiritualität, die durch die Namensgeberin vorgezeichnet ist, gibt dem Band Konturen, die man in anderen derartigen Werken kaum findet. (...) Wie üblich wird der Phänomenologie und der Edith-Stein-Forschung viel Platz eingeräumt. Dadurch wird das Jahrbuch zu einem qualifizierten Korrespondenzorgan in dieser Spalte der Philosophie.

Im Stil poetischer Mystik, wie wir sie von den großen Karmeliten kennen, leitet der Herausgeber die Reflexion über die Tiefendynamik von Sein und Leben, Liebe und Leid ein. (...) Das Hauptthema wird nicht in einer Systematik entfaltet. Vielmehr werden Linien ausgezogen, die auf je neue Weise das Ganze umgreifen. Das Interview mit *Joachim Gnilka* schreitet die zentralen Fragen einer neutestamentlichen Christologie ab und holt auf diese Weise eine ganze Bibliothek an Forschungsliteratur in diesen Beitrag hinein. Sogleich wird der Horizont geöffnet auf die Frage nach einem sittlichen Universalismus, für die *J. B. Metz* die Empfindlichkeit für das Leiden und die Autorität der Leidenden als Kriterien beansprucht. In eindringlichen Reflexionen auf dem Hintergrund der Gaja-Hypothese entwirft *Jürgen Moltmann* den Anspruch einer ökologischen Theologie; alte biblische Grundsätze erweisen sich als höchst zeitgemäß, wenn man die Fixierung auf das Programm der Ausbeutung aufgibt. Gerade diese beiden Beiträge machen deutlich, daß es dem Jahrbuch um das Verständnis von Christentum als einer zeitgemäßen Leitidee für die Klärung von Grundfragen geht. Die folgenden Beiträge lassen konkrete Gestalten der Christentumsgeschichte so hervortreten, dass der dynamisch-biographische Charakter des Glaubens zum Ansporn für die Neubesinnung auf die besondere »Qualität« des Christentums am Ende des Jahrtausends wird. Auf hohem philosophischen Niveau werden Grundzüge des Denkens skizziert, wie sie sich bei folgenden Philosophen finden: Augustinus, Plotin im Vergleich zu Gregor von Nyssa, Thomas von Aquin, Martin Luther, Michael Sattler, Blaise Pascal, Franz von Baader und Sören Kierkegaard. Jeder Beitrag kreist um das Kernproblem von Glaube und Vernunft (...) Im Stil und Anspruch bemerkenswert ist der Artikel von *Rainer Marten*. Er geht der Möglichkeit einer christlichen Philosophie nach, die einem Wort Heideggers nach wie die Verbindung von Holz und Eisen erscheint. (...) Die Reichhaltigkeit der Beiträge ist für Leser eine Fundgrube, für die Fortführung des Werkes der Heiligen ein gelungener Schritt.

**(Bei der Vorstellung des Buches im Rahmen der Abendveranstaltung »Gottessucher und Lebensdeuter. Neuerscheinungen aus Glaubensleben und Philosophie« am 26. November 1998 in der Akademie des Bistums Mainz, Erbacher Hof.)**







