

N12<513601299 021



UBTÜBINGEN



EDITH STEIN JAHRBUCH

Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften,
Literatur, Kunst
7. Band 2001

Herausgegeben
im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
vom
Edith Stein Institut München

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo
Redaktionsleiterin und Koordinatorin: Renate M. Romor

Ordensbeirat: Dr. Ulrich Dobhan, Dr. Reinhard Körner, Dipl.-Theol. Konstantin Kurzahls

Redaktion: Renate Bürckmann, Gottfried Dufrenne, Karl Embacher, Dorothea Jander,
Markus Lades, Herta Mertl, Waltraud Klafterböck (Sekretariat)

Wissenschaftlicher Beirat: Dr. Andreas Uwe Müller, Prof. Dr. Dr. Michael Plattig, PD
Dr. Martin Thurner, Prof. 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; e-Mail: san.rom@t-online.de

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 und Vertrieb:

Verlag: Echter Verlag GmbH, Delpstraße 15, 97084 Würzburg, Telefon (09 31) 6 60 68-0, Telefax (09 31) 6 60 68-23.

Druck und Bindung: Friedrich Pustet KG, Regensburg

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

Bezugspreis: Abonnement 54,- DM; *394,- öS; 51,- sFr; ab 01.01.02 EUR 27,80

Einzelbuch 64,- DM; *467,- öS; 61,- sFr; ab 01.01.02 EUR 32,80

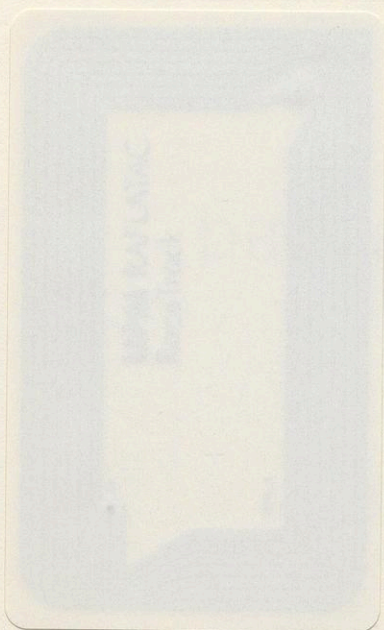
* unverbindl. Preisempfehlung

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, durch Edith Stein Jahrbuch
(Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München) oder direkt beim Verlag.

Abonnementkündigungen sind nur jeweils bis zum 31. Dezember möglich.

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 7 2001



BAND 7

ELTRELIGIONEN
WEITER TEIL

2001

BECHTER WÜRZBURG

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 7

DIE WELTRELIGIONEN ZWEITER TEIL

2001

ECHTER WÜRZBURG

JAHRBUCH EDITH STEIN

BAND 7

DIE WELTRELIGIONEN
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. 7 2001

© 2001 Echter Verlag Würzburg
Gesamtherstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
ISBN 3-429-02208-8

ZA 9172 - 7

Mitarbeiter dieses Bandes

- CEMING, KATHARINA, Dr. phil., Augsburg
DESELAERS, MANFRED, Dr. theol., Zentrum für Dialog und Gebet,
Auschwitz
EULER, WALTER ANDREAS, Professor an der Theol. Fakultät, Trier,
Mitarbeiter des Instituts für Cusanusforschung, Trier
FELDES, JOACHIM, Pfarrer, Frankenthal
FRÈRE WOLFGANG, Mönch in Taizé
GOSEBRINK, HILDEGARD MARIA, Dr. theol., Würzburg
HAAS, RÜDIGER, Dr. phil., Lehrer an Grundschulen
HAGEMANN, LUDWIG, Dr., Professor für Systematische Theologie und
Religionsgeschichte, Mannheim
HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, Dr. theol., Professorin für Christl. Sozial-
lehre und Allgem. Religionssoziologie, Bamberg
KIPPENBERG, HANS G., Dr., Professor für Religionswissenschaften, Erfurt
KLIMBURG, MAX, Dr., Universitätsdozent für Ethnologie, Kultur- und
Sozialanthropologie, Wien
KÜHN, ROLF, Dr., Universitätsdozent für Philosophie, Wien
LAPIDE, RUTH, Jüdische Theologin und Historikerin, Frankfurt/Main
LEHMANN, KARL, Prof. Dr., Kardinal in Mainz
MORIONES, ILDEFONSO, Dr., Professor für Geschichte, Dichter, Rom
MÜLLER, ANDREAS UWE, Dr. theol., Freiburg
NEUDECKER, REINHARD, Dr. Dr., Professor für rabbinische Literatur,
Päpstliches Bibelinstitut, Rom
NEYER, MARIA AMATA, Leiterin des Edith-Stein-Archivs, Köln
OGGER, THOMAS, Dr. phil., freier Autor in den Bereichen Orientalistik und
vergleichende Musikwissenschaft, Berlin
OOST, KATHARINA, Dipl.-Psychologin, Klin.-Psychologin, Beuron
RENTEN von, ANGELIKA, Dr. (I.), Dortmund
RINSER, LUISE, Schriftstellerin, Rocca di Papa
ROMOR, RENATE M., Redaktionsleiterin u. Koordinatorin des Edith Stein
Jahrbuches
SALAMANDER, RACHEL, Dr. phil., Literaturhandlung, München/Berlin
SCHMIDTKE, SABINE, Dr., PD für Islamwissenschaften, Berlin
SEUBERT, HARALD, Dr. phil., Nürnberg
SPENDEL, STEFANIE AURELIA, Dr. theol., Verlagslektorin, Augsburg
STAUDT, ROSE, freischaffende Philosophin, Ettelbruck, Luxemburg
STÜTTGEN, ALBERT, Dr., Professor für Philosophie em., Münster
SUZAWA, KAORI, Ass. Prof. in Christian Thought, Okayama, Japan
TURNER, MARTIN, Dr., theol., PD für Christliche Philosophie, München
WALTER, WIEBKE, Dr., Professorin für Arabistik und Islamkunde, Tübingen
WALDENFELS, HANS, Dr. theol., lic. phil., Dr. hc., Professor für
Fundamentaltheologie, Theologie der nicht-christlichen Religionen
und Religionsphilosophie, Bonn
WOLF, KURT, Dr., Generalkonsul a. D., München

Vorwort des Herausgebers

I Eröffnung

II Hauptthema: Die Weltreligionen

III Philosophische und theologische Studien

IV Zeitspiegel

V Edith-Stein-Forum

Mitteilungen

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	11
--------------------------	----

I Eröffnung

LUISE RINSER	
Meine Begegnung mit dem Dalai Lama	15

II Hauptteil: Spirituelle Welterfahrung

MAX KLIMBURG	
Buddhismus an der Seidenstraße	23

RUTH LAPIDE	
Jüdisch empfinden	42

REINHARD NEUDECKER	
»Die Stimmen sehen können«: Bibel und Zen	56

HANS WALDENFELS	
Christentum und Religionen.	
Der Gott Jesu – Gott – andere Götter	71

MARIANNE HEIMBACH-STEINS /	
STEFANIE AURELIA SPENDEL	
Weltspiritualität als Moment einer Metamorphose	
Christliche Spiritualität an der Schwelle zum 3. Jahrtausend	82

LUDWIG HAGEMANN	
»Geschaffen, den Herrn anzubeten«:	
Grundzüge islamischer Spiritualität	94

THOMAS OGGER	
Kunst und Islam	107

KATHARINA CEMING	
Mystik: Ost-West. Ein interkulturelles Phänomen	111

III Philosophische und theologische Studien

ALBERT STÜTTGEN

Philosophie als Anstoß zur Lebensveränderung.
Zur Überwindung entfremdeter Wahrheit in
Philosophie und Religion 123

ROLF KÜHN

Meister Eckhart und die »Nacht« immanenter Offenbarung.
Eine radikalphänomenologische Besinnung zur
Wahrheit Gottes 133

KATHARINA OOST

Meister Eckhart und Dogen Zenji 151

WALTER ANDREAS EULER

Die Schrift *De pace fidei* des Nikolaus von Kues 165

SABINE SCHMIDTKE

Theologie, Philosophie und Mystik.
Ein Beispiel aus dem zwölfterschiitischen Islam des 15. Jh. . . 174

MARTIN THURNER

»Die Welt ein Spiel«
Nietzsches Provokation und die christliche Antwort
(Cusanus, Böhme) 192

HARALD SEUBERT

Offenbares Geheimnis und Apokalypse 211
Das religionsphilosophische Erbe des Hans Urs von Balthasar
(2. Teil)

KURT WOLF

»Spur« Gottes und Inkarnationsfrage bei Emmanuel Levinas 227

RÜDIGER HAAS

Eine Brücke zwischen den Weltreligionen: Hermann Hesse . 241

IV Zeitspiegel

RACHEL SALAMANDER

Literaturhandlung – Literatur zum Judentum 257

WIEBKE WALTHER

Biblische Stoffe und Gestalten 264
Irakische Dichter muslimischer Provenienz im 20. Jh.

HANS G. KIPPENBERG	
Religionsgeschichte in der entzauberten Welt	284
FRÈRE WOLFGANG aus Taizé	
Einblicke in einen ständigen Neuanfang	298
ILDEFONSO MORIONES	
Rübenacker (Sembrando remolachas)	307
ROSE STAUDT	
Kinderprostitution in Südostasien	308

V Edith-Stein-Forum

1. <i>Edith-Stein-Forschung</i>	
RENATE M. ROMOR	
Edith Stein Institut München	
Zur Entwicklung eines Konzeptes	315
MARIA AMATA NEYER	
Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1931–1932	318
KAORI SUZAWA	
Edith Stein in Japan	338
ANGELIKA VON RENTELN	
Momente aus den Krisenjahren Edith Steins	343
MANFRED DESELAERS	
Die christliche Botschaft vom Kreuz	
im Hinblick auf Auschwitz	355
JOACHIM FELDES	
»Sie war viel in unserer Kapelle«.	
Edith Stein und der Liebfrauenberg	367
HILDEGARD MARIA GOSEBRINK	
Erziehung zum Personsein.	
Ein Edith-Stein-Seminar für Lehramtsstudierende	373
2. <i>ESGA – Edith-Stein-Gesamtausgabe</i>	
ANDREAS UWE MÜLLER	
Das Edith-Stein-Forum	
Eine neue Rubrik im Edith Stein Jahrbuch	385
KARL LEHMANN	
Vorstellung der Edith-Stein-Gesamtausgabe	389

Mitteilungen

Tagungen und Veranstaltungen 391

»Ursprünge des Philosophierens«. Neue Reihe bei Kohlhammer 392

Vorwort

Die Lebensauffassung, die einer Kultur zugrunde liegt, stellt sich in der religiösen Dimension deshalb mit besonderer Dringlichkeit dar, weil sich hier das Seinsverständnis im Zeichen des Absoluten ausdrückt. So ist dieser Bereich im Hinblick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen äußerst empfindlich. Die religiösen Überzeugungen eines Volkes respektieren heißt den Kern seiner Eigenart bejahen. Eine Religion missachten bedeutet Herabsetzung der sie praktizierenden Menschen. Welche katastrophalen Konsequenzen diese negative Haltung haben kann, dokumentiert die Menschheitsgeschichte von ihrem Anfang bis zu unseren Tagen.

Solange die Andersheit als Infragestellung der eigenen Lebensweise aufgefasst wird, ist das kulturelle Miteinander im Wesen bedroht. Zur Anerkennung der Fremdheit kommt man durch Verinnerlichung der Einsicht, dass sich das Sein nur in der Vielfalt zu offenbaren vermag. Die Mannigfaltigkeit ist nicht nur ein zu dulndendes Faktum, sondern eine ontologische Notwendigkeit. Die Gesamtheit von Grundüberzeugungen, die eine Kultur *ermöglichen*, stellt die Weise dar, wie sich das Eine konkret verwirklicht. Im Laufe der Menschheitsgeschichte erscheint der Prozess der Selbstermöglichung in unzähligen Formen, deren Wahrheitsgrad am Gewicht ihrer lebensbehaltenden Fruchtbarkeit zu messen ist. Es handelt sich demnach jeweils um eine Wahrheit unterwegs. Folglich befinden sich die Menschen und ihre Religionen unaufhörlich auf der Suche nach sich selbst. Die Notwendigkeit dieser ständigen Selbsterhellung begründet den Dialog. Denn nur mit Hilfe des Anderen kann man das Eigene entdecken. Erreignet sich diese Einsicht, so verwandelt sich auch die Erfahrung des Fremden: Aus Bedrohung wird Halt.

Toleranz ist die Grundstufe, zu der sich das allgemeine Bewusstsein zu erheben hat. Das Ziel jedoch steht noch höher: Es ist das Ja zur Vielfalt der Lebensentwürfe. Das Zentrum ist überall, so kann es auch nirgends in Besitz genommen werden. Wenn dadurch im Anderen dasselbe entdeckt wird, wird das Band erfahren, das alles im Einen verbindet. Sodann erweist sich, dass die Vielheit nicht da ist, damit sich die Menschen anfeinden, sondern umgekehrt: dass sie ihre Würde als Träger des Absoluten erkennen, sich übereinander freuen und auf dem Lebensweg friedlich miteinander gehen.

Málaga/München im Januar 2001

Der Herausgeber

Anmerkung der Redaktion:

1. Fachausdrücke aus den Weltreligionen sind erläutert im *Glossar* von: Die Weltreligionen, 1. Teil (Edith Stein Jahrbuch, Band 6 [2000] 447–455).
2. Über die bei Herder erscheinende kritische *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA) wird das Edith Stein Jahrbuch regelmäßig berichten. Vgl. in diesem Band *Edith-Stein-Forum*.

I Eröffnung

Romero: Liebe Laise Rinser, nachdem Sie mit Ihren Büchern Gutes getan, alles an Erfolg und Rubin erreicht haben, sogar für das Präsidentialamt der BRD vorgeschlagen waren, sind Sie nach Indien gereist, um mit dem Dalai Lama zu sprechen. Was hat Sie dazu bewogen?

Laise Rinser: Ich bin eines Tages zu einer Akademiesitzung nach Berlin gefahren, und da hieß es, der Dalai Lama spricht in der Friedensuniversität. Selbstverständlich hat mich das interessiert. Den Dalai Lama wollte ich doch hören. Ich war auf dem Podium und sollte auch etwas sagen. Ich hatte den Dalai Lama vorher noch nie gesehen und wusste nicht, was ich da sagen sollte. Schließlich ging die Tür auf, und herein kam er, ging an mir vorbei, hielt mich an, setzte sich und fing an zu reden. Ich war vom Sehen dieses Mannes überwältigt. Er redete also und schaute immer wieder um. Beim Weggehen sah er mich genau an. Ich weiß nicht mehr, ob wir uns die Hand gegeben haben. Es war alles so traumhaft. Wir hatten eine elektrische Verbindung. Das war meine erste Begegnung mit ihm. Und die war sehr wichtig, weil ich sofort das Besondere spürte, das zwischen ihm und mir war. Daraufhin vermittelte Uwe Morawetz ein Treffen mit dem Dalai Lama in Rom am 17. Mai 1994. Wir waren nur zu viert. Ich weiß nicht mehr, worüber wir gesprochen haben. Jedenfalls lud er mich nach Indien ein. Und so kam ich Anfang September 1994 nach Dharamsala. Uwe Morawetz war mein Begleiter. Das sind die Fakten. Deren Bedeutung ging mir erst später auf. Diese Begegnung hat mich doch sehr verändert.

Romero: Wo fand das Treffen statt?

Rinser: Im Kloster, das er gegründet hat und dem er vorsteht. Fünf Mal, fünf Tage lang, hat er mich zu sich eingeladen. Seine Mönche wunderten sich, dass er immer wieder nach mir verlangte.

Romero: Welchen Eindruck hatten Sie davon, wie er dieser Gemeinschaft gegenüberstand?

Rinser: Wie ein Gleicher zwischen Gleichen, sehr einfach und natürlich, kein Prunk, so wie etwa im Vatikan. Er wollte auch gar keinen Unterschied zeigen. Mein Hauptindruck von ihm war Einfachheit. Aber in dieser Einfachheit war alles enthalten. Es war eigentlich nichts Besonderes. Das Besondere kam nachher, in der Wirkung. Ich war nicht mehr dieselbe wie vorher. Ich habe verschiedene wichtige Begegnungen im Leben gehabt, aber diese war wohl die Wichtigste.

Romero: Inwiefern hat das Ihr Leben verändert?

Rinser: Seitdem denke ich anders, weiter ... Zwar bin ich Christin geblieben, ich würde nie Buddhistin. Doch war es mit meinem Christsein

Meine Begegnung mit dem Dalai Lama

Ein Gespräch mit Luise Rinser¹

Renate Romor: Liebe Luise Rinser, nachdem Sie mit Ihren Büchern Gutes getan, alles an Erfolg und Ruhm erreicht haben, sogar für das Präsidialamt der BRD vorgeschlagen waren, sind Sie nach Indien gereist, um mit dem Dalai Lama zu sprechen. Was hat Sie dazu bewogen?

Luise Rinser: Ich bin eines Tages zu einer Akademiesitzung nach Berlin gefahren, und da hieß es, der Dalai Lama spricht in der Friedensuniversität. Selbstverständlich hat mich das interessiert. Den Dalai Lama wollte ich doch hören. Ich war auf dem Podium und sollte auch etwas sagen. Ich hatte den Dalai Lama vorher noch nie gesehen und wusste nicht, was ich da sagen sollte. Schließlich ging die Türe auf, und herein kam er, ging an mir vorbei, lächelte mich an, setzte sich und fing an zu reden. Ich war vom Sehen dieses Mannes überwältigt. Er redete also und schaute immer wieder um. Beim Weggehen sah er mich genau an. Ich weiß nicht mehr, ob wir uns die Hand gegeben haben. Es war alles so traumhaft. Wir hatten eine plötzliche Verbindung. Das war meine erste Begegnung mit ihm. Und die war sehr wichtig, weil ich sofort das Besondere spürte, das zwischen ihm und mir war. Daraufhin vermittelte Uwe Morawetz ein Treffen mit dem Dalai Lama in Rom am 17. Mai 1994. Wir waren nur zu viert. Ich weiß nicht mehr, worüber wir gesprochen haben. Jedenfalls lud er mich nach Indien ein. Und so kam ich Anfang September 1994 nach Dharamsala. Uwe Morawetz war mein Begleiter. Das sind die Fakten. Deren Bedeutung ging mir erst später auf. Diese Begegnung hat mich doch sehr verändert.

Romor: Wo fand das Treffen statt?

Rinser: Im Kloster, das er gegründet hat und dem er vorsteht. Fünf Mal, fünf Tage lang, hat er mich zu sich eingeladen. Seine Mönche wunderten sich, dass er immer wieder nach mir verlangte.

Romor: Welchen Eindruck hatten Sie davon, wie er dieser Gemeinschaft gegenüberstand?

Rinser: Wie ein Gleicher zwischen Gleichen, sehr einfach und natürlich, kein Prunk, so wie etwa im Vatikan. Er wollte auch gar keinen Unterschied zeigen. Mein Haupteindruck von ihm war Einfachheit. Aber in dieser Einfachheit war alles enthalten. Es war eigentlich nichts Besonderes. Das Besondere kam nachher, in der Wirkung. Ich war nicht mehr dieselbe wie vorher. Ich habe verschiedene wichtige Begegnungen im Leben gehabt, aber diese war wohl die Wichtigste.

Romor: Inwiefern hat das Ihr Leben verändert?

Rinser: Seitdem denke ich anders, weiter ... Zwar bin ich Christin geblieben, ich wurde nie Buddhistin. Doch war es mit meinem Christsein

¹ Das Gespräch fand am 13. 8. 1999 in der Münchner Wohnung der Schriftstellerin statt.

anders geworden. Das Eine ist überall voll, aber nirgends ausschließlich. Rahner hatte die Buddhisten anonyme Christen genannt. Nach dieser Begegnung begriff ich, dass man ebenso die Christen anonyme Buddhisten nennen kann. Sind wir nicht vielmehr alle nur Suchende, die sich nach Wahrheit sehnen, ohne sie je voll erreichen zu können?

Romor: Sagte das nicht auch Rahner? Und dass wir uns der Wahrheit nur asymptotisch nähern könnten, sie nie voll erreichen?

Rinser: Ja, das sagte er auch. Rahner hat viel tiefer und ehrlicher gedacht, als sein Werk, das schon tief und ehrlich genug ist, es vermuten lässt.

Romor: Wie waren die äußeren Umstände während des Gesprächs mit dem Dalai Lama?

Rinser: Es war höchstens noch ein Mönch dabei, der mein – vor Aufregung fehlerhaftes – Englisch dem Dalai Lama übersetzte. Dabei haben wir Tee getrunken. Es wurde Vieles und Wichtiges gesagt. Doch oft habe ich geschwiegen, ihn nur angeschaut.

Romor: Welche Funktion nimmt der Dalai Lama innerhalb des Buddhismus ein?

Rinser: Er ist das Oberhaupt des tibetischen Buddhismus.

Romor: Spielt der Dalai Lama nicht auch eine politische Rolle?

Rinser: Ja, die spielt er seit seinen jungen Jahren, als er aus dem Tibet nach Indien fliehen musste. Aber ich würde nicht sagen, dass er eine Rolle spielt. Er spielt sie nicht, er *ist* sie, verkörpert sie. Er *ist* der Geist seiner eigenen Funktion.

Romor: Ist der Dalai Lama – politisch gesehen – für sein Land von Nutzen? Kann er das überhaupt sein in der Außenseiterrolle, die er innehat?

Rinser: Er ist bestimmt von großem Nutzen, weil er sehr viele Beziehungen hat. Er ist sehr bekannt, merkwürdigerweise, weil doch seine Lehre schwierig ist. Warum ist er so bekannt? Weil er sehr Vieles sagt, was uns alle angeht. Er will Frieden. Das ist seine Botschaft!

Romor: Man hört auch manche negativen Stimmen über ihn, weil er sich durch seine Botschaft immer in den Mittelpunkt rückt.

Rinser: Das will er doch gar nicht! Das heißt, er will schon Mittelpunkt sein, aber nicht um seiner selbst willen – er ist m.E. wirklich bescheiden –, sondern um der Lehre willen, die er vertritt. Der Dalai Lama will eine geistige, keine äußere Rolle spielen. Und die spielt er. Viele von uns beschäftigen sich mit Buddhismus. Vor ihm war das Interesse dafür nicht so groß.

Romor: Könnten Sie einige wichtige Grundzüge des Buddhismus hervorheben?

Rinser: Es gibt meines Wissens verschiedene Arten des Buddhismus, genau wie es viele Weisen von Christentum gibt, nicht nur Protestanten und Katholiken. Es ist schwierig darüber zu reden, da scheue ich mich. Aber prinzipiell ...

Romor: Uns interessiert, wie Sie es sehen.

Rinser: Wie ich es sehe? Für mich ist der Buddhismus nicht die andere

Glaubenslehre, also nicht ein Gegensatz zum Christentum. Sie gehören vielmehr in dem Sinne zusammen, dass sie verschiedene, aber sich ergänzende Erscheinungsformen des Absoluten darstellen. Es sind zwei Grundmöglichkeiten, wie der Mensch sich dem Einen nähern bzw. dieses erfahren kann. Vielleicht ist das Verhältnis noch verwobener. Im Christentum sind viele Gestalten, die gleichsam Buddhistisches gelehrt und gelebt haben.

Romor: Mir fällt gerade Johannes vom Kreuz ein und Meister Eckart, die ja auch die Lehre von der Leere gelehrt haben.

Rinser: Sie meinen die Lehre vom Leersein.

Romor: Ja, Leersein im Sinne von An-nichts-Hängen.

Rinser: Das ist die moralische Konsequenz. Die Vorstellung ist eine Vorstellung vom Nichts. Über das Nichts zu reden ist sehr schwer. Es wird ja gleich zu etwas, zumindest zu einem Wort. Aber das Nichts ist nichts. Im Christentum haben wir die Dogmen. Da kann man sich an etwas festmachen. Im Buddhismus gibt es keine Dogmen, sodass man nicht wegen Glaubensuntreue hinausgeworfen werden kann. Es gibt wohl Anhaltspunkte. Doch letztlich glaubt man, was man glaubt. Jedenfalls so empfinde ich es.

Romor: Spielt im Buddhismus der Glaube nicht vielleicht eine geringere Rolle als im Christentum?

Rinser: Richtig. Entscheidend sind nicht Glaubenssätze: Ich glaube, dass ... Entscheidend ist, wie man lebt, wie man die Lehre verwirklicht.

Romor: Glaubenslehre als Hilfe, um das Problem des Daseins zu bewältigen?

Rinser: Genau.

Romor: Ihre intellektuelle und menschliche Offenheit ist bekannt. Dennoch sind Sie überzeugte Christin, wie Sie auch vorhin bestätigten.

Rinser: Moment! Bin ich eine überzeugte Christin? Hm ... Was heißt das? Also ich glaube an das, was Christus lehrte. Aber überzeugte Christin, was soll das heißen?

Romor: Überzeugt eben von der Richtigkeit der Lehre.

Rinser: Wovon bin ich denn überzeugt als Christin?

Romor: Von der Göttlichkeit Jesu vielleicht.

Rinser: Und wer war Jesus? Je mehr Sie mich fragen, je mehr ich mich frage, desto weniger weiß ich. Bald werde ich neunzig Jahre alt. Bis vor einigen Jahren habe ich viel gewusst. Jetzt weiß ich kaum mehr etwas. Wir sind von Geheimnissen umgeben. Sehr tiefsinnige Naturen verstehen das ziemlich schnell und leben entsprechend: still, auf das Leben konzentriert. Andere brauchen länger. Die meisten kapieren nie, worum es geht. Auch das ist eine Frage ohne Antwort: Warum versteht die Mehrheit der Menschen nicht, worauf es ankommt? Wer ist verantwortlich für diese Tragödie? Was kann man tun angesichts des großen Unheils?

Romor: Ja, diese Frage stelle ich mir auch oft. Man ist so ohnmächtig. Vielleicht beten?

Rinser: Was ist Beten? Wir flehen etwas Unsichtbares an, es möge Einfluss haben auf uns. Aber welchen Einfluss? Was wir gerade wollen?

Ist das, was wir gerade zu brauchen vermeinen, immer auch das Richtige? Unser Dasein enthält viele Fragen, aber kaum Antworten. Und ich begnüge mich auch damit, es nicht zu wissen.

Romor: Ja, die Lage des Menschen ist schwer. Aber was fasziniert Sie am Buddhismus?

Rinser: Dasselbe, was mich am Christentum fasziniert: die Idee Gottes. Aber das buddhistische Verständnis davon scheint mir besonders fruchtbar und aktuell zu sein. Es geht darum, das Göttliche auf Erden präsent werden zu lassen. Der Dalai Lama erläuterte den Gedanken mit dem Begriff »Mitgefühl«, das ihm nicht nur in den zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern für den Umgang mit der Welt überhaupt zentral zu sein schien.

Romor: Was bedeutet Mitgefühl für den Dalai Lama?

Rinser: Ich fragte ihn: Wie lernt man Mitgefühl? Gibt es eine besondere Meditationstechnik? Er antwortete: »Oh ja. Es ist der Rollentausch zwischen uns und den anderen. Ich versetze mich an die Stelle anderer und sie an die meine. Dies haben alle Buddhas und Bodhisattvas gelehrt. Alle großen Meister haben zum Herzstück ihrer Lehre und Praxis den Entschluss gemacht, andere mehr zu lieben als die eigene Glückseligkeit im Nirvana. Auf solche Weise gelang es ihnen, die Hoffnungen und Wünsche der anderen zu erfüllen und die eigenen auch, denn es bringt Freude, Schmerz und Leid anderer zu stillen.«²

Romor: Gilt Mitgefühl auch für die Gesellschaft?

Rinser: Selbstverständlich. Es gilt auch für ganze Völker. Wenn wir uns in ihre Rolle versetzen, verstehen wir ihre Aggressionen, ihre Wünsche, ihre Motivation für Revolten und Kriege. Dann werden wir auch fähig, uns für sie zu opfern. Das tat der Christus Jesus genauso wie die Buddhisten. Auch in der Politik gibt es solche, die sich für andere opfern.

Romor: Ist eine so positive Einstellung in unserer Mediengesellschaft überhaupt möglich?

Rinser: Wir sprachen auch über die Erziehung zum Mitgefühl. Die Medien berichten täglich von den Leiden der Menschen auf unserer Erde. Aber sie berichten meist Negatives, sodass der Eindruck entsteht, der Mensch sei von Natur aus schlecht. Der Dalai Lama aber meinte: »Ich bin vom Gegenteil überzeugt. Die positiven Seiten des Menschen sind den meisten uninteressant. Nehmen wir eine Mutter, die sich mit ihrem Kind mühsam und tapfer durchbringt. Ihr Verhalten ist normal und eigentlich selbstverständlich. Für die Medien aber ist anormales Verhalten, das wider die menschliche Natur geht, interessant. Es macht Schlagzeilen.« Wir brauchen eine Kultur, welche die Medien nicht zur Verherrlichung des Negativen und für Verhetzung zum Hass und Mord, sondern zur Erziehung zum Mitgefühl und zum Bewusstsein der Mitverantwortung benutzt.

Romor: Dieses Verständnis von Mitgefühl ermöglichte eine Form von

² Luise Rinser, Mitgefühl als Weg zum Frieden. Meine Gespräche mit dem Dalai Lama. München 1995, 42 ff.

spiritueller Welterfahrung, die nicht nur das Individuum, sondern eben auch die Politik und die Gesellschaft verändern könnte.

Rinser: So sieht es wohl der Dalai Lama. Sehr beeindruckend war es für mich, wie konkret er z.B. vom Mitgefühl mit den Tieren sprach. Er sagte wörtlich: »Es gibt Situationen, in denen man tatsächlich hilflos ist bei allem Mitgefühl. Zum Beispiel: Ich komme oft an einem Restaurant vorbei, da steht an der Tür eine Kiste mit einigen Hühnern, Sommer wie Winter. Diese Tiere sind natürlich dem Tod ausgeliefert. Ich habe Mitgefühl mit ihnen, aber es steht nicht in meiner Macht, etwas zu tun. Vor zwanzig, dreißig Jahren gab es so etwas nicht. Als ich noch in Tibet lebte, sah ich, wie man auf der Rückseite des Potala die Schlachttiere vorbeitrieb. Sobald ich sie sah, fühlte ich Schmerz. Wenn ich sicher war, dass die Tiere zur Schlachtbank geführt wurden, ließ ich sie freikaufen. Damals kaufte ich jedes Jahr ein- bis zweitausend Tiere frei. Hier kann ich das nicht tun. Ich kann nur dafür sorgen, dass in unseren Flüchtlings-Siedlungen keine Hühnerfarmen errichtet werden. Im Westen werden Tiere nur als Konsum-Ware angesehen. Im künftigen Tibet wollen wir eine gewaltfreie Wirtschaftsform einführen.«³

Romor: Kann Mitgefühl nicht auch zur Schwäche führen, somit die Unterdrückung dulden oder gar ermöglichen?

Rinser: Das wäre ein Missverständnis. In den buddhistischen Schriften wird großer Wert gelegt auf die Verbindung von Mitgefühl und Weisheit. Wenn jemand zwar ein »gutes Herz«, aber nicht genügend Sachverstand und die nötigen Fähigkeiten besitzt, kann er mehr schaden als nützen. Wichtig scheint mir die Grundüberzeugung zu sein, dass der Mensch gut ist, wenn er nicht aufgehetzt wird durch Vertreter rassistischer, politischer, nationaler, religiöser Ideologien, die ihn durch Massensuggestion blenden.

Romor: Können Armut, soziale Ungerechtigkeit, Intoleranz nicht auch Aggressionen im Menschen hervorrufen?

Rinser: Natürlich, und ganz gerechte sogar. Echtes Mitgefühl ist keine oberflächliche Emotion, kein bloßes »Mitleid« ohne Folgen. Der Dalai Lama versteht darunter eben *Weisheit in Verbindung mit Sachverstand und den nötigen Fähigkeiten*.⁴

Romor: Wie steht es mit der Frau im Buddhismus?

Rinser: Ich fragte den Dalai Lama direkt nach der Rolle der Frau in jener Art Demokratie, die er sich für Tibet vorstellt.

Romor: Und was antwortete er?

Rinser: Dass es im Buddhismus keine Rangliste – zuerst der Mann, dann die Frau – gebe. Beide seien gleichwertig, in gleicher Weise verantwortlich für Gegenwart und Zukunft der Menschheit. Man solle den Menschen nicht nach seinem Geschlecht oder nach seiner Körperkraft, sondern nach seiner geistigen Qualität beurteilen, und die sei bei Frauen und Männern zu finden.

Romor: Wie sieht die Gleichberechtigung aber in der Praxis aus?

³ Vgl. ebd., 67 ff.

⁴ Vgl. ebd., 66 ff.

Rinser: In den Schriften der buddhistischen Traditionen finden wir Unterschiede. Im Mahayana-Sutra wird der männliche Aspekt betont. Im Mahayana-Tantrayana besteht absolute Gleichheit. In den höchsten tantrischen Lehren wird den weiblichen Aspekten mehr Bedeutung gegeben. Besonders interessant hierbei ist die weibliche Gottheit Tara, die immer als *Frau* wieder geboren werden möchte.

Romor: Ja, aber was bedeutet das für das konkrete Leben?

Rinser: Da haben die Buddhisten, der Dalai Lama gibt es zu, die gleichen Probleme wie die Christen. Die geschichtliche Benachteiligung der Frau ist ein komplexes Phänomen, das sich durch alle Kulturen hindurchzieht. Aber wenn wir die positive Seite im Buddhismus hervorheben wollen, so haben die Frauen die große Aufgabe, Mitgefühl zu vermitteln. Denn sie sind sensibler als die Männer. Der große Wandel in der gesamten Lebenseinstellung besteht darin, dass die Yang-Kräfte, die typisch männlichen Charakter haben, allmählich den Yin-Kräften weichen: dem Mitgefühl, dem Mitleid, der Barmherzigkeit oder wie wir es nennen wollen. Dies scheint mir der wichtigste Beitrag der Frau zur politischen Erziehung zu sein. Denn das Mitgefühl kann die Grundlage für ein politisches Bewusstsein bilden.

Romor: Gehören Mitgefühl und Kraft, Freiheit und Ordnung, Disziplin und Phantasie nicht zusammen?

Rinser: Natürlich. Aber nachdem das Weibliche so lange, eigentlich geschichtlich durchgehend, unterdrückt wurde, muss es jetzt geweckt und zur Selbstentfaltung freigegeben werden. Ziel ist die richtige Vereinigung der beiden Pole, des Männlichen und des Weiblichen, woraus erst der menschliche Mensch entstehen kann: der Mensch, der weiß, wozu er da ist und wie er folglich heißt.

Romor: Wie heißt der Mensch und wozu ist er da?

Rinser: Um zu lieben und geliebt zu werden. Der Name *seines Wesens* ist folglich *Liebe*.⁵ Bald werde ich neunzig Jahre alt. Ich habe alle Seiten des Lebens kennen gelernt: Kriege und Frieden, Armut und Wohlstand, Freuden und Leiden. Lassen sie mich mein Leben abschließen mit dieser Hoffnung: dass es dem Menschen doch noch gelingen möge, zu entdecken und zu erleben, wer er ist und wie er heißt. Die Liebe ist die wahre Urheimat nicht nur des Menschen, sondern alles Seienden. Die Ursubstanz, die *materia prima* schlechthin. Ist das nicht die Botschaft des Ratjahama?⁶

Romor: Liebe Luise Rinser, im Namen der Redaktion des Edith Stein Jahrbuchs und sicher auch im Namen vieler unserer Leser danke ich Ihnen von Herzen für dieses Gespräch, für Ihre Mitarbeit, für Ihre langjährige Unterstützung.

⁵ Vgl. José Sánchez de Murillo, Dein Name ist Liebe. Vorwort von Luise Rinser. Bergisch Gladbach 1998.

⁶ Ebd. 152 ff.

II Buddhismus an der Seidenstraße

Hauptthema:

DIE WELTRELIGIONEN

Der Seidenhandel wurde im 7. Jh. v. Chr. durch die Erfindung der Seide durch die Fröhner von Reichthum gefördert, verbindet sich primär der Aspekt des weltweiten, interkontinentalen eurasischen Handels im ersten Jahrtausend n. Chr. mit der Seide im Mittelpunkt. Theoretische Ausgangs- bzw. Zielpunkte waren etwa die höfischen Zentren Chang'an und Loyang in China bzw. Rom und Byzanz im Westen. Während man mit Seide, Porzellan, Lackwaren, Papier, Gewürzen etc. in Ost-West-Richtung handelte, vertrieb man Gold, Edelsteine, Glas, Elfenbein, Räucherwaren etc. in der Gegenrichtung. Natürlich gab es eine große Menge von lokalen Produkten, die im regionalen Handel eine Rolle spielten, wie vor allem Teppiche und Stoffe aus Wolle oder Baumwolle aus dem Turanbecken, Eisen, Waffen, Rüstungen und Werkzeuge aus Sogdien, Perghana und dem Altai sowie Jade aus Khotan.

Die »Hauptseidenstraße« führte über den Gansu-Korridor nach Dunhuang und verzweigte sich dort, um entweder nördlich oder südlich die Tschel-Makan-Wüste zu umgehen. Über die hohen Berge im Westen oder Nordwesten davon zogen die Karawanen nach Mittelasien (Westturkistan), etwa nach Mawerannahr, dem alten Samarkand, und von dort über den Norden von Persien und Syrien nach Antiochia, sofern es keinen Anlauf gab, dem Iran großräumig auszuweichen. Der Hauptzweig der Seidenstraße verband Mittelasien mit dem indischen Subkontinent. Die Wege desselben führten über Afghanistan, wo sich die leichtesten Übergänge im gewaltigen gebirgigen »Schatzwall« Indiens gegen Mittel- und Zentralasien finden. Ein weiterer Zweig verband die heutige chinesische Provinz Xinjiang (Sinkiang), auch als Ostturkistan bekannt, mit dem Nordwesten des indischen Subkontinents. Er durchquerte den riesigen Gebirgskamm von Pamir, Karakorum, Hindukusch und westlichem Himalaya mit seinen vielen in tiefen Schluchten liegenden Flüssen, darunter vor allem dem gefürchtetsten Indus. Der Warentransport fand deshalb in der Hauptsache westlich davon durch Afghanistan statt, während kleinere Umgehungen auch den direkten Weg zwischen Zentralasien/China und Indien nahmen.

Der Seidenhandel muss schon in den Jahrhunderten v. Chr. große Bedeutung gehabt haben. Etwa ab dem 1. Jh. n. Chr. kam immer mehr

von der Seidenstraße

Der Autor dankt Dr. Heiner Krause, Österreichische Akademie der Wissenschaften, für die ständige Durchsicht einer Entwurf eines Manuskripts sowie Dr. Rüdiger Ebert, Universität Wien, für wichtige Hinweise.

Der Autor dankt Dr. Heiner Krause, Österreichische Akademie der Wissenschaften, für die ständige Durchsicht einer Entwurf eines Manuskripts sowie Dr. Rüdiger Ebert, Universität Wien, für wichtige Hinweise.

Buddhismus an der Seidenstraße

Max Klimburg¹

Mit dem Begriff der »Seidenstraße«, der im Jahr 1877 von Freiherrn von Richthofen eingeführt wurde², verbindet sich primär der Aspekt des weiträumigen, interkontinental eurasischen Welthandels im ersten Jahrtausend n. Chr. mit der Seide im Mittelpunkt. Theoretische Ausgangs- bzw. Zielpunkte waren etwa die höfischen Zentren Chang'an und Loyang in China bzw. Rom und Byzanz im Westen. Während man mit Seide, Porzellan, Lackwaren, Papier, Gewürzen etc. in Ost-West-Richtung handelte, vertrieb man Gold, Edelsteine, Glas, Elfenbein, Räucherwaren etc. in der Gegenrichtung. Natürlich gab es eine große Menge von lokalen Produkten, die im regionalen Handel eine Rolle spielten, wie vor allem Teppiche und Stoffe aus Wolle oder Baumwolle aus dem Tarimbecken, eiserne Waffen, Rüstungen und Werkzeuge aus Sogdien, Ferghana und dem Altai sowie Jade aus Khotan.

Die »Hauptseidenstraße« führte über den Gansu-Korridor nach Dunhuang und verzweigte sich dort, um entweder nördlich oder südlich die Takla-Makan-Wüste zu umgehen. Über die hohen Berge im Westen oder Nordwesten davon zogen die Karawanen nach Mittelasien (Westturkistan), etwa nach Maracanda, dem alten Samarkand, und von dort über den Norden von Persien und Syrien nach Antiochia, sofern es keinen Anlass gab, dem Iran großräumig auszuweichen. Der Hauptzweig der Seidenstraße verband Mittelasien mit dem indischen Subkontinent. Die Wege desselben führten über Afghanistan, wo sich die leichtesten Übergänge im gewaltigen gebirgigen »Schutzwall« Indiens gegen Mittel- und Zentralasien finden. Ein weiterer Zweig verband die heutige chinesische Provinz Xinjiang (Sinkiang), auch als Ostturkistan bekannt, mit dem Nordwesten des indischen Subkontinents. Er durchquerte den riesigen Gebirgsknäuel von Pamir, Karakorum, Hindukusch und westlichem Himalaya mit seinen vielen in tiefen Schluchten liegenden Flüssen, darunter vor allem dem gefürchteten Indus. Der Warentransport fand deshalb in der Hauptsache westlich davon durch Afghanistan statt, während kleinere Unternehmungen auch den direkten Weg zwischen Zentralasien/China und Indien nahmen.

Der Seidenhandel muss schon in den Jahrhunderten v. Chr. große Bedeutung gehabt haben. Etwa ab dem 1. Jh. n. Chr. kam immer mehr

¹ Der Autor dankt Dr. Helmut Krasser, Österreichische Akademie der Wissenschaften, für die kritische Durchsicht eines Entwurfs seines Manuskripts sowie Dr. Jorinde Ebert, Universität Wien, für wichtige Hinweise.

² Ferdinand Freiherr von Richthofen erforschte in den Jahren um 1870 als Geograph und Geologe fast ganz China. Im historisch ausgerichteten 10. Kapitel des 1. Bandes seines vierbändigen Werkes über China (1877–1912) verwendet er erstmals (?) den Begriff der »Seidenstrassen«, z. B. im Hinweis auf »eine der früheren Seidenstrassen« (496), ohne den Terminus als Neuschöpfung vorzustellen.

Bewegung in den weiträumigen Handelsverkehr. Ermöglicht wurde dieser Aufschwung durch das handelsoffene und -fördernde Großreich der Kushan-Dynastie³, die von ihrem Machtzentrum in Ostafghanistan aus weite Teile Mittel- und Zentralasiens beherrschte. Im 6. Jh. n. Chr. erreichte der Handel entlang der Seidenstraße seine Hochblüte, gefördert durch das besonders handelsfreudige zentralasiatische Nomaden-Großreich der Türken (chin.: Tü-küe), die 552 dem (mongolischen) Reich der Juan-Juan ein Ende bereitet hatten. Diese Vorläufer der später immer stärker in Erscheinung tretenden Turkvölker sorgten für eine »pax turkica« im westlichen Zentralasien von der Mitte des 6. Jh. bis zum Jahr 659. Sie wurden von der Nördlichen Zhou-(Chou)Dynastie Chinas so reich mit Seide beliefert (bzw. bestochen)⁴, dass der Seidenhandel massiv zunahm. Risikofreudige Kaufleute, vor allem aus Sogdien (Großraum um Samarkand), nutzten die guten Handelsbedingungen. Eine große Zahl von langen Kamelkarawanen, besonders jener Sogdier, muss damals stets unterwegs gewesen sein, von einem Warenumsschlagplatz zum anderen, immer auf der Suche nach sicheren Wegen und Plätzen zum Übernachten und immer in großer Sorge ob drohender Raubüberfälle (siehe Anm. 37). Man riskierte viel für hohen Profit, denn die Waren verteuerten sich unterwegs enorm.

Um die Mitte des 7. Jh. begann dann der Niedergang, ausgelöst durch die weiten arabisch-islamischen Eroberungszüge im Anschluss an den Fall des Sassaniden-Reichs, die Schwäche des byzantinischen Reichs, inner-türkische Zerwürfnisse und die westorientierte Eroberungspolitik des neu entstandenen chinesischen Reichs der Tang-Dynastie. Was immer sich nach jenen stürmischen Entwicklungen auf den alten Karawanenwegen bewegte, muss ein »Schatten« dessen gewesen sein, was sich während der Hochblüte abgespielt hatte, auch wenn es gelegentlich noch zu einem regen Handelsverkehr gekommen sein mag.

Gegen diesen Hintergrund des weiträumigen Handels vor allem mit Luxusgütern steht das Bild der welthistorisch und -kulturell hochbedeutsamen friedlichen Ausbreitung des Buddhismus nach Zentralasien und weiter nach China. In den Jahrhunderten um die Mitte des 1. Jahrtau-

³ Ihre Datierung liegt weiter im Argen: Ausgehend vom numismatischen Befund und einigen Felsinschriften mit Jahreszahlen aus umstrittenen lokalen Zeitrechnungen, wird je nach Interpretation der Beginn der Herrschaft Kanishkas, des mächtigsten Königs, zwischen 78 und 278 n. Chr. angesetzt. Gegenwärtig plädiert man am ehesten für einen Beginn am Anfang des 2. Jh. Siehe dazu J. Cribb, »The early Kushan kings: new evidence for chronology«. In M. Alam/D. E. Klimburg-Salter (Hg.), *Coins, Art and Chronology. Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderland*. Wien 1999, 177–205.

⁴ »From 569 the Chou court supplied the Türks with 100,000 bales of silk a year«. Siehe in: J. Harmatta/B. A. Litvinsky, *Tokharistan and Gandhara under Western Türk rule (650–750)*. In: B. A. Litvinsky u. a. (Hg.), *History of civilizations of Central Asia*. Vol. III: *The crossroads of civilizations: A. D. 250 to 750*, Paris 1996, 367–401. Siehe auch W. E. Scharlipp, *Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur*. Darmstadt 1992.

sends, zur größten Blütezeit des Handels auf der Seidenstraße, erlebte auch der Buddhismus auf den mittel- und zentralasiatischen Abschnitten seine größte Entfaltung.⁵

Die Ausgangsgebiete, im ehemaligen Nordwestindien, waren in erster Linie Kashmir, wo angeblich in der Frühzeit der buddhistischen Ausbreitung ein großes buddhistisches Konzil, das so genannte Kanishka-Konzil, stattfand, und die althistorische Landschaft Gandhara im Großraum von Peshawar (NW-Pakistan). Dort hatte sich etwa ab Christi Geburt eine buddhistische Kultur von starker Ausstrahlungskraft gebildet: die graeko-buddhistische Gandhara-Kultur. Ihr politisches Zentrum muss Taxila, westlich von Islamabad, gewesen sein. Die Bedeutung dieses Ortes geht vermutlich bis in die Regierungszeit Aśokas, des größten Herrschers der Maurya-Dynastie (Mitte des 3. Jh. v. Chr.), zurück. Vor allem das dortige Dharmarajika-Kloster mit seinem riesigen Stūpa dürfte aus dieser Zeit stammen. Mit den Jahrhunderten wuchs dieser Stūpa zur gewaltigen Größe seines erhaltenen Letztzustandes. Es wurden immer wieder neue Klosteranlagen in seiner Nähe errichtet, die von der wirtschaftlichen Kraft der verschiedenen städtischen Anlagen von Taxila profitierten.

Was sich an wichtigen buddhistischen Klosteranlagen (vihāra) in jenem Ausgangsgebiet fand, als der »große Sprung« über die Hochgebirge nach Mittel- und Zentralasien einsetzte, lässt sich nur erahnen, wie auch die politischen Gegebenheiten der Zeit nur in vagen Umrissen bekannt sind. Es müssen jedenfalls damals viele Gebiete regelrecht »übersät« gewesen sein mit großen und kleinen Klosteranlagen, die im Lauf der Jahrhunderte bestimmte, immer wiederkehrende architektonische Grundstrukturen entwickelten. Von ihren zentralen Kultbauten, den großen Stūpas in der Form von Halbkugeln auf zylindrischem Tambour und quadratischem Sockel, haben sich zahlreiche erhalten. Bis vor kurzem bezeugte sogar noch eine von weitem sichtbare buddhistische Säule (*stambha*), auf einem Berg bei Kabul stehend, die einst große Bedeutung des Beckens von Kabul für den Buddhismus.⁶

Dieser Buddhismus war noch überwiegend vom Gedankengut des Hīnayāna-Buddhismus beherrscht.⁷ Gemäß der Vorliebe der Theravāda-

⁵ A. F. Howard plädiert für eine Blütezeit im 4.–5. Jh., wobei sie von neuen Datierungen ausgeht, die kürzlich von den Chinesen erstellt wurden (s. Anm. 21).

⁶ Die als Minār-i-Chakārī bekannte Säule brach vor wenigen Jahren in sich zusammen. Angeblich war sie von den Taliban mit Kanonen beschossen worden.

⁷ In letzter Zeit wird immer mehr darüber diskutiert, inwieweit sich bereits in der Kunst von Gandhara mahāyānistische Einflüsse nachweisen lassen. Darauf schließen lassen vor allem die zahlreichen Darstellungen des Maitreya-Bodhisattva, eine bei Mathura gefundene Figur des Amitābha-Buddha (mit inschriftlicher Nennung Huvishkas, des Nachfolgers Kanishkas), und aufwendig configurierte Reliefs, die möglicherweise das (im Mahāyāna so wichtige) Sukhāvatī-Paradies (s. u.) und nicht, wie zumeist vermutet, Buddhas große »Wunder von Śrāvastī« wiedergeben. Siehe dazu Chhaya Haesner, Paradise scene in Central Asian art: autochthonous or modelled after Gandhara art? In: M. Alram und D. E. Klimburg-Salter, Anm. 3, 423–452.

bzw. Hīnayāna-Sekten⁸ der Sarvāstivādin und Lokattaravādin für Darstellungen von Szenen aus der Lebensgeschichte Buddhas, also der Buddha-Legende, hatte sich eine reiche, erzählfreudige Bildnerie entwickelt, die sich in einer Masse von Reliefs und Skulpturen niederschlug. Man kann überhaupt die Entstehung der ersten Buddha-Figuren – nach Jahrhunderten sorgfältigster Beschränkung auf Buddha-Symbole – und der ersten hoch aufragenden, turmartigen Stūpas in Gandhara vermuten.⁹

Wohin nun der »Sprung über die Berge« zuerst ging, ist unbekannt, aber er führte sicher in den Norden von Afghanistan und den Süden von Usbekistan und Tadschikistan, d. h. vor allem in die althistorische und reiche Landschaft Baktrien, wo die Kushan-Dynastie sich anfänglich etabliert hatte und wo sie wichtige Machtzentren besaß. Immerhin boten sich die Wege über den Hindukusch und westlich davon liegende Bergketten am ehesten für jede Art von Kommunikation zwischen Mittelasien und Indien an, und so liegt auch inmitten der zentralafghanischen Gebirgswelt der weltberühmte Ort Bāmiyān, wo zwei riesige Buddha-Figuren stehen, in die Felswand aus Konglomeratgestein geschlagen.¹⁰ Mit 38 m und 55 m Höhe sind sie die zwei größten bildnerischen Darstellungen der Welt überhaupt. Sie dürften zwar erst im 6. Jh. entstanden sein, aber ihre Existenz inmitten eines heute weithin nur dünn besiedelten Gebiets unterstreicht die große Bedeutung der verschiedenen Handelswege, die im ganzen 1. Jahrtausend n. Chr. Bāmiyān berührten oder sich sogar dort kreuzten. Bāmiyān bezeugt auch den damals wahrlich ins Gigantische gesteigerten Hang zu riesigen Darstellungen Buddhas, wie sie um die Jahrtausendmitte immer stärker an verschiedenen Plätzen der Seidenstraße und auch tief im Inneren Chinas in Erscheinung traten (vor allem in den Klosteranlagen von Yüngang und Longmen, s. u.).

Es haben sich zwar in Baktrien die Reste einiger mittelasiatischer buddhistischer Klosteranlagen aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. gefunden,

⁸ Hīnayāna oder »Kleines Fahrzeug« ist die etwas abschätzige Bezeichnung des eher orthodoxen Theravāda-Buddhismus durch die Anhänger des später übermächtigen Mahāyāna, des »Großen Fahrzeugs« des Buddhismus.

⁹ Die alte Streitfrage, ob die ersten Buddhabilder in Gandhara oder in Mathura in Nordindien entstanden sind, wird sich wohl nie lösen lassen. Immerhin spricht das lokale hellenistische Kulturerbe, das auf das graeco-baktrische Reich zurückgeht und durch Handelskontakte mit dem römischen Reich sicher neu belebt wurde, für die Entstehung in Gandhara. Kein Zweifel besteht beim berühmten, vermutlich sehr hohen turmartigen Bau des Kanishka-Stūpas bei Peshawar, von dem nur die Fundamente gefunden wurden.

¹⁰ Siehe Z. Tarzi, *Architecture et Décor Rupestre des Grottes de Bāmiyān*. Paris 1977; Takayasu Higuchi (Hg.), *Bāmiyān. Art and Archaeological Researches in the Buddhist Cave Temples in Afghanistan*. Kyoto 1983; D. E. Klimburg-Salter, *The Kingdom of Bāmiyān*. Neapel 1989. – Fast unmittelbar nach der Eroberung durch die Taliban im September 1998 erlebte Bāmiyān einen Bildersturm. Man schoss mit Kanonen auf den Genitalbereich des »kleinen Buddha«, der als Darstellung einer Frau angesehen wurde. Als man seinen Kopf absprengte, gingen alle Wandgemälde in der Nische verloren. Am 26. 2. 2001 verordnete der Taliban-Mullah Moh. Omar, der Emir von Afghanistan, in Form einer Fatwa die Zerstörung sämtlicher figürlicher Darstellungen in Afghanistan. Das bedeutete vor allem auch die Vernichtung der beiden Kolossalstatuen in Bāmiyān.

darunter vor allem der Felsstüpa von Haibak und die Klöster in Airtam, Fayaz Tepe und Kara Tepe¹¹ bei Termez, aber es muss empfindliche Rückschläge gegeben haben, ausgelöst nicht zuletzt wohl auch durch die sassanidischen Eroberungen im 3. und 4. Jh. Die religiöse Welt Mittelasiens dürfte lange oder immer wieder von altiranischen, mehr oder weniger iranisch-zarathustrischen Vorstellungen beherrscht worden sein, zumindest nach den Palästen und Tempeln in höfischen Zentren der Kushan und sogdischen Oberschicht (Khalchayan, Panjikent, Afrasyab, Kala-i-Kahkaha, Varakhsha u. a.) zu schließen. Daneben hat es vor allem in der späteren Zeit, in den letzten Jahrhunderten vor der islamischen Eroberung (7./8. Jh.), auch eine bedeutende buddhistische Klosterwelt (Ajina-Tepe, Aq Beshim etc.) und starke manichäische Glaubenszentren (in Samarkand) gegeben. Die materielle Basis dafür verschafften die sicher beachtlichen Einnahmen aus dem Seidenstraßenhandel. Offensichtlich suchten sich viele der sogdischen Herrscher- und Handelsfamilien in spirituellen Fragen auch buddhistisch abzusichern, während sie sich ihre Burgen und Schlösser mit altiranischen Heldensagen, Kampfszenen, Banketten und zahlreichen (vermutlich dynastischen) Herrscherbildnissen ausschmücken ließen.

Im Osten davon, in Ostturkistan, im Tarimbecken der heutigen chinesischen Provinz Xinjiang (Sinkiang), war die Situation eine andere, von altiranischen Vorstellungen kaum beeinflusst. Sicher wurde im Tarimbecken bereits im 2./3. Jh. n. Chr. buddhistisch missioniert, und spätestens ab dem 4. Jh. kam es zu einem geradezu unglaublichen Aufschwung. Es entstanden so viele buddhistische Anlagen, dass die eigentliche Stoßrichtung der Missionierung ab einer gewissen Zeit – vermutlich nicht von Anfang an¹² – auf das Tarimbecken ausgerichtet gewesen sein muss mit dem Ziel, von dort aus China zu erobern. Man wusste natürlich von China, seiner hohen Kultur und seinem Reichtum, ausgewiesen nicht zuletzt auch durch den umfangreichen Export von Seide und anderen Luxuswaren. Nicht nur Händler, auch buddhistische Missionare müssen sich davon stark angezogen gefühlt haben.

Der so überwältigende Erfolg des Buddhismus bei seinem Vorstoß entlang der Seidenstraße im Tarimbecken muss verstanden werden aus der Suche einer reich gewordenen, sehr »internationalen« Bevölkerungsschicht nach neuen universalen, beruhigenden und ermutigenden religiösen Ideen. Der Buddhismus war nur eine von jenen »Ideen«, wenn auch die weitaus erfolgreichste. Daneben boten sich zwar auch der Manichäismus und der Nestorianismus an, aber der Buddhismus verhiess mehr. Grundvoraussetzung dafür war freilich eine neue Entwicklung, die an

¹¹ Zum Stand der Datierung siehe T. I. Zeymal, On the chronology of the Buddhist site of Kara tepe. In: M. Alam/D. E. Klimburg-Salter (Anm. 3), 413–421.

¹² Zhang Guand-da ist auch dieser Meinung: »The introduction of Buddhism into the Tarim basin and China is first connected with the missionary translators from Parthia and Sogdiana«. Siehe 292 in seinem Artikel »The city-states of the Tarim basin«, in: B. A. Litvinsky u. a. (Hg.) (Anm. 3), 281–301.

Stelle des mühsamen »*arhat*-Wegs«¹³ zur Erleuchtung, der strikten Entsagung und ständigen Meditation zur Verbesserung des *karma*, des Regulativs der Wiedergeburten, leichtere und schnellere Wege und vor allem auch größere Hilfe in Notfällen in Aussicht stellte.

Dies alles führte schnell zu einer umfangreichen Übersetzungstätigkeit aus dem Indischen (Prakrit und Sanskrit in den Schriften Brāhmī und Kharostī) ins Sogdische, in die Lokalsprachen im Tarimbecken (z. B. Saka in Khotan, Tocharisch A und Tocharisch B in Kucha) und ins Chinesische sowie Tangutische. Angeführt wird die (uns bekannte) Liste der Übersetzer von einem Dharmaraksa (angeblich aus Dunhuang), der bereits um 300 buddhistische Texte ins Chinesische übersetzte. Führend in der Liste ist der (in Kucha geborene?) Inder Kumārajīva, der um 351 n. Chr., erst siebenjährig, nach Kashmir kam und dort heilige buddhistische Texte studieren konnte. Nach seiner Rückkehr nach Kucha, zum Mahāyāna bekehrt, widmete er sich der Übersetzung wichtiger Mahāyāna-Texte. Er wurde so berühmt, dass man ihn an den kaiserlichen Hof in Chang'an lud. Zwar weigerte er sich zu kommen, wurde aber im Jahr 401 dorthin entführt. Bis zu seinem Tod 413 arbeitete er weiter an Übertragungen ins Chinesische. Seine Übersetzungen, vor allem jene des *Lotos*-, *Amitābha*- und *Vimalakīrti-Sūtra*, machten ihn zum wohl wichtigsten Wegbereiter des Mahāyāna-Buddhismus. Die drei Sūtras wurden zu den führenden buddhistischen Schriften im Osten der Seidenstraße, da sie die Gläubigen von Sorgen um asketische Auflagen oder gar Sühne für Vergehen weitgehend befreien und mit vielen erbaulichen Gleichnissen und wahrhaft phantastischen Versprechungen zutiefst beeindruckten konnten.

So sicher es auch scheint, dass der Buddhismus für den »Sprung über die Berge« in Richtung China vor allem jenen direkten Weg über den Pamir nahm, ist die jeweilige Rolle von Kashmir und Gandhara unklar. Für die führende Bedeutung von Kashmir würde nicht nur sprechen, dass dort in der Zeit des großen Kushan-Herrschers Kanishka das (freilich nur legendäre) erste buddhistische Konzil stattgefunden haben soll, sondern dass auch vermutlich viele der missionierenden oder als Übersetzer tätigen Mönche wie Kumarajiva in Kashmir studiert hatten. Mit der Region Gandhara verbindet sich eher auch weltliche Macht; denn dort lagen große städtische und politische Zentren, umgeben von einer Vielzahl buddhistischer Klöster. Im nördlich davon gelegenen Tal von Swat vermutet man allgemein die mythische Landschaft Uḍḍiyāna, die wahrscheinlich das wichtigste Pilgerzentrum im ehemaligen Nordwestindien war; denn in den Legenden hatte der Buddha Śākyamuni auch dort gepredigt und Wunder gewirkt.

Die große Bedeutung des »direkten«, aber sehr schwierigen und strapaziösen Wegs über das Hochgebirge im Nordwesten des indischen

¹³ *Arhat* bezeichnet einen Heiligen, der den Lebensfreuden weitgehend entsagt hat und als Einsiedler lebt, um sich auf seine Erleuchtung vorzubereiten. Ein Arhat predigt nicht den Weg zu Erleuchtung, ist also kein Missionar, sondern sucht den Weg ausschließlich für sich selbst.

Subkontinents, in erster Linie via Gilgit, stand außer Zweifel, bevor noch die vielen Felszeichnungen und Inschriften buddhistischen und anderen Inhalts am Indus bei Chilas und Shatial gefunden wurden.¹⁴ Sie unterstreichen nicht nur die Bedeutung des »direkten Wegs«, sondern vermitteln auch die Kenntnis von den Routen und den wichtigen Übergängen über den Indus.¹⁵ Sicher nicht zufällig existieren auch an zwei Endpunkten jener Wege auf heute nordpakistanischem Boden jeweils eine charakteristische Darstellung Buddhas als großes Felsrelief: Im Norden, in Naupur bei Gilgit, steht er, die rechte Hand geradezu überdeutlich in der Geste der *abhaya-mudrā* erhoben. Zweifellos sollte er auf diese Weise die vom Norden Heranwandernden, denen noch viele Gefahren auf ihrem Weg nach Süden bevorstanden, beruhigen und ermutigen. Im Süden, in Jahanabad im Swat-Tal, vermittelte der Buddha sitzend und meditierend den Ankommenden, dass sie das große Pilger- und zugleich Klosterzentrum von Uddiyāna erreicht hatten. Dazwischen, im Darel-Tal, fand sich, von den chinesischen Pilgern Faxian und Xuanzang mitgeteilt¹⁶, eine riesige stehende Holzfigur des Bodhisattva Maitreya, der offensichtlich auch in jener gefährlichen Gebirgswelt besonders verehrt wurde.

Diese Darstellungen vermitteln dieselben Erwartungen und Hoffnungen, die sich in den Wandgemälden und Skulpturen in den Klöstern entlang der Seidenstraße finden. Es ist dies nicht nur der Glaube an die erlösende Hilfsbereitschaft des historischen Buddha Śākyamuni, sondern auch ein enormes Schutzbedürfnis, das die Gläubigen veranlasste, neben Buddha Śākyamuni vor allem auch die beiden Bodhisattvas Maitreya und Avalokiteśvara anzurufen. Der charakteristische Mahāyāna-Glaube an »Schutz-Bodhisattvas«, an göttliche Wesen, die zwar die befreiende Erleuchtung (*bodhi*) erlangen können, darauf aber vorläufig verzichten, um der Menschheit helfend und zur Erlösung führend zur Seite zu stehen, hatte eine stetig wachsende Bedeutung im Buddhismus erlangt. Wurde nun die Hilfsbereitschaft Buddhas vor allem auch durch Darstellungen bestimmter Jātakas ausgewiesen, so versprachen allein schon das Bild und die Anrufung der reich mit Wunderkräften vermuteten Bodhisattvas den Gläubigen Hilfe und Schutz. Besonders Avalokiteśvara wurde zu einem wichtigen Nothelfer, dessen unendliches Mitleid und unermüdliche Hilfsbereitschaft vor allem im Lotos-Sūtra beschrieben wird (s. u.). Maitreya, dem Buddha des künftigen Weltalters, kam die Rolle eines kommenden

¹⁴ In der Hauptsache von K. Jettmar in den Jahren um 1980 entdeckt, werden sie seitdem von einer deutschen Mission aufgenommen und bearbeitet. Siehe K. Jettmar, Zwischen Gandhara und den Seidenstraßen. Felsbilder am Karakorum Highway. Mainz 1985. Im Verlag Philipp von Zabern in Mainz erscheint dazu seit 1989 eine wissenschaftliche Reihe unter dem Titel *Antiquities of Northern Pakistan*.

¹⁵ Zu den verschiedenen Routen siehe M. Klimburg, The Western Trans-Himalayan Crossroads. In: D. E. Klimburg-Salter, The Silk Route and the Diamond Path. Los Angeles 1982, 24–37, und H. Tsuchiya, Tracing ancient routes in northern Pakistan. In: M. Alam/D. E. Klimburg-Salter, (Anm. 3), 353–390.

¹⁶ Bei Faxian heißt das Darel-Tal »To-li«, bei Xuanzang »Ta-li-lo«. Die Maitreya Statue soll 100 Fuß hoch gewesen sein. Siehe dazu Literatur in Anm. 18.

Erlösers zu. Dieser im *Maitreya-Sūtra* ausgewiesene Glaube hatte zu einem regelrechten Maitreya-Kult geführt, wie in vielen Klosterhöhlen zu sehen ist (s. u.). Bezeichnenderweise wurde am Weg zwischen Xinjiang und Kashmir, nämlich bei der Thalpan-Brücke unweit von Chilas, wo sich eine der wohl sehr gefürchteten, aus Weidenästen geflochtenen Hängebrücken über den Indus befunden haben muss, gewissermaßen alles an besonders wichtigen bildhaften Bezügen aufgeboten, um die Angst der Gläubigen vor dem Übergang und weiteren Gefahren unterwegs zu verringern. Buddha Śākyamuni und die beiden Bodhisattvas Avalokiteśvara und Maitreya finden sich nebeneinander abgebildet, und zwei Jātaka-Erzählungen illustrieren, wie Buddhas unerschöpfliches Mitleid und Opfertum sogar Tieren in Not zugute kamen.¹⁷

Diese und die vielen anderen Spuren des Buddhismus in der Gebirgswelt des alten Nordwestindiens gehen vermutlich auf das 5.–8. Jh. zurück, somit auf eine Zeit, als der Buddhismus sich längst erfolgreich über die beiden Hauptäste der Seidenstraße im Tarimbecken bis tief nach China hinein ausgebreitet und auch bereits ein reger Pilgerverkehr zu den heiligen Stätten des Buddhismus in Indien eingesetzt hatte.

Unter den zahlreichen chinesischen Pilgern, die den sehr weiten und gefährlichen Pilgerweg nach Nordindien wagten, wurden Faxian (Fa-hsien) und Xuanzang (Hsüan-tsang) am bekanntesten. 399 trat Faxian den Hinweg an, wobei er die direkte, aber sehr beschwerliche Route über den Pamir und durch die tiefen Schluchten südlich davon wählte. 414 kehrte er auf dem Seeweg zurück.¹⁸ Xuanzang unternahm 629–645 seine weltberühmte Reise, die ihn in beiden Richtungen über das Tarimbecken führte: die Hinreise über die »nördliche Route« bis Kucha, dann über den Tian Shan in die Gegend vom Issyk-kul und weiter über Marakanda (Samarkand), Balkh, Bāmiyān, Kapisa etc., die Rückreise über den Pamir und die »südliche Route«.¹⁹

Inwiefern diese beiden Straßen, die nördlich bzw. südlich der gefürchteten Takla-Makan-Wüste verliefen, eine unterschiedliche Bedeutung hatten in Fragen sowohl der Ausbreitung des Buddhismus wie des Handelsvolumens, lässt sich nicht bestimmen. Während an der nördlichen Straße hinayanistische Anschauungen (vor allem der Sarvāstivādin-Sekte) dominierten, waren die Klöster an der südlichen Straße eher mahayanistisch

¹⁷ Es handelt sich um das Śivi (Sibi) und Mahasattva (Vyāghri)-Jātaka. Beide dieser Jātakas (Erzählungen von erbaulichen Taten des Buddha in früheren Inkarnationen) wurden in den Klöstern entlang der Seidenstraße immer wieder dargestellt, in Dunhuang auch an prominenten Stellen. In der Höhle 428 wird das Mahasattva-Jātaka ausführlich geschildert.

¹⁸ Siehe S. Beal, Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World. London 1884, und H. A. Giles, The Travels of Fa-hsien. Cambridge 1923.

¹⁹ Er reiste in einem großen Bogen über die Nordroute Mittelasien/Afghanistan (wo er vor allem Bāmiyān sah) nach Indien und in einem kleineren Bogen über Ost-Afghanistan, den Pamir und die Südroute zurück an den kaiserlichen Hof in Chang'an, wo er aufgebrochen war. Seine Reisebeschreibung Xiyu Ji (Si-yu-ki) ist die weitaus wichtigste erhaltene zeitgenössische Schilderung von Land und Leuten jenes riesigen Raumes (siehe Beal, Anm. 18).

ausgerichtet. Beiden dieser recht unterschiedlichen Klosterwelten gemeinsam war aber eine »westliche«, von indischen, iranischen und lokalen Stilen beeinflusste Kunst, bis das Tarimbecken neuerlich in den chinesischen Einflussbereich geriet: Seit dem Ende der Han-Zeit im 3. Jh. n. Chr. bis zur Mitte des 7. Jh. – mit einer Unterbrechung in den Jahrzehnten vor und nach 400 n. Chr. – war Xinjiang nicht Teil der verschiedenen nordchinesischen Teilreiche, deren westlichster Außenposten stets Dunhuang war.

Gerade dort, wo die meisten Handelskarawanen vorbeikamen, sich etwas Ruhe gönnten, ihre Waren umschlugen, wo vermutlich auch die größten »Handelshäuser« saßen, blühte die buddhistische Klosterkultur auf, wurden immer wieder neue Klöster gestiftet und für ihre Ausstattung reich mit Geldmitteln versehen. In und bei den oasenartigen Kleinkönigreichen an der Seidenstraße im Tarimbecken gab es somit viele buddhistische Stiftungen, die mit Vorliebe, sofern die Gegebenheiten bestanden, als Höhlenklöster angelegt wurden. Der chinesische Pilger Xuanzang berichtete von »hundert buddhistischen Klöstern« in Kucha wie in Khotan. Von ihrer reichen Ausstattung mit Wandmalereien, Skulpturen und heiligen Schriften hatte im frühen 20. Jh. – trotz der Bilderstürmerei im Anschluss an die Islamisierung seit etwa 1000 n. Chr. – noch so viel überlebt, dass die führenden europäischen Staaten, darunter vor allem Deutschland, und Japan im Wetteifer Forschungsexpeditionen entsandten.²⁰

Das Königreich Kucha (Kutscha) muss überhaupt eine besonders große Bedeutung gehabt haben, bedingt durch seine Lage etwa in der Mitte der nördlichen Seidenstraße im Tarimbecken und die von dort abzweigenden Wege über die Gebirgsketten des Tian Shan in das Ili-Tal im Gebiet von Semirechye. Im Stadtgebiet und unweit davon muss es viele Klosteranlagen gegeben haben, wie auch von Xuanzang angegeben. Gefunden haben sich aber nur die Ruinen von Duldur Aquar und Subashi. Die Ausläufer der nahen Berge ermöglichten zusätzlich die Schaffung einer großen Zahl von Höhlenklöstern, die sich heute mit den Namen der Orte Kizil, Kizil-Kargha, Kumtura, Kirish, Simsim etc. verbinden. Mehrere hundert

²⁰ Deutschland und Großbritannien waren am aktivsten. Deutschland entsandte im Zeitraum 1902–1914 insgesamt vier »Preußische Turfan-Expeditionen«, geleitet von A. Grünwedel bzw. A. v. Le Coq, während England zwischen 1900 und 1915 drei Expeditionen finanzierte, die alle unter der Leitung von (Sir) M.A. Stein standen. Auch Frankreich (P. Pelliot), Russland und Japan waren vertreten. Mehrere von diesen Unternehmungen arteten zu »Kunstraubzügen« aus, da zahllose Wandgemälde abgelöst und abtransportiert wurden (vor allem nach Berlin), in vielen Höhlen böse Spuren hinterlassend (s. auch Anm. 25). Siehe dazu die kritische Darstellung in P. Hopkirk, *Foreign Devils on the Silk Road*. London 1980 (dt.: *Die Seidenstraße*. München 1986). Zu den Forschungsergebnissen siehe vor allem A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*. Berlin 1912; A. v. Le Coq und E. Waldschmidt, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien* (7 Bde.). Berlin 1922–1933; M.A. Stein, *Ancient Khotan*. Oxford 1907; ders., *Serindia* (5 Bde.). Oxford 1921; ders., *Innermost Asia* (3 Bde.). Oxford 1928; M. Yaldiz, *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens* (Xinjiang). Leiden 1987.

Anlagen existierten allein in Kizil im Westen von Kucha – in sicherer Entfernung vom weltlichen Trubel, und auch wieder nahe genug für in Kucha lebende oder durchreisende Machthaber, Kaufleute oder Pilger, die Sinn oder Anlass für fromme Stiftungen hatten. Kizil verrät in besonderem Maß die außerordentliche Rolle der buddhistischen Klöster entlang der Seidenstraße als Orte der materiellen und spirituellen Versicherung für eine Vielzahl sehr besorgter, stets von Naturgewalten und Räubern bedrohter Kaufleute, die trotz aller Risiken nicht auf den jeweils großen Profit verzichten wollten.

Die Bedeutung muss nach der chinesischen Eroberung im Jahr 647/8 abrupt abgenommen haben. Diese in den chinesischen Annalen gut beschriebene, hart umkämpfte Eroberung führte zur Entmachtung oder gar Auslöschung der vermutlich iranischen oder iranisierenden Oberschicht Kuchas. Das war sicher auch das Ende der beiden »indo-iranischen« Mischstile, die vor allem die Wandgemälde Kizils unverkennbar geprägt haben: Man gruppierte stets die Gemälde in einen »1. indo-iranischen Stil«, der um 500 n. Chr. angesetzt wurde, und in einen gleichnamigen »2. Stil«, den man in das 6.–7. Jh. datierte. Diese zeitlichen Ansätze werden nunmehr durch neueste deutsche C14-Messungen von Proben pflanzlicher Bestandteile des Malgrundes einiger Gemälde nicht nur über den Haufen geworfen, sondern auch auf einen überraschend langen Zeitraum von bis zu 350 Jahren verteilt. Der 2. Stil wird jetzt als der ältere der beiden Stile ausgewiesen, bereits ab dem späten 3. Jh. vertreten, und Gemälde des 1. Stils scheinen repräsentativ für die Kunst Kuchas im letzten Jahrhundert vor der chinesischen Eroberung.²¹

Die Höhlenklöster in Kucha bezeugen den Wandel im Buddhismus von seinen ursprünglichen Idealen der totalen Abwendung von jeder Art

²¹ Siehe dazu den neuen Katalog des Museums für Indische Kunst in Berlin (Magische Götterwelten. Werke aus dem Museum für Indische Kunst. Berlin 2000). Der Autor hat in seiner Doktorarbeit (Die Entwicklung des 2. indo-iranischen Stils von Kutscha. Wien 1969; Kurzfassung publiziert in: G. Hazai/P. Zieme [Hg.], Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Berlin 1974, 317–325, T. 31–43) die Vermutung geäußert, dass der 1. Stil nicht älter sei als der 2., sondern zeitgleich mit der Spätphase des 2. Stils. Diese Vermutung scheint sich nun z. T. zu bestätigen. Andererseits machen die neuen Datierungen jedwede Vorstellung einer konsequenten Entwicklung des 2. Stils zunichte, was wiederum die Frage aufwirft, inwieweit die bereits vielseitig kritisierte C14-Methode (siehe C. Blöss/H.-U. Niemitz, C14–Crash. Das Ende der Illusion, mit Radiokarbonmethode und Dendrochronologie datieren zu können. Gräfelfing 1997) wirklich verlässliche Datierungen ergibt, inwieweit die stilkritische Methode der Kunstgeschichte und Daten der Archäologie von Radiokarbon-Messungen so einfach demoliert werden kann. – Auch die Chinesen haben sich kürzlich der C14-Methode bedient: Wie von A. F. Howard mitgeteilt und auch vertreten (In Support of a New Chronology for the Qyzyl Mural Paintings. In: Archives of Asian Art, Bd. XLIV, 1991, 68–83), hat 1985 der chinesische Archäologe Su Bai eine neue, C14-gestützte Chronologie vorgestellt. Auch diese widerspricht völlig den Erkenntnissen stilkritischer Analysen; auch sie überspannt einen sehr langen Zeitraum von 310 ± 80 bis 685 ± 65 n. Chr. Sowohl Su Bai wie auch Howard vertreten überdies den durch nichts belegten Standpunkt, dass die frühesten Gemälde in Dunhuang von etwa vergleichbaren Darstellungen in Kucha beeinflusst wurden und daher später als jene zu datieren seien.

Leiden schaffender Lebensbejahung zu einer Art Schutzreligion. Während in einigen Höhlen in Kizil noch die Vergänglichkeit des Irdischen, die Sühne für begangene Vergehen im *karma* der Wiedergeburten und das Ziel des Nirvāṇa an Hand von Höllenszenen und Avadāna-Erzählungen eindrucksvoll dargestellt wurden²², bezeugen die meisten der Tempel eine spirituelle Einstellung, die bemerkenswert stark von Motiven der Schutzgewährung, Rettung aus physischer Not und natürlich Erlösung beherrscht waren. Allmählich entstand auch die Vorstellung von transzendentalen Bodhisattvas, die – wie vor allem Avalokiteśvara – als Not Helfer hoch geschätzt und viel gepriesen waren.

Charakteristisch für diese neue Einstellung sind die vielen Illustrationen von Jātakas und Avadānas, soweit sie die Selbstaufopferungen oder Entsagungen Buddhas in früheren Inkarnationen zur Rettung von Menschen und Tieren aus Notlagen schildern. Sie finden sich, mit wenigen Ausnahmen nur in einszenigen Kurzfassungen, auf den Seitenwänden der Cella oder in den Seitengängen einiger Höhlen und vor allem im »Tonnengewölbe« vieler Höhlen. Besonders beliebt unter den zahlreichen Legenden waren vor allem das Śīvi-, Viśvantara- und Mahasattva (Vyāghrī)-Jātaka (s. u.). Die illustrierten Jātakas sind in der Tat so zahlreich, dass ihre Rolle im Sinn einer »moralischen Aufrüstung« bestanden haben dürfte.

Jātaka- und Avadāna-Bilder spielten jedoch, nach der Dichte ihres Auftretens in den vorhandenen Monumenten zu schließen, nur auf der nördlichen Straße eine derart wichtige Rolle. Der Hauptträger dieser Anschauungen war die dort vorherrschende Hīnayāna-Sekte der Sarvāstivādin. Ihre eher volkstümliche Version des Buddhismus, wie er in ihren wichtigsten Büchern, dem *Mahāvastu* und dem *Lalitavistara*, zum Ausdruck kommt, zeichnet ein legendär ausgeschmücktes Bild einer numinosen und hochgottähnlichen, alles überragenden und vor allem unendlich nothelfenden Erscheinung des historischen Buddha und seiner früheren Existenzen als Bodhisattva.²³

Nicht überraschend finden sich nur wenige Bezüge zur Lebensgeschichte Buddhas (mit Ausnahme der Bilder in der »Treppen-Höhle« bzw. Höhle 110 in Kizil) – weit weniger als in der Kunst von Gandhara. Diese Bezüge beschränken sich besonders auf Darstellungen des predigenden Buddha der Ajātaśatru-Legende, des Parinirvāṇa, der Verbrennung der Leiche Buddhas, der Verteilung der Reliquien und von Stūpas als

²² Besonders ausführlich waren etwa die Darstellungen der Śronakotikarna- und der Maitrakanyaka-Avadāna in der »Seefahrerhöhle«. Ihre Wandgemälde, die von der 4. Preußischen Turfan-Expedition nach Berlin gebracht worden waren, zählen zu den vielen Kriegsverlusten in der ehemaligen »Turfan-Sammlung«.

²³ Kizil erwies sich als besonders fündig auch in Bezug auf alte Manuskripte, die in verschiedenen Sprachen auf Birkenrinde oder Palmblättern geschrieben sind. Der dortige Zufallsfund im Jahr 1889 von Manuskripten, die dann bald als »Bower-Manuskripte« berühmt wurden, ergab den eigentlichen großen Anlass für die historische Erforschung des Tarimbeckens. Unter den Sanskrittexten dominieren das *Mahāvastu* und der *Vinaya* der Mūlasarvāstivādin. Das *Lalitavistara* fand sich nicht.

Symbole des Verlöschens im Nirvāṇa. Als kommender Erlöser tritt zusätzlich der Bodhisattva Maitreya auf, in der Regel im Tympanon über dem Eingang in die meistens tonnengewölbten Tempel²⁴ abgebildet, wie er inmitten von Göttern des Tusita-Himmels thront. In früheren Höhlen zeigt er die ermutigende Geste der *abhaya-mudrā*, in späteren Höhlen allerdings eher die predigende *vitarka-mudrā*, als ob bereits weniger Anlass für Ermutigung und Beruhigung bestanden hätte.

Die Maitreya-Verehrung mit ihren Aspekten eines Messias-Kults war vor allem an der nördlichen Seidenstraße zu finden. Im Süden kam hingegen der als besonders hilfsbereit eingeschätzte Avalokiteśvara stärker zur Geltung – nach den allerdings nur schütterten Kenntnissen zu schließen. Während Maitreya später an Einfluss verlor, gewann Avalokiteśvara eine immer stärkere Position in China und besonders im tibetischen Buddhismus, der vermutlich starke Impulse von der Seidenstraße erfuhr, als in den Jahrzehnten um 800 Teile der südlichen Straße und vor allem das große Kloster von Dunhuang von Tibet beherrscht wurden.

In der sehr wichtigen Oase von Turfan, im Osten des Tarimbeckens, wo es ebenfalls für Höhlenklöster geeignete Berge gibt, haben sich nur wenige bemalte Höhlen aus jener »indo-iranischen Zeit« gefunden (z. B. in Toyuq). Möglicherweise hielt sich dort die Begeisterung für den Buddhismus bzw. buddhistische Höhlenklöster in Grenzen, bis sich im mächtigen Reich der Uiguren (ab etwa 850) eine große Auseinandersetzung mit religiösen Themen sehr verschiedener Provenienz entwickelte. Vor allem manichäische, aber auch nestorianische Anschauungen kamen anfangs neben dem Buddhismus zu Geltung, bis sich letzter durchsetzte und nach dem Manichäismus zur »Staatsreligion« wurde.²⁵ Auf den Wandgemälden in den Tempeln der großen Anlage von Bezeklik erscheint Buddha als ein riesiger »Himmelskönig« und »Friedensfürst«, dem man entsprechend Tribut zu zollen hatte.²⁶ In den vielen großen *pranidhi* (Gelübde-)Bildern sind nunmehr die Stifter dargestellt – ein Umstand, der vorher nur wenig in Erscheinung trat. Viele z. T. auch große buddhistische Klosteranlagen und nicht-buddhistische Kultstätten existierten in den beiden hauptstädtischen Anlagen von Khocho (Gaochang)²⁷ und Yarkhoto (Jiahoe).

²⁴ Die meist kleinen Tempel haben einen rechteckigen Grundriss, mit einer quadratischen oder länglichen Cella vor einer Nische mit dem einst vorhandenen Kultbild und mit einem kultisch wichtigen Umgang, dem *pradakṣiṇā-patha*, um diese Nische. Im Quergang dieses Umgangs findet sich meistens eine *parinirvāṇa*-Darstellung, und in den seitlichen Gängen sind häufig Adoranten oder Stūpas abgebildet.

²⁵ Siehe H.-J. Klimkeit, Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße. Opladen 1986; ders., Die Seidenstraße. Köln 1988.

²⁶ Die Wandgemälde im Tempel 9 von Bezeklik wurden zur Gänze 1903 von der 2. Königlich-Preussischen Turfan-Expedition (geleitet von A. v. Le Coq) abgenommen und nach Berlin gebracht, wo sie dann – wie viele andere Gemälde vor allem aus Kizil – im 2. Weltkrieg zugrunde gingen. Sie sind im großformatigen Werk Chotscho von A. v. Le Coq (Berlin 1913) sehr gut publiziert.

²⁷ Andere lokale Namen dafür sind Kara-khoja und Idikut-shahri. Heute verwendet man den alten chinesischen Namen Gaochang. Von den z. T. stattlichen Ruinen, die noch von der 1. und 2. Preussischen Turfan-Expedition 1902–1903 angetroffen und untersucht

Hatte somit der Buddhismus an der nördlich des Tarimbeckens verlaufenden Seidenstraße eher eine Theravāda-(Hīnayāna)-Ausrichtung, so ist die Situation im Süden, an der südlichen Straße, weniger klar. Man wird aber auch dort zumindest von einer Hīnayāna-Frühzeit sprechen müssen, die dann aber, weit stärker als im Norden, Mahāyāna-Tendenzen zu weichen begann. Erhalten hat sich freilich nur wenig, denn hier handelt es sich um großteils zerstörte Freibauten in Gebieten, die längst von der Takla-Makan-Wüste geschluckt wurden. Jedenfalls spricht alles dafür, etwa die Anlagen von Miran mit ihren stark mediterran-antikisierenden szenischen Darstellungen dem Hīnayāna zuzuordnen. Diese Wandgemälde aus dem 3./4. Jh. sind die einzigen in Zentralasien, die eine stilistische Verwandtschaft mit der Kunst von Gandhara aufweisen. Szenen aus dem Leben Buddhas und vielleicht die eine oder andere Jātaka-Darstellung²⁸ dürften das Programm der malerischen und bildnerischen Ausstattung beherrscht haben.

Im Großraum von Khotan nahm die Entwicklung dann einen Mahāyāna-Charakter an, wobei sich »kosmologische« Bilder Buddhas²⁹ und sogar tantrisch anmutende Darstellungen finden. Allerdings ist den wenigen bekannten Bruchstücken aus den Tempelanlagen von Dandan Oilüq, Balawaste, Endere etc. wenig zu entnehmen. In Rawak, im Nordosten von Khotan, fanden sich auch die Reste einer großen Klosteranlage mit einem monumentalen Terrassen-Stūpa, dessen reiche bildnerische Ausschmückung mit Lehmfiguren, darunter auch ein »kosmologischer« Buddha, bald nach der Aufdeckung zerfiel oder zerstört wurde.³⁰

Die dort besonders häufigen Funde von hölzernen Votivtäfelchen unterstreichen die Bedeutung des Pilgerwesens, da über die Südroute der wichtigste Pilgerweg von Zentralasien/China nach Indien verlief. Nicht zufällig steht der Name Khotan auch für wichtige künstlerische Einflüsse, vor allem in Tanz und Musik, für Jadevorkommen, die für China eine große Bedeutung hatten (und noch haben), sowie für die eher legendäre erste Aufdeckung des streng gehüteten Geheimnisses der Entstehung der

wurden, sind zumeist nur mehr spärliche Reste vorhanden: Siehe die Fotos und Skizzen in A. v. Le Coq, Chotscho (Anm. 25). Siehe auch A. v. Gabain, Das Leben im uigurischen Königreich von Qoco (850–1250). 2 Bde., Wiesbaden 1973; P. Zieme, Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qoco. Opladen 1992.

²⁸ Besonders beliebt war dort das Sudhana-Jātaka, das, ähnlich dem Viśvantara-Jātaka (s. u.), die grenzenlose Verschkenkbereitschaft des Buddha Śākyamuni in einer seiner früheren Existenzen schildert.

²⁹ Es sind dies Abbildungen des stehenden Buddha, dessen ganzfigurliche Mandorla mit den Bildern vieler kleiner Buddhas gefüllt ist. Es handelt sich um Darstellungen (von denen sich auch einige in Kizil finden), die entweder den Buddha Śākyamuni gewissermaßen kosmologisch erhöhen (A. F. Howard, The Imagery of the Cosmological Buddha. In: Studies of South Asian Culture. Bd. 13, Leiden 1986) oder den »zentralen Universalbuddha« Vairocana oder den (typisch hinayanistischen) Pratyekabuddha, den »Für-sich-allein-Erwachten«, abbilden.

³⁰ Alle jene altbuddhistischen Stätten an der südlichen Seidenstraße wurden 1900–03 von (Sir) M. A. Stein, dem wichtigsten Erforscher des Tarimbeckens, entdeckt. Siehe vor allem seine Werke Ancient Khotan. Oxford 1907, und Serindia. 5 Bde., Oxford 1921.

Seide außerhalb des Großreiches. Besonders in Khotan, aber auch in Kizil und anderswo in Zentralasien, wie etwa in Bamiyān³¹, hatte man außerdem das große buddhistische Fest *pāñcavarṣika* gefeiert. Es fand jedes fünfte Jahr statt und verhalf der politischen Elite zu besonderen buddhistischen Weihen, die ihre Machtstellung religiös legitimierten.

Diese damals, d. h. bis zur Mitte des 7. Jh., von China kaum beeinflusste buddhistische Welt des Tarimbeckens endete im Westen des Gansu-»Korridors«, an der Grenze zum eigentlichen chinesischen Kulturbereich. In den Klöstern der dort gelegenen großen Garnisons- und Handelsstadt Dunhuang, von wo aus – grob gesprochen – sich die Seidenstraße in die beiden Routen um das Tarimbecken teilte bzw. wo in der Gegenrichtung die beiden Routen sich wieder vereinigten, setzte die mahayanistische Entwicklung im Buddhismus und eine neue damit verbundene Erwartungshaltung voll ein. Bereits die ältesten erhaltenen Höhlen des großen, bei Dunhuang gelegenen, weltberühmten Klosters von Mogao³² lassen trotz wichtiger Gemeinsamkeiten mit der Klosterkultur im Westen spezifische neue Eigenheiten erkennen, die z. T. freilich auch Bezüge auf die chinesischen, mehr oder weniger taoistisch geprägten Anschauungen aufweisen.³³

Das beste Beispiel für ein Nebeneinander von buddhistischen bzw. indischen und taoistischen Vorstellungen liefert die Ausmalung der berühmten Höhle Nr. 249 in Dunhuang, datiert in die Mitte des 6. Jh. Die Cella wird dominiert von der großen Figur des stehenden, predigenden Buddha, aber in der pyramidenförmigen Decke finden sich außergewöhnliche Bilder, die verschiedene Interpretationen erlauben. Möglicherweise dargestellt sind der vieräugige und -armige Riese Fangxiang, der Sonne und Mond und den Palast des »Gelben Kaisers« im Kunlun-Gebirge hochhält, Wind- und Donnergott als Diener des »Gelben Kaisers«, die taoistische Königinmutter Xiwangmu des Westens auf ihrem Phönixgezogenen Wagen, Dangwonggong, der »Prinz des Ostens«, sowie eine Schildkröte, von einer Schlange umwunden, als Schutzgottheit des Nordens. Unter den vielen Begleitfiguren, Apsaras und anderen himmlischen Wesen vermutet man auch taoistische Unsterbliche, während drei Dra-

³¹ Siehe Klimburg-Salter, Anm. 10.

³² Es handelt sich um die drei Höhlen 268, 272, 275, datierbar in den Anfang des 5. Jh. Insgesamt werden 540 Höhlen gezählt, viele davon reich bemalte Tempel, die innerhalb eines Jahrtausends geschaffen und z. T. auch dem jeweiligen Zeitgeschmack angepasst wurden. Ihre originale (oder im Kern originale) plastische Ausstattung ist noch erhalten, da der bilderfeindliche Islam in Dunhuang nie aktiv werden konnte wie in den Klöstern im islamisierten Tarimbecken. Siehe vor allem M. A. Stein, *The Thousand Buddhas* (3 Bde.). London 1921; B. Gray/J. B. Vincent, *Buddhist Cave Paintings at Tun-huang*. London 1959; Dunhuang Institute for Cultural Relics, *The Art Treasures of Dunhuang*. New York 1981; Duan Wenjie, *Dunhuang Art*. New Delhi 1994; R. Whitfield/S. Otsuka, *Dunhuang. Caves of the Singing Sands* (2 Bde.). London 1995. Außerdem sind in den letzten beiden Dezennien in Peking und Tokio zahlreiche große, ausgezeichnet gedruckte Bildbände über Dunhuang erschienen (siehe Whitfield/Otsuka).

³³ Siehe dazu M. Strickman, *India in the Chinese Looking-Glass*. In: D. E. Klimburg-Salter (Anm. 15), 52–63.

chen mit jeweils elf menschlichen Köpfen verschiedene mythische Kaiser symbolisieren könnten. Rechts und links unterhalb des Riesen sieht man kleine Bilder der Bodhisattvas Mañjuśrī und Vimalakīrti in ihren Pavillons (s. u.).³⁴

Am Anfang gedachte man noch großfigürlich der Jātakas und der Lebensgeschichte Buddhas und vertraute sich vor allem auch dem Maitreya-Bodhisattva an, der charakteristischerweise meistens mit jener Geste dargestellt wurde, die auf der Seidenstraße dominierte – mit der *abhaya-mudrā*, der Geste der Ermutigung und Furchtlosigkeit. In der Höhle 259 finden sich an den Wänden der Cella die vier Ausritte des historischen Bodhisattva, bei denen er mit dem Elend und der Vergänglichkeit alles Irdischen konfrontiert wurde, und eine große Darstellung des besonders geschätzten Sivi(Śibi)-Jātakas.³⁵ Besonders ausführlich sind in der Höhle 428 das Mahasattva(Vyāghrī)-Jātaka³⁶ und das Viśvantara-Jātaka³⁷ illustriert, die ebenfalls beide häufig auf der Seidenstraße westlich von Dunhuang zu finden sind. Das Sivi- und Mahasattva-Jātaka sind ebenfalls in prominenten Felszeichnungen bei Chilas am Indus zu sehen und auch im Großraum »dazwischen« dürften sie sehr oft illustriert worden sein, nach den zahlreichen Kurzversionen in den Höhlenklöstern von Kucha zu schließen. Diese und weitere Jātakas und Avadānas, wie jene der 500 Räuber, die nach ihrer Blendung für begangene Verbrechen von Buddha Śākyamuni begnadigt wurden und ihr Augenlicht zurückerhielten (z. B. in den Höhlen 285 und 296), stellen wichtige Zeitzeugen der damaligen Glaubens- und Sorgenwelt dar. Dahinter verbirgt sich große Hoffnung auf Beistand, denn die Angst vor Verlusten oder gar Tod unterwegs zu Gewinn versprechenden Märkten oder Heil verheißenden Pilgerzentren muss beachtlich gewesen sein.³⁸ Was eigene Vergehen betraf, konnte man mit der Barmherzigkeit Śākyamunis rechnen, der ja sogar Räubern ihre gerechte Strafe erlassen konnte. Voraussetzungen dafür waren rechter Glaube und rechte Verdienste.³⁹

³⁴ Siehe dazu Whitfield/Otsuka (Anm. 32), 283, T. 23–25. Bei der Darstellung des Riesen kann es sich auch um die indische Vorstellung vom Titan Asura handeln, der Sonne und Mond und Indras Palast im Trāyastriśas-Himmel hochhält.

³⁵ Es ist dies die Geschichte von der Bereitschaft Buddhas in einer früheren Inkarnation, das Leben einer von einem Falken bedrohten Taube zu retten, indem er sich Fleisch, im Gewicht der Taube mit Hilfe einer Waage abgewogen, von seinem linken Bein abschnitt und damit den Raubvogel für die Aufgabe der Beute schadlos hielt.

³⁶ In einer früheren Inkarnation als Prinz Mahasattva stürzte sich der Buddha von einem Felsen, um seinen Körper einer vom Hungertod bedrohten Tigerfamilie zum Fraß anzubieten.

³⁷ Buddhas Freigebigkeit bis zur letzten Konsequenz brachte ihn in einer früheren Inkarnationen als König dazu, nach dem Verschenken von fast allem zuletzt auch Frau und Kinder herzugeben, um alle Bitten zu erfüllen.

³⁸ Die Angst vor Raubüberfällen hatte sicher alles andere an Sorgen überschattet. Xuanzang selbst berichtete mehrmals von Räubern, die in einem Fall eine Gruppe von Händlern, die vor ihm unterwegs war, umgebracht hatten (S. Beal, *The Life of Hiuen-Tsiang*, by Hwui Li, London 1911, 36f. und 40f.). In der Höhle 45 in Dunhuang ist ein solcher Raubüberfall dargestellt (Whitfield/Otsuka [Anm. 32] Tafel 110).

³⁹ Als Verdienst gewertet wurden in erster Linie fromme Stiftungen und Hilfeleistungen.

Die längst vorhandenen Spekulationen universaler Ausrichtung erlebten einen ungeheuren Auftrieb, als etwa ab dem 3./4. Jh. eine neue, schnelle Erlösung verheißende Schrift, nämlich das *Lotos-Sūtra* (*Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*), ihren Siegeszug antrat.⁴⁰ Da um jene Zeit der Buddhismus in China einen ersten Höhenflug erlebte, ermöglicht durch die (zeitweise) machtvolle Förderung der Dynastie der Nördlichen Wei (386–534)⁴¹, könnte ein auslösender Bezug zum Lotos-Sūtra vorliegen. Damals wurden nicht nur die ältesten Tempel in Dunhuang, sondern (in den Jahrzehnten um 500) vor allem die großen monastischen Höhlenanlagen von Yungang bei der ersten Wei-Hauptstadt Pingcheng (heutiges Datong) und Longmen bei der zweiten Wei-Hauptstadt Luoyang geschaffen. Besonders die Anlagen von Yungang sind geradezu überwältigende Zeugnisse eines kultischen Bedürfnisses, das keine Kosten scheute, um vermutlich einen besonderen Bezug zum mythischen Weltenberg Sumeru herzustellen⁴²: Im Berg versteckt wurden riesige Buddha-Figuren geschaffen, deren Existenz nur durch eine große Öffnung in Kopfhöhe von außen erkennbar ist.

Parallelen (oder Vorstufen?) zu jener »Vereinnahmung« des Buddhismus, wohl auch für den Zweck der politisch-religiösen Legitimation der Macht, kann man im zentralasiatischen *pāñcavarsika*-Fest sehen (s. o.). Mit dieser enormen Zunahme der politischen Bedeutung des Buddhismus verband sich prompt auch ein starker Hang zum Megalomanen, wie er in den zwei Klosteranlagen neben den beiden Nord-Wei-Hauptstädten und – vermutlich etwas später – in Bāmīyān in Erscheinung tritt.

Unter der China-vereinenden Sui-Dynastie wurde das Lotos-Sūtra zur wohl wichtigsten Schrift des Buddhismus gemacht, wie vor allem in der

Im »Sūtra im Bereich der Verdienste« (*Gongde futiang jing*) sind sieben Verdienstmöglichkeiten beschrieben: Errichtungen von Stūpas und Klöstern, Schaffung von Obstgärten, Verteilung von Medikamenten und Hilfe für Kranke, Bau von Booten, Bau von Brücken, Bau von Brunnen entlang der Wege und Bau von Latrinen. Bilder dazu finden sich z. B. in der Höhle 296 (Whitfield/Otsuka [Anm. 32] 291).

⁴⁰ Übersetzungen aus dem Sanskrit in europäische Sprachen von M. E. Burnouf (Paris 1852) ins Französische und H. Kern (Oxford 1884) ins Englische; aus der chinesischen Version von Kumārajīva von W. W. Soothill (Oxford 1930), S. Murano (Tokio 1974) und L. Hurvitz (New York 1976) ins Englische und von M. v. Borsig (Gerlingen 1992) ins Deutsche. Siehe auch: J. L. Davidson, *The Lotus-Sūtra in Chinese Art*. Yale 1956.

⁴¹ Besonders wichtig für den Buddhismus wurden vor allem die Kaiser Xiao Wen Di (471–499) und Xuan Wu Di (499–415) bzw. ihre Mütter. Unter Xuan Wu Di kam der berühmte buddhistische Gelehrte Bodhidharma aus Südindien zu den Nördlichen Wei.

⁴² Mit derartigen Bezügen zu den Bergen haben sich sowohl Indien (imaginärer Weltenberg Sumeru etc.) wie China immer intensiv befasst. Unter den heiligen Bergen in China dominieren der Kunlun als Sitz taoistischer Gottheiten und der fünfgipfelige Wutai in Shansi als Sitz des Bodhisattva Mañjuśrī. Erst in China kam es aber zu einer Höhlenarchitektur, die – wie vor allem in Yungang – fast nichts mehr von einem buddhistischen Tempel an sich hat, sondern nur mehr dazu dient, das gigantische Abbild Buddhas vom Berg »umschlossen« zu halten. Ähnlich wurde dies viel später und viel kleiner in tibetischen Tempeln realisiert. Freilich hatte damals in China die Figur des Buddha bereits jene gigantische mystisch-spekulative Überhöhung erfahren, die für den Mahāyāna-Buddhismus charakteristisch ist.

»Tientai Schule«, benannt nach einem Kloster am gleichnamigen Berg in Ostchina, wo der berühmte Mönch Zhiyi wirkte. Mit dieser Schrift verabschiedete man sich vom Denken an ein mühsam verdientes Nirvāṇa in der fernen Zukunft und spekulierte mit weit weniger belastenden und schnelleren Wegen zur Erlösung, wobei es sich dann bald primär um eine Art »Vorerlösung« in Paradiesen handelte. Der historische Buddha wurde zu einer hochgott- und erlösergottähnlichen Erscheinung erhoben und in milliardenfachen Emanationen »universalisiert«. Mit dieser vielversprechenden Botschaft musste das Sūtra so populär werden, dass sich viel mehr Gläubige die Schrift verschaffen wollten als Schreiber in der Lage waren Kopien herzustellen. Es kam wohl primär deshalb die Idee auf, heilige Schriften zu drucken.⁴³

In Dunhuang ist das zentrale Gedankengut des *Lotos-Sūtra* bereits in der sehr frühen Höhle 257 bildnerisch dokumentiert. Die zwei Buddha-Figuren in der Kultnische symbolisieren die Erscheinung des Buddha Prabhūtaratna, eines in früheren Zeitaltern wirkenden Buddhas, der aus einem magisch herbeigezauberten, juwelengeschmückten Stūpa herausgetreten ist und den Buddha Śākyamuni als Erlöser unseres Zeitalters preist. Diese Erscheinung bildet eine zentrale Botschaft des Lotos-Sūtras, das zum Teil in verständlichen Gleichnissen spricht, in der Hauptsache aber die großartige Einmaligkeit und überirdische Kraft vor allem des Buddha Śākyamuni, doch auch des allbarmherzigen Bodhisattva Avalokiteśvara und anderer Bodhisattvas möglichst eindrucksvoll darzustellen sucht. Zu diesem Zweck wird das ganze riesige glanz-, blumen- und juwelenerfüllte Universum mit seinen zahllosen Palästen und Myriaden von Buddhas und Bodhisattvas, Königen, Mönchen, Laienanhängern, Devas, Nagas etc., gewissermaßen als »Weltenbühne« vorgestellt, auf dem vor allem Śākyamuni und Avalokiteśvara auftreten.

In Höhlen der Sui- und frühen Tang-Zeit treten dann neben den »kanonischen« Szenen aus der Buddhalegende immer stärker auch erbauliche oder warnende Gleichnisse in Erscheinung, wie sie im *Lotos-Sūtra*, im *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, im *Vimalakīrti-Sūtra* und vielen anderen Schriften beschrieben werden.⁴⁴ Am wohl bekanntesten ist die im Lotos-Sūtra wiedergegebene Geschichte vom brennenden Haus (der Begierden), in dem sich ahnungslose Kinder aufhalten, die zu ihrer Rettung, d. h. Erlösung, durch Tricks herausgelockt werden müssen. Ähnlich wird in einer anderen Parabel eine herrliche Zauberstadt vorgegaukelt, ein »erstes

⁴³ Die ältesten bekannten Drucke (Blockdrucke), soweit datiert, stammen aus dem 9. Jh. In der Folge wurden dann die vielen (gerollten) Handschriften zur Seite geschafft und sorgfältig in Archiven aufbewahrt. Ein derartiges, besonders reiches Archiv wurde 1907 von (Sir) M. A. Stein in Dunhuang ausfindig gemacht und ausgiebig geplündert (mit Zustimmung des dafür belohnten taoistischen Wächters). Wenige Monate später stürzte sich P. Pelliot auf den immer noch sehr reichhaltigen Rest. Siehe Hopkirk (Anm. 20), 160–169, 182–185.

⁴⁴ Das ebenfalls sehr wichtige *Prajñāpāramitā-Sūtra*, das »Sūtra von der vollkommenen Einsicht«, spiegelt sich in den Wandgemälden kaum, da es wenig Themen für bildnerische Darstellungen beinhaltet.

Nirvāṇa«, um den bereits Erschöpften zum Weitergehen anzuregen auf dem schwierigen und üblen Weg, »der in weiter Ferne endet, in einem Gebiet, in dem keine Menschen wohnen und das Furcht einflößt«. Es ist der »schlimme Pfad von Leben und Tod und Verblendung«, den man überwinden muss, um zum »Platz von kostbaren Juwelen« (Borsig, *op. cit.*, 182f.) zu kommen: zur Erleuchtung und damit zum zweiten, endgültigen Nirvāṇa. Hier findet man bereits jene Vorstellung von einem Zwischenparadies, die dann in der Amitābha-Sūtra groß vorgestellt wird.

Auch das *Vimalakīrti-Sūtra* mit dem erbaulichen Gespräch zwischen dem Bodhisattva Mañjuśrī und dem reichen Kaufmann Vimalakīrti wurde besonders geschätzt.⁴⁵ Glaubensstärkende Parabeln und Gespräche nahmen immer mehr jenen Platz ein, der früher von den kanonischen Lehren des Buddhismus und von den Jātakas und Avadānas beherrscht wurde. Der nunmehr in Dunhuang praktizierte Buddhismus hatte sich gewissermaßen vom Westen ab- und dem Osten zugewandt, wo sich die Höfe der Sui- und Tang-Herrscher befanden und sich die hohe Schule des Mahāyāna-Buddhismus etabliert hatte. Das große Thema wurde dort immer mehr das Mitleid der verschiedenen Bodhisattvas, die sich unermüdlich mit unvorstellbar großer Hingabe und Kraft der möglichst schnellen Befreiung der irdischen Kreatur vom Leid widmen – unter vorläufigem Verzicht auf ihre Erlösung, auf ihr Eingehen ins Nirvāṇa. Allmähliches Erfassen der vier Wahrheiten, des achtfachen Pfads und der Kausalkette im Rahmen eines asketischen Lebens als *śrāvaka*, Buddhaschüler, war immer weniger interessant geworden.

Zum Triumph des Lotos-Sūtra gesellte sich der riesige Erfolg des *Sukhāvatīvyūha* oder *Sūtra des reinen Landes*, allgemein als *Amitābha-Sūtra* bekannt, das in zwei Versionen aufscheint, vor allem in der »kürzeren Version« in der Übersetzung von Kumārajīva. Vielleicht geschah dies in Reaktion auf die Kriegswirren, die durch das Vordringen der Tibeter und ihre Vertreibung ausgelöst worden waren⁴⁶, oder auch als Folge einer weiteren Sinisierung bzw. Taoisierung des Buddhismus. Jedenfalls manifestierte sich ein neuer mächtiger, von großem Mitleid getragener Befreiungs- und Erlösungsdrang mit klaren weltlichen Aspekten, wobei es auch immer mehr um die Frage des Weiterlebens nach dem Tod ging. Fromme Gaben und häufige Nennung des Namens des Buddha Amitābha

⁴⁵ Das *Vimalakīrti-Sūtra* schildert ein Gespräch zwischen dem Bodhisattva Mañjuśrī und dem reichen, aber kranken Kaufmann Vimalakīrti, dem Buddha Śākyamuni einen seiner Jünger helfend zuschicken wollte. Als keiner gehen wollte, weil sich jeder vor dem großen Wissen des Kranken scheute, sprang Mañjuśrī ein. Die Geschehnisse vor und während der Unterredung und das Gespräch selbst, das um buddhistische Grundfragen ging, verdeutlichten den Gläubigen die machtvolle und sogar wunderwirksame Erhabenheit eines Laien, der mit seinem Wissen die hinayanistische Mönchsgemeinde beschämte und zeigte, dass auch ein wohllebender Laie, unbelastet von unangenehmen Entsagungen, den Weg zu Wissen und Erlösung finden könne.

⁴⁶ Nach der großen chinesischen Expansion unter dem Kaiser Taitsong kamen bereits im 7. Jh. schwere Rückschläge im Kampf gegen die Tibeter, die immer wieder in das Tarim-Becken eindrangten. 763 plünderten sie Chang'an und 787 eroberten sie Dunhuang, nachdem sie die Stadt 10 Jahre lang belagert hatten. 848 wurden sie wieder vertrieben.

genügte, um in Amitābhas »reines Land im Westen« namens *Sukhāvatī*, gewissermaßen ein »Zwischenparadies«, aufgenommen zu werden. Mit seinen herrlichen Aspekten des friedlichen sang- und tanzerfüllten Lebens in höfischen Gartenlandschaften musste Derartiges zweifellos attraktiver sein als die eher abstrakte Vorstellung des völligen Erlöschens im Nirvāṇa.

Es war dies ein großer Schritt in eine Glaubenswelt, in der Fragen von Geldspenden und Verdiensten dominierten. Hauptsächliche Zielrichtung wurde nun mehr und mehr die vor allem durch Spenden erhoffte bzw. erwartete Aufnahme des Toten in das *Sukhāvatī*-Paradies, das – in Verbindung mit anderen, etwas weniger geschätzten Paradiesen (vor allem des Bhaisajyaguru und Maitreya) – in den späteren Höhlen in Dunhuang in großer Regelmäßigkeit die Seitenwände der Tempel schmückt. Der typisch chinesische Toten- und Ahnenkult mit seiner Sorge um das Weiterleben der Ahnen nach dem Tod wurde nun ein integraler Teil des Buddhismus im Osten der Seidenstraße. Kṣitigarbha (chin.: Dizang), der Führer der Totengeister durch ein Labyrinth von Purgatorien zu den Paradiesen, trat nun vor allem auf Bannern des Totenkults in Erscheinung. Mit der Möglichkeit, durch fromme Gaben das Schicksal der Seele des Ahnen zu verbessern, sie sogar paradiesfähig zu machen, gewann das Ablasswesen große Bedeutung.

Daneben war längst der allbarmherzige Bodhisattva Avalokiteśvara (chin.: Guanyin) zum allmächtigen Nothelfer aufgestiegen. Man brauchte nur aus dem Kapitel 25 des Lotos-Sūtra zu rezitieren, um von ihm aus jeder Art von physischer oder psychischer Not befreit zu werden. Seine vielfältigen Erscheinungsformen konnten sogar tausendarmig und elfköpfig sein, um die mannigfaltige Wirksamkeit und Kraft seiner unendlichen Verdienste als Retter der irdischen Kreaturen auszudrücken.

In den Vorstellungen der Gläubigen war das Universum unvorstellbar groß und lichterfüllt geworden, belebt von Myriaden unendlich barmherziger Buddhas und Bodhisattvas, die unentwegt das »gute Gesetz« des Lotos-Sūtra predigten, die den Gläubigen die Erlösung in Bildern von ungeheuren Schätzen von Gold und Juwelen und traumhaft schönen Paradiesen vorgaukelten. Im Osten der Seidenstraße war somit aus dem hinayanistischen »Kleinen Weg« des Theravāda-Buddhismus, der allgemein die weitgehende Entsagung zur Erlösung vom *karma* der Wiedergeburten predigte, ein mahayanistischer Buddhismus entstanden, der sich als der entsagungsarme juwelengeschmückte »Große Weg« für jedermann verstand. Es war gewissermaßen ein schneller und direkter Weg zur Erlösung. Dieser Buddhismus war aber vor allem in der Lage, den chinesischen Gläubigen ihre charakteristischen großen Sorgen um das eigene Wohl- und Nachleben weitgehend zu nehmen. Man konnte somit einigermaßen beruhigt das irdische Leben genießen und einem schönen Weiterleben nach dem Tod, notfalls erst nach einem Purgatorium, entgegensehen, ohne noch primär an das zentrale buddhistische Thema zu denken – an die schlussendliche Erlösung vom *karma* und das Verlöschen im Nirvāṇa.

Jüdisch empfinden

Zum Fundament einer jüdischen Spiritualität¹

Sánchez de Murillo: Zum zweiten Mal sind Sie beim Edith Stein Jahrbuch, liebe Ruth Lapidé. Zuerst möchten wir uns bedanken für die damalige Mitarbeit zusammen mit Ihrem verstorbenen Ehemann.² Wollen wir heute nicht mit einer Ehrung an Pinchas Lapidé beginnen?

Ruth Lapidé: Ganz herzlich begrüße ich Sie auch: Schalom Alecha, lieber Bruder. Ja, gerne will ich die Erinnerung an Pinchas Lapidé unserem Gespräch voranstellen. Leider ist er viel zu früh von uns gegangen. In Gottes Namen setze ich die gemeinsame Arbeit alleine fort. Wir beide haben uns als LPG-Lapidé verstanden, da wir Gott sei Dank den Humor nie verloren haben. LPG heißt natürlich nicht landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaft im Sinne der ehemaligen DDR, sondern Lapidische Produktionsgemeinschaft. Das Logo dieser LPG heißt nach wie vor FFV: F=Einsatz für Feindbilder, F=Ausmerzungen für Fehlübersetzungen (mit bösen Folgen für die Juden) in deutschen Bibeln und V=Tilgung von Vorurteilen und Vorverurteilungen. Das ist und bleibt der Sinn meiner Arbeit und es ist in der Tat ein weites Feld.

Sánchez: Wo stand Pinchas Lapidé geistig?

Lapidé: Pinchas stand, wie bekannt, in der Mitte des Judentums.

Sánchez: Was heißt in der Mitte des Judentums?

Lapidé: Das ist die Hauptströmung, will sagen das so genannte normative traditionelle Judentum. Natürlich gibt es heutzutage allerlei Strömungen, wie es sie immer gegeben hat. Vor Jesus, zu seiner Zeit und im Mittelalter auch. Hauptströmung bedeutet hier, weder bei den Radikalen rechts noch bei den Supermodernen links eine Heimat haben. Das hat allerdings gewisse Nachteile – vor allem reizt es die beiden genannten Seiten gelegentlich, ihren Unmut auszusprechen.

Sánchez: Wie würden Sie sich wissenschaftlich bezeichnen?

Lapidé: Ich bin vom Studium her Judaistin, kenne die Massora, die Tradition Talmud, Kabbala, wie es sich gehört, auf Hebräisch und auf Aramäisch. Will man sich wissenschaftlich gründlich in die Religionswissenschaft vertiefen, muss man auch Griechisch, Lateinisch und möglichst noch einige orientalische Sprachen beherrschen. Pinchas hat 16 Sprachen gekonnt, ich habe es auf acht gebracht.

Sánchez: Was ist das Lebenswerk von Pinchas Lapidé?

Lapidé: Kurz gefasst, lieber Bruder, ist es FFV, wie oben geschildert. Um das Lebenswerk Lapidé zu schildern, würde sich eine weitere Begegnung für uns beide empfehlen. Jedenfalls haben Pinchas und ich diesen

¹ Das Gespräch mit Ruth Lapidé fand statt am 23. Dezember 1998 im Karmelitenkloster zu München. Hermine Voggenreiter war Protokollantin.

² Vgl. Edith Stein Jahrbuch Band 3, 1997.

unseren Prinzipien 60 gemeinsame Bücher und viele Monographien gewidmet.

Sánchez: Unser heutiges Gesprächsthema soll aus der Betrachtung der verschiedenen Strömungen im Judentum die Grundzüge der ursprünglichen jüdischen Lebensauffassung und von daher so etwas wie Grundlagen für eine jüdische Spiritualität herstellen. Zunächst einmal: Ist das Judentum monolithisch zu sehen?

Lapide: Nein, ist es nicht. Vom Morgengrauen seiner Geschichte finden wir in guten wie in schlechten Tagen verschiedene Tendenzen im alten Israel. Jedoch bleibt konstitutiv der Ein-Gott-Glaube, die Offenbarung am Sinai und die Heilsgewissheit. Die Strömungen differierten gewissermaßen in den Anwendungswegen für den Alltag.

Sánchez: Wollen wir bei dieser Zeit, vor 2000 Jahren, beginnen?

Lapide: Gerne. Es handelt sich also um die Zeitenwende, die Zeit von Jesus von Nazareth. Die Römer waren 300 Jahre lang Okkupanten im »Lande der Juden«, wie es auch der Evangelist Lukas nennt. Dieser Hintergrund wird in der christlichen Tradition häufig verdrängt oder verniedlicht. Die christliche Botschaft wurde lang nach Jesu Tod in den Straßen Roms und im Mittelmeerraum verkündet. Da konnten die Endredaktoren der Evangelien wohl kaum berichten, wie grausam die Römer im Lande der Juden regiert hatten. Warum? Weil man eben diesen Römern Jesus als Heiland der Welt verkündete. Somit stellt sich die Frage: Wieso haben unsere römischen Brüder ihn denn gekreuzigt? Um dieser peinlichen Frage auszuweichen, fand eine Schuldverschiebung statt, von Evangelium zu Evangelium, von Markus bis Johannes, wie man es bis zum heutigen Tag nachlesen kann. Pilatus wird immer gütiger und barmherziger, während »die Juden« als Schuldige am Kreuzestod geschildert werden. Gekreuzigt wurde natürlich nach römischem Gesetz, der *Lex Julia Majestatis*, das uns bis heute erhalten geblieben ist. Kreuzigen durften nur Römer; das Urteil fällen oder gegebenenfalls Begnadigungen aussprechen stand einzig dem Prokurator zu. Wer war des Kreuzes? Zwei Kategorien von Delinquenten: entlaufene Sklaven, die die wirtschaftliche Macht Roms gefährdeten, und Rebellen gegen das Reich. Alle anderen Verbrecher wurden enthauptet. Die Grausamkeit und Willkür des Prokurators Pontius Pilatus, als er im Heiligen Land herrschte, können wir ohne Schwierigkeiten noch an diversen Stellen des Neuen Testaments zur Kenntnis nehmen. Auch ist seine grenzenlose Härte selbst in römischen Quellen festgehalten. Der Erfolg der christlichen Verkündigung im Römerreich benötigte eben einen Keil zwischen Jesus und seinem Volk. Die Römer werden als unschuldig an seinem Tod tradiert und die ganze Last den Juden zugeschoben. Auf diesem Hintergrund schleichen sich vielerlei Verzerrungen und judenfeindliche Aussagen in den christlichen Text des Evangeliums hinein.

Sánchez: Jesus wurde von einer jüdischen Mutter geboren. Was ist, jüdisch gesehen, vom Vater zu halten?

Lapide: Bis auf den heutigen Tag gilt in der jüdischen Orthodoxie: Das ist nach dem jüdischen Gesetz kein Problem. Auch heute noch richtet sich die Religionszugehörigkeit des Kindes nach der Mutter.

Sánchez: Jesus war also durch seine Mutter Jude.

Lapide: So ist es. Er war das Kind einer jüdischen Mutter und somit Jude. Am 8. Tag seines Lebens wurde er, wie alle jüdischen Knaben, beschnitten. In katholischen Kalendern finden wir noch immer den 1. Januar als Feiertag bezeichnet, als »Tag der Beschneidung des Herrn«. Die heute üblichen Begrüßungen des neuen Jahres mit viel Lärm und Feuerwerk basieren auf viel späteren heidnischen Traditionen, die die Vertreibung von Dämonen zum Ziel hatten. Ursprünglich war der 1. Januar das Fest seiner – Jesu – Judewerdung. Lichtmess, 40 Tage nach seiner Geburt, am 2. Februar also, liegt ebenso ein jüdisches Fest zugrunde: der Tag der Auslösung eines erstgeborenen Sohnes im Tempel. Maria hat dieses schöne Fest in Jerusalem begangen und zwei Täubchen (das Armenopfer) im Tempel dargebracht. Dann treffen wir den jüdischen Knaben wiederum zu seiner Bar Mitzwa als 13jährigen im Jerusalemer Tempel. All diese Feste müssen nicht notwendigerweise in Jerusalem begangen werden, beweisen jedoch die innige Beziehung zur Zentralität der Tempeltradition. Die Bar Mitzwa bedeutet die liturgische Gleichberechtigung des Heranwachsenden mit den Männern der Gemeinde. Diese Feier gibt es heute noch in der jüdischen Orthodoxie. Der Knabe kann gleichberechtigt an den Auslegungsdebatten teilnehmen wie wir es in den Evangelien lesen können. Jesus lernte, lehrte, predigte aus der Tora in allen Synagogen in Galiläa und weit darüber hinaus, bis er, mit einem hebräischen Psalm auf den Lippen, von den Römern gekreuzigt wurde. Viele Juden glaubten zu seinen Lebzeiten an ihn als den Maschiach, was keineswegs die Gründung einer neuen Religion oder Ausgrenzung bedeutet hat. Der Maschiach – Messias – entspricht von Wort und Inhalt her voll der hebräisch biblischen Tradition – wenn auch inzwischen in vielerlei Sprachen und Traditionen mit vielerlei Mutationen eingegangen.

Sánchez: Könnten Sie die Strömungen in der damaligen Zeit aufzählen?

Lapide: Ja, gerne. Wir haben zunächst die Sadduzäer, das ist in etwa die »Curia von Jerusalem«, mutatis mutandis. Ihr Auftrag war das Management des Kultes. Der Tempel war nicht auf ein Gebäude oder ein Gebet beschränkt, sondern ein ganzer Bezirk auf dem Berg Moriah, ein Verwaltungskomplex und Pilgerzentrum, wofür die Sadduzäer verantwortlich waren. Wie aus dem Neuen Testament ersichtlich, strömten jüdische Pilger zu den großen Wallfahrtsfesten aus der ganzen Diaspora und aus Israel nach Jerusalem. Die Diaspora hat seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert in großer Vielfalt existiert. Bereits der Prophet Jeremia prägte seinerzeit den Begriff Apostel, hebr.: Schelichim. Mit ihnen sandte er Botschaften des Heils und der Zuversicht in die wachsende Diaspora. Wenn die Propheten immer wieder betonten: »Erzählt auf den fernsten Inseln vom Gott Israels!«, bedeutet dies, dass man in diese fernen Gegenden »Apostel« schicken musste. Wir erfahren in der Apostelgeschichte von solchen jüdischen Zentren. Wer waren denn etwa die Männer aus Medien und Persien, aus Mesopotamien und Kapadokien usw., die zum Pfingstfest in Jerusalem weilten? Jüdische Pilger natürlich, die zum Schawuot-Fest eine Jerusalem-Wallfahrt unternahmen.

Sánchez: Gut, das waren die Sadduzäer. Wir sollten die Strömungen zuerst nur benennen, danach können wir im Einzelnen darüber reden.

Lapide: Zu betonen ist, dass die Sadduzäer nur 40 Familien waren.

Sánchez: Wie hieß die zweite Strömung?

Lapide: Die Pharisäer.

Sánchez: Wer waren die Pharisäer?

Lapide: Pharisäer waren – im Gegensatz zu der schlechten Presse, die sie im Christentum im Laufe der Jahrhunderte hatten – sehr volksnah und Jesu freundlich gesinnt; er war ja einer von ihnen. Pharisäer waren die Volkspartei, die um die Auslegungsprobleme der Thora, um des Lebens willen, jederzeit bemüht waren, was den Grundstock zum späteren Talmud legte. Sie waren aufgespalten in sieben Richtungen. Übrigens war Paulus, der Rabbi Schaul von Tarsus, ebenfalls ein Pharisäer welcher Schule auch immer, wie er selbst mit Stolz bekundet. Ja, er verstand sich als Vorzugsschüler von Rabbi Gamaliel, dem Pharisäerfürsten. – Dann gab es noch kleinere Parteien.

Sánchez: Nämlich?

Lapide: Die Ebioniten etwa. Sodann gab es kleine Gruppen von Kanaim, die sich als Freiheitskämpfer gegen die Okkupationsmacht verstanden. Sie waren leider später als Zeloten in romfreundlichen, christlichen Kreisen verrufen. Ferner gab es zu jener Zeit z. B. noch die Männer von Qumran, eine kleine, etwa 300 Mitglieder zählende Gemeinschaft, die seit dem Jahr 180 vor Jesus bereits in dieser Wüstensiedlung zentriert war. Ihre Motive waren verschieden und im Laufe der langen Jahre auch alternierend. Sie waren in Widerspruch zu allen Jerusalemer Parteien und hielten sich für die wahren Hüter der Thora. Ihrer Auslegung widmeten sie ihre gewaltigen Schriftrollen, die wir zum Glück im vorigen Jahrhundert wiederfinden durften. Ihnen war der sadduzäische Tempelkult in Jerusalem nicht streng genug, daher sonderten sie sich in akuter Erwartung des Messias in ihrer Wüstensiedlung ab. Auch sie kamen im Jahre 70 durch Römerhand um.

Sánchez: Hat sich viel geändert im Laufe der Geschichte bis heute?

Lapide: Ja, allerhand. Durch den Freiheitskrieg des Jahres 70 wurden Jerusalem und der Tempel zerstört. Der Tieropferkult ist seit damals eingestellt; alle Parteien, außer den Pharisäern, gingen durch Römerhand unter, inklusive der letzten Rebellen von Massada. Jedoch blieb Jerusalem im Zentrum der jüdischen Heilsgeschichte und war nie »judenrein«, wenn auch oft im Laufe der vielen folgenden Okkupationen stark dezimiert. Die messianische Naherwartung wurde immer akuter von damals an wie auch die Sehnsucht nach Befreiung vom fremden Joch.

Sánchez: Die Naherwartung war zur Zeit der römischen Herrschaft groß.

Lapide: Die Erlösung vom römischen Joch wurde dringend in Jerusalem, in Judäa, in Samaria, in Galiläa erhofft, ja auch viele Aufstände wurden dadurch motiviert. Selbst im Neuen Testament erfahren wir von drei Messias-Gestalten (außer Jesus), die viele Menschen um sich scharten und zum Aufstand gegen die Okkupationsmacht bliesen, aber leider

gescheitert sind: Judas Galiläus, Theudas und der so genannte »Ägypter«. Sie glaubten, dass das Königtum Gottes, das eine Umschreibung für das messianische Reich darstellt, nur von aufrecht gehenden freien Menschen einzuführen war, nicht jedoch von mit fremden Stiefeln getretenen Knechten. Im Jahr 132 war z. B. der Freiheitskrieg des Messias Bar Kochba, der ebenfalls von den Römern unterdrückt wurde und viele jüdische Opfer forderte. Von damals bis heute gab es insgesamt in der jüdischen Tradition 19 verschiedene Männer, die sich als Messias Israels verstanden und leider von verschiedenen Herrschern als Aufwiegler den Tod fanden. Jerusalem-zentriert blieben all diese Bewegungen über die Jahrhunderte hinweg.

Sánchez: Gehen wir wieder auf die damalige Zeit zurück. Wer waren die Samariter?

Lapide: Samaria ist die Stadt Schomron, wie wir sie aus der Bibel kennen, die der israelitische König Omri, Vater des berüchtigten Königs Ahab, gebaut hat. Das geschah im neunten vorchristlichen Jahrhundert, nachdem unter David und Salomo das vereinigte Israel wieder gespalten wurde. Die zehn Stämme des Nordreichs hatten Samaria als Zentrum und die restlichen Stämme mit der Priesterhierarchie blieben Jerusalem-zentriert als Königtum Jehuda. Leider hatten David und Salomo, diese großen Männer, ihr Haus nicht entsprechend bestellt. Dies war wohl die Wurzel der großen Tragödie der Spaltung in das Nord- und Südreich. Die zehn Stämme sind im 7. vorchristlichen Jahrhundert von der Weltmacht Assyrien angegriffen und unterjocht worden. Wie damals üblich wurden viele Überlebende eines besiegten Volkes in die weiten Fernen des großen Assyrrreiches verbannt, um ihr Heimatgefühl zu ersticken. Ein ganz anderes Volk aus einer anderen Ecke des Riesen-Assyrrreiches, genannt Kuttim, wurde aus ähnlichen Gründen auf das Gebiet von Samaria verbannt. Diese Kuttim gingen dann in die Geschichte ein als Samaritaner. Sie bauten sich über Samaria ein neues kultisches Zentrum und anerkannten Jerusalem im Sinne des Kultes keineswegs: Sie akzeptierten aus dem Kanon der Juden lediglich sechs Bücher, selektiv gewissermaßen, sodass sie keineswegs als Strömung des Judentums gelten konnten und sich auch nie als solche verstanden haben. Man könnte mit Fug und Recht sie als Gegner des Judentums einschätzen zu der Zeit, als Esra und Nechemia die Rückkehrer aus Babylon wieder aufzubauen versuchten. Gerade wegen dieser Diskrepanzen werden die Samaritaner von den späteren Endredaktoren der Evangelien häufig als wahre, ja bessere Juden dargestellt – aus dem uns nun schon bekannten Motiv, nämlich Treiben eines Keils zwischen Jesus und die Juden.

Sánchez: Die Samariter stellten also keine Strömung dar?

Lapide: Nein. Wir finden im Neuen Testament gelegentlich deutliche Aussagen ihrer Feindseligkeit gegen Jesus und seine jüdische Bewegung.

Sánchez: Könnten Sie etwas zur jüdischen Hierarchie in der damaligen Zeit sagen?

Lapide: Natürlich war das ganze Volk und sein Leben geprägt von der grausamen Okkupationsmacht und ihrer Aussaugung des Volkes. Im

Prinzip gab es das Synhedrion, das aber keinerlei Befugnisse in Urteilen über Leben und Tod besaß. Die Römer hatten die Rechte des Gerichts wesentlich eingegrenzt. Todesurteile konnte nur der Prokurator aussprechen, gegebenenfalls begnadigen und jedenfalls vollstrecken lassen. Die Sadduzäer waren die Verwalter des Opferkultes, der Tempelbewirtschaftung und des Inkassos der verschiedenen »Zehnten«. Wie schon gesagt hatten die Pharisäer als Volkspartei, das Lehramt, das Hüten der Tradition und gegebenenfalls der notwendigen Interpretation inne.

Sánchez: Was ist das Synhedrion?

Lapide: Synhedrion ist eine Versammlung von 120 gewählten Richtern.

Sánchez: Wer stand dem Synhedrion vor?

Lapide: Ein gewählter Präsident. Es darf nicht vergessen werden, dass die Römer bei jeder vermeintlichen Provokation gewaltig dreinschlugen. Pilatus z. B. ließ des öfteren die römischen Tier-Standarten in den heiligen Hallen des Tempels als Provokation aufstellen. Es sind auch Fälle bekannt, dass er vor den Feiertagen den Priestern ihre traditionellen heiligen Gewänder beschlagnahmen ließ, um das Volk zu demütigen. Zu jedem jüdischen Feiertag pflegte er aus Cäsarea, seiner militärischen Zentrale, Legionen nach Jerusalem zu verlegen, um die dort üblichen messianischen Wallungen zu unterdrücken. Besonders akut waren solche Demonstrationen jeweils zum traditionellen Fest der Befreiung, dem Pessachfest. Zwischen Pharisäern und Sadduzäern gab es interne Spannungen, da die Sadduzäer keineswegs an ein Leben nach dem Tod zu glauben imstande waren. Bei den Pharisäern jedoch ist es zentrales Gut ihrer Verkündigung, wenngleich hier die Rede von Auferweckung ist, also Gottes Tat, und nicht Auferstehung.

Romor: Wir haben die Nazoräer noch nicht erwähnt. Bildeten sie nicht auch eine Strömung?

Lapide: Ich bin nicht der Meinung. Wir haben zwei Deutungsmöglichkeiten dieses Begriffes: 1. Wächter des Gesetzes oder 2. Männer aus Nazareth.

Sánchez: Jesus wird Nazoräer genannt.

Lapide: In der großen Vielfalt der Pharisäer sehe ich hier keinerlei bestimmte Ausgrenzung.

Sánchez: Welche Strömungen sind bis heute geschichtlich wirksam gewesen?

Lapide: Eindeutig die Pharisäer. Wohl aber gab es im Laufe des Mittelalters und der Leiden unter der christlichen Verfolgung öfters, wenn auch vorübergehend, immer wieder entstehende Strömungen, die nach kurzer oder längerer Existenz ihre Bedeutung verloren haben.

Sánchez: Nur die Pharisäer?

Lapide: Mit dem Untergang des Tempels sind seine Verwalter, die Sadduzäer, auch untergegangen. Auch den verschiedenen Zeloten und den Kämpfern von Massada ging es nicht besser. Die Römer machten in ihrer Vendetta keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Zugängen zu der jüdischen Tradition. Nach dem Krieg von 135 verfuhr Kaiser Hadrian ebenfalls so. Nach beiden Katastrophen, vom Jahr 70 und 135, waren

Pharisäer Überlebende, die dank der Weisheit ihrer Lehrer auch die Kraft fanden, um für das Überleben des Volkes und seiner Traditionen eintreten zu können.

Sánchez: Und Qumran?

Lapidé: Qumran wurde im Jahre 67 von den Römern zerstört und seine Einwohner umgebracht. Gott sei Dank besitzen wir nun einen Großteil ihrer Schriften und können vieles aus dem Judentum der damaligen Zeit daraus lernen.

Romor: Waren das die Essener?

Lapidé: Wie schon gesagt rekrutierte sich die Gemeinschaft von Qumran aus verschiedenen Jerusalemer traditionellen Hintergründen. Essener ist eine griechische Bezeichnung, die im hebräischen Original keineswegs vorkommt. Sie nannten sich beispielsweise Beit Jehuda, will heißen Haus Jehuda.

Romor: Im Christentum haben wir auch die Strömung Essener.

Lapidé: Ja, aber das ist nicht die originale Selbstbezeichnung der Einwohner von Qumran, die ihrer jüdischen Tradition übergetreu sein wollten. Qumran jedenfalls ist lediglich der Name des Ortes.

Sánchez: Könnten wir vielleicht noch von Strömungen im heutigen Judentum sprechen?

Lapidé: Ja, aber nicht ohne kurz Strömungen und Ansätze von solchen quer durch das Mittelalter zumindest zu erwähnen. Wie etwa die Karäer-Bewegung, die es in winzigen Zahlen bis auf den heutigen Tag noch gibt. Diese Gruppe, die einst im Gegensatz zu den Pharisäern stand und gelegentlich auch größere Zahlen aufwies, widersprach der mündlichen Lehre, dem Talmud, also der gesamten Auslegung der Pharisäer. Ferner gab es z. B. die Richtung der Chassiden von Aschkenas, schlecht und recht übersetzt als die Getreuen der Tradition in Aschkenas, will sagen Zentral-europa. Am Beginn der Neuzeit würde ich auf keinen Fall verzichten, die Sabbatianer zu erwähnen. Das ist eine große Masse von Menschen gewesen, die an den vermeintlichen Messias Sabbatai Zwi glaubten, hier im Herzen von Europa, der sie dann bitter enttäuschte. Er war einer der von mir erwähnten 19 Messias-Gestalten, die das Judentum in seiner Erlösungshoffnung und der Erwartung des Gottesreiches in großen Aufruhr versetzt haben.

Und jetzt ein großer Sprung von damals bis heute:

Grob gesagt können Sie das Weltjudentum als eine Glaubensdemokratie bezeichnen, die ohne Hierarchie und ohne oberste Behörde ihre Tradition zu verwalten weiß. Natürlich hat ein solches System Vor- und Nachteile. Jedenfalls hat es vielerlei internes Blutvergießen und Exkommunizierungen erspart, auch werden Minderheitsvoten im Talmud bis auf den heutigen Tag tradiert, auch wenn sie nicht Anwendung finden.

Sánchez: Könnten wir noch Hauptströmungen von heute nennen?

Lapidé: Es gibt heute zunächst das normative Judentum, das sich der überlieferten Tradition verpflichtet fühlt. Ganz allgemein nennt man diese Richtung die »Orthodoxie«. Dieser Begriff ist wiederum insgesamt irreführend, da diese, gut jüdisch, wiederum sehr gespalten ist. Wenn Sie nun

die von den Medien her berühmten Männer mit schwarzen Mänteln und Filzhüten meinen, so sind nicht einmal diese über einen Kamm zu scheren. Sie bestehen aus Gruppierungen verschiedener Art, die sich um einen großen Lehrmeister, Rabbi, scharen. Wie schon gesagt: Gemeinsamer Nenner bleiben auf jeden Fall die heiligen Bücher und die Gottesherrschaft. Es wäre einmal der Frage nachzugehen, was es merkwürdiges mit der Uniform der schwarzen Mäntel und Filzhüte in der Hitze des Orients auf sich hat. Die Tracht geht zurück auf die Verhältnisse des 14. Jahrhunderts in Europa. Nach der damaligen Pestwelle stellte sich heraus, dass die jüdischen Gemeinden etwas weniger von dieser Geißel der Menschheit befallen waren als ihre nicht-jüdische Umgebung. Mit Fug und Recht darf behauptet werden, dass es dank der biblischen Reinheitsgebote und Waschungen sich wohl so ergeben hat. Die christliche Umgebung jedoch versteifte sich auf die Behauptung, dass die überlebenden Juden in Deutschland die christlichen Brunnen vergiftet haben mussten. Daher waren sie sofort einer massiven Verfolgung ausgesetzt. In der Not flohen sie in das damalige »Entwicklungsland« Polen, das an dieser Zuwanderung von Menschen, die des Lesens und Schreibens kundig waren, sehr interessiert war. Sie erhielten dort die übliche Tracht des Landadels, nämlich die schwarzen Kaftane und Filzhüte, die durchaus dem dortigen Klima angepasst waren. Apropos, auf dem von ihnen gesprochenen Mittelhochdeutsch basiert, mit Zusätzen aus anderen Sprachen, bis heute das Jiddische.

Sánchez: Und heute?

Lapide: Dieselbe Tracht finden Sie heute unter den »Superorthodoxen« weiterhin vor, ohne dass die sich Gedanken machen, ob und wie sie in das heiße Klima von Israel passt. Eine weitere Gruppe von Orthodoxen können Sie in normaler Arbeitskleidung antreffen, z. B. in den orthodoxen Kibbuzim.

Sánchez: Darf man am Sabbat heilen?

Lapide: Heilung von schmerzhaften oder gefährlichen Krankheiten und Beschwerden an Sabbat und Feiertagen ist nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten. Das bezieht sich selbst auf Essen an Fasttagen wie Jom Kippur oder Melken von Kühen. Wieso? Die jüdische Tradition ist geprägt von Tierliebe, und um der Kuh Schmerzen zu ersparen, wird dieses Gebot wahrgenommen. Selbstverständlich ist – mancher verleumderischer Behauptung entgegen – die Rettung von gestrauchelten Tieren, sogar im Besitz eines Feindes oder Gegners, an Sabbat oder Feiertagen geboten.

Sánchez: Bedeutet *orthodox*, die richtige Lehre zu haben?

Lapide: Nein, so wurde ich nicht erzogen. Mir wurde beigebracht, dass niemand die Wahrheit gepachtet hat und niemand dem anderen seinen Weg zu Gott aufzwingen sollte. Dessen ungeachtet halte ich natürlich meinen Weg als Teil einer moderaten Orthodoxie für einen guten Weg für ein anständiges Leben und ein gutes Streben, in göttlicher Geborgenheit.

Sánchez: Glauben die verschiedenen Richtungen nicht jeweils die Beste zu sein? Ist das nicht ein Grundzug der menschlichen Natur, weswegen

wir ihn überall finden? M.E. hat diese Grundeinstellung mit der Unsicherheit und Ohnmacht des Menschen bezüglich der entscheidenden Lebensfragen zu tun. Er braucht, um zu leben, den Glauben, der Ort, wo er steht, sei die Mitte.

Lapidé: Zentrum bedeutet für die strenge Orthodoxie im Judentum, wörtlich nach der Schrift zu leben. Die Schrift bedeutet in diesem Fall natürlich die hebräische Bibel (das Alte Testament), untrennbar verbunden mit dem Talmud als lebendigem bleibendem Wort Gottes.

Sánchez: Wonach richten sich die anderen?

Lapidé: Für weite Kreise der jüdischen Reformbewegung beispielsweise gilt als Alpha und Omega ihres Glaubensverständnisses das Ethos der Propheten Israels. Vereinfacht gesagt richten sie sich weniger nach den Regeln des Talmuds und der mittelalterlichen Responsenliteratur als es die Orthodoxen in all ihren Schattierungen tun. Die Konservativen können wir in etwa zwischen Reform und Orthodoxie einordnen. Mit »die anderen« sind auch die jüdischen Rekonstruktionisten in den Vereinigten Staaten gemeint.

Sánchez: Die anderen ... Die einen wollen nach der Schrift gehen, die anderen interpretieren sie. Ist Erstes nicht auch eine Interpretation? Und was ist der Unterschied zwischen konservativ und orthodox?

Lapidé: Im Wesentlichen ist die Unterscheidung dieselbe wie zwischen Reform und orthodox, wie ich sie oben genannt habe. Im Detail jedoch äußert sie sich in vielerlei Manifestationen: Die Sprache der Lesung, des Gebets und der Verkündigung muss nicht mehr unbedingt hebräisches Originalgut sein (kann es natürlich). In der Einstellung der Diasporagemeinden zur Zentralität des Staates Israel für jeden Juden. In der Bedeutung der Diaspora: Ist sie zu erachten als Segen oder Strafe? Bei der Einstellung zu den Speisegesetzen der Bibel. Der berühmte Zankapfel der Frauenordination wurde von allen nichtorthodoxen Bewegungen auf ihre Art behandelt: Es gibt heute in aller Welt mehr als 400 amtierende Rabbinerinnen in jenen Kreisen. Weiterhin wäre beispielsweise zu diskutieren die Einstellung zur Messiaserwartung und zur Auferweckung der Toten.

Sánchez: Welche Rolle spielen äußere Merkmale wie z.B. der Bart bei Männern?

Lapidé: Das ist nicht das Wesentliche, wie oben angedeutet. Ich kenne viele orthodoxe Männer, die – wenn auch nicht im Sinne der Chassidim von Jerusalem – ein orthodoxes Leben ohne Bart führen. Der Bart ist in der Bibel bereits, wie Sie wissen, angeordnet für den Mann, mitsamt den Schläfenlocken, die als Zierde gereichten. Wir dürfen annehmen, dass auch Jesus und die Apostel nach dieser Regel lebten. (Mit einiger Phantasie können wir uns vorstellen, wie gesundheitsfördernd eigentlich das Bartgebot für die Männer war: Wie hätten sie sich denn rasieren sollen, kalt oder elektrisch?)

Sánchez: Was ist koscher?

Lapidé: Koscher heißt »tauglich«.

Sánchez: Was ist tauglich, jüdisch gesehen?

Lapide: Alle Tiere sind von Gott geschaffen. Etliche von ihnen, bestimmte, sind für den Bibelmenschen tauglich zum Essen, die Mehrheit nicht. Mit der Reinheit, dieser Fehlübersetzung, hat das nichts zu tun. So ist das Schwein nicht tauglich zum Essen, wohl aber kann der Jude ohne weiteres schweinslederne Handschuhe oder Schuhe tragen, und, wenn nötig, sich eine Schweine-Herzklappe einsetzen lassen. Es geht um das ethische Prinzip, zutiefst gesehen, dass der Mensch nicht alles essen muss, was da kreucht und fleucht, genau wie er nicht alles tun sollte, was machbar ist, oder an sich reißen, was zu haben ist.

Sánchez: Was darf man nicht essen?

Lapide: Knapp formuliert handelt es sich eigentlich um eine freiwillige Teilaskese. Wenn z. B. in diversen Ländern Europas nicht grob in die Schöpfungsordnung eingegriffen worden wäre, indem man die an und für sich vegetarisch veranlagten Rinder zwang Tiermehl zu fressen – wäre die BSE-Seuche nicht ausgebrochen. Zudem wissen Sie ja von der Bibel, dass die Menschheit von der Schöpfung her bis zur Sündflut vegetarisch gelebt hat, und es ihr, wie wir lesen, gut bekommen ist. Erst danach erhielten sie von Gott die Konzession des begrenzten Tierfleischverzehr: Es wird Sie sicher genau wie mich erfreuen, wenn wir uns vorstellen, dass – jedenfalls gemäß der jüdischen Tradition – in der dereinstigen messianischen Zeit wieder vegetarisch gegessen werden wird. Ergo: Es gibt Speisen, die für Sie tauglich sind und für mich eben nicht, was ich nicht bedauere. Ich halte es sogar für ein kleines Zeichen der Erziehung zum friedlichen Eingrenzen des Blutvergießens am Tier. Ich muss z. B. keinem Frosch einen Schenkel ausreißen, um ihn zu verzehren, oder Austern schlürfen oder große Schildkröten aus Südamerika importieren, um aus ihnen Suppe zu kochen, aus den Weinbergen Frankreichs Schnecken sammeln und heiß überbrühen. Ich verstehe das Ganze, wie gesagt, als Erziehung zur Ehrfurcht vor dem Leben: Minimierung des Blutvergießens.

Sánchez: Ist Gänseleber kosher?

Lapide: Wenn die arme Gans zuvor nicht gestopft wurde, sodass die Leber krankhaft fett wurde, ist die Gans ein koscheres Tier. Hier will ich noch daran erinnern, dass aus ähnlichen Gründen der Tierliebe auch kein gejagtes Tier gegessen werden darf, denn das gejagte Tier ist bekanntlich nicht immer sofort getroffen worden und mag unter großer Agonie oder auf einer sehr beschwerlichen Flucht getötet worden sein.

Sánchez: Essen Sie Lamm?

Lapide: Lamm ja.

Sánchez: Ist das kein Tier?

Lapide: Ich habe ja gesagt, dass die Bibel den Menschen eine Konzession gegeben hat, ganz wenige bestimmte Haustiere zu essen. Dazu gehört ganz klar das Lamm ...

Sánchez: ... das doch geschlachtet wird!

Lapide: Der jüdische Schlachter ist nicht gleich Metzger, sondern muss Tierpathologie studiert haben.

Sánchez: Um gezielter töten zu können.

Lapidé: Ja. Das rituelle Schlachten, und nur dieses gilt als koscher, tauglich, erfolgt unter sehr bestimmten Eingrenzungen. Der Schlachter muss eine bestimmte Stelle an der Schlagader des Tieres mit einem sehr scharfen Messer genau treffen, wodurch die Blutzufuhr zum Gehirn des Tieres sofort gestoppt ist und es fast keinen Schmerz mehr verspürt. Bitte seien Sie mir nicht böse, aber diese uralte Frage ist mit einer gewissen Scheinheiligkeit behaftet. Wenn wir eine Umfrage machen könnten bei den Lämmern, ob sie jüdisch oder nicht jüdisch geschlachtet werden wollten, wäre ihre Antwort ganz gewiss: Schert Euch zum Teufel und esst vegetarisch!

Sánchez: Ja, das ist in der Tat eine peinliche Thematik, die uns eher vom Thema ablenkt. Wir wollen uns auf andere Informationen für das rechte Verständnis des Judentums konzentrieren. Welche Rolle spielt die Religion im heutigen Staat Israel?

Lapidé: Statistisch und definitiv ist es schwer zu sagen, weil es keine Zählungen und Anmeldungen gibt. Die Superorthodoxen sind jedenfalls für den Außenstehenden am auffälligsten wegen ihrer Tracht und ihres Verhaltens: Ihre Anzahl lässt sich daraus aber nicht folgern.

Sánchez: Wie steht es mit der Bigamie?

Lapidé: Bigamie ist in Israel abgeschafft.

Sánchez: Wie wird dieses Verbot gerechtfertigt? In der Bibel kommt sie oft vor. Abraham, der Vater des Glaubens, hatte mehrere Frauen.

Lapidé: Der Staat Israel ist von seiner Gründung her keine Theokratie, insofern kein Judenstaat, wie man es oft vermutet. Das weltberühmte Buch »Der Judenstaat« von Theodor Herzl ändert nichts an dieser Aussage. Nur aufgrund der ungekündigten Treue der einfachen jüdischen Massen im damaligen Osteuropa, aufgrund ihrer Sehnsucht nach Zion, konnte seine Vision eines Judenstaates Wirklichkeit werden. Der politische Staat Israel bürgt von seiner Gründung her im Personenstandsrecht für 13 verschiedene Religionsgemeinschaften für Gleichberechtigung. Dazu gehören unter anderem Juden, Moslems, Katholiken, Lutheraner, Anglikaner etc. Wie gesagt im Personenstandsrecht – das heißt etwa bei Eheschließung, Ehescheidung, Adoption, Übertritt, Erbschaft – haben ausschließlich die Geistlichen dieser Gemeinschaften das Sagen und ihre Entscheidungen werden von der säkularen Behörde Israels durchgeführt. Hieraus folgert etwa, dass Israel zu den wenigen Ländern gehört, in denen es keine katholische Scheidung gibt. Dass diese Situation, obwohl seinerzeit gut gemeint, heute zu vielerlei Unzufriedenheit führt, können Sie sich vorstellen. Jedenfalls ist aus dieser Konstellation heraus das Alte Testament nicht das Grundgesetz des Staates.

Sánchez: Atheismus kommt auch unter den Juden vor. Man hört oft, viele Juden seien heute Atheisten?

Lapidé: Erstens gibt es Gott sei Dank keine Statistik, zweitens keine Glaubenskontrolle. Wie kann jemand wissen, was sein Nachbar oder seine Nachbarin eigentlich glaubt oder nicht? Dessen ungeachtet gibt es natürlich viele Atheisten unter den Juden. Warum auch nicht? Menschlich gesehen ist es eine der Folgen des Holocaust. Können Sie sich darüber wundern? Nach dem, was die Überlebenden der Vernichtungslager ertra-

gen mussten? Mit kühler Logik sollte man meiner Meinung nach dieses Thema nicht abhandeln, denn die Frage stellt sich: Wo war der *Mensch* in Auschwitz? Die Frage lautet keineswegs, wo war *Gott* in Auschwitz.

Sánchez: Wer kann als Jude bezeichnet werden?

Lapide: Das Gesetz ist kurz und lakonisch. Jude oder Jüdin ist das Kind einer jüdischen Mutter, wer offiziell übergetreten oder aus dem Judentum nicht ausgetreten ist. Das Blut macht also nicht das entscheidende Prinzip aus.

Sánchez: Katholisch geworden, doch Jude bzw. Jüdin geblieben?

Lapide: Nein, nach dem Gesetz geht das so nicht.

Sánchez: Edith Stein richtete sich auch nach dem Gesetz. Sie ging in den Tod und sagte zu ihrer Schwester: Wir gehen für unser Volk.

Lapide: Ich habe natürlich große Sympathie für Edith Stein und ihr Leid. Sie wurde freiwillig Katholikin, sie wurde Nonne, sie wurde katholische Religionsphilosophin. Mit Judesein hat das nichts mehr zu tun. Dass in seinem Rassenwahn Hitler sie als Jüdin erachtet hat wie viele andere auch, hat mit seinem Wahn zu tun, nicht mit Religionsgesetz. Edith Stein ging keineswegs freiwillig mitsamt ihrer Schwester in den Tod, auch nicht für unser Volk. Sie wurde mit Gewalt umgebracht. Es ist hinlänglich bekannt, dass sie in den Karmel der Schweiz fliehen wollte, aber es wegen der dortigen Schlamperei nicht mehr erlebt hat.

Sánchez: Damit Ordnung sei, sind Gesetze notwendig. Diese können aber Tatsachen nicht ändern, haben in diesem Sinne keine wesentliche, nur eine dienende Bedeutung. Dies zu übersehen, kann zum Legalismus führen, der das Wesen durch Äußerlichkeiten ersetzt. Nicht gegen das Gesetz, sondern gegen den Legalismus, der das Gesetz über das Leben stellt, trat Jesus auf – und wurde dafür mit dem Tode bestraft. Es gibt im Menschen eine selbstzerstörerische Neigung, die vornehmlich das Negative sucht und im Neinsagen die höchste Bestätigung findet. Jesus war ein Jasager: Ja zum Leben, ja zum Menschen, ja zur Liebe. Vor allem in diesem Sinne war er Volljude, ein Liebhaber des Irdischen, was der spätere, zeitentrückte paulinische Christus nicht mehr war!³ Die »Liebe zum Leben«, haben Sie gesagt, ist eine jüdische Grundeinstellung. Wir sind für das Geschenk des Lebens dankbar. Die Liebe zu diesem Geschenk ist das Gesetz aller Gesetze. Der Titel dieses Bandes des Edith Stein Jahrbuchs lautet: *Spirituelle Welterfahrung*. Könnte der Kern einer jüdischen Spiritualität nicht vielleicht so bezeichnet werden: Aus Dankbarkeit zum Vater im Himmel liebendes Ja zum irdischen Leben?

Lapide: Dem könnte ich ohne weiteres zustimmen. Nichts, lieber Bruder, nichts was Jesus, der Rabbi von Nazareth, getan oder unterlassen, bejaht oder verneint hat, war unjüdisch oder antijüdisch. Auslegungsdiskussionen mit seinen pharisäischen Kollegen gab es selbstverständlich, wie ich schon betonte. Aber von seiner Geburt an bis zum letzten Atem-

³ Zur tiefenphänomenologischen Unterscheidung zwischen dem Menschensohn Jesus und dem paulinischen Christus vgl. José Sánchez de Murillo, Vom Wesen des Christentums. In: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 123–140.

zug blieb er ohne Wenn und Aber ein treuer Jude, ganz im Sinne der pharisäischen Tradition. Schließlich ist bis auf den heutigen Tag die ganze christliche Infrastruktur, trotz aller späteren heidnischen Einflüsse, jüdisch geprägt geblieben: Auferstehungsglaube, stellvertretendes Sühneleiden, Vergebung der Sünden, Nächstenliebe, Erwartung des Reiches Gottes, Zuversicht auf die messianische Erlösung – woher kommen sie, wenn nicht vom Judentum? Und nicht zuletzt: Der Grund seiner Kreuzigung steht über jedem Kreuz: INRI: Jesus Nazarenus Rex Judaeorum, also Jesus von Nazareth, König der Juden. Das war für die Römer die Bedeutung von Messias, auf Hebräisch Malka meshicha, und darauf stand der römische Kreuzigungstod. Und schließlich hat Jesus ja selbst in seinen Abschiedsreden seinen freiwillig auf sich genommenen Tod angekündigt. Zitat: »Keiner nimmt mir mein Leben, ich gebe es freiwillig dahin.«

Sánchez: Eine letzte Frage, liebe Frau Lapide. Gibt es eine Entwicklung des Judentums?

Lapide: Aber natürlich.

Sánchez: Eine innere?

Lapide: Es kommt darauf an, was Sie darunter verstehen.

Sánchez: Mit Blick auf die Zukunft: In welche Richtung könnte sich das Judentum weiterentwickeln?

Lapide: Diese Frage zu beantworten widerspricht meiner angeborenen Demut. Das kann ich nicht sagen, das wäre Sache eines Propheten.

Sánchez: Das ist m.E. eine sehr gute Antwort.

Lapide: Insbesondere in einem solchen Zeitalter wie dem heutigen. Vielleicht ist es das erste Mal in der Weltgeschichte, dass ein Karmelit und eine jüdische Frau friedlich miteinander diskutieren.

Sánchez: Das glaube ich nicht. Zum Glück gibt es mehr tolerante Menschen als wir gewöhnlich annehmen. Mir scheint jedoch die Toleranz noch zu wenig. Toleranz gehört zu den Grundelementen jeder Kultur. Aber der Zivilisationsprozess muss weiter gehen: die Verschiedenheit lieben, andersdenkende Ansätze fordern und fördern, froh sein, dass die anderen *anders* sind als ich. Zu diesem Grundgespräch im Dienste der Menschwerdung des Menschen beizutragen, versucht das Edith Stein Jahrbuch seit seiner Gründung. So werden und sind Autoren der verschiedensten Provenienz, gläubig und nicht gläubig, zur Mitarbeit eingeladen. *Die Linie des Edith Stein Jahrbuchs ist keine Linie zu haben, sondern ein Haus für alle zu sein.* Ein Experiment, das anfänglich sogar mutigen Wissenschaftlern und kühnen dialogischen Philosophen zu gewagt schien. Nun wird die Dringlichkeit unseres Konzeptes von immer mehr Mitdenkenden nachvollzogen, denen der Ernst der geschichtlichen Lage des Menschen eine Sorge ist.

Lapide: Ja, wir befinden uns in einer wichtigen Phase der Menschheitsgeschichte.

Sánchez: Der Menschwerdungsgeschichte. Die Geschichte des Menschen wird dort beginnen, wo er fähig geworden ist, von sich abzusehen, um den anderen als solchen wahrzunehmen. Erst dann ist Hingabe, und

das heißt Liebe, möglich. Diese ist das Ziel des Lebens. Folglich kann erst mit dem Durchbruch der Stufe der Liebe die sinn-volle Existenz des Daseins beginnen. Dafür war alles Bisherige schmerzhaft Vorbereitung. Zu diesem Durchbruch tragen die verschiedenen Völker, jedes auf seine Weise, bei. Wäre dabei die eigentümliche Leistung des Judentums, dem Menschen die Liebe zum Irdischen einzuprägen?

Lapide: Ich will das nicht als Leistung hinstellen, sondern als Gnade. Das Judentum ist auserwählt worden, um von Gott am Sinai den Dekalog anzunehmen und der Menschheit kundzutun.

Sánchez: Würden Sie auch sagen, das Judentum hat der Menschheit einen Monotheismus geschenkt?

Lapide: Ja, aber ich will nicht immer so hoch hinaus. Ich meine das, aber ich möchte es nicht so formulieren.

Sánchez: Aber die Bibel formuliert es sehr eindeutig: Die anderen Völker haben Götter, wir haben nur einen Gott.

Lapide: Ja. Aber die anderen Völker sind genauso Kinder Gottes: Falls sie sündigen, können sie zu Gott umkehren, wie die Bibel es uns am Beispiel der heidnischen Stadt Ninive so schön erzählt. Ihre Einwohner mussten nicht Juden werden und wurden nicht missioniert. Es wird von ihnen Umkehr, Reue und Wiedergutmachung erwartet. Viele andere Heiden sind im Alten Testament lobend erwähnt, wie etwa Hiob, der Gerechte, oder Rahab, die Hure von Jericho.

Sánchez: Der eine Gott und die vielen Götter stellen keinen Widerspruch dar; sie gehören zusammen. Ohne Vielheit keine Einheit! Diese Auslegung finde ich sehr fruchtbar, ja großartig!

Lapide: Nein, danke, Don José, die Frau Lapide legt nicht aus. Ich habe in dieser Sitzung nicht ausgelegt. Ich habe zitiert.

Sánchez: Kommen in der Bibel nicht auch Irrtümer, Intoleranz, Macht-sucht, Schlachten, Kriege und Morde vor?

Lapide: Lieber Don José, das Alte Testament ist ein Buch, das nicht geschönt und nicht zensiert ist. Die Gestalten werden uns so geschildert wie sie eben waren, mit ihren Sünden gegebenenfalls und mit ihrer Hingabe und dem eventuellen Martyrium auch. Das macht dieses Buch für alle Zeiten immer wieder spannend. Das Gute am Menschen wird uns berichtet zum Nachahmen, das Böse zum Abschrecken.

Sánchez: Richtig!

Lapide: Die Bibel ist wie das Leben.

Sánchez: Schrecklich und schön, zart und brutal, wahr und verlogen, kurz und lang. Welch erhabener Widerspruch!

Lapide: Treue und Liebe, Ehebruch und Vergewaltigung, alles ist beieinander wie im Leben selbst. Und alle diese schrecklichen Menschen sind Kinder Gottes, sie haben Zukunft und Heil. Und wenn sie sündigen, können sie umkehren zu Gott, der immer verzeiht und annimmt.

Sánchez: Das ist sehr schön. Liebe Ruth Lapide, wir danken Ihnen für dieses Gespräch.

»Die Stimmen sehen können«: Bibel und Zen

Reinhard Neudecker¹

In dem biblischen Bericht vom Sinai-Geschehen, in dem die Israeliten als Volk Gottes konstituiert wurden, heißt es nach dem hebräischen Urtext: »Das ganze Volk sah die Stimmen« (Exodus 20,18). Diese paradoxe Aussage hat im klassischen (rabbinischen) Judentum tiefsinnige Auslegungen erhalten. Der biblische Vers mit seinen Interpretationen steht in enger Beziehung zum Pfingstereignis der Apostelgeschichte, in dem die Grundlegung der christlichen Gemeinde erfolgte. Auch nach diesem Bericht sah das Volk, die christliche Urgemeinde, die Stimmen (Sprachen): Apg 2,3.

Die folgende Studie ist der erste Versuch in der Geschichte der Exegese, die beiden biblischen Verse und ihre rabbinischen Auslegungen im Zusammenhang mit einer knappen Auswahl von analogen Aussagen, die sich in der zen-buddhistischen Literatur² finden, zu lesen. Dabei eröffnen sich neue und interessante Möglichkeiten des Verstehens.

Die Frage nach einem Zusammenhang zwischen dem Vers Exodus 20,18 mit dessen rabbinischen Auslegungen und dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte ist in der bisherigen Forschung kaum gestellt oder näher untersucht worden.³ Wenn wir den alttestamentlichen Halbvers Ex 20,18a in den Mittelpunkt unserer Untersuchung stellen, will dies nicht heißen, dass wir nur diesem Bedeutung für den Pfingstbericht zuschreiben. Auch andere biblische Stellen zur Sinai-Offenbarung stehen im Hintergrund der Pfingsterzählung; auf einige dieser Stellen haben auch einzelne Rabbinen (Abk.: R.) in den im Folgenden zitierten »Kommentaren« zu Ex 20,18a verwiesen.⁴

Die rabbinischen Kommentare werden oft als »Sagen«, »Legenden«

¹ Der Autor erhielt während häufiger Japan-Aufenthalte eine Ausbildung in Zen. Mit dem vorliegenden Aufsatz möchte er sich bei der Niwano Heiwa-Stiftung bedanken, die ihm für ein weiteres Studium zum Thema »Bibel und Zen« eine Unterstützung gewährte.

² Wir beziehen uns auf diese Literatur in ihrem weiteren Sinn und lassen deshalb auch Texte aus den Mahayana-Sutras, die das Zen entscheidend beeinflusst haben, zu Worte kommen. Von besonderer Bedeutung ist dabei das Avatamsaka Sutra (Kegon-Sutra); vgl. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* III. London 1953/1970, 18–221. Zum besseren Verständnis der Texte, vor allem was die Gestalt des Buddha und die Lehre von den »Drei Körpern« des Buddha (Trikaya) betrifft, vgl. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York 1963 (London 1907) 242–276.

³ Vgl. jedoch R. Neudecker, »Das ganze Volk sah die Stimmen«: Haggadische Auslegung und Pfingstbericht. *Biblica* 78 (1997) 329–300, Anm. 1.

⁴ Zu einer ausführlicheren Behandlung der rabbinischen Quellen vgl. Neudecker, »Das ganze Volk sah die Stimmen«. 329–349. – Auf das Problem der Datierung der rabbinischen sowie der zen-buddhistischen Quellen kann hier nicht näher eingegangen werden. Wo rabbinische Traditionen einem Autor zugeschrieben sind, handelt es sich um Autoritäten, die in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung lebten. Für nähere Informationen vgl. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992. Die Abkürzungen der rabbinischen Schriften richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE).

oder »legendäre Ausschmückungen« qualifiziert.⁵ Ob solche »Legenden« wirkliches Geschehen widerspiegeln, ist im Allgemeinen kaum von Interesse, ebenso wenig wie deren Beziehung zu biblischen Texten.

Bei den rabbinischen Texten handelt es sich in erster Linie um Bibelauslegung – genannt Haggada. Diese »Exegese« tritt oft in poetischer Gestalt auf. Die »immanente Poesie« der Haggada »bestimmt in vielen Fällen den eigenartigen Charakter ihrer Aussprüche«.⁶ Wärme der Empfindung, Schwung der Gedanken, Kühnheit der Einbildungskraft, Kraft des Ausdrucks, Anschaulichkeit der Bilder zeugen von den dichterischen Gaben der Haggadisten. All dies erklärt, weshalb R. Eleasar aus Modiin über die Haggada gesagt hat, dass sie »das Herz des Menschen anzieht«.⁷

Noch ein anderer Aspekt, der mit der »immanenten Poesie« bis zu einem gewissen Grad zusammenhängt, ist für die Beurteilung der Haggada und der von ihr verwendeten Sprache wichtig. Einige der haggadischen Texte beschreiben Erfahrungen, die aus der spirituellen Beschäftigung mit biblischen Texten erwachsen sind und die mit der logischen Sprache nicht ausgedrückt werden können. Um sich dem Gemeinten anzunähern verwendet die Haggada »Wortgemälde« und »Bildworte«.⁸ Diese sprechen das religiöse Bewusstsein an und lenken es in eine bestimmte Richtung. Sie weisen über sich hinaus; sie regen zu religiöser Kreativität an und sind geeignet, im Hörer oder Leser Erfahrungen auszulösen und ihn plötzlich oder allmählich zu verwandeln.⁹

Was hier über die Haggada gesagt wurde, gilt auch von der zen-buddhistischen Literatur, besonders von den Sutras. Allerdings spielt in dieser Literatur die Auslegung von zugrunde liegenden »Urtexten« eine weniger bedeutende Rolle.

⁵ Vgl. z. B. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I. München 1926, 604–605.

⁶ W. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer I. Straßburg 1892, XII–XIII.

⁷ MekhY zu Ex 16,31 (ed. Horovitz-Rabin, 171).

⁸ Zu »Wortgemälde«, »Bildworte«, »Bildgeschehen« vgl. P. Schütz, Das Mysterium der Geschichte (Werke II, Hg. H. F. Bürki). Moers 1987, 463–481; ders., Freiheit – Hoffnung – Prophetie (Werke III, Hg. H. F. Bürki), Moers 1986, 542–551. Interessant ist, dass auch die Atomphysik bei der Beschreibung der Zusammenhänge, die in der Quantentheorie analysiert und mathematisch dargestellt werden, »Wortgemälde« verwendet; sie spielt mit abwechselnd verschiedenen, sich ergänzenden und auch einander widersprechenden anschaulichen Bildern, je nach der im Experiment gestellten Frage. Diese Bilder sollen im Leser »gewisse Bewegungen« hervorrufen, »die in die gewollte Richtung weisen«; vgl. W. Heisenberg, »Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik«, *Wort und Wirklichkeit* (Hg. Bayerische Akademie der Schönen Künste), München 1960, 48–51.

⁹ Vgl. Schütz, Freiheit – Hoffnung, Prophetie, 544: »Im Bildwort ist Macht der Verwandlung in zweifacher Weise am Werk. Vom Bild her werden wir verwandelt, ohne es zu wissen, unterschwellig, als im Schlaf. Und vom Wort her werden wir verwandelt in der Helle des Bewußtseins mit des Willens Beiwirkung.« – Aus dem Gesagten wird deutlich, dass Entmythologisieren einen »Eingriff in die Sprache der Bibel« darstellt; vgl. Schütz, Mysterium der Geschichte. 472; A. E. Green, »The Role of Jewish Mysticism in a Contemporary Theology of Judaism«. In: *Conservative Judaism* 30 (1976) 24, urteilt: »Das Bedürfnis zu entmythologisieren ist vorbei; eine Remythologisierung des religiösen Bewußtseins zu schaffen, das ist die Forderung der Stunde an uns.«

I. Das Volk sah die Stimmen am Sinai (Ex 20,18)

Im hebräischen Text von Ex 20,18a steht das Verbum ra'ah in seiner Bedeutung »sehen« fest. Qol ist je nach dem Zusammenhang entweder »Stimme« oder »Schall«; wir übersetzen im Folgenden immer mit »Stimme«; doch ist in einigen unserer Texte auch die Übersetzung »Schall« zutreffend. Die Septuaginta entspricht dem hebräischen Text, übersetzt allerdings ha-qolot mit dem Singular: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπαδάς. Genauer ist die Vulgata: Cunctus autem videbat voces et lampadas.

Verschiedene rabbinische Auslegungen beschäftigen sich mit dem Sehen der Stimmen, von dem Ex 20,18a spricht:

In der Regel ist es unmöglich, die Stimme zu sehen; hier aber [sahen sie] »die Stimmen und die Flammen«. Wie sie die Flammen sahen, so sahen sie die Stimmen.

(MekhSh zu Ex 20,18 [ed. Epstein-Melamed, 154])

R. Juda sagt: Wenn ein Mensch mit seinem Nächsten redet, so wird er gesehen, seine Stimme aber wird nicht gesehen. Die Israeliten aber hörten die Stimme des Heiligen, gepriesen sei er, und sahen die aus dem Munde der [göttlichen] Kraft hervorgehende Stimme, und Blitze und Donnerschläge; denn es heißt: »Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen« (Ex 20,18).

PRE 41 (ed. Warschau, 98a)

Bar Kappara hat gesagt: Der Heilige, gepriesen sei er, machte das Unsichtbare sichtbar und das, was nicht hört, hörend und das, was nicht redet, redend. Wenn du sagst: Das, was nicht sichtbar ist sichtbar, woher [entnimmst du dies]? [Aus der Stelle:] »Und das ganze Volk sah die Stimmen und die Flammen« (Ex 20,18) ...

MSam 9,4 (ed. Buber, 37b)

Die folgende Stelle spricht vom Sehen der göttlichen Rede (dibbur) und verknüpft den Gedanken mit Num 12,8:

»[Von Mund zu Mund rede ich mit ihm] im Sehen«.¹⁰ Das bedeutet das Sehen der [göttlichen] Rede. Oder bedeutet es vielleicht das Sehen der Shekinah?¹¹ [Nein!] Es liegt [nämlich] eine Lehre der Schrift vor, indem sie sagt: »Und er sprach: »Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und bleibt am Leben« (Ex 33,20).

SifNum 103 (ed. Horovitz, 101)

Treffender und klarer als in den vorausgehenden Texten ist das Verständnis R. Akibas. Lapidar stellt er fest: »Sie sahen das Hörbare und hörten das Sichtbare.«¹²

Die paradoxe Aussage des biblischen Verses ist aber schon von R. Jisch-

¹⁰ Der Midrasch setzt in seiner Auslegung be-mar'eh voraus, eine Lesart von Num 12,8, die sich auch in anderen Textzeugen findet; vgl. K.G. Kuhn, Sifre zu Numeri. Stuttgart 1959, 269, Anm. 9.

¹¹ »Einwohnung (Gottes)«, göttliche Gegenwart.

¹² MekhY z. St. (ed. Friedmann, 71a). Zu diesem Text schreibt Malbim (1809–1879) in seinem Mekhila-Kommentar: »Und die Weisen haben gesagt, daß sie das Hörbare sahen und das Sichtbare hörten, und zwar mit der vereinten (alle Sinne vereinenden) inneren Wahrnehmung.« Die Ausgaben der MekhY von Horovitz-Rabin (235) und Lauterbach (II, 266) lesen dem logischen Verständnis angepasster, ebenso die Parallele LeqT z. St. (eb. Buber, 70a) für R. Akiba: »Sie sahen und hörten das Sichtbare«.

mael im Sinne der normalen Logik umgedeutet worden: »Sie sahen das Sichtbare und hörten das Hörbare«. ¹³

In dieselbe Richtung gehen die modernen Übersetzungen. In der Einheitsübersetzung heißt es: »Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte und blitzte ...« ¹⁴

Kann man eine Stimme sehen? Das paradoxe Moment des biblischen Verses deutet etwas an, was sprachlich nicht adäquat ausgedrückt werden kann. Ähnlichen paradoxen und ängstlichen Äußerungen begegnet man auch in der Zen-Literatur; sie charakterisieren vor allem das Koan. In einem Gedicht, mit dem Meister Tung-shan Liang-chieh (jap.: Tozan Ryokai, 807–869) seine »Erleuchtungserfahrung« beschreibt, heißt es:

Wie wunderbar, wunderbar, wirklich wunderbar!
Die Dharma-Rede des Nicht-Lebewesens ist wirklich herrlich!
Wenn du mit deinem Ohr hörst, kannst du sie nicht wirklich verstehen.
Wenn du mit deinem Auge hörst, dann begreifst du sie wirklich. ¹⁵

Ähnlich heißt es in einem Waka des Meisters Daito:

Wenn du mit Ohren siehst und hörst mit Augen,
Dann zweifelst du nicht mehr.
Diese Regentropfen, die von den Dachrinnen tropfen! ¹⁶

Paradoxe Sätze schließen jede Möglichkeit einer logisch-rationalen Interpretation aus. Deshalb wendet man im Zen eine Methode an, die »Anschauen der Worte« (K'an-hua; jap.: Kanna) genannt wird. ¹⁷ Auf das Lesen der Bibel, vor allem das Lesen von Texten wie Ex 20,18, angewandt, bedeutet dies: Man liest, spricht, rezitiert im Inneren den Text Wort für Wort; man verweilt bei jedem einzelnen Wort und bewegt es in seinem Herzen (vgl. Lk 2,19.51). Solches Lesen erfordert größte Aufmerksamkeit, Geduld, Ehrfurcht, Demut und ein Sich-Öffnen, um das Geheimnis des Textes wahrnehmen zu können. Dies alles beeinflusst das Unterbewusstsein. Hier wirkt der auf diese Weise immer wieder gelesene Text weiter, bis er auf einmal die Fülle, mit der er gesättigt ist, preisgibt, »als erschließe er sich wie eine Offenbarung vom Himmel«. ¹⁸ Das »Anschauen der biblischen Worte« führt also dazu, dass die ihnen innewohnende Erfahrung mehr oder weniger tief nacherlebt wird. Dann ist das Sehen

¹³ Quellen in der vorausgehenden Anm.

¹⁴ Andere Übersetzungen lauten: »When all the people saw how it thundered and the lightning flashed ...« (The New English Bible); »Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampadi ...« (Übersetzung der italienischen Bischofskonferenz, CEI); dem MT näher ist die französische Übersetzung: »Tout le peuple percevait les voix, les flamboiements ...« (Traduction Oecuménique de la Bible).

¹⁵ Zitiert nach Z. Shibayama, Zu den Quellen des Zen. München 1986, 157–158 (zu Mumonkan, Koan 16). Vgl. H. Dumoulin, Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Mainz 1975, 77; Keizan Jokin, Transmission of Light (transl. by T. Cleary). San Francisco 1990, 164.

¹⁶ Shibayama, Quellen des Zen, 157.

¹⁷ Vgl. K. Sekida, Zen Training. Methods and Philosophy. New York/Tokyo 1975, 105; M. S. Diener, Das Lexikon des Zen. Bern/München/Wien 1986, 114.

¹⁸ Sekida, Zen Training, 99. Sekida nennt diese Art des Lesens »Sprach-Samadhi«.

nicht [nur] Sehen; dann sind die Stimmen nicht [nur] Stimmen. Im Kegon-Sutra heißt es:

Sie (die heiligen Buddhas) reden mit mannigfachen Sprachen und Stimmen von der stillen Leerheit, und doch wissen sie, daß die Sprachen und Stimmen eigentlich keine tönende Seinsweise haben.

Der Bodhisattva¹⁹ kennt alle Stimmen. Er weiß, daß die Stimmen nicht Stimmen sind ... Ohne Wort und ohne Sprache werden alle Worte gesprochen.²⁰

Als tiefe (mystische) Erfahrung deutet der folgende rabbinische Text Exodus 20,18b. In dieser Vershälfte heißt es ein zweites Mal, dass »das Volk sah«, ohne aber diesmal ein direktes Objekt zu benennen. R. Eliëser ben Hyrcanus sieht darin den unaussprechlichen göttlichen Namen bzw. die göttliche Herrlichkeit.

»Und das Volk sah« (Ex 20,18b): Was sahen sie? Sie sahen große Herrlichkeit. R. Eliezer sagte: Woher [wissen wir], daß eine [einfache] Magd im [Volk] Israel sah, was der größte unter den Propheten nicht sah? Die Schrift lehrt: »Und das Volk sah«: Was sahen sie? Sie sahen große Herrlichkeit. MekhSh zu Ex 20,18 (ed. Epstein-Melamed, 154–155)

II. Weitere rabbinische Auslegungen von Ex 20,18

1. Ein Sehen, das zum Auslegen befähigt

Im nächsten Text wird das Verbum ra'ah als ein Wahrnehmen verstanden, das tiefe Einsicht vermittelt. »Sehen« hat also hier die Bedeutung »einsehen«, »erkennen«, »erfahren«.²¹ Wer so das göttliche Wort sieht, wird fähig, es kompetent und kreativ auszulegen:

»Und das ganze Volk sah die Stimmen«. Rabbi [Judah ha-Nasi] sagt: Damit soll eine hohe Auszeichnung der Israeliten zum Ausdruck gebracht werden. Als sie nämlich alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, hörten sie die göttliche Rede und legten sie aus, wie es heißt: »Er umgab es (das Volk Israel) und machte es verstehen« (Dtn 32,10): sobald sie die göttliche Rede hörten, legten sie sie aus.

MekhY zu Ex 20,18 (ed. Horovitz-Rabin, 235)

Die Fähigkeit, die göttliche Rede zu interpretieren, ist keine nur menschliche Leistung. Das Zitat Dtn 32,10 deutet an, dass die Auslegung von Gott selbst bewirkt wird. In SifDev 313 zu Dtn 32,10 wird dieser Gedanke erweitert:

Als die göttliche Rede aus dem Munde Gottes hervorging, sahen sie die Israeliten, wurden durch sie weise und wussten, wie viel Midrasch, wie viel Halacha, wie viele Folgerungen vom Leichterem auf das Schwerere und wie viele Analogieschlüsse sie enthielt.

Solche Stellen zeigen, dass nach rabbinischem Verständnis die mündliche Tora-Tradition (später schriftlich niedergelegt) in der Sinai-Offenbarung begründet ist.

¹⁹ D. i. ein zukünftiger Buddha.

²⁰ T. Doi, Das Kegon Sutra II, Tokyo 1981, 296 und 390; ders., Das Kegon Sutra III, Tokyo 1982, 61.

²¹ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin/Göttingen/Heidelberg ¹⁷1915, 735; L. Koehler/W. Baumgartner, Hebräisches u. aramäisches Lexikon zum Alten Testament IV. Leiden ³1983, 1079–1080.

Zen-buddhistische Texte:

Der Herr von Lanka wurde dann plötzlich erleuchtet (...) Er erwarb die Klugheit, alle Texte zu verstehen, erhielt die Fähigkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie sind (...) gewann die Einsicht, die nicht auf diskursiver Schlußfolgerung beruht.

Der Bodhisattva schaut und begreift die Tatsache, daß Buddhas Stimme unermesslich viele heilige Lehren entfalten kann.

Der Bodhisattva kann »in einem Worte unermessliche Worte wie dessen Widerhall erfassen«. Die Buddhas haben acht Arten wunderbarer Stimmen (...) solche unermesslichen und unzählbaren reinen Stimmen predigen die ganzen tiefsinnigen heiligen Lehren und beruhen auf der »Predigt vom furchtlos brüllenden Buddha-Löwen« ...²²

2. Ein Sehen, das allen geschenkt wird

Noch in einem anderen Sinn bedeutet Ex 20,18a eine Anerkennung für die Israeliten: Sie *alle* sahen.

R. Eliëser (ben Hyrcanus) sagt: Damit (mit Ex 20,18a) soll eine hohe Auszeichnung der Israeliten zum Ausdruck gebracht werden. Als sie nämlich alle vor dem Berg Sinai standen, um die Tora zu empfangen, waren – so bezeugt die Schrift – unter ihnen keine Blinden; es heißt nämlich: »Und das ganze Volk sah ...« (Ex 20,18).

MekhY zu Ex 20,18 (ed. Horovitz-Rabin, 235)

Nicht nur Mose sah die Stimmen; alle waren im gleichen Zustand wie er und deshalb fähig wie er die Stimmen zu sehen.

Zen spricht im Zusammenhang mit der »Erleuchtung« von einem Durchbruch, der grundsätzlich allen Menschen offen steht und der es ermöglicht »Hand in Hand mit allen Meistern der Vergangenheit zu gehen« und »mit demselben Auge [wie sie] zu sehen und mit demselben Ohr zu hören«.²³

3. Sehen als innere Erneuerung des Menschen

Um die Tora voll und ganz zu empfangen, um sie sich anzueignen, muss der Mensch mit ihr eins werden, so sein wie sie, vollkommen wie sie. Dies erfordert eine Erneuerung des ganzen Menschen. In PesK 12,19 verknüpft R. Juda bar Simeon diese Idee mit der folgenden Midrasch-Auslegung des Wortes ba-hodeš (»im Monat«), das die Erzählung von der Sinai-Offenbarung einleitet (Ex 19,1): Gott sagt zu Israel: »Eine Erneuerung (hidduš) der Dinge wirke ich, indem ich euch selbst erneuere.« Es folgt ein Gleichnis von einem König, der seinen Sohn verheiraten wollte, aber zuerst das Silbergeschirr und die anderen kostbaren Geräte polieren ließ, damit sie dem Sohn zur Ehre gereichten. Die Anwendung auf die Sinai-Offenbarung lautet:

²² D. T. Suzuki, The Lankavatara Sutra. London 1932, 9; Doi, Kegon Sutra III, 144; ders., Kegon Sutra II, 186; ders., Kegon Sutra III, 38.

²³ Auch nach dem – mit der jüdischen Idee von der Gemeinschaft als Körper (vgl. 1 Kor 12) verwandten – Gedanken von der Einheit und Solidarität aller Wesen sehen alle Menschen, wenn einer sieht. Als Shakyamuni Buddha erleuchtet wurde, soll er gesagt haben: »Ich und alle Wesen auf der Erde erlangen die Erleuchtung zur gleichen Zeit« (Keizan Jokin, Transmission of Light, 3).

So wollte der Heilige, gepriesen sei er, den Israeliten die Tora geben, sobald sie aus Ägypten ausgezogen waren; aber es waren unter ihnen Blinde, Lahme und Taube. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: »Die Tora ist in allem vollendet, wie es heißt: ›Die Tora des Herrn ist vollkommen‹ (Ps 19,8). Soll ich sie diesem Geschlecht geben, unter denen es Menschen mit Gebrechen gibt? Wenn ich aber warte, bis ihre Kinder (in einer neuen Generation) heranwachsen, verzögere ich die Freude der Tora.²⁴ Was tat der Heilige, gepriesen sei er? Er heilte sie (die mit Gebrechen Behafteten) und gab ihnen die Tora. Und woher läßt sich beweisen, daß er sie geheilt hat? Wer blind war, wurde sehend; denn es heißt: »Und das ganze Volk sah die Stimmen« (Ex 20,18) ... [Der Heilige, gepriesen sei er, sagte:] »Es geschehen neue Dinge: Ich tue Neues an euch und nehme an euch vorweg, was in der zukünftigen Welt geschehen wird«. Wie es von der Zukunft [heißt]: »Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden« (Jes 35,5), so auch hier: »Und das ganze Volk sah ...« (Ex 20,18). Wie es von der Zukunft [heißt]: »und die Ohren der Tauben werden aufgetan werden« (Jes 35,5), so auch hier: »Und sie [alle] sagten: ›Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun und hören‹« (Ex 24,7). Wie es von der Zukunft [heißt]: »Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch« (Jes 35,6), so auch hier: »Und Mose führte das Volk hinaus aus dem Lager, um Gott zu begegnen, und sie [alle] stellten sich unten am Berg auf« (Ex 19,17). Wie es von der Zukunft [heißt]: »Und es wird jauchzen die Zunge des Stummen« (Jes 35,6), so auch hier: »Und das ganze Volk sang gemeinsam und sprach« (Ex 19,8).

PesK 12,19 (ed. Mandelbaum, 217–218)

Die Befreiung von Blindheit und von anderen Gebrechen, mit denen das Ego behaftet ist, bedeutet eine Erneuerung und Neugeburt des ganzen Menschen.²⁵ Was von der messianischen Zeit erwartet wird, ereignet sich hier und jetzt für diejenigen, denen die Sinai-Erfahrung zuteil wird.

Der Text spricht von der Erneuerung, die in der Vergangenheit (am Sinai) geschah und die in der messianischen Zukunft erfolgen wird. Sie kann aber, wie unter III,2 näher ausgeführt wird, schon in der Gegenwart, im »Heute« erfahren werden.

Im Zen-Buddhismus sucht der ernsthafte Zen-Anhänger das »ursprüngliche Antlitz, das er vor Geburt seiner Eltern besaß«, heute, jetzt zu entdecken, d. h. mit der Buddha-Natur eins zu werden. Hierin vollzieht sich eine wahre Erneuerung; denn der Bodhisattva, die ideale Gestalt des Zen-Weges, »wird in jeder Hinsicht derselbe sein wie der heilige Buddha: nämlich, dasselbe Land, derselbe Leib, dieselbe Tat, dasselbe Werk, dieselbe heilige Erhellung, dieselbe göttliche Kraft, dasselbe Rollen der heiligen Lehren-Räder, dieselbe Beredsamkeit, dieselbe Stimme, dieselbe Weisheitsmethode, dieselbe Furchtlosigkeit, dieselbe ›Wohnung Buddhas‹, dieselbe große Barmherzigkeit und große Begnadung, dieselbe wunderbare Lehre, dieselbe Freiheit der Grenzenlosigkeit«.²⁶

²⁴ Die Freude der Tora ist mit Israel verheiratet zu sein.

²⁵ Zur Auferstehung der Toten bei der Offenbarung am Sinai vgl. PRE 41 und MHG zu Ex 19,25. Die Rabbinen sprechen auch von Tod und Auferstehung der Israeliten, die das göttliche Wort vernahmen; vgl. dazu M. Fishbane, *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle/London 1994, 14–17; I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*. Berlin/New York 1982, 33–73 und dazu Fishbane, *The Kiss of God*. 132–133, Anm. 7.

²⁶ Doi, *Das Kegon Sutra* IV, Tokyo 1978, 456.

4. Stimmen, je nach der Fassungskraft des Einzelnen

Die in den nächsten beiden Abschnitten zitierten Texte beschäftigen sich mit den Pluralformen »die Stimmen«, »die Flammen«. Warum der Plural? Es ist doch der eine und einzige Gott, der sich am Sinai offenbart; müsste es deshalb nicht »die Stimme« und »die Flamme« heißen? Dazu eine erste Antwort:

Und wie viele Stimmen waren es, und wie viele Flammen waren es? Es bedeutet vielmehr: Man ließ den Menschen hören nach seiner [Fassungs]kraft, wie es heißt: »Die Stimme des Herrn ist in der Kraft (jedes einzelnen)« (Ps 29,4).

MekhY, Yitro 9 (ed. Horovitz-Rabin, 235)

Denselben Gedanken finden wir im Targum Pseudo-Jonatan Ex 20,18:

Und das ganze Volk sah die Stimmen, wie sie sich, während jeder Einzelne sie hörte, änderten und wie sie mitten aus den Fackeln hervorkamen ...

Die Tradition von der unterschiedlichen Fassungskraft und die entsprechende Verwendung von Ps 29,4 wird auch mit anderen biblischen Versen bzw. Themen in Verbindung gebracht²⁷; sie ist in der rabbinischen Literatur weit verbreitet und wird in der Regel R. Jose bar Hanina zugeschrieben. Die Version von Tanhuma, Shemot 25 lautet²⁸:

Komm und sieh, wie die Stimme im Fall der Israeliten hervorging: bei jedem einzelnen nach seiner [Fassungs]kraft. Die Alten hörten die Stimme nach ihrer Kraft, die Jugendlichen nach ihrer Kraft, die Knaben nach ihrer Kraft, die kleinen Kinder nach ihrer Kraft, die Säuglinge nach ihrer Kraft, die Frauen nach ihrer Kraft, und auch Mose nach seiner Kraft, wie es heißt (Ex 19,19): »Mose redete, und Gott antwortete ihm mit einer Stimme«, [d. h.] mit einer Stimme, die Mose ertragen konnte. Und so heißt es auch: »Die Stimme des Herrn [ergeht] mit Kraft« (Ps 29,4); es heißt nicht: »mit seiner Kraft«, sondern »mit Kraft«, wie sie jeder einzelne von ihnen ertragen konnte. Auch die schwangeren Frauen [hörten die Stimme] nach ihrer Kraft. Also mußt du sagen: Jeder einzelne [hörte die Stimme] nach seiner Kraft.

Zur Erläuterung dieser Idee folgt das Beispiel vom Manna, über dessen Geschmack sich in der Schrift unterschiedliche Aussagen finden:

R. Jose bar Hanina hat gesagt: Wenn du dich darüber wunderst, so lerne vom Manna: es kam für die Israeliten herab, aber nur nach der Kraft (dem Bedürfnis) eines jeden einzelnen von ihnen (...) Wenn nun schon das Manna, das [doch nur] von einer Art war, für sie in viele Arten verwandelt wurde, um den Bedürfnissen eines jeden einzelnen zu entsprechen, um wieviel mehr galt dies von der Stimme, die ausging und die Kraft in sich besaß: Sie änderte sich für jeden einzelnen nach seiner Kraft, damit sie ihm keinen Schaden zufügte. Und woher [wissen wir,] daß sich die Stimme in viele Stimmen teilte? Weil es heißt: »Und das ganze Volk sah die Stimmen« (Ex 20,18). Es steht hier nicht geschrieben: »die Stimme«, sondern: »die Stimmen« ...

²⁷ So besonders zur Erklärung der Singularformen des Dekalogs (»Ich bin der Herr, dein Gott ...«, Ex 20,2): Gott sprach mit jedem Einzelnen in ganz individueller Weise, je nach dessen Fassungskraft; vgl. ExR 29,1; PesK 12,25.

²⁸ Hier und in den Parallelen TanB, Shem 22; ExR 5,9 ist die Stelle in eine komplexe und polemische Perikope eingefügt (vgl. dazu Chernus, *Mysticism*, 64–72): »Die Stimme Gottes tötete die Götzendiener, weil sie die Tora nicht annahmen, den Israeliten aber, welche die Tora annahmen, gab sie Leben.«

Ein und dasselbe Manna hat verschiedenen Geschmack; ein und dieselbe Stimme wird verschieden erfahren. Je nach der Fassungskraft des Einzelnen gibt es verschiedene Ebenen und verschiedene Tiefen der Erfahrung.²⁹ Auch die Stimme des Buddha ergeht nach der Fassungskraft jedes Einzelnen:

Auf dem Gipfel des Berges verkündete er (Buddha) ein vollständiges Sutra mit einer auserlesenen Stimme, die auf hundert und tausend Weisen variierte.

Buddha läßt aus einer heiligen Stimme unermesslich viele Stimmen hervortreten und erhellt so den Geist der Empfangenden je nach ihren Kräften und Neigungen.

Der Heilige predigt die eine und dieselbe Lehre, und die Lebewesen können sie je nach ihren Kräften in verschiedener Weise verstehen ...³⁰

5. Die eine Stimme in 70 Sprachen

Eine zweite Antwort auf den Plural »die Stimmen« steht im Kontext der rabbinischen Auffassung, wonach Gott die Tora allen Völkern anbot, aber nur Israel sie annahm. R. Johanan spricht in diesem Zusammenhang von der Zerteilung der göttlichen Stimme:

Die Schrift sagt nicht: »Sie sahen die Stimme«, sondern: »... die Stimmen (Ex 20,18)«. R. Johanan hat gesagt: Die Stimme ging hervor und teilte sich in sieben³¹ Stimmen und aus sieben Stimmen in siebzig Sprachen, damit alle Völker [sie] hören sollten.

Tan, Shemot 25

Die Zerteilung der Stimmen wird auch mit anderen Bibelstellen in Verbindung gebracht. Nach ExR 28,6 interpretiert R. Johanan Dtn 5,19 (»eine große Stimme, die nicht aufhörte«): »Die eine Stimme teilte sich in sieben Stimmen, und diese teilten sich in siebzig Sprachen.« Nach bShab 88b knüpft R. Johanan die Aussage an Ps 68,12 (»Der Herr gab ein Wort; groß war die Schar derer, die [es] verkündeten«): »Jedes einzelne Wort, das aus dem Munde des Allmächtigen hervorging, teilte sich in siebzig Sprachen.« Es folgt im Talmud die entsprechende Auffassung der Schule R. Jischmaels, die den Gedanken aus Jer 23,29 ableitet: »[Ist nicht mein Wort wie Feuer ...] und wie ein Hammer, der Felsen zersplittert: Wie der [Felsen durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, so wurde auch jedes einzelne Wort, das aus dem Munde des Heiligen, gepriesen sei er, hervorging, in siebzig Sprachen zerteilt.«

Das Bildwort von den 70 Sprachen besagt, dass die göttliche Stimme von allen Menschen und in der ganzen Welt »gesehen« werden möchte.

²⁹ Man fühlt sich an 1Kor 13,11–12 erinnert: Paulus spricht von der Erkenntnis, die er als Kind besaß, von seiner späteren Sicht als Erwachsener und von dem dereinstigen vollkommenen Schauen »von Angesicht zu Angesicht«.

³⁰ Suzuki, Lankavatara Sutra, 8; Doi, Kegon Sutra III, 148; ders., Kegon Sutra IV, 460.

³¹ Mit Bezug auf das siebenmalige Vorkommen des Wortes »Stimme« in Ps 29 bzw. bei der Tora-Offenbarung (jeweils zweimal in Ex 19,16; 19,19; 20,18; und einmal in 24,3); vgl. Yalq 843 zu Ps 92,2.

Zen-buddhistische Texte:

Die heilige Buddha-Stimme ertönt grenzenlos überallhin. Es gibt kein Lebewesen, das sie nicht hören könnte.

Die wunderbare Stimme Buddhas ist tief und vollendet (...) Es ist ihnen allen (den Lebewesen), als ob ihre eigene Sprache gesprochen würde.

Der Erhellte ist vertraut mit den unermesslich vielen Sprachen in allen Welten.³²

Für den, der sie sieht, ist es eine alles durchdringende Stimme, wie in der rabbinischen Aussage: »Als die Tora Israel gegeben wurde, ging die Stimme davon (von diesem Ereignis) von einem Ende der Welt bis zum andern« (bZev 116a).

Auch im Zen spricht man von einer alles durchdringenden Stimme. Die »Erleuchtung« eines alten Meisters, die durch den Klang eines auf einen Bambusstamm prallenden Steinchens ausgelöst wurde, hat Sekida so beschrieben³³: »Und er hörte die Stimme des Daseins selbst (...) Der Klang, der von dem Bambusstamm ausging, war die Stimme im Inneren des Mönchs selbst und zugleich die Stimme, welche die ganze Welt durchdringt.« In diesem Sinne heißt es im Kegon-Sutra:

Die wunderbare Stimme Buddhas gelangt zu allen Welten.

Buddhas reine und wunderbare Stimme erfüllt alle Welten in allen zehn Richtungen.

Die weite und lange Zunge der Buddhas ist unermesslich und unendlich und bringt wunderbare Stimmen hervor, die durch den ganzen Kosmos ertönen.³⁴

III. Die christliche Urgemeinde sah die Sprachen am Pfingstfest

1. Das jüdische Wochenfest

Die Eigenart des jüdischen Wochenfestes (Shavuot) zur Zeit des Neuen Testaments, insbesondere die Wandlung des ursprünglichen Erntedankfestes hin zum Fest der Sinai-Offenbarung, ist ein viel diskutierter und umstrittener Gegenstand der heutigen Forschung.³⁵ Entsprechend besteht auch Uneinigkeit unter den Exegeten des Neuen Testaments darüber, ob es sich beim Pfingstfest der Apostelgeschichte, dem jüdischen Wochenfest, um ein Fest der Sinai-Offenbarung handelt oder nicht.³⁶ Für uns lassen die angeführten rabbinischen Texte zu Ex 20,18a, die als Parallelen zu Apg 2,3 gelten dürfen, keinen Zweifel daran. Diese Auffassung bestätigen auch die Targumen, besonders die zu Ex 19–20.³⁷

³² Doi, *Das Kegon Sutra* I, Tokyo 1983, 16 bzw. 24 bzw. 159.

³³ Zen Training, 103.

³⁴ Doi, *Kegon Sutra* I, 4 bzw. 246; Doi, *Kegon Sutra* III, 30.

³⁵ Vgl. J. Tabory, *Jewish Prayer and the Yearly Cycle. A List of Articles* (Qirjat Sefer Supplement to Vol. 64 [1992–1993]) 206–210.

³⁶ Vgl. dazu A. Weiser, »Pfingsten/Pfingstfest/Pfingstpredigt«, TRE XXVI, 381.

³⁷ Nach R. Le Déaut, »Targumic Literature and New Testament Interpretation«, *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974) 259 beleuchten die Targume folgende Aspekte von Apg 2: »das Szenario selbst, das an die Sinai-Theophanie erinnert, die neue ekklesia, die Einheit der Herzen, das Sprechen in Zungen«. Zu den einzelnen Targumen vgl. besonders J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte. Étude de textes liturgiques I–II*, Paris 1971.

Das Wochenfest wurde ursprünglich als Fest der Erstlingsfrüchte gefeiert, und diesen Charakter hat das Fest, wenigstens in einigen Kreisen des palästinischen Judentums, auch zur Zeit des Neuen Testaments beibehalten.³⁸ So nennt die Mischna Meg 3,5 als Pentateuchperikope für das Wochenfest Dtn 16,9 ff., also einen Text, der seinen agrarischen Charakter widerspiegelt.

Wann der ursprüngliche Erntedank zum Fest der Sinai-Offenbarung wurde, ist unsicher. Als frühe Zeugnisse für das Wochenfest als Gedenkfeier der sinaitischen Offenbarung werden oft das Buch der Jubiläen und ein angeblich noch unveröffentlichter Text aus Qumran genannt, in dessen Licht man das »Bundesfest« von Qumran (1QS 1,8–2,25) deuten will.³⁹ Was das Buch der Jubiläen betrifft, so soll nach Jub 6,17 das Wochenfest jährlich zur Erinnerung an den Bund begangen werden; doch ist im Kontext vom Bund mit Noach die Rede, nicht vom Sinai-Bund.⁴⁰ Was Qumran angeht, so scheint kein einziger Text bekannt zu sein, der eine klare Beziehung zwischen dem Wochen- und dem Gedenkfest des Sinai-Bundes und der Sinai-Offenbarung aufzeigt.

Die Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) hatte sicher einen Einfluss auf die Wandlung des agrarischen Festes zum Fest der Sinai-Offenbarung. Shavuot als Pilgerfest war zentral mit dem Tempel verbunden: »Von den Erstlingsfrüchten deines Ackers sollst du die besten in das Haus des Herrn, deines Gottes, bringen« (Ex 23,19). Die Zerstörung des Tempels machte die an den Tempel gebundenen festlichen Handlungen unmöglich und wirkte sich deshalb auch zugunsten des Festes als Gedächtnis der Sinai-Offenbarung aus; ferner gewann jetzt seine synagogale Liturgie an Bedeutung.

Es ist anzunehmen, dass das Wochenfest von einem gewissen Zeitpunkt an in bestimmten jüdischen Kreisen sowohl als Erntedank- wie auch als Offenbarungsfest begangen wurde. Ein Doppelcharakter kommt schon in den unterschiedlichen Perikopenangaben für das Wochenfest zum Ausdruck. Tosefta Meg 4(3),5 und die Parallelen yMeg 3,7 (74b) und bMeg 31a kennen nämlich eine Gegenmeinung zur oben erwähnten Mischna Meg 3,5, wonach man am Wochenfest nicht Dtn 16,9 ff., sondern Ex 19,1 ff. liest.⁴¹ Auch die Angaben über den prophetischen Abschnitt

³⁸ Philo und Josephus erwähnen nichts über Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass ihnen dieser Charakter des Festes unbekannt war; vgl. R. Le Déaut, »Pentecôte et tradition juive«, *Assemblées du Seigneur* 51 (1963) 24, Anm. 1.

³⁹ Vgl. z. B. Le Déaut, »Pentecôte«, 27; M. Delcor, »Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest«. In: *Bibel und Leben* 4 (1963) 189; M. Weinfeld, »Pentecost as Festival of the Giving of the Law«. In: *Immanuel* 8 (1978) 12; ders., *Deuteronomy 1–11*, New York 1991, 271; J. Tabor, *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud* (hebr.). Jerusalem 1995, 151 mit Anm. 24.

⁴⁰ Ebenso wenig gewinnt man Klarheit aus Jub 1,1; 14,20; 22,1–16.

⁴¹ Ein altes Fragment des palästinischen Targums aus der Kairoer Geniza nennt für das Wochenfest ausdrücklich die Perikope Ex 19,1–20,23; vgl. P. Kahle, *Masoreten des Westens*. Stuttgart 1930, 49.

(Haftara) zeugen von einem Doppelcharakter des Festes; alle weisen einen Bezug zur Sinai-Offenbarung auf: Für die Position der Mischna, die, wie bereits gesagt, als Pentateuchperikope einen dem Erntedankfest entsprechenden Abschnitt (Dtn 16,9ff.) angibt, nennt der babylonische Talmud (bMeg 31a) das dritte Kapitel von Habakuk, in dem einige Verse auf die Sinai-Offenbarung anspielen. Für die Position der Gegenmeinung weist der Talmud auf das erste Kapitel aus Ezechiel hin, das eine Vision beschreibt, die mit der Erscheinung Gottes am Sinai vergleichbar ist.⁴²

Für die Datierung von Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung haben wir im Bericht der Apostelgeschichte möglicherweise das älteste literarische Zeugnis vor uns.⁴³ Die frühesten Zeugnisse aus der rabbinischen Literatur entstammen dem zweiten (z. B. bShab 86b) und dritten Jahrhundert. Eindeutig ist die Aussage des R. Eleasar (ben Pedat, gest. 279): Es herrsche darin Übereinstimmung, dass man sich am Wochenfest auch der eigenen Freude hingeben müsse, weil an diesem Tag die Tora gegeben wurde (bPes 68b). Die relativ spät bezeugte sichere Datierung besagt jedoch nicht, dass Shavuot als Fest der Sinai-Offenbarung nicht schon lange vor der Apostelgeschichte, wenigstens in bestimmten jüdischen Kreisen, bekannt war. Indirekte Beweise, die sich vor allem auf komplizierte Kalenderberechnungen stützen, deuten in der Tat auf ältere Traditionen.⁴⁴

Während uns das 3. Kap. des Mischna-Traktates Bikkurim (3,2–9) für die Zeit des zweiten Tempels ein anschauliches Bild von Shavuot als Fest der Erstlingsfrüchte vermittelt (Prozession nach Jerusalem, Zere-monie im Tempel), fehlen uns die Angaben über die Festlichkeiten, mit denen das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung begangen wurde. Auf alle Fälle haben sich fromme Juden von den biblischen Texten zur

⁴² Auch die sich im Talmud anschließende Feststellung passt zum Doppelcharakter des Wochenfestes: »Jetzt aber, da es zwei Tage sind[, die wir (in der Diaspora) feiern], ver-fahren wir nach beider Ansicht, jedoch in umgekehrter Ordnung« (bMeg 31a). In-dem also Ex 19,1ff. am ersten Tag gelesen wird, wird das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung hervorgehoben. – Eine weitere Angabe zur Liturgie des Wochen-festes stammt aus dem kleinen Talmud-Traktat Soferim 18,3: Als Psalm für das Wochen-fest ist Ps 29 vorgesehen. Dieser Psalm spielt in den rabbinischen Auslegungen der Sinai-Offenbarung eine bedeutende Rolle, wie auch aus einigen unserer Texte ersichtlich ist.

⁴³ Vgl. in diesem Sinn J. J. Petuchowski, »Qol Adonai. A Study in Rabbinic Theology«. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24 (1972) 16. – Dass das Pfingstfest der Apg vielleicht zugleich auch als Erntedankfest begangen wurde, könnte die Bemerkung vom »süßen Wein« (Apg 2,13; vgl. 2,15) andeuten. Nach einem Text aus der Qumran-höhle 11 (11QTempel 19,11–14) wurde nämlich auch ein Fest des neuen Weins gefeiert; daneben gab es das Fest der Erstlingsfrüchte (11QTempel 18,10–13) und das Fest des neuen Öls (11QTempel 21,12–16); 13); vgl. J. A. Fitzmyer, »The Ascension of Christ and Pentecost«. In: Theological Studies 45 (1984) 434–435; G. Vermes, The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective. London ³1994, 159.

⁴⁴ Vgl. Tabory, Jewish Festivals, 151–154; Weinfeld, »Pentecost« 8–11; Deuteronomy 1–11, 267–270 findet das Fest sogar bereits im Alten Testament vor, so in den Psalmen 50 und 81 und in 2 Chr 15,8–15.

Sinai-Offenbarung auf das Fest einstimmen lassen, und von den Meistern der Haggada erhielten sie Homilien und Auslegungen zu diesen Texten.⁴⁵

2. Das Sinai-Geschehen, erlebt im »Heute«

Der Vers Ex 19,1, der das Sinai-Ereignis einleitet, enthält ein Wort, das einen aufmerksamen Leser aufhorchen lässt: »Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten, an diesem (d. h. dem heutigen) Tag (ba-yom ha-zeh), kamen sie in der Wüste Sinai an.« Müsste es nicht »an jenem Tag (ba-yom ha-hu')« heißen, da doch das Sinai-Geschehen in der Vergangenheit stattfand? Dazu zwei rabbinische Auslegungen:

Bei dem eigenartigen »Heute« könnte es sich, wie die erste Auslegung nahe zu legen scheint, um eine liturgische Einfügung handeln. Sie ginge dann zurück auf die Verwendung der Perikope Ex 19,1 ff. an einem Festtag, dem Wochenfest, an dem das Gedächtnis des Sinai-Ereignisses aktualisierend begangen wurde.⁴⁶ Der rabbinische Text lautet:

Es steht geschrieben: »... an diesem Tag kamen sie in der Wüste Sinai an« (...) [Die Schrift] will dich lehren, daß der Mensch sich jedes Jahr so betrachten muß, als ob er [persönlich] am Berg Sinai stehe. Deshalb steht in bezug auf die Verleihung der Tora geschrieben: »an diesem Tag« ...
PesHadda: BHM 6, 40

Die zweite Auslegung von Ex 19,1, stammt von Simeon ben Soma (2. Jh.). Er wendet das »Heute« auf die persönliche Beschäftigung mit der Tora an:

»An jenem Tag« steht nicht geschrieben, sondern »an diesem Tag«, als ob sie an diesem (dem heutigen) Tag in der Wüste Sinai ankämen. [Die Schrift will dich lehren:] An jedem Tag, da du dich mit der Tora beschäftigst, sollst du sagen: »Es ist, als ob ich sie an diesem (dem heutigen) Tag vom Sinai empfangen.«
TanB, Yitro 7

Wer mit einer solchen inneren Einstellung am Fest der Sinai-Offenbarung teilnimmt – einem Fest, das noch dazu eine besondere Atmosphäre ausstrahlt und vermittelt –, wer sich von biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung und von aus ihnen erwachsenen Auslegungen und Einsichten ansprechen und bewegen lässt, für den kann das Sinai-Ereignis gegenwärtig werden.

Auch im Zen-Buddhismus ist das »Heute« von entscheidender Bedeutung. Im 11. Beispiel der »Niederschrift von der Smaragdenen Felswand« (Hekigan-roku) lesen wir:

⁴⁵ Die rabbinischen Stellen, die wir zitiert haben, sind wohl alle später zu datieren als das Neue Testament. Es besteht daher, was den Pfingstbericht der Apostelgeschichte betrifft, kaum eine direkte literarische Abhängigkeit von diesen Stellen. Wohl aber dürften beide, die rabbinischen Texte ebenso wie der Text der Apg, wenigstens zum Teil auf ältere, aus biblischen Quellen gewonnene Traditionen zurückgehen.

⁴⁶ Vgl. dazu F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*. Neuchâtel/Paris 1974, 163–164; J.-P. Sonnet, »Le Sinaï dans l'événement de sa lecture«, *Nouvelle revue théologique* 111 (1989) 323. Zu ba-yom ha-zeh vgl. den emphatischeren Ausdruck be-šem ha-yom ha-zeh (»gerade an diesem Tag«), der im Zusammenhang mit anderen biblischen Festen verwendet wird: Ex 12,17.51 (Pascha); Lev 23,21 (Wochenfest); Lev 23,28.29.30 (Versöhnungsfest); vgl. Sonnet, »Sinaï«, 323, Anm. 8.

Huang-Bo sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker. Das ist die Art, wie ihr als fahrende Scholaren von Ort zu Ort pilgert. Wo aber habt ihr euer Heute? Wißt ihr denn eigentlich, daß im ganzen großen Tang-Reich kein Zen-Meister zu finden ist?⁴⁷

Gundert kommentiert: »Das Wandern von Meister zu Meister kann ewig weitergehen, ohne daß ein einziger dem Suchenden zu seinem Heute hilft, zu dem Tag, an dem er nicht mehr Trester leckt, sondern den Trank trinkt, der allein gesund macht.«⁴⁸

Als Meister Chi-I (531–597) in tiefer geistiger Konzentration (Samadhi) auf den Text aus einem Sutra stieß, drang er durch bis ins Innerste seines Wesens. In diesem Moment wusste er, dass er persönlich am Geierberg anwesend war und dass dort der Buddha seine im Lotus-Sutra beschriebene Lehre immer noch vortrug.⁴⁹

Unter den biblischen Texten, welche die Kraft besitzen, die Sinai-Offenbarung zur Gegenwart werden zu lassen, ist Ex 20,18a von besonderem Rang. Aufgrund des paradoxen Moments (»die Stimmen sehen«) setzt dieser Text dem rationalen Denken eine Schranke und kann gerade deshalb zu einer tieferen Ebene des Zugangs zur gemeinten Wirklichkeit, zu einer religiösen Erfahrung, führen.⁵⁰ Eine solche (mystische) Erfahrung ist der jungen Gemeinde am Pfingstfest zuteil geworden:

Und es wurde ihnen [gegeben zu] sehen Sprachen/Zungen⁵¹ wie von Feuer, die sich teilten, und [eine von ihnen] ließ sich auf jeden einzelnen von ihnen nieder (Apg 2,3).

Das »theologische Passiv« (ὡφθησαν) sagt aus, dass ein solches »Sehen« von Gott bewirkt und geschenkt ist.

Hier sei kurz erwähnt, dass auch der Zen-Buddhismus die Bedeutung der »Gnade« anerkennt und sie vor allem zusammen mit dem »Glauben«, dem Sich-Öffnen des Menschen zum Ausdruck bringt. Im Kego-Sutra heißt es:

Die Buddha-Stimme ertönt von selbst bei der Gelegenheit, wenn ein Empfangender erscheint.

Aber es gibt Ungläubige, die Buddhas Stimme nicht empfangen können.⁵²

⁴⁷ W. Gundert, Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand I. München 1977, 221.

⁴⁸ Ebd., 236.

⁴⁹ Vgl. D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism I. London 1949/New York 1961, 156–157; Shibayama, Quellen des Zen, 197 (Kommentar des Mumon zum 22. Koan des Mumon-kan).

⁵⁰ Das paradoxe Moment ist, wie oben gesagt, auch für das Zen-Koan charakteristisch. Die Unmöglichkeit des rationalen Verstehens und als Folge davon das Aufgeben der Ratio (und des Ego) soll eine tiefe Erfahrung auslösen.

⁵¹ Die doppelte Bedeutung sowohl des griechischen (γλῶσσα) wie des hebräischen Wortes (lašon) dürfte hier mitschwingen. Der einzige Ausdruck im AT, der den »Zungen wie von Feuer« (γλῶσσα ὡσεὶ πυρός) ähnlich ist, findet sich in Jes 5,24 (lešon 'eš), wo er aber in einem mehr materiellen Sinn verwendet wird (»wie die Zunge des Feuers Stopfeln frisst ...«). Zu »Zungen wie von Feuer« vgl. auch Le Déaut, »Targumic Literature and New Testament Interpretation«, 260 mit Anm. 47.

⁵² Doi, Kego Sutra III, 147 bzw. 156.

Die Sprachen/Zungen, die sich verteilen und auf jeden Einzelnen niederlassen, erinnern an die Pluralform von Ex 20,18 (»die Stimmen«), die zu einigen der oben zitierten Texten Anlass gab.

Das Bildwort vom Feuer⁵³ nimmt in den biblischen Texten zur Sinai-Offenbarung und folglich in den rabbinischen Kommentaren eine zentrale Stelle ein; dies wurde auch aus einigen unserer Texte ersichtlich.

Die Vorstellung, dass »Feuer« vom Himmel kommt und sich bei Menschen, die sich mit der Tora befassen, niederlässt, ist auch aus der rabbinischen Literatur bekannt. So heißt es z. B.:

Ben Asai (frühes 2. Jh.) saß und legte die Schrift aus, und das Feuer flammte um ihn herum ...« Er selbst erklärte dies so: »Ich reihe die Worte der Tora an die der Propheten und die der Propheten an die der Hagiographen.⁵⁴ Da freuen sich die Worte der Tora wie am Tag, da sie am Sinai gegeben wurden; und als sie ursprünglich gegeben wurden, wurden sie im Feuer gegeben, wie es heißt (Dtn 4,11): »Und der Berg brannte im Feuer« (LevR 16,4).

In solchen Texten wird spürbar, dass sich die Sinai-Offenbarung erneuert, wenn große Schriftausleger in die Tiefe der Tora eindringen.

Dass in der rabbinischen Literatur von einer Mitteilung des Heiligen Geistes am Sinai nicht gesprochen wird, tut der Auffassung, das Pfingstfest als Offenbarungsfest zu verstehen, keinen Abbruch. Bei der anderen großen Offenbarung Gottes vor dem gesamten Volk, am Schilfmeer, wird die Gegenwart des Heiligen Geistes ausdrücklich hervorgehoben. Wendungen, denen wir hier begegnen, lauten: »Der heilige Geist ruhte auf Israel, und sie rezitierten das Lied ...«, »Als Israel aus dem Meer hervorstieg, wollten sie ein Lied rezitieren; der heilige Geist ruhte auf ihnen, und sie rezitierten das Lied«.⁵⁵

Diese Texte zeigen, dass der heilige Geist die Israeliten befähigte, das Lied am Schilfmeer zu singen. Dies weist auf Apg 2,4: »Und alle wurden mit heiligem Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen auszusprechen eingab.« Dass die Rabbinen im Zusammenhang mit der Sinai-Offenbarung nicht vom heiligen Geist redeten, dürfte mit der christlichen Assoziierung des Pfingstfestes mit dem heiligen Geist zusammenhängen. Vielleicht ist es auch dieser Assoziierung zuzuschreiben, dass das Wochenfest als Fest der Sinai-Offenbarung in der rabbinischen Literatur nur spät und relativ selten bezeugt ist.

⁵³ Vgl. J. Lightfoot (1602–1675), *Horae Hebraicae et Talmudicae* zu Apg 2,2: »Sonus venti vehementis, sed absque vento: sic etiam linguae igneae, sed absque igne.«

⁵⁴ Dies ist typisch rabbinische Schriftauslegung, bei der die Schrift aus der Schrift erklärt wird.

⁵⁵ MekhY zu Ex 15,1 (ed. Horovitz-Rabin, 118–119); tSot 6,2 Ms. Wien. Zu diesen Texten und ihren Parallelen vgl. P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*. München 1972, 48–51, 65–66.

Christentum und Religionen

Der Gott Jesu – Gott – andere Götter

Hans Waldenfels

Eine erste Beobachtung

In der Präambel zum deutschen Grundgesetz heißt es: »Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen hat sich das Deutsche Volk dieses Grundgesetz gegeben.« Wie inzwischen bekannt, ist es nicht mehr gelungen, in der Präambel zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union eindeutig das religiöse Erbe Europas, geschweige denn Gott, zu verankern.¹ So heißt es in der deutschen Übersetzung des Textes zwar: »Im Bewusstsein ihres *geistig-religiösen* und moralischen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen.« Doch muss man wissen, dass »geistig-religiös« Übersetzung der zu Grunde liegenden Formulierung »spirituell« ist, dort somit der Begriff »religiös« vermieden wird. Vor allem die laizistisch geprägten französischen Kreise haben sich dahingehend durchgesetzt, dass auf das Wort »religiös« verzichtet wird.

Selbst wenn man sich mit der deutschen Formel »geistig-religiös« (als Übersetzung von »spirituell«) abfindet, ist aber dann nicht zu übersehen, dass der Wechsel von der Erwähnung Gottes zur Berufung auf das religiöse Erbe ganz offensichtlich nicht mehr als problematisch empfunden wird. Tatsächlich ist aber an die Stelle des Bekenntnisses zu Gott die vage Berufung auf ein kulturelles Erbe getreten, das dann – ob man es will oder nicht – Religion oder Spiritualität als einen Wesensbestandteil enthält.² Gott wird nicht mehr als die lebenbestimmende Wirklichkeit und Mitte anerkannt, sondern statt dessen eine nicht zu leugnende historische Gegebenheit erwähnt. Das ist umso bemerkenswerter, als noch vor wenigen Jahren, als nach der deutschen Wiedervereinigung die Frage Gottes in der Präambel einer evtl. gemeinsamen Verfassung zur Sprache kam, maßgebliche Vertreter der großen Parteien des deutschen Parlaments darauf bestanden, an der Nennung Gottes festzuhalten. Sie begründeten es damit, dass »Gott«, selbst wenn er nicht als der jüdisch-christliche Gott bekannt würde, Ausdruck und Chiffre einer letzten, menschlicher Verfügung entzogenen Unverfügbarkeit sei.

Das Abrücken von diesem Bekenntnis zu einem menschlicher Verfügung sich entziehenden Urgrund und die Ersetzung dieses Bekenntnisses

¹ Die Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2000 hat entsprechend ihrer Enttäuschung über die Entwicklung Ausdruck verliehen.

² Es verwundert nicht, dass die Weltreligionen in ihrem Gehalt immer mehr unter dem Stichwort »Spiritualität« abgehandelt werden; vgl. z. B. E. Möde (Hg.), *Spiritualität der Weltkulturen*. Graz 2000.

durch die Erwähnung einer historischen Selbstverständlichkeit, die bei der Bestimmung der europäischen Identität nicht zu leugnen ist, signalisiert grundlegende Änderungen im gesellschaftlichen Bewusstsein. Denn es bleibt dabei: Nicht die Verantwortung vor Gott stellt hier die maßgebliche Begründung des gesellschaftlich-staatlichen Verhaltens dar, sondern der – wie immer sich begründende – Respekt vor der Würde des Menschen.

Gott und Religion

Angesichts dieser Entwicklung ist es angebracht auf den heutigen Gebrauch des Religionsbegriffs zu achten. Dabei sind einige grundlegende Orientierungen nicht zu übersehen. So sind auf jeden Fall die deskriptiven Umschreibungen von Religion aufgrund der religionswissenschaftlichen geschichtlichen und phänomenologischen Forschungen und die Religionsdefinitionen in den normativen Wissenschaften Philosophie und Theologie zu unterscheiden. Hier aber ist dann zu beachten, dass der Wissenschaftskosmos, wie er sich heute weltweit darstellt, nach wie vor in der europäischen Kulturgeschichte seine Wurzeln hat.

Eine ausführlichere Beschäftigung mit der Geschichte des Religionsbegriffs³ zeigt, dass »Religion« – unabhängig von seiner Hinordnung auf eine bestimmte religiöse Gemeinschaft – ursprünglich ein anthropologischer Verhaltensbegriff zur Transzendenz des Menschen war. Aus dem Verhaltensbegriff ist aber inzwischen vielfach ein Organisations- und Systembegriff geworden. Entsprechend wird auch die Forderung nach Einfügung des Wortes »religiös« in die Präambel der europäischen Grundrechte-Charta vor allem damit begründet, dass »religiös« den gemeinschaftlichen und institutionellen Rahmen des Glaubens betont. Gerade dieses wohlwollende Verständnis der Religion aber ist zu überprüfen.

Vielfach wird nämlich übersehen, dass die Ersetzung der Rede von »Gott« durch den Begriff »Religion« auch damit zu tun hat, dass in nicht-christlichen Religionen, zumal in den führenden Religionen Asiens, im Buddhismus wie im Daoismus und Konfuzianismus, die Kategorie »Gott« ausfällt und folglich um eine Definition von Religion gerungen wird, in der »Gott« durch andere Redeweisen wie Transzendenz, Urgrund, letzte Wirklichkeit (vgl. John Hick: »*the Real*«) u. a. ersetzt wird. Es hat eine Zeit gegeben, in der es an der Tagesordnung war, von »atheistischer Religion«⁴ zu sprechen, wenngleich es heute sachdienlicher ist, im Religionendialog das aggressiv klingende, emotional beladene Wort »atheistisch« durch »non-theistisch« zu ersetzen. Tatsache aber ist dann, dass heute weithin »Gott« als zentraler Konvergenzpunkt alles Lebendigen ausfällt. Entsprechend wird Religion in unseren Breiten immer

³ Vgl. meine Lit.-Hinweise in H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF). Paderborn 2000, 124; zur Begriffsgeschichte vor allem HWP VIII 632–713. Eine gute Zusammenfassung heutiger evangelischer Sicht bietet M. Honecker, Religion. Naturanlage oder Illusion? Münster 2000.

⁴ Vgl. H. von Glasenapp, Der Buddhismus – eine atheistische Religion. München 1966.

mehr zu einem reinen Kulturfaktor, der dann zugleich museale Züge gewinnt, oder aber Religion ordnet sich als Nützlichkeitsfaktor in bestimmten Situationen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens in die gesellschaftlichen Abläufe ein.

Wenn heute so viel vom Dialog der Religionen die Rede ist, reicht es aber nicht aus, dass die Vertreter der Religionen allein die Würde des Menschen, seine Rechte und – in Verbindung damit – sein ethisches Verhalten behandeln; es muss vielmehr zugleich nach der Begründung der Menschenwürde und allen ethischen Verhaltens gefragt werden. Hier aber sollte man daran festhalten, dass die Entscheidung, die der Mensch letztendlich zu fällen hat, zwischen einer radikalen Selbstverfügung unter Ausschluss einer transzendenten, nicht-anthropozentrischen Wirklichkeit und der Anerkennung eines Unverfügbaren geschieht, dem sich der Mensch letztlich zu überantworten hat. Vor diese Urentscheidung ist jeder Mensch gerufen; ihr muss er sich folglich stellen.

Angesichts der Tatsache, dass Gott nicht mehr das selbstverständliche Thema in der Religion ist, sind sodann zwei Dinge zu betonen:

(1) Wo Menschen als Angehörige von Religionsgemeinschaften die vielfältigen Probleme der Welt angehen, sollten alle *Gottgläubigen* darauf bestehen, dass sie dieses aus der Mitte ihres Glaubens an Gott tun, und sich nicht mit einem niedrigeren gemeinsamen Nenner, der auf Gott verzichtet, zufrieden geben. Wo sie es bei einer so genannten rein humanistischen Fundierung belassen, müssen sie mit der Auflösung des religiösen Fundaments rechnen.

(2) Umgekehrt ist der Verzicht auf die Bezeichnung »Religion« für den eigenen Weg kein wirklicher Lösungsvorschlag. Bekanntlich hat es im Christentum in der Umgebung von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer bereits diesen Vorschlag gegeben; in unseren Tagen wird er u. a. von Thomas Ruster erneut ins Spiel gebracht.⁵ Ein solcher Vorschlag verzichtet sowohl auf den Grundgehalt einer anthropologischen wie einer theologischen Definition von Religion und gibt sich statt dessen mit einem verengten, eigenwilligen Religionsbegriff zufrieden.

»Gott«

Es ist an der Zeit, wieder von Gott zu reden. Der Streit, ob wir es heute in unseren Landen eher mit einer Kirchenkrise oder einer Gotteskrise zu tun haben, hat mit der zweideutigen Beobachtung zu tun, dass viele Christen

⁵ Vgl. Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg 2000; ders., *Die Lumpensammlerin. Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*: G. Riße/H. Sonnemans/B. Theß (Hg.), *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Paderborn 1996, 41–53; zu seiner neuen Veröffentlichung vgl. G. Hoff, *Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?* In: *Theologie der Gegenwart* 43 (2000) 135–143.

die Gottesfrage eher fundamentalistisch einklammern, dafür aber umso lauter ihr Unbehagen an der Großorganisation Kirche äußern. »Christentum« ist folglich zunächst Kirche und Kirchengeschichte; den inneren Kern des Christentums, den christlichen Glauben mit seinem zentralen Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, klammern sie schon deshalb aus, um nicht eingestehen zu müssen, dass sie sich von seinem Inhalt längst verabschiedet haben. Die konkrete Prüfungsfrage an jeden einzelnen Christen (und analog an alle Menschen, die von Gottsuche sprechen) lautet hier: Wie sieht es mit deinem Gebetsleben aus? Hast du noch eine innere Beziehung zu dem, den unsere Welt einmal übereinstimmend Gott nannte? Ist er Ursprung und Ziel der Welt und des menschheitlichen Lebens? Gibt es in deinem Leben jene Instanz, die unverfügbar bleibt, die aber über dich und dein Leben verfügt?

Wenn Johann B. Metz hellseht die alte Formel »Kirche – nein, Jesus – ja« in die neue Formel fortschrieb: »Religion – ja, Gott – nein«, traf er wichtige Punkte.⁶ Am Anfang stand die Krise der Kirche, Jesus blieb eine maßgebliche Persönlichkeit. Wo aber nicht mehr auf Jesu Gottesverhältnis und in seiner Konsequenz auf den Glaubensbekenntnissen der Kirche zu Jesu Gottsein bestanden, ja all dieses ausdrücklich in Frage gestellt und geleugnet wurde, zeigte sich die in der Kirchenkrise zunächst verborgene Gotteskrise. Hier lauten die Fragen: Wie steht es in meiner Überzeugung um Jesu Gottbindung, was bedeuten mir Jesu Anspruch der Gottesmittlerschaft und Gottessohnschaft? Steht wirklich jemand hinter Jesu Leben und Sterben, den es Gott zu nennen gilt? Wer diesen Gott nicht erkennt und anerkennt, dem bleibt nichts anderes als zu leben, »*etsi/acsí Deus non daretur*«, – »zu leben, als wenn, auch wenn es keinen Gott gäbe«.⁷ Das Wort, das bei der Begründung des Völkerrechts in der Einklammerung (*etsi/acsí*) eine allen Menschen – Glaubenden wie Ungläubigen – gemeinsame Lebensbasis zu bezeichnen suchte, ist längst zur Grundlage einer möglichen, gott-losen alltäglichen Lebenspraxis geworden.

Doch selbst wenn es keinen Gott gäbe, können religiöse Riten und Angebote immer noch im Verlauf menschlichen Lebens nützlich sein. Das wiederum heißt: Nicht aufgrund seines Wesens ist Religion bedeutsam, sondern aufgrund der immer noch ausgeübten Funktionalität.⁸ Immer möchten Menschen am Anfang und Ende ihres Lebens gesegnet werden. Immer wird es Hochzeiten geben, aber auch Zeiten der Not und der seelischen Pein. Immer werden Menschen Rat suchen und nach Heil verlangen, wo dieses von Menschen nicht gegeben wird. Und auch Fest- und Trauerstunden im gesellschaftlichen Leben rufen nach Segensgesten und tröstenden Worten. Friede und Versöhnung, Gerechtigkeit und Solidarität, Ehrfurcht und Respekt vor allem Lebendigen und der Schöpfung

⁶ Vgl. J. B. Metz/T. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*. Freiburg 1991, 5–62; zum Folgenden passim auch H. Waldenfels, *Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund*. Leipzig 1997.

⁷ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 132 ff.

⁸ Vgl. zur Funktionalisierung der Religion Th. Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*. Paderborn 1997.

werden auch in Zukunft Felder religiöser Anfrage sein. Folglich suchen auch heute Menschen auf dem Markt der Religionen das ihnen Genehme. Doch dann bleibt es dabei: Es muss nicht Gott sein, den Menschen suchen. Oft genug ist es denn auch nicht Gott, den Menschen suchen, vielmehr sucht der Mensch sich selbst, es geht um ihn, der sich – wie auch immer – zu helfen sucht.

Damit stoßen wir auf eine weitere Beobachtung: Lange ist man davon ausgegangen, dass, wenn zwei Menschen »Gott« sagen, sie dasselbe Wesen meinen. Inzwischen müssen wir jedoch feststellen, dass es nicht nur viele Religionen, sondern auch wieder Polytheismus gibt. Anders gesagt: Wenn zwei Menschen »Gott« sagen, müssen sie nicht dasselbe meinen.

Pascals Wort

In keinem Wort der Neuzeit kommt die Zäsur zwischen »Gott« und »Gott« so eindringlich zum Ausdruck wie in dem berühmten Wort Blaise Pascals: »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten (...) Gott Jesu Christi.«⁹ Mit scharfer Klinge trennt Pascal den Gott der Philosophen von dem Gott der Väter, dem Gott Jesu Christi. Zu seiner Zeit war dieses Wort eine laute Provokation; denn es war damals selbstverständliche Überzeugung der gläubigen Philosophen, dass der Gott, auf den hin sie alles dachten, kein anderer ist als der sich in Jesus Christus offenbarende Gott.

Diese mittelalterliche Grundüberzeugung lebt auch heute noch unerschwellig fort, wo Menschen leichthin sagen, dass wir doch alle denselben Gott verehren: die Juden und die Christen und auch die Muslime, doch wahrscheinlich auch die Hindus und die Buddhisten. Dass die Hindus Gott in vielen Gesichtern sehen und Buddhisten nach wie vor ihre Schwierigkeiten mit der Rede von Gott haben, ist vielen Zeitgenossen eher unbekannt. Wo es Theologen gibt, die in Allah nicht den Gott Jesu Christi sehen wollen, stoßen sie eher auf Unverständnis. Dennoch stellt sich heute erneut die Frage nach Gott und dann nach dem wahren Gott.

Gott und Götter

In einer Zwischenüberlegung wollen wir auf Beobachtungen aufmerksam machen, die im allgemeinen öffentlichen Diskurs eher untergehen. Dabei ist zu beachten, dass es (1) Neuansätze zu einem Polytheismus gibt, dass (2) Gott im Leben vieler Menschen zu einem Götzen wird, dass es schon deshalb (3) sinnvoll ist, nach dem wahren Gott zu fragen.

Dabei ist zu beachten: Es geht uns an dieser Stelle nicht darum, dass Menschen sich ihr je eigenes Gottesbild machen. Gottesbilder gibt es so viele, wie es Menschen gibt. Doch hier geht es nicht um Bilder, die man sich macht und anschaut, sondern um Realitäten, die für Menschen zu

⁹ Vgl. zum Text H. Waldenfels, KF 152 f.; Th. Ruster, Gott (A. 5) 69–85.

Gott werden. Die im Namen des Erzengels Michael enthaltene Frage »Wer ist wie Gott?« bekommt einen neuen Sinn. Im Folgenden geht es nicht darum, in fremden Religionen Polytheismen zu entdecken. Wohl könnte gefragt werden: Was ist in den anderen Religionen die umfassende, lebensbestimmende Wirklichkeit, die Juden und Christen Gott nennen? Diese Frage wird gestellt, und wo sie im Dialoggeschehen verstanden wird, kommt es auch zu tastenden Antwortversuchen. Um nur das bedeutendste Beispiel zu nennen: Der buddhistische »Atheismus« ersetzt keine Theozentrik durch Anthropozentrik, sondern bleibt selbst nicht-anthropozentrisch.¹⁰

Polytheismus

Von Odo Marquard gibt es einen Aufsatz zum »Lob des Polytheismus«.¹¹ In ihm geht es um das Zerschlagen des abendländischen Monotheismus zugunsten einer Vielzahl umfassender Anforderungen an den modernen Menschen. Was Marquard möchte, ist nichts anderes als eine Umkehr der geschichtlichen Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus, von den vielen Mythen zum Monomythos, weil die alte Entwicklung dazu geführt hat, dass die *eine* Geschichte geschichtenlos geworden ist. Denn was sich im Zuge der Überwindung des Polytheismus im Monotheismus ereignet hat, setzt sich in der Aufhebung der Polymythie in der Monomythie fort. Diese aber tritt heute auch in einer säkularisierten Gesellschaft in neuen Gestalten auf: Aus Geschichten wird *die* Geschichte, aus Fortschritten *der* Fortschritt. Es herrschen *die* Vernunft und *die* Gesellschaft.

Der Gedanke verliert nicht an Brisanz, wenn wir – 100 Jahre nach Nietzsche – auf dessen Botschaft von der Tötung Gottes achten. In seiner Rede vom toten Gott fragt er: »Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?«¹² Tatsächlich ist vielen Menschen heute der große Horizont verloren gegangen. Auch das hat Johann B. Metz in der Unterscheidung von »Kleiner Moral« und »Großer Moral« zum Ausdruck gebracht.¹³ Die private »Kleine Moral« ist eine leidensunempfindliche Schrebergartenmoral, in der der Mensch sich in seinen privaten Garten zurückzieht, ohne Nachbarn und fremdes Leid in der Welt zu berücksichtigen.

¹⁰ Vgl. S. Hisamatsu, Atheismus: ZMR 62 (1978) 268–296; dazu H. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Bonn 1997, 271–275; zur Gottesfrage im Buddhismus vgl. ebd. 204–220, 265–281 u. ö.

¹¹ Vgl. O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, 91–116; dazu H. Waldenfels, Gott (A.6) 87–91.

¹² Vgl. F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Ed. G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York 1980, IV 102.

¹³ Vgl. J. B. Metz u. a., Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 82–88.

»Geld als ›God-term‹«

Im Zentrum der Überlegungen Th. Rusters zum »verwechselbaren Gott« steht ein kurzer Text von Walter Benjamin »Kapitalismus als Religion« aus dem Jahre 1921.¹⁴ Von ihm her leitet er seine Bestimmung der Religion als »die konkrete Totalität von Erfahrung« (127) ab; anders gesagt: Religion hat es mit der »alles bestimmenden Wirklichkeit« (8) zu tun. Wo sie aber – mit Benjamin – ihre Füllung in der Religion des Kapitalismus, genauer: im Kultobjekt Geld findet, da tritt dieses an die Stelle Gottes, wird es zum »God-term«. Für das Christentum aber ergibt sich, dass es dem Kapitalismus als der neuen Form einer Gottesverehrung und Religion nicht nur keinen Einhalt geboten hat, sondern sich (als Religion) »in den Kapitalismus umgewandelt« hat (135). Damit hat das Christentum nach Ruster seinen Anspruch, »Totalität der Erfahrung« zu sein verwirkt: »Das Christentum konnte solange Religion sein, wie es die Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit mit dem christlichen Gottesbegriff übereinzubringen wusste.« (140).

In einer umgekehrten Formulierung wird die Religion angesichts des gesellschaftlichen Führungsanspruchs des Ökonomischen selbst zur »Ware.¹⁵ Die hier nicht weiter zu verfolgende Frage ist, ob angesichts der Verflechtung von Kapitalismus und Religion und infolge des gesellschaftlichen Rangs der Geldwirtschaft der Anspruch des Christentums (und anderer Religionen) unwiderruflich seine Geltung verliert oder nicht. Von woher aber gewinnt der Mensch jene kritische Instanz, die ihm vermittelt, dass er sich auf einen Götzen eingelassen hat? Was eigentlich ist die Basis einer Kritik der Religion?

Auch in dem beschriebenen Zusammenhang erscheint erneut ein Gott. Dieser Gott ist zweifellos nicht der Gott Jesu Christi. Doch fragt es sich, ob tatsächlich das Geld so an die Stelle Gottes tritt, dass er sich in seinem Wesen als veränderlich erweist. Denn soviel ist klar: Wenn Geld der neue Gott ist, geht es dem Menschen nicht um ein neues Gottesbild, sondern um eine Wirklichkeit, die die Mächtigkeit Gottes anzunehmen scheint. Wer aber garantiert uns, dass die erreichte Situation der unüberholbare Endpunkt der Geschichte ist? Was besagt es eigentlich, dass die Übereinstimmung zwischen einem bestimmten Gottesverständnis – hier das christliche – und der Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit zerbricht, wenn sich die jeweilig greifbare »Erfahrung« von Menschen als der Maßstab erweist?

Wahrer Gott

Wenn das Wort »Gott« nicht einfach gestrichen werden soll und wir statt dessen in der Erfahrung einer wie immer gearteten »alles bestimmenden

¹⁴ Vgl. zum Folgenden mit genaueren Lit.-Angaben Th. Ruster, Gott (A. 4) 124–142, Seitenzahlen im Text.

¹⁵ Vgl. R. Buchholz, Religion als Ware. Über religionskonsumtive Tendenzen der späten Moderne: G. Riße u. a. (A.) 125–138.

Wirklichkeit« schwimmen und am Ende untergehen wollen, stellt sich die Frage nach dem wahren Gott. Diese Frage stellt sich unabhängig von der Frage nach Gott in den Religionen. Sie trifft die Menschen in ihrer jeweiligen Situation. Es fragt sich einfach: Was ist für den einzelnen Menschen die lebensbestimmende Wirklichkeit, auch unabhängig vom Gottesverständnis der einzelnen Religion? Das wiederum verfolgen wir am Beispiel der Christen.

Christen orientieren sich einmal am Gottesverständnis Jesu. Es ist aber sodann zu beachten, dass wir die Geschichte nach Christus nicht auf sich beruhen lassen dürfen. Denn die Gottesgeschichte des Christentums war in der Folgezeit von mehreren Rücksichten bestimmt. So haben wir uns längst daran gewöhnt, dass im Gottesverständnis des Christentums verschiedene Traditionsströme zusammenlaufen.

Einmal begegnen wir dem Durchbruch des jüdischen Gottesverständnisses in der Religionsgeschichte der jüdischen Umwelt und dessen Radikalisierung im Gottesverständnis Jesu. Die alttestamentliche Forschung zeigt uns in immer stärkerer Deutlichkeit, dass sich das jüdische Gottesverständnis von dem der Umwelt abgesetzt hat. Der Gott Israels ist nicht auf einen bestimmten Stamm oder ein Volk reduzierbar, sondern erweist sich als der alles umfassende Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, Anfang und Ende der Weltgeschichte. Der Gott Israels ist auch nicht auf die Frage nach Mann und Frau zu reduzieren, weil Gott Geist ist – jenseits aller Geschlechtlichkeit und Götterehen. Gott ist schließlich im jüdischen Verständnis auch nicht einfach der unerreichbare Punkt menschlichen Fragens, sondern derjenige, der sich dem Menschen zugewandt und in der Geschichte mitgeteilt, ihn angesprochen hat, sodass der Mensch sich seinerseits im Dialog mit dem sprechenden Gott weiß. Gott spricht den Menschen an, sodass auch der Mensch in das Gespräch mit Gott eintreten kann. Dieses von Gott eröffnete dialogische Verhältnis gehört zum Gottesverhältnis und Gottesverständnis des Christen. Es ist kein Streitpunkt mit anderen Religionen, wohl aber eine Frage, die zwischen den Religionen im Raum steht.

Zum jesuanischen Gottesverständnis gehört *sodann* über das jüdische Gottesverständnis hinaus die universale Heilsverheißung für alle Menschen aller Zeiten und Räume. In der Heilsverkündigung der Gottesherrschaft, in der sich Jesu Vorläufer Johannes der Täufer und Jesus selbst treffen, gibt es eine wesentliche Unterscheidung: Während Johannes sich in seiner Botschaft auf das kommende Gericht konzentriert, ist Jesu Verheißung wesentlich eine Verheißung der Heilung. Bis in unsere Tage hinein bleibt die Frage des Gerichtes ein Thema. Inwieweit ist aber Jesu Botschaft verstanden, wenn die Gerichtsbotschaft die Heilsbotschaft verdeckt? Hier geht es erneut um das jesuanische und dann das christliche Gottesverständnis. Um dieses muss vor allem da gerungen werden, wo andere Wirklichkeiten, wie etwa der Götze Geld, zur lebensbestimmenden Wirklichkeit zu werden drohen.

Gottesfrage – Gotteswirklichkeit

Wo das Thema Gott von neuem in den Vordergrund tritt, kann aber die Entwicklung, die es vom Mittelalter bis in unsere Zeit genommen hat, nicht übersprungen werden. Das Hochmittelalter mit seinen großen Vertretern – Anselm, den Viktorinern, Thomas, Bonaventura u.a. – lebte wesentlich aus der Überzeugung, dass menschliches Fragen einerseits und göttliche Offenbarung andererseits sich wie Frage und Antwort entsprachen. Selbst wo menschliche Schuld diese Korrespondenz verdunkelte, war am Ende doch Gottes Gnade übermächtig, so dass sie menschliche Schwäche und Schuld in der Menschwerdung Jesu und seinem Tod am Kreuz aufhob. Was die abendländische Theologie unter Mitwirkung der griechischen Philosophie leistete, war nichts anderes als ein »Nach-Denken« dessen, was sich dem Menschen in der Glaubensverkündigung aufdrängte.¹⁶ Erst der Bruch dieser Korrespondenz leitete die Krise ein, die wir bis heute nicht überwunden haben.

Es kommen zwei andere Dinge hinzu. *Einmal* brach – u.a. im Anschluss an die Reformation – der eine Pfeiler – die reflektierte Gottsuche mit Hilfe der der griechischen Philosophie entlehnten Argumente, der sog. »Gottesbeweise« – hinweg. Immer deutlicher aber kam der Mensch zur Erkenntnis, dass seine Argumente dort endeten, wo die *Existenz* eines Wesens, »das alle Gott nennen«, in den Blick kamen. Das *Wesen* Gottes blieb hingegen verschlossen. Was unter dem Einfluss des Rationalismus mehr und mehr in den Hintergrund trat, kommt uns erst in unseren Tagen wieder voll zum Bewusstsein: Der Mensch kann, um die Existenz Gottes wissen, doch sagen, was Gott ist, kann er nicht; seine Rede von Gott endet, wo er sagt, was er nicht ist. Theologie, die Rede von Gott, endet hier in der sog. »negativen Theologie«. Was diese bedeutet, erschließt sich den Gottsuchenden heute wieder auf vielfältige Weise.¹⁷ Umgekehrt sind die auf Gott in Übersteigerung übertragenen menschlichen Eigenschaften wie »allmächtig«, »allgütig«, »allwissend« u.ä. inzwischen ihrerseits vielfach problematisch geworden.

So oder so kann aber *sodann* gefragt werden: Ist der, »den alle Gott nennen«, wirklich der Gott Jesu Christi? Wie zuvor gesagt, war es B. Pascal, der hier mit aller wünschenswerten Schärfe eine Trennungslinie gezogen hat. Mit seinem Wort, das hier nicht mit Gegenargumenten geprüft werden soll, verbindet sich freilich positiv der Hinweis auf einen anderen Zugang der Gottesfrage, der nicht zunächst der Philosophie verpflichtet ist. Mit der Nennung von Namen sieht sich der Hörer an die Geschichte verwiesen. Diese ist aber in den genannten Personen weniger eine Geschichte der Gottsuche als der Gotterfahrung. Gott hat sich, wie es in der Bibel deutlich wird, dem Menschen zu erkennen gegeben. Erst in dieser Situation der Gotterkenntnis eröffnet sich dann ein Raum für die Gottesfrage. Anders gesagt: In diesem Zugang ist Gott zuerst Wort, das nach

¹⁶ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 144–149.

¹⁷ Vgl. St. Pauly (Hg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*. Stuttgart 1998.

menschlicher Antwort ruft. Erst wo diese Antwort in Form einer Frage geschieht, wird dann Gottes Wort auch zur Antwort.

Wichtig ist für den hier geschilderten Umkreis gott-menschlicher Begegnung, dass diese wesentlich in dialogischer Weise geschieht. Das hat wiederum zwei Konsequenzen:

(1) Wo Gott nicht spricht, sondern einfachhin stumm bleibt, ist es nicht Gott, sondern ein Götze, jedenfalls nicht Gott, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Hier tun Unterscheidungen not. Wenn die für den Menschen alles- und lebenbestimmende Wirklichkeit ein Götze ist, ist ihm Widerstand zu leisten, muss der Götzendienst überwunden werden. Gerade weil das Alte Testament um Götzendienst wusste und zum Widerstand aufgerufen hat, müssen Menschen heute zwischen Götzen und der verborgenen Anwesenheit des wahren Gottes unterscheiden lernen.

(2) Wenn Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, muss das in einer dem Menschen zugänglichen Weise geschehen. Das aber heißt nicht, dass Gott begreiflich wird. Auch wenn Gott dem Menschen nahe kommt, bleibt er der Unbegreifliche, in dem Sinne auch der Ferne. Auch wo sich Christen zur Menschwerdung Gottes bekennen, kommen sie nicht umhin, sich zu dem *Deus semper maior*, der seinerseits der *Deus semper minor* ist, zu bekennen. Es fällt auf, dass sich die Rede von der Menschwerdung Gottes heute – im Anschluss an das 2. Kapitel des Philipperbriefes – in hohem Maße mit dem Verweis auf Gottes Selbstentäußerung verbindet. Dieser Verweis ermöglicht es, dass wir ganz neu nach der alles bestimmenden Wirklichkeit in den Religionen fragen, die die Gottrede eigentlich gar nicht kennen. Die jesuanische Kenose und die buddhistische Leere sind nicht zuletzt von Buddhisten zueinander geführt worden.

Die neue Gottesfrage

Damit stehen wir zugleich vor der neuen Gottesfrage. Wir bleiben dabei, dass, selbst wenn unter Religion »die konkrete Totalität von Erfahrung« verstanden wird, diese Bestimmung nicht nur subjektiv Geltung haben kann, sondern dass man sie auch objektiv, d.h. von Anderen bzw. vom Anderen her auf das einzelne Subjekt hin wird verstehen können müssen. Nochmals anders gesagt: Gott und Religion sind nicht zu trennen, sondern gehören zusammen, weil Gott und Gottesverehrung zusammengehören. Es hilft denn auch wenig, wenn einer Religion wie dem Christentum der Religionscharakter abgesprochen bzw. mit einer Entflechtung von beidem gespielt wird.

Richtig ist, dass es in der Gottesfrage weniger um die von Menschen entworfenen Gottesbilder geht als darum, dass sich dem Menschen der Weg zur alles bestimmenden Wirklichkeit eröffnet. Hier bleiben Fragen an die Religionen, auch an die Menschen, die die Fragen stellen. Nicht zu übersehen ist, dass die verschiedenen Religionen im Laufe der Geschichte ihre je eigenen Ansatzpunkte haben. Das aber heißt nicht, dass sich die

Unterschiede auf die unterschiedlichen geschichtlichen Anfänge reduzieren lassen. Wenn Gott die alles umfassende und bestimmende unverfügbare Wirklichkeit ist, ist immerzu auf seine Freiheit zu setzen. Gott ist dann eben nicht der vom Menschen vorweg Berechenbare.

Menschen werden sich umgekehrt fragen lassen müssen, ob ihr Gott-Denken sich von göttlichen Vorgaben leiten lässt oder mehr von eigenen Entwürfen geprägt ist. Diese Frage ist nicht notwendig eine christliche Frage. Sie kann auch von Andersreligiösen gestellt werden. Freilich wird der Christ nicht verschweigen müssen, dass in der Mitte christlichen Gottesglaubens die Überzeugung steht, dass Gott sich dem Menschen in einer geschichtlichen Stunde der Menschheitsgeschichte und an einem benennbaren Ort weltlicher Landschaften in einem Menschen total mitgeteilt hat. Was immer wieder staunend in der christlichen Botschaft von Gott laut wird, werden freilich Christen zunächst sich selbst in Erinnerung rufen lassen müssen; nur dann haben sie die Kraft, aus dieser Erinnerung heraus unter dem Einfluss des göttlichen Geistes Jesu die Botschaft – in Wort und Tat – zu bezeugen.

Eine solche Botschaft aber wird solange nicht Einladung zu Hochmut und Anmaßung, zu Absolutheitsanspruch und Heilsexklusivismus sein, als sie angesichts des Kreuzes Christi den Menschen selbst in die Leidensgeschichten der Welt eintauchen lässt und in ihnen den Mut zum Glauben an den *Deus semper minor* weckt. Auch wenn die Theodizeefrage nicht gelöst ist, kann angesichts des Kreuzes die Kategorie des Bösen nicht auf Gott geworfen werden. Das gilt, auch wenn gerade hier die Gottesfrage heute neu beginnt.

Weltspiritualität als Moment einer Metamorphose

Christliche Spiritualität an der Schwelle zum 3. Jahrtausend

Marianne Heimbach-Steins / Stefanie Aurelia Spendel

In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße, alles Irdische aufgeben und nur in Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichen Leben die Verbindung zur Welt nicht durchschnitten werden darf. Ich glaube sogar: je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinne »aus sich herausgehen«, d. h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben in sie hineinzutragen.¹

I. Welt und Kirche als Welt – Kirche

Ungleichzeitigkeit, d. h. das Früher oder Später eines Ereignisses, kann zum Problem werden, wenn damit das Verpassen des Kairos als des unwiederbringlichen Augenblicks verbunden ist, der allein den Keim des Gelingens oder das Gelingen selber in sich enthält. Ungleichzeitigkeit kann allerdings auch ein Glücksfall sein, wenn damit spät, aber nicht zu spät eine Sache zu ihrem guten Ende geführt werden kann, oder wenn früh, aber nicht zu früh unvermutete, aber erstrebenswerte und anregende Horizonte ins Blickfeld geraten. Konkret: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) war als das wichtigste kirchengeschichtliche Ereignis des Katholizismus im 20. Jahrhundert ein solch ungleichzeitiges Phänomen. Es kam (zu) spät, weil es auf »alte« Fragen der Jugend-, Liturgie- und Bibelbewegung, auf die Erneuerungsbestrebungen des Laienapostolates (zu) spät antwortete, und so den Anschein erweckte, im Nachhinein eine schon seit längerem bestehende, widerständige Praxis nur noch sanktionieren zu können. Das Konzil kam (zu) früh, weil der Prozess des Zusammenbruchs von Autorität in Kirche und Gesellschaft, wie er sich für die europäische und nordatlantische Kultur abzeichnete, zwar erste Vorboten zeigte, jedoch noch nicht durchgängig zum Ausbruch gekommen war und weil die Auflösung der ökonomischen Strukturen der Nachkriegszeit sowie die Ablösung der bisher bestehenden Wertekanones und Tabus in Bildung, Erziehung und Politik durch neue Paradigmen gerade erst zu erahnen waren. Von daher konnte das Konzil auf diese Momente noch nicht eingehen und fand sich so »zwischen allen Stühlen« wieder.

Trotzdem: Die Ungleichzeitigkeit des Konzils war segensreich. Sein Ausgespanntsein zwischen Vergangenheit und Zukunft ermöglichte ihm ein »Inter-esse«, ein Dazwischensein, das seine Vereinnahmung durch die

¹ Edith Stein, Brief Nr. 45. In: Edith Steins Werke (Bd. 8), Freiburg 1976, 54f.

verbot, die beim Alten bleiben wollten und dabei übersahen, dass es nicht beim »Alten« bleiben darf, sollen Ursprung und Tradition auch in der Gegenwart zu ihrem Recht kommen. Zum anderen brauchte das Konzil keine Bürgschaft zu übernehmen für diejenigen, die alles auf den Kopf zu stellen trachteten, ohne jene Weisheit als Verbündete zu wählen, die den Initiator des Zweiten Vatikanischen Konzils, Papst Johannes XXIII., auszeichnete. So war das »Inter-esse« des Konzils die Voraussetzung dafür, dass es sein ureigenstes Interesse, das eben dieser Papst als ein pastorales formuliert hatte, ausdrücken konnte als ein Interessiertsein an der Heilssendung Christi, die die Kirche von Anfang an als Heilssakrament für eine unruhige Welt bestimmte und die sich nicht vereinnahmen lassen kann von Partikularinteressen. Von dieser Außenorientierung der Kirche her bestimmte Johannes XXIII. die mögliche Bedeutung und Wirksamkeit des Konzils im Inneren. Er wollte keine interne Veranstaltung, in der die Lehre der Kirche von ihr wiederholt und wiederholend dargestellt würde, ohne dass in den Blick kam, wie sehr sich die Welt, für die die Kirche da zu sein hatte, veränderte und wie sie die Zeichen der Zeit für die Kirche aufrichtete als Aufforderung, die Verkündigung des Evangeliums und die Taten christlicher Barmherzigkeit auf die Höhe der Zeit zu bringen. Deshalb sprach Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede zum Konzil »Gaudet mater ecclesia« vom »springenden Punkt«, jenem Dreh- und Angelpunkt, der alle Bemühungen des Konzils zentrieren und ihnen als Widerlager dienen sollte. Das von ihm einberufene Konzil hatte nach seinem Willen »einen Sprung nach vorwärts«² zu tun: keine Selbstdarstellung der Kirche um ihrer selbst willen, schon gar keine Selbstbeweihräucherung, aber auch keine Lehrverurteilungen. Johannes benutzte das dynamische Bild vom Sprung, um anzuzeigen, dass das Konzil den Graben zu dem zu überspringen hatte, was »unsere Zeit fordert«.³ Er formulierte diese Anforderung als Aufgabe im Singular, ein Singular, der deshalb interessant ist, weil damit kein Aufgabenkatalog für das Konzil verbunden war, den es zu erledigen galt und der synonym mit der Grundhaltung des Sprunges über die Mauer der Entfremdung von Kirche und Welt verwendet werden durfte. Der Singular eröffnete dem Konzil eine Perspektive, lenkte seine Blickrichtung von innerkirchlichen Problemen auf die Umgebung, in der es sich konstituierte, zu arbeiten und vor der es sich zu verantworten hatte. Der Singular fokussierte den Blick der Konzilsväter auf die »Zeichen der Zeit« als jene Anfragen, die von außen an das Konzil gerichtet, »die Lebensfähigkeit des Christentums überhaupt« betrafen.⁴ Der Papst wollte beide Pole, ein angemessenes »aggiornamento« und die Beachtung der »himmlischen Dinge«, als wirksame Energiequellen für das

² Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, Johannes XXIII., Prophetie im Vermächtnis. Freiburg/Brig²1990, 136.

³ A.a.O., 134.

⁴ A.a.O., 123. Diese Zeichen sind als messianische mit eschatologischem Charakter zu verstehen; sie sind nicht zu verwechseln mit Modetrends. Vgl. Guiseppe Ruggieri, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Concilium 35 (1999) 4–17, hier 12.

Konzil verstanden wissen, die es befruchteten und zugleich verpflichteten.⁵

Hinter dieser Zweipoligkeit verbarg sich eine zwar schon während des Konzils deutlich werdende, aber in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutung erst danach entdeckte Neupositionierung von Kirche und Welt, von *actio* und *contemplatio*, von Vergänglichem und Ewigem, von Erde und Himmel, von Schöpfung und Gnade, von Christentum und Menschheit. Waren in der Vergangenheit deutlich Vorbehalte im Verhältnis der Kirche zur Welt festzustellen, die einen eher grundsätzlichen Dualismus zu postulieren schienen, der dem Christentum jedoch wesensfremd ist, ging es nun darum, ihre gegenseitige Verflochtenheit und ihr Ineinander neu zu sehen und zu deuten, um unter der Führung des Hl. Geistes zu verstehen, was Inkarnation des Wortes Gottes in die Welt heute zu bedeuten hat. So war der *Aggiornamento*-Anspruch des Zweiten Vatikanums nicht der Ausdruck eines vordergründigen Modernisierungskonzeptes, das Johannes XXIII. der Kirche zu verordnen gedachte, auf dass sie sich interessierter, nützlicher oder angepasster zu den aktuellen Bedürfnissen der Welt verhalte. Genauso wenig war die Ausrichtung auf die Heutigkeit von Kirche zu verstehen ohne Rückbezug auf ihre Ursprünge und ohne Vision einer eschatologischen Vollendung.

Dafür, dass Johannes XXIII. nach einem neuen Verständnis für die Zuordnung von Kirche und Welt suchte, spricht auch, dass er das Konzil bewusst als pastorales verstand, d. h. als eine Kirchenversammlung, die sich zu orientieren hatte an ihrem Fürsein für die Welt. In seinen Konzilsplänen »ist die Dichotomie von ›Doktrin‹ und ›Pastoral‹ von innen her überwunden«⁶, eine geniale Leistung, die eine neue Art von Konzil schuf. Das angemahnte vertiefte Glaubensverständnis und die bessere Erreichbarkeit der Kirche für die Menschen verstand der Papst nicht im Sinne zweier voneinander getrennter singulärer Aufgaben, sondern als Ausdruck des einen Wurzelgrundes sowohl von Lehre als auch von Pastoral: ihre »Verflechtung« von Gott und Menschheit, die für die Welt-Kirche untrennbar und geschichtlich, inspirierend, kritisierend, korrigierend und neue geistliche Reife hervorbringend sein würde. Somit war die Konzeption des Zweiten Vatikanums durch Johannes XXIII. vor allem spiritueller Natur:

Die Kirche Christi ist das Licht Christi (...) Was kann ein Konzil anderes sein als die Erneuerung dieser Begegnung mit dem Antlitz des auferstandenen Jesus (...) das die ganze Kirche durchstrahlt, um die Völker der Menschheit zu erretten, zu erquickern und zu erleuchten?⁷

⁵ Zur Entwicklung der *Aggiornamento*-idee bei Johannes XXIII. vgl. a.a.O., 76. Kaufmann und Klein weisen hier darauf hin, dass sich dieser Begriff durch das Denken des nachmaligen Papstes verfolgen lässt seit den Tagebuchnotizen von 1903 und seine Vollendung findet mit der Konzilsankündigungsrede. Zum Phänomen der Anpassung als evolutivem (Über-)Lebensprinzip im Rahmen der kirchlichen Entwicklung vgl. Benedikta Hintersberger, *Theologische Ethik und Verhaltensforschung*. München 1978, 127-131 bzw. 124.

⁶ A.a.O., 75.

⁷ Michel Clévenot, *Prophetie im Angesicht der Katastrophe. Geschichte des Christentums im XX. Jahrhundert*. Luzern 1999, 192.

Diese Erneuerung der Kirche von innen her sollte eine Erneuerung aus den geistlichen Quellen des Evangeliums sein, das nur als Evangelium für die Welt recht verstanden ist. So führt die Orientierung am Konzil notwendigerweise zu der Frage nach einer zeitgemäßen christlichen Spiritualität im Sinne der Idee des »aggiornamento«.

II. Spiritualität und Christentum

So schwierig eine genaue begriffliche Bestimmung von *Spiritualität* bzw. *spirituell* ist, so deutlich artikuliert sich darin eine Sehnsucht nach bewusster, sinnerfüllter Lebensgestaltung und nach Rückbindung an eine geglaubte oder erhoffte Wirklichkeit, die die Grenzen menschlicher Endlichkeit übersteigt. In diesem allgemeinen Sinn korrespondiert die oft diffuse Suche nach Spiritualität dem Phänomen der Religiosität als dem »Bedürfnis und (der) Fähigkeit des Menschen, sich in irgendeiner Weise zu einer höheren Macht in Beziehung zu setzen.«⁸ Dieses Bedürfnis und seine anthropologische Bedeutung scheinen gerade angesichts der gesteigerten Komplexität menschlicher Lebenswelten und der daraus erwachsenden Verunsicherungen neu entdeckt zu werden.

Der theologische Begriff christlicher Spiritualität ist von einem solch unspezifischen Verständnis zu unterscheiden. Er bezeichnet vor jeder Differenzierung historischer, kultureller oder individueller Ausprägung die gelebte, nach christlicher Glaubensüberzeugung durch den schöpferischen Geist Gottes gewirkte Haltung der Hingabe des Menschen an Gott und seinen allen Menschen zugewandten Heilswillen. Eine solche Interpretation von Spiritualität schließt an den biblischen Ursprung an: das vor allem in den paulinischen Briefen verwendete »pneumatikos« (lateinisch »spiritualis«) meint im biblischen Sprachgebrauch die an Jesus Christus ausgerichtete und von seinem Geist ermöglichte Glaubensexistenz. Somit ist als Quelle christlicher Spiritualität das trinitarische Leben Gottes selber zu sehen, das den Vollzug des christlichen Glaubens als Leben im Heiligen Geist versteht, dessen ganzheitlicher Charakter als »Menschwerdung« im Horizont der Gottesbeziehung umschrieben werden kann.⁹ Als »geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz (...) in geschichtlich bedingter Konkretion«¹⁰ verlangt christliche Spiritualität nach Verleiblichung (Inkarnation) des Glaubens in einem konkreten, geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext und ist damit mehr als Innerlichkeit. Sie betrifft den ganzen Menschen, strahlt aus in seinen welthaften Lebensraum, in den zu gestaltenden Alltag. Nicht die Suche nach extraordinären Erfahrungen entspricht dem Anspruch christlicher Spiritualität, sondern gerade die Durchdringung des Alltages, insbesondere in der Komplexität

⁸ Christian Schütz u.a., Art. Spiritualität, PLSp, 1170–1216, hier 1171.

⁹ Vgl. C. Schütz, Spiritualität, 1174–1178.

¹⁰ Bernhard Fraling, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität. ZKTh 92, 183–198, hier 189.

moderner Welterfahrung.¹¹ So wird die jeweilige geschichtliche Gegenwart sowohl zur Herausforderung als auch zur kritischen Instanz für die Gestaltung christlicher Spiritualität: »In den realen Erfahrungen der Gläubigen mitten in ihrem Leben in der Welt kann das Wirken des Geistes erkannt werden, kann ihm im Handeln entsprochen werden.«¹²

Zur christlichen Spiritualität gehört die geistliche Grundspannung von Kontemplation und Aktion als Spannung zwischen Wirken und Erleiden bzw. Tätigsein und Lassen. Diese Spannung ist Ausdruck der Selbstakzeptanz des Menschen als zugleich endlichem, individuellem und sozialbezogenem, kommunikations- und transzendenzfähigem Leib-Geist-Wesen. Diese Spannungseinheit findet Ausdruck in pluralen individuellen und kommunitären Artikulationsformen von Spiritualität: gemeinschaftliche liturgische Feier religiöser Feste und lebensgeschichtlich bedeutsamer Ereignisse, Schweigen, Meditation, Kontemplation, Schriftlesung, vielfältige Gebetsformen, Heiligung des Alltags durch dessen bewusste Gestaltung aus der Kraft des Glaubens, die gesellschaftlich-politisches Engagement im Sinne christlicher Weltverantwortung und der biblisch begründeten Option für die Armen einschließt.

Mitbestimmende anthropologische Faktoren jeder Spiritualität – und damit auch der christlichen – sind darüber hinaus alle Determinanten konkreter menschlicher Existenz: geschlechtliche Identität, Charakter und Temperament, Begabungen und Begrenztheiten, Lebensformen und Berufe, biographische Schlüsselerfahrungen und wegweisende Begegnungen genauso wie die gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen des Lebensvollzuges.

Weil Spiritualität als ganzheitlich-verleiblichte in einem bestimmten Kontext und in der Realisation durch konkrete Personen bzw. Gruppen Gestalt annimmt, sich also in der Welt als Umwelt und Mitwelt des Menschen verfasst, gibt es zu jeder Zeit eine Vielzahl verschiedener Auswirkungen (Kontextualisierungen) von Spiritualität, wobei die Gleichzeitigkeit verschiedener Kommunikationsformen und die Pluralität von Stilen inspirierend sein kann. Als stilbildende Merkmale christlicher Spiritualität können insbesondere das zugrunde liegende Gottes- und Christusbild und dementsprechend die jeweilige Gottes- bzw. Christusbeziehung gelten, aber auch die für eine Spiritualität bestimmenden geistlichen Übungen und Ausdrucksformen und die gewählte Lebensform selber.¹³

Letzter Grund aller Spiritualität schließlich sind Gottfähigkeit und Gottessehnsucht des Menschen im allgemeinen: »Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.« (Augustinus, Bekenntnisse, I,1). Die konkrete Ausformung von Spiritualität über-

¹¹ Dietmar Mieth, *Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*. München 1982, 29f.

¹² B. Fraling, *Überlegungen*, 196.

¹³ Vgl. B. Fraling, *Überlegungen*, 190–192.

ragt die geschöpfliche und geschichtliche, d. h. die weltliche Situation des Menschen und öffnet sich auf Gott hin als den Weltengott, auf ihn als Quelle des Lebens und als Herrn der Geschichte.

III. Weltspiritualität inmitten der Welt

Als ein Beispiel authentischer christlicher »Welt«-Spiritualität soll uns die französische Christin und Sozialarbeiterin Madeleine Delbrêl (1904–1964) gelten.¹⁴ Das Programm, unter dem sie und ihre Freundinnen 1933 ein religiöses Leben in der kommunistischen Arbeiterstadt Ivry bei Paris beginnen wollten, lautete: »So tief wie möglich eingerammt in die Dichte der Welt, ohne von der Welt durch irgendeine Regel, irgendein Versprechen, irgendein Gewand oder einen Orden getrennt zu sein.«¹⁵ Ihr zentrales Motiv für die Wahl eines Lebens nach den evangelischen Räten war das der vorbehaltlosen Verfügbarkeit für den Willen Gottes als Ausdrucksform der Liebe gemäß dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1956 skizziert Madeleine Delbrêl das Selbstverständnis der Equipes als »Leute, die in Christus keinen andern Beruf haben als Gott ausschließlich zu gehören, ihm verfügbar, um seinen Willen zu tun und in Kirche und Welt das Evangelium zu leben.«¹⁶ Das johanneische »In der Welt, aber nicht von der Welt«-Sein, das Madeleine Delbrêls Theologie der Welt und ihre weltoffene Spiritualität zutiefst prägt, scheint hierin auf. Sie hat es in die Haltung der *Verfügbarkeit* (*disponibilité*) übersetzt, die das religiöse Leben des Christen und der Christin für den Willen Gottes aufschließt. Dieser Wille zeigt sich für sie im jeweiligen Nächsten, den sich niemand aussucht und der gerade darin zum Ort der Begegnung mit dem hier und jetzt für mich bzw. für uns sich offenbarenden Gott werden kann und soll.

Die Frage »Wer ist mein Nächster, meine Nächste?« erheischt – zumal in einer schnelllebigen und sich rasch wandelnden Gesellschaft – immer neue, flexible Antworten.¹⁷ Dies hat für Delbrêl nicht nur einen pragmatischen, sondern einen eminent theologischen Grund: Wenn Jesus Christus uns in den Menschen begegnet, insbesondere in der Gestalt der Nackten, Hungrigen, Fremden, Obdachlosen, ist es die inkarnatorische Grundstruktur der Liebe selbst, die jede einlinige Festlegung der christlichen Praxis verbietet. Jede Option, die andere grundsätzlich von der Mitteilung der Liebe auszuschließen gedächte, widerspräche der Einheit

¹⁴ Zu Leben und Denken M. Delbrêls vgl. Katja Boehme, Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl. Würzburg 1997; Marianne Heimbach-Steins, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls. Münster 1994; Annette Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. Ostfildern 1994.

¹⁵ *Missionnaires sans bateau* (1943), zit. nach K. Boehme, Gott aussäen.

¹⁶ M. Delbrêl, *Frei für Gott*. Einsiedeln 1976, 26 f.

¹⁷ M. Delbrêl, *Gebet in einem weltlichen Leben*. Einsiedeln 1974, 97–100.

des Liebesgebotes.¹⁸ Solche *Flexibilität der Liebe* ist für Madeleine Delbrêl »Verfügbarkeit«, die für ein ungeteilt religiöses Leben unverzichtbar ist.

Flexibilität und *Universalität* solch *geschwisterlicher Liebe* gehören zusammen. Es gilt – so Delbrêl – »jeden Menschen so zu lieben, Christus, Gott in jedem Menschen so zu lieben, dass es ohne Vorliebe, ohne Kategorien, ohne Ausnahme geschieht.«¹⁹ Diese grundsätzliche Universalität einer gleichwohl konkreten Liebe verlangt, dass die Zuwendung zu bestimmten Menschen nicht auf Kosten anderer gehen darf²⁰, dass nicht die Übernahme einer Aufgabe, die ein Nächster uns gestellt hat, die Wahrnehmung neuer Herausforderungen der Liebe verhindert. So sehr also die Geltung des Liebesgebotes von absolutem Rang ist, so wenig darf eine bestimmte, aus vielfältigen Bedingtheiten erwachsene Antwort auf dieses Gebot ihrerseits verabsolutiert werden. Auch das widerspr che nach Madeleine Delbrêl der Verfügbarkeit für den je neuen Anruf Gottes, der uns in jeder Situation treffen und neue Aufbrüche verlangen kann.

Die Flexibilität und Universalität der geschwisterlichen Liebe ist, so betont Delbrêl, nur aufrecht zu erhalten und einzulösen, wenn sie auf die *Gottesliebe* zurückbezogen wird. Anderenfalls besteht die Gefahr, das Gebot der Nächstenliebe an die Stelle der Gottesliebe zu rücken und damit den Maßstab zu verlieren, der erst in der Einheit von Gottes- und Menschenliebe aufleuchtet. Denn die christliche Praxis der Liebe zu Gott und zu den Menschen versteht sich zuerst als Empfang und als Weitergabe der Gabe Gottes. Weil wir »nicht die eigene Liebe (...) sondern die Liebe Gottes«²¹ zu verschenken haben, unterscheidet sich die geschwisterliche Liebe nach dem Liebesgebot, das uns aufträgt zu lieben, »wie Jesus uns geliebt hat«²², von der rein menschlichen Liebe; sie bleibt abhängig von der göttlichen Liebe, d. h. sie bedarf der lebendigen Beziehungspflege in der konstanten Lektüre des Evangeliums, im Gebet, in der Aufmerksamkeit für die Manifestationen des Willens Gottes in den Geschehnissen und Begegnungen des Alltags. Darin bleibt sie sich bewusst, Weitergabe der Liebe Gottes zu sein, und wird nicht menschlichen Vorlieben, Sympathien, Gefühlen überlassen. Von hierher erfährt sie ihre menschlichen Grenzen, was vor Überheblichkeit und g nnerhaftem Auftreten ebenso wie vor unkritischer Bewunderung des Gegenübers sch tzt. Auf Erden

¹⁸ Im Datum des Liebesgebotes wurzelt Madeleine Delbrêls Position in der Auseinandersetzung mit der kommunistischen Ideologie, insofern sie darin eine Zerstörung der Einheit, ein Ausspielen beider Elemente des Liebesgebotes gegeneinander und dazu eine »Gleichgewichtsstörung« der Nächstenliebe entdeckt.

¹⁹ M. Delbrêl, Gebet, 47.

²⁰ »Die Liebe Christi ist universal. Jede Liebe zu gewissen Menschen, die uns der Liebe zu den anderen beraubt, ist nicht Liebe Christi.« M. Delbrêl, Wir Nachbarn der Kommunisten. Einsiedeln 1975, 243.

²¹ M. Delbrêl, Gebet, 48.

²² M. Delbrêl, Gebet, 48.

kann »die gottgewollte Liebe nur die eines Sünders für einen anderen Sünder sein.«²³

Flexible, universale, aus Gott genommene und gewonnene Liebe ist immer *konkret persönliche Liebe*, »Liebe eines Jemand zu einem Jemand«, weil Gott nicht »etwas«, sondern »Jemand« ist.²⁴ In persönlicher Begegnung, in personaler Zuwendung und Ernstnahme des jeweiligen Nächsten, wer immer es sei, vermittelt sie die Annahme des Geschöpfes durch den Schöpfer und Erlöser, indem sie seinen Eigenwert im voraus zu jeder Leistung freilegt und ihn liebenswert macht. Dies ist der tiefste Kern dessen, was Madeleine Delbrêl in ihren Überlegungen zum Stichwort *Güte* als Haltung derer zum Ausdruck bringt, die »die Gebärden Christi« nachahmen.

Im Gebet als dem Ort der Einheitserfahrung von Glaube, Hoffnung und Liebe wächst dem Menschen die Kraft zu, in den Nächsten die Adressatinnen und Adressaten der Liebe Gottes zu sehen und sie – gleichsam auf Hoffnung hin – mit dieser geschenkten Liebe Gottes in menschlichen Gebärden zu lieben:

Im Gebet, und nur im Gebet wird sich uns der Herr in »jedem« offenbaren, kraft eines immer geschärfteren, klarsichtigeren Glaubens. Im Gebet können wir die Hingabe an jeden erbitten, ohne die es keine Liebe gibt; durch das Gebet wird unsere Hoffnung zum Format und zur Vielheit der uns beegnenden Menschen heranwachsen oder zur Tiefe ihrer Not.²⁵

In der vierfachen Signatur der religiösen Existenz von Verfügbarkeit, Flexibilität, Universalität und dem Doppelgebot der Liebe konkretisiert sich für Madeleine Delbrêl das Grundgesetz eines Lebens nach dem Evangelium. Als fortgesetzte Inkarnation der göttlichen Liebe legt dieses Leben in der Kraft eines realistischen Glaubens Spuren der Hoffnung in und für eine Welt, in der diese Hoffnungsperspektive allzu oft verschlossen oder verschüttet zu sein scheint. Bewusst verankert Madeleine Delbrêl ein solches apostolisches Leben nicht an seinem bislang »angestammten Platz«, d. h. in einem Kloster. Der Ort ihrer Spiritualität ist und bleibt die »Welt«, aus der Gott ausgezogen zu sein scheint. »Wir sind gleichsam in der Welt verwurzelt. Das Gewicht einer Gottesverherrlichung, die ihm dort, wo wir leben, niemand erstattet, unter den Menschen von heute, kettet uns an sie.«²⁶

²³ M. Delbrêl, *Nachbarn*, 243. – Diesen Gedanken wiederholt Madeleine Delbrêl vor allem im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Kommunisten von einem religiösen Standpunkt aus. Die Relativierung der menschlichen Liebe durch den Verweis auf die Sünde ist aber als Aspekt eines realistischen Glaubens auch darüber hinaus von Bedeutung.

²⁴ Ebd., 103, 180.

²⁵ M. Delbrêl, *Gebet*, 47.

²⁶ M. Delbrêl, *Frei für Gott*, 102 f.

IV. Weltspiritualität inmitten der Kirche

Es wäre töricht, wollte man »Welt«-Spiritualität nur in der Welt und nicht auch in der Kirche suchen und zu finden gedenken. Denn jene geistliche Ausrichtung, die die Welthaftigkeit auch der Kirche versteht als das unlösliche und von Gott nicht nur geduldete, sondern gutgeheißene, weil von ihm geschaffene Ineinander von Kirche und Welt in der eigenen Person, in ihrer Leiblichkeit, dem Gesamt der Biographie und der Beziehungen, das sowohl im Gottesverhältnis abgebildet werden muss als auch als weltliche Aufgabe, ist per definitionem lebbar »unter allen Umständen«. Ohne diese Radikalität, die wortwörtlich als Wurzelgrund begriffen werden kann, in dem sich Weltspiritualität verankert und aus dem heraus ein Teil ihrer existentiellen Kräfte fließt, wäre die Welt nicht restlos ernst- und angenommen, wie es dem inkarnatorischen Ansatz einer solchen Spiritualität entspricht.

Madeleine Delbrêls Lebenskonzept, Gott nahe sein zu wollen an jenem Ort, den er verlassen zu haben scheint – die Welt –, fordert dazu heraus, ihm gleichermaßen dort nahe sein zu wollen, wo nun ihrerseits die Welt, in der und für die Gottes Wort Mensch wurde, lebte, litt, starb und auferstand, ausgezogen zu sein scheint – in der Kirche. Beide Optionen widersprechen sich nicht, im Gegenteil: »Welt«-Spiritualität ist nur dann Ausdruck einer geistlichen Haltung und einer geistlichen Erkenntnis, wenn sie lebt aus dem, was die Welt geben kann und mit dem, woran sie leidet, und wenn sie in gleicher Weise lebt aus dem, was die Kirche geben kann und mit dem, woran sie leidet, wenn sie also wahrhaft katholisch ist mit Blick auf Gaben und Desiderate von Kirche und Welt gleichermaßen.

So kommt von Neuem der von Madeleine Delbrêl so genannte »angestammte Platz« für ein spirituelles Leben in den Blick – die Orden mit ihren Gründergestalten, ihren Gründungsscharismen und ihren geschichtlich gewordenen pluralen Ausformungen, die Welt- und Kirchengeschöpfe in einem sind.

Im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae Caritatis« wird im ersten Satz zurückverwiesen auf die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« als Grundtext auch für das Ordensdekret.²⁷ Die Bedeutung dieses Verweises ist nicht zu unterschätzen, waren doch bislang die evangelischen Räte Armut, Keuschheit und Gehorsam den Orden exklusiv zugeordnet, die deshalb als so genannter »Stand der Vollkommenheit« unter allen Ständen in der Kirche privilegiert waren. Das Konzil nahm den Orden diese herausragende Stellung, weil sie durch eine theologische Schiefelage entstanden war, die das Doppelgebot der Gottes- und Nächs-

²⁷ Es würde hier zu weit führen, den gesamten Entstehungsprozess des Dokumentes darzustellen. Vgl. dazu Friedrich Wulf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae Caritatis«. LthK.E II 250–307 sowie Ludger Schulte, Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert – im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs. Würzburg 1998, insbesondere 339–466.

tenliebe aufgespalten und den Orden in besonderer Weise die Gottesliebe und die Kontemplation, den anderen Ständen in der Kirche eher die Nächstenliebe und die Aktion zugesprochen hatte. Parallel dazu verkümmerte die Selbstliebe, die zum Gesamtkonzept des Liebesgebotes unabdingbar dazugehört, zu einem kümmerlichen Nichts.

Ferner brachte die Begrenzung auf Armut, Keuschheit und Gehorsam als die »echten« evangelischen Räte mit sich, dass andere Weisungen Jesu wie Gerechtigkeitsstreben, Wahrheitssuche oder Barmherzigkeit mit Blick auf das Vollkommenheitsideal des christlichen Lebens geringer geachtet wurden. Diese Engführung provozierte die idealisierte, um nicht zu sagen ideologische Höherbewertung des Ordensstandes in der Kirche und leistete einem unguten Rangdenken zwischen den verschiedenen Ständen in der Kirche Vorschub.²⁸ Die »Welt« verschwand aus einem solchen Vollkommenheitskonzept fast völlig. Selbst da, wo die apostolische Ausrichtung der Orden bzw. der Kongregationen ihr Selbstverständnis mitformulierte, war die eigentliche, ungetrübte Nachfolgeform das Leben in einem kontemplativen Orden bzw. in einem kontemplativen Ordenszweig. Das »Gott allein« als das Ideal und Ziel des Ordenslebens gilt jedoch für *alle* Gläubigen. Diese wiedergewonnene Erkenntnis der Gleichheit aller Getauften und der gleichen Bedeutung jeder Nachfolgeform nutzte das Konzil, um einerseits den Orden das Geheimnis ihres Eingebundenseins in das Gesamt der Kirche tiefer zu erschließen und um sie andererseits profilierter in ihrer unverwechselbaren Christusbeziehung darzustellen. Damit holte es die Orden aus ihrer zwar glorreichen, aber problematischen Isolation heraus und formulierte das Zueinander von Kontemplation und apostolischem Wirken in den Orden und im Gesamt der Christusnachfolge unter der Rücksicht dieses erweiterten Horizontes.

Die revidierte Sicht des II. Vatikanischen Konzils auf das Ordensleben muss zusammengesesehen werden mit seiner grundsätzlichen Neupositionierung von Kirche und Welt. Weil die Kirche Sakrament des Heiles für alle Menschen und für die ganze Schöpfung ist und weil das Gesamt dieser Heilssendung als die eine unteilbare Nachfolge Jesu gilt, können Kontemplation und Aktion nicht mehr als voneinander getrennt gedacht werden.

Die Nachfolge Christi als Grundprinzip der Theologie des Ordenslebens ermöglicht es zum erstenmal in der Geschichte der offiziellen Lehre der Kirche, die apostolische und caritative Dimension in das Wesen des Ordenslebens einzugliedern ..., und nicht, wie die bisherige Tradition als Nebenziel gegenüber der Kontemplation abzuwerten. Ja noch mehr, das Konzil hat das Apostolat als »genuines Ziel jedes Ordenslebens« hervorgehoben.²⁹

Damit konnte und musste sich auch in den Orden eine »Welt«-Spiritualität entwickeln. Die apostolisch Tätigen hatten sich darauf zu besinnen,

²⁸ Vgl. Benedikta Hintersberger/Wilhelm Korff, Art. Evangelische Räte III. Theologisch-Ethisch, in: LThK³, Bd. 3, Sp 1049 f.

²⁹ Ludger Ägidius Schulte, P. Friedrich Wulf und sein Einfluss auf Entwicklung und Rezeption des Ordensdekrets »Perfectae Caritatis«. GuL 72 (1999) 211–224, hier 219.

dass die Kraft zur Nachfolge nur aus der dauernden Bezugnahme auf den, dem es nachzufolgen gilt, d. h. auf den auferstandenen Herrn, zu gewinnen ist, genauer: daraus, diesem Herrn zu begegnen in Meditation und Kontemplation, im Schweigen und im Gebet, in der Lektüre des Wortes Gottes und im Aufbruch aus spirituellen Verbiegungen und Verengungen. Die kontemplativen Orden mussten sich öffnen für das, wovor ihre Vormütter und Vorväter angeblich oder tatsächlich geflohen waren: Sie mussten sich öffnen für die Welt. Ein Verständnis der Orden als Orte der Weltflucht oder aber als Orte, wo die Welt faktisch hinter den geistlichen Übungen verschwand, ein solches Verständnis war nicht mehr haltbar. Genauso wenig konnten apostolisch tätige Orden sich hinter ihrer Betriebsamkeit und ihrer Nützlichkeit verstecken.

Der Auftrag des Konzils an die Orden ist weder ein Plädoyer für eine Rückzugsmentalität in die Innerlichkeit, soweit es die apostolischen Gemeinschaften betrifft, noch ein Aufruf zu hektischer Betriebsamkeit für die kontemplativen. Viel tiefer und grundlegender pflügte die konziliare Sicht von Kirche und Welt in der Ausformung der Weltspiritualität den Wurzelgrund der Orden um. Die kontemplativen sollten neuen Grund unter die Füße bekommen und die apostolischen eine weitere, geistlichere Dimension. Die Befürchtung, dass aufgrund dieser apostolisch-kontemplativen Ausrichtungen eines vertieften Ordensverständnisses die Nivellierung oder Einebnung der Charakteristika der verschiedenen Orden folgen würde, bewahrheitete sich nicht. Unter der Rücksicht, dass sich das Ordensleben generell in einer schwierigen Phase befindet und dass alle Orden nach ihrem Selbstverständnis fragen müssen, wollen sie in dieser Zeit bestehen, gestaltet sich für jede Gemeinschaft mit Blick auf ihre Gründungsgestalt bzw. -gestalten und das Gründungscharisma bzw. ihre -charismen eine unverwechselbare Ausprägung des je eigenen Auftrages in der Welt und in der Kirche. Das Ergebnis solchen Nachdenkens ist gleichermaßen Konzentration auf das, was für die Orden heute zu tun ist, wie Ausrichtung auf das, was die Tradition der Orden ihren Mitgliedern heute anbietet. Indem sie Liebgewonnenes und bislang als unverzichtbar Verstandenes lassen und aufgeben, können sie neue Räume von Gebet und Handeln, neue Formen der Eingliederung in das Ordensleben, neue Gestalten des Miteinanders in der einzelnen Gemeinschaft und über deren Grenzen hinaus, neue Verhältnisbestimmungen zur Ortskirche, zu Gruppen in dieser Kirche und zu ihrem Gesamt erproben. Das ist eine mühsame, risikoreiche, aber wenn sie gelingt, ertragreiche Arbeit. Ihr Lohn sind neue Quellen, in denen der Geist den Orden neue Kräfte erschließt, auf dass der Durst der Menschen nach dem Wort Gottes und nach den Taten der Barmherzigkeit, nach einem geistlichen Leben und nach Orientierung für das Handeln Antworten findet. Orden sind für die Welt wie Schöpfgefäße, mit denen die suchenden und fragenden Menschen von heute das Wasser des Lebens aus dem Brunnen der Weisheit Gottes schöpfen können. Orden sind nicht das Wasser selber, sie sind auch nicht der Brunnen. Sie sind auch nicht das einzige Schöpfgefäß der Kirche. Und sie können nur dann ihre Aufgabe erfüllen, wenn ihre

Welhaftigkeit stabil genug ist, um das Wort Gottes aufzunehmen und auszuteilen, und wenn sie im besten Sinne begreifbar sind für die, die Durst haben nach einem Leben in Fülle.

So entwirft sich Weltspiritualität sowohl in der Welt als auch in der Kirche als Moment einer Metamorphose, die die ganze Kirche betrifft. Das Gesetz der Verwandlung ist ihr in die Mitte ihrer Existenz eingepflanzt. Wollte sie sich ihm verweigern, versteinerte sie zum Relikt vergangener Herrlichkeit. Ihr Weg und ihr Übertritt vom zweiten zum dritten Jahrtausend, ihr Ausschauhalten nach einer ihr selbst und der Welt angemessenen Identität in der entfalteten Moderne könnte deshalb zutreffend als »Herbergssuche«³⁰ verstanden werden. Und selbst wenn die Kirche aus ihrer »angestammten« Herberge – i. e. ihre geschichtlich gewordene Gestalt – ausziehen muss, es gibt immer einen Ort, an dem das Wort Fleisch werden wird, weil es dort schon einmal Fleisch wurde – die Welt. Und deshalb ist eine »Welt«-Spiritualität für das dritte Jahrtausend eine angemessene geistliche Suchbewegung.³¹

³⁰ Józef Niewiadomski, *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur* (Beiträge zu einer mimetischen Theorie. Hg. Herwig Büchele u. a., Bd. 7, Münster/Hamburg/London 1999).

³¹ Autorinnenschaft: I und IV Stefanie Aurelia Spendel, II und III M. Heimbach-Steins.

»Geschaffen, den Herrn anzubeten«

Grundzüge islamischer Spiritualität

Ludwig Hagemann

1. Innere Verflechtung von Religion und Politik

»Nur unwissende Frömmeler«, so predigte einst Ayatollah Khomeiny vor dem Hadjdj, der alljährlichen Wallfahrt nach Mekka, »nur unwissende Frömmeler sehen im Hadjdj eine Zeit des Gebetes und der frommen Riten. Nur diese meinen, der politische Kampf gegen Frevler und Tyrannen entweicht das Gotteshaus«.¹ Damit hatte Khomeiny etwas ausgesprochen, was für den Islam von seinem Ursprung, seinem Selbstverständnis und Anspruch her typisch ist: die innere Verflechtung von Religion und Politik mit ihren Auswirkungen auf Tagespolitik, Lebensordnung und Lebensgestaltung.²

Der Islam als die Religion der bedingungslosen Hingabe an Gott, der vorbehaltlosen, totalen Unterwerfung unter seinen Willen – das besagt ja das Wort »Islam« –, der Islam beansprucht den ganzen Menschen in allen Bereichen seines Lebens zu erfassen und durch Vorschriften und Verhaltensmustern zu regeln. Die islamische Lebensordnung beinhaltet nicht nur verbindliche Glaubenssätze, sondern ebenso sittliche Gebote und Verbote als Norm des Handelns, das Leben des *Einzelnen*, der *Familie* und der *Gemeinschaft* normierende Weisungen sowie die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der internationalen Beziehungen regelnden gesetzliche Bestimmungen. Allen diesen Vorschriften hat sich der Mensch in unbedingtem Gehorsam gegenüber dem souveränen Willen Gottes zu unterwerfen, sie als gottgewollte Normen und Verpflichtungen anzunehmen und zu erfüllen. Denn: »Gott sagt die Wahrheit, und er führt den (rechten) Weg« (Koran 33,4).³ Er ist der sicherste Garant für die beste Rechtleitung der Gläubigen.⁴

Im Alter von 40 Jahren, so die islamische Tradition, machte Muḥammad jene Erfahrungen, die in Zukunft sein Leben bestimmen sollten: Er fühlte

¹ A. Ta'heri, »Der Koran ist unser Programm«. Wie der politische Islam die moslemischen Nationen aufwühlt. In: Die Zeit Nr. 36 vom 28. 08. 1987, 9.

² Vgl. L. Hagemann, Zwischen Religion und Politik. Islamischer Fundamentalismus auf dem Vormarsch? In: ders./E. Pulsfort, »Ihr alle aber seid Brüder«. Festschrift für A. Th. Khoury (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 14). Würzburg/Altenberge ²1991, 244–260.

³ Der Koran ist zitiert nach A. Th. Khoury, Der Koran. Übersetzung unter Mitwirkung von M. S. Abdullah, Gütersloh ²1992. – Vgl. ders., Der Koran. Arabisch-deutsche Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar (Bd. 1 ff.), Gütersloh 1990.

⁴ Vgl. L. Hagemann, Ethik/Moral. In: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, Islam-Lexikon (Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien ²1999, 215–233; P. Antes, Der Islam als politischer Faktor. Hannover ³1997; ders. u. a., Der Islam. Religion-Ethik-Politik. Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

sich von Gott berufen, seinen Landsleuten, die in einem polytheistischen Milieu aufgewachsen waren, die Botschaft des einen und einzigen Gottes zu verkünden, so wie Gott es ihm nach seiner Überzeugung geoffenbart habe. Diese monotheistische Grundbotschaft teilt der Islam mit Judentum und Christentum.

Überzeugt von der Wahrheit dieser Botschaft, sah Muḥammad sich verpflichtet, sie seinen Landsleuten mitzuteilen, um sie so auf den Weg des Heils zu führen. Kollektiv empfindend, wusste er sich für seine Mitmenschen verantwortlich. Doch sie lehnten ihn ab. Es kam zur Konfrontation. Muḥammad und seine Getreuen verließen ihre Heimatstadt Mekka und wanderten nach Medina aus. Es war das Jahr 622. Durch die Übersiedlung von Mekka nach Medina seiner Sippe und seinem Stamm entwurzelt, versuchte Muḥammad in Medina eine neue Gemeinschaft aufzubauen, indem er die mit ihm emigrierten Mekkaner und die neu hinzugewonnenen Gläubigen aus Medina zur »umma al-islamiyya«, zur »islamischen Gemeinschaft« zusammenschloss. Sie war gehalten, mit eben denselben Mitteln ihre Existenz zu sichern wie die benachbarten Stämme. Zwangsläufig ist so das neue muslimische Gemeinwesen von Medina zu einem politisch-kämpferischen Stadtstaat geworden. Während das Christentum in einen Staat hineingeboren wurde, hat der Islam einen Staat hervorgebracht. Damit ist der Islam von seiner Entwicklung her gleichzeitig und untrennbar Religion, gesellschaftliche Gemeinschaft sowie politisch-rechtliche Größe. Alle drei Aspekte sind untrennbar miteinander verbunden. Das »Haus des Islam« (dar al-Islam) verkörpert eine religiöse und politisch-rechtliche Ganzheit. So verschieden die Muslime ihrer sozio-kulturellen Herkunft nach auch sein mögen – ob Araber, Türken, Inder, Pakistani, Indonesier, Afrikaner oder Iraner – sie alle gehören zum »dar al-Islam«. Nach der bereits im Jahre 623 von Muḥammad erlassenen ersten Gemeindeordnung gehören alle Muslime zusammen und bilden aufgrund ihres *Glaubens* eine solidarische Gemeinschaft. Diese Richtlinien gelten in der islamischen Tradition als Modell für jede Gesetzgebung in den islamischen Staaten und als vorbildliches Muster für das echte islamische Leben innerhalb der islamischen Gemeinschaft.

2. Quellen islamischer Spiritualität

2.1 Der Koran: Gottes Wort ist Buch geworden

Zentrale Glaubensaussage des Islam ist im Gegensatz zum Christentum: Gottes Wort ist Buch geworden, nicht Gott ist Mensch geworden. Nicht die Inkarnation steht im Mittelpunkt, sondern die Inlibration: die Buchwerdung des Wortes Gottes im Koran.⁵ Der Koran ist für jeden Muslim der Schlüssel zu seinem Selbstverständnis und seiner Weltanschauung.

⁵ Vgl. H. Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1988; R. Leuze, Christentum und Islam. Tübingen 1994.

Seit dem Sieg der islamischen Revolution im Iran im Jahre 1979 hat sich eine Auseinandersetzung angebahnt zwischen jenem Islam, der sich als militant-politische Ideologie ausgibt, und jenem, dessen religiös-spirituelle Kraft Menschen Lebens- und Sinndeutung sein kann, dessen Botschaft sie ihr Leben lang begleitet und trägt, weil und insofern sie in der Hingabe an Gott Frieden finden, Salam. Ziel dieser Muslime ist es, zu jener Erfahrung zurückzukehren, von der im Koran 7,171 die Rede ist, wonach Gott jenseits aller zeitlichen Geschichte einem jeden Menschen den Grundgehalt der späteren prophetischen Verkündigung bereits in einer Uroffenbarung oder einem Urpakt oder Bund – darum weiß auch die jüdisch-christliche Tradition – mitgeteilt hat: »Bin ich nicht euer Herr?« So hat Gott vor aller Schöpfung die zukünftige Menschheit gefragt, und ihre Antwort lautete: »Jawohl, wir bezeugen es« (Koran 7, 171). Und der Koran fügt hinzu, dass Gott diese Frage deshalb gestellt habe, damit niemand am Tag der Auferstehung sagen könne »Wir hatten davon keine Ahnung« (ebd.). Dieser Gedanke, ja diese »gefährliche Erinnerung« (J. B. Metz) an jenen vorzeitlichen Bund zwischen Gott und der Menschheit (mīthāk) hat das religiöse Leben im Islam und die Spiritualität der Muslime zutiefst beeinflusst: »Hier liegt der Ausgangspunkt für ihr Verständnis vom freien Willen und Vorherbestimmung, von Erwählung und Angenommenwerden, von liebender Antwort und von gläubigem Versprechen des Menschen«⁶ dem gegenüber, der ihn ins Dasein gerufen hat und der ihn auch dann erwartet, wenn es mit ihm, dem Menschen, zu Ende geht: Gott.

Von dieser Grunderfahrung ausgehend, hat die spätere Tradition komplizierte mystische Theorien entwickelt, um dem göttlichen Geheimnis auf die Spur zu kommen⁷, sei es im meditativen Versuch, endlich den größten der Neunundneunzig Schönsten Namen Gottes zu finden und darin die höchste Seligkeit zu erreichen⁸, sei es, sich auf philosophischem Wege dem Mysterium Gottes, jenem »absoluten Sein«, »der reinen Existenz« – wie gesagt wurde – zu nähern.⁹

Ein wichtiges Mittel, um an dieses Ziel zu kommen, war die *Meditation des Korans*, das meditative Bedenken seiner Worte. Wenn das heilige Buch melodisch klangvoll rezitiert wurde, dann vermochten Klang und Rhythmus seiner Verse den Geist in einen ekstatisch-mystischen Zustand zu versetzen, ja sogar ihn vollends zu entrücken. Dann, in der Verzückung, taten sich neue Dimensionen des Verstehens auf, eröffneten sich der

⁶ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln 1985, 47; G.C. Anawati/L. Gardet, *Mystique musulmane*. Paris 21968; T. Andrae, *Islamische Mystiker*. Stuttgart 21980.

⁷ Vgl. L. Hagemann, »Wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht« (Koran 24,40). *Dimensionen islamischer Mystik*. In: A. Th. Khoury/G. Vanoni (Hg.), »Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet«. Festschrift für A. Bsteh (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 47). Würzburg/Altenberge 1998, 125-135.

⁸ Zu den Schönsten Namen Gottes siehe A. Th. Khoury, *Gebete des Islams*. Mainz 1981, 42 f.; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderborn 1962 u. ö., 145 ff.

⁹ Zur spekulativen Dogmatik vgl. H. Stieglecker, a.a.O., 23 ff.

Reichtum und die ungeahnte und zuvor nie erspürte Sinntiefe seiner Gedanken. Selbst wenn Millionen von Frauen und Männern in der islamischen Welt die arabischen Worte des Korans nicht verstehen konnten, »so spürten sie doch seine numinose Qualität und lebten mit und aus ihm«. ¹⁰ Mit Fug und Recht hat man deswegen von einer »Koranisierung« des Gedächtnisses gesprochen (P. Nwyia) und meinte damit das vollkommene Durchdrungensein von der sakralen, weil göttlichen Qualität der koranischen Sprache und Worte. In endlosen Variationen hat diese Schau ihren künstlerischen Niederschlag in erlesener Kalligraphie gefunden, jener besonders für die Mystiker typischen Kunst, da sie nicht nur die äußere Form, die künstlerische Gestalt und Ornamentik der einzelnen Buchstaben betrachteten, sondern auch die jedem einzelnen Buchstaben immanente sakrale Qualität kontemplativ erwogen und spirituell ausdeuteten. ¹¹

2.2 Die *Sunna*: das Vorbild Muḥammads

Über den Koran als Quelle und Ursprung hinaus geht die islamische Spiritualität auf Muḥammad selbst zurück. Ausgangspunkt derartiger Überlegungen ist die Kennzeichnung Muḥammads in Sure 7,157 f. als »ummi«, was soviel wie ungelehrt, illiterat bedeutet. Die damit umschriebene Eigenschaft bildet einen Kernpunkt islamischer Frömmigkeit. ¹² Denn – so lässt sich vergleichend sagen – »wie im Christentum Maria Jungfrau sein musste, um das ungeschaffene Wort Gottes, das sich durch sie inkarnieren sollte, aufzunehmen und der Welt zu schenken, so musste der Prophet Muḥammad ein Analphabet sein, damit das ungeschaffene Wort, das durch ihn sich als Buch manifestieren (inlibrieren, wie Harri Wolfson sagt) sollte, rein bewahrt werden konnte. Er war ein Gefäß, nicht befleckt von intellektuellem Wissen, so daß er das ihm anvertraute Wort in völliger Reinheit weitergeben konnte«. ¹³

Muḥammad ist das erste Glied in der geistigen Kette des traditionsreichen Sufismus, und seine Aufnahme in die göttliche Gegenwart, auf die Koran 17,1 anspricht und auf die nach sufischer Ansicht auch andeutungsweise zumindest Sure 53 abzielt – man spricht von einer nächtlichen Reise (isra') Muḥammads –, wurde zum Prototyp des geistigen Aufstiegs des Mystikers in die Gegenwart Gottes. Weitere im Laufe der Zeit entstandene Traditionen – ob sie auf Muḥammad selbst zurückgehen oder ihm zugeschrieben werden, sei dahingestellt – ließen seine Person in immer hellerem Licht erscheinen: als idealen Führer, richtungweisend für das geistige Leben seiner Gemeinde, als das »schöne Vorbild« (Koran 33,21), dem nachzueifern und nachzufolgen zur Pflicht eines jeden Muslims wurde. Die klassischen Handbücher des Sufismus enthalten ganze

¹⁰ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, a.a.O., 50.

¹¹ Zum Buchstabensymbolismus in der Sufi-Literatur siehe ebd., 578-602.

¹² Vgl. dies., *Und Muḥammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Düsseldorf/Köln 1981.

¹³ Dies., *Mystische Dimensionen des Islam*, a.a.O., 50.

Sammlungen von Aussprüchen Muḥammads, in denen er die Muslime zu ständigem Gebet und zum Gedenken an Gott zu jeder Stunde aufruft.

3. *Das tägliche Gebet als grundlegende Ausdrucksform muslimischer Spiritualität*

Beten ist die Pflicht eines jeden Muslims. So will es der Koran: »Das Gebet ist für die Gläubigen eine für bestimmte Zeiten festgelegte Vorschrift« (4,103).¹⁴ Diese Bestimmung gilt für alle erwachsenen Muslime, für Männer und Frauen gleichermaßen. Fünfmal am Tag sind sie zum Gebet aufgefordert. Dieses so genannte Pflichtgebet (ṣalāt) ist jeweils nach der Tageszeit bezeichnet, zu der es verrichtet werden muss:

- Gebet am Morgen (ṣalāt al-subh oder ṣalāt al-faḍr);
- Gebet am Mittag (ṣalāt al-zuhr);
- Gebet am Nachmittag (ṣalāt al-‘aṣr);
- Gebet bei Sonnenuntergang (ṣalāt al-maghrib);
- Gebet zur Nacht (ṣalāt al-‘iṣhā).

Damit begleitet das Gebet den gläubigen Muslim durch den ganzen Tag, lenkt vom frühen Morgen bis zum späten Abend immer wieder seine Aufmerksamkeit auf Gott, seinen Schöpfer und Richter, und hält ihn neu dazu an, Gehorsam und Treue Gott gegenüber zu bezeugen. Zugleich bindet es den einzelnen Gläubigen in die Gemeinschaft aller Gläubigen ein, die alle in gleicher Weise gehalten sind, das Pflichtgebet entsprechend den rituellen Vorschriften und Anweisungen zu verrichten. Diese Gemeinschaft stiftende Funktion des Gebets kommt insbesondere dann zum Ausdruck, wenn sich freitags zur Mittagszeit die Muslime in der Moschee zum Gemeinschaftsgebet versammeln, wie es der Koran vorschreibt: »Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn am Freitag zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum Gedenken Gottes und lasst das Kaufgeschäft ruhen. Das ist besser für euch, so ihr Bescheid wisst ...« (62,9).

Über das wöchentliche Freitagsgebet hinaus sind besondere Ereignisse und die alljährlichen Feste Anlass, sich im Gemeinschaftsgebet an Gott zu wenden, so etwa am Ende des Fastenmonats Ramaḍān, wenn das Fest des Fastenbrechens (‘īd al-fiṭr) gefeiert wird, oder beim Opferfest (‘īd al-aḍḥā), wenn in Anlehnung an das Opferritual Abrahams während der alljährlichen Wallfahrt nach Mekka in der ganzen muslimischen Welt Schafe, Rinder oder Kamele geopfert werden, wobei zwei Drittel des jeweiligen Opfertieres an Arme und Bedürftige gehen, während das restliche Drittel für den Selbstverzehr bestimmt ist. Beide Feste dauern drei Tage. In dieser Zeit beschenken und besuchen sich die Muslime gegenseitig und begeben sich an die Gräber ihrer verstorbenen Angehörigen. Außer den an diesen beiden Festen vorgeschriebenen Gemeinschaftsge-

¹⁴ Vgl. L. Hagemann, Gebet im Islam. In: A. Th. Khoury/P. Hünemann, Wozu und wie beten? Die Antwort der Weltreligionen. Freiburg/Basel/Wien 1989, 101–116.

beten kennt der Islam noch weitere Gemeinschaftsgebete bei besonderen Gelegenheiten und Ereignissen, im Todesfall etwa (Begräbnisgebet), in Kriegszeiten (Angstgebet, *khawf*) oder auch bei anhaltender Dürre und Trockenheit, bei Reiseantritt oder Reiseabschluss usw.

Von diesem rituellen Pflichtgebet – sei es nun die Pflicht des Einzelnen oder die der Gemeinschaft – hebt sich das persönliche Gebet (*du'ā*) ab. Ein Muslim soll sich nicht mit dem Pflichtgebet allein begnügen, sondern auch auf privater Ebene einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen zu Gott beten. Dieses freiwillige Gebet ist weder an bestimmte Riten noch an bestimmte Zeiten gebunden. Es ist dem Gläubigen anheimgestellt, sein Gebet entsprechend seinen eigenen Bedürfnissen und aus seiner konkreten Situation und Verfassung heraus frei zu formulieren oder nach dem vorgegebenen Schema des Pflichtgebets zu gestalten. Mit Vorliebe werden solche Gebete genommen, die sich in der Überlieferung finden bzw. auf Muḥammad selbst zurückgehen.¹⁵

Als weitere, besonders von Mystikern praktizierte Form des Betens ist schließlich die Anrufung des Namens Gottes, das Gottgedenken (*dhikr*) zu nennen.

4. Sinn und Ziel islamischer Spiritualität

Sinn und Ziel islamischer Spiritualität ist – wie oben bereits gesagt – zu jener Erfahrung zurückzukehren, von der in Koran 7,171 die Rede ist, d.h. die Erinnerung an den vorzeitlichen Bund (*mīthāq*) zwischen Gott und den Menschen sich je neu zu vergegenwärtigen, um die innere Verwiesenheit des Menschen auf Gott zu internalisieren. Schon bei der Geburt eines Kindes wird der Säugling an diesen Bund erinnert, wenn nach der Trennung von der Nabelschnur die Hebamme oder ein Arzt dem Neugeborenen den »*aḏḥān*«, den Ruf zum Gebet, und die »*ikāma*«, die Ankündigung, dass das Gebet begonnen hat, ins rechte bzw. linke Ohr flüstert. Von nun an soll sich das Gebet wie ein roter Faden durch das Leben des Neugeborenen ziehen. Höchstes Ziel des Gebetes ist es, die Nähe Gottes zu erfahren, sein Antlitz zu suchen, wie der Koran sagt (18,28; 13,22).

In Sure 5,35 lesen wir: »O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott und sucht ein Mittel, zu Ihm zu gelangen, und setzt euch auf seinem Weg ein, auf daß es euch wohl ergehe.« Gott selbst hat nach Koran 2,186 dem Betenden die Erfahrung seiner Gegenwart und Nähe zugesagt: »Wenn dich meine Diener nach Mir fragen, so bin Ich nahe, und Ich erhöhe den Ruf des Rufenden, wenn er Mich anruft. Sie sollen nur auf Mich hören, und sie sollen an Mich glauben, auf daß sie einen rechten Wandel zeigen.« Des-

¹⁵ Eine Auswahl von Gebeten Muḥammads sowie anderer muslimischer Persönlichkeiten findet sich in A. Schimmel, *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam*. Freiburg 1978; A. Th. Khoury, *Gebete des Islams* (siehe Anm. 8); vgl. auch ders., *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*. Gütersloh 1988.

wegen spornt der Koran zum Gebet an: »Und singe das Lob deines Herrn vor dem Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergang. Und preise (Ihn) zu (verschiedenen) Nachtzeiten und an den Enden des Tages, auf daß du zufrieden bist« (20,130). Zufriedenheit ist eine Frucht des Gebetes, eine Haltung, die aus dem täglichen Gebet erwächst. Deshalb schärft der Koran den Muslimen ein: »Verrichtet das Gebet« (2,110). Denn das Gebet lenkt die Aufmerksamkeit des Beters immer wieder auf Gott, sodass derjenige, der sich im Gebet ihm anheimgibt, sein Leben aus Gottes Willen heraus gestalten kann. Das Gebet nämlich hält nach Koran 29,45 vom »Schändlichen« und »Verwerflichen« ab.

Der Überlieferung zufolge soll Muḥammad seinen Gefährten den Sinn des Gebetes so erklärt haben: »Wenn an der Haustür eines eurer Gefährten ein Fluss vorbeiführen und er jeden Tag fünfmal in ihm baden würde, könntet ihr dann sagen, daß auf ihm (noch) Schmutz zurückgeblieben ist? (Die Leute) antworteten: Kein Schmutz würde auf ihm zurückbleiben. Darauf der Prophet: Und so verhält es sich auch mit den fünf Gebeten. Mit ihnen wäscht Gott die Sünden fort« (Bukhāri).

5. Gebetsanliegen

In Wort, Geistes- und Körperhaltung drückt der Gläubige beim Beten seine Bereitschaft aus, sein Leben als Geschenk aus Gottes Hand anzunehmen, gute und böse Zeiten als Fügung der göttlichen Vorsehung zu akzeptieren und sich selbst in Gehorsam und Treue in den Willen Gottes zu ergeben. Alle Anliegen, die den Menschen bewegen, kann er im Gebet vor Gott tragen.

5.1 Bezeugung der Einheit und Einzigkeit Gottes

Erstes Anliegen des Gebetes ist der *Glaube*. Immer wieder ist der Muslim aufgerufen, seinen Glauben an den einen und einzigen Gott zu bezeugen: »Und rufe neben Gott keinen anderen Gott an. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Alle Dinge werden untergehen, nur sein Antlitz nicht. Ihm gehört das Urteil, und zu Ihm werdet ihr zurückgebracht« (Koran 28,88). Jene in unzähligen Koranversen wiederholte Formel, die den ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses (shahāda) ausmacht, nämlich dass es »keinen Gott außer Gott gibt«, findet sich in der frühen Sure 73,9: »(Er ist) der Herr des Ostens und des Westens. Es gibt keinen Gott außer Ihm. So nimm Ihn dir zum Sachwalter«. Diesen Glauben zu bezeugen, ist nicht nur die erste und vornehmste Pflicht des Muslims, sondern auch sein primäres Gebetsanliegen.

5.2 Bitte um »Rechtleitung«

Um nämlich ein Leben lang auch in widerwärtigen Situationen im Glauben treu zu sein, ist der Gläubige auf die *rechte Leitung* (hudā) durch Gott angewiesen, wie es die so oft rezitierte Einleitungssure (al-fātiḥa) ausdrückt: »Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes. Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hilfe. Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, die Du begnadet hast, die nicht dem Zorn verfallen und nicht irregehen« (1,1-7). Weil Gott der Schöpfer und der Herr des Universums ist und weil nur er über den Tag des Gerichts gebietet und verfügt, gebühren ihm allein Verehrung und Lobpreis. Zwei Hauptintentionen muslimischer Gottesverehrung und muslimischen Gebetes sind in dieser von Millionen von Muslimen in aller Welt täglich rezitierten Sure al-fātiḥa ausgedrückt: der Lobpreis Gottes und die Bitte um Rechtleitung. Es mag bemerkenswert erscheinen, dass in dieser ersten Sure des Korans – von ihrem Stellenwert her dem christlichen »Vater unser« vergleichbar – die zentrale muslimische Idee vom »islām« = »Unterwerfung«, »Hingabe« nicht ausdrücklich genannt ist. Doch ist, wenn man es recht bedenkt, »islām«, also die Unterwerfung unter den Willen Gottes, die natürliche Konsequenz aus dem Motiv der »Verehrung Gottes«, wozu Sure 1 aufruft. Was der Mensch Gott schuldet, sind weder Opfergaben noch Opfer, sondern »'ibāda« = »Verehrung«, »dīn« = »Ergebenheit« und »islām« = »Unterwerfung«. Sie finden ihren angemessenen Ausdruck im täglichen Gebet der Muslime. In diesem Sinne bemüht sich der Gläubige, Gott zu preisen, wenn er bezeugt: »Gott, es gibt keinen Gott außer Ihm. Ihm gehören die schönsten Namen« (Koran 20,8).¹⁶ Die Anerkennung seiner Souveränität, seiner Transzendenz und seiner uneingeschränkten Allmacht wird beim Gebet augenfällig durch Verbeugung und Prostration unterstrichen. Die Bitte um die rechte Leitung durch Gott – »Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg« (Koran 33,4) – ist das zweite wesentliche Motiv muslimischer Frömmigkeit. Angesichts der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit – »Die Seele gebietet ja mit Nachdruck das Böse«, heißt es im Koran 12,53 – weiß sich der Muslim auf Gottes Erbarmen und seine Rechtleitung (hudā) angewiesen. Denn »wem Gott kein Licht verschafft, der hat überhaupt kein Licht« (Koran 24,40). Er tappt im Dunkeln und irrt orientierungslos umher.

5.3 Bitte um Beharrlichkeit im Glauben

Dieser Glaube an den einen und einzigen Gott, an den souveränen Schöpfer und Richter, schließt, als Gebetsanliegen formuliert, die Bitte um *Beharrlichkeit im Glauben* ein. Geduld und Beharrlichkeit zählen zu den vorzüglichen Tugenden im Islam: »O ihr, die ihr glaubt, seid geduldig und

¹⁶ Vgl. Koran 17,110; 7,180; 59,24.

miteinander standhaft und einsatzbereit. Und fürchtet Gott, auf daß es euch wohlergehe« (Koran 3,200). Wiederholt legt der Koran diese Tugenden dem Menschen ans Herz, ohne dabei zu verschweigen, wie schwer es gerade in leidvollen Situationen sein kann, Geduld zu haben und beharrlich zu bleiben (vgl. Koran 2,45-46). Das aus Gottes Hand und im Vertrauen auf seine Vorsehung angenommene eigene Lebensschicksal bedarf zu seiner Bewältigung der Haltung der Geduld und Beharrlichkeit, der Standfestigkeit und Treue im Glauben. Wer in seinem Glauben fest verwurzelt ist, der meistert selbst düsterste Stunden seines Lebens. In Koran 2,155-157 heißt es dazu: »Und verkünde den Geduldigen frohe Botschaft, die, wenn ein Unglück sie trifft, sagen: ›Wir gehören Gott, und wir kehren zu ihm zurück.‹ Auf sie kommen Segnungen und Barmherzigkeit von ihrem Herrn herab. Das sind die, die der Rechtleitung folgen.« Sie, die standhaft »auf ihren Herrn« vertrauten (Koran 29,59), können getrost dem entgegensehen, was im Jenseits auf sie zukommt.

Wenn Muslime beten: »Unser Herr, gieße Geduld über uns aus und berufe uns als Gottergebene ab« (Koran 7,126), dann erleben sie von Gott die Gnade, als Muslime zu sterben. Der Tod ist für sie nämlich nicht Folge von Sünde und Schuld, sondern Heimkehr zu Gott, der sie ins Leben gerufen hat und dessen Einheit und Einzigkeit sie zeitlebens bezeugt haben.

Über das grundlegende Gebetsanliegen des Glaubens hinaus kennen Koran und muslimische Frömmigkeit eine ganz Fülle von weiteren Intentionen, die betend vor Gott getragen werden können: Der Gläubige kann für sich, seine Familie, die Gemeinde und die ganze islamische Gemeinschaft beten.

In der Bitte um die rechte Leitung durch Gott, wie sie Sure 1 enthält, schwingt die Angewiesenheit auf *Gottes Gunst und Gnade* bereits mit. Denn die Menschen sind – so Koran 35,15 – »Gottes bedürftig«, wohingegen Gott »auf niemanden angewiesen« ist. Weil dem so ist, sollen die Gläubigen im Gebet ihr »Streben nach Gottes Huld und Wohlgefallen« zum Ausdruck bringen (Koran 48,29). Seinerseits kann Gott auf vielfältige Weise denen seine Zuwendung erweisen, die ihn demütig und ehrfürchtig darum bitten, sei es, dass er dem Beter eine gute Nachkommenschaft schenkt (Koran 25,74; 3,38), sei es, dass er ihm entsprechend seiner Bitte »im Diesseits Gutes und auch im Jenseits Gutes« gewährt (Koran 2,201). Gottes Gunst kann sich aber auch als direkte Hilfe in ganz konkreten Lebenssituationen zeigen, etwa als Unterstützung der Gläubigen gegen die Ungläubigen ihrer Umgebung (Koran 4,75), als Rettung aus aller Trübsal (Koran 6,63-64), als Beistand gegen Feinde, als Abwendung von Unheil, sei es verursacht durch Satan, der ja ein Feind des Menschen ist (Koran 35,6), oder sei es ein von anderer Seite zugefügter Schaden.¹⁷ Ja, es gilt: »Was ihr an Gnade erfahrt, ist von Gott« (Koran 16,53).

In engem Zusammenhang mit der Bitte um die rechte Leitung steht

¹⁷ Vgl. Koran 54,10; 23,26.39; 2,250, vgl. ebd., 41,46; 39,49; 10,12.

schließlich das Verlangen nach *Kraft für einen guten Lebenswandel* vor Gott und den Mitmenschen entsprechend den koranischen Forderungen der Gerechtigkeit und Solidarität.¹⁸

5.4 Bitte um Vergebung

Kommt der Mensch diesen seinen Verpflichtungen nicht nach, ist er auf die *Vergebung von Schuld und Sünde* angewiesen. Wer um Vergebung bittet, wird sie erhalten (Koran 3,135-136).

Vorbedingung dafür ist der Glaube und die Nachfolge des Propheten: »Sprich: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, so wird Gott euch lieben und euch eure Sünden vergeben. Und Gott ist voller Vergebung und barmherzig« (Koran 3,31).¹⁹ Unter diesen Umständen erlangt derjenige, der gesündigt hat, durch Reue und Umkehr Vergebung seiner Schuld: »Er ist es, der die Umkehr von seinen Dienern annimmt und die Missetaten verzeiht. Und Er weiß, was ihr tut« (Koran 12,25).²⁰ Deswegen ruft der Koran die Gläubigen zur Reue und Umkehr auf: »Bekehrt euch allesamt zu Gott, ihr Gläubigen, auf daß es euch wohl ergehe« (Koran 24,31).²¹ Denn durch Reue und Umkehr lässt Gott sich versöhnen: »Wenn aber einer, nachdem er Unrecht getan hat, umkehrt und Besserung zeigt, wird Gott sich gewiss ihm zuwenden. Gott ist ja voller Vergebung und barmherzig« (Koran 5,39).²² Wer zur Umkehr bereit ist, dem vergibt Gott: Denen, die umkehren und rechtschaffen handeln, wird Gott »ihre schlechten Taten gegen gute eintauschen; und Gott ist voller Vergebung und barmherzig« (Koran 25,70). Kleinere Sünden werden denen nachgelassen, die schwere Sünden meiden. »Wenn ihr die schweren Vergehen meidet von dem, was euch untersagt ist, sühnen Wir euch eure Missetaten und gewähren euch einen ehrenvollen Eingang (ins Paradies)« (Koran 4,31).²³ Auch durch die gewissenhafte Verrichtung der *religiösen Pflichten* werden begangene Sünden getilgt. So ist z. B. der vorgeschriebene Vollzug der rituellen Waschung vor dem *täglichen Pflichtgebet* ein Symbol der inneren Reinheit und Ausdruck der Reue und Umkehr des Menschen und seiner Hinwendung zu Gott. Dem, der das Pflichtgebet (ṣalāt) verrichtet, wird versprochen: »Die guten Taten vertreiben die Missetaten« (Koran 11,114). Grundsätzlich darf der, der glaubt, auf Verzeihung hoffen. Wer die *Fastenpflicht* im Geist der Buße erfüllt, erlangt ebenfalls Verzeihung von Sünde und Schuld. Der Fastenmonat Ramaḍan gilt nach Muḥammad als »der Monat der Versöhnung (...) Er ist ein Monat, dessen Beginn Barmherzigkeit, dessen Mitte Vergebung und dessen Ende Befreiung vom (Höllen-)feuer ist«. Und weiter: »Wer im ganzen Ramaḍan

¹⁸ Vgl. dazu L. Hagemann, Anm. 4.

¹⁹ Vgl. Koran 20,73; 26,51; 46,31.

²⁰ Vgl. ebd., 4,17.

²¹ Vgl. ebd., 66,8; 5,74 u. ö.

²² Vgl. ebd., 25,71 u. ö.

²³ Vgl. ebd., 53,32.

mit Glauben und Verantwortungsbewusstsein fastet, dem vergibt Gott seine vergangenen Sünden«, »... der streift seine Sünden ab (und ist neu) wie am Tag, an dem ihn seine Mutter geboren hat«. Auch wer die *gesetzliche Sozialsteuer* (zakat) entrichtet, kann und darf mit Gottes Vergebung rechnen, erst recht derjenige, der die *Wallfahrtpflicht* erfüllt, zählt sie doch zu den besten Werken, die der Gläubige tun kann.

Eine Sünde allerdings ist unverzeihlich, der Unglaube. Dazu zählt in erster Linie die »Beigesellung«, d.h. die Verehrung anderer Gottheiten neben Gott (Koran 4,48.116), der Abfall vom Glauben (Koran 4,137)²⁴, ferner die Heuchelei, die ihren Unglauben verbirgt – für derartige Heuchler gilt: Ihre Herzen sind »versiegelt« (Koran 63,3), »Gott wird ihnen nicht vergeben« (Koran 63,6) –, und schließlich erhalten diejenigen keine Vergebung, die in ihrem Unglauben sterben (Koran 47,34; 4,18). Nicht einmal die Fürbitte (shafā'a) des Propheten Muḥammad würde dann etwas nützen: Sie haben von Gott keine Verzeihung zu erwarten (Koran 9,80).

5.5 Bitte um Dankbarkeit gegenüber Gott

Weil Gott reich an Vergebung und barmherzig ist, schuldet ihm der auf seine Gnade angewiesene Mensch *Dankbarkeit*. Die Dankbarkeit zählt zu den hervorragenden Tugenden im Islam. Um sie zu beten, ist ein wichtiges Anliegen für die Muslime. In vielen Versen fordert der Koran zur Dankbarkeit für Gottes Barmherzigkeit und Vergebung, für seine Gunst und Gnade auf: »Darum gedenket Meiner, dann gedenke Ich euer, und danket Mir und seid nicht undankbar gegen Mich« (Koran 2,152).²⁵ Wiederholt wird die Undankbarkeit jener Menschen angeprangert, die, sind sie in Not, sich an Gott wenden, ihn aber vergessen und sich nicht um ihn kümmern, sobald die Gefahr vorüber ist und sie sich in Sicherheit wiegen. Eine derartige Haltung beschreibt der Koran so: »Und wenn Wir dem Menschen Gnade erweisen, wendet er sich ab und entfernt sich beiseite. Und wenn das Böse ihn berührt, ergeht er sich in ausführlichem Beten« (Koran 41,51).²⁶

Des Menschen Dankbarkeit gegenüber Gott beziehungsweise seine Undankbarkeit bleiben nicht ohne Folgen. Gott belohnt jenen Menschen, der sich ihm gegenüber als dankbar erweist, und bestraft, wer sich undankbar zeigt: »Wenn ihr dankbar seid, werde Ich euch noch mehr Gnade erweisen. Und wenn ihr undankbar seid, so ist meine Pein hart« (Koran 14,8).

²⁴ Vgl. ebd., 16; 106–107; 2,217; 3,86–91.

²⁵ Vgl. ebd., 6,26; 2,52.56.172 u. ö.

²⁶ Vgl. ebd., 17,67.83; 16,55 u. ö.

6. Frucht des Gebetes: Erfahrung der Nähe und Gegenwart Gottes

Der Koran hebt sowohl die Notwendigkeit des Betens als auch seine Wirksamkeit hervor: »Sprich: Mein Herr würde sich nicht um euch kümmern, würdet ihr nicht (zu Ihm) rufen ...« (Koran 25,77). Gott selbst, so heißt es in der bereits zitierten Koranstelle 2,186, hat dem, der betet, die Erfahrung seiner Nähe und Gegenwart zugesagt: Er kann sich darauf verlassen, dass Gott ihn erhört. Denn wer Gottes gedenkt, dessen gedenkt auch Gott (Koran 2,152).

Wer betet, wird einmal den Lohn des Paradieses empfangen, sagt der Koran (Koran 46,16), er hat »nichts zu befürchten« (Koran 2,277). Doch nicht erst im Jenseits wird die Wirksamkeit des Gebetes offenbar, schon im Diesseits erfährt der Beter Gottes Huld und Gnade, seine Barmherzigkeit und reiche Vergebung. Sure 3,147-148 fasst beide Aspekte zusammen: »Und nichts anderes war ihre Rede, als daß sie sagten: »Unser Herr, vergib uns unsere Schuld und unsere Maßlosigkeit in unserem Anliegen. Festige unsere Schritte und unterstütze uns gegen die ungläubigen Leute.« So gab ihnen Gott den Lohn des Diesseits und den schönen Lohn des Jenseits. Und Gott liebt die Rechtschaffenen« (vgl. Koran 8,2-4).

7. Der Mensch vor Gott: »Geschaffen, den Herrn anzubeten«

Die islamische Spiritualität ist wesentlich eine Spiritualität des Gehorsams gegenüber Gott. Sein Wille ist grundgelegt und festgeschrieben im Koran, dem heiligen Buch der Muslime.

Weil Gott sich und seinen Willen in endgültiger Weise im Koran geoffenbart hat, ist der Koran das eigentliche Medium, durch das der Mensch Gott erkennen und erfahren kann. Schon verhältnismäßig früh als das ungeschaffene Wort Gottes – gleich ewig mit ihm – anerkannt, ist der Koran für jeden Muslim der Dreh- und Angelpunkt seines Selbstverständnisses und seiner Weltdeutung. Die gesamte Lebensordnung gewinnt von ihm her ihre lebensgestaltende und -prägende Kraft.

Wenn auch die Entwicklung der islamischen Spiritualität, insbesondere auch die des Sufismus, durch außerislamische, christliche, neuplatonische, persische etc. Einflüsse mitgeprägt wurde, ist und bleibt sie jedoch insofern unverwechselbar islamisch, als sie sich zutiefst aus dem Wort des Korans und der Lebenseinstellung Muḥammads speist.

Im Zentrum muslimischer Spiritualität steht das unerschütterliche Bekenntnis der Einzigkeit des transzendenten Gottes. Dabei kommt es nicht ausschließlich darauf an, verbaliter zu bestätigen, dass es nur einen Gott gibt, »keine andere Gottheit außer Gott«, wie das islamische Glaubensbekenntnis sagt, sondern vielmehr glaubend zum Ausdruck zu bringen, dass letztlich Gott allein »wirklich« und »eigentlich« existiert²⁷,

²⁷ Vgl. R. Gramlich, *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus*. In: A. Falaturi/W. Strolz, *Glauben an den einen Gott*. Freiburg 1975, 195 ff.

während alles andere Existente neben ihm – wie Welt und Mensch – nicht im eigentlichen Sinn des Wortes existiert, sondern unablässig »zerfällt«, d. h. ins Nichts zurückfällt, um von Gott andauernd neu ins Leben gerufen zu werden: Alles vergeht, sagt Koran 55,26-27, »bleiben wird nur das Antlitz deines Herrn, das erhabene und ehrwürdige«. Alle Geschöpfe und an ihrer Spitze der Mensch haben ihren Sinn und Zweck nur insofern, als sie »geschaffen wurden, den Herrn anzubeten«.²⁸ In diesem Sinne spiegelt die islamische Spiritualität die Geschichte unzähliger Menschen in ihrem Versuch wider, sich *dem* glaubend zu unterwerfen, von dem sie ausgegangen sind und zu dem sie zurückkehren: Gott. Er, der souveräne Schöpfer und Herr des Universums und doch zugleich dem Menschen näher als die eigene Halsschlagader, wie Koran 50,16 bekennt, ist transzendent und immanent zugleich: »Die Blicke erreichen Ihn nicht«, so Koran 6,103, doch »wohin ihr euch auch wenden möget, dort ist das Antlitz Gottes« (Koran 2,115).²⁹ Von diesem Glauben getragen und im Wissen um die in der Schöpfung verankerte Relation Gottes zum Menschen³⁰, bekennen Muslime in aller Welt: »Dir sind wir ergeben«.

²⁸ R. Caspar, *Islamische Mystik I*. In: *Cibedo-Texte* Nr. 12 (1981) 5; vgl. R. Gramlich, *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus*. A.a.O., 191 ff.

²⁹ Vgl. L. Hagemann, *Die Welt ist sein Geschöpf. Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz*. In: A. Bsteh (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie, Bd. 1). Mödling 1994, 91-96.

³⁰ Vgl. J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muḥammad*. Darmstadt 1977; L. Hagemann, »... mein Leben und mein Sterben gehören Gott« (Koran 6,162). *Strukturen islamischer Anthropologie*. In: H. Hoffmann (Hg.), *Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen*. Trier 1999, 121-142.

Kunst und Islam

Thomas Ogger

Das Thema dieses Artikels bezieht sich stellvertretend auf die beiden Künste Kalligraphie und Musik, da ihr Stellenwert und die Bedeutung der Kunst im islamischen Raum darstellbar ist. Auch der islamische Raum selbst, der sich im ausgehenden 20. Jahrhundert von Westafrika bis nach Indonesien, vom Balkan bis ins südöstliche Afrika sowie Ceylon spannt, wird auf seine historischen Kernländer, in denen die arabische Schrift herrscht, begrenzt; denn dort wurde das islamische Dogma bis um etwa 1000 n. Chr. festgelegt. Dazu gehören Vorderasien und Nordafrika, aber auch Andalusien/Südspanien (arab.: *al-Andalus*), das bis ins 11. Jahrhundert eines der wichtigsten Zentren islamischer Denkschulen war.

Während die traditionelle Musiktheorie in diesen Kernländern (Andalusien ausgenommen) noch eine bedeutende Rolle spielt, gilt dies für die Kunst des Schönschreibens nur noch eingeschränkt, da seit Beginn des 20. Jahrhunderts im Gebiet der Türkischen Republik sowie in den zentralasiatischen Republiken der GUS die arabische Schrift abgeschafft ist. Hier, wie im persischsprachigen Tadschikistan, scheint aber eine teilweise Rückbesinnung stattzufinden. Es gibt auch im westlichen Teil der Volksrepublik China Gebiete, in denen die arabische Schrift der dortigen Turkvölker beibehalten wurde; doch nimmt die Disziplin der Kalligraphie einen untergeordneten Stellenwert ein. Dies im Gegensatz zu den arabischsprachigen Ländern sowie Persien, Afghanistan, Pakistan und auch mit Abstrichen Kaschmir und in Teilen Indiens, wo das Fach Kalligraphie noch vor der Musik den ersten Rang der Schönen Künste bekleidet.

Das abendländische Europa wurde besonders durch das islamische Andalusien geprägt. Zeugnisse sind noch heute wesentliche zivilisatorische Errungenschaften wie die Mathematik (arab.: *al-gabr* Algebra), also die arabischen Zahlen mit dem für die Entwicklung der heutigen Rechenkunst unentbehrlichen Null-Begriff (arab.: *sifr*; hiervon abgeleitet dt.: *Ziffer*), die Medizin (Avicenna, Arzt und Philosoph), die Musiktheorie (Alpharabius: *Das große Buch der Musik*), die Philosophie und die Wissenschaft.

Alle diese Teilbereiche der islamischen Geisteskultur bildeten im Wesentlichen den Ausgangspunkt für den weiteren Fortschritt der Zivilisation Europas. Über die Scholastik wirkte der Impuls des islamischen Rationalismus, der etwa im 9./10. Jahrhundert entstanden war, bis hin zum europäischen Rationalismus der Aufklärung. Der Begriff der Vernunft ist ein Begriff der islamischen Theologie, da die Vernunft wichtig für die Transzendenz ist: das Verstehen, das sowohl Verstand als auch Seele und Herz – also die Emotionalität – einschließt, worüber sich Gott den Verstehenden offenbart. Alle Dinge dieser Welt, künstlerisch oder alltäglich, sind Manifestationen dieser göttlichen Energie; alles Geschaffene existiert also zum Lobe Gottes. Dies zeigt sich in den verschiedenen Formen der Kunst und bildet die Grundlage der künstlerischen Krea-

tivität in den islamischen Ländern. Die »Künste des Verstandes« genießen daher besonderes Ansehen. Allen voran steht die Kunst des Schreibens und Lesens bzw. Rezitierens (arab.: *al-Qu'ān*, der zu Rezitierende, der »Koran«), wozu die Kalligraphie als das schöne und exakte Ziehen von Linien zu zählen ist.

Ohne diese graphische Kunst wären weder Geometrie noch Architektur, weder Poesie noch das Verfassen von Abhandlungen möglich gewesen. Nicht zuletzt ist es das Heilige Buch selbst, das durch die niedergeschriebene und in poetische Form gebrachte Offenbarung Gottes diese Kunst erhöht hat. So ist es nicht verwunderlich, wenn nicht niedergeschriebene Kunstgattungen, wie beispielsweise die Musik, als zweitrangig angesehen werden. Hier handelt es sich um eine Kunstform, die nie Selbstzweck sein sollte. Sie ist dazu da, geistige Inhalte zu transportieren und atmosphärisch zu verstärken. Nach langen Debatten haben die islamischen Gelehrten die Gedanken der antiken Philosophen zu diesem Thema akzeptiert, dass die Musik auch im Sinne von Vernunft einsetzbar sei.

So gibt es nicht nur musiktheoretische Abhandlungen von höchster Bedeutung und Zeitgeist unabhängiger Allgemeingültigkeit. Man sah den Nutzen der praktizierten Musik selbst, sei es beim Rezitieren des Korans, beim Gebetsruf oder beim Vortrag hoher Poesie. Ihr therapeutischer Wert wurde hoch geschätzt: Wie schon bei den antiken Philosophen und heute noch bei den Indern wurde jede Tonart (Modus) einem bestimmten Sphärenbereich zugeordnet. Sie gleicht damit den menschlichen Stimmungen, die ständigen Schwankungen unterliegen und so ein Spiegelbild der Sphären, Tages- und Jahreszeiten entsprechend, darstellt.

Wie im Abendland, so ging auch in der islamischen Welt diese sphärische Rückbesinnung in Bezug auf die Musik weitgehend verloren, wenngleich ihr Einfluss auf die Psyche klar erkannt wird. So werden die Dur-Tonarten im Westen auch heute noch heiter und leicht empfunden, die Moll-Tonarten melancholisch und schwer. Im Orient herrschen eine größere Vielfalt an Tonarten und deren Verzweigungen; daher sind dort die Empfindungsbezüge differenzierter.

Ein Charakteristikum der traditionellen islamischen Kunstausbübung jeglicher Richtung ist die Klarheit in der Formgebung. Die Kalligraphie gibt dies besonders eindrucksvoll wieder. In der Architektur ist die Linienführung elegant, beinahe nüchtern. Dagegen sind die Details (wie auch in Dichtkunst und Musik) meist verfeinert und filigran ausgestaltet gemäß der zugrunde liegenden Idee: »Gott ist im Kleinen verborgen.«

Die Musik lässt, verglichen mit der westlichen, wenige Stilrichtungen erkennen. Hier gilt, wie in allem, das islamische Ideal des »Weniger ist mehr«. Im Einzelnen öffnet sich jedoch ein Universum an Feinheiten, Zwischenverbindungen und Interpretationsmöglichkeiten, was ein – auch emotionales – Verstehenkönnen voraussetzt. Die Vielfalt ist durch Zwischentöne nur angedeutet. Dies erinnert an die Chaos-Theorie, nach der sich die unendliche Größe des Alls in der Kleinheit widerspiegelt, ähnlich des bereits von antiken Philosophen gedachten Wechselspiels zwischen Makro- und Mikrokosmos.

Über all diesen Unendlichkeiten steht Gott als Ursprung allen Seins, wobei Er in seiner Unendlichkeit alles Geschaffene wiederum unendlich übertrifft. Der arabische Ausspruch »Allāhu akbar« (Gott ist größer) bedeutet, dass Gott alles bei weitem übertrifft, was auch immer in der Phantasie oder in der Wirklichkeit existieren mag. Aus diesem Kontext heraus ist das Denken eines Großteils der Menschen in der islamischen Welt zu verstehen: Gott steht über allem und ist in allem, und nichts ist daher Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck im Hinblick auf Gott. Dies gilt für alle Taten und Werke des Menschen. Die Kunst muss einen Aussagewert haben, da sie ohne zielgerichteten Sinn verwerflich wäre. Vor diesem Hintergrund wird die mystische Dimension des Kunstschaffens in den islamischen Ländern deutlich. Die Kunstschaffenden sind Gott gegenüber verantwortlich. Daraus resultiert eine im Orient auch heute noch häufig anzutreffende Bescheidenheit und sogar Zurückgezogenheit der Künstler.

Doch etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ist im Orient eine Entwicklung im Gange, die ihre Wurzeln großteils in Europa hat und auf die europäisch-abendländische Aufklärung zurückzuführen ist: die allmähliche Loslösung von überkommenen religiösen Idealen, ein Phänomen, das in allen traditionellen Gesellschaften der nichtwestlichen Welt zu beobachten ist.

Träger dieser Entwicklung ist vor allem die den Westen und seine materiellen »Errungenschaften« bewundernde Oberschicht, die damit einen Bruch mit dem Gros der sie umgebenden Bevölkerung vollzieht. Durch ihre westlich geprägte Intellektualität und ihrem daraus resultierenden elitären Verhalten grenzt sie sich bewusst von dem in seinen Traditionen lebenden Volk ab. Die daraus resultierende oft falsch verstandene Verwestlichung (»Modernisierung«), könnte durchaus eine Brückenfunktion zwischen den unterschiedlichen Lebensweisen und Weltanschauungen einnehmen, da der allgemein beschrittene Weg sichtlich auf eine Vereinheitlichung oder Uniformierung der Welt hinausläuft. Doch leider verhält sich die Oberschicht den eigenen Traditionen gegenüber ignorant, was den Riss in den Gesellschaften vertieft. Sozial und kulturell hat dies oft fatale Folgen, wie z.B. die aktuelle Re-Islamisierung oder ein neues übersteigertes Nationalgefühl bei vielen Völkern zeigen.

Dasselbe gilt für das Kunstschaffen. Man orientiert sich in der Literatur, um »modern« zu sein und »internationales« Ansehen zu genießen, vielfach an westlichen Vorbildern, und auch in der Musik sowie in der Malerei und Graphik kommen vom Westen stark beeinflusste Mischformen zustande. So entfernt sich allmählich das allgemeine Denken der orientalischen Gesellschaft über die Oberschicht von den eigenen überlieferten Wurzeln und nimmt zum Teil sogar abenteuerliche Formen an. Eines der Paradebeispiele mag hierfür der Nationalismus sein, der als Ideologie aus Europa kommt und in etlichen Ländern der so genannten »Dritten Welt«, wie auch in Europa, verheerende Folgen zeitigt. Hier sei an den Irak–Iran-Krieg der 1980er Jahre, an den Krieg im ehemaligen Jugoslawien oder auch an Kriege in Afrika und nicht zuletzt an die Geschehnisse im Tibet erinnert.

Trotz dieser westlichen Einflüsse herrscht bei der großen Mehrheit der muslimischen Bevölkerung – zumindest in den Kernländern – noch die traditionelle Art und Weise vor, die Dinge dieser Welt zu betrachten. Daher gibt es aber auch eine zunehmende Auseinandersetzung mit der »Moderne« westlicher Prägung. Als Beispiel seien der Streit um die Schriftsteller Salman Rushdie wegen Blasphemie und Taslima Nasrin aus Bangladesch wegen Verunglimpfung der muslimischen Gesellschaft ihres Heimatlandes genannt.

Die Kalligraphie hingegen genießt in den muslimischen Ländern mit arabischer Schrift allerhöchste Wertschätzung. Sie transportiert nicht nur geistige Inhalte. Ihre Bedeutung als Kunstform rührt daher, dass die Mehrheit der islamischen Theologen traditionell figürliche Darstellungen abgelehnt hat. Deshalb wichen die Ausführenden bildender Kunst auf abstrakte Motive wie Pflanzenranken oder die Graphik (Kalligraphie) aus. Die Fassaden der Moscheen sind im Allgemeinen über und über mit filigranen Formen bedeckt, die zumeist Schriftformen sind. Sie sind nicht nur *schön* – ein wichtiger theologischer Begriff zur Verherrlichung Gottes –, sondern machen das Wort Gottes in einzelnen Koranversen sichtbar.

Dagegen gibt die Musik immer wieder Anlass zu theologischen Streitgesprächen. Sie wird seit frühester Zeit stets mit Frivolität in Zusammenhang gebracht. Naturgemäß konnte sich jedoch ein Verdikt nie durchsetzen, und so werden gewisse Musikgattungen mit – im islamischen Sinne – positiven Inhalten belegt. Der Koran wird ausschließlich gesungen rezitiert, der Gebetsruf ist ein Gesang zum Lobe Gottes und die Musik gibt der Dichtkunst die ihr gemäße atmosphärische Umhüllung, sodass die Mannigfaltigkeit der Dimensionen, in denen sich Spiritualität bewegt, hier ihren Ausdruck findet.

Die Melodie wird vom Sänger und dem begleitenden Instrumentalisten im improvisatorischen Wechsel entwickelt. Dabei ist das grundlegende Prinzip der *Maqām* genannte Modus, der aus spezifischen Tonleiterfolgen, Melodiefiguren, Motiven und rhythmischen Figuren zusammengesetzt ist. Dieses Prinzip wird gleich einer gemeinsamen musikalischen Sprache von allen Musizierenden eingehalten. Die Aufmerksamkeit der Zuhörer gilt dabei besonders der Art und Weise, *wie* die einzelnen Ausführenden solch einen *Maqām* gestalten. Und so findet eine mehr oder weniger spannungsgeladene Kommunikation zwischen den ausführenden Musikern und der Zuhörerschaft statt, was einem Gespräch gleichkommt, das sich der vorgefundenen Sprache bedient.

Während der Kalligraph die Worte zum Lobe Gottes mit seinen Linien in vollendeter Schönheit zieht, ziehen Sänger und Instrumentalist die Linien der Melodie, um die mit ihr unterlegten Worte in vollendeter Schönheit zum Lobe Gottes darzubringen.

Mystik: Ost–West

Ein interkulturelles Phänomen

Katharina Ceming

1. Einleitung: Was heißt Mystik?

Im Folgenden möchte ich zwei Fragen untersuchen: Was verstehen wir unter Mystik? Unterscheidet sich die christliche Mystik von der indischen?

Mystik oder mystisch ist für viele etwas Geheimnisvolles, Unverständliches, gar Irrationales. Wer den Begriff in den religiösen Kontext setzt, assoziiert damit womöglich auch übersinnliche Phänomene, Visionen, Auditionen, außergewöhnliche Bewusstseinszustände. Doch schon der Bedeutungsgehalt des Wortes stellt diese gängige Auffassung infrage. Mystik kann von zwei griechischen Wörtern abgeleitet werden, die beide von derselben Wortwurzel abstammen: von *myo*, schließen (die Augen oder den Mund) oder von *myéo*, einweihen. Die erste Bedeutung »schließen« bezeichnet treffend das Ziel der Mystik. Durch Verschließen der Sinneskanäle wird der Mensch von allen von außen auf ihn einströmenden Eindrücken fern gehalten, damit er in eine geistige Ebene vordringen kann, die frei ist von aller Vielheitlichkeit und Veränderung. Der Mensch muss sich also, um in die Tiefe seiner Existenz einzudringen, vor fremden Einflüssen verschließen. Er muss verstummen. Dafür reicht das äußerliche Verschließen des Mundes nicht. Auch Gefühle und Gedanken müssen zur Ruhe kommen. Das Stummwerden macht den Menschen offen für das Erfahren und Wahrnehmen des Nichtwandelbaren. Der Mystiker¹ wird stumm, um zu hören und zu erfahren, was die Wirklichkeit selbst ist und nicht nur Teile der Wirklichkeit, die uns unsere Sinnesorgane vermitteln. »Man kann sagen, daß mit dem Begriff »Mystik« einerseits ein Bereich spezifischer Bewußtseinserfahrungen, andererseits die Mittel und Wege zu diesen Erfahrungen gemeint sind.«²

Wenden wir uns der zweiten Bedeutung des Wortes Mystik, dem *myéo*, dem Einweihen zu. Mag auf den ersten Blick der Zusammenhang zwischen Verschließen und Einweihen nicht deutlich sein, so lässt sich doch eine Verbindung herstellen. Der Myste, also derjenige, der eingeweiht ist, wird zum Schweigen gegenüber allen Nicht-Eingeweihten verpflichtet. Darüber hinaus wurde in den meisten Mysterien den Mysten zumindest einmal eine Schweigeperiode auferlegt, eine festgelegte Zeit, in der sie stumm werden mussten. Dieses Schweigen diente zur Reinigung und Vorbereitung auf die tieferen Erfahrungen der Mysterienkulte.

¹ Die maskuline Form umfasst beide Geschlechter.

² Michael von Brück, *Mystische Erfahrungen, religiöse Traditionen und die Wahrheitsfrage*. In: Reinhold Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*. Gütersloh 1991, 85.

Eine mögliche Definition von Mystik besagt: Der Mystiker versucht, die in unserem Alltagsbewusstsein vorkommende Spaltung von Subjekt und Objekt zu überwinden.³ Konkret heißt das: Wir als Individuen erfahren uns immer als Subjekte. Ich weiß und fühle, dass ich bin. Ich bin der Punkt, von dem all meine Erfahrung und Erkenntnis ausgeht und der alle Erfahrungen und Erkenntnisse wahrnimmt. Damit erkenne ich aber, dass ich nicht identisch bin mit der Welt. Auch wenn ich andere Subjekte als Subjekte wahrnehme, dann immer nur mittelbar. Wenn wir also von einer Subjekt-Objekt-Spaltung reden, so bedeutet dies nur, dass jeder Mensch als Subjekt von allem, was ihn umgibt, den Objekten, getrennt ist.

Nun stellt sich die Frage: Was ist das Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung? Warum will der Mystiker diesen Zustand überwinden? Zunächst einmal gilt: Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist lediglich eine Beschreibung unserer Wahrnehmung von Welt. Darin erfahren wir uns als getrennt von allem um uns herum. Jede Trennung ist aber auch eine Begrenzung. Der Mystiker ist offensichtlich ein Mensch, der sich mit dieser Begrenzung seines Wesens nicht zufrieden gibt. Er möchte die Grenze der Trennung von Subjekt und Objekt überwinden. Dies gilt auch für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Solange wir uns Gott als ein Gegenüber vorstellen, ist er ein Objekt für uns, wenn auch – zumindest für den religiösen Menschen – das erhabenste.

Wenn wir Mystik als den Versuch definieren, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, gilt es, den Unterschied zwischen Philosophie und Mystik zu erkennen. Denn auch den verschiedensten Denkern war dies ein Anliegen. Es sei hier auf den Deutschen Idealismus, insbesondere auf Johann Gottlieb Fichte verwiesen. Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass die Mystik diese Spaltung existentiell, d.h. praktisch überwinden will, während die Philosophie diese Spaltung zum Thema ihrer Reflexion macht.

2. *Die Mystik – ein kulturell bestimmtes Phänomen?*

Mystik ist ein universelles, zu allen Zeiten und an allen Orten aufscheinendes Phänomen. Scheint aber an allen Orten und zu allen Zeiten dasselbe auf? Gibt es die *eine* Mystik oder müssen wir von verschiedenen Formen der Mystik sprechen? Wenn es verschiedene Formen der Mystik gibt, wodurch sollen wir sie unterscheiden? Durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsform, durch ihren sozio-kulturellen Hintergrund, durch ihre Ausdrucksweise oder durch das Ziel, das sie erstrebt?

Die Mystikforschung wie auch die vergleichende Religionswissenschaft neigt oftmals dazu, die Verankerung in einer bestimmten Religion als wesentliches Unterscheidungselement der verschiedenen Formen von

³ Vgl. Peter Gerlitz, Formen der Mystik in Ost und West. In: Reinhard Kirste u. a. (Hg.), *Gemeinsam vor Gott*. Hamburg 1991, 43; vgl. Katharina Ceming, *Ethik und Mystik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt/M. u. a. 1999, 16–17.

Mystik zu sehen. Es wird grob zwischen den abrahamitischen Religionen und den östlichen differenziert. Bei den folgenden Differenzierungsmaßstäben handelt es sich um sehr starke Pauschalisierungen, insbesondere was die östlichen Religionen anbelangt. Die gemeinsamen Elemente in den abrahamitischen Religionen sieht man im Monotheismus und daraus resultierend im Weltbild, das diesem Glauben zu Grunde liegt: Der Mensch ist ein von Gott gewolltes Geschöpf, das nur einmal ins Leben tritt. Wesentlich ist damit das Personsein des Menschen. Die Welt wurde von Gott bewusst geschaffen, sie ist real, also wirklich. Das Weltgeschehen ist linear geschichtlich, keine Epoche wiederholt sich, alles ist einmalig und strebt zu einem höheren Ziel. Dagegen sind die Religionen des Ostens entweder monistisch oder a-theistisch – hier im ursprünglichen Sinn zu verstehen als Verneinung einer Gottesvorstellung und nicht als Materialismus, der heute gerne mit dem Begriff des Atheismus verbunden wird. Die Welt ist nicht real. Der Mensch tritt nicht nur einmal ins Leben, sondern wird so oft wiedergeboren, bis er Erlösung erlangt. Wesentlich ist hier nicht das Personsein, sondern die Betonung des Nicht-Ich oder Nicht-Selbst. Das Weltgeschehen ist zyklisch, d. h. es gibt kein Heilsziel, auf das dieses zustrebt, sondern alles befindet sich in einem unendlichen Fluss von Entstehen und Vergehen.

Bedingt durch diese religiösen Prägungen unterscheiden sich die verschiedenen Formen der Mystik. Der christliche, islamische oder jüdische Mystiker erstrebt nach dieser Ansicht eine Vereinigung mit einem persönlichen Gott, indem er sich ihm völlig hingibt, während der hinduistische, buddhistische oder taoistische Mystiker eine Vereinigung mit einem bestimmungslosen Sein – für den Buddhismus wäre der Begriff des Nicht-Seins passender – durch Aufgabe seiner individuellen Persönlichkeit zu erlangen sucht. »Während die ›östliche Mystik‹ von der Voraussetzung des Nicht-Ich und Nicht-Selbst zur Identität mit der Gottheit kommt, bietet das Ich des Menschen für den Christen den Schlüssel zu seiner Überwindung in Gott.«⁴ Damit scheint auch die Frage, ob alle Mystiker dasselbe erstreben, mit einem klaren Nein beantwortet zu sein.

Betrachten wir die einzelnen Religionen etwas differenzierter, so müssen wir feststellen, dass sich diese These nicht verifizieren lässt. Zu viele Mystiker der einzelnen Traditionen fallen aus dem vorgegebenen Raster: christliche und islamische Mystiker, für die der Vereinigungsgrund nicht mehr der personale Gott, sondern eine apersonale, bestimmungslose Gottheit ist, hinduistische Mystiker, deren Ziel in der Einswerdung mit einem persönlichen Gott, z. B. mit Krishna liegt. Es gibt also unterschiedliche Arten und Ausprägungen der Mystik, deren verschiedene Formen allein durch ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion und Kultur zu unterscheiden nicht angebracht ist.

⁴ P. Gerlitz, Formen der Mystik in Ost und West, a.a.O., 46.

3. Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und -kräfte: Siddhis

Oftmals werden mit dem Begriff Mystik außergewöhnliche und übernatürliche Fähigkeiten und Bewusstseinszustände – im Indischen Siddhis genannt – verbunden. Viele Mystiker berichten von Verzückungen, von Visionen oder Auditionen, die ihnen widerfuhren. Wir haben aus dem Indischen Berichte von Levitationen (Schweben in der Luft), von hellseherischen Fähigkeiten, Leben parallel in zwei Körpern etc., die als Nebenprodukt der geistigen Entwicklung entstehen können. Die Mystik auf diese Phänomene zu reduzieren, hieße jedoch, völlig an ihrem Sinn vorbeizugehen. Im Gegenteil, diese Phänomene werden von allen großen Mystikern nur als vorläufig und oftmals als gefährlich für die weitere geistige Entwicklung eines Menschen betrachtet. So heißt es im Yoga-Strā (der Hauptschrift, die den Yoga-Weg systematisch darstellt) des Patañjali: »Diese übernatürlichen Kräfte sind Hindernisse für die Versenkung, aber sie erscheinen im Zustand der Aktivität als ›Vollkommenheiten‹.«⁵ Die Gefahr besteht darin, dass der Mensch von diesen Ereignissen so fasziniert ist, dass er sie für das Ziel seiner spirituellen Reise betrachtet, wo sie bestenfalls Rastplätze der Erholung und Meilensteine auf diesem Weg sind, und daher nicht mehr zum letzten Grund strebt. Östliche Weisungen sprechen in diesem Zusammenhang von Blumen am Wegesrand, die man besser nicht pflücken sollte. Stellvertretend für die ablehnende Haltung vieler Mystiker gegenüber Visionen und anderen Zuständen sei hier Meister Eckhart zitiert. »Auch hindern sich gute geistige Menschen an der rechten Vollkommenheit, daß sie mit ihrer geistigen Lust am Bild des Menschseins unseres Herrn Jesus Christus verweilen, und damit behindern sich gute Menschen, weil sie sich zu sehr auf Visionen verlassen.«⁶

Gerade am Bereich der Visionen zeigten Mystikforscher, dass die Unterschiede in der Mystik durch die einzelnen Religionen bestimmt sind. Ein christlicher Mystiker sieht in der Regel etwas anderes als ein indischer. Dies braucht nicht zu verwundern, da Visionen nicht das letzte Ziel darstellen, sondern immer noch innerweltliche Phänomene sind. Ein Mensch, der in einer bestimmten religiösen Tradition aufgewachsen ist, wird eben auch Bilder aus dieser Tradition sehen. Wer anerkennt, dass das Wesen Gottes, wir können auch sagen des Absoluten, nicht in Bildern letztgültig zu erfassen ist, wird zugestehen, dass die erscheinenden Bilder noch nicht die letzte Wirklichkeit selbst darstellen. Visionen, Auditionen, Ekstasen sind nicht identisch mit dem, was die verschiedenen Traditionen als Erleuchtung, Einswerdung des Menschen mit Gott/dem Absoluten bezeichnen. Wir können nicht visionäre Erfahrungen, die ein Mensch auf seinem spirituellen Weg macht, mit dem Zustand der völligen Erleuchtung vergleichen.

⁵ Patañjali, Die Wurzeln des Yoga. III.37, Bern/München/Wien 1999, 156.

⁶ Franz Pfeiffer (Hg.), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. 2, Meister Eckhart, 1. (einzige) Abteilung, Predigten, Traktate. Leipzig 1857, 240,19–22.

4. Verschiedene Formen von Mystik

Die zuvor genannten Unterscheidungen, nämlich eine Vereinigung mit einem persönlichen Gott durch völlige Hingabe des Menschen an ihn und eine Vereinigung mit einem bestimmungslosen Sein oder Nicht-Sein durch Aufgabe der individuellen Persönlichkeit, sind zwei wesentliche Formen der Mystik. Tatsächlich taucht die erste häufiger in den abrahamitischen Religionen auf, aber sie ist dort nicht die einzige mystische Form. Auch für den Osten ist die Zuschreibung des zweiten Typs als alleinige Form eine völlige Verzerrung der spirituellen Vielfalt dieser Religionen. Einige Beispiele für christliche und hinduistische Mystik sollen belegen, dass die eingangs genannte These der Unterscheidung durch Religionszugehörigkeit nicht zutrifft. Hans Küng formulierte diesen Sachverhalt folgendermaßen: »Denn es ist keineswegs so, daß es in Indien nur eine persönlichkeitsverneinende Mystik und im Christentum dagegen nur eine persönlichkeitsbejahende Glaubensfrömmigkeit gäbe. Wenn es auf beiden Seiten beides gibt, so bedeutet das: Es kann in diesem Punkt nicht einfach um *Gegensätze zwischen* Christentum und Hinduismus gehen. Die Gegensätze verlaufen auch *im* Christentum und *im* Hinduismus selbst.«⁷

4. 1 Apersonalistische Mystik im Christentum

Als herausragende Repräsentanten einer apersonalistischen Einheitsmystik in der christliche Tradition können Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena, Meister Eckhart und Nicolaus von Kues genannt werden. Wir werden uns im Folgenden auf Dionysius Areopagita beschränken.

Dionysius Areopagita war vermutlich syrischer Bischof des ausgehenden 5. und beginnenden 6. Jahrhunderts, der diesen aus der Apostelgeschichte bekannten Namen als Pseudonym wählte. Das Werk des Dionysius beeinflusste wie kaum ein anderes die mittelalterliche Theologie und insbesondere die mittelalterliche Mystik.

Zentrum seiner Theologie ist die Erkenntnis, dass Gott unerkennbar ist für den menschlichen Geist. Alle Aussagen, die wir über Gott machen, sind nur vorläufig und treffen niemals das göttliche Wesen. »Kein Name ist für sie [Gottheit] selbst, kein Begriff, sondern ins Unzugängliche ist sie hinausgerissen.«⁸ Selbst Gutheit und Dreieinigkeit, die wesentlichsten Bestimmungen des christlichen Gottes, werden als nicht zutreffend erkannt. »Keine Einzigkeit oder Dreifaltigkeit, weder Zählung noch Einheit oder Zeugungskraft noch irgend etwas des Seienden oder dessen, was

⁷ Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen*. München 1984, 268.

⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. In: Migne, J. P. (Hg.), *Patrologia Graeca*, Tomus 3, Paris 1857, 585-996, dt.: Peter Wirth/Wilhelm Gessel (Hg.), Beate Regina Suchla (Übers.), *Die Namen Gottes*. Stuttgart 1988, künftig DN, Kap. XIII, 3, PG 3, 981 A, Übers.: 102.

irgend jemand vom Seienden eingesehen hat, deckt die jede Ratio und jeden Intellekt übersteigende Verborgtheit der alles überwesenheitlich überragenden Übergottheit auf.«⁹ Der dreifaltige Gott, der gut, gerecht etc. ist, wird in der mystischen Theologie des Areopagiten in die weiselose, unfassbare Gottheit aufgelöst, die nur noch durch Schweigen erfahrbare ist. Hier wären wir wieder bei der eingangs genannten Definition der Mystik als ein »Verstummen«. Der Mensch muss von seiner Erkenntnis im herkömmlichen Sinn Abstand nehmen, um zum Ursprung des menschlichen Daseins – bei Dionysius die weiselose Gottheit – zurückzukehren. Im 1. Kapitel der »Mystischen Theologie«, seiner vielleicht bedeutendsten Schrift, gibt er seinem Freund Timotheus, dem die »Mystische Theologie« gewidmet ist, diesen Ratschlag: »Du aber, lieber Timotheus, wenn Du Dich um die mystische Schau strebend bemüht, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit, alle Sinnen- und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden – soweit dies möglich ist – mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden empor.«¹⁰ Dieses über allem Sein und Erkennen Liegende ist natürlich die eigenschaftslose Gottheit. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, durch die Vernichtung seines personalen Ichs den ewigen göttlichen Funken in sich zum Vorschein zu bringen. »Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Heraustreten (»Ekstase«) aus Dir selbst wirst Du, alles von Dir abtuend und von allem gelöst, zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden.«¹¹ Wo der Mensch das Wesen der Gottheit erfahren hat, ist er selbst vergottet.¹² Hier findet sich nichts von einer Vereinigung durch totale Hingabe der menschlichen Persönlichkeit an einen personal verstandenen Gott.

4. 2 *Apersonalistische Mystik im Hinduismus*

Die indische Tradition unterscheidet drei Formen der Mystik/des Yoga. Eine intellektualistische, die meist apersonale Züge trägt (Jñāna Yoga), eine gefühlsorientierte, meist personalistische (Bhakti Yoga) und eine tätige, die in der Regel auch personalistisch orientiert ist (Karma Yoga). Die intellektualistische Variante findet sich vor allem im Advaita Vedānta, einer streng non-dualistischen Richtung, die ihren Hauptvertreter in Shankara hatte. Auf abendländischer Seite entspricht dem in etwa das gerade vorgestellte System von Dionysius Areopagita. Der Weg des

⁹ DN, Kap. XIII, 3, PG 3, 981 A, Übers.: 102.

¹⁰ Dionysius Areopagita, *Mystica Theologia*. Ad Timotheum. In: Migne, a.a.O. (Anm. 3) 997-1068, dt.: Endre Ivánka (Übers.), *Von den Namen zum Unnennbaren*. Einsiedeln 1990, künftig MTh, Kap. I, 1, PG 3, 997 B, Übers.: 91; vgl. a.O. Kap. V: »... daß es kein Wort, keinen Namen, kein Wissen von ihm gibt. Daß er nicht Finsternis ist und nicht Licht, nicht Irrtum, nicht Wahrheit.« PG 3, 1048 A, Übers.: 97.

¹¹ MTh, Kap. I, 1, PG 3, 997 B-1000 A, Übers.: 91.

¹² Vgl. DN, Kap. II, 11, PG 3, 649 C-D, Übers.: 37; weitere Stellennachweise zur Vergottung des Menschen: B. Suchla, 112, Anm. 66.

Karma Yoga wird vor allem in der Bhagavadgītā vertreten, dem neben den Veden wichtigsten religiösen Text der hinduistischen Tradition. Das System des Bhakti Yoga finden wir unter anderem in Vishishtādvaita-Vedānta Rāmānujas.

Wesentlich für die Lehre der Upanishaden, auf die fast alle indischen Denker Bezug nehmen, ist die Einheit von Brahman, dem eigenschaftslosen Letztprinzip – nicht zu verwechseln mit dem Schöpfergott Brahma – und Atman, dem unsterblichen, unwandelbaren, ewigen Selbst des Menschen. Davon ist Jīva zu unterscheiden. Jīva bezeichnet das verkörperte Selbst, das sich mit Denken und Körper identifiziert und damit an den Kreislauf von Sterben und Leben gebunden ist.

Advaita Vedānta des Shankara

Eine Entsprechung zur christlichen Einheitslehre finden wir auf indischer Seite im Advaita Vedānta des Shankara (7./8. Jh.) und in vielen Texten der Upanishaden, auf die sich Shankara bezieht. Der berühmteste Ausspruch der Upanishaden dürfte das »Tat tvam asi« (Das bist Du) aus der Chāndogya Upanishad¹³ sein. Mit diesem Ausspruch wird auf die Identität von Atman und Brahman verwiesen. Ebenso in der Māndūkya Upanishad, wo es heißt: »Ayam ātmā brahma« (Dieser Atman ist Brahman). In dieselbe Richtung geht ein Vers der Brihadāranyaka Upanishad, der besagt: »Aham brahma-asmi«¹⁴ (Ich bin Brahman).

Shankara interpretiert diese Stellen der Upanishaden streng non-dualistisch, d. h., es gibt nur eine ungeteilte Wirklichkeit und diese ist das eigenschaftslose Brahman (bei Dionysius die überseiende Gottheit). »Und ich bin weder Sein noch auch Nichtsein auch nicht beides, [ich bin] der Abgeschiedene/Absolute, Glückselige/Ruhige.«¹⁵ Dieses Brahman ist identisch mit dem Atman. »Und da das Wissen um die Einheit von Selbst und Brahman, ist es einmal aufgetaucht, nie aufgehoben werden kann, kann seine Entstehung nicht verleugnet oder als falsch behauptet werden.«¹⁶ Es ist nicht so, dass Shankara keinen persönlichen Gott (Ishvara) kennt, aber dieser ist nicht das eigenschaftslose Brahman, sondern nur dessen weltliche Erscheinungsform. Er hat daher nur so lange Gültigkeit, wie die Welt dauert. Shankara spricht in diesem Zusammenhang von einem höheren und niederen Brahman. Bei Dionys haben wir das Verhältnis von eigenschaftsloser Gottheit und christlichem Schöpfergott. Alles Vielheitliche ist nicht-real – d. h. nicht an sich – da die Welt ein Teil des Vielheitlichen ist, ist sie nicht real. Sie ist nur Māyā (Erscheinung). Auch Dionys lehrt, dass die Welt und alles Vielheitliche aus sich selbst

¹³ Chāndogya-Up. VI,8,7, zit. nach: Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.

¹⁴ Brihadāranyaka-Up. I,4,16, zit. nach: P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda.

¹⁵ Śankara, Ṫpadeśasāhasrī 13.20 (Übers. Hans P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein. Würzburg 1996, 221).

¹⁶ Śankara, Aitareya-Up.-Bhāṣya 1,1 (Intro.), zit. nach: Eight Upanishads with the Commentary of Śaṅkarācārya Vol. 2, Swāmi Gambhīrananda (Übers.), Calcutta 1989, 10.

nichts sind. Wenn wir Vielheitlichkeit wahrnehmen, dann nur, weil wir in Unwissenheit leben. Unwissenheit lässt uns glauben, dass das Vielheitliche real sei. Erlösung ist bei Shankara daher nicht eine Sache der Hingabe und Liebe an einen persönlichen Gott, sondern die Beseitigung der Unwissenheit durch Erkenntnis (jñāna) des Brahman. »Das Wissen um das Brahman, das zu ewiger Seligkeit führt, hängt nicht von der Ausübung irgendeiner Tat ab, denn das Brahman ist schon vollendete Tatsache.«¹⁷

4. 3 Personalistische Mystik im Hinduismus

Innerhalb des Hinduismus kann der Vishishtādvaita-Vedānta (eigenschaftsbehafteter Nicht-Dualismus) Rāmānujas (1050-1137) als Beispiel für eine personalistische Erlösungslehre gelten. Rāmānuja lebte in Südindien und stammte aus einer vishnuitisch geprägten Richtung des Vedānta (auch wenn der Vedānta eigentlich mit keiner Gottheit verbunden ist, so wurde doch eher Shiva als oberster Gott verehrt). Der Vishishtādvaita-Vedānta verwehrt sich gegen zwei Strömungen: gegen den ritualistischen Karmamīmāṃsa (Heil kann nur durch die genau Befolgung der vedischen Riten erlangt werden) und gegen den sehr intellektualistischen Advaita Vedānta, in dem das Heil ausschließlich durch rechtes Erkennen erlangt wird. Der Vordenker des Vishishtādvaita-Vedānta war Yāmuna, auch Alavandār (918-1038) genannt. Er seinerseits verband das neutrale, apersonale, oberste Prinzip Brahman mit dem Gott Vishnu, dem Erhalter der Welt. So wie für ihn das persönliche Ich im Akt der Erleuchtung mit dem Bewusstsein nicht völlig zusammenfällt, das persönliche Ich also erhalten bleibt – denn nur durch das Ich strebt der Mensch nach Erlösung –, so verfügt auch Gott über ein Bewusstsein seiner Persönlichkeit. Ähnlich wie in der christlichen Schöpfungslehre gilt die Welt als real. Sie ging aus dem bewussten Willensakt Ishvaras hervor. Dazu identifizierte er das eigenschaftslose Brahman mit dem personal gedachten Ishvara.

Rāmānuja lehrte nun, dass die Verehrung eines persönlichen Gottes und die Vereinigung mit diesem mit den Lehren der Upanishaden übereinstimmt. »Was als Gegenstand der Verehrung erklärt ist und durch die Wörter ›Indra‹ und ›Hauch‹ bezeichnet werden soll, ist das höchste Brahman.«¹⁸ (Indra ist der höchste Gott der Veden). Diese Anschauung richtete sich vor allem gegen die Interpretation der Veden durch Shankara, der diese streng monistisch (Einheit) auslegte.

Shankara lehrte die absolute Identität von Brahman und Atman. Rāmānuja leugnet eine völlige Identität von Atman und Brahman, da Atman für ihn identisch ist mit der individuellen Einzelseele (jīva).¹⁹ Die

¹⁷ Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy. Delhi 1960, 286.

¹⁸ Rāmānuja, Vedāntadīpa, I,1,29; seine Kurzauslegung der Brahmasūtren des Bādarāyana, A. Hohenberger (Übers.), Bonn 1964, 15.

¹⁹ Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,22, 75: »Durch solche und andere Stellen wird nämlich die Verschiedenheit zwischen dem Einzelātman, d. h. der Seele und Brahman aufgezeigt.«

Seele ist unzerstörbar und ewig. »Weiter, daß das Ich im Zustande der Erlösung nicht dauere, auch das ist ungereimt (...) Denn das Ich ist nicht ein bloßes Attribut (...) sondern es ist das Wesen des Atman selbst.«²⁰ Mit dieser Ansicht steht er der christlichen Lehre fast näher als dem Shankara. Auch legt er dem eigenschaftslosen Brahman Eigenschaften bei, denn nach Rāmānujas Lehre können wir von Brahman nur Erkenntnis haben durch seine Eigenschaften, ohne diese wüssten wir nichts von Brahman. Er ist »seiner Natur nach allwissend«, besitzt »unübertreffliche Wonne« und ist von »Übeln unberührt« und ist der Schöpfer der Welt, welche im Gegensatz zu den Vorstellungen des Advaita Vedānta real ist. »Mithin erweist sich das höchste Brahman differenziert [mit Eigenschaften] und die Welt, durch seinen Machterweis da seiend, als real.« Aber Brahman durchwaltet die Welt, ohne substantiell mit ihr identisch zu sein.²¹

Nach Beseitigung der Unwissenheit erfährt der Mensch durch völlige Hingabe und Liebe an Gott Erlösung. Die Betonung liegt auf dem Bhakti, der Hingabe. Durch Erkenntnis allein ist keine Erlösung zu erlangen. Erlösung heißt, dass die individuelle Seele teil hat an der göttlichen Seligkeit, Gott in Ewigkeit schaut, ohne völlig in ihm aufzugehen. »Diese Erlösung ist somit als eine Erhebung zu gottähnlichem Dasein, als individuelle Fortdauer in der Gegenwart des Herrn zu denken.«²² Rāmānuja hält es für unmöglich, dass der Mensch, solange er in diesem Körper weilt, völlige Befreiung erlangen kann.

Opfer und Riten (mīmāṃsa) werden von Rāmānuja im Gegensatz zu Shankara nicht verworfen, da er in ihnen eine reinigende Wirkung sieht. Alle Taten, die der Mensch ausübt, finden vor Brahman Billigung oder Missfallen, danach verteilt er die Früchte für diese Taten. Den Maßstab für gut und böse hat er den Menschen durch die heiligen Schriften mitgeteilt.

4. 4 Personalistische Liebesmystik im Christentum

Um nicht den Eindruck zu erwecken, die christliche Mystik sei nun apersonal und die östliche personal, möchte ich nun kurz die Lehre des Johannes vom Kreuz (1542-1591) darstellen. Johannes war spanischer Karmeliter des 16. Jahrhunderts. Obwohl Johannes' Lehre in vielen Bereichen eine starke Ähnlichkeit zu der Lehre des Areopagiten aufweist, unterscheidet sie sich doch in einem Punkt wesentlich von dessen Anschauung. Ähnlich wie dieser fordert er vom Mystiker, sich von allem Sinnlichen frei zu machen, denn nur der von allem befreiten Seele ist es möglich, Gott zu erkennen. »Und es kann nicht anders sein, als daß das Erinnerungsvermögen in bezug auf alle Formen zunichte werde, wenn es

²⁰ Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 13, Rudolf Otto (Übers.), Tübingen 1923, 67; vgl. Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,36, 80.

²¹ Vgl. Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 15, 77; Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,8, 68; vgl. Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 19, 89; Rāmānuja, Vedāntadīpa, II,1,8, 68; Rāmānuja, Siddhānta, Kap. 18,86 bzw. 19, 91.

²² Jan Gonda, Die Religionen Indiens (Bd. 2): Der jüngere Hinduismus. Stuttgart 1963, 138.

mit Gott geeint werden soll, denn dies ist nicht möglich, ohne daß es sich von allen Formen, die nicht Gott sind, völlig löst, da Gott nicht unter eine bestimmte Einsicht oder Form fällt ...«²³

Der wesentliche Unterschied zwischen der Liebesmystik eines Johannes vom Kreuz und der Einheitsmystik eines Dionysius liegt im Verständnis dessen, was Gott ist. Ist der Einheitsmystik die weiselose Gottheit das Ziel der mystischen Vereinigung, so bleibt bei Johannes der christlich trinitarische Gott Zielpunkt der Seele. Gott ist ein personales Wesen, das dem Menschen als Gegenüber begegnet, wie auch bei Rāmānuja. So heißt es in einem Dialog des Johannes, wo es um die Aufforderung Christi an die Seele geht, alles Weltliche zu vergessen: »Dieses Vergessen heißt auch ein ›An Nichtsdenken‹, das will sagen bezüglich der Geschöpfe, nicht aber bezüglich des Schöpfers, da ich ja [Christus] der Gegenstand und das beseligende Ziel deines Verstandes und Willens bin.«²⁴ Ebenso unterscheidet sich die Vorstellung von der Einswerdung der Seele mit Gott bei Johannes von der des Areopagiten. Für ihn ist die Einswerdung der Seele mit Gott ein Akt, der durch die Liebe vollbracht wird, »denn nur die Liebe ist es, die den Menschen mit Gott eint und verbindet.« Der Zustand der Vollkommenheit besteht daher in »der vollkommenen Liebe zu Gott.«²⁵ Ähnlich verhält es sich bei Rāmānuja. Die Vorstellung der höchsten Seligkeit ist dessen Lehre sehr viel näher als der des Dionysius. Denn für Johannes ist es bei aller Aufforderung, dass sich die Seele vernichten muss, um in Gott einzugehen, unvorstellbar, dass es zu einer völligen Einswerdung von Seele und Gott kommt. Wie bei Rāmānuja besteht die höchste Seligkeit der Seele in der ewigen Anschauung Gottes, nicht in der Vereinigung mit ihm. Auch teilt er dessen Ansicht, dass der Mensch in diesem irdischen Dasein noch nicht das absolute Heil erlangen kann. »Die zehnte und letzte Stufe dieser geheimen Treppe der Liebe bewirkt, daß der Mensch sich völlig Gott angleicht aufgrund der klaren Schau Gottes, die der Mensch unmittelbar dann besitzt, wenn er, nachdem er in diesem Leben die neunte Stufe erreicht hat, aus dem Fleisch hinausgeht.«²⁶

Warum es wenig sinnvoll ist, Mystik nach ihrem kulturellen und religiösen Hintergrund zu bestimmen, wollte die Auswahl der hier gebotenen Texte verdeutlichen. Dem universellen Phänomen Mystik gerecht zu werden, bedarf es anderer Differenzierungskriterien. Diese Kriterien sollten struktureller und nicht kultureller Natur sein.

²³ Johannes vom Kreuz, Aufstieg auf den Berg Karmel. 3. Buch, 2. Kap., Ulrich Dobhan u. a. (Übers. u. Hg.), Gesammelte Werke (Bd. 4), Freiburg/Basel/Wien 1999, 329.

²⁴ Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke in fünf Bänden, P. Aloysius ab Immac. Conceptione u. P. Ambrosius A.S. Theresia (Übers.), München 1924–25, Bd. 5, 258.

²⁵ Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht, 2. Buch, 18. Kap., Ulrich Dobhan u. a. (Übers. u. Hg.), Gesammelte Werke Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1995, 173 bzw. 172.

²⁶ Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht, 2. Buch, 20. Kap., 181.

III Philosophie als Anstoß zur Lebensveränderung

PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE STUDIEN

Es ist nicht neu, die Rolle der Philosophie in dieser Richtung zu bestimmen. Wenn im Zusammenhang mit der Philosophie Lebensveränderung ins Spiel gebracht wird, mag man unwillkürlich an Karl Marx denken, der in seinen *Thesen über Feuerbach* zu dem Schluss kam: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.« Marx hatte eine Revolution im Auge, eine Umwälzung, die Umkehr. Wer möchte heute angesichts unserer auf Höchste gefährdeten Lebensgrundlagen bestreiten, dass eine grundlegende Lebensveränderung unumgänglich ist? Marx wollte das äußere Leben verändern, die Lebensumstände, allem voran die Eigentums- und Besitzverhältnisse. Er ging davon aus, dass eine Veränderung dieser äußeren Lebensverhältnisse auch eine Veränderung der Menschen herbeiführt. Das ist inzwischen an unzähligen Orten versucht worden, nach der von Russland ausgehenden Revolution in Osteuropa. Die stalinistische Umwälzung hatte aber keine Veränderung des Menschen zur Folge.

Das, was ich mit diesem Titel meine, verweist eher in die Richtung von Marx, so sehr auch ich praktischer Veränderung des Welt und einer Philosophie, als um sich selbst kreisender Erkenntnis, den Abschied gebe, zu versuche Lebensveränderung nicht primär im Sinne von Marx als Welteränderung. Ich rufe nicht dazu auf und fühle mich selbst nicht dazu verpflichtet, die Welt zu verändern, sondern in meinem eigenen Leben Veränderung zu ermöglichen. Im Unterschied zu Marx und auch allen anderen, die heute davon überzeugt sind, durch Aktionen unsere Lage verändern zu können, gehe ich davon aus, dass nur dort, wo ein Mensch sich innerlich verändert – und das ist ein mühsamer Vorgang – auch das äußere Leben sich grundlegend verändern kann.

Kühne Aktivität, die gesellschaftliche Verhältnisse verändern will, ist zum Scheitern verurteilt, wenn eine innere und äußere Erregung des eigenen Lebens nicht vorausgegangen ist. Deutlicher: Noch so gut gewarnter Aktivismus erscheint mir als ein Ausweichen vor einer im eigenen Leben fälligen Veränderung, die schwerer zu erreichen ist als äußere Befreiung, die nach quantitativen Maßstab bemessen werden können.

Wie Marx im Hinblick auf die Philosophie seines jüdischen Vorläufers Hegel fordert, man müsse sie vom Kopf auf die Füße stellen, so möchte wohl ich den Schwerpunkt aus dem Kopf herausverlagert wissen, aber nicht auf Hände und Füße, sondern, um bei dem Bilde zu bleiben, auf das, was körperlich gesehen, in der Mitte angesiedelt ist, das Herz. Wenn ich das Herz als den Ort bezeichne, in dem jede grundlegende Wende ihren Anfang nimmt, dann meine ich damit jenes Zentrum zutiefst in mir, von dem alles ausgeht, was meine Person ausmacht: mein Fühlen, mein

Philosophie als Anstoß zur Lebensveränderung

Zur Überwindung entfremdeter Wahrheit in Philosophie und Religion

Albert Stüttgen

Es ist nicht neu, die Rolle der Philosophie in dieser Richtung zu bestimmen. Wenn im Zusammenhang mit der Philosophie Lebensveränderung ins Spiel gebracht wird, mag man unwillkürlich an Karl Marx denken, der in seinen *Thesen über Feuerbach* zu dem Schluss kam: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.« Marx hatte eine Revolution im Auge, eine Umwälzung, eine Umkehr. Wer möchte heute angesichts unserer aufs Höchste gefährdeten Lebensgrundlagen bestreiten, dass eine grundlegende Lebensveränderung unumgänglich ist? Marx wollte das *äußere* Leben verändern, die Lebensumstände, allem voran die Eigentums- und Besitzverhältnisse. Er ging davon aus, dass eine Veränderung dieser äußeren Lebensverhältnisse auch eine Veränderung des Menschen herbeiführt. Das ist inzwischen unterschiedlichen Orts versucht worden nach der von Russland ausgegangenen Revolution in Osteuropa. Die stattgefundene Umwälzung hatte aber keine Veränderung des Menschen zur Folge.

Das, was ich mit diesem Titel meine, verweist *nicht* in die Richtung von Marx, so sehr auch ich praktischer Veränderung das Wort rede und einer Philosophie, als um sich selbst kreisender Erkenntnis, den Abschied gebe. Ich verstehe Lebensveränderung nicht primär im Sinne von Marx als Weltveränderung. Ich rufe nicht dazu auf und fühle mich selbst nicht dazu aufgerufen, die Welt zu verändern, sondern in meinem eigenen Leben Veränderung zu ermöglichen. Im Unterschied zu Marx und auch allen anderen, die heute davon überzeugt sind, durch Aktionen unsere Lage verändern zu können, gehe ich davon aus, dass nur dort, wo ein Mensch sich innerlich verändert – und das ist ein mühsamer Vorgang – auch das äußere Leben sich grundlegend verändern kann.

Politische Aktivität, die gesellschaftliche Verhältnisse verändern will, ist zum Scheitern verurteilt, wenn eine innere und äußere Erneuerung des je eigenen Lebens nicht vorausgegangen ist. Deutlicher: Noch so gut gemeinter Aktivismus erscheint mir als ein Ausweichen vor einer im eigenen Leben fälligen Veränderung, die schwerer zu erreichen ist als äußere Erfolge, die nach quantitativem Maßstab bemessen werden können.

Wie Marx im Hinblick auf die Philosophie seines erklärten Vorläufers Hegel fordert, man müsse sie vom Kopf auf die Füße stellen, so möchte auch ich den Schwerpunkt aus dem Kopf herausverlagert wissen: aber nicht auf Hände und Füße, sondern, um bei dem Bilde zu bleiben, auf das, was, körperlich gesehen, in der Mitte angesiedelt ist, das Herz. Wenn ich das Herz als den Ort bezeichne, an dem jede grundlegende Wende ihren Anfang nimmt, dann meine ich damit jenes Zentrum zutiefst in mir, von dem alles ausgeht, was meine Person ausmacht: mein Fühlen, mein

Denken, mein Wollen und mein Tun. Nur wenn sich zuinnerst im Menschen eine Veränderung vollzieht, bekommt sein Denken wie alles Tun, die Lebenspraxis, einen anderen Charakter und eine andere Richtung.

Ein Umdenken, das in meinem Kopf stattfindet, bezeugt noch keine tiefgreifende Wandlung in meinem Leben und ein bis zum Aktivismus gesteigertes Tun schafft noch keine von Grund auf veränderten Lebensverhältnisse, aus denen dann womöglich veränderte Menschen hervorgehen. Es geht nicht in erster Linie darum, die Dinge anders zu sehen und anders zu beurteilen, d. h. alte Denkmuster gegen neue auszutauschen, und es geht zunächst ebenso wenig darum, alles anders zu *machen* als bisher. Es geht darum, alle Eigenmächtigkeit abzulegen. Auch das Auswechseln von Denkschablonen und Urteilskriterien ist im weitesten Sinne ein Machen und bezeugt meine Eigenmächtigkeit.

Als das Grundlegende erscheint mir, dass mit einem Menschen eine Veränderung im Sinne einer Wandlung oder Verwandlung mit ihm stattfindet, etwas das mich umwirft, wie die Sprache so eindringlich sagt. Mit diesem meinem Ich, das umgeworfen wird, ist die Eigenmächtigkeit des Verfügens gemeint, die Willkür meines Denkens sowohl wie meines Tuns. Es geht darum, dass ich mein Herz sprechen lasse, also etwas Tieferes in mir als jenes sich vordrängende und verfügende Ich. Dieses Geschehen ist ein Lassen, kein Verfügen.

Nachdem ich ansatzweise geklärt habe, was ich mit Veränderung meine, möchte ich nun andeuten, inwiefern ich in diesem Zusammenhang Philosophie ins Spiel bringe. Philosophie ist heute mehr oder weniger zu einer reinen Wissenschaftsangelegenheit geworden. Eine Wissenschaft im heutigen Sinne aber hat mit der Lebensführung derjenigen, die sie betreiben, so gut wie nichts zu tun. Daher ist auch die Lebensweise derer, die an unseren Universitäten Philosophie lehren, von der der übrigen Zeitgenossen nicht wesentlich unterschieden. Das war nicht immer so. Vielmehr war Philosophie von ihrem Ursprung her bis an die Schwelle der Neuzeit mit der Lebensführung ihrer Denker untrennbar verbunden und wirkte sich in deren Leben unmittelbar aus. Von einer solchen möglichen Auswirkung möchte ich hier sprechen.

Philosophie geht heute darin auf, eine Wissenschaft neben vielen anderen zu sein. Wer darin tätig ist, vertritt bestenfalls ein Fach. Ich sage *bestenfalls*; denn die meisten ihrer Vertreter sind innerhalb des Faches Philosophie noch einmal spezialisiert. So deutet die Bezeichnung »Philosoph« praktisch nur auf den Beruf hin, den man ausübt.

Das hat mit der Tradition, in der das so genannte Fach Philosophie steht, nur noch wenig zu tun. Philosoph im traditionellen Sinne war derjenige, der die Gesamtwirklichkeit im Licht seiner philosophischen Erkenntnis betrachtete und sein Leben daran ausrichtete. Der Entschluss, sich auf eigene Erkenntnis zu stützen, bedeutete so zugleich, die herkömmliche Sicherheit aufzugeben, die in der fraglosen Anerkennung der überkommenen allgemein vertretenen Wahrheit begründet war. Insofern aber hatte im Leben aller Denker, die im strengen Sinne Philosophen waren, immer bereits eine entscheidende Veränderung stattgefunden: eben

mit dem Heraustreten aus der fraglosen Sicherheit herkömmlicher Wahrheitsüberzeugung zu Gunsten selbstgewonnener Erkenntnis.

So gesehen, wird man den Repräsentanten ursprünglicher Philosophie nicht gerecht, wenn man ihre jeweilige Philosophie als beliebige Theorie ansieht, als handle es sich hier um bloße Gedankenkonstruktionen im Sinne wissenschaftlicher Hypothesen. Es handelte sich vielmehr um eine umfassende Weltsicht, die für diese Denker Lebensgrundlage war. Ihre Philosophie wäre zutiefst missverstanden, sähe man sie als Produkt eines beliebigen Nachdenkens, als hätten sie sich etwas ausgedacht, das als Forschungsvorgabe an heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis zu messen sei: etwa wie man Theorien von Naturwissenschaftlern, Soziologen oder Psychologen an späteren Befunden misst.

Theoria, das ursprüngliche griechische Wort für philosophische Erkenntnis, verweist auf eine mit dieser Erkenntnis zusammenhängende Lebensweise, ein Verhalten, das nicht auf bestimmte Ergebnisse ausgerichtet ist, sondern den Menschen im Akt geistigen Anschauens (griech. *theorein*) zu sich selbst finden lässt. Es ist ein intensives Innewerden der in der Kontemplation sich erschließenden Wahrheit. Das lateinische Wort *contemplatio* ist dem griechischem Ausdruck *theoria* zugeordnet.

Dieses Innewerden war es, das ein Pythagoras oder Heraklit *übte* und das in den Philosophenschulen Grundlage gemeinsamen Lebens war. »Übung« ist die Grundbedeutung des griechischen Wortes *askesis*: ein ganzheitliches Üben, das nicht nur, wie beim Athleten, eine körperliche Selbstkontrolle einschloss, sondern auch die Enthaltung von umlaufenden fertigen Wahrheiten in ihrer Vordergründigkeit zugunsten einer in vertiefender Betrachtung sich erschließenden Erkenntnis. Alle wissenschaftliche Erkenntnis ist vordergründig, insofern sie tiefere Zusammenhänge unberücksichtigt lässt; aber auch alle religiöse Erkenntnis bleibt vordergründig, wenn das Gesagte oder Geschriebene nur geglaubt und für wahr gehalten, nicht aber in einem tieferen Sinne verstanden wird.¹

Die mit »Philosophie« bezeichnete besondere Ausrichtung der Erkenntnis hat für diese Art zu denken ein eigenes Tätigkeitswort ausgebildet, das dieses Denken von allen anderen Erkenntnisweisen abhebt, nämlich das Verb »philosophieren«. Das Denken in den Naturwissenschaften einerseits und den Geisteswissenschaften andererseits hat kein jeweils eigentümliches Wort, weil hier nur die Denktechnik oder Denkmethode und die zugehörigen Inhalte unterschiedlich sind, während philosophische Erkenntnis im ursprünglichen Sinne ein bestimmtes Lebensverhalten einschließt. Darauf ist zurückzuführen, dass Philosophie Lebensveränderung in Gang bringt. Inwiefern und inwieweit, das möchte ich näher ausführen.

Ich gehe aus von dem Inkrafttreten der Philosophie bei den griechischen Denkern, die eine Erkenntnis begründeten, die aus der Selbsterfahrung schöpfte und als solche für das eigene Leben wegweisend war. Ihr

¹ Siehe dazu Albert Stüttgen, *Die Dimension lebendiger Erfahrung. Zur Überwindung des Dilemmas von Wissenschaft und Glauben in der Moderne*. Scheidewege 1995/96, 105 ff.

Denken war gerichtet auf eine in der Tiefe des eigenen Bewusstseins sich erschließende universale Wirklichkeit, d. h. eine Wirklichkeit ohne Grenzen, wie sie sich die Fachwissenschaften ausdrücklich setzen, um innerhalb dieser Grenzen zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen. Philosophie, welche die Tiefe des Bewusstseins auslotet, gelangt an keine Grenze. So greift sie vertiefend über alle *definierten*, d. h. über alle eingegrenzten und damit abgeschlossenen Wahrheiten hinaus.

Philosophierend lasse ich alle Wahrheit hinter mir, die von verschiedenen Seiten angeboten wird. Nicht nur die Wissenschaft, auch die Religion hält derart fertige Wahrheiten bereit, z. B. eine kirchliche Institution, die theologische Wahrheiten wie einen Besitz verwaltet und verabreicht: eine durch Wissenschaft erhärtete Erkenntnis und dort ein auf religiöse Autoritäten zurückgeführtes Wissen gibt denen, die Halt suchen, die erstrebte Sicherheit. So gewonnene Sicherheit empfindet der Philosophierende als unzureichend, wenn er sich auf den eigenen Erkenntnisweg einlässt und in der Tiefe des Selbstbewusstseins auf eine nicht handhabbare Erkenntnis stößt.

Wenn ich davon sprach, dass jene frühen Denker, die als Philosophen hervortraten, in die Tiefe des eigenen Bewusstseins hinabstiegen, dann muss hier ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden. Eine solche in der Tiefe des eigenen Bewusstseins sich erschließende Wahrheit darf nicht abgetrennt werden von der nach außen hin sichtbaren Wirklichkeit, so als ginge es darum, sich von der sichtbaren Welt abzuwenden, um derart abgekehrt, allein in sich selbst die Wahrheit zu finden. Solchem Missverständnis war stets jene Weise der Selbsterfahrung ausgesetzt, die im Unterschied zu der jeweils gängigen Welterklärung mit ihren geläufigen Wahrheiten um ein tieferes Innwerden von Wahrheit bemüht waren. Vielmehr wird demjenigen, der tief in sich hinabsteigt, in dieser Tiefe zugleich die Tiefe der nach außen hin sichtbaren Welt offenbar.

Wenn also Philosophie ein Sich-Versenken in die Tiefe der Wirklichkeit bedeutet, dann ist sie selbstständige Veränderung. Der Philosophierende hat nicht nur den Boden allgemein anerkannter fixierter Wahrheit verlassen und jene Sicherheit aufgegeben, welche die Wissenschaft oder ein theologisch fixierter Kirchenglaube ihren Anhängern vermitteln. Auch die Selbsterfahrung, auf der Philosophie beruht, ist nicht ein für allemal festzuschreiben. Philosophische Wahrheitsfindung kann auch selber nur Durchgang sein zu neuer, weitergehender, vertiefter Erfahrung.

Wo Philosophie in einem denkerischen System an ihr Ende gelangt, hat sie bereits aufgehört das zu sein, was ihr Wesen ausmacht. In diesem Sinne bekennt Nietzsche in der Spätzeit seines Lebens: »Alles, was ich geschrieben habe, ist Vordergrund; für mich selbst geht es erst immer mit den Gedankenstrichen los.«² Und Thomas von Aquin hat einmal gesagt: »Alles, was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Stroh, verglichen mit dem, was ich geschaut habe und was mir offenbart worden ist.«³ Zu

² Brief an die Schwester vom 20. 5. 1885.

³ Siehe Josef Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk. 3. Auflage 1986.

der Zeit, als er seine Gedanken hinschrieb, war es gewiss kein Stroh, sondern es waren lebendige aus dem Erdreich des Geistes empor wachsende Halme. Aber nachträglich erscheinen sie vergilbt und vertrocknet angesichts einer späteren tiefergehenden Erfahrung.

Mit der hier gegebenen Kennzeichnung der Philosophie mag vom Ansatz her verständlich werden, dass sie wie keine andere Erkenntnis geeignet ist, Veränderungen im Leben eines Menschen herbeizuführen. Vieles mag Anstoß sein, ein Leben anders und neu zu gestalten so z.B. eine schwere Krankheit, der Verlust einer gesicherten Lebensstellung, das Ende einer Partnerschaft und der Zusammenbruch einer Lebensgemeinschaft. Aber das sind nur *äußere* Einbrüche. Manchmal führt ein solches Schicksal zu Erbitterung, Resignation, innerer Verhärtung oder es geht nach möglicher Heilung der Krankheit, nach Wiedergewinnen einer gesicherten Anstellung, nach Eingehen einer neuen Partnerschaft genauso weiter wie bisher.

Nur ein *innerer* Aufbruch kann wirklich neues Leben herbeiführen. Die Bedeutung der Philosophie für einen solchen Aufbruch vor Augen zu führen, ist mein Anliegen. Philosophierend lassen wir uns darauf ein, nicht da stehen zu bleiben, wo wir sind, sondern in Bewegung zu bleiben oder in Bewegung zu kommen. Dabei geht es letztlich nicht um irgendwelche Wahrheiten, sondern um Leben. Leben bedeutet im weitesten Sinne steten Fortgang und, auf den hin betrachtet, an dem er sich vollzieht, eine fortwährende Veränderung. Lebensveränderung ist, sofern überhaupt von Leben gesprochen wird, etwas Selbstverständliches. So gesehen, gibt es nichts, an dem wir uns festhalten könnten, keine ein für allemal geschaffene Sicherheit, wir müssten uns schon außerhalb des Lebensprozesses befinden, und das geschieht in gewissem Sinne, wenn wir uns an Wahrheiten festklammern oder einen erreichten Zustand vermeintlichen Glücks festzuhalten versuchen. In uns allen steckt, mehr oder weniger verdeckt, ein solches Ansinnen, und das heißt eine lebensabgewandte, um nicht zu sagen lebensfeindliche Tendenz. So brauchen wir Anstöße, um uns auf das wahre Leben zu besinnen.

Statt uns an irgendetwas festzuhalten, gilt es loszulassen, um zu leben, nämlich in den Lebensprozess, in dem wir uns befinden, einzuwilligen, statt aufgrund eintretender Starrheit zu zerbrechen. »Lass los, damit Du leben kannst« habe ich mein letztes Buch benannt, in dem es darum geht, neue Lebensräume zu erschließen.⁴ Was in diesem Buch in konkreten Lebensbezügen sichtbar gemacht wird, versuche ich hier in verallgemeinerter Form zur Sprache zu bringen.

Wenn ich dabei der Philosophie eine besondere Funktion zuordne, nämlich ein Anstoß zu sein, in dem beschriebenen Sinn in Bewegung zu kommen, dann meine ich mit Philosophie zunächst das, was mir als Gedankenwelt begegnet, von denen geschaffen, die wir Philosophen nennen. Wenn sie diesen Namen verdienen, handelt es sich um Denker,

⁴ Albert Stüttgen, *Lass los, damit Du leben kannst. Neue Lebensräume erschließen.* München 1999.

die das, womit sie sich jeweils befassen, stets im Zusammenhang sehen mit der Wirklichkeit im Ganzen. Ganz gleich ob ich mich mit der Philosophie Platons oder Kants, Nietzsches oder Heideggers beschäftige, immer geht es um die Frage nach dem Gesamtzusammenhang, in dem das jeweils eigene Leben steht.

Diese Frage hat besondere Dringlichkeit für junge Menschen, die sich noch auf das Leben vorbereiten und sich nicht verlieren möchten im unübersehbaren Vielerlei des Wissenswerten. Hier sehe ich die besondere Bedeutung der Philosophie innerhalb eines Universitätsstudiums. Aber diese Frage nach dem Gesamtzusammenhang sollte nicht weniger wichtig sein für diejenigen, welche die Möglichkeit eines Studiums im Alter wahrnehmen. Was könnte im fortgeschrittenen Alter dringlicher sein, als sich zu fragen: Wo stehe ich nach einem arbeitsreichen Leben, und wie soll es nun weitergehen angesichts höchst begrenzter Lebenszeit? Diese Möglichkeit wäre verpasst, wenn ich beispielsweise ein Seniorenstudium nur als neues Hobby betreibe, das mich nun, wie vorher die Fülle der Berufs- und Familienangelegenheiten, vom Ernst der Lage ablenkt.

Eine Gesamtorientierung, die mir darüber Aufschluss gibt, wo ich mich befinde und welcher Weg weiterführt, ist unerlässlich, wenn mein Dasein kein bloßes Dahintreiben im Strom der Zeit sein soll. So liegt es nahe, sich der Philosophie zuzuwenden. Aber was mir da begegnet, sind unterschiedliche Wege und Zielsetzungen, auf jeweils unterschiedlichen Daseinsinterpretationen beruhend. Philosophie zu studieren bedeutet heutzutage, sich mit diesen verschiedenen Auffassungen vertraut zu machen und sie als Wissen anzueignen, Philosophie zu lehren, solcher Art Wissen spartenmäßig zu verabreichen. Da ist keine Rede mehr von Lebensorientierung. Derjenige gilt nach üblicher Einschätzung am meisten, der hier, wie das auf anderen Wissensgebieten geschieht, Forschung betreibt, was auch immer darunter verstanden werden mag. Alle aber, Forschende, Lehrende und Lernende sind letztlich angehalten, sich angesichts unübersehbar gewordener Literaturfülle mit ausgewählten Wissensgebieten und Einzelproblemen zu befassen.

Eine Gesamtorientierung findet nur derjenige in der Philosophie, der auf einen von ihm erwählten Denker setzt und seine Philosophie als System betrachtet, in dem er alle das Leben betreffenden Fragen unterbringen kann. Aber gerade das brächte mich in meinem Leben nicht in Bewegung oder nur insoweit, als ich meine bisherige Lebensauffassung, an der ich festhielt, gegen eine andere eintausche, die mir Sicherheit gibt. Sofern ich das tue, müsste ich im gleichen Augenblick alle übrigen Denker, die als Philosophen gelten, vergessen oder unbeachtet lassen. Ich habe mich dann nicht der Philosophie zugewandt, sondern eine fertige Wahrheit gefunden, sodass ich nicht mehr in Bewegung gekommen bin.

Wenn es unterschiedliche Interpretationen der Welt und des eigenen Daseins gibt, die mir in der Philosophie begegnen, dann bin ich gehalten, mich darauf einzulassen. Alle diese Denker sind einen eigenen Weg gegangen und haben nicht eine fertige Wahrheit für sich bezogen. Ich bin nur dann der Philosophie begegnet, wenn ich, durch sie angestoßen, auf

meinen eigenen Weg gebracht werde, auf dem mein ganzes Leben eine neue Gestalt gewinnt. Sollte ich bereits ansatzweise dahin unterwegs gewesen sein, könnten diese Denker für mich eine Ermutigung sein. Und so ermutigt, kann ich auch andere, dazu bringen, ihre fertigen Wahrheiten, die sie von irgendwoher bezogen haben und wie Gehstützen mit sich tragen, fallen zu lassen und auf eigenen Füßen frei zu gehen.

In der Regel wird man in eine Umgebung geboren und in sie hinein erzogen, die von fertigen Wahrheiten über Gott und Welt und einen zugehörigen Verhaltenskodex bestimmt ist. Wahrheit ist hier dasjenige, das man von anderen übernimmt und an dem man festhält. Demgegenüber erscheint Philosophie als ein Feld, auf dem Wahrheit auf eigenständige Weise erworben und mit dem Leben auf eigene Art verbunden wird.

Auf diese Weise ergibt sich ein Gegensatz von Religion und Philosophie, der sich jedoch bei genauerem Hinsehen wieder auflöst. In meinem Leben war es nie so, dass sich mein kirchlich bestimmter Glaube in dem Maße verflüchtigte, als ich mich der Philosophie zuwandte. Ich ließ mich aber auch nicht daran hindern, Wahrheit auf eigenem Wege nachzuspüren und Denker faszinierend zu finden, die kirchlicherseits als Widersacher angesehen wurden und sich wohl auch selbst so verstanden haben. Für mich war das ein heilsamer Ausgleich; denn die Beschäftigung mit diesen Denkern führte mich zu tiefreichenden Einsichten, die mir von anderswoher noch nicht gekommen waren und veranlassten mich, weiter einzudringen in das Geheimnis der Wirklichkeit. Das aber kam dann auch jenem überkommenen Glauben zugute, in dem ich mich nun zunehmend auf dieses Geheimnis verwiesen sah. Damit löste sich wie von selbst jene dogmatische Verhärtung auf, die mit den Glaubensaussagen einherging.

Philosophierend, und das heißt auf dem Wege eigenen Denkens und Wahrnehmens zur Erkenntnis gelangend, stehe ich selber ein für die Wahrheit, die ich vertrete. Wo dagegen dogmatische Aussagen vorliegen, ging es allem voran darum, an etwas Vorgegebenes zu glauben. Ich habe sowohl eine Wahrheit, an die im angedeuteten Sinne geglaubt wird, wie auch jene denkerische Wahrheit losgelassen. Es geht mir nicht darum, mich an etwas festhalten zu können, an Wahrheit festzuhalten. Dazu hat die Philosophie angeregt, einen Anstoß gegeben – und zwar in diesem Falle auch *über sie* hinauszugehen.

Mein vornehmliches Interesse gilt fortan weder Glaubenswahrheiten noch philosophischen Einsichten sondern dem gelebten Leben, demjenigen, was im Leben der Natur unmittelbar aufleuchtet oder im Leben eines Menschen lebensmäßig verwirklicht ist. Als Wahrheit erscheint mir fortan, was in meinem konkreten Umfeld zu Tage tritt, wenn Menschen in überzeugender Weise von sich selbst sprechen und ihr Inneres kundtun, mag diese Kundgabe in Worten, Gesten oder Handlungen ihren Ausdruck finden. Entsprechend hat in meinem Leben nun unbedingten Vorrang, was unmittelbar mit innerer Anteilnahme geschieht, dasjenige, worin ich ungeteilt und uneingeschränkt anwesend sein kann und nicht das, wozu mich mein Denken veranlasst, was mir vorgeschrieben ist oder was ich mir selbst vorschreibe.

Nunmehr nimmt auch mein christlich geprägtes Glaubensverständnis einen anderen Charakter an. War es bisher einseitig von kirchlich institutionell vorgegebenen theologischen Wahrheiten bestimmt, so erscheint es nun primär als Erkenntnis, die sich in innerer Erfahrung und lebendigem Umgang in und mit der Welt ereignet, insbesondere mit Menschen, die sich ihrerseits eigener Wahrheitserfahrung öffnen und ihren Weg ohne institutionelle Absicherung in einem tiefen Vertrauen gehen. Solcher Glaube bedarf keiner ein für allemal festgelegten Glaubenssätze. Er weiß, dass religiöse Offenbarung nichts Abgeschlossenes ist, sondern sich als persönlicher Anruf in neuen Lebenssituationen weiterhin ereignet und vollzieht in der Bereitschaft, solchem Ruf zu folgen. Dieser Glaube käme nie auf den Gedanken, sich den Zeitgenossen in ausgeliehenen modischen Kostümen zu präsentieren, um seine Lebensnähe zu demonstrieren, weil er selber in der je geschichtlichen Wirklichkeit seinen Ort hat und sich so nicht davor fürchten muss nicht anzukommen. Er wird überall auf Respekt stoßen, wo ein Gefühl für Echtheit und Wahrhaftigkeit vorhanden ist.

Ein so lebendiger, in Selbsterfahrung sich immer wieder erneuernder religiöser Glaube ist es, der die Religion davor bewahrt, dogmatisch zu verhärten und traditionalistisch zu erstarren. Aber solche Erneuerung ist niemals reibungslos verlaufen. Obgleich alle religiöse Überlieferung der Selbsterfahrung entspringt, hat die Mystik, in der solche Erfahrung in allen Religionen und zu allen Zeiten eine entsprechende Erneuerung bewirkt hat, zum Konflikt mit den jeweils herrschenden Vertretern institutioneller Religion geführt.

Dass alle Offenbarung, auf der Religion beruht, eine persönliche Erfahrung zur Voraussetzung hat und zu jeder Zeit auf diese erneut angewiesen bleibt, hat in der Neuzeit wohl niemand eindringlicher ins Bewusstsein gerufen als Friedrich Schleiermacher in seinen Reden über Religion. Schleiermacher will eine auf Bücher und Satzaussagen reduzierte und so verselbständigte Wahrheit nicht an sich selbst als Ausgangspunkt religiöser Überzeugung gelten lassen, sondern nur als Zeugnis derer, die in einer entsprechenden Erfahrung gelebt und von ihr gekündet haben:

Ihr habt Recht, die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem Anderen ableiten oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.

So ermutigt er seine Zeitgenossen zu einem erneuten Aufbruch:

Glauben, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, und statt das Höchste in der Religion zu sein, wie man wähnt, muß er gerade abgelegt werden von jedem, der in ihr Heiligtum dringen will. Ihn haben und behalten wollen, beweist, daß man der Religion unfähig ist; ihn von anderen fordern, zeigt, daß man sie nicht versteht. Ihr wollt überall auf euren eigenen Füßen stehen und auf euren eigenen Weg gehen, aber dieser würdige Wille schrecke euch nicht zurück von der Religion.

Dass er gleichwohl den Zeugnissen religiöser Überlieferung Bedeutung beimisst, daran lässt Schleiermacher keinen Zweifel. Aber er misst ihnen nur eine anstoßende und richtungsweisende Funktion zu:

Jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings eines Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke und ihm eine erste Richtung gebe, aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein; mit eigenen Augen soll dann jeder sehen und selbst einen Beitrag zutage fördern zu den Schätzen der Religion, sonst verdient er keinen Platz in ihrem Reich und erhält auch keinen.⁵

Auf die von Schleiermacher bezeugte Weise kann Religion, die der neuzeitliche Mensch in seiner inneren Entwicklung scheinbar hinter sich gelassen hat, wenn er sich von eingefahrener und verfestigter Tradition befreit hat, in uns zu neuem Leben erwachen.

Es ist ein weiter Weg von einem Religionsverständnis, das einem als Weltanschauung mit zugehöriger Moral vermittelt wird, bis zu dem Punkt, an dem einem Religion erfahrungsmäßig von innen her aufgeht. Das mag sich in einem allmählichen Übergang vollziehen; aber ein Umbruch muss stattgefunden haben, wenn ich erkenne, dass das, was ich als tradierte Lehre und Lebenspraxis angenommen habe, zu meiner ureigenen Sache geworden ist. Was ich zunächst als Religion angenommen hatte, waren tradierte Anschauungen von Gott und seinem Verhältnis zu uns, von Ursprung und Ende der Welt und vom Sinn meines Daseins. Hinzu kamen Regeln, nach denen ich mich zu verhalten habe. Mit zunehmendem Alter erfolgte der Versuch, das alles mehr oder weniger denkend zu durchdringen und »sich klarzumachen«. Diese Klarheit gilt als fortgeschrittenes Religionsverständnis.

Aber was hat man da wirklich verstanden? Allenfalls einen Zusammenhang, in dem Glaubenswahrheiten zueinander stehen und was daraus folgt für ein bestimmtes Handeln. Eine historisch-kritische Durchleuchtung mag hinzukommen, die uns sagt, wie die zugrundeliegenden Textaussagen zustande gekommen und im Verständnis der Verfasser genannt waren. Mit alledem bereichert man seinen Wissensstand und erreicht ein gewisses Reflexionsniveau. Das alles hat aber mit Religion im ursprünglichen Sinne wenig zu tun.

Das, wovon die religiöse Überlieferung spricht, finde ich nur im Rückgang auf meine unmittelbare Erfahrungsbasis, indem ich frage, was sich mir in der Tiefe meiner Beziehung zu Menschen und Dingen eröffnet. Dazu bin ich durch diese Überlieferung aufgefordert, und darin allein gelange ich zu ihrem tieferen Verständnis. Dabei stoße ich in dem, was ich vor Augen habe, auf etwas, das weit hinausreicht über mein Begreifen.

Ich sehe vor mir den Menschen, den ich kenne, seine liebenswerten Eigenschaften, seine Mängel und Schwächen, ich sehe die Pflanze, die ich biologisch bestimmen kann, fühle das Wetter, das mir zu schaffen macht und verfolge das Zeitgeschehen in seiner bedenklichen Entwicklung. Aber bei dem, was ich da sehe, fühle und begutachte, habe ich es nicht nur mit

⁵ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*. 1799, 120 ff.

den genannten und von mir beurteilten Einzelercheinungen zu tun: In ihnen kann mir die Unfassbarkeit und Unbegreiflichkeit der Welt aufgehen. Aber diese muss nicht wie ein Abgrund sein, in den ich stürze. Es kann sich auch eine Unendlichkeit auftun, die mich auffängt – eine Erfahrung, in der ich auflebe, die mich aus dem verwirrenden Vielerlei der Welt heraushebt. Das ist religiöse Erfahrung.

Wenn ich mich ihr öffne, verlieren nicht nur alle Unterscheidungen und Grenzziehungen, die ich vornehme, ihr Gewicht; es schwindet auch alle Enge und zugehörige Angst, in der ich mich wie eingeschlossen fühle. Das Wetter, vor dem ich mich verkrieche, zeigt ein anderes Gesicht, wenn ich mich darauf einlasse und in Kälte und Sturm statt des Bedrohlichen das Befreiende spüre, das mich aus Trübsinnigkeit oder auch bequemer Behaglichkeit herausreißt. Oder ich erfahre in einem Menschen meiner Umgebung, den ich beurteilt und so auf mein Maß gebracht habe, das Unfassbare und stelle dann fest, dass ich darin ihm näher komme und sich eine Verbundenheit mit ihm auftut, die uns beide über alle Einsamkeit und Zweisamkeit hinausführt.

Wo Enge und Angst abgebaut werden, wo Grenzen sich öffnen und Definitionen zurückbleiben, da eröffnet sich ansatzweise Religion. Da bin ich es nicht mehr, der sich an etwas festhält, sondern da werde ich gehalten von einer Kraft, die ich Gott nenne, die alles durchwaltet und auch in mir lebt und mir ihr Geheimnis kundtut.⁶

Jene Kraft ist es, die mein Leben von Grund auf verändert hat, mich alles, was mein Dasein ausmacht, anders sehen lässt und mein Verhalten maßgebend bestimmt.

⁶ Dieses hier abschließend gegebene Resümee meiner Ausführungen zu dem behandelten Thema ist meinem Buch »Lass los, damit Du leben kannst« entnommen.

Meister Eckhart und die »Nacht« immanenter Offenbarung

Eine radikalphänomenologische Besinnung zur Wahrheit Gottes

Rolf Kühn

1. *Ontologische Einheit von Gott und Mensch*

Wo die moderne Ontologie und Phänomenologie die reine Immanenzstruktur in ihrer religiösen Bedeutung nicht hat erfassen können, da scheint Meister Eckhart¹ eine Ausnahme zu bilden. Obwohl sein Thema das predigtmäßig vorgetragene Verhältnis des Menschen zu Gott als *unio* ist, schließt dies den Manifestationsvorgang der phänomenologischen Selbstoffenbarung des Absoluten mit seinen Attributen ein. Die existentielle Vereinigung von Gott und Mensch ist nur auf dem Grund ihrer ontologischen Einheit möglich, weshalb der tatsächliche Verwirklichungsvollzug des Absoluten nach Eckhart das Wesen der Seele selbst bildet. Wenn die Seele ganz das Werk Gottes ist, so ergeben sich für die ontologische Betrachtungsweise wesentliche Ziele, Mittel und Folgen, die sich zusammenfassen lassen als der Bestimmungsversuch des Seins und seines Logos, des Wesens der Wirklichkeit als Immanenz, der »Zeichen« für deren bestimmte Existenzweise wie beispielsweise Loslösung, Armut usw. sowie schließlich einer prinzipiellen Gründung des geistigen und ethischen Lebens in phänomenologischer Annäherung.

Die Seele wird bei Meister Eckhart nicht gleich einer Schöpfung dem inneren Leben Gottes hinzugefügt, sondern sie identifiziert sich mit Gottes eigenem Grund; sie ist dessen eigenes Wesen. Diese Unabhängigkeit des Menschen gegenüber Gott selbst bedeutet die Wesensidentität des Menschen mit sich selbst. Wie aber sind angesichts dieser ontologischen Identität die Bedingungen wie Liebe, Armut und Demut zu werten, die der reinen Wesensstruktur doch fremd zu sein scheinen? Die Liebe bestärkt nur, was schon verbunden ist, sodass eben die Wesenseinheit von Gott und Mensch nicht auf einer existentiellen Bestimmung beruht, sondern deren Voraussetzung ist. Und sofern die Liebe Gott selbst bezeichnet, liebt sich Gott selbst, so wie die Liebe der Seele zu ihm seine eigene Liebe ist. Analog ist die völlige demütige Entblößung in der Armut zunächst etwas, was sich ethisch als Forderung hinsichtlich einer notwendigen Leere für das Wirken Gottes in der Seele als existentieller Anspruch ergibt. Aber im Letzten darf in der Seele kein Platz mehr für eine Loslösung sein, sondern nur noch das Wirken Gottes selbst, sodass dieser in Person der Ort der Armut ist. Für die Einheit mit Gott bedeutet dies, dass damit weder etwas über den Menschen noch über Gott ausgesagt ist; viel-

¹ Vgl. Deutsche Predigten und Traktate (Hg. J. Quint). München 1979.

mehr führt diese entblößende Demut direkt zur Bestimmung der inneren Struktur des Wesens. Denn die Seele entleert sich all dessen, was sich vom Ursprungswesen Gottes unterscheidet, worin der Rückzug von allem wiedererkennbar wird, den die Phänomenologie auf ihre Weise über die Epoché und Reduktion zu vollziehen versucht.² So legen Armut und Demut die Struktur des Wesens nackt an den Tag, aber nicht in dem Sinne, als würde bloß etwas das Wesen Verdeckendes entfernt, sondern dadurch wird phänomenologisch dessen inneres Sein selbst bestimmt.

Das heißt, es wird die Einheit des Wesens in den scheinbar psychologisch-moralischen und spirituellen Hauptimperativen der Predigten thematisiert. Eckhart denkt die reine Wesenhaftigkeit Gottes als Ausschluss jeglicher Andersheit, womit die Ursprungsweise der rein immanenten Rezeptivität als Wirklichkeitsinhalt des Wesens des Erscheinens berührt ist, das als Offenbarung im Sinne des Sich-Offenbarens bezeichnet werden kann. Die Andersheit ist nämlich nicht nur eine logische Kategorie, die alles andere als das Wesen »anders« werden lässt, sondern sie konstituiert, phänomenologisch gesehen, das ontologische Medium des Horizontes und der Welt. Der Ausschluss der Andersheit in der Armut ist also Ausschluss der Welt, die sich als Vorstellung und »Bild« gibt, weshalb die Bildentwerdung bei Meister Eckhart der Annäherung an das Wesen entspricht. Die Seele muss daher das reine Medium der Außenheit verlassen, was mit anderen Worten bedeutet, die Ebene des Geschaffenen aufzugeben, um in den Ab-Grund des absoluten Wesens einzugehen. Armut und Demut als Abweisung der Außen-Andersheit gehören demzufolge zur eidetischen Analyse, die das Wesen des Absoluten freilegt und keineswegs bei einer bloßen Veränderung der menschlichen Existenz stehen bleibt. Deshalb kann man an dieser Stelle auch gegen jeden Historizismus betonen, dass das »Ewige« als das wiedergefunden wird, was »schon immer« war: als das reine, nackte Wesen, dem die Entbergungsweisen wie die Demut usw. als ihm identische phänomenologische Bestimmungen eingeschrieben sind:

Wenn die Seele in das ungemischte Licht kommt, so schlägt sie in ihr Nichts so weit weg von ihrem geschaffenen Etwas in dem Nichts, daß sie aus eigener Kraft mitnichten zurückzukommen vermag in ihr geschaffenes Etwas. Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas. Die Seele hat gewagt, zunichte zu werden und kann auch von sich selbst aus nicht (wieder) zu sich selbst gelangen – so weit ist sie sich entgangen, ehe Gott sich unter sie gestellt hat.³

Wenn für Eckhart das Wesen des Ursprungsseins Einheit ohne irgendwelchen Unterschied darstellt, dann wird auch der Mensch ohne Unterscheidung gezeugt, das heißt im Inneren der schon genannten immanenten Offenbarung Gottes, der keinen Gegensatz in sich kennt. Es findet also keineswegs eine »Identifikation« der Kreatur mit dem Absoluten statt, wie manchmal Darstellungen des Mystischen lauten, sondern es

² Vgl. dazu des Näheren R. Kühn/M. Staudigl (Hg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion*. Freiburg/München 2000 (mit Forschungsliteratur).

³ Predigt 1, 156.

wird der radikale Ausschluss des Kreatürlichen (Welthaften) gefordert, so wie zuvor von ihm der Einschluss des Menschen in Gott betont wurde. Eckhart verstehen heißt demzufolge, diese *Identität von Ein- und Ausschluss* zu verstehen, heißt alle am Wesen teilhabende Manifestation als Selbstmanifestation ohne innere Fremdheitsüberwindung zu begreifen. Dies zeigt auch das Gegensatzbegriffspaar »Geburt« und »Jungfräulichkeit« in seinen Texten. Bezeichnet die Erste hauptsächlich den Schöpfungsprozess mit seinen äußeren Bildern, so bedeutet die Befreiung von all denselben als »jungfräulicher« Akt die innere Wesensstruktur, die den Abweis des ontologischen Vollzuges der Phänomenalisierung des Seienden als ein »Bild« einschließt. Damit ist ebenfalls die für die abendländische Philosophie meist unverzichtbare *Vermittlung* beiseite gelassen, denn diese ist jenes – zumeist »aktive« – Ereignis, worin das Seiende sein Sein findet. Eckharts Ablehnung solchen Wirkens als Transzendenz führt zu der wesentlichen Unterscheidung von Gott und Gottheit, wobei Letztgenannte genau die ontologische Wirklichkeit bildet, die keine wirkmächtige Transzendenz in sich kennt. Diese Abwesenheit eines Wirkens im Inneren der Gottheit meint das Fehlen jeder Aktivität auf der Ebene solcher höchsten Wesenhaftigkeit, während Gott in einem restriktiven Sinne den Ursprung und Grund der Schöpfungs-Andersheit meint:

Und das Innerlichste und das Edelste, das in der (göttlichen) Natur ist, das erbildet sich ganz eigentlich in das Bild der Seele, und dabei ist weder Wille noch Weisheit ein Vermittelndes [...] Hier ist Gott unvermittelt in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott. Jedoch ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist [...] Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben [...] Alles, worauf du dein Streben richtest, was nicht Gott in sich selbst ist, das kann niemals so gut sein, daß es dir nicht ein Hindernis für die höchste Wahrheit ist.⁴

Daraus ergibt sich die Feststellung, dass alles, was in Gott ist, nur Gott sein kann, mithin das Wesen als Sich-Offenbaren seinen absolut eigenen Inhalt ohne jede weitere Fremdheit besitzt, was auch als »Einsamkeit« oder »Wüste« bezeichnet wird. Dieser inneren Wesensnatur der Gottheit entspricht die ihr eigene Gegenwärtigkeit als konstitutive Selbstgründung, wodurch nochmals einsichtig wird, dass die zuvor genannten Bestimmungen der Gottheitsnatur durch »Demut« und »Armut« als Inhalt die Gottheit selbst in deren eigener Selbsterfahrung oder Wirklichkeit besitzen. Der Eckhart'sche Einheitsbegriff meint demzufolge nicht ausschließlich die einfache innere Wesensgegenwärtigkeit in einem statischen Seinsinne, sondern den *Selbstempfang des Wesens als dessen ursprüngliches Vermögen, sich selbst immanent in sich zu einen*. Dieses ontologische Vermögen der Gottheit tritt als das Werk der wesenhaften Absolutheit selbst auf, weshalb der immanente Selbst(be-)stand eben keine tote Einheit wie bei einem Seienden ist, sondern die gottheitliche Einsamkeit ist das Selbstwerden und In-sich-selbst-Verbleiben des Wesens in seiner selbst-rezeptiven Fundamentalstruktur. Diese »Ruhe« im Sinne eines Ausge-

⁴ Predigt 16, 225–227.

schaltetseins von jeder Außen-Andersheit und damit verbundenem Transzendieren kann daher nicht nur für eine Immanenzphänomenologie aufgegriffen werden, wie wir es hier zu skizzieren versuchen, sondern es lassen sich daran weitere Folgen anknüpfen, die über die transzendente Lebensaffektion als eidetischer Zentralgehalt wiedererkennbar sind.⁵

Was ganz in sich ruht, ist ohne Bedürfnis und »will nichts«, was ontologisch besagt, dass die Wesensruhe als Selbst-in-sich-Verweilen ohne jegliches Vermögen ist, sich auf anderes zu beziehen. Es fehlt nicht nur der irrealisierende Horizont der Bezugsmöglichkeit, *sondern es fehlt darüber hinaus die Möglichkeit eines Fehlens überhaupt*. Diese »Armut« des Wesens kann nur deshalb so sein, weil dessen Wirklichkeit in der Gesamtheit schon immer gegeben ist, und zwar als jener Akt, der sich in der Einheit die Wirklichkeit seines eigenen Inhaltes gibt. Wenn Gott Eckhart zufolge nur alles auf einmal geben kann, dann ist dieses All-Gegebene das Wesen der Wirklichkeit bzw. das Wesen des Lebens, dessen der Mystiker so sicher ist wie der Tatsache der eigenen Lebendigkeit:

Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien [...] Die Nähe zwischen Gott und der Seele kennt keinen Unterschied [...] Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes. Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.⁶

Oder auch:

Warum lebst du? Um des Lebens willen, und du weißt dennoch nicht, warum du lebst. So begehrenswert ist das Leben in sich selbst, daß man es um seiner selbst willen begehrt [...] Weil es so unmittelbar von Gott fließt, darum wollen (die Seelen) leben. Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr.⁷

Die zum Ziele der Gott-Seele-Vereinheitlichung vorgetragenen Bestimmungen sind also eidetische Bestimmungen, die keine Differenz von Form und Inhalt mehr kennen, weshalb »Fülle« und »Freude« zuletzt das Wesen als Offenbarungsmanifestation kennzeichnen. Dass Rückzug, Armut, Entblößung, Wüste usw. in solcher gleichzeitigen Freude ruhen, das heißt, die Selbsterfahrung des Seins unmittelbar stets Selbstfreude göttlichen Lebens bedeutet, schließt ein, dass die Immanenz ihrer inneren Wesensstruktur nach eben als Selbst-Offenbarung verstanden werden muss. Sie taucht bei Eckhart als lebendige Vernunft unter dem Namen »Herr« (oder »Mann«) auf, mithin als ein Verständnisvermögen, dessen Inhalt von diesem selbst geformt wird und sich auf nichts anderes bezieht. Phänomenologisch gesehen handelt es sich also um eine *Selbstoffenbarung, die sich jedoch nicht nach der Manifestationsweise des »Ver-*

⁵ Für eine solche Lektüre Eckharts sowie der christlichen Religion vgl. M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie. Freiburg/München 1992, 251–273: Hinführung zur Gottesfrage. Seinsbeweis oder Lebenserweis?; Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München 1997.

⁶ Predigt 11, 201.

⁷ Predigt 7, 184.

stehens« orientiert, sondern gemäß der Struktur der Einheit. Weil darin keine Vermittlung stattfindet, steht die »intelligible« Selbst-Affektion des Wesens durch die Einheit in einem radikalen Gegensatz zu jedem philosophisch-ontologisch konzipierten Prozess der Verobjektivierung, was eine Kritik des Anschauungsbegriffs als Bild der Syn-Thesis (wie etwa bei Kant) einschließt. Und was auf dem Boden der Einheit seinen eigenen Inhalt konstituiert, ist als *Leben* aufzufassen, weil nur das Leben an allen Punkten seines »Seins« ohne jede »ontologische Differenz« wiederum Leben ist, das seinerseits dann eine durch die Einheit begründete (selbst-affektive) Offenbarung darstellt. Diese besitzt keinen endlichen Horizont, sondern sie ist sozusagen das Ur-Bild, worin alle Dinge Einheit sind. Wenn die Einheitsstruktur für das reine »Gleichheits«-Erkennen mit Gott konstitutiv ist, dann bildet dieselbe Einheit auch den letzten Grund der Gott-Seele-Vereinigung. Dabei muss aber gemäß der Immanenzgesetzlichkeit sich die Manifestation Gottes als mit der Selbstmanifestation der Seele identisch erweisen, das heißt, die *unio* drückt die innere Einheit des Wesens selbst aus, das allerdings nur im effektiven Vollzug manifestiert wird – eben als Sich-Offenbaren:

So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt.⁸

2. Logos und Gotteserkenntnis

Die Erkenntnis Gottes, worin die Bedeutung der Vereinigung gegründet ist, entspricht so der Selbstoffenbarung des Absoluten und bestimmt – phänomenologisch damit identisch – das Wesen selbst der Seele. Was in die Seele eindringt, ist nichts anderes als die Ursprungsoffenbarung des Absoluten oder Gott in seiner Entblößung, weshalb der Mensch ein »Gottwissender« bzw. »Gott-Erleidender« genannt werden kann:

Denn, fände Gott den Menschen so arm, so wirkt Gott sein eigenes Werk und der Mensch erleidet Gott so in sich, und Gott ist seine eigene Stätte seiner Werke; der Mensch (aber) ist ein reiner Gott-Erleidender in seinen (= Gottes) Werken angesichts der Tatsache, daß Gott einer ist, der in sich selbst wirkt.⁹

Diese Wesensoffenbarung vollzieht sich unabhängig vom Verobjektivierungsprozess und dessen Phänomenalität, sodass das Sein primär nicht im Bild der Andersheit gesehen wird. Aber weil die Form der Bildhaftigkeit sich als solche ebenfalls manifestiert, gibt es neben der Ursprungsoffenbarung eine eigene Phänomenalität der Bilder, das heißt der Phänomene im allgemeinen mundanen Sinne. Die Wesenseidetik als Erscheinen des Manifesten teilt sich folglich in eine Erkenntnis des »äußeren« Schöpfungsseins und in eine Erkenntnis auf dem Boden der Einheitsstruktur,

⁸ Predigt 6, 180.

⁹ Predigt 32, 307.

wo das Erkannte das Ergriffene sein muss, und zwar als das Identisch-Sein mit Gott, was eben der Bedingung des Ergriffenwerdens in der Einheit entspricht. Von hierher gesehen ist auch die Unterscheidung des »inneren« und »äußeren« Menschen keine existentielle, sondern sie entspricht der radikal-phänomenologischen Trennung von immanenter Einheitsoffenbarung und phänomenaler Außenheitserkenntnis, das heißt den beiden Grundweisen der Manifestation überhaupt:

Die Seele in sich selbst, da, wo sie oberhalb des Körpers ist, ist so lauter und so zart, daß sie nichts aufnimmt als die bloße, lautere Gottheit. Und selbst Gott kann nicht da hinein, ihm werde denn alles das abgenommen, was ihm zugelegt ist.¹⁰

Die Wesensoffenbarung in der Einheit Gottes steht jedoch der Horizontmanifestation (Kreatur, Bild) nicht einfach gegenüber, sondern begründet sie. Alles Gegebene hat deshalb gleiches Recht und gleiche Dignität, weil das Horizont-Sehen im phänomenologischen Ursprungsgehalt des Wesens wurzelt. Da sich hier der effektive Ursprung allen Sehens befindet, manifestiert sich alles darin und gehört zur Einheit. Dieses ontologische Medium der Einheit aller Phänomene fließt nicht aus einer metaphysischen Behauptung und impliziert daher keine Hinterwelt, vielmehr breitet sich dieses Medium – der Manifestation entsprechend – zusammen mit Letztgenannter aus. Wo eine Manifestation tatsächlich wird, ist so die Einheit mitgegeben, und zwar als ursprünglicher phänomenologischer Inhalt. Die sehende Seele besitzt eine Mächtigkeit, worin nach Eckhart alles eins wird, denn sie versammelt das Getrennte und Verstreute:

Die Seele hat in dieser Kraft (d. h. in der »möglichen« Vernunft) das Vermögen, geistig zu allen Dingen zu werden. In der wirkenden Kraft gleicht sie dem Vater und wirkt alle Dinge zu einem neuen Sein.¹¹

Dem korrespondiert das Wesen des Logos, denn als »Wort« oder »Sohn« drückt sich darin das effektive phänomenologische Manifestwerden allen Seins aus. Als Werk des Absoluten im Logos bleibt die Einheitsstruktur der mit sich selbst identischen Gottes-Offenbarung erhalten, denn der Logos ist dem »Vater« nicht nur gleich, sondern *wesenseins*. Die Gleichheit gehört noch der archetypischen Referenz der Transzendenz an, denn Gleiches setzt Unterschiedenheit voraus. Was hingegen im Sagen des Wesens vom Wort (*Verbum*) gehört wird, ist das Wesen selbst, welches das göttliche Sagen ausspricht – oder mit anderen Worten: das Werk der Manifestation vollzieht, worin sich das Wesen wiederum selbst manifestiert. Also unabhängig von den Erscheinungen außerhalb von mir oder in mir, die stets in der Vorstellungswelt sich ereignen, befindet sich in der Einheit des Ursprungswesens der Logos, welcher der Grund aller lebendigen Vernunft ist:

¹⁰ Predigt 22, 252. Vgl. Predigt 26, 273: »Alle Kreaturen schmecken als Kreaturen (nur) meinem *äußeren* Menschen, wie Wein und Brot und Fleisch. Meinem *inneren* Menschen aber schmeckt nichts als Kreatur, sondern als Gabe Gottes. Mein *innerster* Mensch aber schmeckt sie (auch) nicht als Gaben Gottes, sondern als ewig.«

¹¹ Predigt 50, 394.

Alle Lust des Vaters und sein Kosen und sein Anlachen gilt allein dem Sohn. Außerhalb des Sohnes weiß der Vater nichts. Er hat so große Lust im Sohne, daß er sonst nichts bedarf, als seinen Sohn zu gebären, denn der ist ein vollkommenes Gleichnis und ein vollkommenes Bild des Vaters [...] Und so hat hier (auch) das Bild der Seele und Gottes Bild *ein* Sein: da, wo wir Söhne sind.¹²

Diese Ausdehnung des Logos auf die Gesamtheit seiner grundlegenden ontologischen Dimensionen sowie seine Entfaltung im umfassenden Konzept der Phänomenalität beinhaltet eine Erkenntniskritik, die den »erkennenden« Zugang zur inneren Struktur des Seins abwehrt. Phänomenologisch auf der Ursprungseinheit basierend und analytisch dem Seinsbegriff in all seinen entscheidenden Bestimmungen verpflichtet, muss die Eckhart'sche ontologische Seinserfahrung die Erkenntnis wegen der zweifachen Phänomenalitätsgegebenheit aus der Immanenzerfahrung ausschließen. Denn die Manifestation eines Wesens bestimmt nicht nur die Nicht-Manifestation seines Gegen-Wesens, sondern jedes Erscheinen bedeutet bezüglich der reinen Wirklichkeitsstruktur auch immer ein Verschwinden. Die Erkenntnis kann kein Medium entwickeln, wo das Wie ihrer Leistung letztlich greifbar wird, da ein solches Medium nicht selbst in sich sichtbar werden kann, ohne eben das zum Verblassen zu bringen, was in seinem reinen phänomenologischen Gehalt unzurückführbar bleibt. Was die Erkenntnis hervorbringt, nämlich Objektives sowie das intentionale Idealmedium der transzendenten Seinsbestimmungen, bildet niemals – auch nicht als primäre »einfache Erscheinung« – eine Manifestation des Absoluten. Die Referenz zu den eidetischen Strukturen der reinen Phänomenalität liegt auf der Hand, denn alles, was uns umgibt, ist eine erste Transzendenzschicht, deren existentielle Bestimmtheiten nur den Charakter von Vermittlungen besitzen können. In dieser Außen-Vermittlung jedoch, wo das naive wie philosophisch-wissenschaftliche Wissen sich seiner Phänomenalitätstypik nach bewegt, ist Gott nicht einbegriffen. Der Misserfolg der Erkenntnis betreffs des Absoluten gründet folglich des Näheren auf der phänomenologisch-medialen Distanz als solcher, die als Wahrnehmung, sobald diese der Gott-Einheit ansichtig werden sollte, sich bereits in einer *eo ipso* vorhandenen Vielheit verloren hat:

Ja, sogar, wenn ich das Licht, das wirklich Gott ist, nehme, insofern es meine Seele berührt, so ist es dem unrecht. Ich muß es in dem (=da) nehmen, wo es ausbricht [...] Und selbst dann, wenn ich es da nehme, wo es ausbricht, muß ich auch dieses Ausbrechens noch entledigt werden: ich muß es nehmen, so wie es in sich selbst schwebend ist. Ja, selbst dann noch, sage ich, ist es das Richtige nicht: ich muß es nehmen, wo es weder berührend noch ausbrechend noch in sich selbst schwebend ist, denn das ist alles noch (Seins-)Weise. Gott aber muß man nehmen als Weise ohne Weise und als Sein ohne Sein, denn er hat keine Weise.¹³

Die von hier ausgehende Kritik am Gottesbegriff gründet sich dementsprechend auf die Nichtkorrespondenz vom Ursprungswesen des Logos

¹² Predigt 23, 263 f.

¹³ Predigt 37, 334.

und der Phänomenalität der Erkenntnis sowie auf das Nichtverhältnis der Gottheit zu irgendeiner erfassten »äußeren« Offenbarung, die als inhaltliche Erscheinung das eigene Wesen Gottes nicht wiedergeben kann. *Deshalb muss nach Eckhart die Seele Gott verlieren, da alles Verstehen Gottes sie von ihm entfernt.* Und die Weise, wonach die intentional-korrelative Erkenntnis sich phänomenalisiert, lässt nicht nur das Ursprungswesen der Gottheit entgleiten, sondern ebenfalls das mit ihr identische Seelenwesen. Die religiös-ethischen Folgen dieser Position bei Meister Eckhart, wie zum Beispiel für das konkrete Glaubensleben, verweisen deshalb natürlicherweise auf einen Abweis des transzendenten Gottes(-Bildes). Dass hier leicht Wurzeln der kommenden *Atheismuskritik* der Aufklärung und Moderne auszumachen sind, ergibt sich ebenfalls aus der dargestellten Heterogenität der beiden phänomenologischen Grunddimensionen von Immanenz und Transzendenz, aber positiv ist es wichtiger zu vermerken, dass infolge dieser Eckhart'schen Eidetik das Wesen nicht außerhalb unserer selbst sich aufhält, sondern *in unserem Leben*: Das Wesen ist phänomenologisch das Wesen jenes Lebens, das wir selber sind. Oder wie seine Predigt 5 sagt (176):

Es gibt nichts, was man so sehr begehrt wie das Leben. Was ist mein Leben? Was von innen her aus sich selbst bewegt wird. Das (aber) lebt nicht, was von außen bewegt wird. Leben wir denn also mit ihm, so müssen wir auch von innen her in ihm mitwirken, so daß wir nicht von außen her wirken; wir sollen vielmehr daraus bewegt werden, woraus wir leben, das heißt: durch ihn.

Die religiös-praktischen Implikationen eines solchen Lebensbegriffes korrigieren zunächst die Vorschrift, der Mensch habe konstant an Gott zu denken. Da Gott nämlich keine transzendente Wirklichkeit im dargestellten absolut-phänomenologischen Sinne ist, kann er vom Denken auch gar nicht erreicht werden, weshalb kein Gott »oberhalb« des Denkens zu erwarten ist. *Denn Gottes »Indifferenz« gegenüber dem Erkenntnisvorgang bedeutet zugleich seine eigene Unverbrüchlichkeit als An-Wesenheit*, die dem Menschen sogar die Freiheit lässt, sich von ihm projekthaft zu »entfernen«, da Gottes Be-Ständigkeit ein Warten zu jeder Zeit und an jedem Ort einschließt:

Du brauchst ihn weder hier noch dort zu suchen, er ist nicht weiter als vor der Tür des Herzens; dort steht er und harret und wartet, wen er bereit finde, daß er ihm auf tue und ihn einlasse. Du brauchst ihn nicht von weither zu rufen; er kann es kaum erwarten, daß du (ihm) auf tust. Ihn drängt es tausendmal heftiger nach dir als dich nach ihm.¹⁴

Bei aller Betonung der immanenten Wesenhaftigkeit der Gottheit gibt es also für Eckhart keinen »fernen Gott«, und diese Nähe erübrigt im

¹⁴ Predigt 58, 436. Dieser Gedanke des Wartens Gottes wurde besonders in der metaphysischen Mystik Simone Weils wieder aufgegriffen; vgl. *L'attente de Dieu*. Paris 1950 (dt. Das Unglück und die Gottesliebe. München 1953).

Grunde jede Vergewisserung durch repräsentative oder symbolische Glaubens-Akte, was aber zum Beispiel nicht ausschließt, dass der Kosmos als »Schönheit« empfunden und interpretiert wird.¹⁵ Kein dunkler Gott zu sein, sondern vielmehr Vernunft und Offenbarung, und zwar ohne sich ent-äußern zu müssen, bedeutet philosophiegeschichtlich sicherlich die einzigartige Bewahrung eines Seinsbegriffs als »Leben«, *wo Manifestation und Wesen nicht auseinander fallen*. Dies wiederum bindet die Seele in dieselbe Wirklichkeit ein, das heißt, sie verwirklicht sich in der Identität ihrer Phänomenalität mit dem absolut-immanenten Sein, dessen *Gutsein* dann eine von keinem Bild einzufangende Bestimmung auch der ursprünglichen Manifestation des Ursprungslebens ist. Will sich die Seele hingegen in sich selbst kennen, und zwar im Sinne der äußeren Welt-Phänomenalität, so ergreift sie nur ein transzendent-reflexives Selbst, das mit der Wirklichkeit des absoluten Seins nichts gemein hat. Infolgedessen kann auch die wahre Seligkeit nicht ihren Grund in einer solchen Außen-Erkenntnis des »Inneren« finden, das nicht der ursprünglichen Immanenz des Wesens entspricht:

Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermißt, dort entwird (auch) »Gott« (im Unterschied zur »Gottheit«).¹⁶

Die Erkenntnisabweisung für die reine Gotteserkenntnis hat die endgültige gedankliche wie praktische Befreiung des Seins und dessen Wirklichkeit zum Ziel, und in diesem Sinne liegt hier eine reflektierte »philosophische Mystik« vor. Die scheinbar zunächst ethischen oder spirituellen Forderungen, auf alles zu verzichten und arm zu sein, haben dabei eine äußerste, radikal-ontologische Bedeutung, wie wir schon unterstrichen. Denn weder etwas von sich selbst noch von der Welt zu wissen heißt *so in Gott zu leben, dass keine angebbare Kenntnis darüber mehr besteht, ob jemand für sich lebt, für die Wahrheit oder für Gott*. Auch fühlt und weiß er nicht mehr, ob Gott in ihm lebt: er ist leer von jeder Erkenntnis, die sich in ihm noch zeigen könnte. Wenn also in der Seele antinomisch wie paradox »Unkenntnis« bzw. »Nicht-Wissen« und »Erkenntnis« Gottes zusammenfallen, dann hat die Seele jede Absicht aufgegeben, noch eine Idee von Gott zu besitzen. Stattdessen wird ihr die absolut-lebendige Wirklichkeit seines Offenbarungs-Seins gegeben, und diese Gabe steht in keinem Verhältnis zu jedem eigenen Entwurf einer Glücksbefriedigung. Denn die Seligkeit besteht praktisch – nicht wissentlich – in der Offenbarung der absoluten Wirklichkeit an die Seele, sodass der geheime »Grund« des Absoluten der geheime Wesensgrund auch der Seele ist. Die Seligkeit ist ihre eigene Offenbarung, und insoweit eine Art Kenntnis, die aber nicht ver-mittelt ist: weder durch Wissensinhalte oder Geistgestalten

¹⁵ Vgl. bes. seinen »Kommentar zum Buch der Weisheit« (Hg. K. Albert). Sankt Augustin 1988. Diesem Aspekt gilt vor allem der Beitrag von E. Waldschütz, Probleme philosophischer Mystik am Beispiel Meister Eckharts. In: E. Jain/R. Margreiter (Hg.), Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert. Sankt Augustin 1991, 71–92.

¹⁶ Predigt 26, 273.

noch Liebesaffekte. Das Bewusstsein von Letzten widerspricht dem Zustand der Unkenntnis in der gottheitlichen Ruhe, weil jeder Begriff aus der Außen-Wirklichkeit das zerstört, was ist, indem er dem vollen Sein etwas nimmt:

Nicht nur der Sohn des himmlischen Vaters wird in dieser Finsternis, die sein Eigen ist, geboren: auch *du* wirst da geboren als desselben himmlischen Vaters Kind und keines andern, und er gibt (auch) *dir* jene Gewalt [...] Bei aller Wahrheit, die alle Meister mit ihrer eigenen Vernunft und Erkenntnis je lehrten oder jemals lehren werden bis zum jüngsten Tage, haben sie doch nie das Allermindeste in *diesem* Wissen und in *diesem* Grunde verstanden. Wenngleich es ein Unwissen heißen mag und ein Nicht-Erkennen, so enthält es doch mehr als alles Wissen und Erkennen außerhalb seiner (= außerhalb dieses Grundes); denn dieses Unwissen lockt und zieht dich fort von allen Wissensdingen und überdies von dir selbst.¹⁷

Wenn sich die Wesensimmanenz in der Wissensabwesenheit konstituiert, dann bedeutet die radikal-phänomenologische Bestimmung dieses Nicht-Wissens, dass sich die Wesenstatsächlichkeit nicht in der sich zeitigenden Welt manifestiert und dementsprechend auch kein anzuschauendes Gesicht aufweist. Der maßgebliche Grund für das mystische Nichtwissen ist also nicht einem defizitären Unverständnis des Denkens zuzuschreiben, sondern liegt an der ontologischen Struktur der absoluten Wirklichkeit als Immanenz selbst: in ihrer Ohnmacht, sich im Licht der Phänomenalität innerhalb eines Bewusstseinsfeldes hervorbringen zu können. Nicht das Unvermögen der Transzendenz, ihre eigene rezeptive Manifestation zu garantieren, bildet so im Letzten den Hauptdiskussionspunkt der Offenbarungsunsichtbarkeit, sondern es ist die ontologische Positivität des Wesens der Immanenz selbst, die diesen »Rückzug« heraufbeschwört. Mit Meister Eckhart gesehen bewirkt das Wesen selbst mithin seine eigene Verbergung, weil es sich zurückhält, das heißt prinzipiell nicht zum Wesen der Horizont-Manifestation aus eidetischen Gründen gehören kann und so als Abwesenheit die unaufhörlich gewollte Abwesenheit des göttlichen Ursprungswesens der lebendigen Anwesenheit oder Gegenwärtigkeit ist. Weil so die Immanenz die innerste Natur des Absoluten ist, lässt sich das Absolute (Gott), wie Meister Eckhart deutlich zum Ausdruck gibt, eben nur von seinem verborgenen Zustand her verstehen:

Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darin lügen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je dareinlügen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.¹⁸

Diese mystische Ursprungssituation des thematisch-etwaslosen Absoluten kann nicht mehr reflexiv hinterschritten werden, was für eine radikale

¹⁷ Predigt 57, 423.

¹⁸ Predigt 2, 164.

Phänomenologie daher eben kein Transzendenzereignis mehr beinhaltet, sondern das Wesen des immanenten Lebens der Selbstaffektion selbst – eben jenes Leben, dessen nie ansichtig zu werden ist, ohne aufzuhören, unablässig durch es sowie in ihm zu leben.¹⁹

3. Erkenntnis und »religiöses Leben«

Was nun so radikal verborgen ist wie das Wesen des absoluten Erscheinens als sein Selbsterscheinen im Sinne von Gott/Leben, verfällt leicht oder – streng phänomenologisch gesehen – sogar ganz dem Vergessen. Dieses *Vergessen* ist selbst keine einfache Abwesenheit oder ein Nichts, sondern es besitzt ein Objekt, wie Erinnerung und Gedächtnis an Vergangenes zeigen. Aber auch Gegenwärtiges kann vergessen sein, und am meisten vergessen ist das universale Wesen als immer gegenwärtige Gegenwart, die parusiehaft in uns lebt, ohne sich objekthaft zu präsentieren. Das Vergessen ist hierbei folglich ein Nicht-daran-Denken, und solches Denken ist grundsätzlich nur möglich auf dem Boden dessen, woran nicht gedacht wird: an das reine Wesen des originären Erscheinens. Liegt dabei ein »uneigentlicher« Existenzmodus vor, wie etwa bei Heideggers Man-Verfallenheit, oder ist das Denken als solches vergesslich? Nicht eine bestimmte Thematik als solche würde das Wesen verfehlen, sondern es ist apodiktisch die Notwendigkeit des Denkens, von Natur aus ein Denken des »Außen« sein zu müssen, was das Wesen verfehlt, weil eben die Horizontbedingung dieser Außenheit nie als solche sowie ihre Selbstrezeptivität gegenständlich thematisiert werden kann. Dann aber ist ein strukturelles Vergessen als Ermangelung eines Zur-Verfügung-Stehens eine unausweichliche Tatsache des Denkens, das die Immanenz als Ursprungswesen der reinen Gegenwart nicht erreicht. Eine gegenlautende Bestimmung wie die der »Wiedererinnerung« oder »Sammlung« als ontologischer Grundaufgabe im klassisch-phänomenologischen bzw. fundamentalhermeneutischen Sinne (Husserl, Heidegger) ist dann nicht möglich, weil diese wiederum im Horizont der Transzendenz oder des »Ereignisses« gedacht werden müsste, sodass gerade eine Theorie des »Seinsvergessens« mit am stärksten die Einflussmacht eines einseitig temporal-transzendenzorientierten Traditionsstromes unterstreicht. Dahingegen sagt Meister Eckhart von der Zeit:

¹⁹ Zur weiteren Diskussion des Verhältnisses Transzendenz/Leben als Immanenz vgl. R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*. Freiburg/München 1994; D. Zahavi (Hg.), *Self-Awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Dordrecht 1998. Im Sinne der *Selbstaffektion* als Wesen des Lebens ließe sich etwa die Predigt 40 (344) bei Meister Eckhart verstehen: »Gott liebt die Seele so stark, daß, wenn man es Gott nähme, die Seele zu lieben, man ihm sein Leben und sein Sein nähme und Gott tötete [...] Gäbe es zwischen Leib und Seele irgend etwas Vermittelndes, und wäre es nur eine Haarsbreite groß, so wäre da niemals rechte Einung vorhanden.« Vgl. ebd., 416, 429.

Nun ist aber alles, was zeitlich ist, Gott fern und fremd. Nimmt man Zeit, und nimmt man sie auch nur im Kleinsten, im »Nun«, so ist es (doch noch) Zeit und besteht in sich selbst. Solange der Mensch Zeit und Raum hat und Zahl und Vielheit und Menge, so ist er gar unrecht daran und ist Gott ihm fern und fremd.²⁰

Dennoch ist das Denken wohl auf solche Weise an das Wesen gebunden, dass von einem Vergessen gesprochen werden kann. Denn wenn das Denken sich intentional an das »Außen« ver-äußert, dann vergisst es sich selbst, *während das Wesen eben auch das Denken ist, und zwar in der ursprünglichen Einheit des Aktes mit sich selbst, worin ein Objekt angezielt wird*, und bei Spinoza als *ipsum intelligere* auftaucht: Ein Denken, das etwas weiß, weiß zunächst, dass es sich weiß, ohne dies als Thema zu setzen. Das Sich-Vergessen des Denkens ist mithin Wesensvergessen, weil die eigene letzte Bedingungsmöglichkeit des Denkens als phänomenologisch-substantielles Eigen-Leben vergessen wird. Wo dies eingetreten ist, hilft auch kein Verweis auf irgendein »Inneres« mehr, wie Meister Eckhart klar zeigt; das Denken bewegt sich dann nämlich unerbittlich auf die Außenheit zu und in ihr als »Bild«. Die fast allgemein gegebene Verneinung jeglicher ursprünglichen Lebensimmanenz in unserer Denktradition bleibt bei aller berechtigten Kritik an falscher oder romantischer »Innerlichkeit« (zum Beispiel bei Hegel) insgesamt rätselhaft, und zwar in Bezug auf den Inhalt dieser Negation und dessen Ursprung. Das beschworene Telos der ekstatischen Intentionalität ist, sofern dadurch das »Vorurteil« der Innerlichkeit belegt werden soll, ein Überdecken der natürlichen Sprache des Denkens, sich in seiner Spontaneität als ein »inneres« zu artikulieren: Denn »im Augenblick der Verneinung der Immanenz durch das philosophische Bewusstsein prä-existiert der Augenblick ihrer unmittelbaren Bejahung im Leben.«²¹ Wie immer also auch die phänomenologisch noch unaufgeklärten Immanenzvorstellungen im einzelnen sein mögen, zu physisch oder psychologisch dem Ontischen angeglichen, so ändert ihre spontane Kraftäußerung nichts an ihrem transzendentalen Ursprung. Noch in der Verneinung mit philosophisch-theoretischem Anspruch bildet das »Nichts« der Immanenz die kontrapunktische Anwesenheit des vergessenen Wesens, das als »Leben« sich nicht vom Denken trennen lässt. Mit Meister Eckharts Worten ausgedrückt:

Wer aber Gott *ohne* Weise sucht, der erfährt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, *daß* ich lebe.« Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es (für) sich selbst lebt.²²

Eine Erkenntniskritik in einem anderen Sinne als Kants transzendente Bedingungsanalyse der Objektivitätsphänomenalität, nämlich als Frage der möglichen Erreichung des »Absoluten«, berührt sich daher in allge-

²⁰ Predigt 11, 205.

²¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*. Paris 1963 (Neuauf. 1990), 489.

²² Predigt 6, 180.

meiner Hinsicht mit religiösen Problemstellungen, die außer bei Eckhart auch bei Denkern wie Hegel, Fichte, Schelling, Kierkegaard oder Kafka grundsätzlich angetroffen werden können²³, und zwar, weil die Erkenntnisnatur als Unvermögen schlechthin, das Ursprungswesen der Wirklichkeit zu erfassen, eben ein religiöses Thema ist – und in diesem Sinne ein »mystisches«. Dass das Absolute jede Annäherung der Erkenntnis an sich ausschließt, weil das Medium solcher Annäherung selbst inadäquat ist, relativiert nicht diesen oder jenen Akt des Erkennens, etwa in der langen Serie der »Gottesbeweise«, sondern offenbart die grundsätzliche Unzugänglichkeit des Absoluten als »Nacht« in einem radikal-phänomenologischen Sinne. Nun ist dieses Ergebnis, im Anschluss an Meister Eckhart, aber keineswegs rein negativ, weil – wie schon zuletzt betont wurde – das Absolute das Wesen des Lebens selbst ist. Und das Leben ist eine der ältesten Bezeichnungen für das Göttliche, sei es nun als Ursprung, als Wahrheit oder als Gnade zum Beispiel gedacht. Dies ontologisch streng im Rahmen einer radikalen Phänomenologie zu denken, führt dahin, die Objektivität als eidetische Verhinderung der »Lebenserkenntnis« anzuerkennen, denn je mehr ein Denken zum Leben hin will, von dessen Wesen her es sich ja selbst hervorbringt, um so weniger könnte es im Außenmedium der Erkenntnis die Mittel dazu finden. Deshalb ist im geistig-spirituellen Leben, wo das Leben sich auf das Leben bezieht und das Absolute auf sich selbst, kein Platz für objektive Erkenntnis, wie es die Eckhart'sche Mystik rein zu verstehen gibt:

Wer irgend etwas sucht oder erstrebt, der sucht und erstrebt das Nichts, und wer um irgend etwas bittet, dem wird das Nichts zuteil. Aber wer nichts sucht und nichts erstrebt als rein nur Gott, dem entdeckt und gibt Gott alles, was er verborgen hat in seinem göttlichen Herzen, auf daß es ihm ebenso zu eigen wird, wie es Gottes Eigen ist, nicht weniger und nicht mehr, dafern er nur unmittelbar nach Gott allein strebt.²⁴

Hinzu kommt, dass die Erkenntnis eine definierte ontologische bzw. genetisch-originäre Zeitstruktur besitzt, die sich mit Horizonten umgibt, die ek-statisch in der Trias von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart »vorübergehen«. Außerdem ist die Intentionalität in Bezug auf ein *cogitatum* von der jeweiligen Gegebenheitsweise bestimmt, die im Wie einer Gegebenheit festgelegt bleibt, also etwa als Wiedererinnerung, Wahrnehmung, Phantasie etc. Selbst eine streng-phänomenologische Erkenntnis-kritik muss – auch wenn sie sich nicht allen konkreten Ergreifungsakten mangels Endlichkeit angleichen kann – zumindest der Evidenz verpflichtet bleiben, die auf immer neue Horizonte verweist, das heißt, die Erkenntnis(-Kritik) wird zur Unter-Suchung. In seiner dichterisch-religiösen Ursprungssprache aber sagt Kafka ähnlich wie Meister Eckhart: Wer sucht, der findet nicht, weil sich eben das (spirituelle) Wesen, wie

²³ Vgl. hierzu auch M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60). Frankfurt/M 1995, Teil 3: Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik; J. Greisch, Philosophie et mystique. In: A. Jacob (Hg.), Encyclopédie Philosophique Universelle I. Paris 1989, 26–34; K. Albert, Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996.

²⁴ Predigt 12, 211.

seine Erzählungen und Romane zeigen, außerhalb jener ontologischen »Welt« aufhält, wo sich das Suchen abspielt. Dies verdoppelt die Suche, und zwar nicht im Sinne ihrer einfachen Wiederholung, sondern im Weiter-Vorwärts-Dringen zu neuen Horizonten, bis hin zur (möglicherweise verzweifelten) Ver-Irrung, wofür Thomas Bernhard noch ein anderes Schriftstellerbeispiel wäre. Das Leben, das nach Kafka diese Suche ist, bedeutet deshalb im Sich-Hinwenden zum Erkenntnis-Außen ein ewiges Sich-Abwenden von der eigentlichen geistigen Welt, wobei allerdings dessen Leben nicht zerstört, sondern nur verfehlt wird. Deshalb wird Meister Eckhart nicht müde, immer wieder auf die Vergeblichkeit solchen Suchens hinzuweisen:

Alle Kreaturen suchen außerhalb ihrer selbst stets eine an der andern das, was sie (selbst) nicht hat; das tut Gott nicht. Gott sucht nichts außerhalb seiner selbst. Was alle Kreaturen haben, das hat Gott allzumal in sich [...] Das soll uns dazu drängen, daß wir mit allen unseren Werken nichts anderes suchen als sein Lob und seine Ehre.²⁵

Die Abwesenheit des Seins und des Lebens wie der Gegensatz von Sein und Erkenntnis gehört zu den zentralen Intuitionen der Religionen, ohne hier auf geschichtliche Unterschiede eingehen zu können. Andererseits liegt im oft diskutierten Gegensatz des Glaubens zum Wissen die Erfahrung begründet, dass die Ursprungsstruktur des Seins der Erkenntnis gegenüber heterogen ist. »Glauben als Sein« ist ein konstantes Thema des authentisch religiösen Lebens, das in der Negation von Wissen und »Lehre« eher seine eigene innere Positivität erfährt, als jene grundsätzlich verabschieden zu wollen. So war bereits das Nicht-Wissen des Sokrates eine Art Gottesfurcht und kultische Verehrung, denn seine Fragen zielten nicht so sehr auf Antwort innerhalb eines bestimmten Horizontes, sondern setzten eine noetische Dialektik gerade des Nicht-Wissens in Gang. Jede Frage enthält dieses Nicht-Wissen, und zwar nicht nur als einen vorübergehenden Charakter, sondern als mit ihr identisch. So konnte auch Meister Eckhart in Bezug auf die bescheidensten Glaubensvollzüge sagen:

Wer Gott in rechter Weise nehmen soll, der muß ihn in allen Dingen gleicherweise nehmen, in der Bedrängnis wie im Wohlbefinden, im Weinen wie in Freuden; überall soll er dir gleich sein. Glaubst du, daß, weil du [...] weder Andacht noch Ernst hast, du deshalb eben, *weil* du keine Andacht und keinen Ernst hast, (auch) Gott nicht hast, und ist dir dies dann leid, so ist *dies* eben jetzt (deine) Andacht und (dein) Ernst. Darum sollt ihr euch nicht auf irgendeine *Weise* verlegen, denn Gott ist in keiner Weise weder dies noch das.²⁶

Das Wesen des lebendigen, göttlichen Selbsterscheinens, sofern es sich nicht in der Welt und deren Sichtbarkeit als Offenbarungsmedium mitteilt, bleibt mithin infolge all des bisher Gesagten unsichtbar. Das Wesen hält sich mit anderen Worten in der Nacht zurück, in die keinerlei Lichthorizont einbricht, um die absolute Einheit seiner radikalen, selbstaffektiven oder selbstgebürtigen Immanenz zu durchbrechen. Wenn die Nacht die material-phänomenologische Wirklichkeit des Wesens ist, und ihre

²⁵ Predigt 15, 222 f.

²⁶ Predigt 5, 176 f.

Sich-Selbstoffenbarung das Unsichtbare, *dann ist dieser Begriff des Unsichtbaren kein Gegenbegriff zur Phänomenalität, sondern dessen grundlegende Bestimmung*. Das Unsichtbare phänomenalisiert sich selbst-rezeptiv in sich, das heißt, es ist ein Offenbarungsphänomen, das ganz von der Nacht durchzogen wird, und zwar als das, was dieses Wesen als Offenbarung als solcher ausmacht. Demzufolge ist das Unsichtbare nichts »Dunkles« in dem üblichen Sinne, als bliebe es sich selbst fremd. Diese Vorstellung, was nicht vor dem Blick erscheint, müsse unbestimmt sein, gehört einem einseitigen naiven wie philosophischen Verständnis des Wesens an. Das phänomenologische Interesse an Meister Eckhart als »philosophische Mystik« hat deshalb keine geringere Intention²⁷ als zu zeigen, dass die gewohnheitsmäßige Vorstellung der abendländischen Philosophie, aller Erkenntnisursprung der »Phänomene« ruhe im Sichtbaren und dessen Vermögen, nicht ohne weiteres aufrechtzuerhalten ist. Das Unsichtbare verneint aber nicht einfach das Konzept der anderen Phänomenalität (denn dann handelte es sich um einen ontischen Gegensatz oder um einen metaphysischen Dualismus), sondern es will die Weise angeben, wie die Phänomenalität sich ursprunghaft phänomenalisiert. So sagt Meister Eckhart in Bezug auf die Einheit von Gott und Welt:

Gott ist in allen Dingen. Je mehr er *in* den Dingen ist, um so mehr ist er außerhalb der Dinge; je mehr er drinnen ist, um so mehr ist er draußen [...] Dort, wo niemals Zeit eindrang, niemals ein Bild hineinleuchtete: im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott die ganze Welt [...] Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, alles, was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele.²⁸

Dieses phänomenologische Wie der Wesensoffenbarung geschieht in und als Unsichtbares, sodass das Wesen in seiner eigenen Offenbarung verborgen bleibt. Diese Verborgenheit ist der Zustand des Wesens in seiner phänomenologischen Wirktschaftlichkeit, das heißt seine Weise sich ganz »zu geben«: »Als Erstes aber, das Gott je gibt, gibt er stets sich selbst. Und wenn du Gott hast, so hast du mit Gott alle Dinge.«²⁹ Damit lichtet sich über dieser Eckhart-Lektüre eine der Hauptschwierigkeiten jeder phänomenologischen Untersuchung sowie wohl der Philosophie überhaupt, nämlich das schon beim »Vergessen« angesprochene Paradox, dass das Absolute der Manifestation sich von allen »Phänomenen« am wenigsten zeige, sodass die Menschen es ständig verkennen und es auch in der Philosophie nicht einholen können. Insofern dürfte die Mystik eine Erinnerung oder ein Korrektiv für jede radikal-phänomenologische Analyse in ihrer Natur darstellen, die inhärente Notwendigkeit dieser Abwesenheit aufzuhellen. Denn welche Namen auch ideengeschichtlich

²⁷ Für weitere Interpretationen vgl. z.B. B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg/Br. 1979; E. Waldschütz, Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. Wien 1989; R. Manstetten, *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes. Freiburg/München 1993.

²⁸ Predigt 43, 356.

²⁹ Predigt 27, 338; vgl. 174, 197, 259, 266, 313, 330.

angeführt werden können, es dürfte Übereinstimmung darüber herrschen, dass über den »Erstgegebenheiten« des Seins eine Art Verbergung liegt, welche die äußerste Spitze jeder phänomenologisch-ontologischen oder sonstigen Bewusstseins- bzw. Daseinsanalyse ausmacht. Die Unsichtbarkeit der Phänomenalität »erklärt« nicht nur deren Vollzug, sondern ermöglicht ihn auch, denn im natürlichen Leben ist das Wesen immer schon am Werk, das heißt es ist handelnd gegenwärtig, bevor irgendeine Vorstellung diese effektive Phänomenalisierung umkehrt, um sich an die Stelle bereits vollzogener Manifestation in der retentionalen Schau zu setzen.

Die innere eidetische Bestimmung der durch die Verborgenheit ausgezeichneten Immanenz liefert der schon erwähnte Begriff der Nacht, der unter anderem bei Novalis (1772–1801) seine stärkste Berücksichtigung gefunden hat. In den *Hymnen an die Nacht* erscheint sie nicht nur als der einfache Gegensatz zum Tageslicht, und sie ist auch nicht mystizistische Versunkenheit des Nichts oder des Unbewussten. Vielmehr entsteigt ihr wie bei Meister Eckhart die Wahrheit als »Schoß« der Offenbarung, was auf die Phänomenalität der Immanenz übertragen bedeutet, *dass die Nacht als solche das Vermögen zur Hervorbringung des Wesens des Unsichtbaren ist*. Als schöpferische Liebe gibt die Nacht das Sein und ist damit Offenbarung; in ihrer Immanenz offenbart sich die Offenbarung als Vollzug. Bei Novalis bedeutet die Nacht also mehr als nur lyrisch-poetische Evokation des Unaussagbaren; sie ist der phänomenologische »Ort« schlechthin, wo das Wesen des Lebens ruht, wie es in den »Hymnen« heißt: »Du hast die Nacht mir zum Leben verkündet.« Daraus ergibt sich als zusätzliches Ergebnis zur Eckhart'schen »Armut Gottes«, dass das Unsichtbare das Wesen des Lebens selbst ist, weil das Leben eben niemals in den vorstellenden Blick eintreten kann, sondern in sich bleibt. Diese seine unverbrüchliche Immanenz ist zugleich seine sich selbstbindende Selbstbezeugung, die keinem von uns fehlt; denn wo immer eine Manifestation als Erscheinen stattfindet, hat sich das Leben in seiner transzendentalen Unsichtbarkeit bereits als effektiv erwiesen. Religiös kann diese Unverbrüchlichkeit als der Selbstglaube des Lebens angesprochen werden, der jedem Fragen und Suchen vorausliegt, wie wir zu zeigen versuchten.

Um in der Verlängerung von Meister Eckhart noch eine weitere Verdeutlichung aus dem religiösen Bereich zu nennen, so sind die christlichen Antithesen zwischen »Welt« und »Reich Gottes« zum Beispiel nicht bloß Kampfansagen an eine alte Welt voll revolutionärer Kraft in ihrem radikalen Perspektivenwechsel der Werte, sondern was als »Leben« in der einen Welt zählt, gilt nicht als solches in der anderen. Denn was sich auf Erden als Trauer und Armut phänomenalisiert, offenbart sich bei »Gott« durchaus als Freude und Seligkeit, wie es die »Bergpredigt« im Neuen Testament paradigmatisch unterstreicht. Dahinter steckt nicht nur der Hinweis, die ontologische Heterogenität Welt/Leben keiner scheinbaren, »versöhnenden« dialektischen Betrachtungsweise zu opfern, sondern die Duplizität des Erscheinungsbegriffs im »Phänomen« zu überprüfen.

Denn zum einen kann mit Letztem die »einfache Erscheinung« gemeint sein und zum anderen die Wirklichkeit selbst, sodass auch für die radikal-phenomenologischen Bestimmungen das Argument eines Gegebenheitsganzen vorgebracht werden könnte, wie es hier skizziert wurde, wonach das »Gegenteil« woanders eben »anders« aufscheint als das dialektisch Selbe des an dieser Stelle So-Manifesten. Was sich im Unsichtbaren zeigt (und insofern hat das Beispiel des Christentums absolute, phänomenologisch-ontologische Tragweite), *ist die Wirklichkeit*, während die Welt das ontologische Medium der Irrealität als »Bild« ist. Der Gegensatz von sichtbar und unsichtbar ist also kein geringerer als jener von wirklich und unwirklich, was in keinen dialektischen Einheitsprozess hinübergeholt werden kann. Was originär wirklich ist, kann nicht unwirklich werden, und deshalb ist die Ausschließlichkeitsstruktur von Welt und Unsichtbarem auch keine bloß allgemeine ethische Bestimmung, mit der die radikale Aufdeckung des Unsichtbaren im Christentum zu einem einfachen moralisch-metaphysischen Gegensatz von Gut und Böse werden könnte. So sagt Meister Eckhart mit Bezug auf die angebliche »Verlorenheit« der Werke durch die »Todsünde«, wie sie damals gelehrt wurde:

Sie sind verloren miteinander, Werke und Zeit, böse und gute, die Werke *als* Werke, die Zeit *als* Zeit; sie sind miteinander auf ewig verloren [...] Denn sie haben im Geiste kein Bleiben noch in sich selbst Sein oder Statt, und Gott bedarf ihrer auch in nichts [...] Dieser Bezug (zwischen Geist und Werk) aber ist nichts anderes, als daß der Geist durch das Verhalten, das sich in den Werken vollzogen hat, frei gemacht wird. Das ist die *Kraft* des Werkes, um derentwillen das Werk geschah. Und *diese bleibt* in dem Geiste und ist auch noch nie (aus ihm) herausgekommen und kann so wenig vergehen wie der Geist an sich selbst; denn er ist sie selbst.³⁰

Wenn so eine Idealität der Welt ausgeschlossen ist, dann heißt dies nicht, sie sei nichtig oder schlecht in sich, sondern sie ist – angesichts der Wirklichkeit des Lebens im Unsichtbaren – *unwesentlich*, oder wie Jesus als der Christus im Neuen Testament sagt: »Ich bin nicht von dieser Welt« bzw. »Ich habe die Welt überwunden«. Weil sich das Wesen der Wirklichkeit und des Lebens im Unsichtbaren ereignet, lässt sich dieses Erscheinenswesen originär in der Welt nicht finden, weil es nirgendwo enthalten sein kann und damit auch nicht vorweisbar ist – es sei denn unter der Form einer Re-Präsentation, die es ent-wirklicht. Da nun die Wirklichkeit nicht die Form der »Erscheinung« annehmen kann, werden die Einwände gegen das Unsichtbare zumeist in einer zu natürlichen Weise vorgetragen, nämlich die Wirklichkeit möge sich zeigen, damit das Denken ihr anhängen kann. Dies gilt nicht nur für das naive, vorphilosophische Bewusstsein, das noch ohne Reflexion oder Reduktion am Seienden festhält, denn selbst das ontologische Wissen, das einen Beweis bzw. Aufweis verlangt, intendiert die Wirklichkeit als ein Werden/Ereignis in der umspannenden (Seins-)Phänomenalität. Die Verweigerung, die Nicht-Phänomenalisierung der immanenten (Lebens-)Unsichtbarkeit in der Erscheinungswelt anzuerkennen, ist die Unfähigkeit unserer philosophi-

³⁰ Predigt 44, 363–365.

schen Tradition, das Ursprungswesen der »Wahrheit« als Hervorbringung anders zu fassen denn in seinem »dialektischen« Gegensatz zur Objektivität, das heißt in der Einheit mit der Letzten, wie etwa unter der Vorgabe von Begriff, Intentionalität oder Dasein. Denn überall, wo etwas erscheint, tritt eine Rückseite mit auf oder lässt diese erraten, und zwar wie ein Riss im Sein ohne Worte, dass ein Weg zur Innerlichkeit des Lebendigen hinführe. Solches Begehren durchzieht die (Lebens-)Welt, und wurde etwa von Freud für die Neuzeit begrenzt in die *libido* übersetzt, die als Entität nicht ganz die Bedeutung einlösen kann, die sich hinter dem Lebensverlangen verbirgt, weil dessen Ursprung woanders – in der Immanenz der Lebens-Selbstaffektion – sich verbirgt, wie wohl eher Nietzsche erkannte. Die notwendige Wiederholung eines jeden Begehrens ist Zeugnis genug, dass die Welt nicht end-gültig vorweisen kann, was sich in das Unsichtbare hinein entzieht und den bleibenden »Gegensatz« zum Sichtbaren bildet. So ist prinzipiell hier in Kürze die positive ontologische Bestimmung des Begriffs des Unsichtbaren als Rückzug, Nacht und Verborgenheit aufgewiesen, und lässt mit Meister Eckhart verstehen, dass sie der effektiven Offenbarung als reinem Sich-Offenbaren »Gottes« entspricht. Sie entspricht der Grunderfahrung, dass wir uns als Menschen zu jedem Augenblick als lebendige Wesen absolut-phänomenologisch affiziert wissen, ohne diese Lebensaffektion mit einem objektiven Namen benennen zu können – weshalb Gott auch kein Begriff, sondern »Leben« ist.³¹ Oder um es abschließend mit der Predigt 21 (249) Meister Eckharts zu sagen:

Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden. Er sagt nicht: »Es ist geworden« oder »Es wird werden«, sondern: es ist immerfort neu und frisch wie in einem Werden ohne Unterlaß.

³¹ Vgl. zu den weiteren Implikationen auch R. Kühn, *Geburt in Gott. Zum Verhältnis von Religion, Mystik, Metaphysik und Phänomenologie*. Freiburg/München 2000.

Meister Eckhart und Dogen Zenji¹

Katharina Oost

Was ich hier erzählen möchte, ist die Frucht verzweifelter Stunden. Und ich will auch sagen, warum ich verzweifelt war, als ich mich vorzubereiten begann:

Über Meister Eckhart in einem kurzen Artikel zu schreiben, nicht etwa von seiner Lehre über die Abgeschiedenheit oder über die der Geburt des Sohnes im Seelengrund, sondern vom ganzen Meister Eckhart, seinem Leben, seiner Lehre, seinem Werk – es ist ein Ding der Unmöglichkeit. Über Meister Dogen zu schreiben, nicht etwa über einen Kerngedanken seiner Lehre wie den, dass Übung und Erleuchtung eins sind, sondern über den ganzen Meister Dogen, sein Leben, seine Lehre, sein Werk – es ist ein Ding der Unmöglichkeit. Und nun soll ich über beide spirituelle Meister schreiben. Und so saß ich da und wusste: Es geht nicht. Doch es musste ja gehen. Und so sann ich nach einem Ausweg aus der Verzweiflung – und fand ihn auch. Nur verlangte dieser Ausweg von mir den Verzicht auf ein ehrgeiziges intellektuelles Projekt. Und er verlangt Ihnen ein großzügiges Herz ab.

Sie müssen etwa, wenn Sie bereit sind, sich auf diesen von mir ersonnenen Ausweg einzulassen, so großzügig sein, Meister Eckhart und Dogen Zenji für diese Lesestunde zu Zeitgenossen werden zu lassen. Gewöhnlich werden sie auch als solche bezeichnet, obwohl Dogen von 1200–1253, und Meister Eckhart von 1260–1327 lebte. Dogen hätte also Eckharts Großvater sein können.

Großzügig müssten Sie auch im Hinblick darauf sein, dass ich unterstelle, Dogen habe Erfahrungen über das Christentum sowie Meister Eckhart über den Zen-Buddhismus sammeln können.

Diese auf den ersten Blick abenteuerlich anmutende Hypothese gewinnt jedoch bei näherem Hinschauen auf die geschichtlichen Quellen durchaus eine Berechtigung. Lässt man die christliche Missionsgeschichte kurz Revue passieren, so sind folgende Tatsachen in unserem Zusammenhang zu erwähnen:

1. Thomas hat in Persien und Indien die Botschaft Jesu verkündet. Thomas starb um das Jahr 50. Seit frühester Zeit wird sein Grab in Madras, an der Ostküste Indiens verehrt.

Ab dem 6. Jh. erreichte die christliche Mission entlang der sog. Seidenstraße (Persien, Afghanistan, Turkestan, China) das chinesische Kernland und Peking. Peking war zu dieser Zeit Erzbistum und hatte zahlreiche Suffraganbistümer.

¹ Dieser Text lag einem Vortrag zugrunde, der am 1.6.2000 innerhalb einer Veranstaltung gehalten wurde, die vom Bildungswerk Konstanz in Zusammenarbeit mit der Katholischen Hochschulgemeinde unter dem Thema »Wettstreit der Liebe – Gregorianik und Shaku-hachi« durchgeführt wurde.

Hier muss gesagt werden, dass es sich im China des 1. Jahrtausends vor allem um Christen der nestorianischen Kirche gehandelt hat, die sich nach dem Konzil von Chalcedon (451) von der Ökumene abgespalteten.

Ausgrabungen im Gebiet von Osturkestan um die Jahrhundertwende (1900) zeigten, dass hier christliche, buddhistische und taoistische Mönche unmittelbar nebeneinander lebten, beteten und studierten.

2. Um 1200 kam es nachweislich zu Kontakten zwischen dem Mongolenkaiser und dem römischen Papst. In diesem Zusammenhang ist auch die Reise des Venezianers Marco Polo zu sehen, der 1271 von Venedig nach China aufbrach.

Es ist also nicht so weit hergeholt, wie es auf den ersten Blick scheinen mochte, wenn ich für die weiteren Ausführungen zu Meister Eckhart und Dogen Zenji voraussetze, dass beide Meister von der Religion des anderen wussten. Dies genau war nämlich für die Lösung meines Problems, wie ich in diesem Artikel über die beiden großen Meister schreiben könnte, eine unabdingbare Voraussetzung.

Ich habe nämlich zu einem Mittel der literarischen Freiheit gegriffen und werde Ihnen im Anschluss an diese einleitenden Worte einen bis zum heutigen Tag unveröffentlichten – weil fiktiven – Briefwechsel zwischen Meister Eckhart und Dogen Zenji vorstellen.

Nehmen wir an, Marco Polo (1254–1324), der etwa zeitgleich mit Meister Eckhart lebte und 1271 mit seinem Vater und seinem Onkel über die südliche Seidenstraße (über Bagdad zum Persischen Golf, weiter zur Meerenge von Hormus, von dort durch den Iran zum oberen Oxus, über den Pamir, am Lop-nor vorbei) nach Nordchina, genauer nach Peking gereist war – nehmen wir also an, Marco Polo wäre auf seinen ausgedehnten Reisen durch China, die er im Auftrag des Mongolenherrschers unternahm, auch auf den Berg T'ien-t'ung (Tendo) gelangt, wo Dogen ein Jahr zuvor von Meister Juching seine Erleuchtungserfahrung bestätigt bekommen hatte und somit in die Nachfolgelinie der Zen-Patriarchen, die bis auf Shakyamuni Buddha und Kasyapa zurückgeht, eingetreten war.

Sie sind in meinen Vorbereitungen zu diesem Artikel ins Gespräch gekommen, die Weltenreisenden aus dem Westen und der japanische Zen-Mönch in China.

Bedenkt man, dass die Mongolen um 1241 bis Liegnitz in Schlesien (200 km bis Erfurt) vorgedrungen waren, dann ist auch die letzte Hypothese vorstellbar: dass in diesem Gespräch in irgendeinem Zusammenhang der Name des thüringischen Meisters fiel. Dass auch er ein Mönch, dass er ein hochgebildeter Theologe sei, der an der Sorbonne unterrichtet habe, dass er einer sei, der über die Vereinigung mit Gott predigte und schrieb, könnten die Europäer im fernen China erzählt haben.

Und nun hat irgendetwas Meister Dogens Verlangen geweckt, mit diesem christlichen Mönchskollegen aus dem fernen Westen ins Gespräch zu kommen. Und so schreibt er also eines Tages einen Brief:

Erster Brief Dogen Zenjis an Meister Eckhart

Ehrwürdiger Meister des Westens!

Es kamen Kaufleute zu uns über das Meer, über das weite Land, über Gebirge und Flüsse, über den großen See. Bis hin zu uns in das Land der großen Ch'an-Meister, wo ich weile, um den Buddha-Weg vollkommen zu lernen, kamen sie. Sie kamen aus dem Land der sinkenden Sonne.

Wir saßen am Abend vor der Mönchshalle, die wir Zendo nennen. Die Fremden fragten nach dem Leben der Mönche hier, und sie fragten nach unserem Glauben.

Ich erzählte ihnen von Buddha Shakyamuni, dem Buddha unseres Zeitalters, der vor nunmehr 1700 Jahren in seine letzte Wiedergeburt eintrat.

Ich sprach zu ihnen von den Vier Heiligen Wahrheiten, die er – in einer Vollmondnacht zur Erleuchtung gelangt – verkündete:

Von der ersten, der Wahrheit des Leidens. Von der zweiten, der Wahrheit von der Entstehung des Leidens. Von der dritten, der Wahrheit von der Aufhebung des Leidens. Und von der vierten, der Wahrheit vom Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt.

Ich sprach zu ihnen, wie er, Sidharta Gautama der Buddha, d. h. ein Erleuchteter, wurde, gesprochen hat:

Dies, o Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden; Trauer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind Leiden; mit Unlieben vereint, von Liebem getrennt sein ist Leiden; Begehrtes nicht erlangen ist Leiden. Kurz: Die fünf mit Anhaften verbundenen Gruppen des Daseins sind Leiden.

Dies, o Mönche, ist die Edle Wahrheit von der Leidensentstehung: Es ist die die Wiedergeburt bewirkende, wohlgefällige, mit Leidenschaft verbundene Gier, die hier und dort Gefallen findet, nämlich: die Gier nach Lust, die Gier nach Werden, die Gier nach Vergehen.

Dies, o Mönche, ist die Edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Die restlose Aufhebung, Vernichtung, Aufgabe, Verwerfung, das Freigeben und Ablegen eben dieser Gier.

Dies, o Mönche, ist die Edle Wahrheit von dem zur Leidensaufhebung führenden Weg, es ist dies der achtfache Pfad, nämlich: rechte Ansicht – rechter Entschluss – rechte Rede – rechtes Verhalten – rechter Lebensunterhalt – rechte Anstrengung – rechte Achtsamkeit – rechte Meditation.

Ich sprach zu ihnen über die besondere Überlieferung außerhalb der orthodoxen Lehre, die mit der Predigt Shakyamuni Buddhas auf dem Geierberg angehoben hat – damals, als er, statt zu predigen, nur schweigend eine Blume in die Höhe gehalten hat. Und sein Schüler Kashyapa, nur er, begriff und lächelte und war erleuchtet.

Damals hat die erste Übertragung der wortlosen Lehre des Zen ishindenshin, d. h. von Herzgeist zu Herzgeist stattgefunden. Der Buddha bestätigte seinen Schüler Kashyapa als ersten Indischen Patriarchen in der Übertragungslinie. Bis auf den 28. Indischen Patriarchen Bodhidharma ist die Überlieferung in einer ungebrochenen Reihe weitergegeben worden. Bodhidharma aber, der Patriarch, der Anfang des 6. Jahrhunderts nach Eurer Zeitrechnung aus dem Westen nach China kam, er wurde hier zum ersten Patriarchen der chinesischen Zen-Linie.

In seiner Tradition steht auch mein Lehrer Juching, der schon als junger Mann im Alter von 18 Jahren Erleuchtung erfuhr. Joshu, der alte Buddha, wie ich ihn nenne, spricht wenig. Doch seine Worte sind voll Kraft. Sie schneiden das verblendete Denken und Fühlen der Schüler wie mit einem Schwerthieb ab. Einst fragte ihn ein Mönch: Hat ein Hund wirklich Buddhanatur? Und Joshu sagte: Wu (jap.: Mu = Nichtsein). So ist er. Mit einem Wort kann er seine Schüler zum Erwachen bringen.

Warum ich Mönch bin, wollten die Fremden wissen.

Ich war noch ein kleiner Junge, zwei Jahre alt, als mein Vater starb. Und sieben Jahre lebte ich in dieser Wiedergeburt, da starb die Mutter. Auf ihrem Sterbebett hat sie mir aufgetragen, viel für meine toten Eltern zu beten, für die Rettung aller Lebewesen zu wirken und ein Mönch zu werden.

Als ich nach ihrem Tod im Takao-Tempel Weihrauch aufsteigen sah, fand ich Einblick in Werden und Vergehen, in die Vergänglichkeit. Und das Verlangen nach Erleuchtung war in mir erwacht.

Ein Onkel, ein mächtiger Adeliger und Dichter, nahm mich an Kindesstatt in sein Haus. Er wollte mich zu seinem Erben machen. Doch als ich 12 Jahre alt war, floh ich aus seinem Haus und nahm Zuflucht bei einem Verwandten der Mutter, der im Onjo-ji Tempel am Fuß des Berges Hiei lebte. Er brachte mich auf den Berg zu den Mönchen des Klosters der Tendai Schule. Von hier, wo ich jetzt meinen Fuß auf den Boden stelle, kam diese Schule des Buddhismus vor 400 Jahren in meine Heimat. Alle Lebewesen und Dinge besitzen Buddhanatur, sagt sie.

15 Jahre hat mich die Frage erschüttert: Wenn alle Lebewesen die Buddhanatur haben, warum müssen wir dann den so harten Weg der Übung gehen? Wenn die erleuchtete Buddhanatur den Lebewesen eingeboren ist, warum müssen wir dann danach streben, Erleuchtung zu erlangen? Und warum gelangen nur wenige dorthin?

Niemand konnte mir diese Frage beantworten. Nicht Koen auf dem Berg Hiei. Nicht Koin im Tempelkloster Onjo-ji. Nicht Abt Myozen im Kloster Kennin-ji, der mich Zen nach der Rinzai-Schule üben hieß.

So drängte es mich stärker und stärker nach China, in das Geburtsland des Zen, wo große Meister den Weg zur Erleuchtung weisen.

Vor einigen Jahren (1223) kam ich gemeinsam mit meinem Meister Myozen ins Reich der Mitte. In Joshu, dem alten Buddha, fand ich endlich meinen Meister. Unter seiner Führung gelangte ich zum Erwachen.

Ihr fragt Euch, wie es geschah, dass ich Erleuchtung erfuhr? So hört, ehrwürdiger Meister des Westens:

Nie hätte ich unter Meister Juching Erleuchtung erlangt, hätte mich nicht ein einfacher Mönchskoch in die Tiefe der Lehre ausgewiesen.

Ihr wundert Euch? So hört nur weiter:

Es war kurz nach dem Einlaufen unseres Schiffes in einen Hafen des Landes der Mitte. Myozen war schon an Land gegangen. Mich hielten ungeklärte Passangelegenheiten noch auf dem Schiff fest. Da kam ein alter Mönch an Bord, um japanische Pilze zu kaufen. Er war Tenzo (Koch)

eines Tempels in den Bergen nahe Shanghai, das etwa 19 Meilen vom Hafen entfernt liegt. Ich verspürte das Verlangen, mich mit dem Alten zu unterhalten. Und so lud ich ihn ein, über Nacht auf dem Schiff zu bleiben. Doch der Alte lehnte dies entschieden ab und erklärte, das Amt des Koches stelle für ihn das letzte Stück der buddhistischen Schulung dar, die er auch nicht einen einzigen Tag versäumen wolle. Ich verstand nicht, dass es offenbar nichts Wichtigeres für ihn gab als die zerstreuende Übung des Kochens. Ich meinte, er müsse Interesse haben an einem intellektuellen Gespräch. Doch als ich so zu ihm sprach, lachte der Alte laut auf und sagte: Mein junger Freund, du bist gerade erst aus dem Ausland gekommen, wie kannst du da verstehen, was mönchische Zucht bedeutet! Du musst noch viel lernen über die Bedeutung von Übung und Schrift.

Ich fühlte mich plötzlich beschämt und verunsichert. Immerhin hatte ich ja in meiner Heimat schon fünf Jahre Zazen geübt und war kein Anfänger mehr. Doch der Alte hatte etwas an sich, das ihn als einen großen Meister der Übung auswies. Erst im Verlauf meiner weiteren Schulung verstand ich, was er lebte: All unser Tun ist Ausdruck der Buddhanatur, der Erleuchtung. Die Übung kann nicht vom konkreten Leben getrennt werden.

Wieviel ich von Schrift und Buchstaben sowie von der mönchischen Zucht verstanden habe, das alles verdanke ich dem alten Mönchskoch. Von ihm erfuhr ich, dass der Geist wichtig ist, nicht die Handlung an sich. Im richtigen Geist vollzogen wird jede Handlung zur großen Übung auf dem Weg zum Erwachen. Zazen und Praxis sind nicht zu trennen. Alles, was wir tun, kann Übung des Weges sein. Die Handlungen des täglichen Lebens, die Arbeit, die körperliche Betätigung, auch das Kochen, all dies sind Tore zum Erwachen. Wir müssen nur im rechten Geist stehen, um die Buddhanatur in allem zu erkennen und selbst zu verwirklichen.

Zazen, das Sitzen in Stille, Shikantaza, nichts als Sitzen, ist der große Weg zum Erwachen, in den die tausend Dinge des Alltags eingebettet sind. Ich hocke viele Stunden am Tag einfach da. Das ursprüngliche Antlitz muss erscheinen. Die angeborene Buddhanatur in Erscheinung treten. Nur wenn wir alles loslassen, alle Gedanken, Vorstellungen, alle Sorgen und Freuden, wenn wir erkennen, dass wir kein Ich haben, dann entfaltet sich die ursprüngliche Erleuchtung, die in uns ist. Dann wandelt uns der Weg selbst, die Urkraft aller Wandlung, zu Buddha.

Es gibt einen leichten Weg, Buddha zu werden:

Alles Böse nicht wirken,

an Leben und Tod nicht haften,

mit allen Lebewesen tiefes Mitleid haben,

das Oben ehren, mit dem Unten Erbarmen haben,

nichts hassen,

nichts verlangen,

nichts im Herzen bedenken,

um nichts Leid tragen. –

Dies nenne ich Buddha.

Nichts sonst dürfen wir suchen. Das ist unser Weg. Es ist die große Übung des Loslassens.

Darf ich Euch am Ende meines Briefes, ehrwürdiger Meister, eine Frage stellen, die mir die Reisenden nicht wirklich beantworten konnten?

Haben die Menschen des Westens, die Schüler des Meisters Jesus, einen Übungsweg, um zum wahren Wesen zu erwachen? Und gibt es bei Euch Menschen, die diese Erfahrung bereits gemacht haben und die also als Meister diese Schüler begleiten können?

Ich habe von den Reisenden vernommen, Ihr seid ein hochgelehrter Meister und sprecht so, dass man Euch nur schwer verstehen kann. Wenn Ihr mich dennoch einer Antwort würdigen wollt, so möge von Herzgeist zu Herzgeist die Liebe des Buddha leuchten.

Ich verneige mich in Ehrfurcht vor Euch.

Die Antwort Meister Eckharts auf den Brief Meister Dogens

Verehrter Meister im Lande der Mitte!

Euer Brief hat auf einem wundersamen und unvorstellbar weiten Weg zu mir gefunden. Wie ich hörte, gelangte er durch das Reich der Mitte über den Himalaya, durch die Steppen Persiens und über die Wellen des Mittelmeeres bis in die Hände eines Knaben, der ihn hier in Straßburg, dem religiösen Zentrum unseres Landes, an der Klosterpforte abgab.

Ich habe mit tiefer Freude vernommen, dass auch bei Euch die Menschen auf der Suche nach den Geheimnissen des Lebens sind. Von Eurem großen Meister Buddha Shakyamuni habe ich schon von anderen Reisenden, die in ferne Länder gelangten, gehört. Er muss ein tief erleuchteter Geist gewesen sein. Dieses Licht, will mir scheinen, spricht auch aus Euren Worten.

Da Ihr mich am Weg Eures Lebens teilnehmen ließt, so lasst auch mich in der gebotenen Kürze ein Bild meines Lebens zeichnen:

Hier in Straßburg, wo Euer Brief mich erreichte, lebe ich seit kurzem, um Nonnen auf ihrem geistlichen Weg zu begleiten. Es gibt in unserem Land viele Frauen, die mit aller Kraft nach der Quelle des Lebens suchen.

Als ich in das Mönchsleben eintrat, war ich 15 Jahre alt, 3 Jahre älter als Ihr zum Zeitpunkt Eurer Mönchsweihe.

In unserer Glaubensgemeinschaft, die sich Kirche nennt, gab und gibt es verschiedene Meister, die Schüler um sich geschart haben. Einige dieser Gemeinschaften bestehen schon seit 700 Jahren. Meister Dominikus (1170–1221), in dessen Tradition ich stehe, starb vor etwa einhundert Jahren. Sein Ideal fand er einerseits in der Meditation der Schriften unseres Meisters Jesus von Nazareth, andererseits in der Auslegung und Verkündigung dieser wahrhaft froh machenden Botschaft.

Zwei Jahre nach meinem Eintritt in den Orden schickte man mich zum Studium an eine der wichtigsten theologischen Universitäten nach Paris, ins Königreich der Franken. Drei weitere Jahre später nach Köln, einer Stadt am Ufer eines großen Flusses, der Rhein genannt wird. Lange Jahre war ich Vorsteher unserer klösterlichen Gemeinschaft in Erfurt und mit vielen beschwerlichen Reisen und lastenden Aufgaben betraut. Dann

wurde ich zum Magister der Theologie an der Pariser Universität ernannt. Der letzte Aufenthalt in Paris liegt nun ein Jahr zurück. Seit wenigen Monaten lebe ich in Straßburg.

Hier hörte ich vor einigen Tagen nach einer Predigt Menschen sagen: Den Meister versteht man nur schwer. Er spricht zu gelehrt. Wir können zu den Höhen seines Verstandes nicht aufsteigen.

Ich beginne meine Antwort an Euch hier, verehrter Meister, weil auch Ihr am Ende Eures Briefes darauf zu sprechen kamt, dass ich, so hörtet Ihr es, in schwer verständlichen Worten spräche.

Als ich die Menschen so reden hörte, da wollte ich ihnen zurufen: Bleibt nicht am Finger hängen, der auf den Mond weist. Sucht den Mond. Die Sprache des Gelehrten ist nur eines der vielen Kleider, in die die Erfahrung Gottes sich hüllen kann, um in Erscheinung zu treten. Die reine Erfahrung – ohne das Kleid – ist wie die Sonne ohne die Bäume und Blumen und Wiesen, darauf sie scheint. Wer könnte sie dann sehen?

Und wenn die Menschen antworten würden: Warum spricht Ihr nicht einfacher?, möchte ich ihnen zurufen: Lasst euch nicht täuschen! Je einfacher, desto schwerer!

Es ist gar nicht wichtig, dass ihr versteht mit eurem Verstand. Werft den Verstand nur weg! Wenn einer versteht, versteht er mich. Und sei er ein einfacher Bauer oder ein Handwerker. Wer aber nicht versteht, mag mich mit seinem Verstand verstehen – er versteht dennoch nichts. Das wahre Verstehen ist wortlos. Jeder wird genau so viel verstehen, wie er schon selbst erfahren hat. Jeder hört dort, wo er steht. Und das ist gut so. Denn würde er hören, wo er noch nicht hingelangt ist, es bekäme ihm nicht und verwirrte ihn nur. So ist es sogar gut und notwendig, dass die Erfahrung in den Worten verhüllt bleibt, sei es durch Schlichtheit und Kürze wie in dem Gespräch Eures Meisters Joshu, sei es durch Ausführlichkeit und Gelehrsamkeit, wie man sie mir nachsagt. Sähe einer ungeschützten Auges in die Sonne, er müsste erblinden. Gewöhnt sich das Auge aber langsam an das Licht, so wird es ihn zum rechten Zeitpunkt erleuchten. Freilich wird dem einen mehr das gelehrt, dem anderen mehr das einfache Wort liegen. Ein jeder suche also den Meister, der zu ihm passt.

Und weiter würde ich den Menschen gerne sagen – und mitunter sage ich es auch: Haltet euch nicht an der Gelehrsamkeit meiner Worte auf. Sie ist nur die Schale, die entzwei springt, wenn ihr den Kern in euch spürt. In euch müsst ihr die Wahrheit schmecken, dann erlischt meine Gelehrsamkeit, und das Feuer der Wahrheit lodert auf.

Es gibt keine direkte Vermittlung der Erfahrung, es sei denn von Herz zu Herz. Mir scheint, verehrter Meister, das genau geschah, als Kasyapa die Blume sah, die der Buddha hochhielt. Und er begriff.

Getrennt von der Erfahrung wird jedes Wort unwahr. Solange wir in Worten sprechen, liegt ein Schleier zwischen der Wahrheit und uns. Man muss ihn hinweg reißen. Und mit dem Herzen verstehen. Der Verstand ist zu klein, das Höchste zu begreifen. Oder wie könnte er die Worte eines unserer großen alten Meister verstehen, der sagte:

Du bist eins
 Du bist alles
 Du bist niemand
 Du bist nicht Einer
 Du bist nicht Alles.
 (Gregor von Nazianz, 329–390)

Ich bin sicher, dass Ihr, verehrter Meister, diese Worte versteht. Ein Mönch, der vor nunmehr tausend Jahren in der Wüste lebte, ging noch weiter. Über ihn wird gesagt: »Abba Josef hat den Weg gefunden. Denn er hat gesagt: Ich weiß es nicht.«

Der Weg des Nichtwissens ist der Weg zu Gott. Und doch muss ich sprechen, damit der Funke überspringen kann. In Euer Herz, das zur Wahrheit erwacht ist, wird er mühelos gelangen. Man muss aus dem Wissen ins Unwissen gelangen. Einer unserer großen Meister sagt:

Alles, was wir erkennen, was wir zerteilen oder dem wir Unterschiedenheit beilegen können, das ist nicht Gott, denn Gott ist weder »dies« noch »das«, was wir abzuziehen oder durch Unterscheidung zu erfassen vermögen. (Dionysius Areopagita)

Deshalb sage ich: Wir müssen arm werden, um in den tiefen Grund, den wir Gott nennen, zu gelangen. Der aber ist arm, der nichts will und nichts weiß und nichts hat. Aber *will* ich denn nicht zu Gott? Und wie kann ich nach ihm verlangen ohne ein Wissen von ihm? Und wie kann ich aufgeben, was ich habe und bin, da ich selbst es doch bin, der Gott sucht? – So fragen jene, die noch am Anfang stehen. – Doch wie kommt man Gott nahe? Ich sage: Nur, indem man nicht mehr nach ihm sucht. Um zu Gott zu gelangen, dürfen wir nicht mehr nach ihm verlangen. Denn solange wir nach ihm verlangen, wollen wir noch etwas für uns selbst. Und sei es nur, dass wir ihn lieben wollen. Wo aber noch Eigenwille ist, da ist kein Raum für Gott. Nur wo wir uns leer machen, kann er eingehen. Der kleinste Eigenwille verstellt den ganzen Gott. Er ist auch Ursache allen Unfriedens in uns. Ja, niemals steht ein Unfriede in uns auf, der nicht aus unserem Eigenwillen kommt. Den Eigenwillen aufgeben, heißt: nicht einmal mehr den Willen Gottes erfüllen wollen. Heißt: ganz leer werden. Uns lassen. So lange müssen wir es lernen, uns zu lassen, bis wir nichts Eigenes mehr behalten. Ist die Seele ganz leer, dann kann Gott gar nicht anders als sich in diese zu versenken. Leer werden heißt aber: uns von allem Sinnlichen, von unserem Willen und von unserem Verstand trennen. Wenn unsere Seele so zunichte ist, dann muss sich Gott in sie ergießen. Denn Gottes Gegenwart erfüllt jeden freien Raum und wird behindert durch jeden Gegenstand, seien es Vorstellungen oder Bilder, seien es Sinne oder Eigenwille, Gefühle oder Verstand. All das hindert Gott in uns groß zu sein.

Ihr fragt, verehrter Meister aus dem fernen Land, ob wir einen anerkannten Übungsweg kennen, um zum wahren Wesen zu erwachen. Im Grunde gibt es nur einen Weg. Das ist der Weg der Liebe. Um diesen Weg zu gehen, bedarf es der Einübung und Unterweisung. Und so lehren wir unsere Schüler, die Lehrreden Jesu gründlich zu studieren und in sich aufzunehmen. Dann halten wir sie an, die Worte unseres Meisters Jesus zu

betrachten und zu meditieren. Denn es ist wichtig, hier und jetzt in die Weisheit der Liebe einzudringen und sie im Alltag zu leben.

Doch birgt ein solcher Übungsweg auch Gefahren. Die Menschen meinen leicht, wenn sie nur fromm den Anweisungen folgen, dann könnten sie sich die Nähe Gottes verdienen. Dem ist aber nicht so. In solchen Gedanken steckt die Eigenliebe. Der Wille, alles gut zu machen, hält uns gefangen, sodass wir nicht die Freiheit schmecken können. Die Menschen sollten nicht so viel darüber nachdenken, was sie tun sollen. Sie sollten mehr bedenken, was sie sind. Die Nähe zu Gott lässt sich nicht gründen auf ein Tun, sondern auf unser Sein. Wenn wir gut und heilig sind, dann sind es auch unsere Werke. Am Grund der Werke ist alles gelegen. Ist der Grund heilig, dann ist es auch unser Tun, sei es Essen, Schlafen oder Wachen – oder was immer es sei. Wenn wir in edler Gesinnung auf einen Stein treten, es kann ein gottgefälligeres Werk sein, als wenn wir in ich-hafter Weise beten.

Deshalb kann es für einen Schüler, der den Weg mit Entschiedenheit gehen will, wichtig sein, ab einem bestimmten Zeitpunkt alles zu lassen, was noch aus seinem Willen kommt: das Beten und Betrachten, ja sogar das Suchen und Verlangen nach Gott. Solange wir Gott suchen, suchen wir nur den gedachten Gott. Der wesenhafte Gott ist über den Gedanken der Menschen. Auch sollten wir nicht Gefühle suchen auf dem Weg zu Gott. Innigkeit und Seligkeit ist das Beste nicht. Und wäre ein Mensch auch in höchster Verzückung und wüsste um einen anderen, der einer Suppe bedürfte, es wäre weit besser, er diene dem Armen. Das ist die größere Liebe. Um Gott zu erfahren, gilt es alles loszulassen – auch das andächtigste Gebet, auch die Verzückung, und vor allem uns selbst.

Ein geistlicher Weg, der von den Menschen wegführt, ist ein Irrweg. Wer nur die Andacht sucht und seine Liebe, sucht noch sich selbst.

Es gibt in unserer Heiligen Schrift eine Geschichte, die ich Euch erzählen möchte:

Da kam unser Herr mit seinen Schülern in ein Dorf und wurde von einer Frau, die Marta hieß, freundlich aufgenommen. Sie hatte eine Schwester mit Namen Maria. Wie nun Marta ganz davon in Anspruch genommen war, für den Gast zu sorgen, saß Maria zu dessen Füßen und hörte seinen Worten zu. Da sagte Marta zu Jesus: Kümmert es dich denn nicht, dass meine Schwester die ganze Arbeit mir überlässt? Sag ihr doch, sie soll mir helfen. – Jesus antwortete: Marta, Marta, du machst dir viele Sorgen, aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt, das soll ihr nicht genommen werden (nach Lk 10,38–42).

Gemeinhin, verehrter Meister, verstehen die Christen diese Worte als Hinweis darauf, dass die stille Versenkung in die göttliche Gegenwart dem aktiven Tun vorzuziehen sei. Ich aber lese genau das Gegenteil aus diesem Text: Maria war an einen inneren Ort gelangt, wo sie Wohlfühl und Behagen in der Gegenwart Gottes erlebte. Wäre sie aus dieser Situation heraus und in die Geschäftigkeit ihrer Schwester Marta eingetreten, sie hätte es als einen Verlust ihrer Nähe zu Gott erlebt. Sie war also noch abhängig von ihren Gefühlen und von einem bestimmten äußeren Rahmen. Wäre sie ganz gelassen gewesen, dann hätte sie Gott

innen gehabt. Dann hätte sie ausgehen können aus diesem Verlangen nach Wohlbefinden, aus ihrem frommen Gefühl und wäre in der Gegenwart Gottes geblieben, auch wenn sie in der Geschäftigkeit des Alltags nichts mehr davon gespürt hätte. Wem Gott nicht innewohnt, wer Gott vielmehr von außen nehmen muss, sei es aus Werken oder Orten, aus Gefühlen oder Bildern, der hat Gott nicht. Er denkt ihn nur. Und Gott ist ihm noch nicht zu allen Dingen geworden. Der Mensch soll aber nicht Genüge finden an einem gedachten Gott. Denn wenn der Gedanke vergeht, vergeht auch Gott. Wer nichts mehr sucht, der findet Gott und alle Dinge in ihm. Wenn alle Kräfte unserer Seele ledig und frei werden und alle Absicht in uns schweigt, dann kann Gott in uns geboren werden.

Marta war eine Frau, die sich ganz gelassen hatte. Die Menschen glauben, es sei das Höchste, wenn sie Gott so erkennen, dass sie sich des Erkennens bewusst sind. Denn was, so denken sie, sollte ihnen die Nähe Gottes nutzen, wenn sie nicht um sie wüssten. Doch es ist gewiss nicht so. Vielmehr liegt das Höchste darin, dass wir Gott erkennen. Dass wir uns dieser Erkenntnis bewusst werden, geschieht erst, wenn wir schon wieder aus dem Einssein ausgetreten und bei uns selber sind. Und also ist es weniger als das Erkennen und ist ein Zeichen der Entfernung von Gott. So weit ich mit meinen Gedanken und Gefühlen wieder bei mir selber bin, so fern bin ich von Gott.

Nun sagte der Herr aber – tadelnd, wie die Menschen meinen: Marta, Marta, Maria hat das Bessere erwählt. Ich aber meine, der Herr tröstete Marta mit diesen Worten und wollte sagen: Maria hat das Bessere erwählt, noch ist sie nicht so weit, aber sie wird den Weg weiter gehen und einmal so in Gott stehen, dass sie auch in den Handlungen des Alltags nicht mehr getrennt von ihm ist.

In diesem Sinne habe ich Eure Worte über den Mönchskoch verstanden, verehrter Meister. Der Mönchskoch heißt in unserer Erzählung Marta. Und Ihr, verehrter Meister, erlaubt mir den Vergleich, wart damals, als Ihr als junger Mann die Stille der Meditation für das Wesentliche hieltet, Maria. Ihr schreibt, ohne die Lehre des Mönchskochs hättet Ihr nicht zum Erwachen finden können. Ich glaube, ich verstehe Eure Worte: Wenn wir ganz durchdrungen sind vom göttlichen Geist, dann ist alles, was wir tun, Gottesdienst. Und kein Unterschied ist mehr zwischen der Stille der Versunkenheit und den täglichen Handlungen. In allem atmet dann der göttliche Geist, weil er in uns erwacht ist. Wir müssen das Streben nach Erfolg unserer Übung loslassen. Der Erfolg, das ist die Nähe zu Gott, liegt in jedem Augenblick. Der göttliche Geist atmet in uns.

Da bin ich nun, verehrter Meister, bei der Frage, die Euch der Antrieb war zu Eurem Weg: Warum wir uns so mühen müssen, wenn die erleuchtete Buddhanatur schon in uns liegt; wir Christen würden sagen: wenn auf dem Grund unserer Seele das Antlitz Gottes ruht, weil wir nach seinem Bild geschaffen sind. Wir müssen uns wohl so mühen, weil die Gegenwart Gottes in uns verschüttet liegt unter all den Schichten unseres in Selbstsucht und Gebundenheit an das Geschaffene befangene Ich. Es gilt also auf dem Weg, die Schichten abzutragen. Wir müssen uns von allen Bin-

dungen an das selbstsüchtige Ich freimachen, um es dann zu durchschauen auf seinen göttlichen Grund. Alles, was sich an Ichgebundenheit zwischen den Seelengrund und Gott stellt, verhindert die Einswerdung von Mensch und Gott. Das betrifft nicht nur das Wollen, sondern auch das Denken, Vorstellen, Glauben und Hoffen, das Anhängen an Zeichen, Bildern und Gefühlen – all das hindert uns am wirklichen Gott. Zu ihm selbst führt nur die Armut, wie ich schon schrieb, auch das, was ich Abgeschiedenheit oder Gelassenheit nenne. Wenn wir frei sind von allem Kreatürlichen, dann kann im gottebenbildlichen Teil unserer Seele Gott aufscheinen wie ein Blitz. Das habe ich Gottesgeburt in der Seele genannt. Vielleicht kommt es dem, was Ihr Erwachen oder Erleuchtung nennt, nahe.

Dieser Weg, verehrter Meister, von dem ich Euch nun geschrieben habe, ist ein weiseloser Weg. Man muss nicht dies oder das tun, eher muss man all das lassen, um zum Ziel zu gelangen. Es muss auch nicht der eine wie der andere gehen. Es können nicht alle Menschen *einem* Weg folgen, um zu dem einen Ziel zu gelangen. Gott hat des Menschen Heil nicht an eine bestimmte Weise gebunden. Man ergreife eine Weise, die bekommt, und bleibe dann bei ihr. Denn ein Wechsel der Weise schafft Unruhe, und Unruhe bindet das Herz und verstellt die Sicht auf das Ziel. Und was ist das Ziel? Ich sage, dies ist das Ziel: dass der Mensch sich selbst entwerde, dass Gott in uns groß werde.

Gestattet mir nun am Ende meines Briefes, verehrter Meister in der Nachfolge Buddhas, dass auch ich Euch eine Frage stelle:

Wir Christen glauben, dass der Mensch aus eigener Kraft nicht in der Lage ist, das hohe Ziel der Liebe zu erreichen und zum Göttlichen durchzubrechen. Bei allem Üben und Mühen können wir Menschen doch nicht bewirken, dass das Ziel erscheint. Dazu bedarf es der göttlichen Kraft, die wir Gnade nennen und die stets in uns ist.

Ist auch nach eurer Weisheit eine solche Kraft im Menschen wirksam, oder glaubt und erfahrt Ihr, dass der Mensch aus eigener Kraft zum Erwachen gelangen kann?

Nun lebt wohl, verehrter Meister, und lasst mich mit einem Satz aus unseren Heiligen Schriften schließen:

Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Höchsten. (2 Kor 3,18)

Antwort Meister Dogens an Meister Eckhart

Ehrwürdiger Meister des Westens!

Groß ist die Freude, die leuchtenden Strahlen unserer Weisheitslehre in den Gedanken eines westlichen Meisters wiederzuerkennen! Ich danke Euch, dass Ihr den Speicher Eures Wissens so großzügig für mich geöff-

net habt. Das wahre Mitleid des Buddha besteht darin, jedem Menschen zu helfen, seine Erleuchtung wahrzunehmen. Ihr habt mir dieses Mitleid erwiesen. Dafür sei Euch ehrfürchtiger Dank.

Dies ist wichtig: Alle Lebewesen *sind* die Buddhanatur. Jedermann besitzt das wahre Licht in seinem Innern. Das wahre Licht ist sogar in den zahllosen Gräsern. Das wahre Licht in uns zu verstehen heißt, dem Buddha zu begegnen. Wir sind immer schon Buddha. Der wahre Buddha existiert in uns. Der Weg besteht darin, dies zu erkennen. Intelligenz und Verstehen sind dafür nicht vonnöten. Die wahren Meister haben es bis heute vermieden, sich ihrer zu bedienen. Dieser Weg ist nicht durch Wissen und Intelligenz begründet. Wer an Regeln und Worten hängt, wird ihn nie erreichen. »Das wahre Verstehen ist wortlos«, habt Ihr, ehrwürdiger Meister, es genannt.

Der Buddha-Weg liegt unter unseren Füßen. Man verfehlt ihn, wenn man ihn nicht um seiner selbst willen geht. Absicht zerstört ihn. Absichtslos muss man ihn gehen. Der wahre Weg liegt nicht anderswo. Man muss ihn nicht suchen. Er liegt in uns. Beim Gehen des Weges kommt man dahin, wo man immer schon war und – anwesend abwesend – doch nicht war. Wenn man nichts sucht, ist der Weg da. Es gibt nichts zu erreichen. Der Weg ist auch nicht zu lernen. Es gibt keine spezielle Übung oder Übungsweise, um zum Buddha zu werden. Das Eintauchen in jeden Augenblick und Verschmelzung damit, der Samadhi des Augenblicks, ist bereits Buddha. »Es ist ein weiseloser Weg«, habt Ihr es genannt. Auch Erleuchtung ist nicht zu suchen. Nichts ist zu suchen. Nichts zu erreichen. Alles ist da. Das Ziel ist: Verstehen, dass es kein Ziel gibt. Wir sind immer schon am Ziel. Was ihr sucht, ist schon da, sage ich meinen Schülern. Was jetzt da ist, ist genau das, was ihr sucht. Erwacht! Es gibt nur das Hier und Jetzt. Das Hier und Jetzt enthält die Ewigkeit. Was ist dann noch zu wollen?

Wie Ihr, ehrwürdiger Meister des Westens, sehe ich die Wurzel des Unfriedens im vom Eigenwillen getrüben Geist. Der wahre Geist ist niemals im Unfrieden. In der Mitte des Nicht-Wollens ist Friede.

Es ist auch sinnlos, an die Zeit nach dem Tod zu denken. Es ist unnötig. Solches Denken kommt aus dem Eigenwillen. Ohne Suche und ohne Ziel kommt man zum Erwachen. Es ist nicht wichtig, ob es ein Leben nach dem Tod gibt. Die Frage ist: Gibt es ein Leben *vor* dem Tod?

Auch Ihr verkündet die Weisheit des Nicht-Suchens. Wenn wir suchen, folgen wir unseren Vorstellungen. Die Wirklichkeit ist aber ganz anders. Wir können nicht zu ihr erwachen, wenn wir an unsere Vorstellungen gebunden bleiben. Die Erleuchtung zu erwarten heißt, sie verhindern. Erleuchtung ist eine Vorstellung. Aus ihr zu erwachen ist Erwachen.

Lasst los, lasst doch los, damit ihr seht!, rufe ich meinen Schülern zu. Nur wenn Ihr den Geist des »Ich« und »Mein« aufgibt, könnt ihr erwachen zu dem Buddha in euch. Man muss alles loslassen. Man muss auch nicht daran denken, loszulassen, denn dann lässt man nicht los.

Ich glaube wie Ihr, ehrwürdiger Meister, dass es nicht wichtig ist, um die eigene Erleuchtung zu wissen. Wenn Buddhas Buddhas werden, ist es

für sie nicht notwendig zu wissen, dass sie es sind. Ohne Notwendigkeit, sich um Erfolg und Niederlage zu sorgen, bleibt man stets gelassen.

Ihr fragt, ehrwürdiger Meister, ob wir aus eigener Kraft erwachen können, oder ob Erlösung durch die Kraft eines anderen geschieht. In meinem Land gibt es verschiedene Schulen. Eine von ihnen etwa vertraut auf die Anrufung des Namens Buddhas Amitabha. In der Traditionslinie, in der ich stehe, ist der Weg die Kraft. Der Weg durchdringt alle Dinge im All, gibt ihnen Leben und zieht sie zu sich. Der Weg ist die Kraft, die in unserem Innern tätig ist. In der Übung offenbart er sich. Wozu dann Erleuchtung anstreben? Mit Körper und Geist müssen wir uns dem Wirken des Weges überlassen. Der Weg ist die Urkraft, die alles belebt und vom großen Mitleid durchdrungen ist. Der Weg ist Ursprung und Ziel aller Dinge. Er behält seinen Ort stets bei. Nie wandelt er sich. Was gibt es da zu suchen?

Der Weg wohnt in uns. Wir müssen nur gehen. In jedem Augenblick wohnt der Weg. In jeder Handlung. Er ist in allem.

Ist das Antwort auf Eure Frage?

Im Lotos-Sutra, das von Buddha Shakyamuni selbst verkündet wurde, wird die Geschichte von einem armen und einem reichen Freund erzählt. Vielleicht kann diese kleine Geschichte besser Antwort geben, als ich es mit meinen Worten vermag:

Es war an einem Abschiedsabend. Der Arme wollte fortgehen, reisen, umherziehen. Nachdem er zu viel getrunken hatte, schlief der Arme ein, und der Reiche nähte ihm einen kostbaren Edelstein ins Futter einer kleinen Tasche seiner Kleidung. Als der Arme erwachte, war der Reiche schon fort. Nun irrte der Arme lange Zeit umher und erlebte unterwegs viel Elend und Leid.

Ein Jahr später kehrte er zurück, traf seinen reichen Freund und sagte: Seit unserer letzten Begegnung musste ich umherirren und leiden. Du hast mir nicht einmal ein wenig Geld gegeben, bevor du mich verließest.

Ich habe einen kostbaren Stein in deine Kleidung getan. Du bist dumm, antwortete der Reiche.

Die Perle befindet sich stets im Innern unserer Kleider, in *unserem* Innern, in unserem wahren Wesen. Wir alle haben die klare Perle in uns. Durch die Übung lernen wir sie wiedererkennen und sie als unsere Mitte, unser wahres Wesen und unsere gute Kraft zu verstehen. Die Übung lässt die Perle immer heller, immer freier erstrahlen. Bis wir ganz von ihr durchdrungen und erleuchtet sind. Es gibt kein Lebewesen, das sie nicht in sich trägt und aus ihr lebt.

Unser Leben,
womit lässt es sich vergleichen?
Mit dem Tautropfen,
vom Schnabel eines Wasservogels abgeschüttelt,
in dem sich nun das Mondlicht spiegelt.

In tiefer Ehrfurcht grüße ich Euch, ehrwürdiger Meister des Westens, vom Berge Tendo.

Hier endet der Briefwechsel. Ich hoffe, dass Sie einen Geschmack bekommen haben von dem geistlichen Leben der beiden Meister, deren

Worte ich eigentlich nur tüchtig geschüttelt und in einen eigenen Zusammenhang gestellt habe.²

Zum Schluss sei noch kurz der Lebensweg der beiden Meister dargestellt – vom Zeitpunkt ihres Briefwechsels bis zu ihrem Tod:

Meister Eckhart:

- erhält 1322 den Lehrstuhl in Köln am Studium Generale der Dominikaner
- seit 1326 laufen gegen ihn Anklagen wegen Verbreitung häretischer Lehren in deutscher Sprache
- 1327 verfertigt Meister Eckhart eine Rechtfertigungsschrift und appelliert an den Papst, doch der Erzbischof will die Appellation nicht weiterleiten; in der Dominikanerkirche in Köln verliert Meister Eckhart eine Erklärung; der Fall kommt vor die Kurie in Avignon, weil der Papst auf den Fall aufmerksam geworden war. Eckhart reist selbst nach Avignon
- zwischen Juli 1327 und März 1328 ist Meister Eckhart gestorben, wahrscheinlich in Avignon, vielleicht aber auch in Köln.

Dogen Zenji:

- Dogen bleibt nach seiner Erleuchtungserfahrung noch zwei Jahre in China, dann kehrt er 1227 nach Japan in den Kenninji zurück
- 1230 übersiedelt er in einen kleinen Landtempel, wo er das erste Buch des Shobogenzo (Bendowa) schreibt
- 1233 zieht er in ein altes, umgebautes Kloster und nennt es Kannon-dori-in. Die Zahl seiner Schüler vermehrt sich rasch, sodass er ein richtiges Dojo (Meditationshalle) bauen lässt
- 1236 errichtet er das erste unabhängige Zen-Kloster in Japan, das Koshohorin-ji
- von 1236–1243 lehrt und unterrichtet er viele Schüler
- im Sommer 1243 versuchen Mönche vom benachbarten Berg Hiei, sein Kloster niederzubrennen
- Dogen verlässt Kyoto. 1244 wird der Ehei-ji-Tempel, der Tempel des Ewigen Friedens, eingeweiht
- Dogen tritt am 28. August 1253 ins Nirvana ein.

² Weil es den Lesefluss stören würde, konnten die Worte der Meister, aus denen ich die Briefe zusammengesetzt habe, nicht als Zitate gekennzeichnet werden. Die Werke, aus denen ich zitierte, seien aber hier wenigstens genannt. Für Meister Eckhart: Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate. Hg. u. Übers. Josef Quint, München 1995. Für Dogen Zenji: Dogen Zenji's Shobogenzo (Bd. 1). Zürich/München/Berlin 1995; Taisen Deshimaru, Die Lehren des Meister Dogen (Bd. 90). München 1991. Kakichi Kadowaki, Erleuchtung auf dem Weg. München 1993, Günter Wohlfart, Zen und Haiku. Stuttgart 1997.

Die Schrift *De pace fidei* des Nikolaus von Kues

Walter Andreas Euler

Nikolaus von Kues bzw. Nicolaus Cusanus (1401–1464), der bedeutendste Philosoph und Theologe des 15. Jahrhunderts, gilt zu Recht als Vordenker des interreligiösen Dialoges. Seinen diesbezüglichen Ruhm begründet die Schrift *De pace fidei* (Der Friede im Glauben), die in religionstheologischen Studien oft lobend erwähnt wird. Nur selten machen sich aber zeitgenössische Autoren die Mühe, den Gedankengang und -reichtum dieses nicht sehr umfangreichen Buches aufzuschlüsseln. Genau darin besteht das Anliegen dieses Beitrages.

Am 29. Mai 1453 erobert das Heer des Türkensultans Mehmed II., des Eroberers, die längst eingekreiste Stadt Konstantinopel, das letzte Bollwerk des byzantinischen Kaisertums.¹ Die Nachricht vom Untergang der Stadt ruft im Abendland überall traumatische Reaktionen hervor² und sie ist ebenfalls der unmittelbare Anlass für den Kardinal und Bischof von Brixen Nikolaus von Kues, der Konstantinopel 1437 selbst besucht hat, zur Abfassung der Schrift *De pace fidei*. Dieses Werk will in Form einer großangelegten Vision die Grundlagen zur Verwirklichung der Einheit aller Religionen aufzeigen. Bereits im September 1453 beendet Cusanus die Erstellung des Werkes.³ Wie sehr ihn der Fall Konstantinopels berührte, zeigt die Einleitung von *De pace fidei*:

Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkenkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübung mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, daß dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteil wurde, aus der er entnahm, daß es möglich sei, durch die Erfahrung weniger

¹ Zum Fall Konstantinopels siehe S. Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel 1453. München 1969.

² Einige Stellungnahmen sind in der textkritischen Ausgabe von *De pace fidei*, Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (künftig h) VII, ed. R. Klibansky/H. Bascour, Hamburg ²1970, IX–XII, dokumentiert. Ausführliche Behandlung des Themas bei E. Meuthen, Der Fall Konstantinopels und der lateinische Westen. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (künftig MFCG) 16 (1984) 35–60.

³ Vgl. h VII, XII. – Zu *De pace fidei* siehe die textkritische Edition h VII; lat.-dt. Textausgabe: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt von Wilhelm und Dietlind Dupré, Bd. III, Wien 1967, 705–797 (künftig Phil.-theol. Schriften III); dt. Übersetzung: Nikolaus von Kues, *De pace fidei* – Der Friede im Glauben. Übers. R. Haubst, Trier 1982; vgl. außerdem die einzelnen Beiträge in MFCG 16 (1984): Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues; W. Heinemann, Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues. Altenberge 1987, 52 ff.; W.A. Euler, Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues. Würzburg/Altenberge ²1995.

Weiser, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese auf geeignetem und wahren Weg einen ewigen Frieden in der Religion zu bilden.⁴

Als Inhalt und Ziel seines Werkes nennt der Verfasser nach diesem Zitat das Gespräch weniger, mit den Religionen und religiösen Gebräuchen der Völker vertrauter weiser Männer (insgesamt 17 Vertreter der Religionen und Völker), die mittels einer angemessenen und wahrheitsgemäßen Methode eine Übereinstimmung erlangen, durch die ein dauernder Friede im Bereich der religiösen Fragen errichtet werden soll. Dies geschieht in einer himmlischen Versammlung, die der Verfasser in einer Vision schaut und deren Schilderung das gesamte Buch umfasst.

Gott selbst eröffnet diese Versammlung, indem er von den tragischen Botschaften über Religionskriege und Zwangsbekehrungen berichtet.⁵ Darauf antwortet der höchste der von Gott als Behüter der Provinzen und Sekten eingesetzten Engel, dass Arbeit und Sorge die meisten Menschen daran hindern, zur Selbsterkenntnis und zur Erkenntnis des verborgenen Gottes zu gelangen. Aus diesem Grunde schickte Gott den Menschen »Könige und Seher, die Propheten genannt werden«, doch die Völker verstanden die Prophetenworte so, als ob sie Gott selbst – »facie ad faciem« – gesprochen hätte und sonderten sich, ihren Gewohnheiten verhaftet, die sie für die einzige Wahrheit hielten, gegeneinander ab und entzweiten sich.⁶

Deshalb bittet der Engel Gott um eine neue Offenbarung, durch welche die Menschen, die ja in den verschiedenen Riten und Namen allein das eine göttliche Gute und Wahre suchen, erkennen werden, dass es nur eine Religion in der Vielfalt der Riten – »una religio in rituum varietate« – gibt, deren Fülle und Verschiedenheit der Mehrung der Frömmigkeit in einer Art friedlichem Wettstreit der Völker untereinander dienlich sein kann. Dadurch werden ebenfalls Hass, Neid und Krieg unter den Nationen ein Ende finden.⁷

Gott weist die Bitte des Engels zurück, da der mit freiem Willen begabte Mensch, verführt durch den Teufel, weder den Propheten noch dem in die Welt gekommenen menschengewordenen Wort Gottes folgte, um gemäß dem wahren inneren Menschen zu leben und so die Unsterblichkeit im Wort Gottes, in dem eingefalteterweise alles enthalten ist, zu erlangen.⁸

In diesem Augenblick greift das göttliche Wort fürsprechend für den Menschen in die Debatte ein. Das Wort weist auf die Instabilität der Verhältnisse und Anschauungen in der Welt hin, die beständiger Überprüfungen bedürfen, damit die eine Wahrheit erkannt werde. Geschieht dies

⁴ Kap. 1 (h VII, S. 3 – S. 4, Z. 5); dt. Übers. nach Phil.-theol. Schriften III, 707.

⁵ Kap. I (h VII, S. 4, Z. 10–14).

⁶ Kap. 1 (h VII, S. 5, Z. 11 – S. 6, Z. 8).

⁷ Kap. 1 (h VII, S. 6, Z. 9 – S. 7, Z. 19).

⁸ Kap. 2 (h VII, S. 8, Z. 2 – S. 9, Z. 12).

jedoch, so ist es möglich, alle Verschiedenheit der Religionen in den einen rechten Glauben zu führen.⁹ Dieser Vorschlag einer Prüfung der Inhalte der Religionen gefällt Gott, und er beauftragt die Engel, erfahrene Männer aus allen Völkern zum himmlischen Rat zu holen, damit sie dort, wie das göttliche Wort ausführt, in gemeinsamer Unterredung eine Übereinstimmung über die Einheit in der Religion erzielen, d. h. »alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige, zukünftig unverletzliche Religion zurückgeführt wird«.¹⁰

Damit schließt die in eine an biblische Vorbilder angelehnte¹¹ Szenerie eingefügte Problemexposition, die das Programm sowie den Anspruch des Werkes klar benennt (Kap. 1–3). Nun erfolgt im Dialog zwischen dem göttlichen Wort, das später durch Petrus (ab Kap. 11) und dann durch Paulus (ab Kap. 16) abgelöst wird, mit den nacheinander auftretenden 17 Vertretern der Völker und Religionen die Feststellung des unveränderlichen Wesens der »una religio«, der einen wahren Religion (Kap. 4–15) und der diese Substanz ausdrückenden bzw. bezeichnenden Riten und Gebräuche (Kap. 16–19).

Die Basis für das weitere Vorgehen bildet dabei der Grundsatz, dass nicht eine existierende Religion durch eine andere einfach vertauscht werden soll. Dies würde ja kein Volk, das bisher mit allen Mitteln seine überlieferte Religion verteidigt hat, akzeptieren, wie es im Text heißt.¹² Die »una religio« besteht vielmehr in dem, was jede Religion als ihren Kern und ihre wahre Essenz voraussetzt¹³, und den es deshalb lediglich zu enthüllen und offenbar zu machen gilt.

Wie Cusanus diesen Ansatz im Einzelnen anwendet, zeigt etwa die Begründung des Monotheismus, des ersten zentralen Elements der einen wahren Religion (Kap. 4–7). Indem alle Philosophen die Weisheit suchen, setzen sie voraus, dass es diese auch tatsächlich gibt. Die verschiedenen geschaffenen und partikularen Formen der Weisheit haben ihren Grund – gemäß dem neuplatonischen Axiom, dass vor aller Vielheit die Einheit sei¹⁴ – in der absoluten Weisheit, die in komplikativer Fülle alle möglichen Ausfaltungen in sich enthält. So ist die erste Weisheit das Prinzip aller geschaffenen Weisheit und als solche eine und ewig und deshalb identisch mit Gott selbst. In diesem Sinn sieht Cusanus vermittels der Spekulation über die Einheit der urbildlichen Weisheit die notwendige Ewigkeit, Einheit und Einzigkeit Gottes erwiesen, die jeder wahre Philosoph anerkennen muss.¹⁵

Analog verehren die Polytheisten durch den Kult der Götter die eine

⁹ Kap. 3 (h VII, S. 9, Z. 14 – S. 10, Z. 6).

¹⁰ Kap. 3 (h VII, S. 10, Z. 17–19).

¹¹ Vgl. etwa Hiob 2,1–10; 1 Kön 22,19–22; Offb 4 f.

¹² Kap. 4 (h VII, S. 11, Z. 9–10).

¹³ »Non aliam fidem, sed eandem unam undique praesupponi reperietis« (Kap. 4; h VII, 11, Z. 11 f.).

¹⁴ »... ante enim omnem pluralitatem est unitas« (Kap. 4; h VII, S. 11, Z. 21).

¹⁵ Kap. 5 (h VII, S. 14, Z. 24–26).

absolute Gottheit, da wiederum der Götterkult die Existenz der einen Gottheit zur Voraussetzung hat. Ihr unbewusster Monotheismus muss folglich bloß in einen bewussten, offen vollzogenen umgewandelt werden.¹⁶ Solange die Achtung des Einen Gottes gewahrt bleibt, können Heiligenverehrung¹⁷ und – so betont das göttliche Wort gegenüber dem Inder – auch Götterbilder toleriert werden.¹⁸

Danach leitet die Diskussion zum zweiten fundamentalen Aspekt der »una religio«, dem trinitarischen Wesen des Einen Gottes, über (Kap. 7–10). Dabei argumentiert Nikolaus vornehmlich anhand spekulativ-metaphysischer Gedankengänge, an deren Spitze die seine gesamte Trinitätslehre so sehr prägende Reflexion über »unitas – aequalitas – connexio« steht.¹⁹ Die im Bereich des Geschaffenen, des Universums, durchgängig vorfindbaren Strukturen der Vielheit, Ungleichheit und Getrennt- bzw. Unterschiedenheit der Dinge setzen die Annahme einer sie begründenden Einheit (unitas), Gleichheit (aequalitas) und Verbindung (connexio) voraus. Als Ursprung der Vielheit, Ungleichheit und Trennung müssen Einheit, Gleichheit und Verbindung ewig sein und damit sind sie in Einheit zu denken, da es nicht mehrere »Ewige« geben kann. Gleichzeitig weisen das Universum und jedes Seiende die Elemente von Einheit, Gleichheit und Verbindung auf und zeigen so die dreieinige Struktur im Ursprung an, da der Ursprung (principium) in sich das Entsprungene (principiatum) enthält.²⁰

Die trinitarische Gliederung des Prinzips zerstört nicht dessen Einheit, sondern – so Cusanus – gerade im »Prozess« des ewigen, zeitlosen Selbstaufschlusses hin zur Gleichheit und ewiger Einung in der Verbindung erweist sich die göttliche Einheit als einfachste, weil geeinte Einheit. Innerhalb dieser Einheit unterscheiden sich die göttlichen Personen voneinander allein durch verschiedene Relationsstrukturen.²¹ Dadurch manifestiert sich die vollkommene Absolutheit, d. h. Unabhängigkeit von allem Kontingenten, des Prinzips.²²

Als die Sprache auf die Inkarnation des Sohnes Gottes kommt, gibt das göttliche Wort die Gesprächsleitung an Petrus ab.²³ Dieser erschließt zusammen mit den Weisen das rechte Verständnis der Christologie, des dritten Hauptinhalts der »una religio« und erörtert die dazugehörigen Fragen nach dem Sinn der Jungfrauengeburt und des Kreuzestodes Jesu (Kap. 11–14).

¹⁶ Kap. 6 (h VII, S. 16, Z. 6 – S. 17, Z. 4).

¹⁷ Kap. 6 (h VII, S. 17, Z. 9–19).

¹⁸ Kap. 7 (h VII, S. 18, Z. 2 f.).

¹⁹ Zur Trinitätsbegründung mit Hilfe des Ternars »unitas – aequalitas – connexio« vgl. u. a. K. Kremer, Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott. In: MFCG 16 (1984) 137 ff.

²⁰ Kap. 7 (h VII, S. 20, Z. 12 – S. 21, Z. 14).

²¹ »... hinc non in essentia sed in relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio« (Kap. 8; h VII, S. 24, Z. 5 f.).

²² Vgl. Kap. 8 (h VII, S. 24, Z. 15–19).

²³ Kap. 10 (h VII, S. 30, Z. 13–15).

Ähnlich wie im dritten Buch von *De docta ignorantia* bemüht sich Nikolaus in den Kapiteln 11 und 12 von *De pace fidei* seinen nichtchristlichen Gesprächspartnern zunächst einen Verständnishorizont für den Gedanken der hypostatischen Union, der Einheit von Gott und Mensch in einer Person, zu eröffnen. Der dafür gewählte Begründungsgang macht deutlich, dass Cusanus vorzugsweise an muslimische Adressaten denkt, die – so Nikolaus – für die Wahrheit der Christologie empfänglicher sind als die Juden.²⁴ Cusanus nahm nämlich an, dass ein nestorianischer Mönch namens Sergius Mohammeds Lehrer war. Nicht zufällig steht in diesen beiden Kapiteln Petrus ein Perser gegenüber, der in seiner Person Islam und Nestorianismus verbindet.²⁵

Zunächst wird im Anschluss an die bereits erfolgte Trinitätsbegründung festgestellt, dass das Wort Gottes selbst Gott ist und also auch, wenn die Menschwerdung des Wortes Gottes angenommen wird, diese als Menschwerdung Gottes aufzufassen ist.²⁶ Auf dieser Basis meint Cusanus die Muslime zur Annahme der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus bewegen zu können, unter der Voraussetzung, dass sie die Aussagen des Korans richtig auslegen und die Menschwerdung Gottes nicht als Verendlichung des Unendlichen missverstehen.²⁷

Indem der Koran Christus als »Wort Gottes« und – so meint Cusanus fälschlicherweise – als »höchsten aller Propheten« bezeichnet, hebt er ihn bereits aus der Reihe der anderen Propheten heraus und erklärt, dass ihm die Gnade des göttlichen Wortes in außergewöhnlicher Weise zu eigen ist.²⁸ Die Bejahung einer außerordentlichen Begnadung des Menschen Jesus durch das Wort Gottes genügt aber nicht, um die Person Christi hinreichend zu verstehen. Der Mensch, der die Möglichkeiten des Menschseins in absolut vollendeter Weise, jenseits jeder Komparation, jedes Vergleiches zu einem Mehr oder Minder, wie es ansonsten bei Individuen derselben Art der Fall ist, realisiert, muss zugleich mehr sein als ein bloßer Mensch. Mit dem Überschreiten der individuellen Beschränktheit lässt er nämlich die metaphysischen Wesensgrenzen seiner Art hinter sich. Für den Menschen als das höchste Geschöpf, das sein Ziel einzig in Gott hat, bedeutet dies, dass jener Mensch zugleich Gott sein muss.²⁹ Die Einung von Gott und Mensch ist zwar von Gott her betrachtet ein Akt der Gnade, doch hat sie als die größte Einung, die die größte Gnade

²⁴ Kap. 12 (h VII, S. 38, Z. 22 – 39, Z. 15).

²⁵ Vgl. dazu R. Haubst, Die Wege der christologischen manuductio. In: MFCG 16 (1984) 167f.

²⁶ Kap. 11 (h VII, S. 30, Z. 17 – 31, Z. 9).

²⁷ Kap. 11 (h VII, S. 31, Z. 10 – S. 32, Z. 2).

²⁸ Kap. 11 (h VII, S. 32, Z. 2 – S. 33, Z. 8). Der Koran bezeichnet Jesus als »Wort Gottes« u. a. in Sure 4,171. Dieses Prädikat bezieht sich auf das prophetische Wirken Jesu; die christliche Lehre von der Gottessohnschaft Christi wird im Koran mehrfach zurückgewiesen (vgl. u. a. Sure 4,171f.). Die Benennung Christi als »omnium prophetarum maximus« ist unkoranisch; sie beruht auf einem Fehler in der von Cusanus benutzten lateinischen Koranübersetzung von Sure 2,253; vgl. h VII, 79f., Adn. 23.

²⁹ Kap. 12 (h VII, S. 35, Z. 12 – S. 36, Z. 21).

fordert, zugleich personalen, natürlichen und hypostatischen Charakter, sodass jener Mensch grundbeständlich in Gott ruht.³⁰

Jesu Lebensgeschichte und seine unvergleichlichen Qualitäten und Machttaten lassen sich, so folgert Cusanus in einem zweiten Schritt, schlüssig nur durch die personale Insubsistenz des Menschen Jesus von Nazareth im Sohn Gottes verstehen.³¹ Dies zu erkennen ist, so Nikolaus weiter, auch für die Muslime möglich, eben weil der Koran Christus höchste Prädikate zuspricht (s.o.) und beeindruckende Wunder Jesu überliefert.³²

In einer weiteren Überlegung analysiert Cusanus die soteriologische Bedeutung der hypostatischen Union als Voraussetzung jeder Religion und jedes religiösen Strebens. Jede Religion beruht auf dem Gedanken, dass der endliche Mensch auferstehen, Unsterblichkeit und Gemeinschaft mit Gott erlangen könne.³³ Die Hoffnung auf das Erreichen ewiger Glückseligkeit in seiner eigenen Natur ist jedem Menschen angeboren und in ihr besteht demnach der eigentliche Wesenskern von Religion.³⁴ Die Erfüllung dieser Hoffnung und der Auferstehungsgedanke setzen aber die untrennbare Einung von menschlicher und göttlicher Natur voraus, da die menschliche Natur an sich sterblich und vergänglich ist. Soll diese für alle Menschen in der Auferstehung erfolgen, so muss sie, die hypostatische Union, bereits vorgängig in einem Menschen in vollkommener Weise realisiert sein. Genau dies ist aber, so Cusanus, in Jesus Christus der Fall. Als der gemäß allgemeiner Auffassung Gott am nächsten stehende Mensch muss er diesem in hypostatischer Union geeint sein und wird so zum »Heiland und Mittler« für alle Menschen, die durch ihn zur Unsterblichkeit gelangen. In diesem Sinne stellt Christus gleichermaßen den – zumindest unbewusst vorausgesetzten – Sinngrund für all die Zeremonien und Opfer dar, die sich in den sonstigen Religionen finden; in ihm erfüllt sich der Sinn jeder Religion.³⁵

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die, wie ausdrücklich und sachlich korrekt bemerkt wird, auch die Muslime bekennen³⁶, erklärt sich aus der Vollendetheit Jesu. Der vollkommene Mensch muss einen vollkommenen Vater haben, also Gott selbst. Dadurch, dass sich die höchste Fruchtbarkeit Gottes mit der Jungfräulichkeit seiner Mutter verbindet, vermag Jesus jedem anderen Menschen innigst nahe zu sein.³⁷

Ausführlich behandelt Nikolaus den Kreuzestod Jesu, den der Koran leugnet, um, wie Cusanus zu Recht feststellt, Christus die Ehre zu erweitern, ihn von der Schmach dieses schändlichen Todes freizusprechen.³⁸

³⁰ Kap. 12 (h VII, S. 36, Z. 22 – S. 37, Z. 9).

³¹ Kap. 12 (h VII, S. 37, Z. 13–25).

³² Kap. 12 (h VII, S. 38, Z. 22 – S. 39, Z. 7).

³³ Kap. 13 (h VII, S. 40, Z. 4–8).

³⁴ Kap. 13 (h VII, S. 42, Z. 6–10).

³⁵ Kap. 13 (h VII, S. 40, Z. 17 – S. 41, Z. 24).

³⁶ Vgl. Sure 3,40; 19,20 f.

³⁷ Kap. 14 (h VII, S. 43, Z. 1 – S. 44, Z. 3).

³⁸ Kap. 14 (h VII, S. 44, Z. 11–13); vgl. dazu Sure 4,157 f.

Aber, so wendet Nikolaus gegen die Muslime ein, der Kreuzestod Christi werde durch die Berichte der Apostel als auch die Verheißungen der Propheten über die Passion Christi bezeugt; an ihm könne deshalb nicht gezweifelt werden.³⁹ Durch seinen überaus schmachvollen Kreuzestod drückte Jesus seinen vollkommenen Gehorsam gegen Gott aus und gab ein unüberbietbares Zeugnis für die Wahrheit seiner Botschaft. Er bestätigte durch sein Opfer zugleich den Vorrang des himmlischen Lebens vor dem irdischen und gab Gewissheit über die Möglichkeit der Auferstehung. Schließlich gilt es auch zu beachten, dass Jesus durch seinen Tod die Sterblichkeit ablegte, die ihm als sterblichem Menschen prinzipiell anhaftete, und er dadurch allen anderen Menschen als »Erstgeborener aus den Toten« (Kol 1,18) das Tor zum Himmel aufschloss. Deshalb setzt auch jeder Glaube, der das ewige Leben einzelner Heiliger bekennt, ihn voraus.⁴⁰

Im sich anschließenden Kapitel (Kap. 15) wird die Überlegenheit und Wahrheit der Paradiesvorstellung des Evangeliums, das jedem Gläubigen Engelhaftigkeit und ewige geistige Freude verheißt, gegenüber den zeitlich-vergängliche Güter versprechenden Vorstellungen der Juden und Muslime betont. Diese sind freilich, so stellt Nikolaus zugleich fest, nach den Auffassungen in diesen Religionen nur als Gleichnisse für geistige Werte, etwa die Schau Gottes und als Anpassung an die Empfindungen des einfachen Volkes zu verstehen.⁴¹

Mit diesen Ausführungen wird die inhaltliche Feststellung des Wesens der »una religio« abgeschlossen und es stellt sich nun natürlich die Frage, wie die vielen verschiedenen und gegensätzlichen Riten der einzelnen Religionen darin Platz finden können (Kap. 16–19). Der Apostel Paulus, der mittlerweile das Gespräch leitet, bemerkt grundsätzlich, dass aus dem Glauben, nicht aus den Werken das Heil erwächst; die Riten bedeuten die veränderlichen Zeichen der durch sie bezeichneten unveränderlichen Glaubenswahrheit.⁴² Heil und Gerechtigkeit kommen aus dem Glauben an die gnadenhafte Verheißung Gottes; dies ist der Glaube Abrahams und seine Verheißung erfüllt sich in Christus, seinem Nachkommen.⁴³ Dieser Glaube erweist sich als lebendig im Halten der göttlichen Gebote, die sich auf die Gottes- und Nächstenliebe reduzieren lassen.⁴⁴ Unter dieser Prämisse kann – so Paulus – auch die nicht heilsrelevante Beschneidung von allen akzeptiert werden, wenn dies um des Friedens und der Eintracht willen nötig scheint.⁴⁵

Daran anknüpfend werden noch knapp die Taufe und die Eucharistie

³⁹ Kap. 14 (h VII, S. 44, Z. 13–18).

⁴⁰ Kap. 14 (h VII, S. 44, Z. 18 – S. 47, Z. 3).

⁴¹ Kap. 15 (h VII, S. 47, Z. 5 – S. 50, Z. 12).

⁴² Kap. 16 (h VII, S. 51, Z. 12 – S. 52, Z. 2). – Für die Riten gilt: »Nam ut signa sensibilis veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.« (52, Z. 1 f.).

⁴³ Kap. 16 (h VII, S. 52, Z. 3 – S. 54, Z. 19).

⁴⁴ Kap. 16 (h VII, S. 55, Z. 12–15).

⁴⁵ Kap. 16 (h VII, S. 55, Z. 20 – S. 56, Z. 19).

erläutert; die übrigen Sakramente werden mit Ausnahme des nicht erwähnten Bußsakramentes nur kurz gestreift.⁴⁶ Bezüglich der Frömmigkeitsübungen und kirchlichen Ämter heißt es lediglich, dass Verschiedenheit zwischen den Völkern in den Riten und Gebräuchen dem Eifer für Gott durchaus förderlich sein könne.⁴⁷

Die Überprüfung der Bücher der antiken Schriftsteller, namentlich des Römers Marcus Varro und des Griechen Eusebius von Caesarea, bestätigt die himmlische Versammlung in ihrer Ansicht, dass die Verschiedenheit der Religionen eher in den Riten als in der Verehrung des Einen Gottes liegt, was dem durch den Teufel verführten Volk leider oft nicht mehr bewusst war.⁴⁸

Der Dialog endet mit dem Beschluss der Eintracht der Religionen im Himmel der Vernunft und dem Auftrag Gottes an die weisen Männer, diese unter ihren Völkern herbeizuführen. Anschließend sollen sie wieder in Jerusalem, dem Ort der Versammlung, zusammenkommen und dort den einen Glauben annehmen, auf dem ein dauernder Friede zur Ehre Gottes gegründet werde.⁴⁹

Die Schrift *De pace fidei* ist, dies dürfte die Inhaltsanalyse gezeigt haben, ein ungewöhnlich facettenreiches Werk. Sie bietet eine religionsphilosophische Begründung der Toleranzidee, wenn man die ersten drei Kapitel ins Auge fasst. Sie erscheint als vernunftorientierte Verteidigung der trinitarisch-christologischen Hauptdogmen des Christentums, wenn man sich auf die Kapitel 4–15 konzentriert. Sie klingt wie ein Vorentwurf der reformatorischen Rechtfertigungsdoktrin, wenn man nur das Kapitel 16 liest. Sie erinnert schließlich an die Ringparabel aus Lessings *Nathan der Weise*, wenn man sich die These von der legitimen Vielfalt der Gebräuche der Religionen, die einen frommen Wettstreit in der Gottesverehrung bewirken sollen, vor Augen hält.

Es stellt sich natürlich die Frage, welcher Aspekt der Schrift für Cusanus selbst von vorrangiger Bedeutung war. Der Vergleich mit seinem sonstigen Schrifttum zeigt, dass die Verteidigung des christlichen Wahrheitsanspruches für ihn das zentrale Anliegen darstellt⁵⁰ und dass es ihm keineswegs darum geht, diesen Anspruch zu relativieren. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die anderen Elemente der Schrift nur ornamentalen Charakter hätten. Im Gegenteil: In ihnen wird gerade sein spezifisches Verständnis des Christentums und seine Überzeugung von der Vereinbarkeit der christlichen Grundideen mit den wesentlichen Anliegen der anderen Religionen deutlich.

Der Facettenreichtum von *De pace fidei* ist kennzeichnend für das

⁴⁶ Vgl. Kap. 17 (h VII, S. 56, Z. 20) – Kap. 19 (h VII, S. 61, Z. 22).

⁴⁷ Kap. 19 (h VII, S. 62, Z. 3–8).

⁴⁸ Kap. 19 (h VII, S. 62, Z. 9–18).

⁴⁹ Kap. 19 (h VII, S. 62, Z. 19 – S. 63, Z. 5).

⁵⁰ Vgl. dazu W.A. Euler, *Unitas et Pax* (s. Anm. 3), 128 ff.

cusanische Denken überhaupt. In allen seinen Schriften verbindet der Kardinal überliefertes Gedankengut mit eigenen, originellen Einsichten, die mitunter weit über seine eigene Zeit hinausweisen. Speziell für das Werk über den Frieden im Glauben gilt, dass Cusanus' theologischer Ansatz erst durch die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (*Nostra Aetate*) des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeholt worden ist. Aber es scheint so, als ob er (abgesehen natürlich von den religionskundlichen Kenntnissen, die zu seiner Zeit rudimentär waren) noch längst nicht überholt worden wäre. Die Spannung zwischen der Einsicht, dass sich alle Religionen aufrichtig um die Erkenntnis und Verehrung des Absoluten mühen, und der theologischen Notwendigkeit, zugleich den unaufgebbaren Wahrheitsanspruch der christlichen Religion zu verteidigen, ist für Cusanus genauso charakteristisch wie für die heutige Theologie. Alle Versuche, diese Spannung einseitig aufzulösen, haben bisher nur in Sackgassen geführt.

Aus *De pace fidei* lässt sich immer noch viel lernen. Ich möchte abschließend nur auf einen zentralen Gedanken hinweisen. Die Schrift ist konzipiert als Dialog, als Gespräch der Weisen aus allen Religionen und als Vision, als Schau einer Einheit der Religionen, die auf Erden nicht Wirklichkeit ist. Ob sie hier je Realität werden kann, erscheint als äußerst fraglich. Dies wird nur dann dereinst der Fall sein, wenn die Religionsvertreter bereit sind, miteinander zu sprechen, voneinander zu lernen und gemeinsam auf die Stimme Gottes zu hören, der letztlich allein dem Streit um die rechte Form seiner Erkenntnis und Verehrung ein Ende setzen kann. Deshalb ist das Gebet, die an Gott gerichtete Bitte um Versöhnung, die erste Aufgabe all derjenigen, denen die Einigung zwischen den Religionen ein Anliegen ist. Diese Tatsache war Cusanus wohl bewusst und in seiner Schrift über den Glaubensfrieden finden sich mehrere bewegende Gebete. So bittet der oberste Engel Gottvater flehentlich in der himmlischen Versammlung:

Komm darum zu Hilfe, der Du allein mächtig bist, deinetwegen nämlich, den allein sie in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, tobt dieser Streit. Niemand nämlich erstrebt in allem, von dem man sieht, daß es erstrebt wird, etwas anderes als das Gute, das Du bist. Auch fragt bei aller geistigen Überlegung niemand nach etwas Anderem als dem Wahren, das Du bist. Was sucht der Lebende anderes als Leben? Was der Seiende anderes als Sein? Du also, der Du Leben und Sein verleihst, bist jener, der offenbar in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkannt und unaussprechlich bleibst.⁵¹

⁵¹ Kap. 1 (h VII, S. 6, Z. 9–17); dt. Übers. nach Phil.-theol. Schriften III, 711.

Theologie, Philosophie und Mystik

Ein Beispiel aus dem zwölferschiitischen Islam des 15. Jahrhunderts

Sabine Schmidtke

Die zwölferschiitische Geistesgeschichte¹ zwischen Mitte des 13. und Mitte des 16. Jh. zeichnet sich aus durch enorme Reichhaltigkeit und Vielfältigkeit. Mu'tazilitische Theologie, aristotelisch-neuplatonische Metaphysik in der Ausprägung Avicennas (st. 1037), die von Šihāb al-Dīn as-Suhrawardī (hingerichtet 1191) begründete Illuminationsphilosophie sowie sufisches Gedankengut in der Tradition Ibn 'Arabīs (st. 1240) haben diese Periode geprägt. Alle vier Strömungen, deren frühere Vertreter sich bewusst voneinander abgrenzten und anderen Denkansätzen in der Regel ablehnend gegenüberstanden, haben sich während dieser drei Jahrhunderte in einem Prozess des kritischen Austausches und der gegenseitigen Befruchtung einander immer mehr angenähert. Den Beginn dieser Periode markiert das Werk Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī (st. 1274), der ein Kenner der vier Denktraditionen war. Am Ende dieser Entwicklung steht in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jh. die Schule von Isfahan. Unter Berücksichtigung der spezifisch imamitischen Vorstellungen haben ihre Vertreter eine Synthese der genannten intellektuellen Strömungen geschaffen und auf dieser Grundlage eigene Positionen formuliert.

Die Zeugnisse der ältesten imamitischen theologischen Literatur reichen bis ins 8. Jh. zurück. Unter dem Imam al-Ja'far al-Šādiq (st. 765) bildete sich in der Zwölferschia ein rationaler Diskurs heraus. Zu seinen Vertretern gehörten Zurāra ibn A'yan (st. 767), Muḥammad ibn an-Nu'mān, genannt 'Šaiṭān' at-Ṭāq (st. um 796), Hišām ibn Ṣalīm al-Jawālīqī und Hišām ibn al-Ḥakam (st. 795). Von ihren Schriften sind lediglich die Titel erhalten, und unsere Kenntnis über ihre theologischen Ansichten basiert im Wesentlichen auf den Berichten späterer Häresiographen. In ihren theologischen Ansichten unterschieden sie sich von den allgemein akzeptierten Lehren der Mu'tazila. Gelegentlich lassen sich Parallelen erkennen zu den Positionen der sunnitischen Traditionalisten; so vertraten die früheren Imamiten etwa die Ansicht, dass Gott, der ein Körper ist und zunächst an keinem Ort war, mittels seiner Bewegung Raum geschaffen hat, in dem er nun (indem er auf dem Thron sitzt) immanent ist. In ihrer Attributenlehre formulierten die frühen imamitischen Theologen gänzlich originäre Positionen; sie verwurfen die Vorstellungen von unveränderlichen Wesensattributen für Gott und vertraten die Auffassung, dass alle göttlichen Attribute einem konstanten Wandel unterliegen. Nach Ansicht

¹ Vgl. die ausführliche Studie der Autorin: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī* (um 838/1434–35 – nach 906/1501). Leiden 2000.

Hišām ibn al-Ḥakams kennt Gott nicht alle Wissensobjekte von Ewigkeit her, da dies notwendigerweise die Ewigkeit der Dinge zur Folge hätte. Vielmehr beschränkt sich sein Wissen auf die existenten Dinge. Hinsichtlich der Frage des menschlichen Handelns vertraten sie die Wahlfreiheit, ohne jedoch so weit zu gehen wie die Mu‘taziliten, für die der Mensch unabhängiger Hervorbringer seiner Handlungen sei. Vielmehr bezogen sie eine Mittelstellung zwischen Vorherbestimmung und Verfügungsgewalt. Mit seiner Imamatsauffassung legte Hišām den Grundstein für die später voll entwickelte Imamatsdoktrin der Zwölferschia. Er lieferte insbesondere die theoretische Begründung dafür, dass die Menschheit ständig eines göttlich geführten Imams als Autorität in religiösen Fragen bedarf. Der Imam ist der Vermächtnisnehmer des Propheten, er ist unfehlbar, empfängt aber keine göttliche Offenbarung. Nach dem Tod Hišāms, der unter dem Einfluss der Lehren des Dualismus teilweise von den Positionen der anderen Vertreter dieser frühen Schule abwich, wurden seine Lehren zunächst noch von seinen Schülern vertreten. Infolge der Opposition seitens rivalisierender theologischer Schulen sowie der schiitischen Traditionalisten, die die auf dialektischer Grundlage aufgebaute spekulative Theologie (*kalām*) grundsätzlich ablehnten, ist diese Schule schließlich untergegangen.

Mu‘tazilitisches Gedankengut wurde in imamitischen Kreisen ab der zweiten Hälfte des 9. Jh. durch die Familie der Banū Naubakht rezipiert. Da auch von ihren Schriften nichts erhalten ist, können ihre Lehren lediglich aufgrund der Angaben späterer Zwölferschiiiten sowie der Titel ihrer verlorenen Werke rekonstruiert werden. Die Banū Naubakht vertraten in den zentralen Fragen der Theologie mu‘tazilitische Positionen; sie lehrten die göttliche Einheit, lehnten jede anthropomorphische Auffassung von Gott ab und hielten an der mu‘tazilitischen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit fest, indem sie menschliche Wahlfreiheit vertraten und die gegenteilige Vorstellung verwarfen, dass Gott der Hervorbringer der Handlungen der Menschen sei. Obwohl die Banū Naubakht grundsätzlich der imamitischen Auffassung vom Imamat anhängen, standen sie den Mu‘taziliten in einer Reihe von damit zusammenhängenden Einzelfragen näher als den Lehren der Imamiten; sie verneinten, dass die Imame Wunder hervorbringen können und teilten die theoretisch strikte Unterscheidung der Mu‘taziliten zwischen kleinen und großen Ungehorsamstaten. Ferner hingen sie dem mu‘tazilitischen Konzept von der gegenseitigen Aufhebung von erworbenen Ansprüchen auf Lohn bzw. Strafe an. Andererseits verwarfen sie die Lehre von der Zwischenstellung, die ein unreuiger schwerer Sünder nach Dafürhalten der Mu‘tazila zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen einnimmt. Ferner lehrten sie die Möglichkeit der Fürbitte des Propheten und der Imame für reulose schwere Sünder und vertraten die Auffassung, der Koran hätte Streichungen und Ergänzungen erfahren. Es war wohl vor allem die heftige Opposition seitens der schiitischen Traditionalisten mit Ibn Bābawaih (st. 991) als ihrem wichtigsten Vertreter, die zum Untergang dieser Schule geführt hat. Wie die sunnitischen Traditionalisten lehnten die imamitischen Traditio-

nalisten spekulative Disputationspraxis in theologischen Fragen grundsätzlich ab. Im Unterschied zu den Sunniten stimmten sie in doktrinärer Hinsicht allerdings in einer Reihe von zentralen Glaubensfragen mit den Lehren der Mu'tazila überein. Dies war offenbar einer der Gründe, warum Letztgenannte langfristig zu einem Haupteinflussfaktor innerhalb der Zwölferschia wurde, während der Traditionalismus hier niemals eine solche Bedeutung erlangt hatte wie dies im sunnitischen Raum der Fall war. Diese Tendenz des schiitischen Traditionalismus lässt sich bis zum Imam Ja'far aš-Šādiq zurückverfolgen.

Mit dem Scheich al-Mufid (st. 1022), dessen theologische Schriften zum Teil erhalten sind, wurde die Annäherung von Imamiyya und Mu'tazila entscheidend vorangebracht. Im Unterschied zu seinem Lehrer Ibn Bābawaih hielt er den Gebrauch von Vernunft in grundlegenden Glaubensfragen für zulässig, ohne allerdings so weit zu gehen wie die Mu'taziliten, die ihre theologischen Ansichten unter Ausschluss der Offenbarungstexte aus der Vernunft ableiteten. So verwarf al-Mufid etwa die Möglichkeit, Gott Namen zuzuschreiben, die keine Grundlage im Koran oder der Sunna haben, selbst wenn die Vernunft dafür spricht, und folgte im Wesentlichen den Lehren Abūl-Qāsim al-Ka'bīs (st. 931), des Begründers der Bagdader Schule der Mu'tazila, die er als weniger strikt rationalistisch erachtete als die Schule von Basra. Al-Mufids Schüler, der Šarīf al-Murtaḍā (st. 1044), folgte hingegen den Ansichten der Basrer Schule der Mu'tazila und vertrat die Position, dass die Wahrheit in grundlegenden Glaubensfragen allein mittels der Vernunft erlangt werden kann. – Mit Murtaḍā war die Fusion von Mu'tazila und Imamiyya im Übrigen finalisiert. Ausgenommen vom Einfluss der Mu'tazila waren lediglich solche Bereiche, in denen sich aufgrund der zwölfschiitischen Auffassung vom Imamat spezifisch imamitische Lehren herausgebildet hatten. Dies betraf insbesondere den Bereich der »Verheißung und Drohung«. Da nach imamitischer Vorstellung die Welt keinen Moment ohne einen Imam als Führer der Menschen sein kann, stellt das Imamat die Grundlage des Glaubens dar. Entsprechend verwarfen die Imamiten die mu'tazilitische Definition von Glauben, wonach den Werken eines Menschen zentrale Bedeutung beigemessen wird sowie die hieraus gezogenen Schlussfolgerungen der Mu'taziliten hinsichtlich des Schicksals des moralisch Verpflichteten im Jenseits. Hierzu gehört die Lehre von der Zwischenstellung eines unreuigen schweren Sünders zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen, die kategorische Unterscheidung zwischen großen und kleinen Sünden sowie das Prinzip der gegenseitigen Aufhebung von Ansprüchen auf Lohn bzw. Strafe. Nach Dafürhalten der Mu'tazila annulliert die durch kleine Sünden zugezogene Erfordernis von Strafe ein entsprechendes Maß an bereits erworbenem Anspruch auf Lohn. Hat der Mensch am Ende seines Lebens mehr Ungehorsam als Gehorsam geleistet, dass die zu erwartende Strafe seinen Anspruch auf Lohn übertrifft, so wird dieser hierdurch aufgehoben. Notwendige Folge der Abrechnung ist die Verdammnis zu ewiger Höllenstrafe. Im umgekehrten Fall, wenn seine Gehorsamswerke seinen Ungehorsam übertreffen, wird seine Strafe aufgehoben, und er geht für

ewig ins Paradies ein. Im Fall einer schweren Sünde wird dagegen sämtlicher bereits erworbener Anspruch auf Lohn für rechte Werke aufgehoben. Stirbt der schwere Sünder reulos, droht ihm ewige Höllenstrafe. Wegen ihrer grundsätzlich verschiedenen Auffassung von Glauben ist der Standpunkt der Muʿtaziliten für die Imamiten unannehmbar. Unabhängig von der Schwere einer begangenen Sünde gilt den Letzten ein moralisch Verpflichteter, der das Hauptkriterium des Glaubens erfüllt, nämlich das Fürwahrhalten des Herzens, als Gläubiger. Hieraus ergibt sich sein Anspruch auf ewigen Aufenthalt im Paradies, selbst wenn er zuvor zeitlich begrenzt für seine Sünden bestraft wird. Im Unterschied zu den Muʿtaziliten hielten die Imamiten es auch für möglich, dass ein reuloser Sünder entweder durch unmittelbare göttliche Vergebung oder aufgrund von Fürsprache des Propheten oder der Imame von seiner Strafe im Jenseits bewahrt bleibt.

Ab dem 11. Jh. prägten zunehmend die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs (st. 1044) die theologischen Vorstellungen der Zwölferschiiten. Dieser war ursprünglich ein Schüler ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānīs (st. 1025), des Oberhauptes der von den Lehren Abū Ḥāšim al-Jubbāʾīs (st. 933) geprägten Basrer Schule der Muʿtazila, der Bahšamiyya. In entscheidenden Fragen wich er jedoch von den bahšamitischen Lehren seines Lehrers ab und gründete seine eigene Schule. Als Schüler des christlichen Philosophen Ibn as-Samḥ war er außerdem philosophisch gebildet. Spätere Autoren wie Šahrastānī (st. 1153) und Ibn al-Qifṭī (st. 1248) urteilten, er habe seine philosophischen Ansichten unter dem Deckmantel des *kalām* verborgen. Sadīd ad-Dīn al-Ḥimmasī ar-Rāzī (st. nach 1204) war der erste Imamat, der nachweislich die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs übernommen hat. Diese bestimmten seither maßgeblich die theologischen Ansichten der Zwölferschiiten.

Die peripatetische Philosophie Avicennas hatte nach den Attacken vor allem Ġazzālīs (st. 1111) und Fakhr ad-Dīn ar-Rāzīs (st. 1209) in der sunnitischen Welt stark an Bedeutung verloren. Durch Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī erlebte sie eine Renaissance. Vor allem in seinen Kommentaren zu verschiedenen Werken Avicennas, die er in Reaktion auf die kritischen Kommentare Rāzīs verfasste, sowie in seinen zahlreichen unabhängigen philosophischen Schriften verteidigte er die Positionen Avicennas, systematisierte dessen Lehren und revidierte einige der peripatetischen Positionen, die sich im Lichte der Kritik ihrer Gegner als unhaltbar erwiesen hatten. Darüber hinaus hat Ṭūsī entscheidende Beiträge für die Harmonisierung von Theologie und Philosophie bei den Imamiten geleistet, indem er die Methode der »modernen« Kalāmtheologen – so der von Ibn Khaldūn (st. 1382) geprägte Begriff – mit ihrer Mischung von Theologie und Philosophie in den imamatistischen *kalām* einführte, die bei den Aṣʿariten von Ġazzālī begründet und von Rāzī weiterentwickelt worden war; in seinen theologischen Schriften vermischt Ṭūsī die theologischen Erörterungen mit philosophischer Terminologie, Methodologie und Stil sowie einer Reihe von philosophischen Vorstellungen, die mit den Ansichten der Theologen vereinbar sind. In einer Reihe von Werken geht

Ṭūsī über den Ansatz der Vertreter der *via moderna* noch hinaus, indem er originelle Standpunkte formuliert, mit denen er kontroverse theologische und philosophische Ansichten zu harmonisieren sucht. So vertritt er etwa in der Frage des menschlichen Handelns auf der Grundlage des philosophischen Kausalitätsprinzips eine Position der Mitte zwischen der muʿtazilitischen Position der unbeschränkten Verfügungsgewalt und der Position der Ašʿariten und Philosophen, die den Menschen als in seinem Handeln determiniert ansehen.

Neben muʿtazilitischer Theologie und peripatetischer Philosophie gewann die von Suhrawardī begründete Illuminationslehre immer mehr an Einfluss unter den Zwölferschiiten. In Auseinandersetzung mit der Philosophie der Peripatetiker hatte Suhrawardī ein eigenes philosophisches System formuliert, das er insbesondere in seinen vier philosophischen Hauptwerken *Talwihāt*, *Muqāwamāt*, *Mašārīʿ wa-l-muṭarāḥāt* und seiner *Ḥikmat al-išrāq* darlegte. Die Verbreitung seiner Lehren erfolgte hauptsächlich durch zwei Anhänger der von ihm begründeten Philosophie, den jüdischen Philosophen Ibn Kammūna (st. 1284–85) und Šams ad-Dīn Šahrazūrī (st. nach 1288). Ibn Kammūna sowie auch Šahrazūrī kommentierten Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* und *Talwihāt*. Sie verfassten zudem eigenständige Werke zur Philosophie, unter denen die *Šajara al-ilāhiyya* (= ŠI) Šahrazūrīs den weitaus größten Einfluss hatte. Der erste imamitische Denker, der ganz in der Tradition der Illuminationslehre stand, war Qutb ad-Dīn aš-Šīrāzī (st. 1311). Sein Kommentar zu Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* ist stark von Šahrazūrīs Kommentar zu diesem Werk beeinflusst. Darüber hinaus war Qutb ad-Dīn mit Ibn Kammūnas Kommentar zu Suhrawardīs *Talwihāt* vertraut.

Die Lehren Ibn ʿArabīs haben ebenfalls nachhaltigen Einfluss auf die zwölferschiitische Geistesgeschichte ab dem 13. Jh. ausgeübt. Insbesondere seine Vorstellungen von der Einheit des Seins, von der Welt der Vorstellungen, die zwischen der Welt des Körperlichen und der Welt des Geistigen angesiedelt ist, vom Vollkommenen Menschen als dem vollkommenen Erscheinungsort göttlicher Gegenwart, und, eng damit verbunden, seine Ansichten zu Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft erwiesen sich als einflussreich. Unter den Imamiten wurden die Lehren Ibn ʿArabīs vor allem von Ḥaidar al-Āmulī (st. nach 1385) übernommen, der diese an die spezifisch imamitischen Vorstellungen anpasste.

Ibn ʿAlī Jumhūr al-Aḥsāʾī (um 1433/34 – nach 1501) (=IAJ) ist einer der bedeutendsten Repräsentanten dieser Epoche, der sich im Laufe seines Lebens von einem traditionell muʿtazilitisch geprägten imamitischen Theologen zu einem Denker entwickelt hat, dessen Ansichten maßgeblich von den Lehren der Philosophie der Peripatetiker und der Illuministen sowie vom Gedankengut der Mystik geprägt sind. In seinem handschriftlich erhaltenen Frühwerk *Maʿīn al-fikar*, einem Kommentar zu al-Ḥillīs *Bāb al-ḥādī ʿašar*, und seinem Superkommentar *Maʿīn al-maʿīn* vertritt er in der Regel theologische Positionen. Sein ebenfalls hand-

schriftlich erhaltenes *Zād al-musāfirīn* zusammen mit seinem Kommentar *Kaṣf al-barāhīn*, den er im Alter von rund 40 Jahren verfasst hat, zeugen dagegen von einem Denker, der in einer Reihe von Fragen philosophische Auffassungen übernommen hat. Eine deutliche Weiterentwicklung seines Denkens zeigt sein Spätwerk *Masālik al-afhām fī ‘ilm al-kalām* zusammen mit seinem Kommentar *an-Nūr al-munjī min az-ḡalām ḥāṣiyyat maslak al-afhām* und seinem Superkommentar *Mujlī mir’āt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf*, den er im Jahre 1490 im Alter von rund 58 Jahren vollendete. Hier unternimmt der Verfasser als erster zwölferschiitischer Denker den Versuch einer Synthese von Theologie, peripatetischer Philosophie, Erleuchtungsmystik und sufischem Gedankengut.

Obwohl der Aufbau des *Mujlī* der üblichen Gestaltung theologischer Werke entspricht, spielt theologisches Gedankengut in dieser Schrift eine eher untergeordnete Rolle. Entsprechend verweist IAJ vorwiegend auf mystische und philosophische Werke, während er kaum theologische Schriften früherer Autoren zitiert. Auch finden sich keine Verweise auf seine früheren Schriften zur Theologie. Bereits auf der Ebene des Grundwerks lassen sich zahlreiche philosophische sowie einzelne sufische Elemente feststellen, die die Vorstellungen des Verfassers bestimmend beeinflussen. Philosophie und Mystik kommen in dem Kommentar noch weitaus deutlicher zum Vorschein. Außerdem lassen sich hier bereits Einflüsse der Illuminationslehre nachweisen. Im Superkommentar konzentriert sich der Autor im Wesentlichen darauf, einzelne im Kommentar erwähnte Aspekte zu erläutern. Hierbei ist der Einfluss von Illuminationslehre und Mystik vorherrschend. Der größte Teil seiner Ausführungen besteht aus Zitaten aus Werken früherer Autoren. Für den Bereich der Illuminationslehre ist der Einfluss von Šahrazūrīs *ŠI* dominierend. IAJ übernimmt ganze Kapitel aus diesem Werk, ohne jemals seine Quelle zu benennen. Für den Bereich der Mystik scheinen insbesondere die Werke Ḥaidar al-Āmulīs prägend für IAJs Superkommentar gewesen zu sein. Gelegentlich bezieht er sich aber ausdrücklich auf ihn. Es ist nicht eindeutig festzustellen, ob IAJ aus Ḥaidar al-Āmulīs Werken ebenso systematisch ganze Passagen und Kapitel übernahm, wie er dies aus Šahrazūrīs *ŠI* zu tun pflegte. Anhand der ediert vorliegenden Werke Āmulīs sind keine längeren exakten Zitate nachzuweisen. Häufige Übereinstimmungen bei Themen, Positionen und manchmal sogar Wortlaut lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass seine Schriften die maßgeblichen Quellen für IAJs mystische Passagen darstellen.

Das Leitmotiv, nach dem IAJ Elemente der unterschiedlichen Denkströmungen integriert, besteht darin, einen Ausgleich zu schaffen zwischen den verschiedenen, einander offenbar unversöhnlich gegenüberstehenden Denkströmungen. Hierbei stehen für IAJ die Gegensätze zwischen Theologie und Philosophie einerseits und zwischen Mu‘tazila und Aš‘ariyya andererseits im Vordergrund. In all jenen Fragen, in denen IAJ die Lehren der Philosophie übernimmt, ist er um den Nachweis bemüht, dass diese nicht von den Ansichten der Theologie abweichen.

Im Rahmen seiner Erörterungen über die göttlichen Attribute der Macht und des Willens setzt sich IAJ mit dem Wie des göttlichen Handelns auseinander. Im Zusammenhang mit dem Attribut der Macht behandelt er drei zentrale Fragen, die von Theologen und Philosophen kontrovers diskutiert wurden. Zunächst geht es darum, ob Gott ein freiwählender Handelnder oder ein notwendiger Hervorbringer ist. Dies steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage danach, ob Gott die Welt zu einem von ihm gewollten Zeitpunkt aus dem Nichts erschaffen hat oder ob diese zugleich mit ihm besteht und somit urewig ist. Zuletzt geht es darum, ob Gott eine beliebige Vielheit direkt hervorbringen kann oder ob aus ihm lediglich eine Wirkung unmittelbar entspringt und die Schöpfung entsprechend als hierarchische Emanation erfolgt.

In den Werkkomplexen *Ma'in* und *Kašf* sowie in seinem Grundwerk erweist sich IAJ als Anhänger der theologisch-mu'tazilitischen Auffassung von Gott als Mächtigem. In allen entscheidenden Fragen grenzt er sich eindeutig von den entsprechenden divergierenden Positionen der Philosophen ab. Insbesondere bekennt er sich zur theologischen Auffassung von der zeitlichen Erschaffenheit der Welt und der sich daraus ergebenden Vorstellung vom göttlichen Handeln, indem er Gott als mächtigen, wählenden Täter im theologischen Sinn definiert. Denn, so argumentiert er in Übereinstimmung mit den früheren Theologen, wäre Gott ein notwendiger Verursacher, so würde dementsprechend die Ewigkeit der Welt folgen. Dies aber ist erwiesenermaßen falsch. In seinem Kommentar ist IAJ um eine Harmonisierung der theologischen und philosophischen Ansichten bemüht, indem er nachzuweisen sucht, dass sich die Vorstellungen von Theologie und Philosophie hinsichtlich des göttlichen Handelnden eigentlich nicht unterscheiden. Allerdings vermeidet er kontroverse Fragen und äußert sich etwa zur Frage der Ewigkeit oder Erschaffenheit der Welt erst gar nicht. Im Superkommentar plädiert IAJ hingegen nicht nur dafür, dass die Standpunkte von Theologie und Philosophie in den Fragen vom frei gewollten Handeln Gottes und der Erschaffenheit der Welt übereinstimmen; vielmehr vertritt er hier noch deutlicher als im Grundwerk und dem Kommentar selbst philosophische Standpunkte. In der Frage danach, ob die Welt erschaffen oder ewig ist, bekennt sich IAJ zur philosophischen Auffassung von der Erschaffenheit der Welt als essentieller Erschaffenheit. Gegenüber dem Vorwurf der Theologen, die Philosophen behaupteten die Ewigkeit der Welt, führt er die folgenden Bedeutungen von »hervorgebracht« und »ewig« an, wie sie von der Philosophie formuliert wurden. »Zeitlich Hervorgebrachtes« ist das, dessen Existenz Nichtexistenz in der Zeit vorangeht, während »zeitlich Ewiges« das ist, dessen Existenz keine Nichtexistenz in der Zeit vorangeht. Da aber der Zeit als dem Maß der Bewegung der Sphären selbst keine Zeit vorausgehen kann, sie also nicht zeitlich entstanden ist, gibt es einige Teile der Welt, die nicht zeitlich hervorgebracht sind. IAJ führt weiterhin die philosophische Unterscheidung zwischen »essentiell Hervorgebrachtem« und »essentiell Ewigem« an. Als »essentiell hervorgebracht« wird das bezeichnet, dessen Existenz der Existenz von etwas anderem

essentiell nachfolgt, insofern es selbst kontingent ist und eines anderen als notwendiger Ursache bedarf. »Essentiell ewig« ist entsprechend das, was aufgrund seiner selbst seiend ist. Dies trifft allein auf Gott, den Notwendigseienden, zu. Die durch die Offenbarung vorgegebene Hervorbringung der Schöpfung in ihrer Gesamtheit ist demnach eine essentielle Hervorbringung.

Die von IAJ auf der Grundlage des philosophischen Verständnisses von der Erschaffenheit der Welt als essentieller Hervorbringung behauptete Übereinstimmung der Standpunkte von Philosophie und Theologie in dieser Frage ist aus älterer theologischer Sicht allerdings nicht zutreffend. Denn aufgrund der Vorstellungen der Theologen von der Schöpfung als *creatio ex nihilo* ist allein Gott urewig und zeitlos, während die Schöpfung in ihrer Gesamtheit zeitlich erschaffen ist, insofern ihr Nichtexistenz in der Zeit vorangeht.

Auch in der Frage der Wahlfreiheit Gottes sieht IAJ auf der Ebene des Superkommentars keinen Widerspruch zwischen den Positionen der Philosophen und der Mu'taziliten. Hier argumentiert er aus der Sicht der Philosophie, dass Gott infolge seines Wissens von sich selbst und der vorzüglichsten Ordnung der Dinge handelt. Als Nachweis dafür, dass sich die Positionen von Philosophie und Theologie im Grunde nicht unterscheiden, führt er an, dass die Anhänger beider Richtungen darin übereinstimmen, dass Gott nicht wegen physischer Naturnotwendigkeit handelt. Wäre dies nämlich der Fall, wäre er sich seines Handelns nicht bewusst. Dies aber sei aus Sicht der Theologie wie der Philosophie erwiesenermaßen falsch. Er verteidigt den philosophischen Begriff von Gott als Mächtigem gegen den Angriff der Theologen, nach deren Dafürhalten die Philosophen Gott als notwendigen Verursacher anstatt als wählenden Täter begriffen, indem er entsprechend die metaphysische Notwendigkeit des göttlichen Hervorbringens von der natürlichen Notwendigkeit etwa von Naturursachen abgrenzt, die nicht aufgrund von Wissen hervorbringen und sich so ihrer Wirkungen nicht bewusst sind. IAJs Argumentation stellt wiederum keine echte Synthese dar. Denn diese Unterscheidung der philosophischen Tradition zwischen bewusstem und unbewusstem Handeln berührt nicht die gesetzmäßige Notwendigkeit des Hervorgehens einer Wirkung aus ihrer Ursache, die bei bewusstem wie unbewusstem Handeln unterschiedslos gegeben ist. Sie berührt lediglich die Art der Notwendigkeit, insofern der Emanation der Schöpfung nach Ansicht der Philosophen keine Naturnotwendigkeit, sondern eine metaphysische Notwendigkeit zugrunde liegt. Aus Sicht der Mu'tazila ist die Vorstellung der gesetzmäßigen Notwendigkeit des Hervorgehens einer Wirkung aus Gott grundsätzlich nicht hinnehmbar, wobei es unerheblich ist, ob es sich hierbei um Naturnotwendigkeit oder um metaphysische Notwendigkeit handelt. Sie unterscheiden vielmehr zwischen unbewusster Naturnotwendigkeit und bewusstem, frei gewolltem Handeln. Die Freiwilligkeit des Handelns setzt aus ihrer Sicht eine Reihe von Handlungsalternativen und einen Willensentschluss voraus.

In der Frage, wie die Vielheit der Dinge von Gott hervorgebracht wird,

vertreten Philosophen und Theologen unterschiedliche Ansichten. Aus theologischer Sicht ist Gott einer, dem aufgrund seines Wesens das Vermögen zukommt, unendliche Handlungsalternativen zu vollbringen, der aber erst handelt, wenn er einen entsprechenden Willen hierfür entwickelt. Die Philosophen argumentieren demgegenüber, dass die erste Ursache nur eins unmittelbar hervorbringen kann. Sie begründen dies mit dem Prinzip, dass die absolute Einheit der Ursache die Einheit der Wirkung notwendig macht. Die Annahme, dass die Vielheit der Wirkungen unmittelbar von ihm hervorgebracht wird, würde eine entsprechende Vielheit in ihm als Ursache voraussetzen. Dies ist aber unzulässig, da Gott in jeder Beziehung eins ist. Um dies zu vermeiden, konzipieren sie die göttliche Schöpfung als hierarchische Emanation, beginnend mit der Emanation des ersten Intellekts, der einzigen Wirkung, die unmittelbar aus dem Notwendigseienden hervorgeht. Die Theologen sehen hierin eine nicht hinnehmbare Beschränkung der göttlichen Allmacht. Die mu'tazilitisch geprägten Imamiten, die diesen philosophischen Kausalitätsgrundsatz übernommen hatten, wie beispielsweise Tūsī, entkamen einer möglichen Unvereinbarkeit ihrer theologischen Vorstellung hiermit, indem sie zwischen notwendigen Ursachen einerseits und frei wählenden Handelnden andererseits unterschieden. Während sie in Bezug auf notwendige Ursachen den philosophischen Grundsatz bejahten, dass eine Ursache lediglich eine Wirkung hervorbringen kann, verneinten sie die Gültigkeit dieses Grundsatzes für frei wählende Handelnde, also auch für Gott. Dieser kann ihrer Ansicht nach unzählige Wirkungen hervorbringen, ohne dass dies Vielheit in ihm voraussetzt.

Während IAJ in seinem Superkommentar behauptet, ebenfalls Anhänger dieser theologischen Sichtweise zu sein, sprechen eine Reihe von Indizien dafür, dass er eigentlich ein Anhänger der philosophischen Emanationslehre ist. Er beginnt seine Erörterungen zu dieser Frage damit, sich gegen den aus seiner Sicht unberechtigten Angriff zu verteidigen, er vertrete die Position, dass Gott als erste Ursache nur eine unmittelbare Wirkung hervorbringen könne. Zu diesem Zweck führt er die erwähnte Unterscheidung Tūsīs zwischen einer notwendigen Ursache und einem frei wählenden Handelnden an. Ferner bemüht er sich entsprechend der mu'tazilitischen Tradition um den Nachweis, dass sich Gottes Allmacht über alle Objekte der Macht erstreckt, da ihnen allen das Charakteristikum der Kontingenz gemeinsam sei. Diese Position, die von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī formuliert wurde, wendet sich gegen eine Reihe früherer mu'tazilitischer Denker, deren Ansicht nach sich Gottes Allmacht nicht über die menschlichen Handlungen erstreckt. Die späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs wandten sich mit dieser Position besonders gegen die Philosophen, die mit ihrer Lehre, die erste Ursache könne eine Wirkung unmittelbar produzieren, aus Sicht der Theologie gegen den Grundsatz der göttlichen Allmacht verstoßen. Umso gravierender ist, dass IAJ bei seiner Aufzählung der Gegner dieser Position die Philosophen nicht erwähnt, die für die späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs die Hauptgegner in dieser Frage waren.

An einer anderen Stelle seines Kommentars führt IAJ zudem den Nachweis, dass aus dem Einen Vielheit hervorgehen kann. Der Text selbst enthält keinen eindeutigen Hinweis darauf, was der Verfasser damit will. So entsteht der möglicherweise beabsichtigte Eindruck, dass er beweisen möchte, Gott könne mehr als eine Wirkung verursachen. Ein Vergleich der Passage mit parallelen Textstellen in den philosophischen Werken Tūsīs, worauf die Ausführungen IAJs eindeutig beruhen, zeigt aber, dass dieser nachweisen will, dem ersten Intellekt könne Vielheit entspringen. Tūsī hatte sich mit dieser Argumentation gegen Rāzī gewandt, der die Emanationslehre Avicennas mit dem Einwand angegriffen hatte, der erste Intellekt sei als unmittelbare Wirkung seiner Ursache, nämlich der ersten Ursache, Gott, ebenso wie diese eins ist. Folglich könne aus dem ersten Intellekt, ebenso wenig wie aus Gott, keine Vielheit entstehen. Das Gegenargument Tūsīs zielt darauf ab nachzuweisen, dass aus dem ersten Intellekt doch Vielheit hervorgehen kann. Es beruht also auf der philosophischen Vorstellung von der Schöpfung als einer hierarchischen Emanation, wonach die erste Ursache lediglich eins unmittelbar bewirken kann. Auch wenn IAJ nirgends angibt, dass auch er damit aus dem ersten Intellekt den Hervorgang der Vielheit nachzuweisen sucht, zeigt die Parallelität der Textstellen im *Mujlī* und bei Tūsī, dass er nur dies meint. Folglich wird er auch die Annahme teilen, dass nämlich aus der ersten Ursache lediglich eins unmittelbar hervorgehen kann, und die Schöpfung deshalb nur mittels hierarchischer Emanation möglich ist.

In der Frage des göttlichen Attributs des Wollens folgt IAJ in seinen früheren Werken der Sichtweise Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger. Gott handelt, ebenso wie der Mensch, wenn er ein Motiv für eine Handlung hat. Dies besteht in seinem Wissen über ihren Vorteil. Überwiegt aber das Gegenmotiv, nämlich sein Wissen darüber, dass sie schädlich oder nutzlos wäre, unterlässt er sie. Gottes Wille ist seiner Ansicht nach identisch mit diesem Wissen und hat darüber hinaus keinerlei Bedeutung. In seinem Superkommentar ersetzt IAJ die muʿtazilitische Auffassung vom göttlichen Willen als aus zeitlichen Willensakten bestehend durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung. Danach entspricht der Wille Gottes seinem unwandelbaren Wissen von der vorzüglichsten Ordnung der Dinge. Dieser ist demnach weder zeitlich noch unterliegt sein Wissen von der bestmöglichen Ordnung des Seins irgendwelchen Veränderungen oder hängt ab von äußeren Geschehnissen.

Der philosophische Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmt auch IAJs Auffassung vom Warum göttlichen Handelns, die er in seinen Ausführungen zur Gerechtigkeitslehre darlegt. Hier beleuchtet IAJ die Frage nach den Beweggründen göttlichen Handelns. Nach Ansicht der Muʿtaziliten handelt Gott immer für das Wohl seiner Schöpfung. Seinem Handeln liegt folglich ein Zweck zugrunde, der in seiner Schöpfung basiert. Da Gott den Menschen so geschaffen hat, wie er ist, und da er ihn der moralischen Verpflichtung unterstellt hat, um ihm zu ermöglichen, für die Erfüllung derselben Lohn im Jenseits zu erlangen, ist Gott verpflichtet, dem Menschen die erforderlichen Hilfestellungen zu geben, die dieser

benötigt. Die meisten Handlungen Gottes sind aus Sicht der Mu'taziliten deshalb moralisch notwendig. Ihnen liegen also konkrete und spezifische Zwecke zugrunde, woraus Gott einen zeitlichen Willen für eine entsprechende Handlung entwickelt; jeder göttlichen Handlung geht also ein spezifischer zeitlicher Willensakt voraus. Demgegenüber vertreten die Aš'ariten die Ansicht, dass das göttliche Handeln allein in dem ewigen göttlichen Willen begründet ist. Der Mensch ist weder befähigt noch berechtigt, nach den Beweggründen göttlichen Handelns zu fragen oder diese rational zu erkennen oder gar zu verstehen. Die Aš'ariten verneinen deshalb, dass Gott aufgrund von Zwecken handelt, die über seinen ewigen Willen hinausgehen oder diesen bestimmen – beispielsweise dem Zweck, Gutes zu tun oder den moralisch Verpflichteten Hilfestellungen zu leisten –, Zwecken also, die entweder in seiner Schöpfung begründet sind oder sich an objektiven ethischen Werten orientieren. Denn, so argumentieren die späteren Aš'ariten in Anlehnung an die philosophische Tradition, ein Handelnder, der für eine Absicht handelt, tut dies immer nur mit dem Ziel, hierdurch Selbstvervollkommen zu erlangen. Dies setzt voraus, dass ein Handelnder, der für eine Absicht handelt, unvollkommen ist. Würde Gott also aufgrund eines Zwecks handeln, wäre er in sich selbst unvollkommen.

In seinem *Ma'in* und seinem *Kašf* geht IAJ gemäß der traditionell-mu'tazilitischen Vorstellung in der Ausprägung der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs davon aus, dass Gott, ebenso wie der Mensch, handelt, wenn er ein Motiv für die Handlung hat. Aufgrund seiner Allwissenheit und Selbstgenügsamkeit kommt als Motiv nur das Gute in Frage. Dies besteht entweder in einem Vorteil für den Menschen oder, so argumentiert er in seinem *Kašf*, in dem, was die Ordnung des Seins erfordert. Das erstgenannte Motiv entspricht der allgemeinen mu'tazilitischen Vorstellung, das zweite hat dagegen seinen Ursprung in der philosophischen Überlieferung. In seinem Superkommentar ersetzt IAJ die mu'tazilitische Auffassung vom göttlichen Handeln vollständig durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung als der einzigen Grundlage göttlichen Handelns. Hier hält er daran fest, dass Gott nicht aufgrund eines spezifischen, konkreten Motivs oder im Hinblick auf etwas außerhalb seines Wesens handelt. Der philosophischen Tradition folgend, unterscheidet IAJ zwischen wesentlicher, primärer und akzidenteller Absicht. Nach der primären Intention des göttlichen Handelns geht die Emanation von Gott allein aufgrund seiner Betrachtung seines Wesens und seines Wissens von sich und der vorzüglichsten Ordnung der Dinge hervor. Dennoch birgt das göttliche Handeln konkrete und spezifische Vorteile für seine Geschöpfe. Diese folgen jedoch nicht – ebenso wenig wie das in der Welt des Werdens und Vergehens vorhandene Übel – aus Gottes primärer Intention, sondern lediglich als Folge davon, also aufgrund einer akzidentellen Intention. Auf dieser Grundlage hält IAJ die unterschiedlichen Standpunkte von Aš'ariyya und Mu'tazila für miteinander vereinbar. Die mu'tazilitische Aussage, Gott handle aufgrund eines Zwecks, sei insofern korrekt, als hiermit die spezifischen Vorteile

und Wohltaten gemeint sind, die notwendige Folgen seiner wesentlich intendierten vollkommenen Handlungen seien. Die aš'aritische Aussage, Gott handele ohne Zweck, sei insofern zutreffend, als damit gemeint ist, dass diese spezifischen Wohltaten und Vorteile nicht primär beabsichtigt sind.

In der Frage nach dem menschlichen Handeln sind es ebenfalls philosophische Vorstellungen, aufgrund derer IAJ von traditionell mu'tazilitischen Positionen abweicht. Nach mu'tazilitischem Verständnis von göttlicher Gerechtigkeit handelt Gott immer für das Wohl seiner Schöpfung; das Böse ist von ihm also weder geschaffen noch gewollt. Da Gott dem Menschen die moralische Verpflichtung auferlegt hat, zu glauben und seinen Geboten zu gehorchen, um ihm hierdurch die Möglichkeit zu eröffnen, für seine guten Taten im Jenseits belohnt zu werden, würde Gott gegen das Gerechtigkeitsprinzip verstoßen, wäre er Urheber des menschlichen Unglaubens oder Ungehorsams, wofür der Mensch dann bestraft würde. Daher muss er Herr seiner Handlungen sein und auf der Basis von Willensfreiheit und Eigenverantwortlichkeit wählen können zwischen Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam. In seinem Handeln ist er folglich autonom und gänzlich unabhängig von seinem Schöpfer. Damit ist auch sicher gestellt, dass es keine Verbindung zwischen Gott und den Schlechtigkeiten in der Welt geben kann und dass Gott in keiner Weise für diese verantwortlich sein oder mit diesen assoziiert werden kann. Die völlige Autonomie des Handelnden ist somit auch die mu'tazilitische Lösung für das grundsätzliche Problem der Existenz des Bösen in der Welt, deren Urheber Gott aufgrund ihres Verständnisses von göttlicher Gerechtigkeit keinesfalls – weder direkt noch indirekt – sein kann. Hinsichtlich des Handlungsbegriffs haben die Mu'taziliten unterschiedliche Vorstellungen entwickelt. Nach Ansicht Abū l-Ḥusain al-Bašrīs erfolgt eine Handlung, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation für sie gegeben ist. Da Handlungsfähigkeit allein die Möglichkeit meint, eine Handlung oder deren Gegenteil hervorzubringen, ist die Motivation notwendige Voraussetzung für eine Handlung, die den Ausschlag für eine der beiden Alternativen gibt. IAJ schließt sich diesem Handlungsbegriff zwar an, lehnt jedoch die mu'tazilitische Ansicht ab, der Mensch sei in seinem Handeln selbstständig. Dies begründet er mit dem philosophischen Kausalitätsprinzip. Gott ist die letzte Ursache alles Seins und folglich auch der menschlichen Handlungen. Der Mensch ist lediglich die unmittelbare Ursache seiner Handlungen. In sich selbst kontingent und somit selbst Wirkung ist die Existenz unmittelbarer Ursachen abhängig von der Existenz ihrer eigenen Ursachen, die letztlich vom Seinsnotwendigen abhängen. Dennoch hält IAJ – in Übereinstimmung mit den früheren Mu'taziliten – daran fest, dass die menschlichen Handlungen diesem angelehnt sein müssen. Den Grundsatz der Wahlfreiheit und damit der göttlichen Gerechtigkeit sieht er so gewahrt. Denn während er den Menschen als unmittelbare Ursache seines Handelns als deren wahre Ursache bezeichnet, definiert er Gott, die letzte Ursache menschlichen Handelns, als nicht wirkliche Ursache der menschlichen

Handlungen, sondern lediglich Ursache im übertragenen Sinne. Auf dieser Grundlage kritisiert er die Positionen von Mu'tazila und Aš'ariyya; beide missachten nach seinem Dafürhalten das Kausalitätsprinzip und vertreten Standpunkte, die in ihrer jeweiligen Ausprägung zu extrem seien. Die Mu'taziliten haben unrecht, wenn sie dem Menschen Selbstständigkeit in seinem Handeln zugestehen und ihn als vollständige Ursache seiner Handlungen ansehen. Die Aš'ariten haben dagegen unrecht, wenn sie Gott als einzige und unmittelbare Ursache alles Seins, also auch der menschlichen Handlungen, ansehen. Die richtige Position besteht für IAJ in einem Mittelding zwischen den beiden Extrempositionen Determinismus und Verfügungsgewalt. Hiermit, so argumentiert er, sei auch der Streit zwischen Aš'ariten und Mu'taziliten beendet. Auf der Ebene seines Superkommentars begründet IAJ seine Mittelstellung zwischen Handlungsfreiheit und Vorherbestimmung auf der Grundlage der sufischen Lehre von der Einheit des Seins. Von der Ebene des Gesetzes aus betrachtet ist menschliches Handeln dem Menschen zuzuordnen. Steigt der Betrachter jedoch höher auf die Ebene des Seins, wo er einen tieferen Einblick in die wahre existentielle Einheit hat, verschwindet für ihn jegliche Vielheit und er erkennt, dass alles von der göttlichen Vorsehung umschlossen ist. Das richtige Verständnis der Mittelposition zwischen Vorherbestimmung und Wahlfreiheit beruht also darauf, beide Betrachtungsebenen zugleich im Blick zu haben. Ähnliche Vorstellungen werden von Ibn 'Arabī und seinen Anhängern in dieser Frage vertreten. So argumentiert etwa Ḥaidar al-Āmulī, die richtige Position sei die der Mitte zwischen Vorherbestimmung und Verfügungsgewalt; denn von der Ebene des existentiellen Einheitsbekenntnisses aus gesehen nimmt der Betrachter nichts anderes wahr außer Gott. Sieht man dagegen die Dinge von einer niedrigeren Ebene aus, so muss jede menschliche Handlung ihrem besonderen Ort zugeordnet sein – demjenigen nämlich, von dem diese Handlung ausgeht.

Aufgrund der Zugeständnisse, die IAJ gegenüber dem philosophischen Kausalitätsprinzip in der Frage menschlichen Handelns gemacht hat, war die strikte Leugnung jeglicher Verbindung zwischen Gott und den Übeln in der Welt, wie sie von der Mu'tazila zur Aufrechterhaltung der göttlichen Gerechtigkeit konzipiert wurde, zumindest teilweise aufgehoben. Wenn Gott die letzte Ursache menschlichen Handelns ist, so ist er auch die letzte Ursache der menschlichen Sünden und des menschlichen Ungehorsams, auch wenn IAJ die Verbindung Gottes zu den menschlichen Handlungen dadurch abschwächt, dass er Gott nur im übertragenen Sinn als ihre Ursache bezeichnet. Um diese Schlussfolgerung zu vermeiden, musste IAJ die mu'tazilitische Leugnung jeglicher Verbindung zwischen Gott und dem Übel in der Welt durch die philosophische Vorstellung vom Ursprung des Bösen ersetzen. Der philosophische Begriff des Bösen gründet auf der Vorstellung vom vollkommenen Sein als dem vollkommenen Guten. Je weiter sich das Sein vom vollkommenen Sein, dem essentiell Notwendigen entfernt, desto unvollkommener ist es. Nach Ansicht der Philosophen kommt das, was als Übel empfunden wird, lediglich in der

sublunaren Welt vor. Im Vergleich zum Guten und der Vollkommenheit der Schöpfung ist es gering und für sich genommen besitzt es keinerlei Realität. Außerdem ist Übel von Gott nicht als solches primär gedacht. Es ist aber insofern akzidentiell beabsichtigt, als die vorzüglichste Ordnung der Dinge notwendig eine Reihe von Schlechtigkeiten in der sublunaren Welt einschließt. IAJ übernimmt die philosophische Vorstellung vom Bösen in seinem *Mujlī*. Schlechtes ist für ihn nichts Wirkliches. Es gibt nichts Seiendes, das von Gott emaniert und schlecht ist. Schlechtes kann nur verstanden werden in Analogie zu Dingen, die ihre eigene Vollkommenheit nicht erlangt haben. Übel sind somit relativ und können im Verhältnis zu einzelnen Dingen durch Analogie wahrgenommen werden. Im Verhältnis zum Ganzen gibt es dagegen nichts Schlechtes.

Bei den Mu‘taziliten waren es zwei Grundsätze, derentwegen sie die menschlichen Handlungen allein den Menschen zuschrieben – zum einen sollte Gott von jeglicher Verbindung zum Bösen ferngehalten werden; zum anderen sollte sicher gestellt werden, dass das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit auch in der Hinsicht gewährleistet ist, als der Mensch, der gemäß der Offenbarung für seine Taten Lohn oder Strafe im Jenseits zu erwarten hat, nicht zu Unrecht bestraft wird. Während der erste Grundsatz bei IAJ wegen seiner philosophisch geprägten ontologischen Vorstellungen in seinem *Mujlī* letztlich keine Rolle mehr spielt, ist es ihm – wie auch den Philosophen, besonders Ibn ‘Arabī und seinen Anhängern – dagegen immer noch wichtig, dass eine Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Handlungen besteht, damit Verheißung und Drohung der Offenbarung ihren Sinn behalten und Gott nicht ungerecht ist, wenn er den Menschen für Taten bestraft, die ihm nicht eindeutig zuzuordnen sind.

Die sufische Lehre von der Einheit des Seins prägt auch IAJs Vorstellungen von der göttlichen Einzigartigkeit sowie seine Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute. Er unterscheidet drei Bedeutungen des Einheitsbekenntnisses: das des Seins, das der göttlichen Attribute und, auf der untersten Ebene, das orthodoxe islamische. Mit dieser Differenzierung folgt IAJ der in der sufischen Tradition üblichen Unterscheidung verschiedener Stufen der Selbstmanifestation des göttlichen Seins. Ibn ‘Arabī etwa unterscheidet grundsätzlich zwei Stufen der Theophanie. Die höchste Stufe stellt die absolute, ausschließliche Einheit des göttlichen Wesens dar, das keinerlei Vielheit einschließt. Auf dieser Ebene ist Sein mit der absoluten, unbeschränkten Wirklichkeit Gottes, des Notwendigseienden, identisch. Die darunter liegende Stufe der Theophanie wird von Ibn ‘Arabī als inklusive Einheit bezeichnet. Diese schließt alle göttlichen Namen und Attribute ein, die jedoch nichts anderes als Gott sind. Vielmehr wird Gott, das einzige Sein, mit einer Vielzahl von Namen beschrieben, wobei jeder einen bestimmten Aspekt von ihm beleuchtet. Jeder einzelne Name ist somit eine Erläuterung des göttlichen Wesens von einem anderen Blickwinkel aus. Die Pluralität der göttlichen Namen und Attribute ist außerdem Ursache für die Vielheit der Geschöpfe. Sie sind die Erscheinungsorte, in denen Gott sich manifestiert. Diese Orte in ihren

zahlreichen Eigenschaften und Wirkungen stellen Vielheit dar. Insofern sie aber in sich selbst nicht existent, sondern lediglich Erscheinungen des einen göttlichen Seins sind, sind sie Manifestationen der göttlichen Einheit. Auf dieser Ebene wird also Vielheit wie Einheit begriffen. Während Gott in seiner absoluten Einheit unfassbar ist, kann er aufgrund seiner Namen verstanden werden. Sein, das auf dieser Ebene mittels Erscheinungen wahrgenommen wird, ist demnach beschränktes Sein.

Die Übernahme der sufischen Vorstellungen von der Einheit des Seins hat Auswirkungen auf IAJs Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute. Während er sich in seinem *Maʿīn* und seinem *Kašf* der Position der späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs anschließt, die der Ansicht waren, den göttlichen Attributen, dessen ontologische Grundlage das göttliche Wesen ist, komme keine reale außenweltliche, sondern lediglich eine gedankliche Wirklichkeit zum göttlichen Wesen hinzu, distanziert er sich hiervon in seinem *Muǧlī*. Er vertritt die Position, dass die göttlichen Attribute weder real noch mental zum Wesen Gottes hinzukommen. Mit dieser Auffassung folgt IAJ wiederum den sufischen Vorstellungen. Ausgangspunkt der Überlegungen der Sufis in dieser Frage ist der Begriff der Einheit des Seins. Das Wesen Gottes ist absolutes Sein, das durch sich selbst existiert und dem nichts gleicht. Wird allein die höchste Stufe der Theophanie, die Ebene des absoluten Seins oder der exklusiven Einheit, betrachtet, so gibt es keine Eigenschaften, Attribute und Relationen, sondern nur Sein. Unterscheidungen des Seins wie etwa »allgemein« gegenüber »besonders« oder »real« gegenüber »mental« gibt es auf dieser Ebene nicht. Alles andere außer dem absoluten Sein ist beschränktes Sein, das durch Gott existiert. Durch diesen Gegensatz tritt das absolute Sein in Erscheinung. Dies ist die Ebene der inklusiven Einheit, auf der die kosmische Selbstenthüllung des Absoluten stattfindet. Sie besteht in der Erscheinung seiner Namen und Attribute, die auf dieser Ebene verstandesmäßig geschaut werden können.

Ein weiterer Bereich, in dem IAJ nachhaltig von der sufischen Tradition beeinflusst ist, betrifft seine Vorstellungen zu Prophetie und Imamut. Während seine Erörterungen im *Maʿīn* vorwiegend von den Muʿtaziliten und früheren Imamiten geprägt sind, beruht seine Besprechung dieses Themas in seinem *Kašf* weitgehend auf philosophischen Vorstellungen. Auf der Grundlage der göttlichen Vorsehung formuliert IAJ hier einen Ausgleich zwischen der Auffassung der Muʿtaziliten und der Philosophen, die die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten bejahen, und dem ašʿaritischen Standpunkt, der sie verneint. Nach Ansicht der Ašʿariten obliegen Gott in seiner Allmacht keine Verpflichtungen. Daher leugnen sie die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten. IAJ widerspricht ihrer Meinung, indem er zwischen rationaler und gesetzlicher Verpflichtung unterscheidet. Das traditionelle ašʿaritische Argument, wonach Gott als oberster Gesetzgeber selbst keinem Gesetzgeber und somit keinen Verpflichtungen unterliegt, habe nur in Bezug auf gesetzliche Verpflichtungen Gültigkeit. Da es sich bei der Entsendung von Propheten aber um eine in der Vernunft begründete Verpflichtung han-

dele, komme diesem Argument hier keine Bedeutung zu. Im *Mujlī* sind es dagegen die Vorstellungen Ibn 'Arabī und seiner Anhänger vom Vollkommenen Menschen als Mittler zwischen Gott und Mensch, die seine Erörterungen nachhaltig beeinflussen. Der Superkommentar wird von der sufischen Auffassung vom Vollkommenen Menschen und seiner Rolle beherrscht. Hier übernimmt IAJ auch die von Ibn 'Arabī geprägten Begriffe von Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft; auch in der Frage, wem der höchste Rang zukommt, dem Gottesfreund, dem Propheten oder dem Gottesgesandten, folgt er der Auffassung Ibn 'Arabī und seinen Nachfolgern. Vereint eine Person mehrere Dimensionen in sich, wie beispielsweise ein Prophet, der Prophetentum und Gottesfreundschaft in sich vereint, oder ein Gottesgesandter, der Gottesgesandtschaft, Prophetentum und Gottesfreundschaft in sich vereint, so kommt der Dimension der Gottesfreundschaft der höchste Rang zu, da sie Grundlage ist für Prophetentum und Gottesgesandtschaft. Die Gottesfreundschaft wird darum als die Innenseite des Prophetentums bezeichnet und entsprechend das Prophetentum als die Innenseite der Gottesgesandtschaft. Den untersten Rang nimmt die Dimension der Gottesgesandtschaft ein, da der Gottesgesandte bei der Verkündung der Gesetze nur mit der Ebene der Menschen in Berührung tritt. Handelt es sich dagegen um verschiedene Personen, so ist der Gottesfreund rangniedriger als der Prophet, ebenso wie der Prophet im Rang unter dem Gottesgesandten steht. Denn nun ist der Prophet dem Gottesfreund insofern überlegen, als ihm zusätzlich zur Dimension der Gottesfreundschaft die Dimension des Prophetentums zukommt; entsprechend ist der Gottesgesandte dem Propheten überlegen, da er alle drei Dimensionen, Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft, in sich vereint. Der Rang der Stufe der Gottesgesandtschaft ist demnach die umfassendste aller Stufen. Wird dagegen allein die Dimension der Gottesfreundschaft bei einem Gottesfreund, einem Propheten und einem Gottesgesandten in Betracht gezogen, so kommt ihm in allen drei Fällen der gleiche Rang zu. Während für IAJ unbeschränkte Gottesfreundschaft und Gottesfreundschaft des Prophetentums dem Propheten vorbehalten ist, identifiziert er den Rang der spezifischen Gottesfreundschaft mit dem Imamat. In Übereinstimmung mit früheren imamitischen Mystikern lehnt IAJ die von Ibn 'Arabī vertretene Identifizierung von Jesus als dem Siegel der absoluten Gottesfreundschaft und von Ibn 'Arabī selbst als dem Siegel der beschränkten Gottesfreundschaft ab und nennt an deren Stelle den Imām 'Alī und den zwölften Imam.

Die Bedeutung der *ŠI* des Šahrazūrī für das *Mujlī* ist überragend. IAJ zitiert daraus nicht nur in den Fragen, in denen sich die Positionen der Illuministen nicht von denen der Peripatetiker unterscheiden, wie etwa im bereits angesprochenen Themenkomplex des göttlichen Handelns. Vielmehr folgt er Šahrazūrī in einer Reihe von Fragen, in denen die Anhänger der Illuminationslehre Standpunkte vertreten, die von denen der Peripatetiker abweichen.

Hierzu gehört das göttliche Attribut des Wissens. IAJ übernimmt in

seinem Kommentar und seinem Superkommentar ohne Einschränkung die Vorstellung Suhrawardīs und seiner Anhänger vom göttlichen Wissen als gegenwärtigem Wissen, das mittels Erleuchtung erlangt wird. Ihrer Auffassung nach besteht das Wissen Gottes von den Daseinsdingen darin, dass sie für ihn unmittelbar und aufgrund seiner eigenen vollkommenen Erleuchtung offenbar sind. Auch in der Frage der Wiederauferstehung ist IAJ, der ein Anhänger des Körper-Seele-Dualismus ist, nachhaltig von den Lehren Šahrazūrīs beeinflusst. In all seinen Werken hält IAJ an der theologischen Doktrin der körperlichen Wiederauferstehung fest. Mit dieser Position befinden sich die Theologen im Konflikt mit den Philosophen, die eine körperliche Wiederauferstehung verneinen; ihrer Ansicht nach gibt es lediglich eine geistige Auferstehung. Während IAJ sich in seinen früheren Werken mit dem summarischen Urteil der Theologen zur Position der Philosophen und deren Ablehnung der körperlichen Wiederauferstehung begnügt, bemüht er sich in seinem *Mujlī* um eine Synthese der theologischen und philosophischen Vorstellung vom Jenseits. Nachdem er hier im ersten Teil seiner Ausführungen über die Wiederkehr die theologischen Vorstellungen dargelegt und selbst eindeutig Stellung für die körperliche Auferstehung bezogen hat, setzt er sich in einem zweiten Teil mit den Ansichten der Philosophen zu diesem Thema auseinander. IAJs Ausführungen beruhen hier wiederum auf Šahrazūrī, der ein Anhänger der Transmigrationslehre ist und dessen Ansichten IAJ in dieser Frage maßgeblich prägen. Nach Ansicht Šahrazūrīs gelangen lediglich die vollkommen reinen Seelen nach der Trennung von ihren Körpern direkt in die Welt des reinen Lichtes. Die mittelmäßig vollkommenen Seelen steigen nach der bei ihrem Tod erfolgten Trennung vom Körper in die Welt der suspendierten Bilder auf, wo sie mit solchen Himmelskörpern verbunden werden, die ihrem im Diesseits erlangten Grad an Vollkommenheit entsprechen. Gemäß ihrem Fortschritt haben sie die Möglichkeit, in die Welt des reinen Lichtes aufzusteigen. Die Unvollkommenen durchlaufen dagegen einen Reinigungsprozess, in dem sie in solche Tierkörper versetzt werden, deren Eigenschaften ihren hässlichen Charakterzügen entsprechen. Gemäß ihrem Fortschritt gelangen sie in Körper von immer höherwertigeren Tieren, bis sie so weit gereinigt sind, dass sie in die untersten Stufen des Paradieses gelangen. Hat der Reinigungsprozess keinen Erfolg, so wandert ihre Seele deshalb nicht ewig weiter von Tierkörper zu Tierkörper. In der Welt der Ebenbilder gelangt sie in solche Tierkörper, die ihren hässlichen Eigenschaften entsprechen. IAJ übernimmt Šahrazūrīs Seelenwanderungsvorstellungen. Den offensichtlichen Widerspruch dieses letztlich rein geistigen Schicksals des Menschen, wie es Šahrazūrī vorsieht, zu IAJs zuvor dargelegter theologisch geprägter Position der körperlichen Wiederkehr löst der Verfasser im weiteren Verlauf seiner Darlegungen auf. Hier führt er die Position einer von ihm nicht näher identifizierten Gruppe von Theologen und Philosophen an, die er als die »Wahrheitsforscher« bezeichnet. Als Quelle dient ihm hier wiederum Šahrazūrīs *ŠI*. Bei den Anhängern dieser Lehre finden sowohl die Vorstellung von Metempsychose, die philosophisch geprägten Vorstellungen der

vollständigen Befreiung der Seele vom Körper sowie auch die endgültige Zerstörung der Welt und die nachfolgende körperliche Neuschöpfung Berücksichtigung. IAJ schließt sich deren Lehren weitgehend an, indem er zwischen »kleiner Auferstehung« und »großer Auferstehung« unterscheidet. Während die erste die Trennung der Seele vom Körper bezeichnet, setzt er die große Auferstehung mit der letzten Stufe der Ereignisse im Jenseits, der Zerstörung der materiellen Welt und der anschließenden Wiederkehr der materiellen Körper, gleich.

Dass IAJ als erster imamitischer Denker aus allen vier Strömungen – Theologie, peripatetischer Philosophie, Illuminationslehre und Mystik – Konzepte übernimmt, die ihm geeignet scheinen, einen Ausgleich zu formulieren zwischen Philosophie bzw. Mystik und Theologie einerseits und mu'tazilitischer und aš'aritscher Theologie andererseits, macht die Originalität seines *Mujlī* aus. Über diese Synthese hinaus formuliert IAJ allerdings keine eigenen originären Ansichten. Eine solche Weiterentwicklung fand erst im ausgehenden 16. und im 17. Jh. durch die Vertreter der Schule von Isfahan und hier insbesondere durch Mullā Ṣadrā (st. 1640) statt.

»Die Welt ein Spiel«¹

Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme)

Martin Thurner

Einleitung: Die Wesentlichkeit von Nietzsches Christentumskritik

Friedrich Nietzsche ist nicht nur der wortgewaltigste und schärfste, sondern auch der profundeste Kritiker, mit dem es das Christentum bisher je zu tun hatte. Wenngleich die anderen religionskritischen Ansätze des 19. Jahrhunderts, insbesondere in der politischen Gestalt des Marxismus, eine breitere Wirkung erzielen konnten, so trafen sie dennoch nicht eigentlich ins Zentrum des Christentums, da sie dieses als philosophisches System begriffen und durch ein anderes ersetzen wollten. Denn das Christentum ist primär nicht eine systematische Doktrin, sondern eine in der Unmittelbarkeit des Lebens zuteil gewordene Erfahrung. Die erschütternde Wucht von Nietzsches Angriff gewinnt ihre Kraft dadurch, dass er allein bis zu diesem tiefsten Ursprungsgrund der christlichen Glaubenserfahrung vordringt. Sein ihn leidenschaftlich treibender philosophischer Impetus will »alle philosophischen Systeme *überwinden*«², sie nicht durch ein neues ersetzen. Er denkt mit einer Radikalität, deren Destruktivität es ermöglicht, zur *radix*, jener Wurzel zurückzufinden, die im Lauf der Geschichte immer mehr verdeckt und verdrängt worden ist: Nietzsche *will* die ursprüngliche Gewalt des *Lebens* wieder in der Philosophie durchbrechen lassen, und dabei jedes System des Intellektprimates bewusst destruieren. Wenn Nietzsche sein Philosophieren als »Wanderung im Verbotenen« beschreibt, so sagt er damit, dass er in seinem Denken jene Bereiche betritt, die von den bisherigen intellekt-philosophischen Systemen nicht nur überlagert, sondern bewusst unterdrückt worden sind, weil sie ein Potential beinhalten, das jeden Alleinherrschaftsanspruch der Vernunft radikal gefährdet. Zur »Überwindung aller philosophischen Systeme« gilt es demnach den »Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um »Wahrheit«, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben ...«³

¹ Nachgelassene Fragmente; Sommer 1871/Frühjahr 1872 16[17]. Krit. Stud.-Ausg. (KSA) (Hg. Colli-Montinari) VII 399, 7f. – Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Fassung meiner Habilitationsvorlesung für das Fach »Christliche Philosophie« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München am 29. 6. 2000 (Als Beitrag zur Auseinandersetzung zum 100. Todestag Nietzsches).

² Vgl. Nachgelassene Fragmente; Sommer-Herbst 1884 26[43]. KSA XI 159, 9.

³ Die fröhliche Wissenschaft; Vorrede zur zweiten Ausgabe 3. KSA III 349, 10–14. – Nietzsches Selbstcharakterisierung seines Denkens als »Wanderung im Verbotenen« findet ironischerweise schließlich gerade darin eine ungewollte Bestätigung, dass seine Philosophie bezeichnenderweise in jenem für die Thematik des vorliegenden Beitrages relevanten Kontext selbst wiederum verboten wurde; vgl. dazu: Peter Köster, Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918) (= Supplementa Nietzscheana; Bd. 5). Berlin/New York 1998.

Wenn Nietzsche nun im Namen des Lebens auch und gerade das Christentum destruieren zu müssen vermeint, so ist dies für eine christliche Antwort Herausforderung und Chance zugleich – und zwar beides letztlich aus demselben Grund: Weil Nietzsche das Christentum in seinem innersten Wesenskern trifft, kann das Christentum ihm auch unmittelbar aus der ursprünglichen Fülle seiner Wesenssubstanz antworten. Die in den folgenden Überlegungen versuchte Auseinandersetzung mit Nietzsches Christentumskritik möchte gerade von dieser tieferen Gemeinsamkeit der konträren Positionen ausgehen, nämlich ihrem Ursprung aus der Unmittelbarkeit der Lebenserfahrung. Die insbesondere auch von namhaften katholischen Theologen wie Joseph Bernhart, Hans Urs von Balthasar, Bernhard Welte und Eugen Biser initiierte dialogische Begegnung zwischen Nietzsche und dem Christentum möchte ich vertiefen⁴, indem ich sie von der Grundfrage her entfalte, wie bei beiden das Ursprungsphänomen des Lebens gedeutet wird. Um Nietzsches Kritik des Christentums im Namen des Lebens auf den Grund zu gehen, muss zunächst jener Gedanke in den Mittelpunkt gestellt werden, in dem Nietzsche seine Philosophie der Lebensunmittelbarkeit wie in einem Knotenpunkt vermittelt.

1. Nietzsches Spielgedanke

Das ursprüngliche Wesen des Lebens versucht Nietzsche wieder philosophisch einzuholen, indem er es als *Spiel* bestimmt. Die inhaltliche Bedeutung von Nietzsches Verständnis des Lebens als Spiel lässt sich erschließen, wenn man seinen Spielgedanken auf dessen philosophiegeschichtliche Wurzeln zurückführt und auf die Konsequenzen für die Bestimmung des Weltseienden im Ganzen sowie des Menschen im Besonderen hinterfragt. Dies soll im Folgenden in den entsprechenden drei Schritten knapp versucht werden.

a) der vorsokratische Ursprung

In seinem Spielgedanken verwirklicht Nietzsche auf eine überraschend stimmige Weise seine Intention, die ursprüngliche Unmittelbarkeit des Lebens durch einen philosophiegeschichtlichen Rückgang wieder zu erreichen, der hinter die Etablierung des Intellektprimates durch Sokrates zur vor-sokratischen Ursprünglichkeit des Denkens zurückkehrt.⁵ Die universale philosophische Grundbedeutung des Spieles entdeckt Nietz-

⁴ Vgl. dazu Peter Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts. In: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82) 615–685.

⁵ Zu Motivation, hermeneutischer Eigenart und interpretatorischer Bedeutung von Nietzsches Rückgang zu den (nach ihm so benannten) »Vorsokratikern« vgl. das Kapitel *Nietzsche: Das eigene Denken als Freilegung des Ursprungs*. In: Martin Thurner, Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden. Zum Ursprung des Denkens bei Heraklit (= Ursprünge des Philosophierens – Beiträge zur Erneuerung des Denkens. Bd. 1). Stuttgart/Berlin/Köln 2001 (dort auch weitere Literaturangaben).

sche bei jenem Vorsokratiker, der als Assimilationsfigur für seine philosophische Identitätsfindung entscheidend wurde wie kein anderer⁶: In seinem gleich einem Orakelspruch⁷ rätselhaften Fragment B 52 bezeichnet Heraklit den Aeon, die Weltzeit, wie Nietzsche übersetzt⁸, als ein spielendes Kind: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊν – *Der Lebens-Lauf ist ein spielendes Kind, ein brettspielendes: eines Kindes ist die Königsherrschaft*. Für unseren Zusammenhang ist es nun nicht in erster Linie maßgeblich, was der ursprüngliche Sinn dieses Spruches im Kontext des heraklitischen Denkens ist, sondern welche Bedeutung er in der Interpretation aus dem Horizont von Nietzsches philosophischem Grundanliegen gewinnt.⁹

b) die »Abneigung gegen jede teleologische Weltbetrachtung«¹⁰

Nietzsches Deutung von Heraklits Spielfragment muss sich von der philologisch-historischen Auslegungspraxis entfernen, weil sie nach dem philosophischen Sinn sucht, den der Spruch für ein Denken hat, das nach mehr als zweitausend Jahren philosophiegeschichtlicher Fortentwicklung wieder zu seinen Ursprüngen zurückfinden will. Als Kontrapunkt zu einer als Verfallsbewegung¹¹ gedeuteten Philosophiegeschichte kommt dem vorsokratischen Gedanken eine Bedeutung zu, die er in seiner naiven Primitivität noch nicht hatte.¹²

⁶ Signifikant dafür ist die von Nietzsche in der Art eines idealisierten Selbstporträts geschriebene Darstellung der Persönlichkeit (KSA I 801, 21 ff.) Heraklits in: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; 5. KSA I 823, 12–21.

⁷ Vgl. Heraklits Selbstbezug auf die weder direkt aussprechende, noch gänzlich verbergende, sondern an-deutende Aussageweise des delphischen Orakelgottes in Fragment B 93.

⁸ Vgl. Basler Vorlesungen, in: O. Crusius/W. Nestle (Hg.), *Philologica* Bd. III. Leipzig 1913 (= Großoktav-Ausgabe Bd. XIX), 139.

⁹ Eine ausführliche Zusammenfassung aller bisherigen Interpretationsversuche zu Heraklits Fragment B 52 (mit dem bezeichnenden Ergebnis: »Sicher ist in puncto B 52, dass kaum etwas wirklich sicher ist« [99, Anm. 285]) und dessen Bedeutung für das und im Denken Nietzsches sowie des Beitrages Nietzsches zur Interpretationsgeschichte dieses Fragmentes wie auch der kritischen Diskussion um denselben findet sich in: Günter Wohlfart, »Also sprach Herakleitos«. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Interpretation. Freiburg-München 1991. Vgl. außer der dort angegebenen Literatur auch: D. N. Lambrellis, *The world as play. Nietzsche and Heraclitus*. In: K. J. Boudouris, *Ionian Philosophy*. Athens 1989, 218–228. A.-J. Voelke, *La métaphore héraclitéenne du jeu dans les premiers écrits de Nietzsche*. In: *Etudes de philosophie moderne présentées à E. A. Moutsopoulos*. Paris 1989, 91–98.

¹⁰ Basler Vorlesungen 187.

¹¹ Vgl. *Götzen-Dämmerung*; *Das Problem des Sokrates* 2. KSA VI 68, 2–4.

¹² Wenn Nietzsche feststellt, dass Heraklit keinen Grund hatte, »nachweisen zu müssen (wie ihn Leibniz hatte), daß diese Welt sogar die allerbeste sei«, weil ihm genügt, »daß sie das schöne unschuldige Spiel des Aeon ist« (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; 7. KSA I 831, 26–28), so hatte Heraklit aus demselben Grund auch keine Umwertung aller Werte à la Nietzsche nötig. Diese Differenz zwischen seiner Vergegenwärtigung von Heraklits Denken und dessen ursprünglicher Selbstgegenwart ignoriert Nietzsche keinesfalls; er kehrt sie vielmehr prononciert heraus als Ausdruck der gegenwärtigen Unwiederholbarkeit der ursprünglichen Reinheit des vorsokratischen Gedankens: »Es ist eine Unschuld, nicht zu wissen, was Unschuld ist.« (Also sprach Zarathustra IV; *Die Erweckung* 2. KSA IV 389, 19 f.).

In diesem Sinne vergegenwärtigt Nietzsche bereits in seiner frühesten Deutung¹³ des zitierten Heraklit-Fragments den vorsokratischen Spielgedanken als die konzentrierte Negation der Vielzahl all jener Begriffe, die im Laufe der Philosophiegeschichte die Position von beherrschenden Prinzipien eingenommen hatten:

Ein Werden und Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt es nur im Spiel des Kindes (...) Hier ist Unschuld und doch Entstehenlassen und Zerstören. (...) Der αἰὼν [sc. die Weltzeit] spielt, baut auf und zerstört: der πόλεμος [sc. Krieg], jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, (...) ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebenso sehr die moralische Tendenz als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη [sc. Gerechtigkeit].¹⁴

Im zitierten Text nimmt Nietzsche eine Analyse der Eigenschaften des Spieles vor. Er lässt sie in jener Bestimmung kulminieren, die zugleich die Wesenseigenschaften des Spieles begründet und gegen das Grundprinzip der nachsokratischen philosophischen Tradition abhebt. Das Wesen des Spielphänomens besteht nach Nietzsche darin, dass es in seiner Zwecklosigkeit jede teleologische Bestimmbarkeit ausschließt.¹⁵ Im Vollzug des Spieles wird anschaulich, wie selbst ein in sich nach teleologischen Gesetzen geregelter Verlauf als Ganzer ohne Sinnziel sein kann: Wenn ein Kind aus dem unersättlichen »Bedürfniss« seines stets »neuerwachenden Spieltriebes« zwar »mit ewiger Zweckmäßigkeit und Ordnung verfährt, sobald es spielt«, von »Zeit zu Zeit« aber aus »Übersättigung« launisch-übermütig »das Spielzeug wegwirft«, so erreicht darin nach Nietzsche »die Abneigung gegen jede teleologische Weltbetrachtung ihre Spitze«.¹⁶

Die Teleologie, das Denken in Sinn-, Ziel- und Zweckbestimmungen, wird seit Aristoteles ausdrücklich als Grundkategorie der philosophischen Erkenntnis begriffen. Die Angabe eines »Beweisgrundes« gilt Aristoteles nicht nur als Kriterium zur Bestimmung des historischen Anfangs des philosophischen Logos in der Ablösung vom Mythos.¹⁷ In seiner Definition des philosophischen Denkens als »theoretische Wissenschaft der ersten Ursachen und Gründe«¹⁸ hält er sie auch zur systematischen Bestimmung des Wesens der Philosophie für grundlegend und erschöpfend. Das teleologische Denken hat aber insofern eine platonische Wurzel, als es mit der Annahme eines übergeordneten Zweckes den Transzendenzgedanken voraussetzt, der im Anschluss an Parmenides in der Ideenlehre Platons grundgelegt wurde. Die Verallgemeinerung der Teleologie

¹³ Die Heraklit betreffende Passage aus den Basler Vorlesungen zu den »Vorplatonischen Philosophen« entstand um 1872.

¹⁴ Basler Vorlesungen 184 f.

¹⁵ Die »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« hatte bereits Kant (Kritik der Urteilskraft § 22, Allg. Anm.) als den bestimmenden Wesenszug des Spieles hervorgehoben, keineswegs aber mit einer vergleichbaren Intensität, Radikalität und Originalität auf Voraussetzungen, Implikationen und Konsequenzen hin durchdacht wie Nietzsche.

¹⁶ Basler Vorlesungen 187.

¹⁷ Vgl. Metaphysik 1000 a 18–20.

¹⁸ Metaphysik 982 b 7–9.

impliziert die Annahme eines unveränderlichen und damit rein geistigen Be-Reiches, der dem leiblichen Werden und Vergehen der Sinnendinge als Ursprungsgrund ihrer Zielgerichtetheit enthoben sein muss. Nietzsche selbst bringt die entscheidende Konsequenz des teleologischen Denkens folgendermaßen auf den Punkt: Die »teleologische Weltbetrachtung« erzwingt die wider-natürliche Setzung einer »Zweiheit ganz diverser Welten«, die »Scheidung« einer »»scheinbaren« physischen Welt des Werdens« von deren Negation, einer »»wahren« metaphysischen Welt des Seins«. ¹⁹ Vereinfachend lässt sich zusammenfassen, dass die Teleologie die Denkform der klassischen Metaphysik ist.

Wenn bei Nietzsche nun das Phänomen des Spieles zur Deutungskategorie des universalen Weltganzen wird, so steht dahinter die Intention, die metaphysische Seinsauslegung rückgängig zu machen. Mit der Betrachtung der Welt als Spiel verfolgt Nietzsche zunächst eine destruktive Tendenz: Die im Verlauf der Philosophiegeschichte zur Selbstverständlichkeit verfestigte Verkehrung der physischen Welt in die metaphysische muss ihrerseits wieder umgekehrt werden. Im Spiel entdeckt der »Antimetaphysiker« ²⁰ die dazu erforderliche Stoßkraft. In seiner Ziellosigkeit stellt es Grundprinzip und Ergebnis der Metaphysik, Teleologie und Zweiweltenlehre radikal in Frage:

Zwecke? Willen? – Wir haben uns gewöhnt, an zwei Reiche zu glauben (...); ja, vielleicht giebt es nur Ein Reich, vielleicht giebt es weder Willen noch Zwecke, und wir haben sie uns eingebildet. Jene eisernen Hände der Nothwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit. ²¹

In der zitierten Interpretation von Heraklits Spielfragment gelingt es Nietzsche, sich das von ihm entdeckte antimetaphysische Potential des Spieles zu Nutze zu machen, indem er jene Eigenschaften desselben hervorhebt, die sich zugleich als die negierende Umkehrung metaphysischer Grundprinzipien erweisen: Mit dem Ausschluss jedes transzendenten Zweckes verliert die Welt ihren Bezug auf ein zeitjenseitig-unveränderliches Sein und gewinnt ihr Wesen als ewiges Werden. Indem Nietzsche das Weltwesen als Spiel denkt, kann er die metaphysische Dualität von zeitlichem Werden und unveränderlicher Ewigkeit auf ihre ursprüngliche Einheit in einer »unendlichen Zeit« zurückführen, die in ihrem ziellosen Prozess unaufhörlich aus sich selbst hervorgeht und in sich selbst zurückkehrt. ²² Hier gewinnt das Werden seinen Ewigkeitswert zurück und die

¹⁹ Vgl. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 5. KSA I 822, 23–823, 11. – Götzen-Dämmerung; Die »Vernunft« in der Philosophie 2. KSA VI 75, 22–24.

²⁰ Die fröhliche Wissenschaft; Fünftes Buch 344. KSA III 577, 11.

²¹ Morgenröthe; Zweites Buch 130. KSA III 120, 4–122, 10.

²² Wenn Nietzsche das im Spiel der Fortuna ziellos »aus sich rollende Rad« als Gleichnis für diese ewig in sich kreisende Selbstbewegung der Weltzeit deutet, so zeigt sich darin, wie ihm die Spielmetaphorik die anti-metaphysische Umwertung selbst des höchsten metaphysischen Prinzips des ersten unbewegten Bewegers möglich macht. Vgl. dazu: Also sprach Zarathustra I; Von den drei Verwandlungen. KSA IV 31, 8. – Die fröhliche Wissenschaft; Lieder des Prinzen Vogelfrei; An Goethe. KSA III 639, 8–15. – Nachgelassene Fragmente; November 1882/Februar 1883 5[1] 178. KSA X 207, 7–9.

Ewigkeit ihre Lebensbewegung²³, die nur leiblich in ihrem ursprünglichen Kontrastreichtum empfunden werden kann: »und alles Ringen und Große ein ewig zielloses *Spiel*.«²⁴

Durch die Sicht der Welt als Spiel kann Nietzsche zusammen mit der Veränderlichkeit des Werdens auch eine weitere, sich daraus ergebende Kategorie ihrer metaphysischen Abwertung gegenüber rehabilitieren: Innerhalb der »teleologischen Weltbetrachtung« kann die sinnenfällige Vielheit nur begriffen werden, wenn sie in die Relation zur Einheit ihres geistigen Zielgrundes gesetzt wird. Von daher gesehen aber scheint sie ontologisch minderwertig zu sein. Mit der Einsicht in das Weltspiel wird aber offenbar, wie die physische Verschiedenheit nicht die Minderwertigkeit der Welt ausmacht, sondern im Gegenteil das Vermögen in sich birgt, dass die Welt sich *in sich selbst* in einer Weise relational verhalten kann, die ihr den höchsten Eigenwert des selbstgenügsamen Spieles gibt: »Die Welt ist das *Spiel* des Zeus oder, physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele.«²⁵

Die Ablösung »des Begriffs ›Sein‹« durch das »Werden« hat zur Folge, dass auch das »Vergehen« als »tragisches« Moment des Weltlaufs ausdrücklich »bejaht« wird, von Nietzsche bewusst auch in der Radikalität des »Zerstörens«, »Zertrümmerns« und »Vernichtens.«²⁶ Das Spiel erweist sich nicht zuletzt deshalb als das Phänomen des Weltwesens, weil darin jene Selbstverständlichkeit aufscheint, mit der zum Anfangen auch das Aufhören, zum Gewinn auch der Verlust, zum Ordnen auch das Durcheinanderwerfen dazugehört: »Jenes spielende Weltkind baut und zertrümmert fortwährend, aber von Zeit zu Zeit fängt das Spiel von Neuem an: ein Augenblick der Sättigung, dann ein neues Bedürfnis (...)«²⁷

Wie sich die Notwendigkeit des Zerstörens als Moment der Bejahung einer höchstmöglichen Positivität ergibt, kann Nietzsche ebenfalls am Wesen des Weltspieles einsichtig machen. Das ständige Einreißen des Aufgebauten ist die Weise, wie eine zur grundlosen Selbstschöpfung mächtige unerschöpfliche Kraft sich selbst bejaht und empfinden will, »aus einem ewigen Willen zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit heraus: als Einheitsgefühl von der Nothwendigkeit des Schaffens und Vernichtens...«²⁸ Erst durch das Vernichten seiner selbst kann der über-voll-gespannte Wille des Weltwesens seinen unbändigen Drang zur Neuschöpfung erlösen.²⁹

²³ Vgl. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 5. KSA I 824, 12: »(...) dass das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und dass es für sie keine andere Art Sein giebt.«

²⁴ Nachgelassene Fragmente; Herbst 1883 20[2]. KSA X 588, 10.

²⁵ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 6. KSA I 828, 5–7.

²⁶ Vgl. Ecce homo; Die Geburt der Tragödie 3. KSA VI 312, 24–313, 7.

²⁷ Basler Vorlesungen 187.

²⁸ Nachgelassene Fragmente; Frühjahr 1888 14[14]. KSA XIII 224, 17–19.

²⁹ Vgl. Nachgelassene Fragmente; Herbst 1885/Herbst 1886 2[110]. KSA XII 115, 24 f. – Die Geburt der Tragödie; Versuch einer Selbstkritik. KSA I 17, 17 ff. – Also sprach Zarathustra II; Auf den glückseligen Inseln. KSA IV 110, 32–111, 28.

Wenn Nietzsche nun diesen »ewigen Scherz einer Weltzertrümmerung und Weltentstehung« als das »Spiel des großen Weltenkinds Zeus« deutet³⁰, so vermittelt er darin Begründung und Argumentationsziel seiner Weltspielidee zugleich. Betrachtet man das Werden und Vergehen der Welt als das »Spiel des Schaffens«³¹, so setzt dies voraus, dass es grund- und ziellos ist. Im »Ewig-sich-selber-Schaffen« und »Ewig-sich-selber-Zerstören«³² erweist sich das Wirken des Weltwesens als »Spiel mit sich selbst«. Im Schaffensspiel, das außer sich selbst keines Zielgrundes bedarf, zeigt sich der Prozess der Welt als jene grundlose Selbstbejahung, in dem das wirkende Weltwesen selbst die unbändige Triebkraft seiner selbstschöpferischen Potenz empfindet. Im Phänomen des Spieles wird nun nicht nur die Grundlosigkeit des Weltwerdens offenbar, sondern auch die in seinem selbstschöpferischen Prozess immer wieder neu erreichte Empfindlichkeit seiner Triebkraft. Beim Spielen ist die Zwecklosigkeit die Voraussetzung dafür, dass sein Vollzug jene Lustempfindung ermöglicht, um derentwillen allein es gespielt wird.

Nietzsches Weltspielidee entspringt dem Bedürfnis, die beim Spielen augenblickhaft empfundene unendliche Lust als die Erfüllung des Weltwesens zu denken:

Jenes Streben in's Unendliche, der Flügelschlag der Sehnsucht, bei der höchsten Lust an der deutlich percipirten Wirklichkeit, erinnern daran, dass wir in beiden Zuständen ein (...) Phänomen zu erkennen haben, das uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft.

Da die Lustempfindung im Spielen aber nicht nur als Folge, sondern auch als Voraussetzung seines Vollzugs inbegriffen ist, kann Nietzsche mit seinem Gedanken der Erfüllung des Weltsinns in der Spiellust Grund und Ziel wieder ins Weltwerden selbst zurückverlegen, das dann »ein Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt«.³³

Mit der Einsicht, dass das Weltwesen im Spiel der unaufhörlichen Selbstschöpfung die Erfüllung seiner eigenen »Urlust« empfindet, kann nun noch einfühlsamer nachvollzogen werden, warum die »ewige Lust des Werdens (...) auch noch die Lust am Vernichten in sich schließt«.³⁴ Die »wüthende Wollust des Schaffenden« wirkt deshalb auch im »Ingrimm des Zerstörenden«³⁵, weil die »Lust des Einklangs« nur »aus dem Spiel der Widersprüche« hervorgehen kann. Im Spielwesen der »Geheimniß-Welt

³⁰ Nachgelassene Schriften; Fünf Vorreden: Ueber das Pathos der Wahrheit. KSA I 758, 26 f.

³¹ Also sprach Zarathustra I; Von den drei Verwandlungen. KSA IV 29, 4–31, 10.

³² Nachgelassene Fragmente; Juni/Juli 1885 38[12]. KSA XI 611, 11.

³³ Die Geburt der Tragödie; 24. KSA I 153, 11–17 bzw. 24. KSA I 152, 22.

³⁴ Ecce homo; Die Geburt der Tragödie 3. KSA VI 312, 22–24.

³⁵ Nachgelassene Fragmente; Herbst 1885/Herbst 1886 2[110]. KSA XII 115,5 f.

der doppelten Wollüste³⁶ ist der »Streit«³⁷ mit inbegriffen und bejaht, denn nur im Kontrast zum zerreißen Schmerz der Trennung kann die Lust der Wiedervereinigung empfunden werden. Weil sich in der Lust des Weltspiels »Widerstreit und Harmonie zur Zeugung (...) paaren müssen«³⁸, wird das Mit-sich-Spielen zum »wider einander Streben«³⁹ der gegenwärtigen Kräfte, und der »Krieg des Entgegengesetzten«⁴⁰ zum »wider einander spielen«.⁴¹

Die Rechtfertigung auch der schmerzvollen Augenblicke in der sinnlosen Lust des Weltspiels ist nun gleichsam die kosmologische Voraussetzung für jene auf das menschliche Leben bezogene Konsequenz, die Nietzsche mit seinem Spielgedanken letztlich ansteuert: Wenn das Weltwerden ein ewig zweckloses Spiel ist, so hat es keine Zielbestimmung, die ihm als Prinzip des moralischen Sollens vorgegeben wäre. Nach seinen rein immanenten Notwendigkeiten kann das streithafte Ineinander von Lust und Schmerz im Weltspiel nicht als gut oder böse bewertet, sondern nur als schön betrachtet werden. »Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse«⁴², erscheint ihr Wesen »als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk«.⁴³ Nietzsches Weltspielidee kulminiert in einer »Cosmodicee der Kunst«:⁴⁴ Weil die Welt als Spiel »kein moralisches, sondern nur ein künstlerisches Phänomen ist«⁴⁵ und daher auch in den schmerzvoll-zerstörerischen Momenten ihrer ewigen Selbstgeburt »unschuldig«⁴⁶ bleibt, so folgt daraus, »dass nur als ein ästhetisches Phänomen das Dasein und die Welt gerechtfertigt erscheint«.⁴⁷ In Nietzsches Spielgedanken wird die moralische Seinsbestimmung durch die ästhetische Weltanschauung überwunden.

c) die Steigerung des Lebens zum Spiel

Mit dem Rückgang auf die philosophiegeschichtlich wie seinsmäßig ursprüngliche Bestimmung der Welt als Spiel verfolgt Nietzsche die Intention, jenen ursprünglichen Kraftreichtum des Lebens zurückzugewinnen, der durch das vernunftteleologische Denken der Metaphysik verloren gegangen war. Wie sein Weltspielgedanke letztlich vom Ideal der übermenschlichen Selbst-Überwindung und Lebenssteigerung her motiviert ist, macht Nietzsche selbst deutlich in jener berühmten Gleichnisrede

³⁶ Nachgelassene Fragmente; Juni/Juli 1885 38[12]. KSA XI 611, 6–12.

³⁷ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 5. KSA I 825, 20f.

³⁸ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 7. KSA I 831, 11.

³⁹ Also sprach Zarathustra II; Von den Taranteln. KSA IV 131, 10.

⁴⁰ Basler Vorlesungen 178.

⁴¹ Nachgelassene Fragmente; Sommer 1883 13[12–15]. KSA X 462, 13f.

⁴² Nachgelassene Fragmente; Sommer/Herbst 1884 26[193]. KSA XI 201, 1f.

⁴³ Nachgelassene Fragmente; Herbst 1885/Herbst 1886 2[114]. KSA XII 119, 3.

⁴⁴ Nachgelassene Fragmente; Sommer 1872/Anfang 1873. 21[15] KSA VII 526, 26.

⁴⁵ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 15. KSA I 869, 15f.

⁴⁶ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 7. KSA I 831, 28. – Nachgelassene Fragmente; Frühjahr/Herbst 1881 11[144]. KSA IX, 496, 20–497, 2.

⁴⁷ Die Geburt der Tragödie; 24. KSA I 152, 19f.

»Von den drei Verwandlungen« am Anfang seines Spätwerkes *Also sprach Zarathustra*:

Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.

In den Gleichnisbildern von Kamel, Löwe und Kind stellt Nietzsche seinen denkerischen Rückgang von der teleologischen Moralmetaphysik zur zwecklosen Freiheit des Weltspieles als Stufen auf dem Weg zur Verwirklichung des Übermenschen dar. Das schwer beladen in die Wüste eilende Kamel steht ihm für die erdrückende Fremdbestimmung des Menschen durch das lebensfeindliche metaphysische Moralgesetz. Das *Du sollst* des Kameles wird durch das *Ich will* des sich seiner eigenen Kraft innewerdenden Löwenmenschen überwunden. Doch mit der reinen Ich-Affirmation des Willens zur Macht hat die Steigerungsbewegung zur Lebensintensität des Übermenschen noch nicht ihre höchste Stufe erreicht. Diese göttliche Höhe gewinnt der Mensch erst, wenn er das Weltwerden als unschuldiges Spiel betrachtet und dessen Gegensätze in sich zum Austrag kommen lässt, indem er sich mit frischer Kraft in das Kunstkampfspiel des Über-Lebens einmischt. Deshalb muss der Mensch schließlich zum göttlichen Kind werden:

Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe noch zum Kinde werden? Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.⁴⁸

Im Gleichnisbild des spielenden Kindes vermittelt Nietzsche, wie die wesentlichen Momente seines Weltspielgedankens ihre vollkommene Verwirklichung in einer zukünftigen, dementsprechenden Idealgestalt des Menschen erreichen sollen. Im Bezug auf die in den drei Verwandlungen figurierte Überwindungs-Steigerung zum Über-Menschen offenbart das streithaft-vernichtende Vollzugsmoment des Weltspieles seinen Sinn: Nietzsches Forderung, dass »immer mehr Krieg und Ungleichheit zwischen sie [sc. die Menschen] gesetzt sein soll«, ergibt sich aus der Einsicht, dass nur im agonalen »Ringkampfe«, wenn die Menschen »wie mit Licht und Schatten wider einander streben, die göttlich-Strebenden« jene »tausend Brücken und Stege (...) zur Zukunft« gebaut werden können, auf denen das dem Weltganzen immanente Ziel erreichbar ist: »In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber.« Weil das Leben »steigen will und steigend sich überwinden, (...) braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden«⁴⁹, ist die streithafte Unterscheidung der Kraftgrade als Mittel ewig inbegriffen im agonalen Erringen jenes Gipfels, auf dem selbst das Schwerste leicht wird wie ein Spiel. Indem Nietzsche nach dem Vorbild des antiken Agones⁵⁰ das streithafte

⁴⁸ Also sprach Zarathustra I; Von den drei Verwandlungen. KSA IV 29, 4–31, 9.

⁴⁹ Also sprach Zarathustra II; Von den Taranteln. KSA IV 130, 10–131, 10.

⁵⁰ Vgl. z. B. Basler Vorlesungen 179. – Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 6. KSA I 826, 28–827, 5.

Moment in seine Weltspielidee integriert, kann er einsichtig machen, wie selbst der beschwerliche Weg zum Erreichen der spielerischen Leichtigkeit in den Verwandlungen zum übermenschlichen Kind schon Spiel ist und darin das Weltspiel sich selbst als den allumfassenden Prozess hervorzubringen vermag: »Verklärung des Wettkampfs. Die Welt ein Spiel.«⁵¹

Wenn Nietzsche im Gleichnis von den drei Verwandlungen das spielende Kind als die immanente Zielgestalt der gewaltigen Selbstüberwindungssteigerung des Lebens einsetzt, so bringt er damit ins Bild, wie das vom Übermensch zu verwirklichende Spiel zunächst auf dem Einnehmen eines allem und allen überlegenen Standortes beruht. Diese Distanziertheit ist in doppelter Hinsicht im Wesen des Spieles impliziert. Zunächst im Hinblick auf dessen Ergebnis, weil dies zumeist ohne weitere Konsequenzen für das Leben des Spielers bleibt und ihn so nicht eigentlich »tangiert«. Sodann im Hinblick auf den Vollzug des Spieles: Dieser setzt nicht nur die souveräne Beherrschung der Spielzeuge voraus, sondern auch die prinzipielle Unabhängigkeit des Spielers davon; denn er hat die Freiheit, zu spielen oder es sein zu lassen. Indem Nietzsche die Überlegenheit des Spielstandpunktes als jene Einstellung ankündigt, die der Übermensch der Universalität des Weltspieles gegenüber einnehmen soll, kann er das alte mystische Motiv der »Gelassenheit«⁵² von dessen metaphysischer Begründung im Transzendenzbezug des Menschen (Plotin, Meister Eckhart) lösen und als rein weltimmanent mögliches Verhältnis denken:

Er [sc. der Mensch] wird sich betheiligen müssen an Staat usw., aber ohne leidenschaftliche Ungeduld: von aussen kann ihm ja nichts kommen. Es wird ihm immer mehr zum Spiel. Er ahnt als die seligste Periode, wenn die Völker nur noch zum Spiele Völker und Staaten sind, nur zum Spiel Kaufleute und wissenschaftliche Menschen – mit Überlegenheit über dies alles.⁵³

In einem nächsten Schritt erkennt Nietzsche nun den Zusammenhang zwischen der Erhabenheit des Spielerstandpunktes und den ästhetisch-antimoralischen Wesenszügen des Spieles. Die Höhe der Spielgelassenheit kann er zugleich als den »moralinfreien«⁵⁴ Standpunkt identifizieren, indem er sie als den Ort der ästhetischen Perspektive auf das Weltspiel bestimmt. »Es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!«⁵⁵, dies kann Nietzsche vom übermenschlichen Kind verlangen, weil er die gelassene Distanz des Spielers zugleich als die Voraussetzung dafür entdeckt, dass der Spieler sein Spiel ruhig und intensiv betrachten kann:

⁵¹ Nachgelassene Fragmente; Sommer 1871/Frühjahr 1872 16[17]. KSA VII 399,7f.

⁵² Vgl. dazu die diesbezüglichen Angaben in: Werner Beierwaltes, Heideggers Gelassenheit. In: Rainer Enskat (Hg.), *Amicus Plato magis amica veritas*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag. Berlin/New York 1998, 1–35.

⁵³ Nachgelassene Fragmente; Frühjahr/Sommer 1874 34[32]. KSA VII 802, 24–30.

⁵⁴ *Ecce homo*; Warum ich so klug bin 1. KSA VI 297, 9.

⁵⁵ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 7. KSA I 832, 11 f.

Hier saß ich, wartend, wartend – doch auf Nichts,
Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts
Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,
Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.⁵⁶

Im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung von ›Ästhetik‹ kann sich der Mensch auf der Höhe der Spielperspektive augen-blickhaft der zweckfrei-interesselosen Wahrnehmung der »vorhandnen Welt« hingeben und »hat an ihr das beschauliche Wohlgefallen, mit dem der Künstler auf sein werdendes Werk schaut«.⁵⁷

In seinem Spielgedanken gelingt es Nietzsche, mit der Gelassenheit auch das dazu gehörige Moment der mystischen Kontemplation von seinem metaphysischen Objekt zu lösen, indem er es in einer ästhetischen Wendung auf die Betrachtung des zwecklos-spielerischen und insofern künstlerischen Werdens der Welt-Wirklichkeit zurückbezieht:

Was früher am stärksten reizte, wirkt jetzt ganz anders, es wird nur noch als *Spiel* angesehen und gelten gelassen (die Leidenschaften und Arbeiten) als ein Leben im Unwahren principiell verworfen, als Form und Reiz aber ästhetisch genossen und gepflegt, wir stellen uns wie die Kinder zu dem, was früher *den Ernst des Daseins* ausmachte. (...) Wie wird dies Leben in Bezug auf seine Summe von Wohlbefinden sich ausnehmen? *Ein Spiel der Kinder*, auf welches das Auge des Weisen blickt.⁵⁸

Wenn Nietzsche die im Spielblick auf die Welt die Erfüllung ihres Wohlbefindens findende Lebensgestalt abschließend als den »Weisen« bezeichnet, so erreicht er darin das seinen Spielgedanken motivierende Ziel, das philosophische Selbstverständnis im Rückgang auf dessen Ursprünge zu erneuern. In seiner vorsokratischen Prägung bezeichnet das Wort ›Weisheit‹ jenen ursprünglichen Sinn von Rationalität, der noch ganz auf die Verstehensbewältigung der schwierigen Zusammenhänge des konkreten Lebensvollzugs bezogen bleibt.⁵⁹ Indem Nietzsche das Leben als Spiel sieht, kann er nun die geschichtliche Fortentwicklung des philosophischen Selbstverständnisses von der vorsokratischen (Über-)Lebens-Weisheit zum platonisch-aristotelischen Ideal der *Theoria* als reiner Selbstgegenständlichkeit des Denkens wieder auf ihre Ursprünge zurückbeziehen. Mit der Entdeckung, dass die Welt gerade in der Transzendenzbezugslosigkeit ihres Spielwesens das ästhetische Phänomen schlechthin ist, vermag Nietzsche die philosophische Theorie von ihrem meta-physischen Objekt zu lösen und – ihrer etymologischen Wortbedeutung als Beschauung entsprechend – wieder auf das ursprünglich sinnenfällige Wesen ihrer Betrachtungswirklichkeit auszurichten. In dieser Rückbesinnung auf die *Aisthesis* des Weltspieles als den ursprünglichen Gegenstand der philosophischen Theorie besteht Nietzsches »neues Ideal des theoretischen Menschen: Er betheilt sich an dem Staat usw. nur noch zum *Spielen*.

⁵⁶ Die fröhliche Wissenschaft; Lieder des Prinzen Vogelfrei; Sils-Maria. KSA III 649, 11–14.

⁵⁷ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; 7. KSA I 832, 8–14.

⁵⁸ Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Herbst 1881 11[141]. KSA IX 494, 22–495, 13.

⁵⁹ Vgl. dazu mit der dort angegebenen Literatur: Günter Wohlfart, Das Weise. Bemerkungen zur anfänglichen Bedeutung des Begriffs der Philosophie im Anschluß an Heraklits Fragment B 108. In: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991) 18–33.

Die ist die höchste menschliche Möglichkeit, alles in Spiel aufzulösen, hinter dem der Ernst steht.«⁶⁰

Mit dem erneuerten Selbstverständnis der Philosophie als »Spieltheorie« gelingt es Nietzsche, die Überlegenheit des philosophischen Standpunktes auf eine Weise zu denken, die sie nicht wie die metaphysische Tradition von der Bezogenheit des Geistes auf eine sinnlichkeitstranszendente Wahrheit ableitet, sondern in der Ursprungskraft der menschlichen Sinnlichkeit selbst fundiert. »Die Triebe *unterhalten* als Fundament alles Erkennens« – diese Forderung ergibt sich deshalb aus dem Spielgedanken, weil im Vollzug des Spieles der Mensch mit seinem Spieltrieb ganz dem Sinnenleben hingegeben sein muss, um dabei zugleich in der gelassenen Spielbetrachtung die geistige Distanz dazu gewinnen zu können: »möglichst aus *vielen* Augen in die Welt sehen, *leben* in Trieben und Beschäftigungen, um damit sich Augen zu machen, *zeitweilig* sich dem Leben überlassen, um hernach zeitweilig über ihm mit dem Auge zu ruhen.« Nietzsches Spieltheorie ermöglicht die (Wieder-)Entdeckung des nicht mehr sinnlichkeitstranszendent gedachten, sondern ursprünglich »einverlebten« Wesens von »Wissen und Wahrheit«.⁶¹

Der durch die Konzeption der Weisheit als Spielbetrachtung ermöglichte Rückbezug des Denkens auf das leibliche Leben erschöpft sich aber nicht nur in der Einsicht, dass das Erreichen des philosophischen Standpunktes das sinnliche (Er-)Leben belässt und als Fundament voraussetzt. Dieser Verständnisansatz erreicht die Spitze seiner Intention vielmehr in der Entdeckung, wie die geistige »Theoria« nicht Zweck an sich selbst ist, sondern ursprünglich den Sinn hat, das leibliche Erleben qualitativ zu intensivieren. Wenn der Mensch aus der Höhenperspektive des philosophischen Betrachterstandpunktes sieht, dass alles Spiel ist, gewinnt er jene Leichtigkeit, die es ihm ermöglicht, sich selbst zur Steigerung seiner Erlebensintensität total in das ziellose Weltwerden hineinzuwerfen und von der allumfassenden Spiellust ergreifen zu lassen: »Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.«⁶²

In der Kraft dieser Leichtigkeit, auch die schwersten Schicksalsnotwendigkeiten als Momente des Weltspiels zu bejahren, findet Nietzsche jenen ursprünglichen Sinn menschlicher Freiheit, der nicht in der abgrenzenden Unabhängigkeit, sondern in der grenzenlosen Offenheit für die Extremzustände der leiblichen Lebendigkeit besteht: »die höchste Freiheit unter dem Gesetz, die göttliche Leichtfertigkeit, Leichtfertigkeit im Schwersten.«⁶³

Die Weisheit der Spielbetrachtung befreit den Menschen deshalb zu einer qualitativ ganz neuen Erlebensintensität, weil sie das »Spinnennetz

⁶⁰ Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Sommer 1874 34[31]. KSA VII 801, 28–802, 2.

⁶¹ Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Herbst 1881 11[141]. KSA IX 494, 29–495, 4.

⁶² Also sprach Zarathustra I. Die Reden Zarathustras: Vom Lesen und Schreiben. KSA IV 50, 3 f.

⁶³ Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Sommer 1888 16[37]. KSA XIII 497, 3 f.

der Zwecke (...) zerreißt«⁶⁴ und so die Welt in ihrem ursprünglich nicht auf Gründe und Ziele reduzierbaren Reichtum erfahrbar werden lässt. »Ihr steifen Weisen, mir ward Alles Spiel«⁶⁵ kann Nietzsche nun der Missgunst der sich selbst und alles auf das Maß der eigenen Beschränktheit einengenden Teleologiedenker entgegenrufen. Das Maß der Weisheit bemisst sich vielmehr daran, wie tief der Mensch die Zwecklosigkeit des Weltspieles zu erleben imstande ist: »der Weiseste, der sich in das Meer der Thorheit stürzt«.⁶⁶ Weil Nietzsche damit zum Ausdruck bringt, wie das grenzenlose Erleben der unberechenbaren Kraftfülle von Lebensmöglichkeiten die Erfüllung der Wesenswirklichkeit des Menschen ist, kann er mit Recht behaupten, dass es »ein Segnen ist und kein Lästern«, wenn er in seinem Weltspielgedanken lehrt: »...über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth.«⁶⁷

Vermittelt durch dieses am Ursprungsquell des leiblich-sinnlichen Lebensreichtums erneuerte Verständnis von Weisheit kann Nietzsche nun das besondere Verhältnis näher bestimmen, in dem der Mensch von seiner Natur her zum und im umfassenden Gesamtzusammenhang des Weltspieles steht. Wenn Nietzsche hervorhebt, wie der ursprüngliche Sinn von Weisheit gerade im Übersteigen der Beschränkungen des teleologischen Denkens besteht, die Negation der Teleologie aber erst im Vollzug des Spieles erreicht wird, so kann er daraus die Konsequenz ziehen, dass der Mensch seine ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidende Befähigung zur Weisheit nur im Spielen verwirklichen kann. Indem Nietzsche in einem nächsten Schritt diese Entdeckung des Spieles als spezifische menschliche Tätigkeit in der Gesamtperspektive der Evolutionsgeschichte betrachtet, gelangt er zur Einsicht, dass erst im Menschen das Spielwesen des Weltganzen zur vollen Verwirklichung seiner Lustempfindung gelangt. Dies bringt Nietzsche im Gedanken zum Ausdruck, wonach erst auf der Naturstufe des Menschlichen sich die Er-Findung der zwecklosen Spiellust ereignet:

Der Mensch hat die thierische Schranke einer Brunstzeit übersprungen; das zeigt ihn auf der Bahn der Lust-Erfindung. (...) Der Mensch erfand die Arbeit ohne Mühe, das *Spiel*, die Bethätigung ohne vernünftigen Zweck. Das Schweifen der Phantasie, das Ersinnen des Unmöglichen, ja des Unsinnigen macht Freude, weil es Thätigkeit ohne Sinn und Zweck ist.⁶⁸

In der menschlichen Wesens-Bestimmung, das Weltganze zur Lustempfindung seines eigenen Spielwesens zu bringen, liegt die über-menschliche Aufgabe des Menschen. Mit seiner Spiel-Natur ist dem Menschen die paradoxe Herausforderung gegeben, in einer Weise »über sich hinaus« zu gehen, mit der er zugleich zum zwecklosen Ursprungswesen der Dinge

⁶⁴ Morgenröthe. Zweites Buch 130. KSA III 120, 19–22.

⁶⁵ Nachgelassene Fragmente. Sommer 1888 20[40]. KSA XIII 556, 8f.

⁶⁶ Nachgelassene Fragmente. Herbst 1883 17[40]. KSA X 551, 15.

⁶⁷ Also sprach Zarathustra III. Vor Sonnen-Aufgang. KSA IV 209, 12–14.

⁶⁸ Nachgelassene Fragmente. Ende 1876/Sommer 1877 23[81]. KSA VIII 432, 5–13.

zurückkehrt. Dies erreicht er, wenn er zum »überfrohen Helden« wird, dessen Leben ein »Spielen mit dem Ernste« ist.⁶⁹ Die übermenschliche Bestimmung des Menschen besteht in der Verwirklichung einer vollendeten Lebensgestalt, in der das ursprünglich zweckfreie Weltspiel sich in der Einheit mit der freien Höhe des Göttlichen findet. Dies ereignet sich (nach Nietzsche) in der letzten Verwandlung des Menschen zum »göttlichen Kind«.

In der Vollendungs-Gestalt des göttlichen Kindes erreicht der Mensch das Ziel seiner Wesensentwicklung, indem er zum freien Spiel seines Ursprungs zurückfindet: »Reife des Mannes: das heißt den Ernst wiedergefunden zu haben, den man als Kind hatte, beim Spielen.«⁷⁰ In der Ursprünglichkeit des Kind-Seins gewinnt der Mensch zugleich die Höhe des Göttlichen, weil durch seine letzte Verwandlung die grundlose Schöpferkraft Gottes in ihrem grenzenlosen Reichtum erneuert in ihm geboren wird. Aus dem Geburts-Schmerz der Grenzüberwindung geht die Einheit von Gott und Mensch in der Lebensgestalt des göttlichen Kindes verjüngt und zugleich vollendet hervor: »Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebälerin sein wollen und der Schmerz der Gebälerin.«⁷¹ In der Kind-Werdung des Menschen findet Gott selbst sein kindliches Wesen, empfindet die Lust seiner grundlosen Schöpferkraft, aus der das zweckfreie Weltspiel unerschöpflich neu hervorgeht: »das Spiel, das Unnützliche, als Ideal des mit Kraft Überhäufeten, als »kindlich«. Die »Kindlichkeit« Gottes, παῖς παῖζων.«⁷²

Die in der Gliederung der vorangegangenen Überlegungen nacheinander dargelegte seinsursprüngliche und übermenschlich-zukünftige Dimension von Nietzsches Spielgedanken fasst er selbst in einem Satz zusammen, der schließlich in bewusster Kontrastierung zu Kants »kategorischem Imperativ« als Nietzsches »ästhetischer Imperativ« bezeichnet sei: »Es sollen die herrschenden überschauenden Wesen geschaffen werden, die dem Spiel des Lebens zuschauen und es mitspielen.«⁷³

2. Die christliche Antwort

Intention dieses Beitrages ist es, Nietzsches Christentumskritik vom Fundament seines philosophischen Grundgedankens her zu diskutieren, wie dieser sich in seinem Spielgedanken darstellt. Weil Nietzsche mit seiner Weltspielidee die teleologische Metaphysik destruieren will, zugleich im christlichen Glauben als »Platonismus für's Volk«⁷⁴ aber nur ein triviali-

⁶⁹ Nachgelassene Schriften. Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne 2; KSA I 889, 13; 26.

⁷⁰ Nachgelassene Fragmente. Sommer/Herbst 1882 1[313]. KSA X 91, 1 f.

⁷¹ Also sprach Zarathustra II. Auf den glückseligen Inseln. KSA IV 111, 4–6.

⁷² Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885/Herbst 1886 2[130]. KSA XII 129, 12–14.

⁷³ Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Herbst 1881 11[145]. KSA IX 497, 6–8.

⁷⁴ Jenseits von Gut und Böse. Vorrede. KSA V 12, 33 f.

siertes Produkt dieser weltverneinenden Denkform sieht, vermeint er, mit der ursprünglichen Stoßkraft des Spielgedankens auch das Christentum erledigt zu haben. In den folgenden Überlegungen soll die Auseinandersetzung mit Nietzsches Christentumskritik durch die Frage aufgenommen werden, ob dem ursprünglichen Wesen des Spieles tatsächlich jenes Potential an antichristlichen Eigenschaften innewohnt, das Nietzsche in ihm finden will. Die Argumentationsstrategie besteht also darin, die philosophische Position von Nietzsches Spielgedanken zunächst anzuerkennen, auf der Basis dieses gemeinsamen Fundamentes aber zu hinterfragen, ob er in seiner Grundidee des Spieles tatsächlich etwas wesentlich Antichristliches gedacht hat. Eine fundamentale Entgegnung auf Nietzsches Christentumskritik kann somit nur über die Klärung der Frage gelingen, ob es möglich ist, das Spiel als das Grundphänomen einer genuin christlichen Weltauslegung zu denken. Im Rückgang auf ebenso verborgene wie ursprüngliche Gestalten christlicher Philosophie ist die Entdeckung möglich, dass das Spiel als Vermittlungskategorie einer christlichen Seinsdeutung nicht nur denkbar, sondern in höchster Gedankentiefe auch gedacht worden ist.

Eine christliche Philosophie des Spieles, die derjenigen Nietzsches vom denkerischen Niveau her zu entsprechen vermag, findet sich bei Nicolaus Cusanus und Jakob Böhme. Trotz ihrer relativen zeitlichen Nähe vermitteln diese beiden christlichen Denker die Grundbedeutung des Spieles durch zwei grundverschiedene Denkformen, was erlaubt, die christliche Auseinandersetzung mit Nietzsche von zwei verschieden verlaufenden Denkwegen her aufzunehmen: Während bei Cusanus der Spielgedanke der Kulminationspunkt einer metaphysischen Denkbewegung ist, entsteht er bei Jakob Böhme als die Vollendung eines dazu konträren Denkweges, den ich im Folgenden als die ›bathy-physische‹ Denkform bestimmen möchte.

2.1. Die metaphysische Antwort: Das Globusspiel des Nicolaus Cusanus

Ein christliches Verständnis des Spielphänomens muss philosophisch vermittelt werden. Der christliche Glaube ist aber primär keine philosophische Doktrin, sondern eine Lebenserfahrung. Deshalb gilt es, zuerst eine philosophische Denkform zu finden, mittels derer eine christliche Sicht des Spieles gedanklich zum Ausdruck gebracht werden kann. Der cusanische Globusspielgedanke macht sich dazu die klassische metaphysische Denkform zu Eigen, nicht aber ohne sie von den Erfordernissen einer Philosophie des Spieles her grundlegend zu transformieren. Stets aber setzt er das methodische Prinzip der metaphysischen Denkbewegung voraus, wie sie hier kurz dargestellt wird.

a) die metaphysische Denkform

Wohl allen divergierenden historischen Gestalten metaphysischen Denkens ist jener Grundzug gemeinsam, der sich am Ursprung seiner philosophiegeschichtlichen Entwicklung in reiner Form zeigt⁷⁵: Die Metaphysik entsteht mit der Auffassung des Parmenides, dass die Wahrheit nicht in der Veränderlichkeit der Sinnendinge, sondern erst im Überstieg zu einem unveränderlich mit sich selbst identischen Sein erkannt werden kann.⁷⁶ Das metaphysische Denken bestimmt das Wesen der Dinge durch den transzendierenden Aufstieg in die Höhe eines von aller Materialität absoluten, rein intelligiblen Prinzips.

Bei Cusanus ist die metaphysische Überstiegsbewegung vom Sinnlichen zum Intelligiblen nicht nur für den inneren Gehalt des Globusspielgedankens bestimmend, sondern auch für dessen äußere Darstellungsform. Cusanus konzipiert seinen Spielgedanken, indem er von der sinnenfälligen Gestalt eines von ihm eigens dazu neu erfundenen Spieles zu dessen geistigem Gehalt hin aufsteigt. Den philosophischen Rückgriff auf diese platonische Ausprägung der metaphysischen Erkenntnisethode begründet er dabei theologisch im paulinischen Gedanken, dass die geschaffenen Dinge »Spiegelbilder und Rätselgleichnisse« (Aenigmata) zur Erkenntnis des unsichtbaren Gottes sind.⁷⁷ Dementsprechend sind auch in unserer Interpretation zunächst Elemente, Regeln und Verlauf dieses konkreten Spielaenigmas kurz zusammenzufassen.

b) das sinnenfällige Aenigma des Spieles

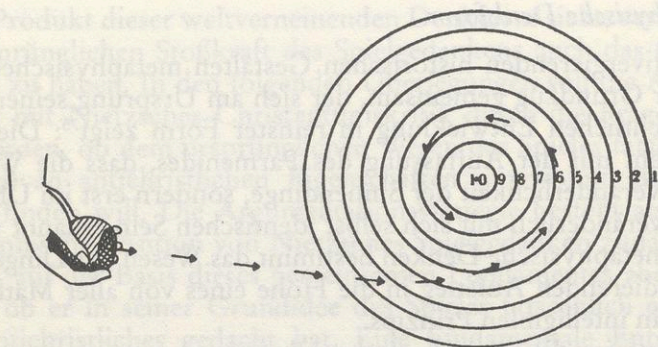
Gespielt wird mit einer Kugel, nach der das Globusspiel benannt ist, und auf deren besonderer Form seine Eigenart beruht. Der Spielglobus hat die Gestalt einer eingedellten Kugel. Deshalb ist ihm eine »schneckenförmig oder spiralg in einer Kurve gedrehte Bewegung« eigen, die »weder ganz gerade noch auch ganz gekrümmt ist«. Wird der Kugel durch einen Wurf ein Bewegungsimpuls mitgeteilt, so »verlangsamt der schwerere und körperhafte Teil des Globus jene Bewegung« bis zum Stillstand.⁷⁸ Die Dimensionen, innerhalb derer sich alles abspielt, erstrecken sich zwischen dem Ausgangspunkt, wo der Spieler steht, wenn er den Globus wirft, und dem Zielpunkt seines Wurfes. Dieser Zielpunkt ist zugleich das Zentrum von zehn konzentrischen Kreisen, die ein Spielfeld bilden. Die Spielregel

⁷⁵ Vgl. dazu neuerdings Emil Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik – Platon – Aristoteles*. Weilerswist 2000.

⁷⁶ Vgl. z. B. Parmenides, Fragment B 8.

⁷⁷ Vgl. z. B. 1 Kor 13, 12; Röm 1, 19f. Cusanus, *De docta ignorantia* (Das belehrte Nicht-Wissen) I, 11: h [=Opera omnia; Heidelberger Akademieausgabe] I, S. 22, Z. 3–6 (N. 30).

⁷⁸ *De ludo globi* I: h IX, N. 4, Z. 1–12. Deutsche Übersetzungen des »Dialogus de ludo globi« finden sich in folgenden Ausgaben: Nicolai de Cusa, *Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*. Lateinisch-Deutsch. Übers. u. Hg. Gerda von Bredow. [=Philosophische Bibliothek Meiner; Bd. 467], Hamburg 1999; Nikolaus von Kues, *Die philosophisch-theologischen Schriften*. Lateinisch-Deutsch, Übers. Dietlind u. Wilhelm Dupré, Wien 1967, Bd. III, 221–355.



besagt nun, dass der Spieler »entsprechend der Zahl des Kreises, in dem sein Globus stillsteht, umso mehr [Spielpunkte] gewinnt, je näher er dem Mittelpunkt kommt«. Sieger ist jener Spieler, der zuerst die Punktezahl 34 erreicht, das Lebensalter Jesu Christi.⁷⁹

Durch die Vermittlung des philosophischen Denkens versucht Cusanus nun nacheinander der »mystischen Bedeutung«⁸⁰ der drei Konstitutivelemente des Spieles, nämlich Mittelpunkt, Spielfeldkreise und Globuswurf, auf die Spur zu kommen.

c) die »mystische Kraft«⁸¹ des Spieles

Der philosophische Sinn der Spielelemente lässt sich am besten aus ihrem Verhältnis zueinander erschließen. Punkt, Kreisen und Kugel ist die Wesensbestimmung gemeinsam, dass sie verschiedene Formen von »Rundheit« verwirklichen.⁸² Da Kreis und Kugel aber nichts anderes als Vervielfältigungen des Punktes sind, erweist sich darin der Punkt als das absolute Prinzip alles Runden, das seine unendlichen Verwirklichungsmöglichkeiten in absoluter Einfachheit unsichtbar verbirgt.⁸³ In diesen Eigenschaften des Kreismittelpunktes des Spieles kommt somit die im Wesen Gottes selbst verborgene unendliche Seinsfülle aenigmatisch zur Darstellung.

Die aus dem Punkt hervorgehenden Spielfeldkreise symbolisieren die kreatürlichen Selbstentfaltungen Gottes, wie sie aufgrund ihres »gradweise« gestuften Verhältnisses zum Zentrum⁸⁴ das wohlgeordnete Struk-

⁷⁹ De ludo globi I: h IX, N. 50, Z. 6–11.

⁸⁰ De ludo globi II: h IX, N. 61, Z. 13. Für eine ausführlichere Interpretation des Globusspielgedankens sowie weitere Literaturangaben vgl. Martin Thurner, Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 27 (2001).

⁸¹ De ludo globi I: h IX, N. 54, Z. 17.

⁸² Vgl. z. B. De ludo globi II: h IX, N. 69, Z. 3–5.

⁸³ De ludo globi I: h IX, N. 8, Z. 7 – N. 9, Z. 14.

⁸⁴ De ludo globi II: h IX, N. 72, Z. 1 – N. 73, Z. 3; N. 79, Z. 16f.

tur-Gefüge (Kosmos)⁸⁵ der »Welt« (Universum) bilden.⁸⁶ Vom unsichtbaren inneren Mittelpunkt bis zum ausgedehntesten äußersten Kreis sind im Globusspielfeld somit alle möglichen Dimensionen der Wirklichkeit in Spiegelbild und Rätselgleichnis dargestellt, vom selbst unsichtbaren Grund jeder Sichtbarkeit über den Bereich der rein geistigen Engelwesen durch die vermittelnde Verknüpfung von Seele und Leib im Menschen bis hin zur undurchdringbaren Grobheit der Materie.⁸⁷

Die Spielkugel schließlich ist in ihrer Zusammensetzung aus dem materiellen Kugelkörper und dem unsichtbaren Bewegungsprinzip des Kugelaufes ein Abbild der leib-seelischen Einheit des Menschen.⁸⁸ Im Vollzug des Globusspiels kommt nach Cusanus also zum Ausdruck, wie der Mensch sein Wesen im Bezug zur Unendlichkeit Gottes und zum gradweise eingeschränkten Ordnungsgefüge der Welt verwirklicht.

d) das Globusspiel als die aenigmatische Selbstvermittlung des menschlichen Wesensvollzuges

Entdeckt man in der sinnenfälligen Gestalt des Globusspiels die aenigmatische Selbstvermittlung des menschlichen Wesensvollzuges, so wird deutlich, dass das Spiel nach Cusanus nicht nur die äußere Darstellungsform, sondern auch die innere Bestimmung der Wesenswirklichkeit des Menschen ist. In seiner geistigen Bewegung versucht der Mensch im Aufstieg über die verschiedenen Dimensionen der Welt die unendliche Seinsfülle des verborgenen Gottes zu erreichen. Cusanus entdeckt nun, dass diese Tätigkeit der menschlichen Intellektnatur aus drei Gründen zum Spiel wird: Weil das Wesen des im Erkenntnisanstieg des Menschen angezielten Gottes »unendlich« ist, kann das intellektuelle Streben des Menschen »nie endgültig« zur Ruhe kommen, sondern gewinnt im Hinblick auf sein unendliches Ziel die Spiel-Qualität einer potentiell unendlichen, »unaufhörlichen Bewegtheit«.⁸⁹ Die Unerreichbarkeit des Erkenntniszieles ist nach Cusanus für den menschlichen Intellekt nun keineswegs Grund zur resignierenden Stagnation, sondern im Gegenteil der Quellgrund jener unaufhörlichen Spiel-»Freude«, die der Mensch bei seinen immer neu möglichen Erkenntnisaufschwüngen zum Unendlichen empfindet.⁹⁰ Der Spielcharakter des menschlichen Selbstvollzuges kulminiert schließlich in jener »Leichtigkeit des Schwierigen«⁹¹, die der menschliche Geist gewinnt, wenn er sich wie die Spielkugel in der Annäherung an den göttlichen Mittelpunkt immer mehr von den »materiellen«, unteren Weltregionen zu den »höheren«, »geistigen« erhebt.⁹² Gerade in dieser

⁸⁵ De ludo globi II: h IX, N. 75, Z. 7–10.

⁸⁶ De ludo globi I: h IX, N. 42, Z. 3.

⁸⁷ De ludo globi II: h IX, N. 78, Z. 12–14; N. 104, Z. 14 – N. 105, Z. 7.

⁸⁸ De ludo globi I: h IX, N. 25, Z. 1 f.

⁸⁹ De ludo globi I: h IX, N. 33, Z. 3. Idiota de sapientia (Der Laie über die Weisheit): I: h ²V, N. 9, Z. 16–18.

⁹⁰ Idiota de sapientia I: h ²V, N. 11, Z. 5–23; N. 18, Z. 12–16.

⁹¹ Idiota de sapientia II: h ²V, N. 28, Z. 11 – N. 32, Z. 5; N. 45, Z. 1.

⁹² De ludo globi I: h IX, N. 51, Z. 16; II: N. 72, Z. 1–14; N. 104, Z. 18 – N. 105, Z. 7.

Begründung der spielerischen Leichtigkeit in der vergeistigenden Aufstiegsbewegung des Intellekts zeigt sich, dass im cusanischen Globusspiel ein Gedanke gelungen ist, der das Spiel philosophisch unter den Voraussetzungen der metaphysischen Denkform als die tiefste Wesensbestimmung des menschlichen Selbstvollzugs begreift.

Nachdem Cusanus die Spielqualität des menschlichen Seins aus der Ausrichtung auf die unendliche Transzendenz Gottes begründet hat, kann er in einem nächsten Schritt auch den erkennenden Welt- und Selbstbezug des Menschen vom Verhältnis zum spielenden Wesensvollzug her neu bestimmen. Beides gelingt ihm, indem er – motiviert vom biblischen Gottebenbildlichkeitsgedanken – den Erkenntnisaufschwung zu Gott auch als Annäherung an dessen Wesensbestimmung als schöpferischen Einheitsgrund aller Dinge reflektiert.⁹³ In seinem spielerischen Vergeistigungsaufstieg zum Unendlichen ist der endliche Geist des Menschen deshalb in einem abbildlichen Sinne kreativ, weil er im Versuch, die unerreichbare Seinsfülle Gottes zu erreichen, diese seiner je eigenen Kapazität entsprechend einschränkt und so einen singular endlichen Bereich der Teilhabe am Unendlichen hervorbringt. Infolge der Einsicht in diesen Zusammenhang kann Cusanus die vom Menschen erkannte »Welt« als eine Konstitutionsleistung der spielerischen Kreativität des menschlichen Geistes begreifen. Potentiell unendlich viele, individuelle »Welten« [Plural!] entstehen, wenn ein endliches Geistwesen seinen unendlichen Zielgrund immer wieder neu anspielt.⁹⁴

Dieselbe spielerische Kreativität artikuliert sich nach (und bei) Cusanus auch in der philosophischen Selbstreflexion des Menschen. Im unaufhörlich neuen Rückgang auf den unendlichen Grund seines endlichen Wesensvollzuges erfindet der philosophierende Intellekt zahllose Aenigmata verschiedenster Art, mittels derer das Unendliche in der Weise der »konjekturalen« (mutmaßenden) Anspielung spekuliert werden kann. Der Spielcharakter des philosophischen Denkens verwirklicht sich bei Cusanus in der Freude des potentiell unabschließbaren Entwerfens immer leichter durchschaubarer Rätselgleichnisse, von geometrischen Konstruktionen bis zu den sprachspielartigen Gottesnamen (*possest*, »IN«, »E«, *idem*, *non aliud*, *posse ipsum*), kulminiert aber insofern im Globusspiel-aenigma, als hier der spielende Wesensvollzug des Philosophierens sich selbst in figurativer Darstellung vermittelt.

2.2 Die »bathyphysische« Antwort: Jacob Böhmes »Liebe-Spiel«

(Fortsetzung folgt)

⁹³ Vgl. *De ludo globi* I: h IX, N. 33, Z. 2.

⁹⁴ Vgl. *De ludo globi* I: h IX, N. 42, Z. 15–21.

Offenbares Geheimnis und Apokalypse

Das religionsphilosophische Erbe des Hans Urs von Balthasar (2. Teil)¹

Harald Seubert

III. Die symphonisch-eine Wahrheit. Zu Balthasars entfalteter Theologie

Wenn Eberhard Jüngels Schüler Volker Spangenberg als Resümee seiner, auch exegetisch motivierten, Studien zum Begriff der »Herrlichkeit« bei Balthasar festhält, dass der Aufschein (die »doxa«)² der Herrlichkeit unversehens zu einem Prädikat der Kirche zu werden drohe, dass die ästhetische Dimension Balthasar'scher Theologie davon lebe, dass das Wort zum Nicht-mehr-Wort überschritten und die Betrachtungsart nicht in die eschatologische Dimension überführt werde, so bezeugt sich darin nicht mehr als ein ärgerliches Nicht-Verständnis. Spangenberg suggeriert nämlich durch derartige resümierende »Thesen«, der Fortgang der »theologischen Ästhetik« zur »Theo-Dramatik« und zur »Theo-Logik« wäre nicht in sich zwingend. Wenn Balthasar selbst in dem späten »Durchblick« durch sein Werk den Zusammenhang als ein *mögliches* Weitergehen, ein Fortschreiten-Können begreift, so ist damit ganz im Gegenteil zu Spangenbergs Lesart eine Gnade des Fortdenkens angesprochen, die zur Nötigung wird – und keinesfalls ein adiaphoristisches Tun-oder-lassen-Können. Man muss auch an das wundervolle Bild vom Reliefcharakter der göttlichen Weltmitte denken, die immer wieder umschritten werden muss, »um bei jedem Schritt eine neue Sicht zu bieten und dabei immer das gleiche Gebilde zu bleiben«.³

Jene Theologie und Religionsphilosophie, die sich in Balthasars *Trilogie der Liebe* dokumentiert, ist demgemäß exponiert nicht als eine Phänomenologie, sondern als eine Morphologie. Was dieser *Ansatz* für die *Durchführung* bedeutet, sei verdeutlicht, indem zunächst der innere Abriss (A) und sodann die trinitarische Implikation (B) der Balthasar'schen Denkart aufgewiesen wird.

Ad A)

1. 1958 notiert Balthasar: »Wo ist auch der Eros hingeraten in der Theologie und der Hoheliedkommentar, der zur Mitte der Theologie gehört?«⁴

¹ Der 1. Teil dieses Beitrags ist zu finden in: Edith Stein Jahrbuch (2000) 291–306.

² Volker Spangenberg, *Herrlichkeit*. Tübingen 1993, 254 f.

³ Balthasar, Rede bei der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck, zit. nach Guerriero, Balthasar, a.a.O., 419–425, hier insbes. 423. Vgl. für den Nachweis des Reliefbildes beim jungen Philologen Nietzsche: Manfred Riedel, Ein Seitenstück zur »Geburt der Tragödie«. Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie. In: Nietzsche-Studien 24 (1995) 45 ff.

⁴ Zit. nach P. Henrici, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar. 18 ff., hier 42.

Der ersehnte Eros konkretisiert sich in seinem Sinne *christologisch*. Die Leitfrage durch alles philosophische und theologische Denken ist:

Wo ist der, der eine solche Schönheit, ein so ungeheures Leben hervorgebracht hat? Wo ist der Vater des Seins?⁵

Auf diesen geheimen Brennpunkt hin deutet er die blinde Moira im griechischen Epos und die »Offenbarung der Tiefenwahrheit des Seins« in der attischen Tragödie, wobei es gegen und zugleich mit Nietzsche die *Bakchen* des Euripides sind, denen Balthasars Hauptaugenmerk gilt. Sie sind ihm »Tragödie kat exochen«, da in ihnen das Motiv der Todes-Verzweiflung kulminiert im Versuch der großen Tragiker, diesen Bann zu durchreißen. Die platonische Urstiftung der Metaphysik sieht Balthasars morphologischer Blick dann durch eine Zwienatur gekennzeichnet – der eine Ausgangspunkt ist die eroshafte Sehnsucht, das Verlangen, das aus der Erinnerung an einen verlorenen Einheitssinn heraus dem ideenhaften Sein entgegenstrebt, jedoch sich immer wieder der Trennung (Chorismos) zwischen Idee und Sache ausgesetzt sieht. Es ist diese denkerische Grunderfahrung, der Platon mit der Maxime zu einer zweiten Meerfahrt Rechnung zu tragen suchte. In diesem Denkbereich hat das sokratische Ethos, die *A-topie* des Philosophen, von der jener Dialog spricht, der für Balthasars Platon-Deutung zentral ist, das *Symposion*.

Balthasar kennt aber einen zweiten platonischen Grundgedanken, die »heilige Sprache des Seins«⁶, die Aufschließung jenes Kosmos, zumal im *Timaios*, der Weltseele, Götter und Menschen umgreift. Dass die Verflechtung von gestalthafter Schönheit und Gedanken zu einer philosophischen Ästhetik unüberholbar bei Platon vorgeprägt sind, verdankt sich dieser Gedankenbahn. Sie wird bei Plotin vertieft, indem in seiner Seinslehre nicht zuerst Platons »zweite Fahrt« im Blick steht, sondern die Transparenz der Welt auf den ewigen sich denkenden Geist, »in welchem Noesis und Noema« eins sind.⁷ Und von diesem Herzstück aus ist allererst der weitere Gang der Metaphysik im Kontext einer Verbindung mit dem Herrlichkeits-Zeugnis des Neuen Testamentes von Origenes bis Thomas zu verstehen.

Ist damit die Verortung der antiken Metaphysik in Balthasars großem »Exkurs« angegeben, so zeigt sich ihm in der Neuzeit, ausgehend von Thomas, ein anderes Grundproblem: das der Differenz zwischen Sein und Gott. Diese Differenz erkennt er als urbildhaftes Prototypen der »Ana-

⁵ Balthasar, Herrlichkeit III/1, Im Raum der Metaphysik. Altermum. Einsiedeln 1975, 195.

⁶ Ebd., 253. Eine philosophische Rezeption dieser Erwägungen hat noch nicht eingesetzt, obwohl sie in den Thematisierungen der vergangenen Metaphysik durch ihre – auch im Unterschied zu Heideggers Seinsgeschichte – auffallende Gerechtigkeit herausragen.

⁷ Vgl. Herrlichkeit III/1, 271. Siehe weiter Balthasar, Theodramatik, Bd. I, Prolegomena. Einsiedeln 1973, 121 ff., 230 ff. u. 470 ff. Grundlegend dazu Thomas Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. Freiburg 1990, 228 ff.

logie«. Denn im Ur-Wunder der Seinserfahrung ist ein das Denken transzendierender Bezug auf Gott *im Denken* mit ausgesagt. Gleichwohl fällt Gott nicht mit dem Sein zusammen. Zwischen Gott und Sein wird vielmehr ein tiefer Bruch sichtbar, der zugleich der Grund der Welt ist.

Man bemerkt sofort, dass Balthasar Heideggers »ontologische Differenz« zwischen Sein und Seiendem aufnimmt, dass er sie aber wiederholend neu denkt. Die Differenz zu erkennen und offenzuhalten, dies ist im Gang der Überlieferung zwei Denkern geglückt: Thomas von Aquin und Heidegger. Wenn einzig bei Thomas der theologische Ursinn dieses Gedankens erkannt sei, so seien bei Heidegger die sachlichen Folgerungen für das Denken gezogen: seine Nötigung, sich hinter das Seinsgeschehen zurückzunehmen.

Der Idealismus nähert sich diesen Sphären nicht. Eben von hier her ist es zu verstehen, dass in der großen Trilogie den neuzeitlichen Systemformen eine so harsche Abgrenzung zugebracht ist und auch der Schwebezustand, in dem sich die Kant'sche Metaphysik hält, nicht hinreichend Beachtung findet. Signifikant dafür ist es, dass Balthasar den Kant'schen Topos der »Erhabenheit« als eine gestalt- und weltlose Größe deutet. Gerade darin manifestiert sich für ihn eine volle Differenz zu dem eigenen Unterfangen. So wird Balthasar davon ausgegangen sein, dass von einer am Geschmacksurteil orientierten Ästhetik, deren Absolutpunkt die Erhabenheit ist, keine Brücke zum Drama von Leben und – im Spezifischen – christlicher Existenz führt.

2. Sehr spezifisch also setzt sich Balthasar den Wegen der Metaphysik aus, um sie von der Liebe her neu zu durchdenken. Der Übergang von der *Theophanie* in der »Ästhetik« zur *Theodramatik* war ihm dabei besonders wichtig. Erkannte er doch hier den Schritt vom Vorschein zum Zentrum der Theologie. Denkerisch und dichterisch gleichermaßen bemerkenswert ist es nun, wie der Morphologe Balthasar das Wesen des Dramatischen in seinen Gedankengang einbezieht. Die griechische Tragödie ist für ihn Teil realer Gegenwart des Gottesgeschehens, das Welt-Theater des späten Mittelalters und der Barockzeit hingegen erkennt er als vergangen. Das Gottes-Drama kann mithin nicht nach ihrem Bilde zuerst verständlich gemacht werden. Doch Balthasar hat nicht nur das attische Drama, er hat auch die Rückbeziehung des Theaters auf sich selbst und das Fraglichwerden der Rollen im Sinn. Es ist vor allem Luigi Pirandello, dem sich sein Rollen-Begriff verdankt. Balthasar führt dessen spielhafte Anihilationen bis ins Äußerste weiter und dringt damit zu einer neuen Gestaltwerdung hindurch: »Persona« erweist sich bei ihm zwar als Maske. Doch ist dies keinesfalls so zu verstehen, wie es Marxismus oder Psychoanalyse wollen: als ablegbares Ingrediens, das der Wesensnatur des Menschen nichts hinzufügt. Vielmehr wird das rollenhafte Personsein bei Balthasar als singuläres endliches Du und Ich in seiner Transzendenz auf das göttliche Sein aufgefasst – nicht in einem dialektischen, aber in einem dialogischen Sinn. Von dieser Zwiesprache kann das Drama allererst seinen Ausgang nehmen, ein Drama, das tragische Momente im Sinne der Grie-

chen hat. Man weiß, dass Balthasar diese Dramatik im Lichte der nachgerade depressiven Stigmatisierung der Adrienne von Speyr während der drei Tage zwischen Karfreitag und Ostermorgen nur allzu drastisch vor Augen hatte.⁸ Da es sich auf die drei Tage konzentriert, hat das theologische Weltdrama notwendig eine verdichtete Zeitgestalt: Es ist nicht in epische Formen übersetzbar. Streng genommen verdichten sich die drei Tage in einer hieratischen Inkubation – auch dies ein Motiv mit langer Urgeschichte in den antiken Mysterien. Das Drama zwischen Gott und Mensch erreicht seine »Akme« am Karsamstag,

da die perverse endliche Freiheit all ihre Schuld auf Gott und den einzigen Angeklagten und Sündenbock wirft, und Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen lässt.⁹

Indem Jesus Christus sich – in mystischer »Communio« mit den Menschen aller Zeiten – am Karsamstag erniedrigt, erweist er sich als Herr des Seins.

Man wird unschwer erkennen können, dass sich Balthasars Christologie von hier her erschließt. Christi Gottesbewusstsein nämlich ist für ihn ein eminentes Wissen Jesu um seine Sendung. Derart entsteht erst der Raum für Gebet und die Lehre des historischen Jesus. Wie wir gleich in einem zweiten Durchgang durch Balthasars *Trilogie der Liebe* erkennen werden, ist Christus dabei aber ganz von seinem Hervorgang aus dem Vater und seinem dauernden Geliebtwerden durch ihn bezeugt. Die ökonomische Trinität entspricht der immanenten. Dies freilich ist nur möglich, da sie in jener ihren Grund hat.

Die Insistenz auf der innertrinitarischen Aseitität bedeutet allerdings keinesfalls, dass die Kenosis- und Leidensdimension der Christologie verschwiegen werden soll. Sie gehört ihr in Unterschiedenheit *und* Untrennbarkeit zu. Balthasar betont sie überdies in einer bei einem katholischen Theologen höchst seltenen expliziten »theologia crucis«, gewiss einem Erbe der Frühzeit des »Apokalypsen«-Buches. Durch sie kann der unheimliche Hall-Raum der Angst Christi angesichts des Sterbens beachtet werden. Es ist gerade die Angst, die alles Sterben aufschließt, indem sie auf die »Wider-Natürlichkeit« und Absurdität des Todes, seine Sünden-Natur verweist. So läuft das Theo-Drama nicht auf einen Heroismus Jesu zu. Es dringt tiefer. Da im Sinne der Trias vom Schönen – Guten – Wahren¹⁰, an deren Leitfaden sich Balthasars Trilogie orientiert, die Theo-Dramatik als Entfaltung des Guten erscheint, erweist sich diese Tiefen-

⁸ Vgl. dazu Balthasar, *Mysterium Paschale*. In: Feiner/Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2, Einsiedeln u.a. 1969, 133–326. Als Separatdruck unter dem Titel: Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Hier nach Neudruck, Freiburg 1990. Siehe auch die Einführung in die italienische Ausgabe v. Giuseppe Ruggieri, *Teologia dei tre giorni*. Brescia 1990, 5 ff.

⁹ Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, Die Handlung. Einsiedeln 1980, 312.

¹⁰ Vgl. zu diesen Topoi, die an die Transzendentalien der mittelalterl. Philosophie anschließen: Henrici, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*. In: Lehmann/Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar*, a.a.O., 237 ff.

Dimension als *Tragödie des Guten* und zugleich als deren Rückführung in den Glaubensgrund, von dem die Theologie auszugehen hat.

Im Gottesdrama kann der Mensch nicht Zuschauer sein. Er ist seinem Wesen nach Mitspieler und Erleidender zugleich. Adrienne von Speyr und mit ihr Balthasar mögen dies erfahren haben, als sich nach Adriennes Konversion die Zeichen der Angst und Verzweiflung immer wieder bis ins Pathologische steigerten.

Es sind einige eng miteinander verwobene Implikationen, die von diesem Grundgefüge auf die »Theo-Logik« hinüberweisen. *Einmal* lebt das Theodrama von einem Neben- und Gegeneinander zweier Freiheiten, der endlichen und der unendlichen. Wenn Balthasar von mehrfacher Freiheit, keineswegs aber von mehrfacher Wahrheit spricht, so begreift er Freiheit nicht als Absolutum, das das denkende Subjekt setzte. Der Begriff endlicher Freiheit ist sehr viel nüchterner gefasst. In ihn mögen auch Elemente der Staatslehre des alten Reiches oder der »Freien eidgenössischen Bürgerschaften« eingegangen sein. Freiheit ist in diesem Sinne eingeräumte, ermöglichte Freiheit. Gerade ein solcher Freiheitssinn aber ist es, der dann in der »Theo-Logik«, der Frage danach, wie sich »das unendliche Wort in einem endlichen ausdrücken« könne, zum Leitfaden wird.¹¹

Die unendliche Freiheit entlässt im Sinne Balthasar'scher Theologie liebend die endliche aus sich. Deshalb kann »Wahrheit als Freiheit« im Zusammenhang der Theo-Logik in einer Phänomenologie des Wahrnehmungs- und Erkenntnisaktes expliziert werden, die sich ihrerseits der Gestaltschau verdankt. Im Erkennen erschließt sich ein Objekt in Freiheit dem Erkennenden: Es fällt ihm gewissermaßen in die Sinne, und er hat nun die Freiheit, es bei sich anzunehmen.

Mit keinem Seienden wird man fertig, und wäre es die kleinste Mücke, der unscheinbarste Stein. Es hat eine geheime Öffnung, durch die ihm immer neue Vorräte an Sinn und Bedeutung vom Ewigen her zufließen.¹²

Balthasar deutet in diesem Zusammenhang das Subjekt-Objekt-Verhältnis neu und er denkt im Zeichen der Wahrheit zugleich darüber hinaus. Denn Subjekt und Objekt erschließen sich erst, indem sie einander im Wahrheitsgeschehen entgegnen und begegnen. Auch dieser strukturelle Zug ist in einiger Nähe zu Heidegger zu sehen. Allerdings geht für Balthasar, anders als für Heidegger, die Enthülltheit und Herrlichkeit der Wahrheit immer schon ihrer Entzogenheit voraus. In diesem Richtungssinn erschließt sich ihm die griechische Urbedeutung von *Aletheia* als Un-Verborgenheit, gerade diametral entgegengesetzt zu Heideggers Auslegung. Man wird deshalb sagen können, dass kein Balthasar'sches Lehrstück so konsequent phänomenbezogen ist wie das spekulative Kernmoment

¹¹ So Balthasars Formulierung in der letzten »Durchsicht« durch sein Werk und zugleich seiner letzten größeren öffentl. Ansprache, vgl. Guerriero, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 425 ff.

¹² Balthasar, Theo-Logik Bd. 1, Wahrheit der Welt. Einsiedeln ²1985, 113.

seiner Theologie, das Wahrheitsdenken. So geht der Blick von der Mitte, der Explikation der Wahrheit als Freiheit, zurück zur *Wahrheit als Natur*. Die Evidenz für diesen Verständigungssinn entnimmt Balthasar sprechenderweise nicht einem griechischen, sondern einem hebräischen Zeugnis. Das hebräische Wort für Wahrheit *emeth* bedeutet Beständigkeit, Verlässlichkeit eines nächsten Seienden. Und ebenso wird sich *Wahrheit als Natur* auch erschließen, in sorgsamer Enthüllung des einzelnen Seienden, das – wie in einer fernen Erinnerung an den Goethe'schen Symbolbegriff – sich selbst genügt und zugleich – wie in einer Anspielung auf den griechischen Symbolbegriff, der im Symbol beides geltend macht, den Unterpand- und den Zerbrochenheitscharakter – über sich hinausweist auf eine Grenze, an die Subjekt und Objekt gleichermaßen treffen. Damit sind wir an die Pforte des dritten Wahrheitsverständnisses gelangt, das die *Wahrheit als Geheimnis* zu verstehen gibt. »Denn nur wo Geheimnis ist, ist Tiefe und ist Anlass zur Verehrung.«¹³ Balthasars Augenmerk gilt zuerst dem *Logos* des Geheimnisses. Und auf diese Weise gewinnt eine Logos-Lehre Gestalt, die dem platonischen Ideendenken folgend eine Logik des Aufstiegs und eine Logik des Abstiegs kennt. Erstgenannte macht die *Methode* des in Rede stehenden Erwägungsganges ausdrücklich. Diese ist in wahrstem Wortsinn *analogisch* und *dialogisch*. Die starke Profilierung des Gesprächs, auch über das Gottes-Drama hinaus, ist offenkundig gegen die Planheiten einer neuzeitlichen Dialektik gerichtet, die ihren Ursprung aus dem Gespräch vergessen hat.

Der Dialektik tritt nun die Analogie zur Seite. Sie lebt gemäß der Tradition des Analogiebegriffs von Ähnlichkeiten bei einer »maior dissimilitudo«. Eben diese *größere Unähnlichkeit* weist in die Dialogik und wird Richtzeichen dafür, auf welche Weise der theologische Logos aus der Dialogik zu entwickeln ist. Der theologische Logos wird im Sinne der größeren Unähnlichkeit schweigen müssen. Diese Nötigung zur negativen Theologie indes verdankt sich dem Übersein Gottes gegenüber der Welt. Das Schweigen als Mündungspunkt des Logos von Gott ist deshalb nicht mit dem Schweigen der negativen Theologie zu verwechseln. Schweigen ist vielmehr die einzig angemessene Antwort auf ein »Überwort«. Angesichts eines »Übermaß(es) des Geschenkten« verschlägt es die Stimme.¹⁴ In späteren Jahren hat Balthasar wohl mit Eckhart und dem Cusaner jenes Phänomen als »Einfältigkeit« begriffen, als das *Implexe*, das in der Mitte christlicher Theologie zur Geltung kommt, der doch die symphonisch Niederschlag findende und zugleich *Eines* bleibende Wahrheit aufgegeben ist. Es ist sehr im Unterschied zu dem »krampfhaft(e)n mechanische(n) Zusammenhalten einer disparaten Menge von Einzelwahrheiten und Einzeltraditionen«¹⁵, das mit dem Schlagwort des »Integralismus« bezeichnet zu werden pflege, »die gelöste Kunst, durch alle

¹³ Ebd., 359.

¹⁴ Ebd., 98.

¹⁵ Balthasar, *Mein Werk*, a.a.O., 85.

Fragmente der ausgeworteten und dargelebten Wahrheit hindurch immer das Ganze anzuvisieren«. ¹⁶

Wenn das *Nicht-mehr-Wort*, in das Balthasars Theologie nach der Bemerkung von Spangenberg verweist, derart ausgezeichnet ist, so wird sich eine Theologie, die darum bekümmert ist, Gottes Wort zu Ehren zu bringen, kaum begründet gegen ihn stellen können. Dies ist noch mehr der Fall, wenn wir im Verhältnis von Theo-Logik und Dialogik ein exakt umgekehrtes Verhältnis als in der jüngsten Version der Dialogphilosophie, bei Levinas, erkennen – sehr im Unterschied übrigens zu Buber oder Rosenzweig. Es ist nicht das Antlitz des anderen, in dem sich Gott zeigt – und diese Levinas'sche Konstellation schließt immer den Gedanken ein, dass er sich nur dort zeige. Vielmehr kann sich dieses Antlitz und mit ihm die Umwelt als Mitwelt erst aus dem innertrinitarischen Mysterium erschließen.

Wie das Korrelat zu den erörterten Theoriestücken, der *Kata-Logos* oder die *Logik des Abstiegs*, verdeutlicht, ist das trinitarische Mysterium nur die eine Grenze. Die andere Grenze liegt in der *Inkarnation*. Denn dass der göttliche Logos Fleisch (*caro peccati*) wurde und sich im Fleisch manifestierte, bedeutet in jedem Fall eine Duplicierung endlichen spekulativen Nachdenkens. Das »factum est« entzieht sich der metaphorischen wie der metaphysischen Verständigung. Es ist auch nicht in der Analogie zu fassen. Und dann bleibt nur zu sagen, nirgends habe man Gott weniger vermutet als im Fleisch.

3. Im Sinn eines sachgemäßen Verständnisses der Theo-Logik sollen zwei ihrer Momente besondere Hervorhebung finden:

Zum ersten: Der Problemzusammenhang des Verhältnisses von Glauben und Wissen verschiebt sich bei Balthasar so, dass er in der Theo-Logik zugleich über die Heilige Schrift und über das reflexive theologische Wort nachsinnt. Diese Verflechtung ist möglich nur dadurch, dass als Fleischwerdung des Wortes Gottes Jesus Christus selbst verstanden wird. Es ist dieser Durchbruch, den Balthasar in Barths *Kirchlicher Dogmatik* erkennt und von dem her für ihn Barths Begriff der »*analogia fidei*« erst einen tiefen Sinn gewinnt. Die *analogia fidei* war es bekanntlich, die Barth gegen die von Przywara wieder erinnerte »*analogia entis*« stellte, für ihn »*die Erfindung des Antichrist*«. Ganz im Gegensatz dazu sah Barth in der *analogia fidei* die Offenbarung als einzigen Erkenntnisgrund theologischen Redens von Gott. Balthasar aber fand dadurch, dass die *analogia fidei* auf Christus als den leibhaften Bezug zwischen Gott und Welt konkretisiert wurde, gerade Przywaras ursprüngliches Anliegen gerettet, dass die geschöpfliche Wirklichkeit, der *differentie Zusammenhang* von Gottes Sein und Sein des Seienden nicht übergangen wer-

¹⁶ Ebd., vgl. auch ders., Der antirömische Affekt, a.a.O., 1–25 u. ders., Integralismus heute. In: Diakonia 19 (1988) 221–229.

den dürfe.¹⁷ Gewiss, Barth selbst formuliert in seiner Kirchlichen Dogmatik:

Weil aber der Sohn inmitten seiner Geschöpfe selbst Mensch wird, darum hat die Schöpfung von vornherein eine Wesensbeziehung zu ihm, so wie er eine Wesensbeziehung zur Schöpfung hat.¹⁸

Doch Balthasar erweiterte diesen Gedanken und spitzte ihn zu. Im Wissen um die »größere Unähnlichkeit« hält er fest, dass man auch die seinshaften Kontinuitäten des geschöpflichen Lebens neu gewahren müsse. Die Richtung ist durch das johanneische »verbum caro factum est« angezeigt. Daraus folgt: Die Heilige Schrift ist das eine Wort Gottes, vom Heiligen Geist anvertraut. Diese beiden zusammengehörigen Momente einer Wesensbestimmung sind sorgsam zu bedenken und *morphologisch* zu veranschaulichen. Der Sohn legt nämlich nicht sich selbst aus, sondern den Vater. Der Heilige Geist aber legt den Sohn aus. Dies ist nach Balthasar das weltbestimmende Geschehen der vierzig Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt: Es ist die innere Geschichte der Urstiftung der Kirche.

Derjenige, der von reformatorischem Zeugnis kommend sich mit dieser Auffassung kritisch auseinandersetzt, mag sagen, dass Balthasar der Interpretenrolle der Kirche eine Notwendigkeit zuerkenne, die sich vor die *urstiftende Dignität* des Wortes Gottes zu schieben drohe. Ehe man leichtfertig so spricht, sollte man sich zweierlei fragen; einmal, was der »Interpres« ist, und zum anderen, was hier Kirche heißt. In der Theologie von Balthasar rücken beide Verständigungen eng zusammen. »Interpres« ist der, der dazwischen spricht, um den Sinn eines Wortes verständlicher zu machen. Er schweigt aber, sofern er das Wort erschlossen hat.¹⁹

Recht verstanden wird man also kaum behaupten können, dass die Interpretenrolle der Kirche eine Entkräftung des Ausgangs vom Wort Gottes bedeute. Dessen Dignität ist nachdrücklich darin manifest, dass Balthasar noch in seinen letzten Veröffentlichungen den »Logos« des Gotteswortes als einzigen, eigentlichen Theo-Logen begriff. Und diese Würde bekräftigt sich im Letzten auch darin, dass Balthasar das Wesen von Wort und Sprache aus dem Wesen des göttlichen Wortes entfaltet. Es ist die Sprache Gottes, die zum kritischen Instrument werden kann, um alle menschliche Sprache, auch alles Denken, ihres Ungenügens zu überführen. Balthasar greift die einer Objektivierung geschuldete Verarmung heraus, die sich in sprachanalytischem Sprachumgang, ausgehend von

¹⁷ Zu Przywaras Begriff der »*analogia entis*« vgl. ders., *Analogia Entis*, Bd. 1, Metaphysik. Einsiedeln 1961; B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie*. Düsseldorf 1969 sowie aus philosophischer Sicht Rudolph Berlinger, *Abconditum sub contrario*. Philosophische Bemerkungen zur Methode E. Przywaras. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 62 (1953) 86 ff. Barths Verdikt, das zudem aussagt, dass man wegen der *analogia entis* nicht katholisch werden könne, findet sich in KD I,1, Zürich 1931, VIII f.

¹⁸ Barth, KD I,1, 124. Vgl. dazu Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln 1976, 110 ff.

¹⁹ Eine treffende Deutung d. Interpretenrolle findet sich bei Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*. In: ders., *Hermeneutik im Rückblick*. Ges. Werke, Bd. 10, Tübingen 1995, 148 ff.

Wittgenstein, zeige. Und er *decouvriert* auch Heideggers Sprechen als in anderer Weise verarmt, ist es doch in seine Rätselhaftigkeit verstrickt.

Die zweite Implikation der Theo-Logik lässt sich sehr viel einfacher umschreiben. Es ist eine Grunderfahrung der Kunst, die Balthasar nicht an einem dichterischen Wort zuerst aufging, wie vertraut er auch der Dichtung war, sondern an den Klangwelten Mozarts. Sie mögen ihm angezeigt haben²⁰, dass unter endlichen Bedingungen etwas sein kann, dessen Schönheit in irdischen Kategorien nicht fassbar ist. Von hier bekam das Nachdenken über den Logos und seine erscheinen lassende Transzendenzkraft seine Richtung. Diese Mozarterfahrung war übrigens zugleich ein wichtiges persönliches Band zwischen Barth und Balthasar, deren Begegnung sich unter anderem in dem gemeinsamen Plan dokumentierte, der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Himmelfahrt Marias 1950 in Rom gemeinsam beizuwohnen. Er ist freilich nie verwirklicht worden.

Ad B) Es bleibt die Mitte der Trilogie anzugeben: der Ausgang von dem *unvordenklichen*, wohl aber in glaubender Versenkung in Schrift und Liturgie zu *schauenden* Verhältnis der immanenten Trinität. Diese ist zugleich in vollem Sinne Theologie des Kreuzes, denn Balthasar macht das Paradoxon namhaft, dass Christus im Durchgang durch den Tod dem Vater in völliger Liebeshingabe zugewandt sei ebenso wie der Vater ihm. Der Tod Jesu ist insofern ein trinitarisches Geschehen, und Trinität als gegenseitige wesensgleiche Liebeshingabe der göttlichen Personen zueinander ist vollendete Eucharistie.²¹ Das Paradoxon einer gegenseitigen Liebesverbundenheit in der Trennung lässt Balthasar stehen. Es ist gläubig zu ertragen. Es darf jedoch schlechterdings *nicht* in eine Dialektik, sei sie Hegel'scher, Kierkegaard'scher oder Barth'scher Provenienz, übersetzt werden. In diesem Geiste macht der konsequente Ausgang von der immanenten Trinität die ökonomische Trinität erst transparent. Das »descensus ad inferos« ist dann so zu verstehen, dass Christus, der Sohn, in den Zustand der Toten und der Sünde hineinversetzt wird. Er ist im *Scheol* nicht, wie dies die Ostkirche bekennt, einfachhin Sieger. Der nackte Gott begegnet in einer letzten äußersten Kenosis der nackten Sünde – stellvertretend für alle, doch in einer Dimension des Schmerzes, wie sie dem endlichen Menschen so nicht begegnet. Erst durch den Tod des lebendigen

²⁰ Vgl. dazu Krenski, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama. A.a.O., 14 ff.; C. Dumont, Ein musikalisches Genie. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 223 ff.

²¹ Vgl. Balthasar, Theodramatik, Bd. IV, Das Endspiel. Einsiedeln 1949. Vgl. zu dem Verhältnis Adriennes und Balthasar: Balthasar, G. Chantraine und A. Scola (Hg.), Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27.–29. September 1985. Einsiedeln 1986 und J. G. Roten, Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr. In: Lehmann/Kasper (Hg.), Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 104 ff. Die biographische Problematik ist auch skizziert bei Krenski, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 123 ff.

trinitarischen Gottes in Christus verfinstert sich der Hades ganz. Dabei ist das stellvertretende Heilshandeln so zu denken, dass Christus den Sünder »unterfasst«, ein Grundwort aus Adriennes Visionen: Sein Licht umhüllt die Sündennacht.²²

Dies ist, wir wiederholen es, für Balthasar ein durch und durch trinitarisches Geschehen: Der Vater sendet den Sohn in diese Nacht im Sinne gegenseitiger immanent trinitarischer Selbsthingabe, »die durch nichts Ökonomisches zu steigern ist«²³, und der Geist verbindet beide *in der Trennung*. Balthasar unterscheidet zwar diese erste Kenosis von der zweiten im Karfreitagsereignis. Doch seine Denkart ist eigentlich darauf orientiert, die Unterscheidung als hilfswisen Gedanken zurückzunehmen. In die Orientierung des theologischen Denkens auf das trinitarische Kreuzesereignis kann Balthasar eben deshalb auch den Weg des Alten Bundes, der Schmerzen Gottes über sein Volk, in das nicht zeithafte innertrinitarische »Geschehen« hineinnehmen, ohne doch dadurch die Aseitität und Suisuffizienz immanenter Trinität außer Kraft zu setzen.

Dies wird allerdings in Christus allein wirklich. Denn im Sinn der trinitarischen Orientierung hat der Glaubende allein durch den gekreuzigten Christus Teil an der Herrlichkeit, an der Ur-Kenose. Der Tod enthüllt erst das Herz des Menschen, im Sinne der christlich verstandenen »a-letheia«. Freilich nicht der Tod in sich selbst, der Strafericht bleibt, sondern der durch Christus *unterfasste*, natürliche Tod, der für den Menschen seinen Strafcharakter behält und gleichwohl »Ausdruck göttlichen Lebens ist und die Auferweckung vorweg in sich enthält«.²⁴ Dieser Gedanke lässt sich vortrefflich daran illustrieren, dass Balthasar die Bergpredigt (Mt 5) und die Eschatologie (Mt 25) *stricto sensu* zusammensah.

Man wird sich an dieser Stelle innewerden, dass der Zusammenhang des Balthasar'schen Denkgebäudes trinitarisch gefügt ist. Man wird zugleich gewahren, wie in der trinitarischen Kreuzestheologie der Begriff der Herrlichkeit zum Theo-Drama vertieft wird. Und man sieht, dass das Urgeheimnis der Trinität auf jeder Stufe des Nachdenkens schon die Frage nach dem Geist hervorruft. Er erschließt es und führt zugleich tiefer in das Geheimnis. Einerseits entsteht der Geist in der uneingegrenzten gegenseitigen Selbsthingabe von Vater und Sohn. Andererseits aber muss er ihr schon vorausgegangen sein.

Freilich wird man am Ende erkennen müssen, dass Balthasar das Ostergeschehen selbst eher *beschwiegen*, nicht aber *verschwiegen* hat. Wenn es darum geht, einen Zeugen vom Range Balthasars zu verstehen, kann es nicht bei der Konstatierung von Grenze oder Häresie sein Bewenden haben. Hier gilt noch mehr wie für die »Wahl« des philosophischen Stand-

²² Vgl. Balthasar, Theodramatik, Bd. III, a.a.O., 450 ff. Siehe auch Guerriero, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 334 ff. Zum Begriff des »Unterfassens« bei Adrienne von Speyr, Johanneskommentar, Bd. IV, Geburt der Kirche. A.a.O., 311 ff.

²³ Balthasar, Theodramatik, Bd. IV, Das Endspiel. 239.

²⁴ Theodramatik, Bd. IV, 311 u. ö.

punktes, die – so Fichte in der Vorrede zur »Wissenschaftslehre nova methodo« – davon abhängt, was für ein Mensch man ist, dass sich in der Grenze des Gedankens eine unüberschreitbare Nemesis bezeugt. Balthasar *konnte* im allerletzten in seinem Denken nicht in die Gloriole eintreten, die das *End-Spiel*, als das er in sprechender Anspielung auf eine der dunkelsten und reduktionistischen Dichtungen jüngster Vergangenheit das trinitarische Geschehen verstand, am Ostermorgen aufhellt. Er bleibt mit seiner trinitarischen Karsamstagstheologie – jenseits des Zeitgemäßen – jüdischem Denken nahe und ist doch zugleich *ganz* der Denker der Kirche, der Herrlichkeit, des Aufscheins des Ewigen in der Zeit und damit der Aseität des sich den Menschen zuwendenden Gottes. Man mag sich daran erinnern, dass George Steiner die »reale Gegenwart« Gottes im *Erwartungszustand* des Karsamstags verortete und mit ihr alle eminente Kunst, die selbst die Gottes-Gegenwart aufschließt und zugleich auf ihre Deutung wartet.

Diese Kontinuität Alten und Neuen Bundes, die nur im Glauben bekundet werden kann, hat Balthasar so deutlich akzentuiert, um der Zeichenhaftigkeit des alten Israel gerecht zu werden.

IV. Gespräche. Zum Wesen von Balthasars Theologie

Um vertieft auf die eingangs behandelte Grunderfahrung, die Einsamkeit in der Kirche, zurückzukommen, sei zum Abschluss die Frage gestellt, wie ein religionsphilosophisches Denken verfasst sein müsste, das Balthasars Sache im Andenken an sein Denken gewinnt. Dabei fällt zunächst auf, dass seinem Denken jene Frage, die eine Religionsphilosophie als eigene Disziplin erst zu ermöglichen scheint, überhaupt nicht zum Thema werden muss: ob in ihr »Glauben und Wissen« in einer Fundamentalbesinnung auf beide, oder auf einem schwachen mittleren Weg aufeinander bezogen seien.²⁵

Theologie und Philosophie verweisen nach Balthasar deshalb untrennbar aufeinander, da die transzendente »conditio humana«, das auf die Präsenz Gottes in der Welt *und* die Differenz von Gott und Welt bezogene menschliche Leben, sich in vielen Gestalten zu erkennen gibt: in den Schönheiten von Kunstwerken oder von geheiligten Lebensweisen. All diese Phänomene können erst in ihrem Zusammenklang zeigen, »wie vielfältig, wie original und doch konvergierend man die lebendige, von Gott selbst gestaltete Mitte annähern und zugleich von innen her entfalten kann«.²⁶

Von diesem Ausgangspunkt aus nimmt Balthasar eine Position ein, die einzig ist und die wir durch eine bemerkenswerte sachliche Nähe verdeutlichen wollen. Mit der systematischen Frage gehen wir also zugleich

²⁵ Vgl. Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: IKZ Communio 6 (1987) 483 ff.

²⁶ Ich beziehe mich hier auf die »Rede an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises«, in: Guerriero, Hans Urs von Balthasar, a.a.O., 423.

den Spuren von Balthasars denkerischem Zeit-Ort nach und nehmen so von unerwarteter Seite sein Wort wieder auf, dass sich sein Denken wesentlich in Begegnungen vollzogen habe. Sachlich erschließend sind wohl nicht so sehr die Streitfälle mit Karl Rahner – bei aller hohen gegenseitigen Achtung. Beide *konnten* sich im Letzten nicht verstehen: Balthasars patristisch mystische Orientierung und der scholastische Kantianismus Rahners waren allzu unterschiedliche frühe Bezugsquellen. Und auch die Frage muss wohl offen bleiben, ob es mit Barth ein solches wirklich tiefdringendes Gespräch geben konnte oder ob da nicht im Baseler Rayon vor allem zwei ingeniiöse Mozartkenner zusammenkamen, die einander auch ohne Worte verständigen konnten. Durch Barth hindurch ist freilich in der Sache auf Erik Peterson verwiesen – und damit wieder einmal auf ein Gespräch, das ausdrücklich nie geführt wurde.

Es lassen sich kaum größere theologische Stilunterschiede denken, als sie zwischen Balthasar und Erik Peterson zu beobachten sind: hier die epigrammatische Kürze, dort eine episch vielstimmige Theologie. Und dennoch hält sich Balthasars Denken in bemerkenswerter sachlicher Nähe zu Petersons Traktat »Was ist Theologie?« Dieser Traktat richtet sich ähnlich konsequent, wie Petersons »Partherpfeil« (so bekanntlich Carl Schmitt) gegen die Möglichkeit einer »politischen Theologie« nach Christus zielte, gegen die Barth'sche dialektische Fragebewegung. Sie hatte sich in Barths Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* in der These kondensiert:

Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nichtkönnen, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.

Peterson wendet, wie in einer Abwandlung von Balthasars Barth-Auseinandersetzung aus der *Apokalypse der deutschen Seele* dagegen ein: »Das ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, dass er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt.«²⁷ Man mag hier auch daran denken, wie peinlich genau der reife Balthasar jeden Anklang an eine dialektische Denkart vermieden hat, die in der *Apokalypse* zwischen den Zeilen noch hindurchwuchert.

Balthasars Schau der Gestalt folgt anderen Gesetzen, einem Gehorsam und Aufenthalt in der Herrlichkeit der Offenbarung – Geboten, denen Peterson Wort für Wort zustimmen könnte:

²⁷ Erik Peterson, Was ist Theologie? In: ders., Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß. Würzburg 1994, 3 ff., Zitat 4. Der Grundtext Barths, auf den sich Peterson bezieht ist: Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Einzeldruck, München 1924. Vgl. zur Aufschlüsselung der Lebens- und Denkkontexte Petersons das klassisch gewordene Standardwerk: Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg u.a. 1992, insbes. 499 ff. Vgl. hierzu auch den wohl bedeutendsten Nachfolger dieser Denklinie aus jüdischer Sicht: Jacob Taubes, Die Politische Theologie des Paulus. München 1993. Hier sind nicht nur auf Carl Schmitt und Erik Peterson, sondern auch auf Balthasar wichtige Hinweise enthalten.

Wir kennen alle die mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen. Zu Füßen des Kreuzes liegen die Knochen des toten Adam. Das kann ein Symbol für das Wesen der Theologie sein. Adam ist gestorben, und mit ihm ist die Zeit alles bloß menschlichen Fragens nach Gott und alles bloß menschlichen Redens von Gott vergangen. Gott *hat* geredet in seinem Sohn. Das ist es, was das Dogma sagt und wovon allein die Theologie lebt.²⁸

Dieser Peterson'sche Grundgedanke wird getragen durch die Maxime von der anzueignenden Gegebenheit des Dogmas, die nicht mit »Positivität«²⁹ zu verwechseln ist:

Doch Gott sei Dank, wir *brauchen* ja nicht zu wählen. Brauchen darum nicht zu wählen, weil es das Dogma *gibt*, auch wenn die Kirchen nichts mehr davon wissen und wenn menschlicher Unverstand gegen die Dogmen anrennt. (...) Die Theologie ist die *erste* Wissenschaft. Das ist nicht in der Weise menschlichen Hochmuts gesagt, sondern aus dem heraus, daß das Dogma alles menschliche Wissen subalterniert hat.³⁰

Balthasar seinerseits würde dem zustimmen: Man denke nur an den Bericht von seiner Berufung. Er würde aber entschiedener als Peterson in dem Dogma den herrlichen Aufschein der »Doxa« zur Geltung bringen. Die Berührungspunkte werden noch deutlicher sichtbar, wenn man sich Petersons Römerbriefvorlesung 1925 (und 1927/28) aussetzt, die er als protestantisches Fakultätsmitglied in Bonn, doch bereits auf dem Weg zur Konversion, gehalten hat. Das Kolleg hatte nur zwölf Hörer, darunter aber immerhin Ernst Käsemann im ersten Semester und Heinrich Schlier.³¹

Bestechend an dieser Exegese ist, dass sie vom Eschaton her denkt. Paulus akzentuiert nach Petersons Darlegung die jüdische Apokalyptik neu: Mit der Thronbesteigung Christi beginnt die letzte Zeit. Die Weltwirklichkeit hat sich von Grund auf geändert. Deshalb kann es seither auch keine politische Theologie mehr geben. Allerdings geht die derart neu gewordene Welt ihrer Vollendung erst noch entgegen. Alles, was ist, steht also unter *eschatologischem Vorbehalt*. Diesem eschatologischen Denken korrespondiert ebenso Balthasars wie Petersons Konsequenz, die für den liberalen nicht anders als für den aus der Lutherrenaissance kommenden Protestantismus von höchster Explosionskraft sein musste: Die neue Wirklichkeit findet ihre ontologische Manifestation im Sakrament – und in einer Kirche, die auf das Sakrament gegründet ist. Die Kirchlichkeit der evangelischen Kirche war damit für Peterson, wie er dies seit 1923/24 ausdrückte, vehement in Frage gestellt. Dies hat soteriologische Konsequenzen. Mit der treffenden Formulierung von Ferdinand Hahn: »So werden Rechtfertigung und Glaube nicht im Sinn des heilstiftenden Zuspruchs verstanden, sondern als Ausdruck des Eingeglie-

²⁸ Ebd., 16 f.

²⁹ Dies steht der Auffassung von der »Positivität« der Theologie entgegen, die mit bes. Wirkmächtigkeit Heidegger vertrat. Vgl. ders., *Phänomenologie und Theologie* (1927), in: Heidegger, *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt/Main 1976, 45 ff.

³⁰ Peterson, a.a.O., 16.

³¹ Vgl. zum folgenden Erik Peterson, *Der Brief an die Römer*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit v. Ferdinand Hahn, Würzburg 1997. Siehe zu den Hintergründen Hahns Einleitung, ebd., XIV ff.

dertseins in die eschatologisch-sakramentale Wirklichkeit.«³² Die in sakramentaler Konkretion erfahrbare Kirche ist für Peterson wie später für Balthasar die Antwort auf die Reflexion apokalyptischer Wirklichkeit. Eschatologische Scheidungsinstanz und mystischer Leib Christi, dessen Souveränität schier unendliche Vielheit zulässt, dies beides war für Balthasar und für Peterson die katholische Kirche. Am selben Punkt liegt allerdings auch die Sprengkraft in der Auseinandersetzung mit Karl Barth – über den Offenbarungsbegriff hinaus. Wenngleich sich Petersons »Römerbrief« nicht mit dem Barth'schen auseinandersetzt, so ist er in ihm doch allenthalben präsent. Wie? Die Inkarnation erkennt er als das »admirabile commercium«, das die schroffe Barth'sche Entgegensetzung »Gott ist Gott, und Mensch ist Mensch« bricht, der Peterson gar nicht widerspricht, ja die er sogar zu einem »gegenseitigen Vernichtungskrieg« zuspitzt: »Der Mensch will den Untergang Gottes (Kreuz Christi) und Gott will den Untergang des Menschen (Tod, Eschatologie).«³³ Dies bleibt eine Wahrheit – die ganze Wahrheit des Grundverhältnisses von Gott und Mensch ist es nicht.

Die *Entschiedenheit*, aus der Balthasars dogmatische Denkweise geschöpft war, kommt indes wohl aus einer klareren Quelle als bei Peterson, bei dem sich doch sehr vieles dem Staatsdenken Carl Schmitts verdankte. Balthasars Quelle dagegen ist, um am Ende doch von einem Arkanum zu sprechen, der Leitgedanke der ignatianischen Exerzitien, durch den Reichtum menschlicher Bilderwelten hindurchzustoßen zu einer Letzthaltung, die Gott allein die Ehre lässt, zum Wissen, »dass der einzige Grund, das eine oder andere zu begehren oder zu behalten, der ausschließliche Dienst (sei), die Ehre und Glorie Seiner Göttlichen Majestät.«³⁴

Von größtem Gewicht scheint es schließlich, dass wir uns mit einem Seitenblick auf Petersons Buch *Von den Engeln* noch vergewissern, dass für ihn, wie für Balthasar, der Ort der unlösbaren Verbindung von Heiligkeit und Theologie in ihrer Vollendung zu finden ist, in der sie, bei aller endlichen Unvollkommenheit im Einzelnen, die bleibt, beide in den Engelschor einstimmen. Balthasar formuliert: »Isangelos, engelgleich: ein Zauberwort der alten Christen. Sie neideten den Engeln ihre Fähigkeit, ständig im Licht des vollen Bewusstseins zu leben und keinen Tropfen der Gnade fallen zu lassen.«³⁵ Peterson scheint darauf zu antworten, die Theologie erreiche ihr Ziel, wenn sie »im Lobpreis mit den Engeln (...) wieder zum Worte zurückkehre(...), und das mystische Wort (...) zum Worte Gottes« wird.³⁶

³² Ebd., XIX.

³³ Zitiert nach Nichtweiß, Erik Peterson, a.a.O., 650.

³⁴ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien. Übertr. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln ⁹1986, 11.

³⁵ Balthasar, Das Weizenkorn. Einsiedeln ³1989, 111.

³⁶ Hier zitiert nach Nichtweiß, Erik Peterson, a.a.O., 392.

Zum Ende

Es gab im 20. Jahrhundert immer wieder Denker, die den Prozess der »Querelle des anciens et des modernes« neu aufrollten und nicht von vornherein den Standpunkt der Moderni einnahmen, dem gegenüber das antike oder mittelalterliche Denken allenfalls noch archivalischen Wert hätte. Häufig vertieften sie den Grundsinn der neuzeitlichen Autonomie dahin, dass sie sich willentlich wieder unter ein Gesetz stellten, sei es das jüdische Gesetz bei Rosenzweig oder bei Leo Strauss oder sei es der christliche Blick bei Guardini.

Auch Balthasar gehört gerade in diesen Zusammenhang. Dies belegt vor allem anderen seine Trinitätstheologie. Sie erschließt ein Grundverhältnis, das weder reflexiv noch in anthropologischer Introspektion zu fassen ist, auch nicht als spekulatives oder allgemein ontologisches Universalkonzept wie bei Hegel und noch bei Peirce. Die Trinität bleibt demgegenüber für Balthasar Geheimnis des Glaubens, an dem – in einem noch tieferen Sinn als an der Staunen machenden fundamentalen Seinserfahrung – alles Denken anlanden und Anhalt finden kann. Gewiss, der Frage, wie eine solche Denkart zuzueignen ist, ist sie selbst nicht offen. Doch sogar eine nur historisch hermeneutische Rekonstruktion sollte imstande sein, den Richtungssinn der Verständigung gegenüber heutigem »Common sense« soweit umzudrehen, dass gefragt wird, was ein Denken *verliert*, das seine Autonomie nicht mehr auf einem Ankerpunkt, der spekulativ nicht einzuholen ist, einem Geheimnis des Glaubens und der Frömmigkeit gründet, so wie dies nicht nur für die mittelalterliche Philosophie, sondern auch für sokratisch-platonisches Denken selbstverständlich war. Auch Balthasars dezidiert nicht-apologetische Denkart erschließt sich von hier her, ebenso wie sein marianisch-johanneischer Kirchenbegriff.

Ein derartiges Denken *bleibt* eine Zumutung, zumal wenn es derart tief in der eigenen Sphäre lebt, dass es Vermittlungen nach außen nicht zulässt:

Hat es Sinn, diesem modernen Menschen seine besondere religiöse Situation zu erklären, in Abgrenzung gegen frühere? Vielleicht bis zu einem gewissen Grad, und ich habe den Versuch in »Die Gottesfrage des heutigen Menschen« unternommen; das Ergebnis enttäuschte mich; der Gedanke tauchte auf, das Uneinholbare des Christlichen für den heutigen Menschen so gut wie für den gestrigen, in einem einigermaßen abrundenden Bild vorzustellen.³⁷

Diesem sprechenden Zitat ließen sich übergenug andere an die Seite stellen: Balthasar, der zeitlebens dem symphonischen Einssein der katholischen, sprich umfassenden Wahrheit nachsann, verstand sein Denken sehr wohl als Beitrag und Vorbereitung zur Ökumene – nur, dass es den nicht zu ermäßigenden Anspruch enthält, diese gewissermaßen in ihrer Ewigkeitsgestalt und nicht, wie es in den Debatten des Tages selbstverständlich ist, einer ihrer relativen Zeitgestalten vor Augen zu führen. Die »Zumutung«, die übergroß zuweilen dort scheint, wo Balthasar sich ganz

³⁷ So Balthasar, *Mein Werk*, a.a.O., 61.

den Visionen der Adrienne von Speyr zur Verfügung stellt, muss als Gestus erst noch rezipiert werden. In einem vordergründigen Sinne kann sie diejenigen, die andere Wege gehen, entlasten, zugleich ihren Reflexionen die Selbstverständlichkeit und Routiniertheit nehmen und sie durch den fremden Blick befreien. Dies gilt etwa für den Versuch, nicht so sehr aus der Sphäre der Herrlichkeit heraus zu denken, als vielmehr die Kulturbedeutung von Christentum und Katholizität zu akzentuieren.

Weniger vordergründig genommen, lehrt Balthasar, wieviel sich denken lässt, wenn man sich der ungewohnten Sphäre, in der das Dogma gilt, aussetzt. Dies verdankt sich einer Denkart, die den Blick auf Überzeitliches verbindet mit einer bewegten Phänomenologie und Schau der Gestalt. Eine Verständigungsperspektive wird hier erkennbar, die in einer Krisis und äußersten Reduktion des Philosophierens auf Destruktion, semantische Klärung oder unendliches Überlieferungsgespräch nottun könnte. Auch zeigt sich Balthasars Verhältnis zu den Zeitfragen keinesfalls nur in schroffer Antithetik. Es lässt sich daneben immer wieder auch das Verhältnis kommunizierender Röhren erkennen. Alles dies ist freilich getragen von einem Ethos, das nicht trennbar ist vom tiefsten Glaubensgrund und das Balthasars asketische Öffentlichkeitsferne ebenso wie seine helvetische »Parrhesia« prägte.³⁸ Im letzten öffentlich vorgetragenen Text schloss er mit einem pointierten, schriftgetragenen Hinweis auf dieses Ethos. Christus »sendet seine Gläubigen hinaus in alle Welt wie Schafe unter die Wölfe. Bevor man sich mit der Welt auseinandersetzt, gilt es diesen Vergleich zu bedenken«.³⁹

Man wird bei all diesen Vergleichen in sachlicher Absicht, im Letzten auf Lebensform und Person Balthasars zurückverwiesen, die beides war – kindliche Einfalt in der Fülle des Gedankens und Fülle in der Einfalt: implexus *und* complexus.

³⁸ Der Gedanke der »Parrhesia« ist bekanntlich in der Spätphilosophie von Michel Foucault zentral. Vgl. dazu Foucault, Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen, Berlin 1996 pass. u. d. Foucault-Monographie: Bernhard H.F. Taureck, Michel Foucault. Reinbek bei Hamburg 1997.

³⁹ Zitiert nach Guerriero, a.a.O., 431.

»Spur« Gottes und Inkarnationsfrage bei Emmanuel Levinas

Kurt Wolf

Menschwerdung Gottes?

In seinem berühmten Vortrag »Menschwerdung Gottes?«¹ spricht der jüdische Denker Emmanuel Levinas (1906–1995) vom »Mysterium der Mysterien« einer christlichen Theologie des »Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe«, deren »letzte Dimensionen« ihm zwar nicht begreiflich seien, deren »Sinnzusammenhänge« ihn jedoch als phänomenologischen Philosophen der jüdisch-christlichen Gedankenwelt an den Grenzen zur Religion zutiefst bewegten. Dazu gehöre erstens der Gedanke einer »Erniedrigung« des »Gott-Menschen« in der »passivsten Passivität«, zweitens die Passion als »Sühne« und »Einspringen für Andere« in einer »Substitution«.²

Beide Gedanken entspringen laut Levinas offensichtlich der Religion, ließen sich jedoch bis zu einer gewissen Grenze (des Bekenntnisses) philosophisch nachvollziehen. Levinas beabsichtigt mit seinen Ausführungen zwar keine Philosophie oder Theologie der Religionen, leistet jedoch implizit einen wichtigen Beitrag hierzu, da die Vorstellung der Inkarnation und ihres soteriologischen Sinnes eine der Hauptschwierigkeiten des Dialogs der großen monotheistischen Offenbarungsreligionen darstellt.

Im Folgenden werden kurz die Überlegungen zu den beiden o.a. Grundgedanken referiert und anschließend mit einigen Hinweisen (»Spur«, »Stellvertretung«) zum Gesamtwerk von Levinas erläutert, die zum Versuch einer Schlussfolgerung für den interreligiösen Dialog führen.

1. »Die Stärke der transzendentalen Wahrheit liegt in ihrer Demut« – so lautet der Kernsatz des ersten Teils des Vortrags (77) – ergänzt durch einen zweiten: »Die Beziehung zum Unendlichen ist kein Wissen, sondern eine Nähe, welche die Unvergleichlichkeit des kaum Faßbaren, das uns berührt, jedoch nicht aufhebt« (79). Die Nähe des Unendlichen ereignet sich im »Antlitz meines Nächsten« als der »Spur« Gottes. Mit dieser auf den Menschen bezogenen Gottesvorstellung, die aus der Religion in die Philosophie kommt, ist durch Betonung der ethischen Perspektive das *Gottesbild* einer »der Welt der Menschen gegenüber gleichgültigen Gottheit« überwunden, wie es seit der Antike die Philosophie immer wieder bestimmt hat (74).

¹ Vortrag gehalten vor katholischen Intellektuellen 1968 in Paris, in: Zwischen uns. München/Wien 1995 (künftig ZU), 73–86; frz. in: »Entre nous«, Paris 1991, zuvor in »Qui est Jésus-Christ?«, Paris 1968; zu einer Kurzeinführung in das Denken von Levinas siehe Kurt Wolf, Religionsphilosophie in Frankreich. Der »ganz Andere« und die personale Struktur der Welt. München 1999 (mit Literaturangabe).

² ZU 73 f., weitere Seitenzahlen im Text.

Andererseits ist aber nicht notwendigerweise der Gedanke eines einzigen »Gottmenschen« übernommen, in dem »das Unendliche« als »einem Ersehnlichen« (un *Dé-sirable*) sich inkarnieren würde³, da es sich nicht »in ein Ende, ein Ziel, einschließen« kann, sondern in jedem menschlichen Antlitz alle anruft, insbesondere im »Armen und Elenden« (Jer 22,16). Unsere Schlussfolgerungen werden zeigen, ob dieser Gesichtspunkt der christlichen Auffassung widerspricht.

Darüber hinaus stellt sich Levinas die Frage, ob der Gott der »Zerschlagenen und Demütigen« (Jes 57,15) in seiner »nicht assimilierbaren Andersheit« (78) je »in der Weltzeit Gegenwärtiges werden« könne: »Ist das für seine Armut nicht schon wieder zu viel? Ist das für seine Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist, nicht schon wieder zu wenig?« (77 f.). Abwesenheit in der Anwesenheit sprengt jede Ordnung des Seins, die das Ab-solute (von *ab-solvere* = ablösen) nicht festhalten kann.⁴ (Auch hierzu ist der christliche Begriff von »Gegenwart« noch zu prüfen.)

Eine nicht fassbare *Demut* im Antlitz des Nächsten ist für unsere Zeit des Denkens in überschaubaren, »gefühllosen« Ordnungen, die virtuell alles in die (möglichst wissenschaftliche) Erkenntnis und Machtausübung einbeziehen und zum »Selben« machen will, die Möglichkeit, wieder zum ganz »Anderen« zu erwachen (75 f.). Denn »der Demütige« ist »absolut störend; er ist nicht von dieser Welt« (76) und aufgrund seiner *Seinsweise* (nicht nur seiner moralischen Qualität) jenseits der üblichen Ordnungen.⁵ Der Arme, Verfolgte, Fremde und Demütige legt Zeugnis ab für die »Transzendenz« des abstiegsfähigen Absoluten – ohne Glanz und selbstgefälliges Aufsehen, sondern »wie das sanfte Säuseln« in der biblischen Elias-Erzählung. Damit durchbricht er eine Philosophie der Immanenz (76) (Naturalismus), die nur auf Selbsterhaltung bedacht ist.⁶

Die ab-solute Andersheit des wahren Gottes (77), die sich »rätselhaft in der Spur« des machtlosen »Antlitzes« zeigt (78), kommt aus einer »unvordenklichen Vergangenheit« von »Jenigkeit« (*illéité*), jenseits der Welt, die »Ihn« wegen seiner »ursprünglichen Letztgültigkeit« »nicht aufnehmen und beherbergen kann«.⁷ Das »absolute Er« wird jedoch im »rätselhaften Zwischen« des Antlitzes des Anderen zum nahen »Du«, in einer mehr als bloß faktischen »historischen Gegenwart« (78 f.) und begründet die »Brüderlichkeit« der Menschen. Der scheinbar ferne Gott ist nahe im Anderen.

2. Auch in den Gedanken Erlösung durch Stellvertretung fühlt sich Levinas so weit wie möglich in den christlichen Standpunkt ein, wie allein

³ ZU 79; *Kondescenz Gottes* bedeutet für Levinas also nicht einmalige Inkarnation. Weiteres dazu im Schlussresümee.

⁴ ZU 78 bzw. 77 f. bzw. 78 und 76; zu den Schlussfolgerungen für ein Christusbild siehe Anm. 49 (Vorübergang Christi).

⁵ Die Wendung: »der nichts hat, wohin er sein Haupt legen könnte« (76) ist sicher eine Anspielung auf den »heimatlosen« Jesus (Mt 8, 20, Lk 9,58).

⁶ ZU 75; Theophanie des Elias in 1 Kön 19,12.

⁷ ZU 77 bzw. 78; möglicherweise eine Anspielung auf den Johannesprolog.

die Wortwahl zeigt: »Doch die Vorstellung eines Gott-Menschen bekräftigt in dieser Transsubstantiation des Schöpfers in ein Geschöpf auch den Gedanken der Substitution. Hat diese Verletzung des Prinzips der Identität nicht in gewissem Maß (...) das Geheimnis der Subjektivität ausgesprochen?« (79)

a) *Subjektivität* heißt im tiefsten Sinn, dem Anderen unterworfen (sub-iec-tum), ausgeliefert zu sein: in der Verantwortung für ihn wie letztlich in der (unfreiwilligen) »Geiselschaft« (78 ff.) – bis an die Grenze der Hingabe der Identität (wo sie im Opfer zu einer Art »Transsubstantiation« ihrer selbst wird).⁸

b) Messianisches (für den Anderen eingesetztes) Denken und Tun wird ausgeweitet auf jeden Menschen in einer ursprünglichen Forderung: »Ich bin aufgerufen zu einer Verantwortung ohne vorausgegangenen Vertragsabschluss, eingeschrieben dem Antlitz des Nächsten« (80) in einem unvordenklichen Bund, jenseits meiner Freiheit der Willkür oder bloßer Anpassung, in der besitzergreifenden (obsession) Nähe des Nächsten.

Hier findet *Inversion* der theoretischen Intentionalität im praktischen Denken auf die Menschheit hin statt. Es handelt sich um eine universelle Umkehr aus der vermeintlichen Ruhe des Seins: »Das Ich ist derjenige, der vor jeder Entscheidung schon erwählt ist, die ganze Verantwortung der Welt zu tragen« (82), da er durch seine Existenz mit der Schuld der ganzen Welt verbunden ist (in einem Anklagezustand des »Akkusativ«).

c) Einberufen in seine Mitverantwortung erlebt der Mensch eine durch seine Leiblichkeit bedingte unausweichliche Inkarnation des Einstehens für den Anderen, deren »absolute Unabweisbarkeit« von »jenseits seiner Freiheit« kommt und dennoch seine »Initiative der Antwort« fordert. Da ich nicht das »Opfer des Anderen« verlangen kann, beginnt die allgemeine Messianität der Opferbereitschaft bei mir: »Ich sein heißt, immer eine Verantwortung mehr zu tragen« – in der Möglichkeit einer *Stellvertretung*, die bis ans Ende geht: der ausgleichenden (»sühnenden«) Substitution selbst für den Verfolger (80 ff.). Die mir geschenkte Leiblichkeit ist eingebunden in eine unbegrenzte Brüderlichkeit.⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die *Inkarnation* Gottes für Levinas in folgender Weise geschieht:

- in der *Spur* des Unbedingten im »Antlitz«, besonders des Notleidenden¹⁰;
- im »messianischen« Vollzug der *Stellvertretung* des Anderen als »Sühne« der allgemeinen, aber im universell geöffneten »Ich« festgemachten Schuld (80, 82, 86), die durch Hingabe ausgeglichen werden kann und worin Gott ebenfalls »spurhaft« sichtbar wird.

⁸ Zur Erläuterung s. unter a) Subjektivität und Stellvertretung; ZU 80 ff.

⁹ ZU 80 ff.

¹⁰ »Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche Mt 25« (Was ihr einem meiner geringsten Brüder tut, das habt ihr mir getan. ZU 140).

»Spur«

»Spur« ist einer der zentralen Begriffe im Gesamtwerk von Levinas.¹¹ Ihm ist ein ganzes Kapitel des gleichnamigen Buches *Die Spur des Anderen* gewidmet.¹² Wie schon gesagt, ist das »Antlitz meines Nächsten« »Spur« Gottes.

»Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht« – so hieße die gleiche Erfahrung in der Sprache der *Begegnung*, die noch nicht ausdrücklich die Frage nach dem *Ursprung* dieser »Ankunft von Woanders« gestellt hat.¹³ Das *Bedeuten* des Antlitzes hat für den Phänomenologen Levinas sogar vorerst Vorrang gegenüber ontotheologischen Überlegungen, denen er sich in der ihm eigenen Daseinshermeneutik erst schrittweise und in kritischer Prüfung nähern wird, bis er in einer Metaphysik des Guten auf philosophischem Weg den Einstieg zum *Über-Sein* des persönlichen Gottes der biblischen Religion findet.¹⁴ Dabei beginnt er in einer Art phänomenologischer Reduktion beim Standpunkt des (modernen) Atheisten, dem angesichts der Schwierigkeiten der Theodizee – vor allem im Hinblick auf die Shoa¹⁵ – die Existenz Gottes fraglich ist.

Das Antlitz bezeichnet nicht etwas, für das es gleichsam ersatzweise in einer bloßen Zeichenfunktion stünde, sondern es bedeutet.¹⁶ Im Bedeuten sind Sein und Sollen (metaphysisch: das Unendliche und das Gute) zusammengeschlossen (wie das französische *signifier* eine sowohl konstante wie imperative und dativische Bedeutung hat – die auch im Deutschen im »ich bedeutete ihm etwas zu tun« erhalten ist). Darüber hinaus hat es illokutionären Akt-Charakter, denn »es geht (...) auf die (...) Seienden zu«, von denen es sich allerdings auch »ab-solvieren« (*s'absoudre*) kann (in der Freiheit der Zurücknahme des Absagens [*dédire*] seines Sagens [*dire*]). In der ihm verliehenen Freiheit der Zusage und der Absage sowie in der unausgesprochenen Aufforderung »Du sollst nicht töten« zeigt sich (bedeutet) im Antlitz die Spur eines Unbedingten – des Unendlichen, Ab-soluten oder der Güte.¹⁷

In dem hermeneutischen Aufstieg zur absoluten *Hoheit*¹⁸ erschließt sich

¹¹ Zur Begriffsgeschichte vgl. den einschlägigen Art. im HWPh (9), der ergänzt werden müsste durch Stellenhinweise des AT, vor allem Ps 65,12; 77,20; 85,14.

¹² »La trace de l'Autre«. Paris 1973, dt. 1983 Freiburg/München, 209–235 (künftig SpA).

¹³ SpA 227 bzw. 235, weitere Seitenzahlen im Text.

¹⁴ Vgl. hierzu meine kurze Einführung in Levinas, a.a.O. (s. Anm. 1).

¹⁵ Den Opfern widmete er sein Buch »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« (künftig JS). Freiburg/München 1992.

¹⁶ SpA 227; s. zum Unterschied von »Stellvertretung« u. »Ersatz« Anm. 25. Zum »Antlitz« vorwiegend in der christl. Tradition s. Eugen Biser, *Das Antlitz*. München 1999.

¹⁷ Vgl. hierzu die grundlegenden Ausführungen in »Totalität und Unendlichkeit«, Freiburg/München 1987 (künftig TU) sowie »Jenseits des Seins ...« (s. Anm. 15), insbes. TU 28,106 ff., 443 ff., JS 395, 323–328.

¹⁸ Ein Terminus, der vor allem in TU verwendet wird und platonischer wie alttestamentarischer Herkunft ist. Er verweist auf einen werthaften wie seinsgebenden »Ursprung« letzter personhafter »Güte« (in TU das »Gute« Platos und das »Unendliche« bei Descartes) sowie des »Meisters« (TU).

das im Antlitz Abwesende einer mich rufenden Bedeutung vermittelt der Spur, die eben nicht bloßes Zeichen ist, sondern Anwesenheit eines Vorbeigegangenen (im absoluten Perfekt), ein aus einer personalen Ordnung kommender *Weck-Ruf* zur Nicht-Gleichgültigkeit (non-indifférence) und Wink.¹⁹ Aber Spur *wovon*?

Das »Antlitz spricht« – für sich selbst und in seiner Unbedingtheit zugleich für eine »dritte Person«, eine absolute Freiheit. »Die Beziehung, die vom Antlitz zu dem Abwesenden geht, ist außerhalb jeder Entbergung und Verbergung, ein dritter Weg ...«, jenseits der Welt (Sein) und ihrer intentionalen Ordnung, welche die Transzendenz stets in Immanenz einzufügen neigt. Die Spur ist mehr als ein Zeichen; sie verweist imperativisch (performativ). »Jenseits des Seins ist eine dritte Person (...), die sich dem bipolaren Spiel von Immanenz und Transzendenz entzieht, das das Sein kennzeichnet«. Diese dritte Person ist nicht der menschliche Dritte²⁰, der die Brücke vom dialogischen Du und Ich zum gesellschaftlichen Er und Wir schlägt (und von Levinas immer wieder zur Beschreibung der Gerechtigkeit herangezogen wird). Die Spur« verweist (bedeutet«) vielmehr auf ein Jenseits« von seins- und freiheitgebender Unumkehrbarkeit«, das sich allem immanentistischen Erkenntnisstreben und seinem Aneignungswahn²¹ entzieht und nur noch mit dem Pronomen »Ille« – »Jener« – ausgedrückt werden kann, *absolute Person* (229 f.). Durch die »dritte Person«, die spurenhafte in jedem Antlitz anwesend ist, tritt also eine *Inversion* jeglicher Intentionalität (223) ein, die den absoluten *Anspruch* der personalen Ordnung begründet (eine Art metaethischer Gottesbeweis aus der Interpersonalität). Die »Illeität ist nicht ein Weniger als das Sein im Verhältnis zur Welt, in die das Antlitz vordringt; sie ist die ganze Ungeheuerlichkeit, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen«. Aus ihm kommt die »Erhabenheit der Heimsuchung« (230) des Ich durch das Du.

Jenseits einer bloß kategorialen (225) Ontologie« (230) des faktischen »Es gibt« (JS 328) und reiner Immanenz« findet Levinas schließlich den Übergang zu einem eminenten« Sein (218) bzw. Über-Sein²²: »Wäre aber dann die Spur nicht die Schwere des Seins selbst (...) kraft seiner Absolution?« Es handelt sich nunmehr um ein absolutes Sein von Göttlichkeit, das zu *sprechen* vermag. Die Spur wird im höchsten Grad zur Theophanie. »Die Spur wäre die eigentliche Unauslöschlichkeit des Seins, seine Allmacht gegenüber aller Negativität, seine Unermeßlichkeit, die unfähig ist, sich in sich zu verschließen (...) zu groß für die Verschwiegenheit, für die Innerlichkeit ...« (232) – Verbindung und »Bindung im

¹⁹ SPA 228 bzw. 229 bzw. 222/229 bzw. ZU 85; »Wink« im Sinne von imperativischem »Bedeuten« in JS 41.

²⁰ SPA 228 bzw. 229 bzw. JS 328.

²¹ Vgl. insbesondere die kritisch-hermeneutische Studie »Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen«. In: E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Freiburg/München 1985, 150–171.

²² Wie es einer auf Dionysius Areopagita gegründeten, das »Gute« betonenden thomistischen Tradition des »esse ipsum per se subsistens« entspräche.

Hinblick auf das Unendliche, das absolut Andere« (232), in der Freiheit eines Vorübergangs, welche die Spur souverän jederzeit selbst zu löschen (231 f.) vermag. Der Höhepunkt der Hermeneutik der Spur ist damit erreicht. Das Herabsteigen in die Inkarniertheit folgt.

Die »Bewegung der Begegnung« ist *Heimsuchung*, die »in der Spur der Illeität ist« als ihrem *Ursprung* (235).

Das Antlitz ist nicht ruhendes Abbild eines fernen Urbildes, im Gegenteil: »Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden.« Zum Gott der Offenbarung hinzugehen, bedeutet, »auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten«, sodass »Illeität« auch zum *Leiden für Andere* auffordern kann.²³

Damit wäre der daseinshermeneutische Übergang vom Finden der Spur Gottes im Antlitz des Anderen zur Stellvertretung, zur solidarischen Diakonie (224) geleistet.

Stellvertretung als »Sühne«

Wie die Spur ist auch die Stellvertretung für Levinas ein Zentralbegriff.²⁴ Sein zweites Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ist um das Zentralkapitel Stellvertretung als Kernstück geordnet.²⁵

a) Subjektivität und Stellvertretung

Der Andere ist mir sowohl in der Abstammungskette (Filiation) wie in der ethischen Verbundenheit vorgeordnet. »Die Verantwortung für den Anderen, die kein Unfall ist, der einem *Subjekt* zustößt, sondern die in ihm dem *Sein* vorausgeht, hat nicht auf die Freiheit gewartet, in der ein Engagement für die Anderen hätte eingegangen werden können. Ich habe nichts getan und bin doch immer schon betroffen gewesen« (253). Das Subjekt ist aus dem Nichts ins Sein gerufen: Schöpfung. Der aus dem Nichts zum Sein Berufene ist damit in eine vorgängige Verantwortung gestellt (251 f.), die ihm *Freiheit verleiht*, die nicht absolut ist. Zudem kann ihm aus dem Beziehungsgeflecht menschlicher Freiheiten jederzeit zustoßen, dass er zur Geisel für Andere wird – die er potentiell durch die »Selbstheit in ihrer Passivität« (253) und Möglichkeit der Verfolgung immer schon ist. Geschöpf sein bedeutet Mitverantwortlichkeit »für alles

²³ SPA 224 bzw. 235. So Levinas in einem Gespräch mit Josef Wohlmuth vom 20. 7. 1992, zit. J. Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn 1998, 1999 (Schlusskapitel); vgl. ders., E. Levinas und die Theologie. In: Thomas Freyer/Richard Schenk (Hg.), Emmanuel Levinas-Fragen an die Moderne. Wien 1996, 153–169.

²⁴ Zu dem komplexen Begriff liegt eine umfassende Darstellung vor: Karl-Heinz Menke, Stellvertretung – Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Freiburg 1991; kurze Zusammenfassungen: ders. in: HWPh (10) sowie in: »Praktisches Lexikon der Spiritualität«, Freiburg u. a. 1988.

²⁵ JS (s. Anm. 15), weitere Seitenzahlen im Text.

und für alle«. (252f.) Durch die Rekurrenz (ontische Rückbezogenheit) auf seine Leiblichkeit (227 ff.) wird der Mensch unausweichlich in die Besessenheit (obsession) durch den Anderen gestellt, die keinen ausschließlichen Selbstbesitz erlaubt (253). Ich bin also zur Stellvertretung einberufen, die jedoch nicht Entfremdung bedeuten muss, sondern im Grunde *Inspiration* (belebende Einhauchung aus dem Anderswo, von dem auch der Andere kommt) zum Entstehen für den Anderen ist – »als einer, der sich seinerseits nicht vertreten lassen kann«. ²⁶ Die verleiblichte »Anderheit im Selben« ist Inkarnation »als den-Anderen-in-seiner-Haut-haben« (254).

b) Universalität der Stellvertretung

Durch die inkarnatorische *Identifikation* mit dem Anderen (»in dieser Stellvertretung, in der die Identität umgewendet wird« = *Inversion*) entsteht zugleich eine *Offenheit*, die das Ich zum Anderen hin befreit und ihm damit selbst eine ungeahnte Freiheit gibt (»eine andere Freiheit als die der Initiative«). In der Freiheit der Güte ²⁷ entsteht eine Entgrenzung sogar vom Zwang (der Passivität) der Beziehung (»der die Relate (...) unterworfen sind«). »In der unvergleichlichen Beziehung der Verantwortung begrenzt der Andere nicht mehr den Selben; was er begrenzt, das trägt ihn.« Darin zeigt sich »eine Überdeterminierung ontologischer Kategorien, die diese zu ethischen Begriffen umformt«, d. h. aus dem Hingeben des (eigenen) Seins erwächst die Gabe der Güte. Die bloße Differenz von Fremden wird durch die Erfüllung aus der Metakategorie der ethisch bestimmten Anderheit aufgehoben ²⁸ (Güte als überdeterminierende Erfüllung des Seins = Liebe ²⁹).

Die Öffnung zur *universellen* Offenheit geschieht durch Inspiration, welche die »Verantwortung für den Anderen« von einer noch dem (äußeren) Zwang gehorchenden »Unterwerfung unter das Nicht-Ich« befreit. In dieser Inspiration der Güte (Atmung) ist die »Möglichkeit jeder Art Opfer für die Anderen« gegeben (254).

In dem *Getragensein* (»was er begrenzt, das trägt ihn«) des sich selbst verleugnenden Ich – vermittelt der Inspiration – erscheint das »Sein im eigentlichen, im tiefen oder sublimen Sinne« der ethisch erfüllten Selbstheit. ³⁰ Die asymmetrische »Ungleichheit« der Vorladung zur »Verantwor-

²⁶ JS 254; ich bin also nicht »ersetzbar« (345), bin »Einzigkeit« (260, Anm. 20). Zum für Messianologie wie Christologie (und Pneumatologie) wichtigen Begriff der Korporativperson: Menke (1991), vor allem 30–34, 40–43, 48–51, 58–60, »In-Sein« in einer Person.

²⁷ Ein Terminus, der sich durch das gesamte Werk von Levinas zieht (mit starkem Bezug auf das platonische Gute).

²⁸ Vgl. über die ethische Anreicherung der »großen Gattungen« (Platon) oder »Metakategorien« durch Levinas: Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996, 403–409.

²⁹ Hierzu zahlreiche Hinweise vor allem beim späten Levinas, z. B. Vorwort zur dt. Übersetzung von »Totalité et Infini« (TU, 1987) 8, 10 ff.; TU 370–372; JS 42, 310 f., 345, 351 ff.; ZU 137 ff., 144, 227 f., zur Erlösungsliebe s. u. Anm. 31.

³⁰ Siehe Anm. 22 zum »esse ipsum per se subsistens«.

tung« durchbricht die an den »Begriff« gebundene Genügsamkeit des allgemeinen Seins und öffnet die »erste Person« auf ein »an-archisches« (souverän machtvoll) *Übersein* jenseits von Identität und Nichtidentität, das auch den Tod und das scheinbar *sinnlose Leiden*³¹ überwindet. Dieses fordernde Übersein des Guten (262) ermöglicht auf dem Weg der Selbstverleugnung (Hingabe der Identität) das wahre Selbst, das stärker zu sein vermag als der Tod: »das heißt trotz des Todes einen Sinn haben, gegen die Ontologie des Todes eine Ordnung eröffnen, in der die Möglichkeit besteht, den Tod nicht anzuerkennen« (255).

c) Inkarnation und »Passion«

Aber auch dort, wo keine aktive ethische Handlung möglich ist, kann Sinn stattfinden. »Die Inkarnation des Sich und seine Möglichkeiten vergeblichen Schmerzes sind in Abhängigkeit von dem absoluten *Akkusativ* des Sich zu verstehen, als Passivität diesseits aller Passivität, die der zu Leib werdenden Materie zugrunde liegt«.³² Sie kommt zu ihrem Extrem, wo keine Gegenwehr zur Verfolgung (Notwehr, Nothilfe) mehr möglich oder sinnvoll ist, in der tiefsten Passivität von Wehrlosigkeit oder Gewaltlosigkeit innerhalb des universellen Anklagefalls, der jedermann ausgesetzt sein kann. »Mein Leiden ist der Zielpunkt aller Leiden – und aller Vergehen. Selbst der Vergehen meiner Verfolger, was dem Erdulden der größten Verfolgung gleichkommt, dem absoluten Erdulden«. In der »Passion« (258) wird weder einer »Magie« des Leidens (Dolorismus), noch einem selbstgefälligen Heroismus, noch einem apolitischen Quietismus das Wort geredet, sondern die Extremsituation des Leidens der unvermeidlichen Waffenlosigkeit (Gewaltlosigkeit) bis hin zum scheinbar vergeblichen Leid geschildert. »Dieses Moment des »umsonst« im Leiden ist der Überschuss an Sinnlosigkeit über den Sinn hinaus, durch den der Sinn des Leidens erst möglich ist (...) Doch gilt es im anarchischen Charakter des Leidens (...) ein Leiden am Leiden zu erkennen, ein Leiden »an« dem, was mein Leiden an Mitleiderregendem hat; es ist dies ein Leiden »für Gott«, der an meinem Leiden leidet«. In diesem absoluten Verlangen nach eschatologischem Überwinden des Leidens ist eine »Spur Gottes« zu erkennen, die auf das »verborgene Gute« (262) verweist und die »Sühne« für Andere »diesseits von Aktivität und Passivität« ermöglicht, die Berufung zu einem *Für-Sein* universeller Humanität. Die menschliche Brüderlichkeit geht als ontisch-ethische (doch niemanden zwingende, darum an-archische) Grundlage der Freiheit und dem Engagement voraus und ist ihrerseits eine Spur des Unendlichen, das trotz aller Verlassenheit sich im Gesicht des Anderen stets aufs Neue nähert (257 ff.).

In der Güte, die alles Beharren im Sein durch die Hingabe übersteigt

³¹ Vgl. den gleichnamigen Aufsatz ZU 117–131; zum erlösenden »Überschuß des göttlichen Leidens« siehe E. Levinas, Vom Beten ohne zu bitten. In: Damit die Erde menschlich bleibt (Hg. W. Breuning u. H. Heinz). Freiburg u. a. 1985, 70.

³² JS 260, Anm. 21.

und insofern anders als Sein ist (259), liegt die Möglichkeit der *Sühne* durch das inkarnierte *Eintreten* für den Anderen, dessen Anklagefall vielleicht kein anderer übernehmen kann als ich selbst (262 f.).

Schlussfolgerungen

1. Messianologie

Das Denken der »Spur« gipfelt im »Messianismus«. Er ist Aufnehmen der »Spur Gottes« im Handeln »jenseits von Aktivität und Passivität« – im Verwirklichen des Guten der Gottesherrschaft (das »Himmelreich ist ethisch« [391]) wie im Leiden des Gedemütigten für die Anderen (das »Handeln« der Stellvertretung). Präsentische und futurische Messiaserwartung treffen zusammen mit der vielfach sinnlos erscheinenden Passion des Gerechten, das »Schon« der ethischen Aufforderung zum prophetischen Hier und Jetzt (*Mevoici* = »Hier bin ich«) des Tuns und das »Noch nicht« der Erfüllungshoffnung in der endgültigen messianischen Zeit des Triumphs des Guten.³³ Jedermann, jedes Ich ist zu jeder Stunde erwählt zum Messiasum. »Der Messianismus ist eben dieser Gipfel des Seins – die Umkehrung des Seins, das in seinem Sein beharrt –, der in mir seinen Ausgang nimmt«. Mit diesem Satz schließt der Vortrag »Menschwerdung Gottes?«. Im allgemeinen Messiasum wird das Über-Sein des Guten inkarniert.³⁴

Jedermann ist Erwählter und Einziger für Leben und Tod des Anderen. Das scheinbar absolut Nicht-Inkarnierbare der Transzendenz des *Unendlichen* schlägt in einer ursprünglichen Affektivität um in die Güte der Nicht-In-Differenz und die Nähe der Sozialität³⁵, die im Antlitz des Nächsten herausrufend (evozierend) wirbt. In der Mimik und Geste der Erweckung zum *Geben* wird das selbstgenügsame Subjekt zum Anderen geöffnet (»verändert«) und erfährt das Erschauern der Inkarnation – seine *Erwählung* zum Zeugnis des Unendlichen. Der Einzelne, *Einzige* »der ersten Person« wird umgewandelt (invertiert) zur austeilenden Hand der überschießenden *Herrlichkeit* des Unendlichen.³⁶

Das *Herabsteigen* des Unendlichen, das in der christlichen Vorstellung einer Erniedrigung des Gottmenschen in der passivsten Passivität seine äußerste, geheimnisvolle Form annimmt³⁷, vollzieht sich also für Levinas

³³ JS 131,167,278 f.; TU 416.

³⁴ JS 391 (»Himmelreich ist ethisch«) bzw. 131, 167, 278 f. (Passion des Gerechten); TU 416 (Triumph des Guten).

³⁵ ZU 233; »Wenn Gott ins Denken einfällt« (künftig GD). Freiburg/München 1985, 164 f., 169; zur Strukturverwandtschaft atl. und ntl. Bundes- und Heilsdenkens vgl. W. Breuning, Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie. JBTh 8 (1993) 293–311, insbes. 298 ff.

³⁶ Gott und die Philosophie. In: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Freiburg/München 1981, 114 f.

³⁷ Siehe oben 1., Anfang unseres Artikels.

in einer *doppelten Inkarnation*: im Antlitz des *Anderen* (und seiner ethischen Forderung) sowie in der stets aufs Neue zu verwirklichenden *Messianität des Einzelnen*.

2. Geistsoteriologie

Die erlösende Funktion der *Stellvertretung* (Wiederherstellung des unterbliebenen oder verletzten Guten, einer Lücke im Sein durch ausgleichende Hingabe³⁸) findet ihren letzten Grund in einer Inspiration aus dem Über-Sein des absoluten Guten, das als ganz Anderes (anders als das Andere) wiederum größte Nähe bedeuten kann (Nicht-In-Differenz), »äußerste Möglichkeit des *Geistes*«. Inspiration ist »konkreter Ursprung oder Ursituation, in der das Unendliche sich in mich einlässt, in der die Idee des Unendlichen den Geist beherrscht und das Wort Gott sich einem auf die Zunge legt«. ³⁹

Inspiration (Wirken, »Sagen« des Geistes in einer *Person*) bedeutet für den Einzelnen Erwählung in einer Unbedingtheit, einem »Zwang zum *Geben*«, die Besessenheit durch den Anderen bis zur Krankheit (Hohes Lied V,8: »Krank bin ich vor Liebe«) bedeutet, eingebunden (inkarniert) in Leiblichkeit. ⁴⁰

Inspiration ist getragen und wird erfüllt von der *Liebe*; hier gilt das Gleiche wie für den Anderen im Selben: »Was ihn begrenzt, das trägt ihn«. Wie die Inspiration ist die Liebe Erwählung des *Einzigen* jenseits der Gattung: »Liebe, die an den Geliebten bindet – als an den, der einzig ist in der Welt«, »von Einzigkeit zu Einzigkeit« – *Transzendenz*, außerhalb jeglicher Vermittlung: *Gabe*, Selbstmitteilung, mehr als nur Ergänzungsbegehren des Eros. Uneigennützigte Liebe kennt die Schwäche des Anderen: »Lieben, das meint, um den Anderen fürchten, seiner Schwäche zu Hilfe kommen«. Die Kraft zu dieser Liebe (Gnade) entspringt aus dem Über-Sein des Guten. »Das *Gute* setzt die Freiheit ein – es liebt mich, bevor ich es geliebt habe«. ⁴¹

Das Streben der Philosophie nach Wahrheit findet seine Vollendung im Sagen und Tun des Seins-für-den-Anderen. »Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe« (351 ff.). Von hier aus ist der anachoretische Übergang zur *Heiligkeit* möglich – zur Herrlichkeit und eminenter Einzigkeit, die der Name und das Wort Gott ausspricht (353), das sich in der Inspiration des Subjekts offenbarend preisgibt, vernehmbar wie rätselhaft zugleich (341).

³⁸ Vgl. entsprechende Gedankengänge zur »reparatio« bei Thomas von Aquin, Th. IIIa, Q. 1, art. 2 u. 4, zit. B. Sesboue, *Jésus-Christ l'unique médiateur*. Paris 1988, 346 f.; zur »Wiederherstellung« der Gottebenbildlichkeit vgl. W. Löser, 115 (s. Anm. 53).

³⁹ GD 170 bzw. JS 28/49 bzw. GD 21.

⁴⁰ JS 236 bzw. 310 f.

⁴¹ S. o. b); JS 254; TU 10 (Transzendenz), 104 f. (Gabe), 370–72 (Eros), 372 (Liebe), JS 345 (Gnade), 42 (das Gute). In folgenden beiden Absätzen Seitenzahlen aus JS.

Die Inspiration fordert zum *Zeugnis* auf (»Kerygma und Gebet, Verherrlichung und Anerkennung« [327]), das bis zur Prophetie (328) und zur *Stellvertretung* gehen kann, zum Opfer (286).

Im liebenden Herabsteigen zu den Menschen zeigt sich das *Wort* Gottes: »Es gibt keine Trennung zwischen dem Vater und seinem Wort; das Herabkommen Gottes geschieht in Gestalt des Wortes, in Gestalt des ethischen Gebotes oder des Liebesgebotes«. ⁴²

Gott ist also keine abstrakte Einheit, sondern Beziehung – im Hinblick auf den Menschen und sogar auf sich selbst (und insofern dem plotinischen »Einen« weit überlegen). Die Nicht-Gleichgültigkeit (Nicht-Indifferenz) einer transzendentalen Sozialität des ganz Anderen (s. o. zur »Messianologie«) garantiert den Frieden und die Würde der Beziehungen zwischen Einzigen (nicht bloß Einzelnen, sondern in einem emphatisch ethischen Sinn des Geliebten): »Nähe des Transzendenten im Menschen, die eben den Überschuss der Sozialität gegenüber jeder Einsamkeit bedeutet, in welcher die Erkenntnis der im Genus verstreuten Einzelnen verharret. Überschuss der Sozialität in der Liebe.« Hier enthüllt sich ein »Übermaß an Leben, das jede Theologie voraussetzt«. Als Bedingung aller Transzendenzerfahrung ergreift die Fülle des Lebens das Subjekt »bevor es sich überhaupt »setzen« kann«. ⁴³

Daraus erwächst Stellvertretung, Opfer und Heiligkeit, »so dass das Ich von vornherein als verantwortlich für das Sein des Nächsten gesetzt wird, verantwortlich: das heißt als Einziges, Erwähltes«. Der Mensch bleibt »Hüter seines Bruders« und eingesetzt für dessen *Heil* – einschließlich seiner Vergangenheit – »bis zum Empfang der höchsten Weihe und Gabe, derjenigen, für den Anderen zu sterben«. Weihe und *Gabe des Geistes* in der »ganzen Schwere der Nächstenliebe«. ⁴⁴

Schlussresümee und Stellungnahme

Der *ethische Transzendentalismus* von Levinas erbringt für die Religionsphilosophie ein Gottesbild des *Anrufs*, der Aufforderung zur Handlung sowie der Anteilnahme am freiheitlichen Geschick und der Fähigkeit des Menschen zum *Geben*. Der Gott dieser Religionsphilosophie ist kein »unbewegter Beweger«, sondern das Gute oder Unendliche, der »Eine« des Platonismus, und im Überstieg zur Phänomenologie der Offenbarungsreligionen der *Heilige*. Levinas überbietet eine natürliche Theologie der reinen Vernunft oder eine Ontotheologie eines in sich ruhenden Seins; es ist der lebendige Gott der Bibel, der auf dem Weg des personalen Anrufs oder der Spur des eminent ganz Anderen den Menschen unmittel-

⁴² ZU 140.

⁴³ ZU 140, 143 bzw. 235; ZU 115 bzw. 116; entsprechende Überlegungen bei Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*. Freiburg/München 1992, 251–273 u. ders., »Ich bin die Wahrheit«. Freiburg/München 1997, 51–78.

⁴⁴ ZU 9 bzw. 227 f.

bar anspricht (oder inspiriert) – nicht angewiesen auf eine Vermittlung, die nicht sein eigenes *Wort* wäre.

Die Spur Gottes bewegt sich zwischen dem reinen Begehren nach Sinn in der scheinbaren *Abwesenheit* allen Sinnes, sogar eines Atheismus des Protestes, bis hin zum Ergriffenwerden des Propheten in der *Anwesenheit* seiner Stimme (dem reinen Sagen). Aber immer fordert die Spur zur ethischen Handlung auf, zentriert im bleibenden Anruf des Antlitzes (inkarniert).

Das Herabsteigen des Unendlichen, Guten, Heiligen in die spurhafte Anwesenheit in jedem Antlitz würdigt den Einzelnen als *Einzigen* in einem eminent ethischen Sinn, da Gott selbst der vollendet Einzige (Heilige) ist. Darum sind alle Einzelnen zur Heiligkeit gerufen (in einer *ethisch* gebenden, inkarnierenden Gegenbewegung zur empfangenden inkarnierten Anwesenheit des nicht objektivierbaren Unbedingten im Antlitz.)⁴⁵

Dieser allgemeine ethische Aufruf an alle einzigen Einzelnen schließt aber nach christlicher Auffassung nicht aus die vollendet ethische und soteriologische Erfüllung in einem *eminent Einzigen* (Menschwerdung Gottes, die Levinas als ihm nicht zugängliches Mysterium der Mysterien bezeichnet)⁴⁶, in der sich das Wort Gottes (sein Liebesgebot und -versprechen) herabsteigend mit dem ethischen Aufstieg des Menschen vereint. (Diese eminent einzige *Erwählung* ist nicht auf das vereinzelte Individuum eines bei sich und seiner Interiorität verbleibenden Menschen Jesus beschränkt, sondern zugleich eminent offen in einem von Gott vollendet gewährten, *universell* geöffneten Messiasium [Christustitel] der zur Nachfolge auffordernden und befreienden einzigartig intensiven Stellvertretung, die Solidarität im extrem kenotischen Mitleiden Gottes stiftet). Das einmalige Aufleuchten der Gegenwart Gottes in einem außergewöhnlich erwählten Antlitz bedeutet jedoch auch nach christlicher Auffassung nicht eine Fixierung oder Vergegenständlichung Gottes, sondern bleibt Vorbeigang⁴⁷, dem die Sendung des Geistes (Inspiration) folgt, der »weht, wo er will«.⁴⁸

Das *Wirken des Geistes* ist der Religionsphilosophie von Levinas und dem Christentum gemeinsam, wenn auch mit verschiedenen inhaltlichen Akzenten: bei Levinas als *Inspiration* und Getragensein im *allgemeinen* Messiasium, im Christentum in einer *Fokussierung* des Geist-Kontinuums

⁴⁵ Zur theo-ontologischen Problematik des Über-Seins Gottes und seiner relationalen Selbstmitteilung vgl. P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn*. Regensburg 1992, 116–26.

⁴⁶ Mit den Worten der Christologie von Karl Rahner: Menschwerdung als der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit« (Schriften IV, 142, zit. Walter Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz ¹¹1992, VI, 58).

⁴⁷ Allerdings mit dem Ziel der universellen Auferstehung wie der Gegenwart in Geist und Sakrament.

⁴⁸ Zum »Vorübergang« Christi vgl. E. Dirscherl, *Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emmanuel Levinas*. In: ZK Th 118 (1996) 477 f.

in der Persönlichkeit des Erlösers, der allerdings durch den Geist seinen universellen Leib (sichtbare und unsichtbare Kirche bzw. Reich Gottes) durchdringt und alles an sich zieht (insofern mit der gleichen Finalität wie das allgemeine Messiasium). In beiden Fällen ist der Geist inkarniert (im Sinne einer »Pneuma-Sarx«-Inkarnation⁴⁹).

In diesem Zusammenhang kann auch die Frage nach einer Abstufung (Grad) der *Intensität* von *Inkarnation* gestellt werden. Bei Levinas ist dem Geist entsprechend der Intensität der Spur jeder Grad von inkarnierter Gegenwart möglich, vom Erahnen Gottes im Antlitz bis zur Theophanie des Propheten und der verborgenen Herrlichkeit des leidenden Gottesknechts. (SPA 224) Schwierigkeiten würde ihm die starke Form von Inkarnation bereiten, wie sie im Christentum in der chaledonensischen Fassung der hypostatischen Union vertreten wird. (Auf mögliche Abstufungen einer Inkarnationschristologie der Zwei-Naturen-Lehre kann hier nur hingewiesen werden, die bei der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott – die auch Levinas im Sinne der dynamischen [ethischen] Spur, weniger in der Bedeutung einer statischen Ikone vertritt – beginnen und in der Einbeziehung der Trinitätslehre gipfeln⁵⁰). Eine stärker den personalen wie dialogischen Geheimnischarakter der Menschwerdung Gottes und ihre universelle eschatologische Dynamik betonende *Geistchristologie*, die nach frühchristlichen Ansätzen im Wiederentstehen ist, käme der Levinas'schen Annäherung an das Mysterium der Mysterien sicher entgegen.⁵¹

Von großer praktischer Bedeutung für den Dialog der Religionen ist Levinas' wachsende Betonung der *Liebe*. Hierin löst sich zugleich die Gefahr der Überforderung des Einzelnen, der »die Last des gesamten Universums trägt«. Im Bewusstsein der ihrerseits tragenden Kraft der Liebe ergibt sich zudem die Möglichkeit einer zunehmenden *Annäherung der Religionen*. Liebe als göttliche und menschliche Selbstmitteilung ist eine umfassende und einende Metakategorie wie ontische Gabe⁵², die im globalen Zusammenwachsen der auf *einem* Weg befindlichen Menschheit alle Religionen in jeweiliger pluralistischer kontextueller Ausprägung

⁴⁹ Vgl. Art. Inkarnation in HWPh (4) 368 f.; ferner Art. Pneuma-Sarx-Christologie. In: LThK (8) ³1999, 365.

⁵⁰ Sarah Coakley sieht in ihrer Troeltsch-Studie »Christ without Absolutes«, Oxford 1988, 104 ff. sechs aufsteigende Abstufungen, beginnend mit einer »inkarnatorischen Theologie« der Offenbarung; zur Abstufungsfrage bei der »Menschwerdung Gottes« siehe Thomas Freyer, E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie. In: J. Wohlmuth, a.a.O. (Anm. 23). Zu einer dynamischen »Ikone Christi« siehe J.-L. Marion, *Etant donné*. Paris 1997, 323–335, in einer Phänomenologie der »Gabe«.

⁵¹ Vgl. Zur Geist-Christologie W. Kasper, a.a.O. (Anm. 46), 296–311, sowie H.-J. Kraus, Die Geist-Christologie im christlich-jüdischen Dialog. In: Ekkeh. Stegemann (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*. Stuttgart u. a. 1993; Wolfgang W. Müller, »Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr! (...) wenn nicht aus dem Hl. Geist«. In: MTh Z 44/93, 325–35 (mit Lit.); R. Haight, *Jesus – Symbol of God*. New York 1999, 163–68, 445–65 (mit Lit.); P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn*. Regensburg 1992 (grundlegend), zum Verhältnis Inspiration – Inkarnation insbes. 80,95 f., 128 f.

⁵² Hierzu J. Wohlmuth, »Herausgeforderte Christologie«. A.a.O. (Anm. 23) 226 ff.

betrifft und zugleich die konkret-universale Mitte des Christentums darstellt (kosmisches Christusgeheimnis⁵³) wie auch – wohl unbestrittenes – theoretisch-praktisches Wahrheitskriterium einer *Theologie der Religionen* (das pluralistische und inklusivistische Auffassungen zusammenführen kann).⁵⁴

Im gemeinsamen Bekenntnis zum *transrationalen*⁵⁵ Geheimnis des Messiasiums und seiner ethisch-eschatologischen Aufforderung (»es führt auch Juden und Christen zusammen in der gleichen⁵⁶ endzeitlichen messianischen Hoffnung«) wie in der Ehrfurcht vor dem Mysterium der Mysterien (dem Herabsteigen Gottes) treffen sich die Wege von Levinas und Christentum, wenn auch beide auf ihre Weise weiterführen.

Geeint sind sie in dem, was uns von Anfang bis Ende begleitet: dem geheimnisvollen »Leuchten des Angesichts«.

⁵³ Zur »kosmischen Partizipation der Menschheit« an der Inkarnation (ein Gedanke, der das »System« Teilhard de Chardins und indisch-christlicher Autoren wie R. Panikkar und S. Samartha stark geprägt hat) vgl. Marcel Poorthuis, Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie. In: Josef Wohlmuth, a.a.O. (Anm. 23) 210f.; W. Löser, »Universale concretum« als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*. In: Hdb. der Fundamentaltheologie 2 (Hg. Kern, Pottmeyer, Seckler), Freiburg u. a. 1985, 114 f.

⁵⁴ Kurzer Überblick zur umfangreichen »Theologie der Religionen«, in: R. Gibellini, Hdb. der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 492–503.

⁵⁵ Nicht »irrational«; hierzu: Gregor Maria Hoff, Ist die »reductio in mysterium« irrational? In: ZKTh 121 (1999) 159–76.

⁵⁶ Arno Schilson am Schluss des Artikels »Messias«, 176, in: LThK (7) ³1998.

Eine Brücke zwischen den Weltreligionen: Hermann Hesse

Rüdiger Haas

Einleitung

Hesse (1877–1962) liebte nicht die großen Töne; er verabscheute es, sich zur Schau zu stellen. Stattdessen lebte er gerne zurückgezogen im stillen Kämmerchen. Schon in seiner Jugend erkannte er den Unterschied zwischen dem Text schöner Worte und der existentiell-philosophischen Dichtung. Seine Art der Dichtung hat eine ungeheure philosophische Tiefe. Und genau diese ist es, die eine inhaltliche Verbindung zwischen den Weltreligionen stiftet. Hesse ist ein Beispiel überkonfessioneller Dichtung, die, als solche entdeckt, zum Wesen des Phänomens Religion zu führen vermag.

Im Folgenden möchte ich darstellen, wie Hesses Werk als eine tiefenphänomenologische Dichtung interpretiert werden kann.¹ Dazu betrachten wir:

1. Hesses religiös-philosophische Existenz
2. Hesses Stellung zur Philosophie
3. Philosophisches aus Romanen und Briefen
4. Die indische Dichtung »Siddhartha«

1. Hesses religiös-philosophische Existenz

Den 1945 veröffentlichten Erzählungen *Traumfährt*² liegt ein kurz gefasster Lebenslauf Hesses bei. Darin offenbart der Dichter seinen seelisch-geistigen Werdegang, der von zwei großen existentiellen Krisen geprägt ist.

Schon im dreizehnten Lebensjahr wurde ihm klar, dass er entweder Dichter oder gar nichts werden wollte. Dies aber war mit Problemen verbunden, denn Dichter war etwas, was man nur sein, nicht aber werden durfte. Er erblickt auf dem Weg zu seinem fernen Ziel daher nichts als Widerstände, bleibt aber seinem Entschluss treu. Von da an geht ihm vier Jahre lang alles schief, die erste Lebenskrise bricht vehement herein. Sein Verhalten lässt in Elternhaus und Schule sehr zu wünschen übrig, und er wird im Juli 1890 nach Göppingen auf eine Lateinschule geschickt, wo er

¹ Vgl. J. Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986. Dazu R. Haas, *Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie*. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 313–336. Vgl. ferner ders., *Über das Wesen des Todes – eine tiefenphänomenologische Betrachtung – konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses*. Würzburg 1998.

² Vgl. *Gesammelte Werke* (künftig GW) VI, 391 ff., Frankfurt/M. 1987.

sich in der Verbannung fühlt. 1891 wird er Zögling des Klosterseminars Maulbronn. Nach sieben Monaten, als ihm seine seelische Verfassung sehr zu schaffen macht, flieht er aus der Klosterschule, was zu einer Bestrafung mit schwerem Karzer und schließlich zum Abschied aus dem Seminar führt. Auch das nachfolgende Gymnasium verlässt Hesse bald wieder. Nach drei Tagen als Kaufmannslehrling läuft er auch dort fort und bleibt drei Tage und drei Nächte verschwunden.

Hesse arbeitet bei seinem Vater, dann anderthalb Jahre als Praktikant in einer mechanischen Werkstätte und Turmuhrenfabrik, liest währenddessen aber schon die gewaltige großväterliche Bibliothek, die u. a. deutsche Dichtung und Philosophie enthält. Danach wird er Buchhändler, um sein Brot selbst zu verdienen. Er bleibt dem Beruf aber nur so lange treu, als er ihn benötigt, um sein Leben zu fristen. Währenddessen macht er literarische Gehversuche. 1904, im Alter von 26 Jahren, landet er mit dem Roman *Peter Camenzind* seinen ersten Erfolg, der ihm 2500 Mark einbringt. Er hat sein Ziel erreicht, kann nunmehr eine dichterische Existenz führen. Er heiratet, gründet eine Familie, lebt zurückgezogen in einem Dorf am Bodensee, macht schöne Reisen in der Schweiz, in Deutschland, in Österreich und eine, die zwar als Indienreise gilt, aber nach Indonesien führt. Alles scheint für ihn in Ordnung zu sein.

Mit dem Jahr 1914 naht die zweite große existentielle Krise. Wieder sieht sich Hesse in Konflikt mit einer Welt, mit der er bisher in Frieden gelebt hat. 1916, nach dem Tod des Vaters, der beginnenden Schizophrenie seiner Frau und der Erkrankung des jüngsten Sohnes, erleidet er einen Nervenzusammenbruch und muss bei C.G. Jung therapeutisch behandelt werden. Er verliert Haus und Familie. Knapp dreißig Jahre später schreibt Hesse, wie er diese zweite Krise innerlich erlebte:

Wieder sah ich zwischen der Wirklichkeit und dem, was mir wünschenswert, vernünftig und gut schien, einen hoffnungslosen Abgrund liegen. (...) Ich hatte geglaubt, mir durch die langen schweren Kämpfe der Jugend meinen Platz in der Welt verdient zu haben und nun ein Dichter zu sein. Mittlerweile aber hatte Erfolg und Wohlergehen auf mich den üblichen Einfluß gehabt, ich war zufrieden und bequem geworden, und wenn ich genau zusah, so war der Dichter von einem Unterhaltungsschriftsteller kaum zu unterscheiden. Es war mir zu gut gegangen.³

Aus dieser existentiellen Krise hat Hesse eine bedeutende Wandlung erfahren. Er wendet sich nach innen, sucht die Schuld an seinem Leiden bei sich selbst. Dies äußert sich auch in seinen Schriften. Freunde verlassen ihn, und er muss täglich aufs Neue Abschied von Altem nehmen. Aber er versucht die Dinge gelassen zu ertragen und ist später erstaunt, dass ihm das gelungen ist. Gleichzeitig ist er sich bewusst, dass es zum wahrhaft philosophischen Leben gehört, das existentielle Leid zu kosten:

Jeder wachgewordene und wirklich zum Bewußtsein gekommene Mensch geht ja einmal oder mehrmals diesen schmalen Weg durch die Wüste – den andern davon reden zu wollen, wäre vergebliche Mühe.⁴

³ Ebd., 399f.

⁴ Ebd., 402.

Dass Hesse die Krisen so – ohne Suizid oder Verdrängung – durchstehen konnte, hängt mit seinem religiös-philosophischen Wissen zusammen.

2. Hesses Stellung zur Philosophie

Hesses Alterswerk nach seinem letzten großen Roman war sein Briefwerk. Von über 30 000 beantworteten Briefen liegen uns einige tausend vor. Daraus geht noch direkter als aus den Romanen seine Stellung zur Philosophie hervor.

Der Dichter liebte indische und chinesische Philosophie, er war aber auch ein Freund all jener Philosophien, die sich mit allgemeingültiger menschlicher Weisheit befassen. Philosophie war für ihn in erster Linie dichterisch. Sein Großvater mütterlicherseits, Hermann Gundert, war ein namhafter Indologe und Missionar, seine Eltern waren in Indien missionarisch tätig gewesen, seine Mutter wurde in Indien geboren, sein Vetter war Kenner des Zenbuddhismus.⁵ Hesse selbst hielt von Missionierung nichts.

Zunächst möchte ich auf die Schwäche Hesses im Bemühen um Strukturen hinweisen. Ihm war die strukturelle Philosophie widerwärtig. Das »akrobatische Denken« belächelte er von oben herab, vielleicht ein Zug, den er mit dem von ihm verehrten Goethe gemeinsam hatte. Er neigte dazu, zu sehr die Einheit zu betonen und die Differenz dabei zu vernachlässigen. Der Sinn für die akribische Durchleuchtung denkerischer Probleme war ihm fremd. Er war Künstler. Die exakte Begrifflichkeit fehlt daher oft, dafür liefert er Inhalte, die sich auf mehreren Ebenen verschachteln und ungeheure Tiefe erreichen. Das meditative, tiefdichtende Denken ist für Hesse das Wesentliche. Aus der gesamten Weltliteratur entnahm er das Wissen, das er in sein Leben zu integrieren versuchte.⁶ Ebenso versuchte er, die Weisheiten des Morgenlandes ins praktische Leben einzuarbeiten. Sich selbst bezeichnet er nicht als Philosophen, sondern als Sucher und Bekenner.

Für den Dichter ist die so genannte objektive Realität nur eine Welt unwirklicher Erscheinungen, da sie sich ständig verändert, zerfällt und ins Nichts auflöst. Diese Einsicht kennt er aus dem Hinduismus, von den Brahmanas und den Upanishaden.⁷ Hinter den Dingen der Welt steht für ihn die Dimension des Absoluten, die frei ist von Relativität. Dieses Absolute, das Selbst oder Atman, soll vom Menschen aufgedeckt werden. Letztlich geht es immer nur darum, durch Überwindung egoistischer Grundhaltungen zu Brahman bzw. zum Atman des Brahman zu werden. Hesse sieht in Buddha eines der entscheidenden menschlichen Vorbilder, weil er Atman verwirklicht hat. Für Hesse ist immer der Aspekt der Ver-

⁵ Vgl. GW XI, 281 ff.; Ausgewählte Briefe (künftig AB) 480, Frankfurt/M. 1974.

⁶ GW XI, 281.

⁷ GW XII, 19–20.

wirklich wichtig, nicht die Lehre, die als solche nur tot und dogmatisch erscheint. Er weiß um die vier edlen Wahrheiten, aber auch darum, die Lehre des Buddha zur Aufhebung des Leids als Aufforderung für das eigene Leben zu verstehen.⁸

Bald entdeckt Hesse, dass dieselbe Wahrheit in allen Weltreligionen zum Ausdruck kommt, so z. B. in der Bhagavadgita und bei Laotse.⁹

Wenngleich Hesse eine Vorliebe für die indische Philosophie hat, so erkennt er auch im Abendland – ausdrücklich bei Meister Eckhart, Jakob Böhme, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Thomas von Aquin, Nikolaus Cusanus, Angelus Silesius, Franz von Baader, Hölderlin, Schopenhauer und C. G. Jung – den echten philosophischen Geist.¹⁰

3. Philosophisches aus Romanen und Briefen

Hesse bezeichnet sich nicht als Philosophen. Ist er aber nicht ein solcher? Er wehrt sich gegen Denkfaulheit, Dogmatik der Religion und Politik, um den Dingen wirklich auf den Grund zu gehen.¹¹

Existentiell versucht er, nicht an Idealen und Menschen hängen zu bleiben, sondern den Weg zum höchsten Ziel selbst zu gehen. Solche Men-

⁸ In einer Rezension 1921 anlässlich der Übersetzung der Reden Buddhas durch Karl Eugen Neumann berichtet er: »Buddhas Reden (...) sind nicht Kompendien einer Lehre, sondern sie sind Beispiele von Meditationen, und das meditierende Denken eben ist es, was wir bei ihnen lernen können. (...) sobald wir Buddha als Erscheinung, als den Er wachten, den Vollendeten zu uns sprechen lassen, finden wir fast unabhängig vom philosophischen Gehalt und dogmatischen Kern seiner Lehre, eines der großen Menschheitsvorbilder in ihm.« (GW XII, 21 ff.)

⁹ Zur *Bhagavadgita* heißt es 1912: »Das Wunderbare an der Bhagavadgita ist nicht, daß man zwei bis drei philosophische Systeme in ihr nebeneinander vertreten finden kann, sondern daß darüber hinweg eine ungelehrte, erlebte Weisheit sich als helfende Güte offenbart.« (GW XII, 24). Über *Laotse* schreibt er 1926: »Laotse soll uns nicht das Neue Testament ersetzen, aber er soll uns zeigen daß Ähnliches auch unter anderem Himmel und in noch früheren Zeiten gewachsen ist (...) daß die Menschheit (...) dennoch eine Einheit ist und gemeinsame Möglichkeiten, Ideale und Ziele hat.« (GW XII, 28)

¹⁰ »Ich kann Ihrem Brief in allem zustimmen. Irrig ist nur Ihre Annahme, meine Quelle um das Wissen von Meditation etc. sei Ekkehart. Dem ist nicht so. Ich habe zwar in meiner Jugend (ich bin 76 Jahre alt) auch Auszüge aus E. kennengelernt, aber er ist nicht (...) der einzige Lehrer auf dem Gebiet, wenn auch innerhalb der deutsch-christlichen Welt der größte. Die Versenkung ist manche Jahrhunderte, ehe es ein Deutschland und ehe es ein Christentum gab, in zahlreichen Formen und Schulen Indiens, Chinas, Japans gelehrt und geübt worden, sie ist eine der fundamentalen Möglichkeiten des Menschengesistes (...) sie wird heute noch in Indien und Japan, neuerdings auch unter indischen Lehrern in Amerika gelehrt und gepflegt.« (AB, 409) Vgl. ferner GW XII, 5–12.

¹¹ »... Nach meiner Erfahrung ist der ärgste Feind und Verderber der Menschen der auf Denkfaulheit und Ruhebedürfnis beruhende Drang nach dem Kollektiv, nach Gemeinschaften mit absolut fester Dogmatik, sei diese nun religiös oder politisch. (...) Aber ich habe mein Leben lang mich (...) um den einzelnen Menschen bemüht, nicht um den kollektiven, und wenn dieses Mühen nicht überhaupt vergeblich war, so war sein Ertrag der von vielleicht einigen Dutzend Lesern, die wirklich mit mir gegangen (...) sind, Einzelgänger wie ich (...) bereit zur Hingabe an den Nächsten, aber mißtrauisch gegen die Programme, gegen die Bünde und Kollektive.« (AB, 319)

schen sind Menschen des Werdens und der Wandlungen, die für sich keine feste bestehende Lehre als Dogma beanspruchen.¹²

Für den wahrheitssuchenden Menschen ist das Leben oft eine Hölle, die er existentiell durchleidet. Und der Dichter leidet tief. Das Wesen der existentiellen Not bedeutet die Herausforderung des Lebens an den Menschen mit der Aufforderung, sich selbst zu ändern, sich fallen zu lassen, Gelassenheit zu entwickeln und mit ihr das eigene kleine Ich abzubauen. Die Änderung der Welt beginnt damit, den eigenen Egoismus anzugehen. Jeden anderen Versuch, die Welt zu ändern, hält Hesse für nutzlos.¹³

Von diesem Weg der Selbständerung berichten alle seine Schriften. Es geht ihm als Sucher und Bekenner letztlich immer nur um dies: zu zeigen, wie sich der Mensch im Hinblick auf den Abbau seines Egoismus verändert. Das berühmte Gedicht »Stufen« trug in seinem Erstentwurf deshalb die Überschrift »Transzendieren«. Damit ist die Transzendenz des Ego gemeint – hin zum göttlichen Absoluten, zur Einswerdung mit Gott. Der mit Gott eins Gewordene transzendiert die Zeit. Begriffe wie Linearität und Zyklizität der Zeit werden belanglos. Zeit ist für ihn ein Produkt der Illusion. Es gilt: Die Zeit muss überwunden werden.¹⁴

Überwindung der Zeit heißt aber auch: sich selbst zu opfern. Dabei erfährt der Dichter viel Leid, das sich bis zur Verzweiflung steigert. Aber ohne dies bleibt der Weg nur ein Scheinweg. Hesse bekannte später, dass er immer ein großer Dichter sein, zugleich aber ein normales bürgerliches Leben führen wollte. Nach seiner zweiten Lebenskrise, nach der Trennung von seiner Frau und den drei Kindern und der Übersiedlung nach Montagnola in die Schweiz, erlebte er eine radikal innerliche Verwandlung. Wahres Dichtertum, erkannte er nach dem Durchleiden verzweifelter Momente, ist ein einsames. Den Weg beschreiten heißt ihn ganz allein gehen. Insofern bekannte er sich zu seinen Illusionen und Projektionen, markierte sie als solche. Die Romane *Gertrud*, *Roßhalde*, *Demian*, *Klein und Wagner* und *Klingsors letzter Sommer* berichten von Krise und Trennung, aber auch von spiritueller Entwicklung. Hesse erlebte eine seelische Reinigung, eine Katharsis. Er litt an schweren Depressionen, vor allem an der Todesangst, an der Angst vor dem Nichts. Dabei spürte er aber auch, dass sich diese Todesangst in ihm in Hingabe und Erlösung verwandeln müsse.¹⁵ Dieses geläuterte Verhältnis zum Tode ist das Thema seiner späteren Werke. Die dichterisch dargestellten Inhalte berichten vom Phänomen des mystischen Todes.¹⁶ Harry Haller im *Steppenwolf* erfährt es im magischen Theater, Goldmund in *Narziss und Goldmund* geht einen Weg

¹² AB, 45, 52 f.

¹³ AB, 61, AB, 107 f.

¹⁴ AB, 52 f.

¹⁵ Vgl. dazu Rüdiger Haas, Über das Wesen des Todes – eine tiefenphänomenologische Betrachtung – konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses. Würzburg 1998, 308 ff.

¹⁶ Vgl. dazu Katharina Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte. Frankfurt 1999, 87 ff.

mehrerer persönlicher Verwandlungen und kommt am Ende zu einem völlig unpersönlichen geistigen Zustand. Dasselbe gilt für die Entwicklung Josef Knechts und Siddharthas. An einer Stelle in *Traumfährt*e heißt es:

... es gab Menschengötter, es gab einen Buddha, es gab einen Jesus, es gab einen Sokrates (...) Ihr Sterben war ja nichts anderes gewesen als das letzte Durchdrungenwerden vom Wissen, als die letzte endlich geglückte Hingabe. Und möglicherweise war jeder Sterbende ein sich Vollendender, der den Irrtum des Strebens ablegte, der sich hingab, der nichts mehr sein wollte.¹⁷

Im Phänomen des mystischen Todes liegt das innere Erwachen. Dies ist der Hervorgang aus der philosophischen Katharsis: die Distanzierung des Menschen von sich selbst. Der Mensch kommt zur Einsicht, dass Sinnenwelt und äußeres Geschehen traumhafte Bewusstseinszustände sind. Die Dimension einer erwachten, geistigen Welt rückt in den Vordergrund und bekommt immer mehr Gewicht. Sie wird wirklicher und wichtiger.¹⁸

Um von seinen Erfahrungen der Transzendenz zu berichten, versucht er, das Undarstellbare darzustellen, ein Paradoxon, das nie aufgeht, das er aber immer wieder wagen *muss*, wie er einem Leser in einem Brief eingesteht. Gleichzeitig verweist er aber auch darauf, dass man nie etwas anderes tun könne. Jeder Versuch, etwas vermeintlich Absolutes oder Allgemeingültiges auszusprechen oder auszusparen, weil man von ihm nichts wissen kann, schlage a priori fehl. Denn der Ausspruch als relatives Urteil zum Absoluten als Unaussprechliches steht schon in Widerspruch. Jede ernsthafte Dichtung oder Philosophie versuche nichts anderes, als das Unmögliche zu ermöglichen.¹⁹ Entscheidend ist aber nicht, das Paradoxon zu vermeiden, sondern der Hinweis darauf, selbst das Denken zu beginnen, um sich vom Schwindel der Indoktrination zu befreien. Und gerade in der politisch verwirrten Zeit um 1930 erkennt Hesse so manchen Irrtum.²⁰

Der Weg zu sich selbst ist für den Dichter ein meditativer. Er weiß um das Problem der Meditation, dass sie eine höhere Stufe auf dem Versenkungs-

¹⁷ GW, 344 f.

¹⁸ »... ich teile die Auffassung aller Weisen der Vorzeit: daß eine gewisse Überlegenheit über Schmerz und Sorge nur aus dem inneren ›Erwachen‹ kommen kann, aus der Einsicht oder vielmehr aus dem Erlebnis, daß Sinnenwelt und äußeres Geschehen unwesentlich und traumhaft sind, und daß wir weder durch Hingabe an die Kindereien und Sorgen des Lebens noch durch asketische Abwendung von ihnen erlöst werden können, sondern nur durch die für Zeiten immer wieder erlebbare Einsicht in die Einheit Gottes, die hinter dem bunten Schleier der Lebensvorgänge steht.« (AB, 37 f.)

¹⁹ »Meine Dichtung, das Bekenntnis eines alternden Dichters, versucht (...) gerade das Undarstellbare darzustellen, an das Unaussprechliche zu erinnern. Das ist Sünde. Aber kennen Sie wirklich und im Ernst irgendeine Dichtung oder Philosophie, die etwas anderes versucht...?« (AB, 72 ff.)

²⁰ »Das Deutschland von 1950 wird von den paar Männern gelenkt werden, die heute noch Jünglinge sind, die diesen Schwindel nicht mitmachen, sondern sich im stillen zu Persönlichkeiten entwickeln. Ich habe schon zuviel gesagt.« (AB, 84)

weg darstellt und dass dazu Vorbereitungen nötig sind. Er bekommt später auch briefliche Anfragen mit der Bitte um eine Einführung in die Meditation.²¹ Das Glasperlenspiel ist nichts anderes als der Versuch der Darstellung eines meditativen Weges. Es ist das Spiel des konzentrierten Selbstgefühls einer Geisteszucht, die den Verzicht auf weltliche Genüsse und Bestrebungen erleichtern hilft, was besonders Mathematikern gefällt.²² Für Hesse gehört zu den unteren Stufen der Meditationsübung die Regulierung des Atems. An verschiedenen Stellen berichtet er von Atemübungen oder weist auf die Bedeutung des Atems hin. Hesses Protagonisten führen genauso wie er selbst Atemübungen durch. Es werden auch Denk- und Gedächtnisübungen gefordert. Zu den fortgeschrittenen Übungen zählt die Übung des Narziß in *Narziß und Goldmund*. Dreimal in der Nacht führt er Exerzitien durch, bei denen er zwar physisch noch da ist, aber geistig in eine andere Welt hinübergeht.²³ All diese Übungen dienen dazu, den Menschen selbst- und absichtslos an die Verrichtungen des Tages hinzugeben. Hesse weist im *Glasperlenspiel* darauf hin, dass alles nichts ist, wenn dieses Ziel fehlt. Dann nämlich, wenn den Menschen selbstsüchtige Ziele regieren, wenn er die Eitelkeit der Begabung auslebt, nach Beifall und Macht über andere und nach Vorteil strebt, wird das philosophische Leben verfehlt.²⁴ Josef Knecht lernt das Meditieren bei seinem Meister in Montepoort, der ihm mitteilt: »... aber eines ist wichtiger als alles andre: du wirst das Meditieren lernen.« Das zentrale Phänomen der meditativen Übung ist für Hesse das Loslassen und Abspringen, das mit Abschied und Neubeginn im geistigen Sinne verbunden ist. Hesses Romane sprechen sehr viel davon.²⁵

Für Hesse macht das Betreten des Weges zur Meditation das Wesen der Religion aus. Die wirkliche Religion steht für ihn jenseits der Konfessionen. Kastalien ist eine Religion, die keine von Hesse neu entdeckte oder begründete ist, sondern den bereits vorhandenen mystischen Kern aller Religionen darstellt. Dieser Kern beruht auf der Einsicht, das Bessern der Welt bei sich selbst zu beginnen und damit einen Weg zu beschreiben, den jeder Mensch gehen muss: den Weg ins eigene Selbst. Auf diesem Weg wird es immer selbstverständlicher, dass der loslassende Mensch immer weniger das Bedürfnis hat, andere Menschen belehren zu wollen. Er will dienen, sich dem Ganzen hingeben.²⁶

²¹ Vgl. AB, 2533, 299 ff.

²² Vgl. GW IX, 32 ff.

²³ Vgl. GW XIII, 72.

²⁴ Vgl. GW IX, 514.

²⁵ Vgl. Verf., Über das Wesen des Todes, a.a.O., 360 f.

²⁶ Vgl. AB, 37 f., 293 f., 406 f.

4. Die indische Dichtung »Siddhartha«

Im *Siddhartha* aus dem Jahre 1922 schildert Hesse zwar sein Glaubensbekenntnis, gibt aber auch Rechenschaft eigener Erfahrungen auf dem Weg zu sich selbst. Es geht um Schilderungen eines möglichen überkonfessionellen geistigen Weges zu einem höchsten für den Menschen erreichbaren Ziel.

Siddhartha ist der Sohn eines gelehrten Brahmanen. Er vernimmt dessen Lehren, beteiligt sich frühzeitig am Gespräch der Weisen und übt sich im Redekampf sowie in der Kunst der Betrachtung im Dienst der Versenkung. Er versteht bald, »im Innern seines Wesens Atman zu wissen, unzerstörbar, eins mit dem Weltall«. ²⁷ Siddhartha wird bewundert, vor allem von seinem Freund Govinda. Aber er beginnt, seine Unzufriedenheit zu erkennen. Seine Seele ist nicht ruhig, sein Geist nicht gestillt.

Die Waschungen waren gut, aber sie waren Wasser, sie wuschen nicht Sünde ab, sie heilten nicht Geistesdurst, sie lösten nicht Herzensangst. Vortrefflich waren die Opfer und die Anrufung der Götter – aber war dies alles? Gaben die Opfer Glück? Und wie war das mit den Göttern? War es wirklich Prajapati, der die Welt erschaffen hat? War es nicht der Atman, Er der Einzige, der All-Eine? (...) Dorthin zu dringen, zum Ich, zu mir, zum Atman, – gab es einen andern Weg, den zu suchen sich lohnte? Ach und niemand zeigte diesen Weg (...) Oft schien sie nahe, die himmlische Welt, aber niemals hatte er es ganz erreicht, nie den letzten Durst gelöscht. ²⁸

Das höchste Ziel ist das ständige Einssein mit Brahman. Siddhartha gibt sich nicht mit niedrigeren Seinszuständen zufrieden. Er erkennt, dass auch die Lehrer nur Suchende sind. Um zur wirklichen Einheit zu werden, muss auch noch die Einheit von Atman und Brahman verschwinden. Bei diesem Schritt kann ihm niemand helfen. Siddhartha beschließt diesen Weg zu gehen und sich den Samanas anzuschließen. Er hat nur ein Ziel: leer zu werden von Wunsch, Freude und Leid, um zum letzten Innersten zu erwachen.

Siddhartha weiß also um die höchsten und reinsten philosophischen Ziele: vom Absprung aus der relativen in die absolute Identität der Ruhe des Herzens jenseits der Triebe und des Ich. Es wird hier aber betont, dass diese Identität ein anzustrebendes Ziel sei, also noch im Status des intellektuellen Wissens steht und daher überwunden werden müsse. Siddhartha muss sich in das letzte Absolute als Ganzer erst noch verwandeln.

Er lernt die Askese, die Atemregelung, das Töten der Sinne. Er lernt viele Wege hinweg vom Ich zu gehen. Er geht den Weg durch den Schmerz, durch freiwilliges Erleiden und Überwinden des Schmerzes, des Hungers, der Müdigkeit. Er denkt sich leer von allen Vorstellungen. Doch erfährt Siddhartha später, dass ihn all diese Übungen, obgleich sie ihn von seinem Ich wegführen, am Ende wieder zu diesem Ich zurückbringen. Er entdeckt, dass die Umkehr unvermeidlich ist, die Qual des Ich ihn immer

²⁷ GW V, 355.

²⁸ GW V, 357 ff.

wieder bedrängt.²⁹ Er eröffnet Govinda, dass der alte ehrwürdige Samana nun 60 Jahre alt sei und Nirvana nicht erreicht habe und dass es Siddhartha und Govinda ebenso ergehen werde, wenn sie bei ihm blieben. Das Wesentliche aber, den Weg der Wege, würden sie nicht finden. Deshalb kündigte Siddhartha an, dass er den Weg des Samanas wieder verlassen werde. Er ist jetzt bei der Einsicht angelangt, dass man in wesentlichen philosophischen Dingen nichts willentlich lernen kann.³⁰

Zur gleichen Zeit spricht es sich herum, dass der Buddha, der Erhabene erschienen sei, der in sich das Leid der Welt überwunden und das Rad der Wiedergeburten zum Stehen gebracht habe. Lehrend zieht er, von Jüngern umgeben, im Lande umher. Ihm sei höchste Erkenntnis zu Eigen. Govinda fordert Siddhartha auf, zum Buddha zu gehen und dessen Lehre zu hören. Und obwohl Siddhartha misstrauisch gegen Lehre und Lernen geworden ist, geht er mit Govinda zum Buddha, der mit der Vollkommenheit seiner Ruhe Licht und Frieden ausstrahlt.³¹ Siddhartha glaubt nicht, aus dem Munde des Buddha etwas Neues zu hören, doch erkennt er in dessen Person einen heiligen Mann. Verehrung steigt in ihm auf.³² Am Abend hören sie den Buddha lehren.

Gotama lehrte die Lehre vom Leiden, von der Herkunft des Leidens, vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Ruhig floß und klar seine stille Rede. Leiden war das Leben, voll Leid war die Welt, aber Erlösung vom Leid war gefunden: Erlösung fand, wer den Weg des Buddha ging.³³

Govinda lässt sich in die Jüngerschaft des Buddha aufnehmen. Siddhartha aber erkennt, dass die Erlösung vom Leid mit der Absage an jegliche Art von Lehre gekoppelt ist.³⁴ Deshalb setzt er seine Wanderschaft fort, nicht um eine bessere Lehre zu suchen, sondern von nun an alle Lehren und Lehrer zu verlassen, um sein Ziel allein bei sich zu suchen.³⁵

Siddhartha verlässt den Buddha mit dem Gedanken, dass er den einzigen Menschen gesehen hat, vor dem er seine Augen niederschlagen musste.

Mit seinem Weggang vom Buddha bleibt sein ganzes bisheriges Leben zurück: »Er stellte fest, dass eines ihn verlassen hatte, (...), dass eines nicht mehr in ihm vorhanden war: der Wunsch, Lehrer zu haben und Lehren zu hören.«³⁶ Das, was er hatte lernen wollen, war das Ich, nach dessen Wesen er suchte. Von ihm wollte er loskommen. Kein Ding auf der Welt hatte seine Gedanken so beschäftigt wie dieses Ich, und über keines wusste er weniger. Plötzlich erkennt Siddhartha, dass er bei aller Wissbegierigkeit

²⁹ GW V 364 ff., 366 f.

³⁰ GW V, vgl. 368 f.

³¹ GW V, vgl. 375 f.

³² Ebd., 376.

³³ Ebd., 376.

³⁴ GW V, vgl. 379 f.

³⁵ GW V, vgl. 380 f.

³⁶ Ebd., 383.

um religiöse Dinge sich selbst fremd geblieben ist. Und die Ursache dieses Unwissens war seine Angst und seine Flucht vor sich selbst. Atman suchte er, er selbst ging sich dabei aber verloren. Von nun an sieht er es so:

Nicht mehr will ich mein Denken und mein Leben beginnen mit Atman und dem Leid der Welt. Ich will mich nicht mehr töten und zerstückeln, um hinter den Trümmern ein Geheimnis zu finden. Nicht Yoga-Veda mehr soll mich lehren, noch Atharva-Veda, noch die Asketen, noch irgendwelche Lehre. Bei mir selbst will ich lernen ...³⁷

Die Welt der Erscheinungen bekommt eine andere Qualität. Nicht länger verschmäht er sie als sinnlose zufällige Vielheit. »Sinn und Wesen waren nicht irgendwo hinter den Dingen, sie waren in ihnen, in allem.« Die äußere Welt bleibt ihm nicht mehr wertlos. »Nein, dies ist vorüber, ich bin erwacht, ich bin in der Tat erwacht und heute erst geboren.«³⁸

Von nun an muss er sein Leben neu beginnen. Er ist weder Brahmane noch Priester noch Asket. Er ist nur noch Siddhartha, der Erwachte, der sich keinem Stand und keiner Gruppierung mehr zugehörig fühlt. Die Welt ist für ihn verwandelt. Sie ist plötzlich schön, er betrachtet sie ohne Suchen:

Sich selbst mußte er jetzt erleben. Wohl hatte er schon lange gewußt, daß sein Selbst Atman sei, vom selben ewigen Wesen wie Brahman. Aber nie hatte er dies Selbst wirklich gefunden, weil er es mit dem Netz des Gedankens hatte fangen wollen. War auch gewiß der Körper nicht das Selbst (...) so war es doch auch das Denken nicht, nicht der Verstand, nicht die erlernte Weisheit, nicht die erlernte Kunst, Schlüsse zu ziehen und aus schon Gedachtem neue Gedanken zu spinnen. Nein, auch diese Gedankenwelt war noch diesseits und es führte zu keinem Ziele, wenn man das zufällige Ich der Sinne tötete, dafür aber das zufällige Ich der Gedanken und Gelehrsamkeiten mästete. (...) Nach nichts wollte er trachten, als wonach ihm die Stimme zu trachten beföhle.³⁹

Bei Kamala lernt er die Liebe kennen und wird zum besten Liebhaber für die schöne Kurtisane. Lange Zeit gibt er sich dem Lebensgenuss hin, jedoch im inneren Abstand zu sich selbst. Als Erwachter identifiziert er sich weder mit der Lust der Sinne noch mit dem umtriebigen Handel. Aus der Phase seines Samanatumus hatte er eine innere Gelassenheit erworben, die er im Leben der Lust pflegt. Aber auch dieses Leben bröckelt im Laufe der Jahre von ihm ab. Er wird des schönen Lebens überdrüssig. Er verlässt diese Welt eines Nachts:

Lange sann er nach über seine Verwandlung, (...) etwas (...) war gestorben, (...) das schon lange sich nach Sterben gesehnt hatte. War es nicht das, was er einst in seinen glühenden Büsserjahren hatte abtöten wollen? War es nicht sein kleines, banges und stolzes Ich, mit dem er so viele Jahre gekämpft hatte, das (...) nach jeder Abtötung wieder da war (...) ? War es nicht dies, was heute endlich seinen Tod gefunden hatte (...) daß er jetzt wie ein Kind war, so voll Vertrauen, so ohne Furcht, so voll Freude?⁴⁰

Siddhartha kommt bei seiner erneuten Wanderung an einen Fluss, wo er beim Fährmann Vasudeva wohnt. Jetzt erst ist es ihm möglich, wahrhaft zu lernen. Und nach einiger Zeit erkennt er, dass es keine Zeit gibt.

³⁷ Ebd., 384.

³⁸ Ebd., 385.

³⁹ Ebd., 391.

⁴⁰ Ebd., 430.

Die Jahre gehen dahin, keiner zählt sie. Aber irgendwann kommt Kamala mit dem Sohn Siddhartha in die Gegend am Fluss, wo sie auf Vater Siddhartha treffen. Kamala wird von einer Schlange gebissen und stirbt. Der Sohn bleibt bei Siddhartha und Vasudeva und wird von Siddhartha großgezogen. Sein Herz hängt am Sohn und wieder einmal muss er wegen des Anhaftens großes Leid erfahren. Denn der Sohn ist für das Leben im Wald nicht geeignet. Er möchte zurück in die Stadt. Siddhartha will ihn zurückhalten, muss ihn aber, einsichtig, in die Stadt ziehen lassen.

Durch den Schmerz lernt Siddhartha die Menschen nicht mehr stolz von der Warte des wissenden Brahmanen aus zu betrachten. Er sieht sie wärmer und beteiligter. Er betrachtet die Wirklichkeit nicht mehr von oben herab, sondern von einem menschlichen Standpunkt aus.⁴¹

War das nicht Weisheit?

Die Wunde brennt noch immer. Eines Tages macht er sich auf den Weg, seinen Sohn in der Stadt zu suchen. Beim Übersetzen über den Fluss versteht er, dass auch sein Vater um ihn denselben Verlustschmerz erleiden musste. Es wiederholt sich alles; das Leid muss zu Ende gelitten werden. Er kehrt zur Hütte zurück und ist verzweifelt über sich, weil sein Herz sich noch gegen das Schicksal wehrt. Es strahlt noch keine Heiterkeit aus dem Leid. Er erzählt Vasudeva seinen Schmerz und dieser hört ihm noch intensiver zu als sonst. Da erkennt Siddhartha, dass Vasudeva ein vollendeter Weiser ist:

Diesem Zuhörer seine Wunde zu zeigen, war dasselbe wie sie im Flusse baden, bis sie kühl und mit dem Flusse eins wurde. Während er immer noch sprach, (...) fühlte Siddhartha mehr und mehr, daß dies nicht mehr Vasudeva, nicht mehr ein Mensch war, der ihm zuhörte, (...) daß dieser Regungslose der Fluß selbst, daß er Gott selbst, daß er das Ewige selbst war. Und während Siddhartha aufhörte, an sich und an seine Wunde zu denken, nahm diese Erkenntnis vom veränderten Wesen des Vasudeva von ihm Besitz, und je mehr er es empfand und darin eindrang, desto weniger wunderbar wurde es, desto mehr sah er ein, daß alles in Ordnung und natürlich war, daß Vasudeva schon lange, beinahe schon immer so gewesen sei, daß nur er selbst es nicht ganz erkannt hatte, ja daß er selbst von jenem kaum noch verschieden sei.⁴²

Vasudeva führt dann Siddhartha ans Wasser und fordert ihn auf, auf den Fluss zu hören. Siddhartha sieht das Bild seines Vaters, des Sohnes, Kamalas, Govindas und andere Bilder. Und plötzlich sieht er, wie alle Bilder ineinander fließen, alle zum Fluss werden. Siddhartha vernimmt die Stimmen des Flusses und kann sie bald nicht mehr voneinander unterscheiden:

Und alles zusammen war der Fluß des Geschehens, war die Musik des Lebens. Und wenn Siddhartha aufmerksam diesem Fluß, diesem tausendstimmigen Leide lauschte, wenn er nicht auf das Leid noch auf das Lachen hörte, wenn er seine Seele nicht an irgendeine Stimme band und mit seinem Ich in sie eindrang, sondern alle hörte, das Ganze, die Einheit vernahm, dann bestand das große Lied der tausend Stimmen aus einem einzigen Worte, das hieß Om: die Vollendung. »Hörst du?« fragte wieder Vasu-

⁴¹ Ebd., 453.

⁴² Ebd., 456 f.

devas Blick. Hell glänzte Vasudevas Lächeln, über allen Runzeln seines alten Antlitzes schwebte es leuchtend, wie über all den Stimmen des Flusses das Om schwebte. Hell glänzte sein Lächeln, als er den Freund anblickte, und hell glänzte nun auch auf Siddharthas Gesicht dasselbe Lächeln auf. Seine Wunde blühte, sein Leid strahlte, sein Ich war in die Einheit geflossen. In dieser Stunde hörte Siddhartha auf, mit dem Schicksal zu kämpfen, hörte auf zu leiden. Auf seinem Gesicht blühte die Heiterkeit des Wissens, dem kein Wille mehr entgegensteht, das die Vollendung kennt, das einverstanden ist mit dem Fluß des Geschehens, mit dem Strom des Lebens, voll Mitleid, voll Mitlust, dem Strömen hingegen, der Einheit zugehörig.⁴³

Vasudeva erkennt Siddharthas Verwandlung sogleich. Lange hatte er darauf gewartet. Er verlässt ihn und kehrt in die Wälder, in die Einheit zurück. Sein Dienst ist erfüllt. Siddhartha blickt ihm nach und sieht seine Schritte voller Frieden, sein Haupt voll Glanz, seine Gestalt voll Licht, wie einst beim Buddha. Er übernimmt nun seine letzte Rolle und wird selbst Fährmann.

Nach einiger Zeit kehrt Govinda noch einmal zu ihm zurück, weil trotz allen Lebens nach der Regel seine Unruhe im Herzen nicht erloschen war. Govinda, der Siddhartha zunächst nicht erkennt, bittet ihn um seine Erkenntnisse. Siddhartha antwortet:

Ich sage, was ich gefunden habe. Wissen kann man mitteilen, Weisheit aber nicht. Man kann sie finden, man kann sie leben, man kann von ihr getragen werden (...) aber sagen und lehren kann man sie nicht.

Ich habe einen Gedanken gefunden (...) Er heißt: von jeder Wahrheit ist das Gegenteil ebenso wahr! Nämlich so: eine Wahrheit läßt sich immer nur aussprechen und in Worte hüllen, wenn sie einseitig ist. Einseitig ist alles, was mit Gedanken gedacht und mit Worten gesagt werden kann (...) Wenn der erhabene Gotama lehrend von der Welt sprach, so mußte er sie teilen in Sansara und Nirwana, in Täuschung und Wahrheit, in Leid und Erlösung. Man kann nicht anders, es gibt keinen andern Weg für den, der lehren will. Die Welt selbst aber (...) ist nie einseitig. Nie ist ein Mensch, oder eine Tat, ganz Sansara oder ganz Nirwana, nie ist ein Mensch ganz heilig oder ganz sündig. Es scheint ja so, weil wir der Täuschung unterworfen sind, daß Zeit etwas Wirkliches sei. Zeit ist nicht wirklich, Govinda, ich habe dies oft und oft erfahren. Und wenn Zeit nicht wirklich ist, so ist die Spanne, die zwischen Welt und Ewigkeit, zwischen Leid und Seligkeit, zwischen Böse und Gut zu liegen scheint, auch eine Täuschung (...)

Der Sünder ist nicht auf dem Weg zur Buddhaschaft unterwegs, er ist nicht in einer Entwicklung begriffen (...) Nein, in dem Sünder ist jetzt und heute schon der künftige Buddha, seine Zukunft ist alle schon da, du hast in ihm, in dir, in jedem, den werdenden, den möglichen, den verborgenen Buddha zu verehren. Die Welt, Freund Govinda, ist nicht unvollkommen oder auf einem langsamen Wege zur Vollkommenheit begriffen: nein, sie ist in jedem Augenblick vollkommen, alle Sünde trägt schon die Gnade in sich (...) alle Sterbenden das ewige Leben. (...)

Es gibt in der tiefen Meditation die Möglichkeit die Zeit aufzuheben, alles gewesene, seiende und sein werdende Leben als gleichzeitig zu sehen, und da ist alles gut, alles vollkommen, alles ist Brahman.⁴⁴

Siddhartha bedenkt das Wesen eines Steines. Seine Reflexion verrät viel von seiner Stellung zur Philosophie, zum Verstehen von Dingen, Gedanken und Worten. Govinda erfährt seine tiefe Skepsis gegenüber den Projektionen des menschlichen Geistes, aber auch einen geradezu kindlichen

⁴³ Ebd., 458 f.

⁴⁴ Ebd., 462 ff.

Glauben an ein übergeordnetes geistiges Ganzes. Diese beiden machen das Eigentümliche, das Einfache und trotzdem so Tiefgründige, wenn gleich oft sich Widersprechende in Hesse aus. Er ist ein Dichter der Paradoxien, einer der sich – bewusst – selbst gerne widerspricht, den Widerspruch zum Paradigma erhebt, wenn er denn gefordert wäre, das Paradigma einer philosophischen Struktur aussprechen zu müssen:

Das sind Dinge, und Dinge kann man lieben. Worte aber kann ich nicht lieben. Darum sind Lehren nichts für mich, sie haben keine Härte, keine Weiche, keine Farben, keine Kanten (...) sie haben nichts als Worte. Vielleicht ist es dies, was dich hindert, den Frieden zu finden, vielleicht sind es die vielen Worte. Denn auch Erlösung und Tugend, auch Sansara und Nirwana sind bloße Worte, Govinda. Es gibt kein Ding, das Nirwana wäre; es gibt nur das Wort Nirwana. (...) »Aber ist das, was du Dinge nennst, denn etwas Wirkliches, etwas Wesenhaftes? Ist das nicht nur Trug der Maya, nur Bild und Schein? Dein Stein, dein Baum, dein Fluß – sind sie denn Wirklichkeiten?« »Auch dies«, sprach Siddhartha, »bekümmert mich nicht sehr. Mögen die Dinge Schein sein oder nicht, auch ich bin alsdann ja Schein, und so sind sie stets meinesgleichen. Das ist es, was sie mir so lieb und verehrend macht: sie sind meinesgleichen. Darum kann ich sie lieben. Und dies ist nun eine Lehre, über welche du lachen wirst: die Liebe, o Govinda, scheint mir von allem die Hauptsache zu sein. Die Welt zu durchschauen, sie zu erklären, sie zu verachten, mag großer Denker Sache sein. Mir aber liegt einzig daran, die Welt lieben zu können, sie nicht zu verachten, sie und mich nicht zu hassen, sie und mich und alle Wesen mit Liebe und Bewunderung und Ehrfurcht betrachten zu können.« »Dies verstehe ich«, sprach Govinda. »Aber eben dies hat er, der Erhabene, als Trug erkannt. Er gebietet Wohlwollen, Schonung, Mitleid, nicht aber Liebe; er verbietet uns, unser Herz in Liebe an Irdisches zu fesseln.« »Ich weiß es«, sagte Siddhartha; sein Lächeln strahlte golden. »Ich weiß es, Govinda. Und siehe, da sind wir mitten im Dickicht der Meinungen drin, im Streit um Worte. Denn ich kann nicht leugnen, meine Worte von der Liebe stehen im Widerspruch, im scheinbaren Widerspruch zu Gotamas Worten. Eben darum mißtraue ich den Worten so sehr, denn ich weiß, dieser Widerspruch ist Täuschung. Ich weiß, daß ich mit Gotama einig bin. Wie sollte denn auch er die Liebe nicht kennen. Er, der alles Menschsein in seiner Vergänglichkeit, in seiner Nichtigkeit erkannt hat, und dennoch die Menschen so sehr liebte, daß er ein langes, mühevolleres Leben einzig darauf verwendet hat, ihnen zu helfen, sie zu lehren! Auch bei ihm, auch bei deinem großen Lehrer, ist mir das Ding lieber als die Worte, sein Tun und Leben wichtiger als sein Reden, die Gebärde seiner Hand wichtiger als seine Meinungen. Nicht im Reden, nicht im Denken sehe ich seine Größe, nur im Tun, im Leben.«⁴⁵

So endet Siddharthas Rede. Man darf Hesse nun nicht für einen rein christlichen Standpunkt vereinnahmen wollen, weil am Ende die Liebe als höchstes Ziel ausgesprochen wird. Es handelt sich hier um eine hohe, vollendete Form der Liebe. Eine Liebe, die bei den Samanas beginnt, um sich von sich selbst zu befreien, um eine Distanz zu sich selbst zu entwickeln, um schließlich alles lieben zu können. Genau das ist es, was Hesse andeuten möchte: Es geht nicht um einzelne Bekenntnisse, sondern um das Wesen der Religion, das in den verschiedenen Bekenntnissen der Welt immer dasselbe ist. Dieses Gemeinsame des Menschlichen möchte Hesse vermitteln. Leider bleiben seine Worte manchmal unklar, sieht man seine Texte aber im Zusammenhang, dann stellt sich für den aufmerksamen Leser eine hermeneutische Klarheit ein: Es geht darum, dass der Mensch nicht in speziellen rationalen oder irrationalen Lehren hängen bleibt, son-

⁴⁵ Ebd., 466 f.

dern Religion als gelebte Weisheitspraxis auffassen sollte. Rationales Denken ist notwendig und muss zuerst an seine Grenzen stoßen, bevor es zurückgelassen werden kann. Der Weg führt aber weiter über die Schranken des bloß einseitig rationalen Denkens hinaus in die Welt des dichterischen und meditativen Lebens:

Siddhartha schwieg und blickte ihn mit dem immer gleichen, stillen Lächeln an. Starr blickte ihm Govinda ins Gesicht, mit Angst, mit Sehnsucht. Leid und ewiges Suchen stand in seinem Blick geschrieben, ewiges Nichtfinden. Siddhartha sah es und lächelte.⁴⁶

Schluss: Religiöse Dogmatik und religiöse Erfahrung

Zwischen der religiösen Dogmatik und der religiösen Erfahrung liegt ein existentieller Abgrund, den es zu überspringen gilt. Ist die religiöse Dogmatik an die bloße Rationalität des vorstellenden Glaubens gebunden, so beginnt die religiöse Erfahrung, diese beengende Rationalität zu sprengen, um sich aus der dualistischen Erkenntnis in die Erfahrung der Tiefe menschlicher Ganzheit zu erheben. Während die Dogmatik an Lehren und Lehrer gebunden bleibt und sich daher nie auf sich selbst, sondern auf andere und anderes verlässt, öffnet die echte religiöse Erfahrung dem Menschen die Tiefendimension seines Selbst. Weil die religiöse Dogmatik Gott begrifflich setzen muss, limitiert sie Gott und dadurch sich selbst. Die Idee einer ursprünglichen Einheitserfahrung, die in der lebendig religiösen Erfahrung gefordert wird, wird dadurch zerstört. Aus diesem Grund wird die religiöse Erfahrung für die religiöse Dogmatik gefährlich. Jene hebt nämlich die Limitation des Relativen auf und lässt damit alle bloße Dogmatik zurück. Sich auf religiöse Erfahrung einlassen heißt, Schmerz und Leid des Lebens annehmen, um dadurch eine ganzheitliche Erhebung des eigenen Daseins zu erleben. Nur so gelingt eine echte religiöse Erfahrung, in der das Göttliche durch sich selbst wirkt. Hesse zeigt uns, dass sich Derartige in jedem Menschen ereignet.

⁴⁶ Ebd., 468 f.

IV Literaturhandlung – Literatur zum Judentum

ZEITSPIEGEL

Sánchez de Murillo: Frau Salamander, Sie waren so freundlich, uns zu einem Gespräch in Ihre schöne Buchhandlung mit dem programmatischen Namen *Zeitspiegelhandlung* einzuladen. Als Erstes möchte ich Sie fragen: Wie sind Sie zu dieser Arbeit gekommen?²⁴

Rachael Salamander: Während des Abschlusses meiner Dissertation hier an der Universität München, wo mich ein theoretisches Thema – der Verstehensbegriff – beschäftigte, habe ich mich gefragt, was ich nach der Promotion machen würde. Und da fiel mir eines Tages auf, dass es seit der Ausräumung des deutschen Buchhandels 1938 keine Buchhandlung mehr gab, die auf Literatur zum Judentum spezialisiert ist. Ich beschloss also, mich dieser Aufgabe zu stellen. Bei den ersten Recherchen wurde deutlich, dass ich mich auf eine unglaubliche Pionierarbeit eingelassen hatte: Alles, was zerstört, verbrannt und überhaupt aus dem deutschen Kulturbereich an jüdischem Geschehen ausgeborgert worden war, musste wieder rekonstruiert werden. Nach der Promotion 1981 habe ich damit begonnen. Mein Vorwissen über jüdische Geschichte und Kultur war dafür unabdingbar. Ich stamme aus einem traditionellen jüdischen Haus, wo die jüdische Welt sehr präsent war, und ich da her, es war auch eine Verpflichtung, das was ich selbst weiß und gelebt habe weiterzugeben. Meine Initiative fiel zusammen mit dem Beginn publizistischer Auseinandersetzung von Juden in Deutschland als die zweite Generation, also meine Generation, anfing zu fragen: Wo kommen wir her und welche Möglichkeiten haben wir hier nach all dem, was uns zugefallen hat? Unsere Eltern haben sich eigentlich nicht auf ein Leben in Deutschland eingerichtet, sondern Deutschland eher als Durchgangsorten angesehen für ein Leben anderswo, wo man nicht täglich am Ort des Geschehens sein muss. Juden, die hier leben, ist immer sehr bewusst, wo sie leben. Andererseits sind wir, unsere Generation, nicht gefragt worden, wo wir gehören werden möchten. Und man schlägt dort unentgeltlich Wurzeln, wo man aufwächst, die Sprache lernt, Freundschaften schließt. Meiner

²⁴ Das Gespräch fand am 18. Mai 2009 in der *Zeitspiegelhandlung* in München statt.

²⁵ Dr. Rachael Salamander ist 1965 im DP-Lager Deggendorf geboren, in München aufgewachsen, studiert an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1985 promoviert in Germanistik und Philosophie mit dem Thema „Jüdische Mehrsprachigkeit“ als Grundzeichnung des Sinnverständnisses 1987, Gründung der Universität, leitet in München eine Buchhandlung für Literatur zum Judentum, 1992 Dr. phil. in Berlin, leitet bis heute ein ausführliches Veranstaltungsprogramm, 1995 kulturelles Engagement vor und in München, Veröffentlichungen jüdische Welt in deutsch, jiddisch und Bulgarisch, mit der *Mundharmonika* 1999–2004, Wien 1999. Als Übersetzerin und Herausgeberin: Ein Leben auf Neu-This, *Verstehen, Abgrenzen*, Wien 1999, DP-Lager, Juden auf deutschem Boden 1945–1948, Wien 1999. Hier leben wir das jüdischste Leben, 2004. Vom deutschen Widerstand und der Judenverfolgung, Wien 2006.

Literaturhandlung – Literatur zum Judentum

Ein Gespräch mit Rachel Salamander¹

Sánchez de Murillo: Frau Salamander, Sie waren so freundlich, uns zu einem Gespräch in Ihre schöne Buchhandlung mit dem programmatischen Namen *Literaturhandlung* einzuladen. Als Erstes möchte ich Sie fragen: Wie sind Sie zu dieser Arbeit gekommen?²

Rachel Salamander: Während des Abschlusses meiner Dissertation hier an der Universität München, wo mich ein theoretisches Thema – der Verstehensbegriff – beschäftigte, habe ich mich gefragt, was ich nach der Promotion machen würde. Und da fiel mir eines Tages auf, dass es seit der Arisierung des deutschen Buchhandels 1938 keine Buchhandlung mehr gab, die auf Literatur zum Judentum spezialisiert ist. Ich beschloss also, mich dieser Aufgabe zu stellen. Bei den ersten Recherchen wurde deutlich, dass ich mich auf eine unglaubliche Pionierarbeit eingelassen hatte. Alles, was zerstört, verbrannt und überhaupt aus dem deutschen Kulturbereich an jüdischem Geistesleben ausgebürgert worden war, musste wieder rekonstruiert werden. Nach der Promotion 1981 habe ich damit begonnen. Mein Vorwissen über jüdische Geschichte und Kultur war dafür unabdingbar. Ich stamme aus einem traditionellen jüdischen Haus, wo die jüdische Welt sehr präsent war, und ich dachte, es wäre auch eine Verpflichtung, das was ich selbst weiß und gelebt habe weiterzugeben. Meine Initiative fiel zusammen mit dem Beginn publizistischer Auseinandersetzung von Juden in Deutschland, als die zweite Generation, also meine Generation, anfang zu fragen: Wo kommen wir her und welche Möglichkeiten haben wir hier nach all dem, was sich zugetragen hat? Unsere Eltern haben sich eigentlich nicht auf ein Leben in Deutschland eingerichtet, sondern Deutschland eher als Durchgangsstation angesehen für ein Leben anderswo, wo man nicht täglich am Ort des Geschehens sein muss. Juden, die hier leben, ist immer sehr bewusst, wo sie leben. Andererseits sind wir, unsere Generation, nicht gefragt worden, wo wir geboren werden möchten. Und man schlägt dort unweigerlich Wurzeln, wo man aufwächst, die Sprache lernt, Freundschaften schließt. Meine

¹ Das Gespräch fand am 16. Mai 2000 in der *Literaturhandlung* zu München statt.

² Dr. Rachel Salamander ist 1949 im DP-Lager Deggendorf geboren, in München aufgewachsen, Studium an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1980 Promotion in Germanistik und Philosophie mit dem Thema: »Zeitliche Mehrdimensionalität als Grundbedingung des Sinnverstehens.« 1982 Gründung der Literaturhandlung in München, einer Fachbuchhandlung für Literatur zum Judentum, 1992 Eröffnung in Berlin. Beide begleitet ein ausführliches Veranstaltungsprogramm. 1999 kultureller Ehrenpreis der Stadt München. Veröffentlichungen: Jüdische Welt von gestern. Text- und Bildzeugnisse aus Mitteleuropa 1860–1938. Wien 1990. Als Mitautorin und Mitherausgeberin: Ein Leben aufs Neu. Das Robinson-Album. Wien 1995; DP-Lager: Juden auf deutschem Boden 1945–1948. Wien 1995; »Hier sehen wir das fürchterlichste Verbrechen ...«. Vom deutschen Widerstand und der Judenverfolgung. Wien 2000.

Generation hat im Laufe ihrer Sozialisation in Deutschland begriffen, dass sie nicht weiter ziehen wird, sondern dass sie hier ein Stück Zuhause gefunden hat. Jeder Mensch lässt sich selbstverständlich da nieder, wo er die Sprache spricht und das Vertraute sich einstellt. Um wieder ein Leben in Deutschland aufbauen zu können, mussten wir, da nach der Vernichtung nichts mehr da war, was jüdisches Leben ausmachte, das Nötigste an Infrastruktur schaffen und gleichzeitig danach suchen, was vor dem Nichts gewesen ist. Ich denke, dass der Aufbau der Literaturhandlung eine erste Rekonstruktion dessen war, was dieser Katastrophe vorausgegangen ist. Ich habe mehrere Freunde angesprochen, was sie von der Idee halten, und jeder war mehr als begeistert. Ich habe weiter gefragt, ob sie auch mitfinanzieren würden. Der erste sagte zu, der zweite auch und plötzlich hatte sich eine Eigendynamik entwickelt. Ich konnte nicht mehr zurück. Dann hat mich das Projekt gleichsam von selbst vorangetrieben. Ich bin schnell an die Umsetzung gegangen. Im September 1982, nach ungefähr eineinhalb Jahren Recherche, konnte ich die Literaturhandlung eröffnen.

Sánchez: Würden Sie Ihr Konzept kurz beschreiben?

Salamander: Der Name ist programmatisch. *Literaturhandlung* bedeutet, dass wir nicht nur im profanen Sinne mit Literatur handeln, sondern auch, dass um die Literatur Handlung entsteht. Wir sprechen über die Bücher, ihre Inhalte. Deswegen brauchen wir Veranstaltungen und Diskussionsrunden. Das waren von Anfang an die beiden Säulen, die das Thema tragen sollten. Man musste, dachte ich, das Thema mit Leben füllen; nicht nur in der Welt des Wortes bleiben, sondern auch die Menschen zusammenführen. Das umso mehr, weil in Deutschland kaum jemand Juden persönlich kennt. Was die Bücher betrifft, habe ich nach etwa 40 Gesichtspunkten ausgewählt: Literatur der Zeitgeschichte, »fiction and no fiction«, wie die Amerikaner sagen, Belletristik, Lyrik, Kinderbücher und eine umfangreiche Abteilung mit Biographien. Es gibt viele Möglichkeiten, den Menschen Zugang zu diesem Thema zu verschaffen. Die einen nähern sich über Sachbücher, die anderen über Romane und Geschichten. Diesem Sortiment ist auch ein Antiquariat angeschlossen. Ich hatte großes Glück, gleich zu Beginn eine Bibliothek aufkaufen zu können. Sie gehörte einem Mann, der 40 Jahre gesammelt hatte, alles, was seit der Bücherverbrennung hier eigentlich nicht mehr existieren sollte. Sie finden in unserem Angebot auch die Literatur zum Nahostkonflikt, überhaupt alles über und von Israel, Zionismus, natürlich viel zur jüdischen Geschichte, die Riten, die Symbole, religiöse Literatur und dann z. B. auch jene Autoren, die in meiner Generation wieder angefangen haben, auf Deutsch zu schreiben. Im Mittelpunkt steht jedoch immer das Thema, nicht der Autor. Das heißt, ob ein Autor jüdischer Herkunft ist oder nicht, ist für mich nicht ausschlaggebend. Und es gibt unzählige Nichtjuden, die über jüdische Themen schreiben. Nehmen Sie z. B. das Gebiet der Regionalgeschichte. Viele nichtjüdische Menschen haben damit begonnen, in den Städten, wo sie leben, der Geschichte von Juden in diesen Orten nachzugehen.

Sánchez: Was ist jüdisches Leben? Worin unterscheidet es sich von anderen Lebensweisen?

Salamander: Wir leben in einer mehrheitlich christlich geprägten Gesellschaft. Das Judentum aber hat durch seine Religion einen völlig anderen Rhythmus. Der Kalender z. B. gestaltet sich nach dem Mondjahr und nicht nach dem christlichen Kalender. Unsere Feiertage unterscheiden sich. Am Sabbat geht hier das normale Leben weiter, während für einen frommen Juden der Sabbat der höchste Feier- und Ruhetag ist. Ferner essen wir nach anderen Vorschriften, als Christen das tun. Koscheres Fleisch einzukaufen ist immer ein besonderer Aufwand. Ein großes Problem stellt auch die Traditionsvermittlung im Sinne von lernen dar. Im Zentrum jüdischen Lebens steht das Lernen, die Schrift. Über Jahrtausende hat sich das Judentum erhalten, weil es das identitätsstiftende Zentrum im *Buch* hatte, nämlich der Bibel. Diese haben sie, wie Heinrich Heine es ausdrückte, sozusagen als eine portable Heimat überall mitnehmen können, überall in der Zerstreuung, in der Diaspora. Nach dem Nationalsozialismus gab es so gut wie keine Schulbücher mehr und auch die Lehrer fehlten. Es gab keine Rabbiner hier. Es gab nichts, was die Weitergabe der Lehre zur Erziehung ermöglicht hätte. Alles, was eine jüdische Praxis ausmacht, musste angelegt werden. Unsere Generation hat deshalb angefangen, für die Bedürfnisse der Kinder Strukturen zu legen, wie jüdische Schulen einzurichten usw.

Sánchez: Sie haben über den Verstehensbegriff promoviert. Wie sind Sie zu diesem Thema gekommen? Was haben Sie gesucht?

Salamander: Ich wollte ursprünglich eine vergleichende Arbeit über Mittelhochdeutsch und Jiddisch schreiben. Denn Jiddisch ist ja ein Derivat des Mittelhochdeutschen. Doch es erwies sich als unrealisierbar, vor allem weil ich keinen Professor finden konnte, der die Bearbeitung dieses Themas betreut hätte. So bin ich in die Theorie abgeglitten, freilich nicht in irgendeine, sondern mich drängte ein Problem, das mich zeit meines Lebens beschäftigte: Wie konnte passieren, was passiert ist? Warum handeln Menschen so, wie sie handeln?

Sánchez: Warum sind die Menschen Ihrer Meinung nach imstande, so barbarische Grausamkeiten zu begehen?

Salamander: Es gibt nicht einen einzigen Grund, der so etwas wie den industriellen Massenmord erklären könnte. Viele historische Faktoren sind zusammengekommen, um zu dieser Katastrophe zu führen. Beispielsweise das Verhältnis zwischen Christen und Juden. Beide müssten von der Einheit eines Gottes ausgehen, beide beziehen sich auf die Bibel und die Zehn Gebote. Es hat trotzdem nichts genützt. Die Verfolgung der Juden beginnt bereits mit dem Christentum. Ihr lag eine Rivalität zwischen Brüdern zugrunde. Um es etwas schärfer zu formulieren: Das Christentum hat sich aus dem Judentum entwickelt, und der Parvenü musste sich abgrenzen, damit seine Herkunft verschwindet. So konnte sich dieser christliche Antijudaismus, der Jahrhunderte von der Kanzel gepredigt wurde, bei vielen Menschen verfestigen und den Boden für den politischen Antisemitismus vorbereiten. Hinzu kommt ökonomischer

Neid. Hinzu kommt Rassenideologie, anhand derer die einen Herrenmenschen und die anderen minderwertig sind und von der Gemeinschaft ausgestoßen werden. Das sind bekannte Gründe. Aber sie hätten auch nicht kausal zum Genozid führen müssen: Da kommt die deutsche Geschichte hinzu, der Stand der Technik usw., usw. Und die Menschen, die die Innovationsschübe brachten, waren oftmals Juden. Da sie zu vielen Berufen nicht zugelassen wurden, mussten sie sich irgendetwas suchen, wo ihnen keine Beschränkungen auferlegt werden konnten und was noch nicht besetzt war. Das bedeutete oft einen Modernisierungsschub, der Furcht bei den Menschen auslöste und die Aversion gegen das Neue, Unbekannte hat sich dann gegen die Juden gerichtet.

Sánchez: Wie kann man die Juden als minderwertig bezeichnen? Sind ein großer Teil der menschlichen Genies – Jesus eingeschlossen – nicht Juden? Und die Ausdauer, die Durchsetzungskraft, die Fähigkeit überall durchzukommen sind beneidenswert. Spielt eine Art kollektiv-historischer Neid nicht vielleicht eine wichtige Rolle?

Salamander: Natürlich spielt Neid eine Rolle. Aber auch er vermag nur ein Motiv für die Erklärung abzugeben.

Sánchez: Nicht zuletzt, weil man vorher die Herkunft des Tiefenphänomens Neid, das m. E. einen Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Welt darstellt, erklären müsste.³ Das wäre eine philosophisch-phänomenologische Problematik, die uns zu weit führen würde. Vielleicht können wir dennoch später etwas dazu sagen, um diesen wichtigen Aspekt nicht einfach beiseite zu legen. Jetzt möchte ich aber gleich tiefer bohren und das Problem so formulieren: Wir stellen überall Gewalt fest.⁴ Und zwar nicht nur unter Menschen verschiedener Kulturen, sondern auch innerhalb ein und desselben Volkes, unter Freunden, in unseren Familien usw. Gewalt ist ein Tiefenphänomen der Menschenwelt, das zeigt, dass sich Menschen nicht verstehen. Dem Tiefenphänomen liegt ein schwerwiegendes, mehrdimensionales Kommunikationsproblem zugrunde. Dazu die schlichte Frage: Warum verstehen sich die Menschen, wir Menschen uns nicht?

Salamander: Sollte man nicht eher die Problemstellung umkehren: Was wäre die Bedingung dafür, dass Menschen sich verstehen?

Sánchez: Einverstanden.

Salamander: Eine Grundbedingung dafür wäre, dass das Leben interesselos abläuft. In dem Moment, wo menschliche Interessen ins Spiel kommen, treten Konflikte auf. Auf der anderen Seite sind wir soziale Wesen, einem Gemeinwesen, welcher Organisationsform auch immer, untergeordnet. Da sollten möglichst alle Menschen gleich behandelt werden. Ist das überhaupt möglich? Vor dem Gesetz sollten alle gleich sein. Entgegen der marxistischen Theorie sind sie es im Leben nicht. Der eine ist mehr,

³ Zum Thema Neid als anthropologisches Tiefenphänomen vgl. José Sánchez, *Fundamentalthik*. München 1988.

⁴ Vgl. hierzu *Die menschliche Gewalt*. In: Edith Stein Jahrbuch 1 (1995) 79–100.

der andere weniger begabt, der eine kräftiger, der andere schwächer. Über diese Tatsachen kann man nicht hinwegsehen. Das Gemeinwesen allerdings musste diese Unterschiede so weit sozial ausgleichen, dass jeder Mensch – ob reich oder arm, intelligent oder weniger intelligent – die gleichen Chancen hat, sein Leben in Würde zu bestreiten. Das scheint offensichtlich nicht zu funktionieren, obwohl wir mit den demokratischen Strukturen die besten Voraussetzungen dafür haben, sozialen Ausgleich zu schaffen.

Sánchez: Können die Unterschiede, welche die Menschen voneinander trennen, wirklich ausgeglichen werden? Ist das überhaupt das Problem? Besteht das Problem nicht vielmehr darin, dass sich die Menschen nicht selber wollen? Dann wäre die längst fällige Aufgabe geradezu eine pädagogische: den Menschen – uns allen – beizubringen, wie wir uns selbst entdecken könnten, damit wir uns auch mögen. Aber wer soll diese Aufgabe übernehmen, wenn wir alle gleich unter Liebesmangel leiden und darum zutiefst verletzt sind? Hitler wollte große blonde Menschen, die vor allem arbeiten und etwas leisten sollten. Aber er selbst war klein und schwarz, hatte eigentlich keinen Beruf und hielt sich trotzdem für die Spitze der menschlichen Entwicklung. Es scheint uns heute unglaublich, dass ein solcher bedeutungsloser kleiner Mann das Volk der Dichter und Denker beherrschen, ja faszinieren konnte – nur weil er besonders laut und bedrohlich zu schreien vermochte. Vermutlich haben wir noch nicht ganz verstanden, wie abgrundtief verrückt diese Geschichte ist. Eine große Unzufriedenheit herrscht in der Menschenwelt, die Unruhe und Zerstörung stiftet. Ist man mit sich selbst nicht zufrieden, so ist man ständig auf der Suche nach etwas anderem. Man meint, das Glück sei immer woanders. Das Rennen nach dem »Mehr« und »Anderswo« führt zur Selbstvernichtung. Denn den Frieden der Selbstverwirklichung können wir nur im Hier und Jetzt unserer selbst finden.

Salamander: Dem stimme ich zu. Dennoch entwickelt sich Gewalt aus ungleicher Behandlung. Alle wollen gleiche Chancen und haben ein Recht darauf. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge werden immer komplizierter, immer differenzierter und andererseits globaler. So überblicken wir den Lebenszusammenhang, in dem wir uns bewegen, immer weniger. Dies gilt sowohl für die Welt des Alltags, als auch für die Möglichkeit, sie verstehen zu wollen. Früher konnte die Philosophie noch eine Gesamtschau dessen sein, was die Welt oder das Leben ist. Heute ist das geradezu unmöglich. Wenn wir heute in der Schule Mathematik lernen, wissen wir eigentlich gar nicht, was wir mit ihr erkennen oder erklären. Wenn wir den Computer bedienen oder ins Internet gehen, drücken wir die Knöpfe; bestenfalls funktioniert es. Aber wir sind im Begreifen unserer Welt nicht weiter. Es könnte heute keiner mehr »seine Zeit auf den Begriff bringen«, wie Hegel es von der Philosophie forderte. Die Zusammenhänge werden immer unübersichtlicher, für den Einzelmenschen die Desorientierung immer größer. Das jedoch ist eine anthropologische Grundkonstante des Menschen, sein endlicher Geist gegenüber der Komplexität der Welt. Der Kosmos ist unendlich, aber der Geist begrenzt.

Sánchez: Der Mensch ist eingefangene Unendlichkeit. In seinem kleinen Körper lebt das Unendliche gleichsam gepresst, die unendliche Sehnsucht unterdrückt. Wir wollen alles, und verkraften nur ganz wenig. So werden wir zeitlebens von einem unstillbaren ontologischen Hunger geplagt. M.E. liegt hierin die tiefste Ursache der menschlichen Unruhe und seiner grundsätzlichen Unzufriedenheit. Unser Drang, alles zu wissen und alles zu wollen, unendlich zu lieben und geliebt zu werden, kann sein Ziel nicht erreichen, weil seine faktische Struktur dieses nicht umfassen kann. Der Mensch, ein Pulverfass, das jederzeit explodieren kann?

Salamander: Der Mangel ist, positiv gesehen, der Antrieb zur Vollkommenheit und zugleich Aggressionspotential.

Sánchez: Ihr Haus, die *Literaturhandlung*, möchte dazu beitragen, dass Toleranz, Anerkennung, Respekt und Liebe unter den Menschen sei. Denn nur durch diese positiven Haltungen kann Gewalt überwunden werden.

Salamander: Ja gut, wir können nicht die ganze Welt umarmen, aber jeder kann an dem Platz, wo er ist, wirken. Nach dem, was passiert ist, bleibt uns nichts anderes übrig als darüber zu sprechen. Eine Flut von Literatur versucht den Holocaust zu erklären. Ein Rest von Ungeklärtheit bleibt immer. Wir können nichts ungeschehen machen, aber sprechen können wir darüber. Im Gespräch bilden wir die Kriterien heraus, was wir für richtig und für falsch halten, was von uns und der Welt zu beanspruchen sei. Das heißt: Im Gespräch über das Negative entsteht und bekräftigt sich die positive Haltung. Vielleicht ist dies eine mögliche Form, aus der Geschichte zu lernen. Deswegen sind für uns Veranstaltungen so wichtig. Denn erst durch das Gespräch wirkt (»handelt«) die Literatur.

Sánchez: Vorurteile können abgebaut werden, indem Menschen miteinander reden.

Salamander: Ich bin kein Versöhnungsapostel, ich kann niemandem einen Entlastungsschein ausstellen, ich kann für kein Opfer eine Entschuldigung aussprechen, aber was ich anstiften kann, ist das Gespräch darüber.

Sánchez: Dadurch tragen Sie dazu bei, dass Versöhnung und gegenseitige Anerkennung entstehen und wachsen können. Ohne sie ist kein Friede möglich.

Salamander: Alle, die wir miteinander reden, wollen den zivilisierten Umgang, der auch in Krisen hält.

Sánchez: So entstehen nicht nur Toleranz und Respekt, sondern womöglich auch Sympathien und Freundschaften.

Salamander: Ja.

Sánchez: Eine letzte Frage: Was ist jüdische Literatur? Was ihre Eigenart?

Salamander: Das ist eine schwierige Frage. Ein jüdisches Buch ist zweifelsfrei die Tora, die Bibel. Sie begründet jüdische Traditionen, jüdische Gelehrsamkeit, Religion und Identität. Nicht jedes Buch einer jüdischen Autorin oder eines Autors ist ein jüdisches Buch. Und der Verfasser eines Buches über ein jüdisches Thema muss nicht zwangsläufig Jude sein.

Außerdem verändert sich ein jüdisches Buch mit jedem Schriftsteller und mit jeder geschichtlichen Situation. Was die jüdische Literatur oft kennzeichnet, ist das Spannungsverhältnis, unter dem jüdische Autoren stehen, wenn sie in nichtjüdischer Umwelt leben. Kafkas Schloss z.B. ist eine Allegorie dieses Verhältnisses, des Fremdseins. Bei Heine drückt es sich im Entfernen vom Judentum aus, um es zugleich (in der Literatur) bewahren zu wollen. Noch dazu haben ihm seine Assimilationsversuche wenig gebracht; er wurde dennoch an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Große Literatur lässt aber immer hinter der besonderen Problematik das Allgemein-Menschliche aufscheinen.

Sánchez: Das Vertriebenensein stellt m.E. ein Tiefenphänomen des Menschen dar. Sind wir nicht alle dadurch, dass wir als Einzelheiten leben müssen, eo ipso aus unserer Urheimat verworfen worden? Stellen die Juden dann nicht das menschliche Schicksal überhaupt dar?⁵

Salamander: Fassbinder hat es hart ausgedrückt: Am jüdischen Schicksal kristallisiert sich eine ganze Menge des Menschheitsschicksals. Das Leiden an den Verhältnissen und ihre Transzendierung, z.B. ihre Außenseiterrolle und dadurch ihr Abstand zum Mainstream. Marina Zwetajewa, die russische Dichterin, hat einmal gesagt, »Alle Dichter sind Juden«, also die Juden auch als Paradigma für den Schriftsteller gesetzt, der außerhalb des Zentrums steht.

Sánchez: Ein wirklich schöner und zutreffender Satz. Rachel Salamander, wir danken Ihnen für dieses Gespräch!

⁵ Vgl. José Sánchez de Murillo, *Exil*. München 1988.

Biblische Stoffe und Gestalten

Irakische Dichter muslimischer Provenienz im 20. Jahrhundert

Wiebke Walther

Muḥammad, die Waise, sie zündeten ihn an; und dann strahlte
Der Abend aus dieser Lohe, und das Blut sprudelte
Aus seinen Füßen, seinen Händen und seinen Augen.
Und der Gott in seinen Lidern wurde verbrannt.
Muḥammad, den Propheten, auf dem Berg Ḥirā' fesselten sie ihn.
Und dann wurde ans Kreuz genagelt der Tag da, wo man annagelte ihn.
Morgen wird gekreuzigt der Messias im 'Irāq.
Die Hunde werden fressen vom Blut des Burāq.¹

So heißt es im fünfteiligen Gedicht *Die Stadt Sindbads* des irakischen Dichters Badr Šākīr as-Sayyāb (1926–24. 12. 1964). Der Titel weist auf einen anderen vorderorientalischen Erzählstoff hin. Sindbad der Seefahrer ist für arabische Dichter und Erzähler im 20. Jahrhundert Symbolfigur für die Sehnsucht nach anderen Welten, den mutigen Aufbruch ins gefährvolle, aber letztlich befreiende, beglückende Unbekannte. Oft verschmilzt er mit der Gestalt des Odysseus. In diesem Gedicht as-Sayyābs aber ist die Stadt Sindbads eine Stätte apokalyptischen Grauens, das in kurzen, stakkatoartigen Versen und wechselnden Bildern immer wieder anders gezeichnet wird. Symbolhaft verschlüsselt spricht das Gedicht von Bagdad zur Zeit des Terrorregimes von Abd al-Karim Kassem 1958–63, verschlüsselt auch zum Schutz gegen die Zensur.

Der Prophet der Muslime, Muḥammad, der als Waise aufwuchs (und sicher deswegen zum Anwalt der Armen, sozial Unterprivilegierten wurde), wird hier in Brand gesetzt. Wenn aus seinen Händen, Füßen und Augen Blut sprudelt, dann vergleicht der Dichter ihn, der ja tatsächlich in seinem späteren Leben zum erfolgreichen Oberhaupt einer Gemeinde, zum Staatsmann wurde mit einem christlichen Märtyrer. Auf den Berg Ḥirā' nordöstlich von Mekka soll sich Muḥammad zu religiöser Meditation zurückgezogen haben. Auf ihm empfing er seine ersten Offenbarungen, hatte er sein Berufungserlebnis. Er heißt deswegen bei den Muslims »der Berg des Lichts«. Burāq ist in der islamischen Legendenliteratur der Name des fliegenden Wunderwesens², das Muḥammad in der Nacht seiner Himmelfahrt (mi'rāğ), von der im Koran in Sure 81,19–25 und 53,1–21 eher rätselhaft, deutlicher in Sure 17,1 die Rede ist, in himmlische Sphären, al-masğid al-aqṣā, erhoben haben soll. Schon früh wurde dies ganz konkret als eine Nachtreise von Medina auf der arabischen Halbinsel nach Jerusalem zur al-Aqṣā-Moschee gedeutet. So lautet die Interpretation bis heute.³ Die iranische Miniaturmalerei hat diese Szene, die auch literarisch

¹ Badr Šākīr as-Sayyāb, Dīwān. Beirut 1986, Bd. I, 467 f.

² Vgl. R. Paret, Burāq. In: The Encyclopedia of Islam, 2nd ed. (EI²), Bd. I (1986) 1310 f.

³ Vgl. B. Schrieke/J. Horovitz, Mi'rādj. In: EI², Bd. 7 (1993) 9 ff.

und volksliterarisch weiter ausgeschmückt wurde, wiederholt phantasievoll und farbenfroh dargestellt. Des Messias Kreuzigung im Iraq wird hier zu *einer* Zukunftsvision unter zahlreichen Schreckensbildern. Doch:

Den Hungrigen träumte, dass des Messias Nacken
Von seiner Grabstatt den Fels wegräumte
Und er das Leben wieder erweckte in des Mausoleums Kuppelbau
Und den Aussätzigen heilte und die Sehkraft zurückgäbe.

heißt es weiter.

Dass die Gestalt des Messias hier eine Anspielung auf Sisypchos enthält, der dazu verdammt war, stets von neuem mühevoll und vergebens einen Felsbrocken einen Berg hinaufzuwälzen, ist deutlich. Die Heilung des Aussätzigen wie des Blinden dagegen, die Erlösung also von, wie es schien, unbezwingbaren Plagen, knüpft an Berichte über die Wunderheilungen Jesu im Neuen Testament an.

Dieses Gedicht as-Sayyābs ist wie andere von ihm und weiteren bekannten irakischen, auch libanesischen Dichtern dieser Zeit, der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, voller symbolhaft verwendeter Mythenstoffe und -gestalten. Biblische Erzählstoffe werden scheinbar spielerisch mit solchen aus der antiken Sagen- und Mythenliteratur, der islamischen religiösen Literatur, auch altarabischen Sagenstoffen, wie sie sich im Koran und anderen Werken finden, verschmolzen.

Modernere Literaturentwicklungen im arabischen Raum

Erzväter und Propheten des Alten Testaments erscheinen ebenso wie Erzählstoffe aus diesem, wenn auch meist umgeformt, im Koran. Schließlich waren dies Erzählungen, die in unterschiedlicher Gestalt im gesamten Vorderen Orient umliefen.⁴ In der späteren arabisch-islamischen, auch der persischen Literatur erfuhren sie kreative Weiterentwicklungen. Die schöne Literatur der Antike und deren Sagen- und Mythenstoffe dagegen wurden – im Gegensatz zu den Erkenntnissen der antiken Medizin und Naturwissenschaften – von den Muslims spät rezipiert. Erst die Begegnung mit den expandierenden westeuropäischen Kolonialmächten Frankreich seit Beginn des 19. Jahrhunderts und etwas später England ließ mit dem Interesse an den Grundlagen der westeuropäischen Zivilisation und Kultur allmählich auch die Aufgeschlossenheit für europäische Literatur und ihre Wurzeln in der Antike wachsen.

Der erste arabische Reisebericht über Paris stammt aus dem Jahr 1831. Verfasser war der junge Ägypter Rifā'a at-Ṭaḥṭāwī (1803–73), der nach einem Studium religiöser Wissenschaften an der ehrwürdigen islamischen Azhar-Universität in Kairo die erste Delegation von 46 Angehörigen der türkisch-griechisch-ägyptischen Oberschicht, die im Auftrag des dama-

⁴ Vgl. generell zum Thema: Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Koran. Neudruck Hildesheim 1961 u.ö.

ligen ägyptischen Vizekönigs Muḥammad 'Alī und unter dessen strenger Fernkontrolle von 1826 bis 1831 in Paris unterschiedliche Fächer studierten, als religiöser Betreuer begleitete. Aṭ-Ṭaḥṭāwī schrieb über seine Eindrücke ein Buch, noch ganz im Stil älterer arabischer Reiseberichte, also durchsetzt mit Versen und Reimprosa, aus dem seine Landsleute lernen sollten. Es erschien in mehrfachen Nachauflagen bis 1918 und wurde zur Pflichtlektüre ägyptischer Beamter, auch bald ins Türkische übersetzt. Nahezu alles, was Aṭ-Ṭaḥṭāwī in Paris an Kultur- und Bildungsinstitutionen beobachtete, fand er mit dem Koran und dem islamischen religiösen Gesetz vereinbar. So beschreibt er es detailliert und muss dafür oft neue Wörter prägen und vieles erklären, denn es gab z.B. noch keine Zeitungen, keine Museen, keine Mikroskope in den arabischen Ländern. Auch Gegenstände des europäischen Alltagslebens wie Stühle, Tische, Bestecke, Öfen, Bilder an den Wänden waren zu dieser Zeit dem ägyptischen Durchschnittsbürger unbekannt.

An der französischen Poesie der damaligen Zeit missfiel Aṭ-Ṭaḥṭāwī, dass sie als Symbolgestalten für Gefühle antike »Götzen« verwendete. Ansonsten sei sie für einen Muslim durchaus akzeptabel. Zum Beweis dafür übersetzte er einige Verse. Er stand am Beginn einer fruchtbaren Übersetzungsbewegung, die mehrere Generationen lang zunächst Werke westeuropäischer Wissenschaft der langsam wachsenden Schicht arabischer, an europäischer Bildung interessierter Leser nahebrachte. Werke der schönen Literatur erschienen anfangs in Adaptionen. Die soziokulturellen Unterschiede zwischen Herkunfts- und Empfängerländern waren zu groß. Aṭ-Ṭaḥṭāwī übersetzte als erstes belletristisches Werk Fénelons Bildungs- und Abenteuerroman *Les aventures de Télémaque* (1699), sicher wegen seiner auch für das damalige Ägypten relevanten Absolutismuskritik, der der Prinzenenerzieher am Hof Ludwig XIV. das Bild eines idealen Herrschers entgegensetzt.

1904 übertrug der libanesische Christ Sulaimān al-Bustānī (1856–1925) Homers *Ilias* ins Arabische. Doch blieb diese kunstvolle Versübertragung ohne größere Wirkung auf die arabische Literatur, die sich zu jener Zeit zunächst unter westeuropäischen, später auch russischen, italienischen und deutschen Einflüssen erst in Ägypten, dann im Raum Syrien – Libanon – Palästina allmählich wandelte. Die Prosaliteratur übernahm Gattungen wie die Kurzgeschichte und den Roman und füllte sie mit eigenen Inhalten.

Die Poesie war viele Jahrhunderte lang Kern des arabischen kulturellen Identitätsgefühls, vielleicht auch, weil sie mündlich vorgetragen und so im höfischen wie im städtischen Milieu, lange vor der Einführung des Buchdrucks im 19. Jahrhundert, gemeinschaftlich rezipiert wurde. Sie wahrte bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts ihre klassische Form: Jedes Gedicht bestand aus einer meist langen Folge von je zwei Halbversen mit einheitlichem Metrum und durchgehendem Reim. Jahrhundertlang wurden Gattungen wie die Trauerode, das höfische Lob-, das Schmäh-, das Liebes-, das Naturgedicht gepflegt. Von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an kamen neue, zeitbezogene Gattungen, aber in streng traditio-

nellen Formen auf: Die »Patriotische oder auch nationale Dichtung« (Waṭaniyyāt, Qaumiyyāt), die »Politische Dichtung« (Siyāsiyyāt), die »Sozialkritische Dichtung« (Iğtimā'īyyāt). Zur letzten gehören zahlreiche Gedichte, die scharfe Kritik an der damaligen Situation von Frauen in arabischen Ländern üben (Nisā'īyyāt).

Sicher waren es die sozialen Umbrüche nach dem Ersten Weltkrieg, die die arabische Dichtung von den 20er Jahren an immer stärker zum Sprachrohr individueller Empfindungen werden ließen. Dass das arabische Wort für »Dichtung«, *Ši'r*, von der Wurzel *ša'ara* »fühlen und durch Fühlen, Erfühlen wissen« abgeleitet ist, wurde nun betont. Eine stark romantisch gefärbte Strömung in der arabischen Poesie entwickelte sich, beeinflusst auch durch arabische Emigranten meist syro-libanesischer und größtenteils christlicher Herkunft, die infolge des zunehmenden Drucks der osmanischen Behörden, denen der gesamte ostarabische Raum bis 1918 unterstand, seit etwa 1880 in die USA gingen und dort unter anderem Walt Whitmans »Grashalme« kennen lernten. Das lyrische Ich mit seinen Sehnsüchten, Hoffnungen und Frustrationen, seinem Willen zur Selbstbehauptung, auch seinen Ambivalenzen angesichts einer anderskulturellen Umgebung spielt in der Mahğar-, der »Emigrationsliteratur«, eine große Rolle. Sie wirkte auf die Herkunftsländer der Dichter zurück.

Ausgangsregion für eine formal völlig neue Dichtung wurde seit 1946 der Irak. Hier hatte die kulturelle Erneuerungsbewegung, die *Nahḍa*, später eingesetzt als in Ägypten und Syrien. War doch der Irak bis zum Ende des Ersten Weltkriegs eine der rückständigsten Provinzen des Osmanischen Reiches. Der Buchdruck etwa und mit ihm die erste offiziöse Zeitung, noch in Türkisch und Arabisch, wurde im Irak staatlicherseits erst 1869 eingeführt, in Ägypten bereits 1824. Napoleon, der Ägypten zwischen 1798 und 1801 besetzte, hatte bereits eine Druckerpresse mit arabischen Lettern für seine (meist recht demagogischen) Aufrufe an die einheimische Bevölkerung mitgebracht.

Junge Dichter, die nach dem Zweiten Weltkrieg am Iraqi Teachers' College in Bagdad ihre Ausbildung erhielten, lernten dort englische Lyrik etwa von Robert Browning, Edith Sitwell, W. H. Auden, auch des Amerikaners Ezra Pound nicht nur in arabischen Übersetzungen, sondern ebenfalls im Original kennen. Sie inspirierte sie, die aus der Sinn- und Existenzkrise der Nachkriegszeit heraus nach neuen Wegen suchten, zum Bruch mit den poetischen Traditionen des Arabischen. Arabische Lyrikrezipienten empfanden diesen Bruch als revolutionär. Nicht mehr Monoreim und Monometrum, die allerdings schon der irakische Dichter Ġamil Šidqī az-Zahāwī (1863–1936), ein Freidenker aus hochrangiger kurdischer Familie, zu Beginn des 20. Jahrhunderts als lästige Zwänge bezeichnet hatte, sollten Gedichten ihre Form geben, sondern freie Folgen von Reimen und Versfüßen. Die Versfüße (*taf'ila*) der klassischen Poesie wurden zunächst beibehalten. Durch Strophengedichte, wie sie im islamischen Spanien im 11. Jahrhundert ihre höchste Blüte erreichten und die es in der ostarabischen Volksdichtung in unterschiedlichen Formen ebenfalls gab, war in besonderem Maße der irakische Dichter Šafī ad-Dīn

al-Ḥillī (1278 bis vermutlich 1348) bekannt geworden. Al-Ḥillī's Gedichte erhalten eine eigentümliche Lebendigkeit durch dialektale Einschübe, die allerdings von Puristen als Verstoß gegen die Normen des klassisch Arabischen empfunden werden. Auch die Maḡḡardichter schrieben, ange-regt durch westliche Vorbilder, Strophengedichte. Sketche im Dialekt werden seit Beginn des 20. Jahrhunderts für ausdrucksvolle Sozialsatiren genutzt, später wird es auch Dialektdichtung. Ist doch der Dialekt die eigentliche Muttersprache, die Sprache der Gefühle, das Hocharabische die Sprache des Verstandes.

Es waren die Dichter Badr Šākīr as-Sayyāb und Nāzik al-Malā'ika (geb. 1923)⁵, die im selben Jahr, 1947, in ganz kurzem Abstand jeder ein Gedicht in freien Versen veröffentlichten und später heftig um die Priorität stritten. Ihre Altersgefährten, der irakische Kurde Buland al-Ḥaidarī (1926–1996, London)⁶ und 'Abd al-Wahhāb al-Bayyātī (1926–3. 8. 1999, Damaskus)⁷, auch er Absolvent des Iraqi Teachers' College, schlossen sich sehr schnell der so genannten »Free-Verse«-Bewegung an. Darauf, dass es für diese formale poetische Gestaltung Vorläufer in arabischen Übersetzungen von Shakespearedramen seit den 20er Jahren gab, wiesen arabische Literaturhistoriker später hin, schon um den Prioritätenstreit zu schlichten.⁸

In englischer Dichtung wie der oben genannten, ebenso wie vorher bereits in französischer von Baudelaire, Rimbaud, Valéry, Mallarmé und später Saint-John Perse fanden arabische Intellektuelle das poetische Spiel mit mythologischen Gestalten und Stoffen unterschiedlicher Herkunft, antiken vor allem. Sie bot auch Vorbilder für die Verwendung biblischen Erzählmateri- als in zeitgenössischer Lyrik.

T. S. Eliots Langdichtung *The Waste Land* (1922) mit ihrer aus dem Ersten Weltkrieg und seinen Nachwirkungen herrührenden Kulturkritik und der impliziten Einbindung von Auferstehungsmythen altorientalischer Religionen, die auch das Christentum beeinflusst haben, inspirierte arabische Dichter dieser Zeit. Eliot seinerseits wurde unter anderem von dem Band über Orientalische Religionen aus James Frazers umfangreichem Werk *The Golden Bough* angeregt, der den in den Gottheiten Attis, Adonis und Osiris verkörperten Auferstehungsmythen gewidmet ist. Der Palästinenser Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (1920–12. 12. 1994), der nach einem Studium in Cambridge und an der Harvard-Universität seit Ende der 40er Jahre im Irak lebte und schrieb, übersetzte den Teil über den phöni-

⁵ Vgl. zu ihr meine Essays »Eine Liebende der Nacht – Nāzik al-Malā'ika«. In: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996) 295–97, und »Worte wie Hände aus Rosen. Die irakische Dichterin Nāzik al-Malā'ika«. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 297–311.

⁶ Vgl. zu ihm meinen Artikel »O Fatherland You Map of Deceit«. Literary Spaces of an Iraqi Exile. Buland al-Ḥaydarī 1926–1996. In: B. Hallaq, R. Ostle/S. Wild (Hg.), *L'espace dans la littérature Arabe moderne*, Paris, im Druck.

⁷ Vgl. zu allen vier Dichtern meine Artikel in: Kindlers Neues Literatur Lexikon. Supplementbände 21 und 22, München 1998.

⁸ Z. B. Yūsuf as-Sā'iḡ, *Aš-Šī'r al-ḥurr fī l-'Irāq munḡu naš'atihi ḡattā 'ām 1956*. Bagdad 1978 (Die freie Dichtung im Irak von ihrem Entstehen bis zum Jahr 1956).

zischen Frühlingsgott Adonis ins Arabische. Er erschien 1957 in Beirut⁹ und war von großer Wirkung auf die damalige arabische Dichtung.

Es war der eingangs zitierte Iraker Badr Šakir as-Sayyāb, der sich von mythologischen Gestalten und Stoffen besonders angezogen fühlte.¹⁰ Er verflocht dabei inhaltlich Verwandtes miteinander, ungeachtet unterschiedlicher historischer und regionaler Provenienzen.

Altes und Neues Testament wurden ihm Inspirationsquellen für archetypische menschliche Verhaltensweisen und Gefühle. Er begründete dies damit, dass die moderne Welt eine Welt ohne Poesie sei, die das Materielle über das Geistige stelle. Eine solche Welt poetisch darzustellen, ohne auf das Niveau der Prosa zu sinken, sei schwierig. Symbolik und Legenden bewahrten den Dichter vor direkten Aussagen und gäben seiner Poesie Frische.¹¹

Die Geschichte von Kain und Abel

Der Mythos des ersten Mordes schlechthin, eines Brudermords aus Neid, die Geschichte von Kain und Abel, diente as-Sayyāb vom Beginn seines Schaffens an als Allegorie für Gewalt und Aggression.¹²

Die alttestamentarischen Namen Hebel und Qāyin wurden im Arabischen, aufeinander reimend, ähnlich anderen mythologischen Paaren, zu Qābil wa-Hābīl und sind schon an ihrer Nominalform als Fremdnamen erkennbar, also im Gegensatz zum Hebräischen und nahezu allen originalarabischen Personennamen ohne herauslesbare Bedeutung. Im Koran, Sure 5,27–32 ist die Rede von den (hier namenlosen) Söhnen Adams, von denen der eine den anderen aus Neid darüber ermordete, dass dessen Opfer an Gott von diesem akzeptiert wurde, das seine nicht. Dies dient hier als Warnung davor, einen Menschen zu töten. Aber die Geschichte wurde, beeinflusst auch von ihrer späteren Ausgestaltung in der jüdischen Erzähltradition, weiter ausgeformt.¹³ In der europäischen Kulturgeschichte erlebte das Bild des Kain ebenfalls epochegebundene Wandlungen.

Schon in as-Sayyābs vielstrophigem Langgedicht »Die Morgendämmerung des Friedens«, mit strophenweise wechselndem Reim und Metrum,

⁹ Vgl. Robert B. Campbell, *Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies*. Bd. 1, Beirut 1996, 418.

¹⁰ Im Arabischen aufgearbeitet in der Monographie: 'Abd ar-Riḍā 'Alī, *Al-Uṣṭūra fī ṣi'r as-Sayyāb* (Der Mythos in der Dichtung as-Sayyābs). Beirut 1984, besonders 59 ff. Vgl. auch: Leslie Tramontini, Badr Šakir as-Sayyāb. Untersuchungen zum poetischen Konzept in den *Diwanen azhār wa-asāṭir* und *unṣūdat al-maṭar*. Wiesbaden 1991.

¹¹ Nach S. Moreh, *Modern Arabic Poetry 1800–1970*. Leiden 1976, 238, gestützt auf einen Vortrag des Dichters, abgedruckt in der libanesischen Zeitschrift *aṣ-Ši'r* (Die Dichtung) 1 (1957) 3, 112.

¹² Vgl. die Monographie von 'Alī al-Batal, *Šabah Qāyin baina Idīt Sītawl wa-Badr Šakir as-Sayyāb*. Beirut 1984 (»The Shadow of Cain« bei Edith Sitwell und B. Š. as-S.).

¹³ Vgl. auch G. Vajda, *Hābīl wa-Qābil*. In: *ET*, Bd. 3 (1986) 13 f., Speyer (Anm. 4) 84–88.

stehen die Verse: »Ein Schatten Kains warf die Last seiner Dunkelheit als Kohle, die die Geschöpfe schwärzte, um sich herum Unruhe ...«

Das ganze, sprachlich sehr präziöse Gedicht, das den Jahren seiner Zugehörigkeit zur Kommunistischen Partei des Iraq zwischen 1948 und 1954 entstammt, die ihm mehrfach Inhaftierungen und Entlassungen aus beruflichen Positionen eintrug, sollte der gedanklichen Unterstützung der Weltfriedensbewegung dienen. Zu dieser Zeit hatte er Edith Sitwells unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs entstandenes Langgedicht »The Shadow of Cain«, von ihr selbst gesprochen, in einer Schallplattenaufnahme gehört.

Als ein reiferes Beispiel mag eine Passage aus seinem mehrteiligen Gedicht »Aus Fokais Vision«¹⁴ (Dīwān I,355–67) dienen, zu dem er in einer Fußnote erklärt, Fokai habe als Schriftsteller bzw. Sekretär an der jesuitischen Mission nach Hiroshima teilgenommen und sei angesichts des Grauens, das sich ihm am Morgen nach dem Abwurf der Bombe bot, wahnsinnig geworden. Im zweiten Teil des Gedichts, überschrieben »Rechnungsbegleichung« und im Gegensatz zu dessen erstem und drittem Teil konventionell mit Monoreim und Monometrum versehen, heißt es:

Kain bleibt, auch wenn sein Stein
Ein Schwert, sein scharfes Schwert zu Feuer wurde.
Abel hielt fern seinem Volk, was sein Schöpfer bestimmte.
Dann taten es in seinem Namen die Völker.
Aber heute, da sein Widersacher die Schuld beglichen,
Bis auf Reste, und die Verpflichtungen fast eingelöst,
Da der Welt fast zurückgegeben ward ihre Heiterkeit,
Brachte sie ihm keine Opfer und lächelte noch,
Ging eine Menschheit über die Erde, in deren Blut
Aus der Erde Wüstheit bei der ersten Wehe Kriegsbrände lebten. (Dīwān I,360)

Hier scheint Hābīl bzw. Abel, das Opfer, mit Christus, dem Erlöser, zu verschmelzen. Doch die Menschheit war undankbar, und der Opfertod ist nichtig geworden. Bereits im christlichen Mittelalter wurde Abels Ermordung zur Präfiguration des Opfertods Christi und Kain, der Mörder, widergöttlich.¹⁵

Vorher schon steht die Frage:

Oder wurde Christus ans Kreuz genagelt und siegte dann?
Und ließ sein Blut Rosen wachsen aus Felsgestein? (357)

Und darauf:

So kriech auf allen Vieren, denn Gipfel und Abgrund sind eins.
Und das Leben ist wie Nichtsein.
Eins sind Dschingis Khan und Kūnagāi.
Abel ist Kain und Babylon ist Schanghai. (Dīwān I,357)

¹⁴ Vgl. die Analyse und Übersetzung größerer Teile des Gedichts durch S. Wild, in: Ingrid Krüßmann u.a. (Hg.), *Der Abbruch des Turmbaus. Studien zum Geist in China und dem Abendland. Festschrift für Rolf Trauzettel*. Nettetal 1995, 267–81.

¹⁵ Dtv-Brockhaus-Lexikon in 20 Bänden. Mannheim/München 1989. Bd. 9, 151 (Kain).

Kūnagāi, von der as-Sayyāb hier in einem von Mythologemen geradezu überladenen Gedicht spricht, ist, so erklärt er in einer Fußnote, die Tochter eines chinesischen Herrschers, der einer Sage zufolge alle Metalle von Gold bis Eisen zu einer Glocke verschmelzen wollte. Das gelang erst, als die unschuldige Jungfrau Kūnagāi, seine Tochter, dem Ratschlag eines Magiers folgend, sich in den riesigen Schmelztiegel warf, also den Opfertod starb. Dschingis Khan, der Prototyp des Mörders, und die unschuldige Jungfrau Kūnagāi werden eins, so wie Kain und Abel, wie Babylon als Symbol für großstädtische Lasterhaftigkeit (»die Hure Babylon« des Alten Testaments) und Schanghai als Symbol für Fortschritt eins werden. Der Dichter, damals noch Kommunist, sah in China eine aufstrebende, progressive, vorbildliche asiatische Weltmacht. So werden Opfer und Mörder in unterschiedlicher figürlicher Gestaltnahme eins, ist jedes Opfer, ebenso wie jeder Versuch zu einer progressiven Neugestaltung angesichts modernen Grauens sinnlos.

Die Karawane in den Untergang aus demselben Dīwān mit dem Titel *Die Regenhymne*, der Gedichte aus den Jahren 1952–59 enthält, beginnt:

Sahst die Karawane in den Untergang? Sahst du nicht die Auswandernden?

Die, die auf ihren Schultern tragen von den Hungersnöten vieler Jahre

Die Sünden aller Irrenden.

Die blutlos Blutenden

Die rückwärts Schreitenden

Um Abel zu begraben, der am Kreuz zum Tonklumpen wurde?

Kain, wo ist dein Bruder? Wo ist dein Bruder?

Der Himmel hat vereint

Seine Enden, um zu schreien. Die Sterne ballten sich zum Ruf:

»Kain, wo ist dein Bruder?«

»Er schläft in Flüchtlingszelten,

Tuberkulose schwächt seine Kräfte; Krankheit brachte ich ihm.

Hunger ist Adams erste Verfluchung und das Erbe der Sterbenden.

Er machte zum Tier ihn und warf ihn zum Niedrigsten der Niedrigen.

Ich war es, der ihn erhob mit einem Laib Brot vom Abgrund zum Gipfel.«

Die Nacht hat eine Fehlgeburt; und die Schiffe sind voller Eroberer,
voller Sieger, Juden.

Sie werfen Anker vor Haifa – einen Alptraum siehst du

Unter dem Staub die Kerker der Toten, und du starrst in Gräber ... (Dīwān, I,368–74)

Hier verschmilzt also wieder Abel mit dem gekreuzigten Christus. Dieser wird am Kreuz zum »Lehmklumpen«, und aus einem solchen hat Gott nach muslimischer Vorstellung Adam als den ersten Menschen geschaffen. Abel, das Opfer, ist Symbol für den Palästinaflüchtling, den aus seiner Heimat vertriebenen Palästinenser, der von Krankheit, Hunger und Not gequält wird. Und Kain? Kain, der von den Horizonten und den Sternen in deutlichem Zitat anklagend gefragt wird: »Wo ist dein Bruder?« Kain ist der, der sich rühmt, ihn mit einem Laib Brot aus dem Abgrund von Hunger und Verzweiflung auf den Gipfel gehoben zu haben. Kain also als Symbol für die Israelis oder eher für die Araber anderer arabischer Länder, die die Palästinaflüchtlinge über Jahre in Lagern unterbrachten? Mit der »Karawane in den Untergang«, wieder voller fast apokalyptischer Bilder, sind jedenfalls die vertriebenen Palästinenser gemeint.

Der Spitzel ist eine Gestalt, die in der Dichtung linker irakischer Dichter aus gutem Grund öfter erscheint. Das Rollengedicht *Der Spitzel* aus demselben Dīwān zeichnet das Elend und die Widerwärtigkeit eines solchen Menschen in einer fiktiven Selbstaussage. Hier wird ebenfalls die Verbindung zum Mörder Kain gezogen und das Alte Testament anzitiert (Dīwān I,341 f.):

Meine Nahrung und die meiner Söhne sind menschliches Fleisch oder Knochen.
 So sollen sie mir verhasst sein wie glühende Lava, die Menschen,
 Damit sie nicht Brüder mir werden und ich nicht
 Der Erbe Kains, des Bösen, werde. Sie werden fragen
 Nach dem Ermordeten, dann sage ich nicht:
 »Bin ich der Hüter?! Wehe euch wegen meines Bruders!« Denn die Spitzel
 Sind die Hüter der anderen!

In Nāzik al-Malā'ikas Langgedicht *Die Tragödie des Lebens*, einem Jugendwerk, dessen größerer Teil ihren eigenen Angaben zufolge der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg entstammt, findet sich ein kürzeres Strophengedicht *Qābīl wa-Hābīl*.¹⁶ Es beklagt romantisch-gefühlvoll das Geschehen als kaum verständlich, ohne die Gründe zu nennen, die dazu führten, Neid und Hass in den engsten menschlichen Beziehungen. Abel, um den seine Tiere hätten trauern müssen, weil sie nun ohne Hirten waren, wird bedauert. Aber auch Kain ist ein Raub seiner Gedanken und seiner Schmerzen. Einsam und unglücklich kehrt er im Abenddunkel zurück. Adam, der erleben musste, wie einer seiner Söhne zum Mörder, der andere zum Mordopfer wurde, spricht das Gedicht Trost zu. Es beklagt, dass Abel nur der erste zahlreicher Ermordeter war. Hier gibt es nicht Anklage oder die Schilderung von Aggressivität oder Grauen, sondern den Hinweis auf den Schicksalspruch des Himmels, dass auf einen Tropfen menschlichen Glücks tausend Tropfen Unglück folgen.

Die Geschichte von Adam und Eva

Ähnlich in seiner Grundhaltung ist das unmittelbar vorausgehende kürzere Strophengedicht *Adam und Eva*, in dem es vor allem um Adams und aller Menschen leidvolles Dasein auf Erden geht:

Welche Schuld beging Adam,
 Dass wir alle bestraft wurden?

Von Eva spricht nur der Titel des Gedichts. Adam, der des Paradieses Schönheiten sah, in ihnen lebte und sie verlor, um auf der Erde Mühsal und Schlechtigkeit kennenzulernen, gilt Mitleid.

Die Geschichte von Adam und Eva im Koran ist eine andere, eine frauenfreundlichere Version des Topos in Genesis 2,21 f. und 3,3, der das Frauenbild des Judentums und des Christentums über viele Jahrhunderte

¹⁶ Dīwān N. al-Malā'ika, Beirut ²1981, I, 40–42.

negativ geprägt hat. Der Mythos vom ersten Menschenpaar und seiner Vertreibung aus dem Paradies lief im Vorderen Orient in verschiedenen Varianten um. Laut Koran, Sure 2,35 f. wurde das erste Menschenpaar durch Satan aus dem Paradies vertrieben, der Gott ewige Rache geschworen hatte. Gott prophezeite ihnen gegenseitige Feindschaft und sagte ihnen auf der Erde »Aufenthalt und Nutznießung für eine Weile« zu. Später bereuten sie laut Sure 7,24. Adam empfing Verheißungen von Gott, der sich ihm gnädig wieder zuwandte.¹⁷ Aber die Geschichte von der Urschuld Evas als Verführerin des Mannes und Schuldige an der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies und seiner Mühsal auf Erden drang in einer Region, in der die Vertreter der drei großen monotheistischen Weltreligionen miteinander lebten, über das Christentum schnell in den Islam ein. Evas Strafregister in der islamisch-arabischen Literatur wird im Lauf der Jahrhunderte immer länger, und es gehören bald nicht nur Menstruation, Entbindung und Wochenbettbeschwerden dazu, sondern auch in steigender Zahl die für Frauen ungünstigen Bestimmungen des islamischen Familien- und Sozialrechts.¹⁸

In den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ist es das Bild von Eva als der Verführerin Adams, des Mannes schlechthin, und von Sexualität als ebenso verlockender wie verderblicher Sünde, das in der arabischen Dichtung vorherrscht. Das Letzte ist für den Islam atypisch.¹⁹ Wahrscheinlich waren es christlich-arabische Dichter des Libanon, die diesen Topos zum Beispiel aus Baudelaires *Blumen des Bösen* zuerst übernahmen und damit Dichter auch muslimischer Provenienz und anderer arabischer Länder beeinflussten.

Ilyās Abū Šabaka (1903–47), ein libanesischer Katholik, der als der Protagonist der romantischen Poesie dieser Zeit gilt, zeichnete schon mit dem Titel seines 1938 publizierten schmalen Bandes *Die Schlangen des Paradieses* ein solches Frauenbild. Es war die leidenschaftliche Liebe zu einer verheirateten Frau, nicht nur für einen arabischen Katholiken ein quälend sündhaftes Gefühl, sondern mit arabischen Ehrbegriffen generell unvereinbar, die ihn zu diesem Dīwān inspirierte. Die Palästinenserin Salma Khadra Jayyusi, eine der besten Kennerinnen moderner arabischer Poesie, selbst Dichterin, bezeichnet ihn als »einzigartigen Beitrag zur arabischen Dichtung.« »Mit ihm erhielt die christliche Tradition in der arabischen Poesie die endgültige Bestätigung, lebendiges Erbe zu sein.«²⁰

Der oben genannte irakische Dichter Buland al-Ḥaidarī, für den

¹⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden meinen Artikel Mythen über das erste Menschenpaar, den Sündenfall und seine Folgen sowie die Konstituierung menschlichen Lebens in der islamisch-arabischen Literatur. In: Forschungsforum. Orientalistik. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 2 (1990) 9–17.

¹⁸ Vgl. dazu meinen Überblicksartikel Die Frau im Islam. In: Peter Antes u.a., Der Islam. Religion – Ethik – Politik. Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 98–124.

¹⁹ Vgl. dazu das Kapitel »In der Liebe ist Süße und Bitternis. Erotik und Sexualität im islamischen Mittelalter«, aus meinem Buch Die Frau im Islam. Leipzig ³1997, 131–161.

²⁰ S.K. Jayyusi, Trends and Movements in Modern Arabic Poetry. Leiden 1977, Bd. 2, 432.

Mythologeme längst nicht die Bedeutung hatten wie für as-Sayyāb, zeichnet dieses Bild der Eva und der Sexualität in seinem ersten *Dīwān Vibrierender Ton* (1946) in kurzen, trotzigen Versen:

Ich begehre nicht Gottes Paradies ... nein,
 Und ich will es nicht als Hoffnung für mein Gefühl,
 Nein ... und ich fürchte nicht ewiges Feuer.
 Das Schicksal warf mich in meine eigenen Flammen.
 Ich bin aus Höllenglut,
 Und meine Hölle ist Begier,
 Meinen Leib verbrannte sie, brandete tief in mir.
 Wir, wer denn sind wir ...
 Sind wir nicht Menschen?
 Unser Leben stammt aus elenden Tons Vibrieren.
 Unsere Mutter Eva ist Aufschrei der Sünde.
 Ihr Gestern ist heut noch ein Haus der Laster.
 Der Schlange Tanz, den sie sang,
 Schreit weiter
 In jedermanns Brust ... (Buland al-Ḥaidarī, *Dīwān*, Beirut ²1980, 174 f.)

Hiob

Die späte Dichtung von Badr Šakir as-Sayyāb kreist sehr stark um sein leidvolles persönliches Schicksal: nach Berufsverbotten und Inhaftierungen aufgrund seines Engagements für die Irakische Kommunistische Partei und nach Querelen mit den Kommunisten im kuwaitischen Exil erfolgt der offene Bruch mit ihnen um 1954 wegen ihrer Denkwänge und ihres Druckes auf die Literatur, offen gelegt in einer Artikelserie 1959; ihn anödennde Bürotätigkeiten für den Broterwerb, ungesicherte materielle Verhältnisse bis hin zu äußerster Armut, schließlich eine lange, qualvolle Krankheit, eine fortschreitende Lähmung, die ihn ans Bett fesselte und von der er vergeblich Heilung suchte, zumal ihm lange die Mittel für die Behandlungskosten fehlten.

Zwei Jahre vor seinem frühen Tod, um das Jahresende 1962, während eines Krankenhausaufenthaltes in London, nahm er in einem zehnteiligen Gedichtzyklus Bezug auf eine biblische Gestalt, die in den Koran ebenfalls Eingang gefunden hat, auf Hiob. Im Koran zählt Hiob zu den Propheten, denen Gott seine besondere Rechtleitung und Gnade zuteil werden ließ (4,163; 6,84). Seine Leidensgeschichte und schließlich Gottes Belohnung wird hier nur kurz angedeutet (21,83; 38,41–44). Das Ergreifende des alttestamentarischen Buches Hiob, die Klagen Hiobs über sein vielfaches Leid, fehlen hier. Spätere muslimische Autoren haben den Stoff aber, sich auf die Bibel und rabbinische Erzählungen stützend, weiter ausgeformt.²¹ Doch auch sie gestalten den Leidensgedanken nicht so bewegend wie das Buch Hiob des Alten Testaments. Bemerkenswert ist jedoch, dass Hiobs Frau, wie andere Frauengestalten, die aus dem Alten Testa-

²¹ Vgl. A. Jeffery, Ayyūb. In: EI², Bd. 1 (19, 86) 795 f.

ment in die islamischen Literaturen Eingang fanden, positiver dargestellt wird als in der jüdischen Tradition: Im Gegensatz zu Hiobs Freunden steht sie in der islamischen Ausformung der Hiobsgeschichte unerschütterlich zu ihrem Mann. Die Gestalt des Hiob wurde für europäische Literaturen unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg in unterschiedlichen Gestaltungen wieder bedeutungsvoll.²²

As-Sayyāb klagt wie der alttestamentarische Hiob ergreifend Gott seine körperlichen und seelischen Schmerzen, jedoch als von ihm gegeben und in Geduld anzunehmen:

Lob Dir, mag die Prüfung auch lang sein
 Und despotisch der Schmerz!
 Lob Dir, denn Heimsuchungen sind Gabe,
 Und Schläge sind Segen.
 Diese Finsternis, gabst nicht Du sie mir,
 Und diesen Morgen, Du doch gabst ihn mir?
 Dankt denn die Erde für einen Tropfen Regen
 Und zürnt, wenn die Wolken sie nicht gefunden?
 Lange Monate sind's, da diese Wunden
 Schlachtmessergleich mir die Seiten zerschunden,
 Und die Krankheit gibt Ruhe nicht in der Früh,
 Die Nacht lässt die Schmerzen nicht schwinden.
 Aber Hiob schrie, wenn er schrie:
 »Lob sei Dir, denn Heimsuchungen sind Großmut
 Und Verletzungen des Geliebten Gaben ...
 In meinem klopfenden Herzen vergehen nicht Deine Gaben
 Willkommen sind Deine Gaben, so gib sie schon her!« (Dīwān I,248 f.)

Im fünften Gedicht, an seine Frau gerichtet, wünscht er sich, Lazarus zu sein, der von den Toten auferweckt wurde. Das siebente Gedicht spricht von seiner nächtlichen Einsamkeit, der Sehnsucht nach dem Zuhause, vom Schwinden des schmalen Pfads, das achte wieder von seiner Sehnsucht nach seiner Frau. Das neunte beschwört den kämpfenden Herkules ebenso wie Tammūz, den altbabylonischen Frühlings-, den Auferstehungsgott, fährt aber fort:

... Ich bewege die Seiten, sie gehorchen nicht, sind gelähmt.
 Das sprudelnde Blut erstarb in ihnen, die Jugend erlosch.
 Ein schmaler Pfad führt zum Grab, ein Tor
 Vom Holz des Kreuzes, denn der Messias
 Starb, und Noah verlor den Weg in der Sintflut ...

Das Gedicht schließt:

Die Poesie tropft, aber versiegt nicht,
 Weil ich krank bin.
 Sag ich dem Leben Ade, oder halt ich es fest
 Mit seinem Faden, ererbt von Toten,
 Deren Schicksale die Dichtung nicht drängte,
 Sondern meuchlings kam zu ihnen der Tod. (Dīwān I,271-3)

²² Vgl. Martin Bocian u.a., Lexikon der biblischen Personen. Stuttgart 1989, 163 ff.

Das letzte Gedicht des Zyklus, das wieder die Dichtung als Gabe bewusst macht, spricht nach leidenschaftlichen Versen an eine regenspendende Wolke am frühen Morgen, die des Dichters berühmte *Regenhymne*²³ assoziieren lassen, von Abschied:

Und du, Dichter deines Tals, kehrst du nicht um
 Von einer Reise, die lang in den Ebenen,
 Zu tanzen mit dem Tag
 Und zu küssen den Regen?
 Hörtest du nicht den Rufer zur Rückkehr:
 »Fäulnis und ein Palmfaserkorb aus Erde,
 Und das letzte Stück Leben ist Niedergang«. Doch der Mond steigt hoch.
 So laß es blitzen und donnern und schick den Regen
 Als Qassiden, deren Enden den Hof des Lebens umspannen.
 O Wolke an des Morgens Beginn,
 O Dichter, bereit zur Rückkehr,
 Nimm Abschied vom Mond! (Dīwān I, 274–76)

Hier geht es nicht mehr um Gott, sondern um Abschied vom Mond, der wie die Regenwolke Leben bringt, zu dem auch Blitz und Donner gehören und der zu Gedichten inspiriert, »die den Hof des Lebens umspannen« oder auch »in sich fassen, enthalten«. Das arabische Wort für »Hof« meint den »Hof des Mondes«, das Leben wird also dem Mond mit seiner Ausstrahlung verglichen.

In einem ähnlich erschütternden Gedicht über sein persönliches Leid mit dem Titel *Sie sprachen zu Hiob* (datiert 6.1.1963, Durham), offensichtlich ebenfalls aus dem Krankenhaus, heißt es:

Sie sprachen zu ihm: »Und die Krankheit, wer warf sie
 In deinen schwachen Körper, und wer fixierte sie?«
 Er antwortete: »Es war das Nachdenken über das, was begangen hat
 Kain und der, der vergebens sein Paradies kaufte.« (Dīwān I, 296)

Nicht Gott also hat as-Sayyāb als Hiob durch seine schwere Krankheit gestraft oder geprüft, sondern das Nachdenken über das vielfältige Unrecht auf der Welt, auch über materielles Denken, für das Kain Symbol ist, hat ihn krank gemacht. Eines der letzten Gedichte, wenige Monate vor seinem Tod im Krankenhaus in Kuwait entstanden, schließt:

Gib mir den Gnadenschuß, Gott!

Immer wieder aber erscheinen auch in den Gedichten seiner letzten Lebensmonate Lazarus und der Messias als Hoffnungssymbole der Auferstehung.

²³ Deutsch von Annemarie Schimmel, in: dies., *Zeitgenössische arabische Lyrik*. Ausgewählt, eingeleitet und übersetzt, Tübingen/Basel 1975, 54–57.

Das Kreuzigungsmotiv. Christus

Die Gestalt Jesu und das Motiv der Kreuzigung sind sicher die markantesten Beispiele für den Blickwechsel auf biblische Stoffe und Motive in der arabischen Literatur des 20. Jahrhunderts.²⁴

Manfred Ullmann hat 1995 107 Beispiele für »Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters« zusammengetragen, übersetzt und kommentiert.²⁵ Die Kreuzigung als Strafe für schwere Verbrechen wie Mord, Hochverrat, Tempel- und Straßenraub, Aufruhr oder Fahnenflucht gab es bei den Griechen, den Karthagern und den Römern. Durch die Römer kam sie nach Palästina, und Christi Opfertod am Kreuz wurde wie seine spätere Auferstehung zum wichtigsten Glaubensinhalt des Christentums. Konstantin der Große verbot im Jahr 320 die Kreuzesstrafe im Gedenken an dieses Geschehen.²⁶ Im Koran, Sure 4,157 f., heißt es, dass die Rede der Juden, sie hätten den Messias, Jesus den Sohn der Maria, getötet und ans Kreuz geschlagen, auf einer Täuschung beruhe. Gott habe ihn vielmehr zu sich emporgehoben. Die Vorstellung von einem getöteten und gekreuzigten, also an den Pranger geschlagenen Messias erschien also unglaublich, nicht denkbar. Der Passions- bzw. Leidensgedanke spielt allerdings in der Glaubensrichtung der Schia im Islam nach dem Tod des Prophetenknells al-Ḥusain in der Schlacht von Karbālā' im Jahr 660 eine durch die Jahrhunderte auch in der Poesie sehr wichtige Rolle.²⁷

Im Vorderen Orient wurde die Kreuzigung als Strafe beibehalten, doch wurde der Delinquent meist vorher getötet und seine Leiche dann am Kreuz, auch verstümmelt, als Abschreckung zur Schau gestellt, oft eher ans Kreuz gebunden als genagelt. Die von Ullmann gesammelten Beispiele klassischer arabischer Verse reichen von historischen Fällen der Verhöhnung des Gekreuzigten (als Verbrecher), seiner Glorifizierung, wenn ein Dichter aufseiten des aus politischen Gründen schwer Bestraften stand, über zwei Selbstdarstellungen, die Gekreuzigten in den Mund gelegt werden, um ihr ungebrochenes Selbstbewusstsein zu demonstrieren, zu Spottversen, Epigrammen mit skurril-spöttischen oder schmähen- den Vergleichen, darunter dem mit dem Chamäleon. Das heißt, der christliche Leidensgedanke, die Passion Christi und die Erlösung des Menschen durch sie, welche die christlich-abendländische Kultur in Literatur, Kunst und Musik so nachhaltig geprägt haben, fehlt hier ganz.

Im Rollengedicht *Der Messias nach der Kreuzigung* (Dīwān I,457–62) lässt as-Sayyāb den Messias sprechen. Es beginnt:

²⁴ Vgl. zum Thema generell Maurice Borrmans, *Jésus et les Musulmans d'aujourd'hui*. Paris 1996, bes. Kapitel V; außerdem David Pinault, *Images of Christ in Arabic Literature*. In: *Die Welt des Islams* 27(1987) 103–25; Stefan Wild, *Judentum, Christentum und Islam in der palästinensischen Poesie*. In: ebd., 23/24 (1984) 259–297.

²⁵ Wiesbaden.

²⁶ Ullmann, a.a.O., 15 ff.

²⁷ Vgl. zur Schia Heinz Halm, *Die Schia*. Darmstadt 1988.

Als sie mich herabnahmen, hörte ich die Winde
 In langem Wehklagen die Palmen hinabsteigen
 Und die Schritte sich entfernen. So haben die Wunden
 Und das Kreuz, an das sie mich nagelten im Sonnenuntergang,
 Mich nicht getötet. Und ich hörte: Das Wehklagen durchquerte
 Die Ebene zwischen mir und der Stadt,
 Und es war wie ein Tau, das das Schiff hält,
 Wenn es in die Tiefe sinkt. Das Klagen war
 Wie ein Faden aus Licht zwischen dem Morgen
 Und der Finsternis am traurigen Winterhimmel.
 Dann versank, wie du spürtest, die Stadt in Schlaf.

Aber der Messias, um den die Menschen trauern, wird wie in einem
 Auferstehungsmythos zu Blüten, Sonne, fruchtbarer Erde. Des Dichters
 Geburtsort, das Dorf Gaikūr im Südirak, hier, wie auch sonst in seiner
 Poesie, Bild für die reine, grüne, lichtvolle, fruchtbare Natur, für Zu-
 flucht und bergende Heimat, »dehnt sich bis zu den Grenzen des
 Traums«:

Wenn erblühen die Maulbeerbäume und die Orangen,
 Wenn Gaikūr sich dehnt bis zu den Grenzen des Traums,
 Wenn es grün wird von Gräsern, die seinen Duft
 Und die Sonnen besingen, die sein Glanz getränkt,
 Wenn grün wird selbst seine Dunkelheit,
 Berührt die Wärme mein Herz, fließt mein Blut in seiner fruchtbaren Erde.
 Mein Herz ist die Sonne, wenn die Sonne vor Licht pulst.
 Mein Herz ist die Erde, wenn sie vor Weizen pulst und Blumen und reinem Wasser.
 Mein Herz ist das Wasser, mein Herz ist die Ähre.
 Deren Tod ist Auferstehung, denn sie lebt weiter in dem, der sie isst. (...)

Ich war ein Beginn, und am Beginn war der Arme.
 Ich starb, damit das Brot in meinem Namen verzehrt wird, damit sie mich aussäen
 mit dem Winterregen.
 Wie viele Leben werde ich leben: Denn in jeder Grube
 Ward ich Zukunft, ward ich ein Samenkorn.
 Ich wurde eine Generation von Menschen: In jedem Herzen ist mein Blut,
 Ist ein Tropfen meines Bluts oder ein Teil von ihm. (...)

So kehrte ich zurück, und es wurde bleich, als er mich sah, Juda ...
 War ich doch sein Geheimnis. (...)

Die Augen der Gewehre verschlingen meinen Pfad.
 Gucklöcher, deren Feuer von meiner Kreuzigung träumt.
 Wenn sie aus Eisen und Feuer sind, so sind die Blicke meines Volkes
 Aus Himmelslicht, aus Erinnerungen und Liebe.
 Sie nehmen die Last von mir und benetzen mein Kreuz. Wie klein ist er dann
 Jener Tod, mein Tod, und wie groß ist er!

Als sie mich ans Kreuz genagelt hatten und ich zur Stadt hinblickte,
 Erkannte ich kaum die Ebene, die Mauer und das Grab:
 Da war etwas, so weit das Auge schaute,
 Wie ein blühender Wald,
 Und es war überall ein Kreuz und eine trauernde Mutter.
 Geheiligt sei der Herr!
 Dies sind die Geburtswehen der Stadt.

Ein Mittelteil des Gedichts spricht von Bedrohung für den Toten im Grab durch Füße, Füße, deren Schwere fast das Grab zertritt, vom nackten Toten im Grab unter eisigen Leichentüchern.

Als ich meine Tasche zu Windeln zerschnitt und meinen Ärmel zur Decke,
 Als ich eines Tages mit meinem Fleisch die Knochen der Kleinen wärmte,
 Als ich meine Wunde entblöste und eine Wunde gleich ihrer verband,
 Da wurde die Mauer zwischen mir und der Gottheit zu Trümmern.

Für einen europäischen Christen vielleicht schwer nachvollziehbar: Der Messias nach der Kreuzigung wird also nicht nur, wie in anderen Gedichten as-Sayyābs, auch bei libanesischen Dichtern, ähnlich den altorientalischen Frühlingsgottheiten Tammūz oder Adonis zum Symbol des Wiedererwachens zum Leben. In einer Zeit, da die Träume von nationaler Wiedergeburt in Poesie gekleidet wurden, ohne an der Realität gemessen werden zu können, wird er zum Symbol des nationalen Wiedererstehens. Schließlich war es die Zeit, da die meisten arabischen Länder ihre staatliche Unabhängigkeit erlangten. Juda, der zur Bedrohung wird, ist Symbol für Israel, und der Bedrohte im Grab, der ans Kreuz Geschlagene, steht auch für den Freiheitskämpfer, dessen Opfertod, umgewandelt in Solidarität, die Mauer zwischen dem Menschen und Gott zerschlägt. Wie die verwandelte Kraft der im Kampf Gefallenen zur Vision einer »neuen Stadt«, ähnlich Platons idealer Stadt, einer erträumten neuen, schöneren Welt wird.

Weniger preziös, dafür in sehr kurzen, verbalen Rhythmen, im Deutschen so knapp kaum wiederzugeben, sprach der irakische Dichter 'Abd al-Wahhāb al-Bayyātī (1926–3.8.1999, Damaskus) in seinem Dīwān *Das Buch der Armut und der Revolution*, entstanden im Kairoer Exil 1965, von der »Kreuzigung«:

In den Jahren der Dürre und des Hungers
 Segnete er mich,
 Umarmte er mich,
 Sprach er zu mir,
 Streckte mir seinen Arm hin,
 Sagte er mir:
 Die Armen gaben dir ihre Krone,
 Die Wegelagerer,
 Die Leprakranken, die Blinden, die Sklaven.
 Er sagte mir: Hüte dich.
 Da wurde das Fenster geschlossen,
 Und es eilten die Richter, die Zeugen, der Henker.
 Meine Zunge verbrannten sie.
 Meinen Garten raubten sie.
 In meinen Brunnen spien sie. O Du, der Du mich verwirrst,
 Der Du mich berauscht.
 Die Gäste verjagten sie.
 Wie kann ich die Ufer überqueren,
 Wenn das Feuer zu lebloser Asche geworden.
 Woher, o Du, der die Tore verschloss,
 Und Unfruchtbarkeit und Dürre
 Sind nun mein Tisch,
 Woher nehm' ich mein letztes Mahl im Gastmahl des Lebens.
 So öffne mir das Fenster, gib mir Deine Hand, o!
 ('Abd al-Wahhāb al-Bayyātī, Dīwān, Bd. 2, Beirut 1990, 17f.)

Der Gekreuzigte, Gepeinigte ist hier der aus seiner Heimat vertriebene Palästinenser, der sich hilfeschend an Gott wendet, auch anknüpfend an die Ekstase arabischer Mystiker, aber mit ihm hadert.

Ein ähnliches Rollengedicht, einem Einsamen am Kreuz in den Mund gelegt, voller eindringlicher Wiederholungen, gibt es bereits in al-Bayyātīs *Dīwān Lob den Kindern und den Oliven* aus dem Jahr 1956. »Ein Lied an mein Volk« beginnt:

Ich bin hier, allein, am Kreuz.
 Mein Fleisch fressen Wegelagerer, Ungeheuer und Hyänen.
 O Entfacher der Flamme, o mein geliebtes Volk,
 Ich bin hier, allein, am Kreuz.
 Es überfallen meinen Garten die Kleinen.
 Und es steinigen die Großen
 Meinen Schatten, der seine Handflächen zu den Sternen streckt,
 Um die Sorgen zu streichen
 Von deinem traurigen Antlitz,
 O du mein eingekerkertes Volk.
 O du, der du die Stirn erhebst
 Zur Sonne, wenn sie an die Tore pocht
 Mit grünen Gewändern.
 Ich bin hier, allein, und vertreibe die Schläfrigkeit
 Aus deinen müden Augen.
 O du Entfacher der Flamme,
 O du mein geliebtes Volk. (*Dīwān al-Bayyātī*, I, 219).²⁸

Hier verschmilzt offensichtlich der Dichter selbst, damals bereits und zunächst bis 1958 im Exil, mit dem am Kreuz Gepeinigten, der Dichter in seiner Qual über das Schicksal seines Volkes, das aufbegehren sollte, aber müde geworden ist, das jedoch in ihm die Flamme des Aufbegehrens entfacht hat.

Aus seinem *Dīwān Gedichte aus dem Exil* (1957) stammt das Gedicht »Auf das Jahr 1957«, in dem Jesus Hoffnungssymbol ist, denn er ist Metapher für den Revolutionär, den Freiheitskämpfer, der sein Kreuz im Gefängnis trägt und dessen Nachkommen eine schönere, eine ideale Zukunft erschaffen:

Seine Augen schwammen in Tränen.
 Und er sagte mir:
 Jesus.
 Gestern ging er hier vorüber. Jesus.
 Sein Kreuz zwei grüne Zweige,
 Blühend.
 Seine Augen zwei Sterne.
 Seine Gestalt eine Taube. Sein Gang Lieder.
 Gestern ging er hier vorüber.
 Und der Garten blühte auf.
 Und die Kinder erwachten. Es gibt nichts Schöneres.
 Und am Himmel

²⁸ Pinault, a.a.O. (Anm. 24) 120 ff., weist auf weitere Gedichte al-Bayyātīs hin, die in dieser oder jener Weise auf den Gekreuzigten anspielen, immer wieder als Symbol für unverschuldetes Leid.

Waren die Sterne der Nacht
 Wie Glocken,
 Wie Kreuze,
 Versunken in meinen Tränen. Die Trauer war
 Unser Weg zur Liebe und zum Vergessen.
 Und unsere grüne Erde in ihren Wehen,
 Geschwächt durch Verwundung,
 Träumt von Lilien und vom Morgen.
 Sie träumt von tausend Jesusen, die tragen
 Ihr Kreuz in der Gefängnisse Dunkelheit.
 Und die zu vielen werden,
 Und die zeugen werden
 Nachkommen, die Jasmin säen in Gottes Erde,
 Die erschaffen Helden und Heilige,
 Die erschaffen Revolutionäre.

Seine Augen leuchteten wie der Morgen.
 Und die Kinder waren wach. Es gibt nichts Schöneres.
 Und am Himmel
 Öffnete ein Engel mit grünem Flügel
 Das Tor der Nacht in einer Lampe. (Dīwān al-Bayyātī, I, 287 f.)

Für Jesus steht hier nicht das aus dem Koran bekannte, bis heute als Personenname gebräuchliche 'Īsā, der im Koran ein Prophet ist wie etwa Hiob (Ayyūb), Mose (Mūsā), Adam (Ādam), sondern das christlich-arabische Yasū'.

In einem späteren Gedicht al-Bayyātīs, der wie viele irakische Intellektuelle dieser Zeit mit der Irakischen Kommunistischen Partei sympathisierte, aber im Gegensatz zu as-Sayyāb nie Mitglied wurde, heißt es ernüchtert:

Die Gerechtigkeit des Messias: In der Geschichte wird sie nie stattfinden.
 Ihr Termin ist der Tag der Auferstehung,
 O hochgelehrter Meister. (Dīwān al-Bayyātī II, 163)

Das Gedicht mit dem Titel *Über den Tod und die Revolution*, das Che Guevara, »dem hochgelehrten Meister der Revolution«, gewidmet ist, stammt aus dem Band *Der Tod im Leben*, ebenfalls im Kairoer Exil des Autors, 1968 erschienen und enthält auch die Verse:

Da bin ich, vertrieben, verwaist,
 Suche in der Hölle
 Nach ihm (dem Leben), nach der Gerechtigkeit der Revolution und des Messias ...

Des Dichters Glaube an die Revolution und an Gerechtigkeit, von wem immer verkündet, so wird hier deutlich, ist vergangen.

Nur einige Beispiele konnten hier vorgeführt werden, Beispiele für biblische Gestalten und Stoffe, die Hass, Neid und Aggression einerseits symbolisieren, Liebe und Sexualität andererseits, Krankheit und Schmerz und schließlich Leid, Verfolgung und Auferstehung in der Gestalt des Gekreuzigten. Er wurde in arabischer Dichtung des 20. Jahrhunderts zum politischen Symbol. Und verschmilzt im übrigen gerade in der Poesie öfter mit dem großen Bagdader Mystiker al-Hallāǧ, der im Jahr 922 in

Bagdad gekreuzigt worden sein soll.²⁹ Dass diese allegorisch verwendeten Figuren und Stoffe neben anderen, aus anderen Epochen und Kulturen stammenden, Eingang in die arabische Dichtung fanden, wurde bereits gesagt. Dass manches oder eher vieles angesichts strenger staatlicher Zensur Selbstverständigung der Intellektuellen im Austausch verschiedener arabischer Länder und unter europäischen Einflüssen war und ist, muss hinzugefügt werden.³⁰

Heute scheint eine solch vielfältige Symbolik etwa in irakischer Exilliteratur nicht mehr die Rolle zu spielen wie in den 50er bis 70er Jahren. Ohnehin war sie unterschiedlich von einem Autor zum anderen.

Jüngere Sichtweisen

Präsent bis heute ist das christlich-jüdische Bild des ersten Menschenpaares, vor allem der Eva. Doch auch hier können modernere Vorstellungen einwirken. Das christlich-feministische Verständnis von Eva als der ersten Aufrührerin, die mutiger und wissbegieriger war als der gehorsame Adam, findet sich bei Fādīl al-‘Azzāwī. Al-‘Azzāwī, geboren 1940, gehörte in seiner Geburtsstadt Kirkuk in den 60er Jahren zu einer Gruppe junger Dichter, die das Prosagedicht, oft mit sozial aufbegehrenden Inhalten, propagierten. Als Linker musste er das Land verlassen, studierte in den 70er Jahren in Leipzig und lebt heute in Berlin.³¹ Er hat außer Gedichtbänden Romane und Erzählungen publiziert, die mir auch vom Einfluss Bert Brechts zu sprechen scheinen.

Hier sein Gedicht *Ungehorsam* aus dem Jahr 1980³², im Arabischen reimlos, jedoch mit wechselnden klassischen Versfüßen:

Eva stieg herab aus dem Paradies.
 Es folgte ihr Adam, eingenommen von der Welt.
 Sie bewohnten die Erde. Bauten ruhige Burgen.
 Städte aus Stein auf dem Festland,
 Schiffe aus Metall auf den Meeren.
 Sie schufen ein Volk, es wurde zu Völkern.
 Die erfanden Vaterländer.
 Sie fraßen manchmal, bis ihnen übel wurde.
 Oder aber tödlicher Hunger entkräftete sie.
 Sie stürzten sich in Kriege

²⁹ Vgl. dazu Annemarie Schimmel, Das Hallāj-Motiv in der modernen islamischen Literatur. In: WI 23/24(1984) 165–181, sowie die von ihr übersetzten Gedichte »Die Qualen Halladschs« von al-Bayyātī. In: Zeitgenössische arabische Lyrik (Anm. 23) 78–83.

³⁰ Vgl. auch die kritische Sicht von Peter Bachmann auf die Mythenvielfalt und den »poeta doctus«, der sich seinen Lesern öfter durch Fußnoten verständlich machen musste, in seinem Artikel Realität und Mythos in der freien arabischen Dichtung des 20. Jahrhunderts. In: J.C. Bürgel/H. Fähndrich (Hg.), Die Vorstellung vom Schicksal und die Darstellung der Wirklichkeit in der zeitgenössischen Literatur islamischer Länder. Bern/Frankfurt a. M./New York 1983, 13–48.

³¹ Nach dem Klappentexts seines Dīwāns Raḡulun yarmī aḥḡāran fī bi'r (Ein Mann wirft Steine in einen Brunnen). London 1990.

³² Ebd., 48 f.

Auf der Suche nach blutigem Ruhm,
 Von dem die Geschichtsphilosophen erzählen,
 Und den die Dichter besingen.

Wo ist die Urmutter,
 Sie verschlang ihren Apfel
 Und verweigerte selbst Gott den Gehorsam?
 Ich würde sie auf die Lippen küssen und sagen:
 »Danke, o Frau,
 Du erste Rebellin,
 Die du die Freiheit schufst!«

Für einen Christen zunächst erschreckend wirkt ein verfremdetes Bild des Messias aus demselben Band, datiert 1987. Es nimmt mit seinem Titel *Die drei Könige* auf die bekannte Geschichte im Neuen Testament Bezug:

Der erste König öffnete die Augen und schaute zu seinem Stern.
 Er glitzerte als Perle in der Nacht.
 Der zweite König warf sich auf das Stroh und dachte nach
 Über ein Kind, aus einer Wunde geboren.
 Der dritte König, der, der vom äußersten Ende der Welt kam,
 Um die Wiedergeburt Gottes zu erleben,
 Er sah dann den Stern im Tal erlöschen und Nacht aufsteigen:
 Der Messias war nur ein weiterer Betrüger. Er betrat gerade Sodom.
 O, wie mühsam ist diese Reise!
 O, wie peinlich diese verlogene Offenbarung! (31)

Zu verstehen ist dies einmal aus der Abkehr von der nationalbetonten Verwendung des Auferstehungsmotivs in der irakischen, auch der libanesischen und der palästinensischen Dichtung der 60er Jahre. Die nationale Wiedergeburt, an die viele arabische Intellektuelle damals glaubten, war Utopie.

Im Irak zur Zeit des Ersten Golfkriegs (1980–88) wurde Saddam Hussein in staatlich verordneter Jubelliteratur gefeiert wie ein mythischer, ein göttlicher Held. Das Wort für »Auferstehung, Wiedergeburt« ba‘t, das sich im arabischen Text des Gedichts in der sechsten Zeile verbunden mit Gott findet – nicht nach der Geburt, sondern nach der Wiedergeburt Gottes suchen die drei Könige – ist auch der Name der herrschenden Partei und ihrer Ideologie. Der Beobachter aus der weitesten Distanz, der zuletzt eintrifft, sieht allegorisch, was aus dem durch einen glitzernden Stern Angekündigten, dem, der Hoffnung schien für alle Armen, Gedeimütigten, geworden ist: ein Betrüger, der Antichrist (arab.: ad-dağğāl), der gerade Sodom betritt. Dass Kriege verwurzelte Sitten, Traditionen, Ehrvorstellungen hinwegfegen, ist eine universale Erfahrung. Es wurde auch aus dem Irak berichtet. Der Stern, der glitzernd die Auferstehung ankündigte, ist erloschen. Der (vermeintliche) Messias, arab.: al-Masīḥ, »Der Gesalbte«, ist hier nicht mehr Symbol politischer Hoffnung, sondern tiefster Verbitterung. Die Hoffnung erweckende Verkündigung war nichts als Demagogie.

Religionsgeschichte in der entzauberten Welt

Hans G. Kippenberg

Im Jahre 1968 werden nur wenige Wissenschaftler Arnold Toynbee widersprochen haben, als er in seinem Vorwort zu einem Buch über Religion im säkularen Zeitalter schrieb: »Alle gegenwärtigen Religionen – einheimische oder durch Missionierung verbreitete, einfache oder höher entwickelte – haben ihren Zugriff auf das Fühlen, Denken und das moralische Bewusstsein ihrer früheren Anhänger verloren.«¹ In den fünfziger und sechziger Jahren herrschte unter Wissenschaftlern aller Disziplinen – wenn man einmal von Theologen absieht – die Ansicht vor, Religion werde im Zuge der Herausbildung der modernen Welt bedeutungslos werden. Andere Ansichten waren damals fast ganz verstummt. Jedoch hatte es sie gegeben. Man muss nur in der Wissenschaftsgeschichte weit genug zurückgehen, um sie zu vernehmen.

Der Erfolg christlicher apokalyptischer Sekten

Man versetze sich auf den ersten Soziologentag 1910 in Frankfurt. Ernst Troeltsch hatte gerade in einem Vortrag erklärt, nur die Kirche könne ein wirkliches Volkschristentum begründen, nicht aber Sekten. Die Kirche habe »die stärkste Fortpflanzungs-, Ausbreitungs- und Organisationskraft«.² In der anschließenden Diskussion trat Max Weber auf und widersprach. Die Exklusivität der Sekte schließe große Verbreitung und Volkstümlichkeit keineswegs aus. Als Beispiel nannte er die USA. Diese seien nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gemessen, »das religiöseste Land«. Hier aber habe »das Christentum weit vorwiegend die Form der Sekten angenommen«. »Gerade, weil der religiöse Typus dort faktisch der Sektentypus ist, ist die Religion dort Volkssache«.³

Solange man mit einem Niedergang von Religion rechnete, gab es wenig Grund, diese Sicht Webers ernst zu nehmen und zu überprüfen. Dies hat sich inzwischen geändert. Vor einigen Jahren haben zwei amerikanische Religionssoziologen an Hand von Statistiken amerikanischer christlicher

¹ Vorwort zu J. Cogley, *Religion in a Secular Age*. New York 1968, XVI (deutsch: Gottfried Dufrenne). J. O. Voll hat 1993 in einem Vorwort zur Neuauflage von R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford 1969) Toynbees Worte als Beispiel dafür zitiert, wie sehr sich seit den sechziger Jahren die selbstverständlichen Annahmen über das Verhältnis von Religion und Moderne gewandelt haben.

² E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*. *Historische Zeitschrift* 106 (1911) 237–267; 237, Anm.1: »Der vorliegende Aufsatz ist der auf der Tagung der Deutschen soziologischen Gesellschaft in Frankfurt/a. M. am 21. Oktober 1910 gehaltene Vortrag«.

³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Marianne Weber (Hg.), Tübingen 1924, 462–469, Zitat 469.

Denominationen aus der Zeit von 1776 bis 1990 errechnet, dass der Anteil von Gemeindemitgliedern an der Gesamtbevölkerung stetig gewachsen ist: 1850 waren 1/3 aller Amerikaner kirchlich engagiert, 1980 waren es 2/3. Gewinner waren jedoch nicht Gemeinden vom Typ der heilspendenden Kirche – wie dies Troeltsch vermutet hätte –, sondern Sekten, die an die Lebensführung ihrer Mitglieder rigorose Ansprüche stellten.⁴ Nicht weniger beachtenswert als die Daten ist die Erklärung, die die Forscher vortrugen. Große religiöse Organisationen (Kirchen) neigten zur Selbstgefälligkeit. Kleine Gruppen (Sekten) hingegen seien auf Grund der scharfen Konkurrenz gezwungen, aktiv zu bleiben und permanent um Anhänger zu werben.⁵ So sei beispielsweise in Schweden der geringe Grad an religiöser Mobilisierung auf ein schlechtes Angebot an Religion zurückzuführen. Pointiert formuliert: Säkularisierung weise nicht auf einen abnehmenden Bedarf hin, sondern auf ein unattraktives Angebot. Dieser Theorieansatz wird gegenwärtig in den USA unter dem Namen »Rational Choice Theory of Religion« intensiv erörtert, erlaubt er doch eine Erklärung für das Ausbleiben des Niederganges von Religion in der Moderne.⁶

Allerdings wird man die angebotene Erklärung noch nicht für ausreichend halten können, vernachlässigt sie doch das Welt- und Geschichtsbild dieser Gruppen. Mir kommt es wenig wahrscheinlich vor, dass es für den Erfolg der Gruppen irrelevant war. Es waren vor allem die aufwendigen und intensiven Forschungen zum amerikanischen *Fundamentalismus*, die mehr Licht in diese Seite gebracht haben. Dabei ergab sich, dass man sich von dem Wort »Fundamentalisten« nicht in die Irre führen lassen darf. Zwar war es Fundamentalisten wichtig, den wahren Glauben durch die Sanktionierung »fundamentaler« Lehrsätze zu verteidigen. So nahm beispielsweise 1910 die Generalversammlung der Presbyterianer eine Fünf-Punkte-Erklärung an, die folgende Lehrsätze für verbindlich erklärte: »die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift, die jungfräuliche Geburt Christi, sein Versöhnungswerk, seine Auferstehung und seine Wunder wirkende Kraft«.⁷ In Wirklichkeit aber verstellt die Bezeichnung den Blick auf die primäre Triebkraft dieser Bewegung: eine spezielle Geschichtskonzeption. »Es ist der Millenarismus, welcher der fundamentalistischen Bewegung Leben und Gestalt verlieh«, notierte E. R. Sandeen.⁸

Noch etwas hat den Blick getrübt. Man nahm lange Zeit an, Fundamentalismus sei »eine von Status-Ängsten getriebene, reaktionäre Protest-

⁴ R. Finke/R. Stark, *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers of Our Religious Economy*. New Brunswick 1992, 238 (dt.: Gottfried Dufrenne).

⁵ R. Finke/R. Stark, a.a.O., 19f.

⁶ Die theoretische Grundlegung in L. A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. London/New York 1997.

⁷ E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarism 1800–1930*. Chicago 1970, 80; 250–251 (dt.: G. Dufrenne). Es gab noch andere Erklärungen dieser Art.

⁸ E. R. Sandeen, p.XV.

bewegung ungebildeter ländlicher Schichten vor allem des Mittleren Westens und Südens der USA, die durch Modernisierungsprozesse von selbst verschwinden werde».⁹ Heute wissen wir, dass der Fundamentalismus in demselben sozialmoralischen Milieu beheimatet war wie sein liberaler Gegner. Beide kamen aus dem weißen protestantischen Mittelstand. Zwischen beiden Lagern war in erster Linie die Beurteilung von Geschichte strittig. Liberale Protestanten nahmen einen allmählichen Übergang zur perfekten Gesellschaft an und glaubten, dass Christus am Ende des Millenniums wiederkehren werde. Sie waren *Postmillenarier*. Fundamentalisten hingegen waren mehrheitlich Anhänger einer Form von Millenarismus, die von John Nelson Darby (1800–1882) ins Leben gerufen worden war. Gott habe – so lehrte Darby – nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu die weitere Erfüllung der biblischen Prophezeiungen angehalten. Diese Periode neige sich jetzt dem Ende entgegen, die endzeitliche Uhr beginne demnächst wieder zu schlagen. Die Endzeit beginne mit einer Entrückung der Gerechten (1.Thess 4,17), wonach dann die große Drangsal beginne (Mt. 24,21). Die, die dies glaubten, erwarteten die Wiederkunft Jesu *vor* dem Beginn des Tausendjährigen Reiches. Daher die Bezeichnung *Prämillenarier*. Eine Rettung der bestehenden Welt schien ihnen ausgeschlossen, die Geschichte müsse erst in einer Herrschaft des Bösen kulminieren.¹⁰

Die Auseinandersetzung zwischen beiden protestantischen Lagern fiel nicht zufällig in eine Zeit forcierter Industrialisierung. Sie lässt deutlich unterschiedliche Erfahrungen mit dem sozialen Wandel zur Moderne erkennen.¹¹ Um welche Unterschiede es geht, hat Marshall Berman treffend beschrieben.

Modern zu sein heißt (...) das soziale und persönliche Leben als einen Ma(e)lstrom zu erfahren, seine Welt und sich selber in fortwährender Desintegration und Erneuerung, in Unruhe und Angst, in Mehrdeutigkeit und Widerspruch zu finden: Teil eines Universums zu sein, in dem alles, was fest ist, in Luft zerfließt. Ein Modernist zu sein heißt, sich in dem Ma(e)lstrom häuslich einzurichten und seinen Rhythmus sich zu eigen zu machen.¹²

⁹ So fasste M. Riesebrodt eine verbreitete Ansicht zusammen: Fundamentalismus und »Modernisierung«. In: K.-M. Kodalle, Gott und Politik in USA. Über den Einfluss des Religiösen. Frankfurt/a. M. 1988, 112–125, Zitat 114.

¹⁰ Eine Einordnung des Prämillenarismus in die lange und komplexe Geschichte des christlichen Millenarismus haben D.S. Katz und R.H. Popkin in ihrem Buch *Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the Ende of the Second Millennium*. New York 1999, 142–148 vorgenommen.

¹¹ Überzeugend hat M. Riesebrodt diesen Zusammenhang eines prämillenarischen Geschichtsbildes mit der Sozialgeschichte dargestellt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich. Tübingen 1990.

¹² »To be modern (...) is to experience personal and social life as a maelstrom, to find one's world and oneself in perpetual disintegration and renewal, trouble and anguish, ambiguity and contradiction: to be part of a universe in which all that is solid melts into air. To be a modernist is to make oneself somehow at home in the maelstrom, to make its rhythms one's own« (M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York 1988, 345 f.; dt. G. Dufrenne).

Modernisten nahmen in dieser Lage eine andere Haltung ein als Fundamentalisten. Sie waren bereit, sich von überholten religiösen Lehren (wie Schöpfung und Jüngstes Gericht) und von antiquierten ethischen Normen (wie Fleiß, Sparsamkeit, Lustverzicht) zu lösen. Umgekehrt wollten Fundamentalisten modern sein, ohne Modernisten zu werden.¹³ Ihre Geschichtsdeutung gestattete es ihnen, sich von der Dynamik des Modernismus kognitiv und ethisch zu lösen. Die Auffassung von Geschichte machte es ihnen sogar möglich, den verachteten Lehren und belächelten Normen das diskreditierte Ansehen zurückzugeben. Zum besseren Verständnis dieses Vorganges könnte man an die These von Hans Blumenberg erinnern, die Leistung von Religion bestehe darin, zu einer übermächtigen Wirklichkeit eine Distanz zu schaffen. Der Religion alleine gelinge es, den Absolutismus der Wirklichkeit zu brechen und eine Gegenwelt hervorzubringen.¹⁴ Tatsächlich hat das prämillenarische Geschichtsbild eine derartige Leistung erbracht. Es gab den Gläubigen ein effektives Mittel an die Hand, sich der Wirkung eines übermächtigen Weltbildes auf ihren Glauben und ihre Lebensführung zu verschließen.

Der Prämillenarismus in modernen Geschichtsdeutungen

Der Prämillenarismus hat in den USA großen Anklang gefunden, weit über die fundamentalistischen Zirkel hinaus! Schlagend ist der Erfolg des Buches von Hal Lindsey/C. C. Carlson *The Late Planet Earth* (1970), das die drohende nukleare Katastrophe als Erfüllung biblischer Prophezeiungen deutete. Am Ende der Zeit der großen Bedrückung finde der Kampf Jesu Christi gegen den Antichrist bei Armageddon in Palästina (Offenbarung 16,16) statt. Man kann kaum glauben, dass eine derartige Schrift es bis 1990 auf eine Auflage von 28 Millionen Exemplaren gebracht hat. Diese Popularisierung blieb nicht ohne Wirkung. Man kann sie an der Nahostpolitik der USA beobachten.¹⁵ In der Politik der USA ist die Wiederherstellung Israels eine Angelegenheit hoher Priorität. Ohne einen Blick auf die Religionsgeschichte zu werfen, ist diese Dringlichkeit kaum verständlich. Während der Apostel Paulus noch eine endzeitliche Rettung der Juden erwartet hatte (Römerbrief 11,25–27), hat der einflussreiche Kirchenvater Augustin im 5. Jahrhundert die These vertreten, die noch ausstehenden biblischen Verheißungen würden sich nicht mehr auf die Juden, sondern nur noch auf die Christen beziehen. Dennoch verschwand die Auffassung einer endzeitlichen Wiederherstellung Israels nicht vollstän-

¹³ So B. B. Lawrence, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco 1989, 1. 27 zur Unterscheidung von Moderne und Modernismus.

¹⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/a.M. 1996, 9–39.

¹⁵ Übersetzung des Buches von Hal Lindsey/C. C. Carlson, *Alter Planet, wohin? Im Vorfeld des Dritten Weltkrieges*. Asslar 1980. P. Boyer hat die Popularität der prämillenarischen Strömung in den USA mit vielen Details dargestellt: *When Time shall be no more: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge (Mass.) 1992.

dig.¹⁶ Englische und amerikanische Puritaner erwarteten – im Unterschied zu Lutheranern und Calvinisten – am Ende der Tage eine Wiederherstellung Israels und eine Bekehrung der Juden zu Jesus Christus. Hierher gehörten auch die prämillenarischen Anhänger Darbys.¹⁷ Aus nahe liegenden Gründen beobachteten sie mit größter Aufmerksamkeit alle Vorgänge rund um das jüdische Volk. Als gegen Ende des 19. Jahrhunderts zahllose Juden aus Russland vertrieben wurden, richteten amerikanische Prämillenarier im März 1891 eine Petition an den Präsidenten und forderten, man solle Palästina den Juden zurückgeben. Inaugurator der Petition war William E. Blackstone. Er hatte 1878 das Buch *Jesus Is Coming* veröffentlicht, das Darbys Ansichten in den USA weit verbreitete und popularisierte.¹⁸ Seine Petition deutete die neuen politischen Entwicklungen heilsgeschichtlich. Gott habe das Land Palästina einst den Juden zugeteilt und sie hätten es fruchtbar werden lassen. Jahrhundertlang seien Juden keine Bauern gewesen, sondern Fremde unter den Völkern geblieben. Jetzt seien einige Juden wieder dorthin geflüchtet und würden in Palästina das Land wieder bebauen. Der Boden habe sogar begonnen, seine alte Fruchtbarkeit wiederzuerlangen. Es sei an der Zeit, dass die christlichen Nationen den Juden gegenüber Mitgefühl zeigten. Die Nationen sollten übereinkommen, ihnen das verheißene Land zurückzugeben.¹⁹

Die Petition wurde von 413 angesehenen amerikanischen Protestanten unterzeichnet, sechs Jahre vor dem 1. Zionistenkongress in Basel 1897.

¹⁶ B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York 1979, z. B. 49f.

¹⁷ E. R. Sandeen, a.a.O., 59–80.

¹⁸ P. Boyer, a.a.O., 91.

¹⁹ »Was soll mit den russischen Juden geschehen?« fragten die Bittsteller. »Wohin mit den zwei Millionen so armer Menschen? Europa ist dicht besiedelt und hat keinen Platz für weitere bäuerliche Bevölkerung. Sollen sie nach Amerika kommen? Das wird mit ungeheuren Kosten verbunden sein und Jahre dauern. Warum gibt man ihnen nicht Palästina zurück? Das ist die ihnen unter den Völkern von Gott zugeteilte Heimat, ein unveräußerlicher Besitz, von dem sie gewaltsam vertrieben wurden. Als sie es kultivierten, war es ein bemerkenswert fruchtbares Land, das Millionen von Israeliten ernährte, die fleißig seine Hänge und Täler bestellten (...) Warum sollten nicht die Mächte, die 1878 im Vertrag von Berlin Bulgarien den Bulgaren, Serbien den Serben gaben, nun Palästina den Juden geben? Gehört Palästina den Juden nicht genauso rechtmäßig? Die Regenfälle sollen zunehmen und vieles deutet darauf hin, dass das Land seine alte Fruchtbarkeit wiedergewinnt. Wenn sie dort die politische Selbstständigkeit erhalten könnten, würden sich die Juden der ganzen Welt zusammentun, um für den Transport und die Niederlassung ihrer leidenden Brüder an den altherwürdigen Wohnplätzen zu sorgen. Mehr als 1700 Jahre haben sie geduldig auf solch eine Gelegenheit gewartet. Nirgendwo anders sind sie Bauern geworden, weil sie glaubten, sie verweilten nur auf Zeit bei den verschiedenen Völkern und müssten nach Palästina zurückkehren und ihr eigenes Land bewirtschaften (...) Wir glauben, dass es für alle Nationen, und besonders für die christlichen Nationen Europas, der rechte Zeitpunkt ist, Israel gegenüber Güte zu zeigen. Eine Million Vertriebener, Mitleid erregend durch ihr fürchterliches Leiden, appellieren an unsere Sympathie, Gerechtigkeit und Menschlichkeit. Lasst uns jetzt das Land zurückgeben, das ihnen von unseren römischen Vorfahren so grausam geraubt wurde.« (Y. Ariel, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865–1945*. 1991, 70–72; dt.: G. Dufrenne.)

Jüdische Namen fehlten unter den Unterzeichnern ganz. Erst unter einer Petition, die Blackstone 1916 an Präsident Woodrow Wilson richtete, kamen auch jüdischen Namen vor.²⁰ Die Bittsteller erkannten in gegenwärtigen Vorgängen den Beginn einer neuen Welt, wobei sie ihr Wissen aus den Schriften wie aus einer Offenbarung geschöpft hatten. In diesem Umstand ist begründet, dass man besser von Apokalyptik als von Millenarismus spricht.²¹

Die Verdoppelung des Zukunftsbegriffes in der Moderne

Der amerikanische Prämillenarismus ist ein schlagendes Beispiel dafür, dass das apokalyptische Geschichtsbild nicht aus den öffentlichen Diskursen der modernen westlichen Gesellschaften verschwunden ist. Bis heute hat es dort seinen Platz. Es gibt auch in unseren politischen Diskursen eine apokalyptische Rhetorik, die wir oft gar nicht mehr bewusst wahrnehmen.²² Wenn wir von der Apokalypse eines Atomkrieges sprechen, so haben wir es mit einer »kupierten« Apokalypse zu tun. Wir meinen nur die erste Hälfte der herkömmlichen apokalyptischen Vision; die zweite Hälfte, die Errichtung der neuen, vollkommenen Welt, die früher dem Untergang Sinn und Ziel verlieh, hat sich verflüchtigt.²³

Es liegt nahe, dieses Fortleben von Apokalyptik mit einer spezifischen Differenzierung des modernen Zukunftsbegriffes zusammenbringen, die schon länger von Historikern beobachtet worden ist. Lucian Hölscher hat in diesem Zusammenhang von einer »Verdoppelung des Zukunftsbegriffes« gesprochen. Mit dem Aufkommen der Wissenschaft und damit der Fähigkeit, Naturprozesse zu erklären und zu kontrollieren, sei die Zukunft seit dem 18. Jahrhundert teilweise in den Bereich des Machbaren gerückt.

Die kommende Zeit wurde immer weniger als Endzeit der Menschheit vor dem göttlichen Weltgericht, immer stärker dagegen als offener Erwartungszeitraum vorgestellt, der der Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten diene. Die Zukunft verlor, einmal als der noch ausstehende Teil der Geschichte entdeckt, zunehmend ihren numinosen Charakter.

²⁰ In den zwanzig Jahren dazwischen hatte sich der Zionismus in den USA von einer unbedeutenden Gruppe zu einer großen Organisation mit tausenden von Mitgliedern entwickelt (Y. Ariel a.a.O., 85–91).

²¹ Hans G. Kippenberg, Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus. H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Bd. 2). Stuttgart o. J., 9–26.

²² S. D. O'Leary, Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric. New York/Oxford 1994; Th. Robbins/S. J. Palmer (eds), Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements. New York/London 1997.

²³ K. Vondung, Die Apokalypse in Deutschland. München 1988, 11 f; vgl. auch O. Briebe, Einstimmung auf den Untergang. Zum Stellenwert »kupierter« Apokalypsen im gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Diskurs. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 20 (1995) 145–156.

Dies alles schlug sich in einem Zukunftsbegriff nieder, der neben den herkömmlichen trat. Zukunft im Sinne der christlichen Theologie wurde vom Ende her entworfen: vom Jüngsten Gericht. Die Zukunft im naturwissenschaftlichen Sinn wurde dagegen von der Gegenwart aus entworfen. Neben die Erwartung einer Ankunft des Herren – *adventus* – trat die wissenschaftliche Voraussicht der Zukunft.²⁴ Man wird die Eigenständigkeit beider Zukunftsvorstellungen als Ursache dafür sehen können, dass in Gebieten, die vom sozialen Wandel zur modernen Welt am stärksten betroffen waren, apokalyptische Sekten mit besonders großem Erfolg operierten. England erlebte zur Zeit der Industrialisierung (1790–1850) einen Boom protestantischer Sekten, die das nahe Ende der Welt verkündeten.²⁵ Der Methodismus, besonders erfolgreich unter Arbeitern, verbreitete einen »Chiliasmus der Verzweiflung«.²⁶ Ebenso nahmen in Deutschland im 19. Jahrhundert religiöse Endzeiterwartungen an Anzahl und Bedeutung zu, besonders in den Industrievieren.²⁷ Gemeinsam war diesen apokalyptischen Sekten die Hoffnung darauf, dass das Jüngste Gericht endlich die Gerechtigkeit bringen werde, die man so sehr vermisste.

Ob und wieweit das apokalyptische Geschichtsbild in der modernen Welt noch ein Existenzrecht hat, ist kein Spezialproblem von Historikern und Religionswissenschaftlern, sondern hat auch Philosophen beschäftigt. Karl Löwith und Hans Blumenberg haben darüber in den sechziger Jahren eine Kontroverse geführt, die noch heute lehrreich ist.²⁸ Dabei hat sich gezeigt: Die Erwartung eines Voranschreitens von Naturbeherrschung muss unterschieden werden von der Frage nach dem Sinn der Geschichte als ganzer, auch wenn sich beide Auffassungen vielfach miteinander gekreuzt haben. Ein besonderer Fall ist die Auffassung von Zukunft als gesichertem und berechenbarem Fortschritt. Schon vor Jahrzehnten hat Henri Bergson die Dominanz räumlicher Kategorien bei der Auffassung von Zeit als zutiefst irreführend beklagt. Zeit sei kein leerer Raum, in dem die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse kausal aufgereiht seien. Wenn man das Merkmal von Zeit unabhängig von Raum konzipiere, müsse man eine andere Metapher verwen-

²⁴ L. Hölscher, Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. Stuttgart 1989, 32–34, Zitat 23. Hölscher hat seine These ausgearbeitet in: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt 1999.

²⁵ E.J. Hobsbawm, Die Arbeitersekten. In: Sozialrebell. Neuwied/Berlin 1971, 161–190.

²⁶ E.P. Thompson, Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse (1963). 2 Bde., Frankfurt 1987, Bd. 1, 404–431.

²⁷ L. Hölscher 1989 (s. Anm. 24) 74–130.

²⁸ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt 1966 stellt K. Löwiths Herleitung des neuzeitlichen Geschichtsbewusstseins aus der christlichen Idee der Heilsgeschichte in Frage (22 f.); K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 5.A. Stuttgart 1953. Erwiderung von K. Löwith in seiner Besprechung von Hans Blumenbergs Buch in Philosophische Rundschau 15 (1968) 201–209. Eine kluge Würdigung der Debatte von M. Bull »On Making Ends« in dem von Bull hg. Bd. Apocalypse Theory and the Ends of the World. Oxford 1995, 1–17.

den: *l'évolution creatrice*, »schöpferische Entwicklung«. Die Zeit erzeuge Möglichkeiten, die nicht durch die Vergangenheit determiniert seien.²⁹

Zur Verstärkung einer solchen Auffassung von Fortschritt kam die Zeittheorie, die intensive Überlegungen auch von Philosophen ausgelöst hat.³⁰ Der Nachweis der Relativitätstheorie, dass es keine absolute Zeit gibt, sondern Zeit abhängig ist von dem System, in dem sie gemessen wird, hat auch in der Geschichtswissenschaft Wirkung gehabt. Fernand Braudel hat in seinem berühmten und viel diskutierten Aufsatz zur *longue durée* die Folgerung gezogen, der Historiker müsse die unterschiedlichen Zeitqualitäten der von ihm verwendeten Quellen beachten. Das politische Ereignis, die ökonomische Konjunktur, die Denkgewohnheiten folgten im Verhältnis zueinander unterschiedlichen Zeitparametern.³¹

Keine Entzauberung ohne Verzauberung

Marianne Weber berichtet in ihrem *Lebensbild*, Max Weber habe 1911 auf Grund einer Entdeckung begonnen, sich mit den Weltreligionen zu befassen. Er habe nämlich realisiert, dass die Religionsgeschichte weltweit zwei Tendenzen habe: »Einmal zur rationalen Beherrschung der Welt und andererseits zum mystischen Erlebnis«. Nicht nur Religionen hätten dadurch ihren Stempel empfangen. Der Rationalisierungsprozess habe alle Kulturgebilde erfasst: Wirtschaft, Staat, Recht, Wissenschaft, Kunst. Vor allem sei die westliche Kultur von diesem Vorgang bestimmt worden. »Für Weber bedeutete diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen *Rationalismus* und der ihm zugefallenen Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen«, fügte sie ihrem Bericht hinzu.³²

Wir können diese Behauptung an Webers Schriften überprüfen und präzisieren. »Entzauberung« ist ein Begriff, der Weber tatsächlich von 1911 an zunehmend wichtiger wurde. Er besagt mehr, als wir auf Anhieb mit ihm verbinden. Er steht nämlich in der Nähe von Schillers Entgötterung des Kosmos. Friedrich Schiller hatte in seinem Gedicht *Die Götter Griechenlands* aus dem Jahre 1788 die heidnischen Götter als Wesen einer Welt auftreten lassen, die noch nicht enteelt ist.

Da ihr noch die schöne Welt regiertet,
An der Freude leichtem Gängelband
Glücklichere Menschenalter führtet,
Schöne Wesen, aus dem Fabelland!...

²⁹ Denken und schöpferisches Werden (1934/1948). In: W. Chr. Zimmerli/M. Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt 1993, 223–238, Zitat 227 f.

³⁰ Siehe dazu W. Chr. Zimmerli/M. Sandbothe (s. Anm. 29) und H. M. Baumgartner (Hg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*. Freiburg/München 1993.

³¹ F. Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée*. In: C. Honegger (Hg.), M. Bloch, f. Braudel, L. Febvre u. a. *Schrift und Materie. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*. Frankfurt 1977, 47–85.

³² Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926, 348 f.

Wo jetzt nur, wie unsere Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte damals seinen goldenen Wagen
Helios in stiller Majestät.

Am Ende dieses harmonischen Einverständnisses der Götter mit der Natur sei das Christentum schuld gewesen.

Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehen.

Schiller ließ die griechischen Götter aufleben aus der Perspektive seiner eigenen Zeit, die unter das Joch der mechanisch-rationalen Naturauffassung Newtons (1643–1727) geraten war. Wer möchte nicht in einer Welt gelebt haben, in der die Freude die Menschen so an Zügeln führte, wie eine Mutter zur damaligen Zeit ihr munter spielendes Kind? Schiller verwandelte in seinem Gedicht eine lang zurückliegende Epoche in einen Verlust. Indem der Dichter die griechische Vergangenheit in der Poesie auferstehen ließ, machte er seinen Zeitgenossen die Seelenlosigkeit nicht nur der exakten Wissenschaften, sondern auch noch der jüdisch-christlichen Religion bewusst.³³ Poesie und Kunst wurden seitdem die bevorzugten Mittel, die alten Götter zurückzuholen und vor einem endgültigen Untergang zu bewahren.³⁴ Mittels der Ästhetik konnten sie gerettet werden.

An einer Formulierung, die sich in seiner Rede »Wissenschaft als Beruf« findet, erkennt man, dass Weber mit der Vorherrschaft des Rationalismus ähnliche Bedingungen verband. Zunehmende Rationalisierung bedeute

das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne (...) Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das.³⁵

Auf einer Stufe stehen hier: das Wissen davon oder der Glauben daran. Es ist mehr als nur eine Ahnung Webers, dass der Glaube an die Berechenbarkeit aller Dinge auch wieder verloren gehen könne. Wenn Wissenschaft selber das Produkt einer spezifischen Religionsgeschichte ist, dann könnte die Abwendung der Gebildeten von dieser religiösen Tradition die Existenz rationaler Wissenschaft insgesamt gefährden.

³³ Benno von Wiese, *Die deutsche Lyrik. Form und Geschichte*. Düsseldorf 1956, 326. Kaum war das Gedicht erschienen, erhob sich lauter Protest. Schiller fühlte sich veranlasst, das Gedicht in einer zweiten Fassung abzuschwächen. Die Zeile »Näher war der Schöpfer dem Vergnügen, Das im Busen des Geschöpfes floss« fiel der Schere zum Opfer.

³⁴ A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*. Bamberg 1987, 7.

³⁵ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*. Hg. W. Schluchter. Tübingen 1992, MWG I/17, 87 mit 68.

Entzauberung kann kein einmaliger Vorgang bleiben. Hat man dies verstanden, versteht man Webers Worte besser:

Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt und so die Vorgänge der Welt »entzaubert« werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch »sind« und »geschehen«, aber nichts mehr »bedeuten«, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und »Lebensführung« je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und »sinnvoll« geordnet seien.³⁶

Man beachte die Formulierung: die Entzauberung ist kein gesichertes Faktum, sondern eine immer wieder zu erbringende intellektuelle Leistung. Sie zerstört jede Verbindung zwischen der Welt der Tatsachen und der Welt der Sinngebung und entlastet die Tatbestände der Welt von einer Sinnerwartung. Umgekehrt belastet sie die individuelle Lebensführung mit der Realisierung von Sinn. Dabei stützt sie sich letztlich auf eine Theodizee kalvinistischen Typs, die dem Ratschluss Gottes und damit dem Sinn der Vorgänge in der Welt jede Erfahrbarkeit bzw. Erkennbarkeit abspricht. Man kann gut nachvollziehen, dass Weber aus diesem Grunde die die »Entzauberung« gefährdenden alternativen Traditionen nicht aus dem Blick ließ.³⁷ Schon zu seiner Zeit war allerdings seine Auffassung von Wissenschaft umstritten.

Mystik und Esoterik

Vielen Bildungsbürgern des 19. Jahrhunderts – und nicht nur Dichtern und Künstlern – war wichtig geworden, dass die europäische Kultur zwei Wurzeln hat: neben der jüdisch-christlichen auch die griechisch-römische, neben *Hebraismus* auch *Hellenismus*. Nicht zufällig prägte Jules Michelet in dieser Zeit den Epochenbegriff der »Renaissance«.³⁸ Viele sahen im »Hebraismus« den Schuldigen an der Entseelung der Natur, im »Hellenismus« dagegen den Anwalt einer Naturmystik, die im Zeitalter des Rationalismus eine Wiedergeburt verdiene. Diese Sicht der europäischen Religionsgeschichte hat im 19. und 20. Jahrhunderts zunehmend Gewicht erlangt: erst unter der Bezeichnung *Mystik*, dann auch unter *Esoterik*.

Die neue Mystik, so erklärte 1913 ein Eintrag in der RGG, sei »geboren aus einem erwachenden Widerspruch des Gemüts gegen den Gesamtgeist gerade unserer Zeit, nämlich gegen einen öden Materialismus einerseits, gegen eine einseitige Verstandes- (Intellektualismus) oder Willensreligion anderseits.«³⁹

³⁶ Max Weber, Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung [1913]). In: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomie. III. Abteilung, Zweiter Teil, Fünftes Kapitel, Tübingen 1921, 290.

³⁷ Ich habe Webers Aussagen über die Intellektuellen behandelt in: »Intellektuellen-Religion«, P. Antes/D. Pahnke (Hg.), Die Religion von Oberschichten. 1989, 181–201. Wie eng Kunst und Religion um 1900 miteinander verknüpft wurden, zeigen verschiedenen Beiträge in: R. Faber/V. Krech (Hg.), Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte. Würzburg 1999.

³⁸ L. Febvre, Wie Jules Michelet die Renaissance erfand. In: ders., Das Gewissen des Historikers. Frankfurt 1990, 211–221.

³⁹ W. Hoffmann, »Mystik« III »Neue Mystik«. RGG 1.A. Bd.4, Tübingen 1913, Sp. 608–612, Zitat 608.

Man kann sich die ganze Breite dieser Neumystik an Publikationen des *Eugen Diederichs Verlages* in Deutschland vor Augen führen, zu denen inzwischen wichtige Studien vorliegen.⁴⁰ Die Krise der modernen Kultur sei eine Religionskrise, so der Verleger 1908. Die Verlagsveröffentlichungen sollten »lebendige Religion« entstehen lassen.

Eigentlich ein Pleonasmus, denn Religion trägt stets das Prinzip des Lebens in sich, sie wendet sich an das Leben als Ganzes. Es wäre heute gar nicht nötig, von Religion zu reden, wenn nicht die Überschätzung intellektuellen Wissens, die einseitige Bevorzugung des Erwerbslebens die Stimme des inneren Dämons gerührt hätte.⁴¹

Seit dem Ende der sechziger Jahre beobachten wir den Aufstieg von »New Age«. Religionswissenschaftliche Studien wie die von Chr. Bochinger sahen darin noch eine künstliche Zusammenfassung von Erscheinungen, die wenig oder nichts miteinander zu tun hätten.⁴² Schließlich gibt es nur lose Gruppierungen, von amerikanischen Soziologen als »cult« bezeichnet.⁴³ Es war ein wichtiger Fortschritt in der Forschung, als ein holländischer Religionswissenschaftler zeigen konnte, dass »New Age« nur der jüngste Spross einer alten naturphilosophischen Tradition ist. Dabei haben Erkenntnisse des französischen Esoterikforschers Antoine Faivre eine bestimmende Rolle gespielt. Faivre hatte aus der Geschichte europäischer Naturphilosophie eine besondere Denkform herauspräpariert, die symbolische und reale Wechselbezüge zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Teilen des Universums herstellte. Der Mensch als Mikrokosmos und das Universum als Makrokosmos seien auf eine geheimnisvolle Weise durch Sympathie- und Antipathienetze miteinander verbunden. Der Mensch könne durch Bilder, Rituale und Symbole das Unsichtbare im Sichtbaren wahrnehmen. Eine derartige Kontemplation der Natur führe zu einer Verwandlung des menschlichen Selbst. A. Faivre hat diese distinkte Denkform als *Esoterik* bezeichnet.⁴⁴ An diese Erkenntnisse setzte Wouter Hanegraaff mit seiner Studie zu *New Age* an.⁴⁵ Was zuvor wie eine künstliche Sammelkategorie aussah, erhielt aus dieser Perspektive einen inneren Zusammenhang. Vor allem aber konnte auf

⁴⁰ E. Viehöfer, *Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende*. Frankfurt/Main 1988. G. Hübinger (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. München 1996.

⁴¹ E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. Düsseldorf/Köln 1967, 35.

⁴² Chr. Bochinger, »New Age« und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh (1994) 2.A. 1995. New Age ist »im heutigen Sprachgebrauch lediglich ein Etikett, das jener neuartigen Szenerie durch die Verlage, die Sekundärliteratur und wenige Protagonisten mit anglo-amerikanischem Hintergrund »aufgesetzt« wurde (35).«

⁴³ Anders als Sekten, die auch nach Abspaltung von Kirchen das Etikett »religiös« unbestritten behielten, hat der typische »cult« keine Bindung an eine Kirche. Siehe dazu R. Stark/W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley 1985, 19–37.

⁴⁴ A. Faivre, *Esoterik*. Braunschweig 1996, 22–32.

⁴⁵ W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden 1996, 64.

diese Weise erklärt werden, wieso die Esoterik von Seiten der Naturwissenschaft Unterstützung erhalten hatte. Der Physiker und New-Age-Autor Fritjof Capra hat in seinen Büchern *Das Tao der Physik* und *Wendezeit*⁴⁶ davor gewarnt, das Funktionieren lebender Organismen nach dem Modell funktionierender Maschinen aufzufassen. Organismen seien offene Systeme, die sich durch einen dauernden Austausch von Energie und Materie mit ihrer Umwelt am Leben hielten. Sie organisierten sich quasi selber und erlangten dadurch eine gewisse Autonomie. Ständig seien sie dabei, sich zu erneuern. Im Bild gesprochen: Ihr Zustand gleicht dem eines Radfahrers, der permanent sein Gleichgewicht neu herstellen muss, um nicht zu stürzen. Wenn man diesem Modell von Organismus folgt, mündet die biologische Evolution nicht in eine dauerhafte Anpassung eines Organismus an seine Umwelt. Anpassung muss immer wieder neu und anders vollzogen werden. Leben ist ein dynamisches System. Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu der Behauptung, dass Geist und Materie untrennbar sind. Geist: das ist die Dynamik eines Organismus, der sich selber am Leben erhält.

Dieses Weltbild hat außerhalb der Wissenschaft große Verbreitung gefunden: weniger über feste Gruppen als über Vermarktung in Form von Büchern, Tagungen, Seminaren, Beratung. Wir treffen es heute in Lebenserzählungen aus dem Stegreif an. Die Art, wie Menschen ihnen zustoßende Ereignisse in ihre Biographie integrieren, lässt seine Wirkung erkennen. Krankheiten werden nicht als organischer Defekt verstanden, der durch medizinische Reparaturmaßnahmen behoben werden kann. »Schwere Zeiten«, wozu man auch Scheidung und Arbeitslosigkeit rechnet, werden als Störungen eines natürlichen Gleichgewichts beschrieben, die bearbeitet werden müssen. »Esoterik« befindet sich heute oft und ohne dass man es immer realisiert in Biographien.⁴⁷ Es hat mit einer neuen Attraktivität einer bestimmten Konzeption von Individuum zu tun. Jedoch sollte man die Konzeption sicher nicht auf den Nenner »Enttraditionalisierung« bringen.⁴⁸ Gute Gründe sprechen dafür, dass das Konzept der Person, das ihr zu Grund liegt, selber kulturhistorisch bedingt ist.⁴⁹

⁴⁶ Fritjof Capra, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie* (1975). München 1997; ders., *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (1983). München 1996. Im Kapitel »Das Systembild des Lebens« fasst Capra seine Konzeption von Leben zusammen.

⁴⁷ H. Stenger, *Die soziale Konstruktion okkulturer Wirklichkeit. Eine Soziologie des »New Age«*. Opladen 1993, 204–245.

⁴⁸ Dies ist die These von P. Helaas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford 1996, 213–216; der Kontext dieser These ist ausgearbeitet in dem Band von P. Helaas/S. Lash/P. Morris (Hg.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford 1996.

⁴⁹ Diese Kulturabhängigkeit des modernen Individualismus ist in der von M. Mauss ausgehenden Diskussion über die Konzeption der Person expliziert worden: M. Carrithers/St. Collins/S. Lukes (Hg.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge 1985; H. G. Kippenberg/Y. Kuiper/A. Sanders (ed.), *Concepts of Person in Religion and Thought*. Berlin/New York 1990.

Religiöse Traditionen in der verwissenschaftlichten Welt

Webers Paradigma der Entzauberung der Welt bei gleichzeitiger Verwandlung herkömmlicher Religionen in subjektive Sinngebungen, in Religiosität, ist bestens geeignet, die Geschichte der Religionen in der modernen Lebenswelt zu begreifen. Es verklammert zwei Vorgänge, deren Zusammengehen evident ist: die Gleichzeitigkeit des Aufstiegs der wissenschaftlich-technischen Lebenswelt auf der einen und der Verwandlung von tradierten Religionen in subjektive Religiosität auf der anderen Seite. Wenn man die religiöse Bilanz des 20. Jahrhunderts zieht, kommt man um die Feststellung nicht umhin: Nicht die kirchlichen Organisationen, sondern die kleinen Sekten und Kulte sind die Gewinner. Die Erfahrung des Aufstiegs der modernen Gesellschaft hat zahllose Menschen dazu gebracht, an die nahende Endzeit zu glauben. Für den christlichen Fundamentalismus war vor allem eine bestimmte Sicht der Geschichte charakteristisch: Die Entwertung der überlieferten Lebensweisen bringe keinen Fortschritt, sondern müsse in einer Katastrophe enden. Noch eine andere Auffassung machte eine steile Karriere: Die monotheistische Schöpfungslehre selber sei an der Entseelung der Welt mitschuldig. Das Göttliche offenbare sich nicht in einer trockenen Schrift, sondern in der Natur. Nur ein Erleben des Göttlichen in der Natur lasse den Menschen erkennen, dass sein Selbst jenseits des berechnenden Verstandes stehe. New Age und andere Formen von Esoterik haben diese Tradition aktualisiert. Für beide Richtungen ist eine Verflüssigung von objektiver Religion zu subjektiver Religiosität typisch. Insbesondere Max Weber ist in dieser Hinsicht anregend. Er hat angenommen, die Entzauberung der Welt sei es gewesen, die dem Subjekt Freiräume neuer Art eröffnet habe. In dem Maße, in dem die Welt versachlicht worden sei, habe der Einzelne mehr Möglichkeit erhalten, zu ihr Stellung zu nehmen, sogar in der Form einer Ablehnung. So ist die Entzauberung der Welt selber die Voraussetzung eines besonderen Religionsschubes geworden.⁵⁰

Die heute so dominanten religiösen Traditionen von Apokalyptik und Esoterik lassen sich noch aus einem anderen Grunde gut aus Webers Perspektive der »Entzauberung« verstehen und erklären. Die Wissenschaften haben die rigide Trennung zwischen einer Welt der Fakten und einer Welt der Werte nicht so konsequent durchgehalten, wie Weber es forderte. Wenn Wissenschaftler Geschichte nicht als einen gesetzmäßigen Prozess verstehen, sondern als »schöpferische Entwicklung«, wenn sie in »Leben« keinen funktionierenden Mechanismus sehen, sondern das Ineinander von Materie und Geist, führen diese Modelle auch zu neuen Begründungen religiöser Traditionen. Religiöse Traditionen haben eine lange Geschichte. Dennoch darf dies nicht als selbstverständliche Gültigkeit des Herkömmlichen verstanden werden. Wenn das Studium der religionsgeschichtlichen

⁵⁰ W. Schluchter, »Der Kampf der Götter«: Von der Religionskritik zur Religionssoziologie. In: Religion und Lebensführung, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt/Main 1988, 339–363.

Quellen eins gezeigt hat, dann dieses: Jede normative religiöse Tradition ist ein Produkt von Auseinandersetzungen und Konflikten, und zwar mit externen Gegnern, die grundlegende Behauptungen und Maximen ganz oder teilweise ablehnen, und mit internen Kritikern, mit denen um fundamentale Behauptungen und Maximen gerungen wird. Jede Tradition ist verknüpft mit Argumenten, Entscheidungen und ausgeschlossenen Alternativen. Wenn man von Religion als Tradition spricht, dann muss man es in diesem Sinne tun. Anders versteht man nicht, dass religiöse Traditionen permanent neu reflektiert, neu begründet und neu entschieden werden.⁵¹ In diesem Zusammenhang spielt in der modernen Welt Wissenschaft eine gewichtige Rolle. Sie ist das Medium par excellence der Erzeugung der richtigen Ansichten. Wenn also Wissenschaftler beginnen, die Berechtigung einzelner Elemente religiöser Weltbilder anzuerkennen, wie dies im Blick auf die religiösen Konzeptionen von Geschichte und Natur geschehen ist, etabliert dies im öffentlichen Raum neue Maßstäbe. Am Ende des 20. Jahrhunderts erkennen wir, dass bestimmte religiöse Traditionen davon einen Vorteil gehabt haben. Die moderne Welt hat sich in den Religionen selber etabliert.

⁵¹ Vgl. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* London 1988, 12.

Taizé – Einblicke in einen ständigen Neuanfang

Frère Wolfgang

Mit der Gründung der Communauté de Taizé vor sechzig Jahren wollte Frère Roger dazu beitragen, die Zerrissenheit unter den Christen und die Konflikte in der Menschheit zu überwinden. Hunderttausende von Jugendlichen aller Erdteile kommen heute nach Taizé, um zu beten und den Mut zu finden, Menschen der Versöhnung zu sein. Ihr »Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde« führt sie zusammen mit den Brüdern von Taizé in viele Teile Europas und auf die anderen Kontinente. Er bleibt nach vorne offen.

Am Morgen des 28. Dezember 1999 trafen stundenlang Sonderzüge im Warschauer Hauptbahnhof ein. Zehntausende von Jugendlichen aus ganz Europa verteilten sich auf die Stadt und ihr Umland. Es war, als wollte die Sonne die Ankömmlinge für das 22. Europäische Jugendtreffen auf dem von Taizé ausgehenden »Pilgerweg des Vertrauens« ermutigen. Tausende junger Polen hatten wochenlang das Treffen in 180 Kirchengemeinden vorbereitet, zehntausende Familien erwarteten ihre Gäste, die quer durch Europa angereist waren. Bald darauf fanden sich die jungen Europäer in den Gemeinden wieder, wo sie mit Tee und Kuchen bewirtet und mit der Adresse ihrer Gastfamilie versehen wurden. Es war ein starkes Zeichen der Gastfreundschaft, dass alle Teilnehmer in Familien wohnen konnten. Niemand vermag die ungezählten Gespräche, Erfahrungen, Überraschungen, das Lachen, das Reden mit Händen und Füßen und auch manchen Augenblick der Stille, der mehr als Worte sagte, zusammenfassen. Viele Gastfamilien begleiteten die Jugendlichen zu den Morgengebeten in den Kirchengemeinden und zu den gemeinsamen Mittags- und Abendgebeten. An den Vormittagen in den Gemeinden spielten Menschen, die von ihrem Engagement am Ort berichteten, eine große Rolle. Unter ihnen manche, die aus der polnischen Geschichte, u. a. vom Wiederaufbau Warschaus nach dem Zweiten Weltkrieg erzählten.

Die Gebete am Mittag und Abend fanden in einer Sporthalle statt und in vier beheizten Großzelten, die eigens aufgestellt worden waren. In den kaum erhellten Räumen zogen Ikonen und große Stoffbahnen den Blick an. Der Ablauf der Gebete war einfach: Es erklangen Gesänge, dann wurde ein Bibelvers vorgelesen, gefolgt von einer Zeit der Stille. Während der Abendgebete sagte Frère Roger stets einige Worte. An den Nachmittagen schlossen sich an eine kurze Bibeleinführung für alle eine Reihe von Treffen mit verschiedenen Themen an: »Wie erkenne ich, welchen Ruf Gott an mich richtet?«, »Was können wir gegen die Gewalt unter Jugendlichen tun?«, »Wirtschaft vor der Frage: Gesetz des Stärkeren oder Dienst am Menschen?« oder »Aus dem Evangelium leben und für die Gesellschaft Verantwortung tragen (Berufsleben, Engagement in der Politik usw.)«.

Der Warschauer Erzbischof Kardinal Glomp und der polnische Premierminister Jerzy Buzek nahmen – neben dem Apostolischen Nuntius, orthodoxen, lutherischen, reformierten und methodistischen Bischöfen, der Senatspräsidentin, dem Parlamentspräsidenten und dem Warschauer Oberbürgermeister – an einem Abendgebet teil. Sie deuteten in ihren Grußworten die Europäischen Jugendtreffen in Taizé wie anderswo. Kardinal Glomp:

Die Communauté de Taizé ist seit vielen Jahren mit jungen Polen auf einem Weg in gegenseitigem Vertrauen. An Taizé beeindruckt mich die Offenheit der Communauté, ihr weiter Horizont. Sie ermöglicht es Jugendlichen, sich Gott gegenüber zu öffnen, ihm in der Stille zu begegnen und auch in den anderen Menschen, gleich welcher Nationalität, Konfession, Rasse oder aus welchem Kulturkreis. Frère Roger ist nicht nur einer Ökumene verbunden, die darin besteht, dass sich die gespaltenen christlichen Konfessionen annähern. Frère Roger geht tiefer: Er möchte die Fülle Gottes zeigen, mit der die Fülle des Menschen einher geht.

Und Premierminister Jerzy Buzek, evangelischer Christ, merkte an:

Jugendtreffen wie die von Taizé sind eine Zeit des Innehaltens. Es spielt keine Rolle, wer gekommen ist, aus welchem Land er kommt und welcher Glaubensgemeinschaft er angehört. Ich teile voll und ganz die Meinung, nach der in Taizé keine langen Reden über die Ökumene gehalten werden; sie wird dort ganz einfach gelebt.

»Du bist nicht mehr allein«

Taizé ist im Kern eine monastisch lebende Gemeinschaft von Brüdern, die sich in ihr für das ganze Leben engagieren. Der Name eines kleinen Dorfes in Südburgund steht heute für die ökumenische *Communauté de Taizé*, der mehr als 100 Brüder aus 25 Nationen angehören – Katholiken und Christen verschiedener evangelischer Kirchen. Gründer der Gemeinschaft ist Frère Roger, der 1915 in der Schweiz als Sohn eines reformierten Pastors zur Welt kam. Stark beeinflusst wurde er durch seine Großmutter, die während des Ersten Weltkriegs Menschen auf der Flucht beherbergte und zu der Überzeugung kam, dass sich wenigstens die getrennten Christen versöhnen sollten, um einen neuen Krieg zu verhindern. Sie vollzog diese Versöhnung für sich selbst, indem sie den katholischen Gottesdienst besuchte, ohne ihren evangelischen Ursprung zu leugnen.

Ihr Vorbild im sozialen wie im ökumenischen Engagement führte Frère Roger in den dreißiger Jahren zu einer persönlichen Gewissheit. Rückblickend sagt er:

Meine Jugend lag in einer Zeit, in der es viele Risse und Auseinandersetzungen quer durch Europa gab. Ich fragte mich: Gibt es auf unserer Erde einen Weg, der so weit führt, alles vom anderen zu verstehen? Es kam ein Tag, den ich datieren kann, an einem Ort, den ich beschreiben könnte, als ich einen Entschluss fasste. Ich sagte mir: Wenn es diesen Weg gibt, beginne bei dir selber und engagiere dich, um alles von jedem Menschen zu verstehen. An diesem Tag hatte ich die Gewissheit, dass dieser Entschluss endgültig sei und bis zum Tod gelten würde.

Als der Zweite Weltkrieg durch Europa tobt, trägt er sich mit dem Gedanken, eine klösterliche Gemeinschaft ins Leben zu rufen, ein Gleichnis der Gemeinschaft und der Versöhnung. Nach einigen Jahren des Theologiestudiums zieht er 1940 aus der neutralen Schweiz in das vom Krieg heimgesuchte Frankreich. Zunächst lässt er sich allein in Taizé nieder, beginnt mit regelmäßigen Gebetszeiten und hält von Anfang an sein Haus gastfreundlich offen. Er erklärt sich bereit, politisch Verfolgte zu beherbergen. 1942 schließen sich ihm drei Brüder an.

Ein Franzose, der orthodoxe Theologe Olivier Clément, der sich seit vielen Jahren mit Taizé beschäftigt, schreibt:

Das Ganze begann zu einem Zeitpunkt, als der Zweite Weltkrieg bestimmte Menschen veranlasste, sich auf das Wesentliche auszurichten. Angesichts des Schreckens und des Todes kann man nicht mehr lügen, auch sich selber nicht belügen. Sie konnten nicht auf der Trennung bestehen, wenn sie Christen sein wollten. Die Gründung von Taizé war mit der Ökumene in den Lagern verwandt; in ihnen wurde die Ökumene als gegenseitiger Dienst gelebt; da herrschte eine Hoffnung, die zutiefst mit dem Gebet und der Liebe verbunden war. Die Gemeinschaft wuchs, ohne dass dies Absicht war, wie ein lebendiger Organismus, wie ein Sauerteig, der sich allmählich im Teig der Geschichte auswirkte. Sie bezeugte eine andere »Weltgeschichte«, die Welt der Seligpreisungen, die Welt derjenigen, die arm und unbeachtet sind, aber jeden Herodes und jeden Pilatus daran hindern, die Menschheit auszurotten.

Nach Kriegsende erhält die Gastfreundschaft einen anderen Akzent. Die Brüder setzen sich für deutsche Kriegsgefangene ein, die in der Umgebung von Taizé festgehalten werden. Einer dieser Gefangen erzählte ein halbes Jahrhundert später, nach dem Europäischen Jugendtreffen in Stuttgart 1996/97, in seiner Kirchengemeinde:

Es war nach dem Krieg, Weihnachten 1945. Unser Lager lag mitten im Wald. Es muss in der Nähe von Taizé gewesen sein, da wir zu Fuß dorthin gelangen konnten. Wir waren eingeteilt, das Unterholz in den Waldstücken abzuhausen. Vor Weihnachten bekamen wir Besuch von einem Bruder aus Taizé, der uns fragte, ob wir nicht zu Weihnachten in die Kirche gehen wollten. Er würde uns herzlich nach Hause einladen. Ein Teil von uns konnte mitgehen. Es war eine sehr schöne Weihnachtsfeier. Ein 14-jähriger Junge war auch da. Und für uns, die wir nur die Soldaten- und Bewacherstimmen kannten, war es ergreifend, dass er die Weihnachtsbotschaft las. Nach dem Gottesdienst ging plötzlich die Tür auf und es hieß: Kommt bitte herein und setzt euch an unseren Tisch. Der Tisch war gedeckt mit Kaffee und Kuchen und kleinen Geschenken neben dem Teller.

Wir waren ganz überrascht; so etwas hatten wir überhaupt nicht erwartet. Das war für mich ein Erlebnis. Wenn man mitten im Wald liegt, ohne Kontakt mit Menschen, geht es tief, wenn man plötzlich zu so einer Feier eingeladen wird. Das werde ich nie vergessen. Wir konnten dann jeden Sonntag dorthin zur Kirche gehen. Da kamen dann auch andere Kommandos dazu, und wir erfuhren, dass sie ebenfalls an Weihnachten eingeladen worden waren. Es ist für mich eine unvergessliche Erinnerung an meine Kriegsgefangenschaft. Wir konnten nur wenig Französisch. Taizé war damals ein ziemlich verfallenes, verlassenes Dorf. Die freundliche Ausstrahlung von Frère Roger ist heute noch genauso wie damals. Man sieht die Güte auf seinem Gesicht.

Diese Erfahrung von vor über fünfzig Jahren war ein Grund, warum wir jetzt beim Europäischen Jugendtreffen in Stuttgart junge Leute aufnahmen, die mit Taizé in Verbindung stehen. Sie waren von den gemeinsamen Gebeten sehr beeindruckt. Es waren Kroaten, und sie sagten: Kirche in Kroatien, da ist nicht viel, aber hier bei euch ist eine so schöne Kirche mit so vielen guten Menschen. Als sie wegführten, haben sie geweint.

Ostern 1949 legen die ersten sieben Brüder ihr Lebensengagement ab. Sie verpflichten sich zu einem festen gemeinsamen Leben in Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft. Zu Beginn der »Kleinen Quelle von Taizé«, die »das Wesentliche enthält, das für das gemeinsame Leben der Communauté de Taizé nötig ist«, heißt es über dieses Engagement in einer durch und durch von der Bibel geprägten Sprache:

Du willst um Christi und des Evangeliums willen dein Leben hingeben – denk daran, dass du auch noch in deiner eigenen Nacht mit ihm auf das Licht zugehst. Verzichte also darauf zurückzuschauen und laufe in den Spuren Jesu Christi. Er führt dich auf einen Weg des Lichts: Ich bin, aber auch: Ihr seid das Licht der Welt.

Du möchtest vielen anderen die Wege des Herrn Jesus Christus bereiten, selbst noch in den Nächten der Menschheit ein Feuer entzünden. Du weißt, Jesus Christus ist für alle, nicht nur für einige gekommen; er hat sich ausnahmslos an jeden Menschen gebunden. Eine solche Katholizität des Herzens hat Gott in dich gelegt. Die Erde bewohnbar machen für alle Menschen in nah und fern: eine der wesentlichen Seiten des Evangeliums, die mit deinem Leben geschrieben sein will. Selbstvergessenheit, Selbstlosigkeit lassen dich mitten in den gegenwärtigen Gegebenheiten der Menschheitsfamilie mit ihren ständigen Schwankungen standhalten.

Im Herbst 1986 sagte Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Taizé über diese Berufung unter anderem zu den Brüdern:

Es ist mein Wunsch, dass der Herr euch als einen anbrechenden Frühling, dass er euch klein, dass er euch in der evangelischen Freude und der Lauterkeit der brüderlichen Liebe bewahre. Jeder von euch ist hierher gekommen, um in der Barmherzigkeit Gottes und der Gemeinschaft seiner Brüder zu leben. Indem ihr euch Christus geweiht habt, mit allem, was ihr seid, und aus Liebe zu ihm, habt ihr das eine wie das andere gefunden. Doch außerdem habt ihr, ohne darauf aus gewesen zu sein, zu tausenden Jugendlichen von überall her zu euch kommen sehen, die durch euer Gebet und euer gemeinschaftliches Leben angezogen wurden. Wie sollte man nicht daran denken, dass diese Jugendlichen das Geschenk und das Mittel sind, das der Herr euch gibt, um euch anzuspornen, in der Freude und der Frische eurer Gabe zusammenzubleiben, als ein Frühling für alle, die das wahre Leben suchen!

Die Brüder leben von ihrer Arbeit; die Gemeinschaft nimmt für sich weder Spenden noch Erbschaften an. Olivier Clément schildert:

Sie lebt wie ein Bienenstock. Die einen sind künstlerisch tätig, malen Bilder, zum Teil Ikonen, oder stellen wunderbare Keramikgefäße her, die dem alltäglichen Leben Schönheit verleihen. Andere übersetzen und drucken die wichtigsten Texte der christlichen Tradition. Auch das Studium der Sprachen ist wichtig, damit sie der internationalen Berufung von Taizé gerecht werden können. Auf einfache, aber tief gelebte Art zeigen sie, wie jene versöhnte und verwandelte Menschheit leben könnte, auf die sich ihre Geschichte unter Schmerzen zubewegt.

Ausgesandt in kleinen Gruppen, teilen einige an sozialen Brennpunkten in aller Welt die Lebensbedingungen der Armen: in New York und Alagoinhas (Brasilien), in Bangladesh, (Süd-)Korea und im Senegal.

Ein Bruder schreibt aus Dakar:

Seit dem ersten Jahr unserer Fraternität besuchten uns Flüchtlinge aus Liberia, und es entstanden schnell enge Beziehungen. Rasch wurden wir zur Anlaufadresse, die fleißig genutzt wurde. Was tun? Wir hatten weder Mittel noch Erfahrungen, um die Lage zu bewältigen, die vielen persönlichen Schicksale zu betreuen. Auch schien sich dies kaum mit der Arbeit vereinbaren zu lassen, die wir in unserem dicht bevölkerten Stadtviertel begonnen hatten. So hielten wir Umfrage in den Kirchengemeinden und religiösen

Gemeinschaften in und um Dakar. Wir versuchten herauszubekommen, wie andere in dieser Frage vorgehen. Daraus entstand unter der Schirmherrschaft der Caritas eine Anlaufstelle für Flüchtlinge und Einwanderer: Ein Hauptamtlicher, einige Ehrenamtliche, ein kleines Büro, Zuschüsse von den Kirchengemeinden und Unterstützung von außen.

Ich habe die Erfahrung gemacht, dass man sich selbst bei einem solchen Projekt ohne Weiteres im Hintergrund halten kann. Nachdem ich es begonnen hatte, musste ich schnell begreifen, dass ich mich als Europäer nicht zeigen durfte, damit das afrikanische Team in Ruhe arbeiten konnte. Sonst wollte jeder den »Toubab«, den Europäer, sprechen, also den, der alles zu entscheiden und Geld zu vergeben hat.

Andere mit geringen Mitteln aufnehmen

Seit Ende der fünfziger Jahre finden immer mehr Jugendliche den Weg nach Taizé. Mittlerweile kommen jährlich um die hunderttausend meist junge Menschen aus vielen Ländern der Erde zu den wöchentlich stattfindenden Jugendtreffen – seit der Öffnung des Eisernen Vorhangs in großer Zahl auch aus Osteuropa. Taizé ist eine Wegkreuzung, wo Jugendliche das ganze Jahr über für eine Woche ihr Gepäck ablegen und in Gebet und Gespräch zusammenleben. Taizé ist ständig in Bewegung. Ein junger Deutscher meint:

Die Brüder nehmen uns liebevoll auf. Sie teilen mit uns das Innerste ihres Lebens, Treue im Gebet und Kühnheit im Engagement – und schicken uns nach dem Treffen konsequent wieder nach Hause mit der klaren Vorgabe, dort kein Netz von Taizé-Gruppen aufzubauen. Die Brüder werden – wie jeder, der Gastfreundschaft übt – innerlich tief erfüllt. Diese Verheißung des Evangeliums nehmen sie wörtlich. Deshalb können sie wohl so gut damit leben, dass ihre Hände leer bleiben, dass mit jedem Jahrgang Jugendlicher – und das seit immerhin bald vierzig Jahren – immer wieder alles von vorne beginnt.

In Taizé gibt es die Kontinuität des Neuanfangs. Alles bleibt provisorisch. Einfache Hütten und Zelte stehen den Besuchern zur Verfügung. Frère Roger sagt:

In der heutigen Welt sind viele Jugendliche über ihre Zukunft im Ungewissen. Wenn wir Brüder ihnen zuhören, fragen wir uns: Gibt es Dinge im Evangelium, die es ihnen ermöglichen, die Mutlosigkeit abzustreifen, und die ihr Leben schöner, erfüllter machen? Ja, es gibt sie. Eine solche Wirklichkeit ist es, andere aufzunehmen und selbst aufgenommen zu werden. Wir Brüder entdecken, wie sehr man zur Hoffnung zurückfinden kann, wenn man andere, und sei es mit geringen Mitteln, bei sich aufnimmt.

Taizé ist materiell gesehen ein schlichter Ort. Reich wird er immer wieder durch das Vertrauen, mit dem die Jugendlichen und auch weniger junge Menschen jahraus, jahrein dorthin kommen. Das Vertrauen der Jugendlichen, von denen stets ein Teil nicht getauft bzw. dem Zusammenleben der Christen entfremdet ist, bleibt nicht theoretisch.

P. Joseph Gelineau SJ, ein französischer Liturgiewissenschaftler, der seit Jahrzehnten mit der Gottesdienstgestaltung in Taizé vertraut ist und manchen Gesang beigesteuert hat, stellt fest:

In der Musikgeschichte des Westens gab es ein wesentliches Phänomen, das auch die Liturgie und den Gesang in der Liturgie beeinflusste: Man bekam die Zeit in den Griff. In der Liturgie ist stets ein klarer Zeitrahmen gegeben. Bei den Stundengebeten bei-

spielsweise, mit einem Lied, drei Psalmen, einem Wechselgesang usw., kann man sehr genau die Zeit angeben, die das Gebet zu dauern hat. Dies hat unbestreitbare Vorteile, aber es geht dabei auch viel verloren. Die Wiederentdeckung der fortgesetzten Gesänge, die beginnen und dann irgendwann viel später wieder aufhören, hat einen großen Vorteil: Auf diese Weise entsteht ein Freiraum. So paradox es klingt: Es entsteht ein Leer-raum, wie in der Stille, in dem der Geist zum Tragen kommen kann. Das gilt besonders, wenn man immer dieselben Worte wiederholt, weil sich dann der Verstand nicht mit Begriffen auseinandersetzen und sich auch nicht die Frage stellen muss, wie lang das Ganze dauert. Ich denke, dass man hier zu einer sehr wichtigen Dimension des Gebetes gelangt: zur Absichtslosigkeit. Man schaut nicht auf die Uhr und versucht auch nicht, die Zeit durch den Gesang in den Griff zu bekommen.

Olivier Clément merkt an:

In Taizé kann man ein Christentum entdecken, das ich gerne »postideologisch« nenne. Zwischen den Gebetszeiten erklären die Brüder allen, die möchten, das Evangelium. Man kann ihnen Vertrauen schenken: Sie sind keine Gurus, auch sie sind noch auf der Suche, vielleicht ein paar Schritte weiter. Frère Roger spricht zu den jungen Menschen in seiner kurzen und ganz und gar einfachen Art, in einer gewaltlosen Liebe, könnte man sagen. In einer Welt, in der so viel Verheißungsvolles heranreift und die doch nur Spott übrig hat, ist Taizé ein Ort, an dem »etwas anderes« geahnt wird. Oh, ihr Wächter der wahren Lehre, habt keine Angst! Taizé will niemanden für sich, gibt nicht vor, die Kirche zu sein. Taizé will, im Sinne der Versöhnung, lediglich Zugang zur Kirche und Zeichen der Kirche sein. In Taizé »erwacht« man zum Schweigen, zum Gebet und zur Freundschaft. Man entdeckt, dass der christliche Glaube möglich wird, wenn man die Freundschaft wagt. Und man kommt zurück in das eigene Land, in die Gemeinde, und zwar mit dem nun nicht mehr zu unterdrückenden Geschmack für dieses Erwachen und diese Freundschaft aus Vertrauen.

Vertrauen ist schnell verspielt, in der Gemeinschaft der Kirche wie anderswo. In Taizé bemüht man sich redlich, dem Vertrauen der Jugendlichen gerecht zu werden. Dazu gehört, dass man sich nicht dazu verleiten lässt, zwischen so genannten guten und schlechten Jugendlichen zu unterscheiden. Frère Roger:

Wir begreifen, dass es wesentlich darum geht, in aller Einfachheit das Wenige, ja das ganz Wenige zu leben, das wir vom Evangelium verstanden haben. Wir Brüder hier in Taizé oder unter den Ärmsten irgendwo auf der Erde sind uns bewusst, dass unsere Berufung es uns nahe legt, ganz einfache Menschen, wie Arme gemäß dem Evangelium zu sein.

Zusammenfügen, was getrennt wurde

Während einer Woche in Taizé geraten der Alltag zu Hause, die Lage in den Gesellschaften nicht aus dem Blick. Im Gespräch mit den Brüdern stehen Jugendlichen oft unvermittelt vor herausfordernden Fragen. Sie werden ermutigt, ihre Begabungen zu entdecken und nach ihrem Vermögen Aufgaben in der Kirche oder in der Gesellschaft zu übernehmen. Viele finden in Taizé die Grundlagen für einen dauerhaften Entschluss, sich in den Dienst anderer zu stellen. Es wird ihnen bewusst, dass »inneres Leben und Solidarität mit den anderen« unzertrennlich miteinander verbunden sind und im Schul-, Studien- oder Berufsalltag ihren Platz finden können. Jugendliche, die nicht zum ersten Mal in Taizé sind, be-

richten jede Woche von ihren Erfahrungen zu Hause. Hier einige ganz unterschiedliche Überlegungen von 17–25jährigen, die den Hauptanteil der Besucher stellen:

Am letzten Tag in Taizé fragten wir uns in der kleinen Gesprächsgruppe, was wir von dort mitnehmen wollten. Mir fiel nichts besonderes ein. Die meisten sagten: Einige schöne Tage. Ich dachte an die Zeiten der Stille, die ich mir zu Hause täglich mindestens zehn Minuten lang gönnen will. Erst beim Mittagsgebet ist mir wirklich aufgegangen, was ich von hier mitnehme: die Sehnsucht nach Gott. Gerade im letzten Jahr, das erste Dienstjahr als Religionslehrerin, spürte ich nicht oft den Wunsch, meine Gottesbeziehungen zu vertiefen. Es war eher das Gegenteil. Disziplinäre Schwierigkeiten und verbunden damit ein Gefühl der Überforderung und Ohnmacht machten mich zur Didaktikerin, die ihre Sache möglichst gut an die Schüler bringt, aber nicht mehr dahinter steht. Eine echte Auseinandersetzung mit meinem Glauben war da nicht mehr möglich. Nach Taizé kam ich dann mit der Erwartung, das Versäumte nachzuholen und für die nächste Zeit frisch aufzutanken.

Ich nahm in Taizé an der Bibel-Vertiefungsgruppe teil. In meiner kleinen Gesprächsgruppe war ein Mädchen aus Warschau. Wir merkten schnell, dass wir vieles gemeinsam haben. Beim Tee erzählte sie von ihrer Heimatstadt, unter anderem darüber, wie schlimm sie im Zweiten Weltkrieg zerstört wurde und dass nur der kleine Stadtkern wieder historisch getreu aufgebaut wurde. Bei ihrer Beschreibung der Neubauten als »Häuserkästen« im kommunistischen Baustil fiel mir sofort Magdeburg ein, wo ich wohne. Ich erzählte ihr von meiner Großmutter, die aus dem jetzt polnischen Schlesien stammt und während des Krieges vor der russischen Armee flüchtete. Und sie erzählte, dass auch ihre Großeltern aus einem ehemals polnischen Gebiet fliehen mussten. Es wurde mir bewusst, dass unsere Familien und Städte ganz ähnliche Schicksale erlitten und viele Wunden in den Städten und Menschen bis heute nicht geheilt sind. Wie schön ist es da, dass wir jetzt gemeinsam in Taizé sein und ein Stück weit zusammenfügen können, was damals getrennt wurde.

Ein wichtiger Aspekt war für mich, dass in diesem Sommer bei den Treffen auch zu einem Gespräch über gesellschaftliche Fragen eingeladen wurde. Ich stelle mir viele Fragen, die in diese Richtung gehen, und spüre sehr, wie notwendig es ist, dass wir als Jugendliche unsere Verantwortung für die Gesellschaft sehen. Zur Zeit ist es für viele Jugendliche schwierig, einen Ausbildungs- oder Arbeitsplatz zu finden; bei vielen entsteht das Gefühl nicht gebraucht zu werden. Da zeigt ein solches Gespräch deutlich, wie sehr unsere Gesellschaft junge Leute mit Ideen und Engagement braucht. Es ist nicht gut, die Politik schnell als uninteressant abzutun und den Glauben nur als Privatsache zu sehen.

Beim ersten Mal wollte ich am liebsten gleich wieder abfahren. Später merkte ich, dass mir meine Erwartungen an Taizé im Weg gestanden hatten. Als ich heimfuhr, wurde mir klar, dass ich hier gefunden habe, was ich mein ganzes Leben lang gesucht hatte. Ich bin streng christlich aufgewachsen. Aber ich konnte nicht wirklich an Gott glauben, weil immer Menschen ausgegrenzt wurden. Die Hindus, Moslems usw. glauben nicht an Gott, hieß es immer. Wie kann es einen Gott geben, der nicht für alle das ist, die gläubig sind, fragte ich mich. Ist Gott nur für einen ausgewählten Kreis von hauptsächlich Europäern da, und die anderen gelten nichts? Ich hatte das Gefühl: Da stimmt etwas nicht.

In Taizé merkte ich, dass man den Glauben authentisch leben kann, einfach ausgehend von dem, was da ist. Ich lernte einige Grundsätze für mein Leben. Zum Beispiel, dass es in Taizé keinen Leerraum gibt. Jeder übernimmt Verantwortung für einen bestimmten Bereich. Alles hat seine Ordnung, aber keine willkürliche, sondern eine gewachsene. Wie im Gartenbau, im Ackerbau. Ich lernte Handwerkszeug für meinen Alltag. Und die Wichtigkeit von Beziehungen wurde mir bewusst, die zu mir, zu Gott und zu den Menschen. Ich entdeckte dann viel zu Hause in und außerhalb der Kirche. Aber jedes Mal, wenn ich nach Taizé komme, stelle ich fest: Was ich zu Hause entdeckt habe, ist auch schon da, ist in Taizé gelebte Wirklichkeit.

Ich habe auch auf weiten Reisen etwas von Taizé wiedergefunden. Zum Beispiel in Hongkong, wo ich einen Onkel besuchte. Mit einer Inderin machte ich mich auf die Suche nach einem Gebet mit Gesängen aus Taizé. Wir fuhren nachts mit dem Bus durch das riesige Hongkong und fragten schließlich an einer Tankstelle neben einer sechsspurigen Autobahn nach dem Gemeindehaus. Es lag gleich daneben, an einer Unterführung. Es war alles auf Chinesisch und einige Blinde lasen in Blindenschrift mit. Ich verstand kein Wort. Aber es standen Ikonen da und ich erkannte die Melodien. Das war für mich ein erschütterndes, ergreifendes Erlebnis. Ich spürte, wie in Taizé, dass es eine gemeinsame Grundlage für alle Menschen gibt.

In Taizé kommen Stille und überschwengliche Lebensfreude zusammen. Das finde ich hier in den beiden Kirchen ausgedrückt. Nirgendwo auf der Welt finde ich eine solche Stille wie hier in der romanischen Dorfkirche.

»Komm und sieh!«

Olivier Clément fasst die vielen Einzelerfahrungen zusammen:

Der ständige Zustrom Jugendlicher macht aus Taizé einen besonderen Ort der Begegnung, hier entsteht das Europa des Geistes. Die jungen Menschen von heute sind der großartigen Reden (aber auch der Ironie) überdrüssig. Sie sehnen sich nach Authentizität. Ihnen kann man nichts von Gemeinschaft erzählen, wenn man ihnen nicht gleichzeitig – »komm und sieh!« hat Jesus gesagt – einen Ort zeigen kann, wo sich Gemeinschaft ereignet. Einen Ort, an dem man willkommen ist so, wie man ist, und wo niemand einen dogmatischen Ausweis sehen will. Einen Ort, an dem auch nicht verheimlicht wird, dass man sich um Christus versammelt und – »Ich bin der Weg«, hat er gesagt – für diejenigen, die wollen, ein Weg beginnen kann.

Damit keine organisierte Bewegung entsteht, wurde in Taizé der Begriff »Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde« kreiert. Jeder kann ihn zu Hause nach den eigenen Möglichkeiten gestalten und mitgehen. Und immer wieder können sich in Taizé oder anderswo die Wege der einzelnen kreuzen. Leitgedanke des Pilgerwegs ist es, aus dem eigenen Lebenskreis auszubrechen und Grenzen zwischen Personen, Generationen, Konfessionen und Nationen zu überschreiten. Eng damit verbunden sind Europäische Jugendtreffen, die seit 1978 jeweils zum Jahreswechsel in einer europäischen Großstadt stattfinden, unter anderem 1989 und 1995 in Breslau, 1992 und 1997 in Wien, 1993 in München und 1996 in Stuttgart, außerdem in Paris, Rom, London, Barcelona, Prag, Budapest ...

Sie verkörpern das Wagnis, stets neu aus dem »est« Taizé heraus auf Ortskirchen zuzugehen, mit der Bitte, die Freude der Gastfreundschaft für fünf Tage zu teilen und Jugendliche aus ganz Europa und darüber hinaus aufzunehmen. Die Brüder machen sich – zusammen mit Jugendlichen, die längere Zeit in Taizé mithelfen – vor diesen Treffen auf und besuchen alle Kirchengemeinden einer Metropole, um für die Gastfreundschaft an Jugendlichen zu werben. Es geht aber nicht nur um das Treffen: Während der Vorbereitungsmonate nehmen sie ohne viel Aufhebens an Freud und Leid in einer Diözese, einer Landeskirche Anteil. Eine Jugendliche, die mitgearbeitet hat, meint:

Dazu gehört auch, dass sie mit ihrer Bitte in einer Gemeinde einmal nicht verstanden oder abgewiesen werden. Wo sie in der Kirche auf Bitterkeit, Enttäuschung, ja Aggressivität stoßen, leiden sie mit. Niemals habe ich gehört, dass sie sich aufgelehnt oder

Jugendliche mit solchen Erfahrungen belastet hätten. Ihre Liebe zur Kirche ist nicht blind, aber sie sprechen lieber von den »Perlen«, die sie in jeder Kirchengemeinde entdecken.

Zurück zum Europäischen Jugendtreffen in Warschau, wo es an solchen »Perlen« nicht fehlte. Eine Mitarbeiterin in einer Vorbereitungsgruppe fasst die Erfahrungen mit ihrer Kirchengemeinde, in der hunderte Jugendliche zu Gast waren, zusammen:

Es ist nicht leicht, die einzigartige Atmosphäre, die beim Treffen herrschte, zu beschreiben. Sie rührt wahrscheinlich daher, dass das Gebet so echt und innig und der Umgang untereinander so zuvorkommend war. Wir spürten, dass andere uns vertrauen, und sahen, dass sich die Herzen der Menschen öffnen, sobald wir etwas von uns selber geben und voll Güte auf sie zugehen. Dann wird das Unmögliche möglich. Wir haben gelernt, dass unser Glaube, unsere Begeisterung, unser Engagement andere weit mehr anstecken als wir dachten. Wir begriffen: Gott will nicht, dass wir untätig bleiben, sondern ruft uns auf, konkret Gutes auf der Erde zu tun, selbst wenn es uns unbedeutend und wenig vorkommt, wie ein Tropfen Wasser.

Wir entdeckten auch, dass in uns und in anderen ungeahnte Talente schlummern. Auf der Suche nach Zeichen der Hoffnung, nach Menschen, die sich für andere engagieren, sahen wir unsere Kirchengemeinde plötzlich mit anderen Augen. Wir wussten gar nicht, dass sich bei uns so viele Menschen um Kranke und Einsame kümmern, dass es andere gibt, die sich im Krankenhaus und im Gefängnis engagieren, dass sich in unserer Gemeinde ein Waisenhaus befindet und dass es mehrere Gruppen anonymer Alkoholiker gibt.

Schon sehen wir die Früchte des Treffens. Jemand erklärte sich bereit, bei den Besuchen Kranker und Einsamer mitzumachen. Demnächst bereiten wir ein Fest für die Kinder im Waisenhaus vor. Weil wir es wagten, uns begeistert an die Gemeindeglieder zu wenden, haben wir gesehen, wie lebendig die Kirche ist!

Wie ein Spiegelbild dazu sind die Gedanken, die sich junge Deutsche nach dem Treffen machten:

Wir wollten eigene Erfahrungen in unserem östlichen Nachbarland sammeln. Uns hat erstaunt, mit wie viel Engagement die Jugendlichen in unserer Gastgemeinde die Vormittage beim Treffen gestaltet haben. Wir konnten uns kaum vorstellen, dass man als Jugendlicher so eng mit seiner Kirchengemeinde verbunden sein kann. Die Leute dort nehmen sich viel öfter Zeit für ihren Glauben. Und wir haben den Eindruck, dass sich die Kirchengemeinden viel mehr an den Armen und Benachteiligten orientieren als bei uns. Wir hätten es nicht für möglich gehalten, dass die Gemeinschaft unter Christen so lebendig sein kann, so zielstrebig und zukunftsorientiert, und dass es so viele Menschen gibt, die beruhigend wirken, weil in ihnen christliche Gedanken leben.

Die Gastfreundschaft der Familien hat uns das Herz gewärmt. In ein und derselben Familie waren Deutsche, Polen, Franzosen, Italiener und Litauer untergebracht. Wir erlebten eine Offenheit ohne jedes Misstrauen, gerade uns Deutschen gegenüber. Sie richteten sich nach uns, holten uns ab und achteten auf alles. Wir fragten uns: Wie haben wir das verdient? Diese bedingungslose Freundlichkeit wollten wir mitnehmen und so weit wie möglich in unsere Umgebung hineinragen.

Rübenacker

Meinem Vater

Ildefonso Moriones

Das Feld ist weit,
sagte mein Vater,
doch du kannst mitkommen,
denn du bist schon erwachsen.
Ganz früh ging es los
mit dem Spaten
und eine Stunde später
waren wir in *Hogaste*.

Rüben anpflanzen,
war die Arbeit an dem Tag.
Die Löcher machte mein Vater,
und ich begrub die Samenkörner,
jeweils zu dritt oder zu viert,
aus Gründen der Sicherheit.
Dann kam die Trockenheit
und damit auch die Bewässerung,
und es wurde das Feld
vom Unkraut ganz befreit.

Nach einigen Monaten
kehrten wir wieder,
um festzustellen,
ob die Rüben gewachsen waren.
Mit Stolz freute ich mich,
ihm meinen Erfolg zeigen zu können.
Aber dort erwartete uns
vielmehr die Enttäuschung.
Von all meinen Rüben ...
war keine einzige zu sehen!

Verblüfft schaute ich meinen Vater an,
beinahe hätte ich geheult,
doch er sagte mir gelassen:
»Vielleicht waren es die Schafe ...
Am besten wir bauen nichts mehr an
auf diesem Feld ohne Zaun ...«

Da habe ich gelernt:
Wenn es dir einmal
im Leben ähnlich ergeht,
dann ist es besser,
den Acker zu wechseln
als den Optimismus zu verlieren.

Sembrando remolachas

Con mi Padre (a los seis años)

Aunque el campo está muy lejos,
me dijo un día mi padre,
puedes venir con nosotros
porque ya te has hecho grande.
Salimos de madrugada
con azada y companage
y en poco más de una hora
estábamos en *Hogaste*.

Era »sembrar remolachas«
la tarea de aquel día.
Mi padre hacía los hoyos,
yo enterraba las semillas;
tres o cuatro en cada uno
por si alguna no crecía.
Volvimos luego a regar
en momentos de sequía
y a edrar y limpiar la tierra
de las hierbas que salían.

Al cabo de algunos meses,
pensando ya en recogerlas,
nos acompañó mi padre
a ver si estaban bien hechas.
Yo iba ufano por mostrarle
el éxito de mi empresa,
pero la llegada al campo
nos depaó la sorpresa:
de todas mis remolachas ...
¡no había ni una para muestra!

Yo le miré boquiabierto,
casi llorando de pena,
y él, con semblante tranquilo:
»Habrán sido las ovejas ...
Será mejor no sembrar
en este campo sin cerca ...«

Y allí aprendía que en la vida,
si ocurre algo parecido,
vale más cambiar el campo
que perder el optimismo.

Kinderprostitution in Südostasien

Rose Staudt

Artikel 34: Die Vertragsstaaten verpflichten sich, das Kind vor allen Formen sexueller Ausbeutung und sexuellem Missbrauch zu schützen. Zu diesem Zweck treffen die Vertragsstaaten insbesondere alle geeigneten innerstaatlichen, zweiseitigen und mehrseitigen Maßnahmen, um zu verhindern, dass Kinder

1. zur Beteiligung an rechtswidrigen sexuellen Handlungen verleitet oder gezwungen werden;
2. für die Prostitution oder andere rechtswidrige sexuelle Praktiken ausgebeutet werden;
3. für pornographische Darbietungen und Darstellungen ausgebeutet werden.

Artikel 35: Die Vertragsstaaten treffen alle geeigneten innerstaatlichen, zweiseitigen und mehrseitigen Maßnahmen, um die Entführung und den Verkauf von Kindern sowie den Handel mit Kindern zu irgendeinem Zweck und in irgendeiner Form zu verhindern. »Übereinkommen über die Rechte des Kindes« vom 20. November 1989«, von allen Ländern mit Ausnahme der USA und Somalia ratifiziert.

Laut Schätzungen der Unicef von 1996 gibt es eine Million Kinderprostituierte in Südostasien – Tendenz steigend.

A. Vom Wesen der Prostitution: Versuch einer Begriffsbestimmung

Simone de Beauvoir schreibt 1949 in »Das andere Geschlecht«:

Der Mann denkt sich ohne die Frau. Sie denkt sich nicht ohne den Mann. Und sie ist nichts anderes als das, was der Mann bestimmt. In Frankreich zum Beispiel nennt man sie einfach *le sexe*, womit gemeint ist, daß sie für den Mann in erster Linie ein geschlechtliches Wesen ist: für ihn ist sie sexuell, das heißt, sie ist es absolut. Sie wird mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht mit Bezug auf sie. Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: Sie ist das Andere (...) das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegen-setzt: es hat den Anspruch sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren¹

Kathleen Barry, amerikanische Soziologin, Direktorin von »Coalition Against The Traffic of Women« (CATW), bemerkt dazu in ihrer Rede anlässlich des Kölner Beauvoirkongresses im November 1999 Folgendes:

¹ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*. Paris 1949, dt.: *Das andere Geschlecht*. Neuübersetzung, Hamburg 1992, 12–13.

Es geht bei der Prostitution um die Benutzung des weiblichen Körpers durch Männer – immer durch Männer – zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Prostitution ist eine Grundlage ihrer Macht. Es ist dieselbe Praktik, die auch der häuslichen Gewalt, dem sexuellen Missbrauch von Kindern zugrunde liegt. (...) Wir stellten fest, dass der Kauf von Sex dazu dient, jemanden nach der Definition von Simone de Beauvoir zum »Anderen« zu machen, dass er zur Macht über diesen »Anderen« führt und Ausbeutung ist.²

So mutet es befremdend an, wenn laut Barry, auf der EU-Tagung zur Prostitution, Holland eine Pro-Prostitutions-Politik pries. Prostitution soll nicht nur legal, sondern ein erklärtes Menschenrecht für Frauen sein.

Eine Sozialontologie nicht nur des Anderen, sondern auch der Anderen zu initiieren steht noch aus. Brigitte Weisshaupt bemerkt dazu in ihrem Interview mit »Der Philosophin«:

Die Thematisierung »des Anderen« in der Existenzphilosophie bleibt aber, sofern überhaupt ein Theoriekonzept sichtbar wird, auch bei Simone de Beauvoir – wie bei Kierkegaard schon, später wieder bei Michael Theunissen in dessen Buch *Der Andere* (1965) – trotz Anleihen bei der Phänomenologie im transzendentalphilosophischen Ansatz befangen.³

B. Prostitution:

Wie soll es möglich sein, die Kinderprostitution weltweit wirksam zu bekämpfen, solange kein Konsens über die Definition der Prostitution besteht.

Ursula Enders schreibt: »Missbrauch ist Seelenmord, ein Mordanschlag auf die Seele des Kindes.«⁴

Die internationale Definition, wer ein Kind ist, erläutert Artikel 1 des »Übereinkommens über die Rechte des Kindes« folgendermaßen:

Im Sinne dieses Übereinkommens ist ein Kind jeder Mensch, der das achtzehnte Lebensjahr noch nicht vollendet hat, soweit die Volljährigkeit nach dem auf das Kind anzuwendenden Recht nicht früher eintritt.

Die UNO definiert, dass Kinderprostitution vorliegt, wenn jemand für sich oder eine andere Person zur Durchführung sexueller Handlungen die Dienste eines Kindes gegen Geld oder andere Entlohnungen in Anspruch nimmt oder anbietet.

Kann man bei der Erwachsenenprostitution noch von einer »Wahl« sprechen, so dürfte es nicht schwierig sein Lin Lean Lim zuzustimmen, dass Kinderprostitution eine unzumutbare Form von Ausbeutung ist, eine moderne Form der Sklaverei, ein Akt der Gewalt. Die Basis der sexuellen Ausbeutung des Kindes für die sexuelle Befriedigung des Erwachsenen ist das ungleiche Machtgefälle sowie die ungleiche ökonomische Situation.⁵

² Cathleen Barry, in: Emma März/April 2000, 72–73; dies., *The Prostitution of Sexuality*. New York/London 1995, 24–25.

³ Brigitte Weisshaupt, in: *Die Philosophin*, Tübingen Oktober 1999, 132.

⁴ Michael Eischeid, Ein Mordanschlag auf die Seele des Kindes. In: Martin Block (Hg.), *Tatort Manila*. Hamburg 1998, 149.

⁵ Lin Lean Lim (ed), *The Sex Sector. The economic and social bases of prostitution in Southeast Asia*. International Labour Office, Geneva 1998, 175.

Nicht zu vergessen ist, dass Kinderprostituierte größtenteils Erwachsenenprostituierte werden, da sie nur selten über Schul- oder Berufsausbildung verfügen.

C. Ursachen und Hintergründe *Die sozioökonomische Komponente*

Hauptsächlich ist es in Südostasien die extreme Armut, die die Eltern bewegt ihre kleinen Mädchen – zunehmend aber auch Jungen – an skrupellose Menschenhändler zu verkaufen. Zumeist wird den Eltern versprochen, ihre Kinder würden eine Arbeit in den großen Städten finden. Obwohl die Eltern oft die Wahrheit ahnen, haben die Menschenhändler ein einfaches Spiel. Korrupte Politiker, Polizeibeamte sowie Staatsfunktionäre mischen mit, gestärkt durch die Nachfrage von Touristen. Lim schreibt, dass die Sextouristen aus den reichen Ländern nicht selten noch ein gutes Gewissen haben, weil sie sich als Wohltäter gegenüber den »armen« Kindern sehen.⁶

In vielen südostasiatischen Ländern werden die Kinder, besonders die Mädchen, in dem Sinne erzogen, dass sie Gefühle der Dankbarkeit und Verpflichtung ihren Eltern und Erziehern gegenüber empfinden, weswegen sie Geld verdienen wollen, um die Liebe und Fürsorge ihrer Eltern zu entgelten.⁷

D. Meditation

In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wer ist im Himmelreich der Größte? Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf Mt 18, 1–5).

Es scheint, dass selbst dreißig Jahre Frauenbewegung nicht zu einer Einigung über die Begriffe Andersartigkeit/Differenz/Gleichheit geführt haben! Ist es nicht frag-würdig, dass der Kampf für das Abtreibungsrecht die Rechte des Kindes weitgehend ausgeklammert hat? Es wäre ein längst überfälliges Desiderat an eine kritische Frauenforschung, eine kindergerechte (eine »kindliche«) Philosophie zu initiieren (und damit auch dem »Übereinkommen über die Rechte des Kindes« vom 20. November 1989 Rechnung zu tragen) und sich nicht wie Camhy in ihrem Beitrag »Philosophie für Kinder« darauf zu beschränken, Erwachsenenphilosophie den Kindern schmackhaft zu machen.⁸

⁶ Ebd., 185.

⁷ Ebd., 12.

⁸ Daniela G. Camhy, Philosophie für Kinder. In: Was Philosophinnen denken. V. Halina Bendkowski/Brigitte Weisshaupt (Hg.), Zürich 1983.

Angesichts des Leidens der unzähligen Kinderprostituierten muss mit Johann Baptist Metz gefordert werden:

Wir leben, so sagt man, in einer Welt der unhintergehbaren Pluralität. Was gefordert ist, sei Toleranz, sei Dialog oder Diskurs (...) Wer »Gott« im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewißheiten durch das Unglück der anderen in Kauf. Von diesem Gott reden heißt, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen.⁹

So könnten die notwendigen philosophischen Grundbegriffe für eine kindergerechte Welt geschaffen werden. Es wäre wahrhaft eine »Transzendierung« von zwei Moralen – eine »weibliche« Ethik der Fürsorge versus eine »männliche« Ethik der Gerechtigkeit.

⁹ Johann Baptist Metz, Das Christentum angesichts des Pluralismus von Kultur- und Religionswelten. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) Würzburg, 81 und 83.

V EDITITH-STEIN-FORSCHUNG

EDITH-STEIN-FORUM

Edith Stein Institut München

Zur Entwicklung eines Konzeptes

Renate M. Romer

Vorbemerkung

Das erste in Deutschland gegründete Edith-Stein-Forschungszentrum ist das Edith Stein Institut München, dessen Konzept auch dem jetzigen Auftrag des Provinzialrats des Teresianischen Karmels in Deutschland herausgegebenen Edith Stein Jahrbuch¹ zugrunde liegt.²

1988 und Bezeichnung gehen auf Josef Sánchez de Morales zurück, der es wiederholt vorgebracht hat, zum ersten Mal am 12. Januar 1991 während der Vorstellung des Konzeptes des Edith Stein Jahrbuchs beim Provinzialrat des Teresianischen Karmels in Deutschland, dann 1992 im Rahmen des Internationalen Kulturkongresses des Karmels in Mexiko (Guadalajara/Mexiko), 1993 beim Edith Stein Kongress in Bonn und 1994 beim Provinzialkapitel der Karmeliten in Würzburg. Dadurch wurde der Name geläufig und schließlich an Stelle des früheren holländischen „Centrum Carmelitanum Edith Stein“ ersetzt. So ist in terminkalenderischer Fortsetzung an das Münchener Institut das „Internationale Edith Stein Zentrum Würzburg“ entstanden. Die Aufgaben, die zwar demselben Gesamtzweck dienen wollen, sind jedoch von der Seite her deutlich abgegrenzt. Das in Würzburg geplante Gesamtanliegen der Werke Edith Steins stellt die notwendige materielle Grundlage für die geforderte wissenschaftliche Auseinandersetzung dar. Das Edith Stein Institut München konzentriert sich nicht nur auf das Denken der Philosophie und seine geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen. Es arbeitet vornehmlich an der Offenlegung der Tiefe des Geistes Edith Steins, bekundenden Tiefen zusammen, die einen neuen Blick auf die Bedeutung zukunfts. Mangel einer geeigneten internationalen Forschungsmethode konnte diese zusehends zunehmende Arbeit der Edith-Stein-Forschung nicht einmal wahrgenommen, geschweige

¹ Der Name Edith Stein Forum ist als Wortmarke beim Deutschen Patent- und Markenamt eingetragen und geschützt, vgl. hierzu Edith Stein Jahrbuch 1 (1992) 101. Das Jahrbuch gehört an Marion Lach, Renate M. Romer, Prof. Dr. Dr. Josef Strohmeier, PD Dr. Maria Thum.

² Vgl. Michael Linsen, Das Archivum Carmelitanum Edith Stein, in: Edith Stein Jahrbuch 1 (1992) 405–422. In diesem Artikel deute sich schon auf die Zusammenfassung der Edith Stein Forum hin. Die Bezeichnung wurde erst nach dem Erscheinen des Edith Stein Jahrbuch 1 (1992) 101. Der Name Edith Stein Forum ist als Wortmarke beim Deutschen Patent- und Markenamt eingetragen und geschützt, vgl. hierzu Edith Stein Jahrbuch 1 (1992) 101.

1. EDITH-STEIN-FORSCHUNG

Edith Stein Institut München

Zur Entwicklung eines Konzeptes

Renate M. Romor

Vorbemerkung

Das erste in Deutschland gegründete Edith-Stein-Forschungszentrum ist das Edith Stein Institut München, dessen Konzept auch dem im Auftrag des Provinzialats des Teresianischen Karmels in Deutschland herausgegebenen Edith Stein Jahrbuchs zugrunde liegt.¹

Idee und Bezeichnung gehen auf José Sánchez de Murillo zurück, der sie wiederholt vorgetragen hat: zum ersten Mal am 18. Januar 1993 während der Vorstellung des Konzeptes des Edith Stein Jahrbuchs beim Provinzrat des Teresianischen Karmel in Deutschland, dann 1995 im Rahmen des Internationalen Kulturkongresses des Karmelitenordens (Guadalajara/Mexiko), 1998 beim Edith-Stein-Kongress in Rom und 1999 beim Provinzkapitel der Karmeliten in Würzburg. Dadurch wurde der Name geläufig und schließlich an Stelle des früheren holländischen »Archivum Carmelitanum Edith Stein«² gesetzt. So ist in terminologischer Anlehnung an das Münchner Institut das »Internationale Edith-Stein-Institut Würzburg« entstanden. Die Aufgaben, die zwar demselben Geist dienen wollen, sind jedoch von der Sache her deutlich abgegrenzt. Die in Würzburg geplante Gesamtausgabe der Werke Edith Steins stellt die notwendige *materielle* Grundlage für die geforderte wissenschaftliche Auseinandersetzung dar. Das Edith Stein Institut München seinerseits erforscht nicht nur das Denken der Philosophin und seine geschichtlichen Voraussetzungen. Es arbeitet vornehmlich an der Offenlegung des sich in der *Gestalt* Edith Steins bekundenden *Tiefenphänomens*, dem gewiss epochale Bedeutung zukommt. Mangels einer geeigneten phänomenologischen Forschungsmethode konnte diese entscheidende Dimension von der Edith-Stein-Forschung nicht einmal wahrgenommen, geschweige

¹ Der Name *Edith Stein Institut* ist als Wortmarke beim Deutschen Patent- und Markenamt eingetragen und geschützt, vgl. hierzu Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 464 f. Dem Vorstand gehören an: Markus Lades, Renate M. Romor, Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo, PD Dr. Martin Thurner.

² Siehe Michael Linssen, Das Archivum Carmelitanum Edith Stein. In: Edith Stein Jahrbuch 5 (1999) 405–422. In diesem Artikel deutet noch nichts auf eine Namensänderung in Edith-Stein-Institut hin. Die Bezeichnung wurde erst nach dem Provinzkapitel 1999 relevant, nachdem J. Sánchez sein Konzept vorgetragen hatte.

denn erhellt werden. Aufgrund einer verfeinerten, auf Tiefe und Präzision hinzielenden modernen Form der Phänomenologie leistet das Edith Stein Institut München eine unersetzliche Arbeit im Dienste des mit dem Phänomen Edith Stein aufkommenden weltoffenen, ganzheitlich menschlichen und transzendenzgebundenen Selbstverständnisses des Menschen. Der großen Bedeutung der Aufgabe entspricht die Sorgfalt, mit dem das Vorhaben verwirklicht wird. Von diesem Gestaltungsprozess zeigt das Folgende einige Momente auf.

Verlauf des Gründungsprozesses

Der Bekanntgabe des Konzeptes, aus dem heraus sich das Edith Stein Institut München entwickelt hat, sind zahlreiche Gespräche mit amtlich und fachlich zuständigen Persönlichkeiten gefolgt, in deren Verlauf sich neue Ansichten ergeben haben, die der Bedeutung des Projekts besonderes Gewicht verleihen. Ziel ist das sich im Tiefenphänomen Edith Stein Verbergende offen zu legen, um von daher dem menschlichen Selbstverständnis sowie dem wissenschaftlichen Denken einen neuen Horizont zu öffnen.

Die Menschheitsgeschichte ist bislang in einer Dimension verlaufen, in der das Sein vornehmlich im Zeichen des Dranges nach Krieg, Sieg und Macht erfahren wird. Bedenkt man die Intensität des Daseinskampfes des Menschen seit der Eiszeit, der in Form von Grundeinsichten und Fertigkeiten um des Überlebens willen verinnerlicht und genetisch weitergegeben werden musste, ist verstehbar, dass die *männliche* Weise der Lebenserfahrung dem Menschen *wesenhaft* geworden ist. Wesenhaft geworden, weil sie lebensnotwendig war und bleibt. Gerade ihr Gewicht hat jedoch dazu geführt, dass sie alles andere in den Rang des Sekundären bzw. Privaten versetzt hat. So ist sie einseitig und deshalb falsch und gefährlich. Die Geschichte des Menschen hat sich seit ihren Anfängen bis zum gegenwärtigen Streben nach Eroberung des Weltalls grundsätzlich von jenem Seinsverständnis her gestaltet. Nicht nur, dass die Dimension als solche negativ ist; erschreckend ist die Einseitigkeit ihrer Entwicklung. Die andere, in den großen Zusammenhängen meist vernachlässigte *weibliche* Seite des Daseins gab es schon immer, wenn auch meist unterdrückt und vielfach verkannt: der Mensch, der nicht nur herrschen, sondern vor allem leben, die Welt nicht nur beherrschen, sondern sie auch pflegen möchte. Der Mensch, der nicht nur seinen Liebesmangel durch Macht zu kompensieren versucht, sondern lieben lernt und so nach Jahrtausenden endlich lebensfähig zu werden beginnt. Das Aufkommen dieser Einsicht dürfte zweifelsohne zu den Sternstunden der Geschichte gehören.

Die Menschheit bedarf heute einer neuen Weise ihres Selbstverständnisses, das aus der Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen hervorgeht. Eines Tages wird es durchbrechen und einen eigenen Horizont bilden, so wie das männliche Fundament, das in Griechenland gelegt wurde, uns heute noch trägt. Durch Rückgriff auf die großen Denktraditionen (griechische und mittelalterliche Philosophie, Mystik, Deutscher

Idealismus und Deutsche Romantik, Grundformen der modernen Phänomenologie bis hin zur Tiefenphänomenologie) und mit Blick auf die Entfaltungsmöglichkeiten der Wissenschaft sowie auf das geistige Grundbedürfnis des Menschen in unserer Zeit soll wieder ursprüngliches Philosophieren möglich werden.

Zum Tiefenphänomen Edith Stein gehört wesentlich, a) dass sie sich in der vom männlichen Geist beherrschten Philosophie, die sie stark anzog, nicht durchsetzen konnte und von einem machtbessenen totalitären System hingerichtet wurde und b) dass ihre geistige Entwicklung sie von der Phänomenologie zum Karmel – d.h. von der Husserl'schen Wesensschau zur karmelitanischen Kontemplation – führte. Diese Aspekte gehören zusammen und haben eine zeitgeschichtlich entscheidende Aussagekraft, die dank der Tiefenphänomenologie bereits offen gelegt, erörtert und erläutert wurde. Es ist wichtig die Zusammenhänge zu sehen.

Um diese Aufgabe von epochaler Dringlichkeit zu ergreifen, ist der richtige Augenblick nahe und Möglichkeiten dazu in Aussicht gestellt worden. So lautet das Gebot der Stunde, mit aller Sorgfalt an einer Grundform der Verwirklichung weiterzuarbeiten, die Zukunft verheißt.

Allen Lesern, die sich mit Anfragen und Vorschlägen an uns wandten, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1931–1932

Maria Amata Neyer

Zunächst eine Vorbemerkung: Im 6. Band des Edith Stein Jahrbuches (2000) wurde unter der Rubrik »Edith-Stein-Forschung« damit begonnen, die von Edith Stein in den Jahren ihrer Berufstätigkeit vielerorts gehaltenen Vorträge zu dokumentieren. Es ging dabei nicht um die Vortragstexte selbst, die ja in verschiedenen Bänden der Werkausgabe enthalten sind, sondern um das Ambiente, also z. B. um die Veranstalter und die Orte, an denen die Vorträge gehalten wurden, das Gesamtprogramm, innerhalb dessen sie stattfanden, um das Auditorium, um Bemerkungen aus Edith Steins Briefen über diese Unternehmungen und dgl. Dieser Beitrag im 6. Band des Jahrbuchs brachte die Vorträge von 1926 bis 1930, soweit sie bis jetzt zu ermitteln waren. Nun sollen im vorliegenden Band die Referate aus den Jahren 1931 bis 1933 folgen. Dabei ist zu beachten: Schon im vorhergehenden 5. Band des Jahrbuchs (1999) sind all jene Vorträge besprochen worden, die Edith Stein im Jubiläumsjahr der hl. Elisabeth (1931) über diese Heilige gehalten hat. Denn unmittelbar im Anschluss an die in Rom erfolgte Heiligsprechung Edith Steins fanden es die Herausgeber des Jahrbuchs sinnvoll zu erörtern, wo, wann und wie eine Heilige über eine Heilige gesprochen hat. Wenn nun im vorliegenden Band (2001) die Vortragsveranstaltungen von 1931 bis Anfang 1933 dokumentiert werden, dem Jahr also, in dessen Herbst Edith Stein Karmelitin wurde, so bleiben dabei alle Vorträge über Elisabeth unberücksichtigt. Und es spricht manches dafür, dass auch einiges andere fehlen musste, wovon wir noch keine nähere Kenntnis erhielten.

Wenden wir uns nun dem Jahr 1931 zu. Den ersten uns bekannten Vortrag dieses Jahres hielt Edith Stein in der Osterwoche, nämlich am Mittwoch, dem 8. April. Kurz zuvor hatte sie einen wesentlichen Abschnitt in ihrem Leben beendet: Es war der am 26. März genommene Abschied im Dominikanerinnenkloster St. Magdalena in Speyer. Dies war ein Abschied von einer Umgebung, in der sie sich vorbehaltlos wohl gefühlt hatte, Abschied von gleichgesinnten Kolleginnen und von Schülerinnen, die ihr am Herzen lagen, vor allem aber Abschied von einer Tätigkeit als Lehrerin, die sie überaus ernst genommen hatte. Erstmals seit ihrer Konversion war sie aus der Welt des Klosters in eine ganz andere Welt hinausgetreten, und sie macht kein Hehl daraus, dass ihr diese Umstellung doch erheblich schwerer fiel, als sie zunächst geglaubt hatte. Sie hatte aber erkannt, dass nunmehr andere Aufgaben auf sie warteten, Aufgaben, die ihrer Begabung und ihrer philosophischen Ausbildung näher lagen als Schul- und Seminarunterricht. Ihre Freunde und Ratgeber hatten ihr zu diesem Berufswechsel geraten, darunter vor allem auch der Erzabt Dr. Raphael Walzer aus Beuron.

Es führte denn auch ihr erster Weg von Speyer nach Beuron:

Ich habe am Donnerstag von St. Magdalena Abschied genommen (...) Am Osterdienstag muss ich noch zu einer Tagung (Junglehrerinnen von ganz Bayern ...) Von da gehe ich vorläufig nach Breslau, um in aller Stille eine große Arbeit zu fördern, die ich angefangen habe. Für später sind verschiedene Aussichten vorhanden ...¹

Etwas später schreibt sie an Adelgundis Jaegerschmid OSB ausführlicher:

(Es war) mir klar geworden, daß die Kombination mit der Schule und allem Sonstigen nicht lange möglich wäre. Und so habe ich 2½ Wochen vor Schulschluß nochmals eine Beratung mit unserer Würdigen Mutter herbeigeführt, und sie hat mich in vollem Verständnis für meine Situation freigegeben. Bei den andern gab es eine große Bestürzung, als ich am Schulschlußtag plötzlich Abschied nahm. Die Kinder und die meisten Schwestern haben vorher gar nichts erfahren. Die wenigen Eingeweihten halfen mir in rührender schwesterlicher Liebe, daß ich in der kurzen Zeit die ganze Packerei bewältigen und nach Schulschluß sofort nach Beuron entfliehen konnte ...²

Zu den wenigen Eingeweihten muss wohl Prälat Nikolaus Lauer gehört haben; denn es gelangen ihm am Abschiedstag einige Aufnahmen, die sie z.T. mit Schülerinnen zeigen. Einen sonderlich begeisterten Eindruck macht unsere Heilige auf diesen Bildern allerdings nicht.

Wie in ihrem oben zitierten Brief vom 28. III. 1931 bereits angekündigt, besuchte Edith Stein von Beuron aus zunächst die Tagung der Junglehrerinnen in München. Schon im vorhergehenden Beitrag wurde berichtet, dass Edith Stein sich seinerzeit auf der Lehrerinnentagung in Nürnberg am Nachmittag des 24. April 1930, dem Tag ihres Vortrags, mit einer Gruppe junger Lehrerinnen getroffen hatte. Diese luden im folgenden Jahr zu einer eigenen Tagung ein. In »Zeit und Schule«, einem Organ der Lehrerinnen, lesen wir unter dem 16. Februar 1931:

Im Rahmen der Hauptversammlung in Nürnberg (1930) fanden auch wir Junglehrerinnen uns zu gemeinsamer Arbeit zusammen. Wir erkannten klar die Notwendigkeit eines starken Zusammenschlusses. Unsere Zeit erfordert ein gemeinsames Ringen um unsere katholischen Ideale und eine Vereinigung unserer Kräfte. Gleichzeitig erschwert sie es dem jungen Menschen, seinen einmal gefaßten Grundsätzen die Treue zu halten. Aus diesen Erwägungen heraus beschlossen wir, uns an Ostern 1931 wieder zu treffen.

Und diese jungen Idealistinnen luden Edith Stein als Hauptreferentin ein.

Am 1. Januar 1932, in Nr. 1 Jugendnummer des Vereins katholischer bayerischer Lehrerinnen findet sich folgendes Programm:

Ostertagung in München vom Abend des 7. April bis zum 11. April 1931.

Unser Leitgedanke soll sein: Katholische Ideale als Leitsterne in unser persönliches und berufliches Streben!

Grundlage unseres Arbeitens seien 4 Vorträge:

- I. Die Bestimmung der Frau – Dr. Edith Stein
- II. Die Lehrerin und ihr Dienst am Kind – Studienrätin Maria Fitz
- III. Unser Dienst am Volk – Frau Reichstagsabgeordnete Lang-Brumann
- IV. Unser Leben: Gottesdienst – H. H. Pater V. Hugger SJ.

Dann macht sich natürlich auch die Wirtschaftskrise bemerkbar:

»Der Aufenthalt in München soll sich so billig als möglich gestalten. In der schönen neuen Jugendherberge kann man um den geringen Preis von

¹ An Callista Kopf OP, Beuron den 28. 3. 1931; ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 143.

² Aus Beuron, den 28.4.1931; ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 147.

50 Pfg. übernachten (...) Es wird auch dafür gesorgt, dass die Verpflegung nicht teuer kommt.« Dies war auch für Edith Stein wichtig; sie hatte ja nun kein festes Einkommen mehr.

Die Zentrale katholischer Junglehrerinnen (Sendlinger Str. 61/III) gab dann noch bekannt: »Am Dienstag, den 7. April, wird unsere Münchener Jugend, kenntlich am weißblauen-schwarzgelben Schleifchen, am Hauptbahnhof die Ankommenden empfangen. »So komm denn, liebe katholische Junglehrerin, hole Dir im Kreise Gleichgesinnter wieder Begeisterung und Kraft!«

Da Edith Stein am Osterdienstag nach München aufbrach, kann man vermuten, dass sie nachmittags am Treffen der Gruppenleiterinnen und auch am Begrüßungsabend schon teilnahm. Der Mittwoch begann »früh 8 Uhr mit einer Pontifikalmesse seiner Eminenz des H. H. Kardinals Dr. Michael v. Faulhaber in der erzbischöflichen Hauskapelle, Promenadestr. 7 (Gelegenheit zum Empfang der hl. Kommunion).« Um 10 Uhr hielt Edith Stein ihren Vortrag »Die Bestimmung der Frau«. Wie alle Vorträge dieser Tagung fand er in den Räumen des Alemannenhauses, Kaulbachstr. 20, statt. Am Nachmittag folgte eine Aussprache. Wahrscheinlich verlief sie recht lebhaft und vielleicht auch kontrovers. Zunächst ist es auffallend, dass dieser Vortrag nur gekürzt wiedergegeben ist. Ein Vergleich mit dem in der Werkausgabe³ enthaltenen ungekürzten Text aus dem Nachlass Edith Steins legt die Vermutung nahe, dass mit der Kürzung eine bestimmte Absicht verfolgt wurde.

Edith Stein hat ihren Vortrag in drei ungleich lange Abschnitte gegliedert. Die ersten beiden handeln von der Frau als Mensch und als Individuum. Beides, Menschentum und Individualität, hat sie mit dem Mann gemeinsam; diese Abschnitte sind in der Zeitschrift nicht gekürzt. Dann aber folgt im Vortrag der dritte und längste Teil: Die spezifische Bestimmung der Frau. Als natürliche Berufung der Frau gibt Edith Stein deren Rolle als Gattin und Mutter an. Hierzu verfügt sie über die nötige körperliche und seelische Verfassung, und gerade diese letztgenannte weist darauf hin, dass eine ganze Reihe von Berufen, besonders die erzieherischen und pflegerischen, auch der unverheirateten Frau

... in gewisser Weise die Möglichkeit zur Erfüllung ihrer Bestimmung als Frau bieten kann – ich sage »in gewisser Weise« – man darf es nämlich mit dem Übergang von der vollen leiblich-seelischen Ehe und Mutterschaft zur vergeistigten nicht zu leicht nehmen, und es ist nicht ohne weiteres gesagt, ja sogar sehr unwahrscheinlich, dass eine leiblich-seelische Funktion dieselbe bleibt, wenn die leibliche Seite ganz ausgeschaltet wird. Ich möchte diese Frage hier in aller Offenheit behandeln, weil ich weiß, dass an diesem Punkte eine Quelle vieler Leiden und Schwierigkeiten ist (...) Vielfach werden ja die angehenden Lehrerinnen in der Auffassung erzogen, als bedeute der Entschluss, den Lehrberuf zu ergreifen, schon der Verzicht auf die Ehe, und als sei es als eine Fahnenflucht anzusehen, wenn sie später ihren Beruf aufgeben und heiraten. Das halte ich für eine bedauerliche Verirrung ...

Dann kommt die Rednerin auf die Frage zu sprechen, wie es um die Vereinbarkeit von Lehrberuf und Familie bestellt sei, und sie führt aus, dass

³ Edith Steins Werke, Bd. 2, Ganzheitliches Leben. 113–122.

starke und pädagogisch begabte Persönlichkeiten durchaus in der Lage sein können, beides zu vereinen. Sie fügt hinzu: »Ich möchte ausdrücklich betonen, dass ich hier nur meine persönliche Stellungnahme zu dieser schwierigen Frage zum Ausdruck gebracht habe, keineswegs aber den Standpunkt des Katholischen Lehrerinnenvereins« – zur damaligen Zeit.

Selbstverständlich kam Edith Stein auch auf die »gottgeweihte Jungfräulichkeit (...) als besonderen Beruf« der Frau, sowohl innerhalb wie auch außerhalb des Klosters, zu sprechen. Und wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir gerade in den Erörterungen dieses Vortrags die Wärme und Anteilnahme eigener Erfahrung heraushören.⁴

Da Edith Stein München am 11. April verließ, kann als gesichert gelten, dass sie zwar nicht an der als Abschluss vorgesehenen gemeinsamen Fahrt nach Frauenchiemsee und ins Isar-Tal teilnahm, wohl aber die beiden Vorträge am 9. und 10. April gehört hat. Ihnen ging jeweils ein »Liturgischer Gottesdienst« voraus, der erste in der Kirche St. Johann Nepomuk (Sendlinger Str. 63), der zweite in der Kreuzkapelle der St. Michaelskirche (Ettstr.). Die Erwähnung eines »liturgischen« Gottesdienstes lässt erkennen, wie oft damals die hl. Messe »unliturgisch«, d. h. ohne Beteiligung der Mitfeiernden an den Gebeten der Kirche, begangen wurde.

Die Weiterreise von München nach Breslau unterbrach Edith Stein in Landshut, um die Zisterzienserinnen-Abtei Seligenthal zu besuchen. Dort kannte sie Callista Brenzing OCist, die in München studiert hatte. In der Abtei wird bis heute als Gastgeschenk Steins das kleine Buch mit ihrem Salzburger Vortrag »Das Ethos der Frauenberufe« (Augsburg 1931) aufbewahrt. Dort hinein hat Edith Stein als Widmung eingetragen: »Zur Erinnerung an den 11./12. IV .31. E. St.« Von Landshut reiste sie über Regensburg–Hof–Dresden nach Breslau. Das ergibt sich aus einem Brief an die Seminaristin Erna Herrmann, die versucht hatte, sie unterwegs zu treffen. Edith Stein antwortete (am 1. April 1931 aus Beuron): »Mein Weg geht weder über Nürnberg noch über Bamberg, sondern von hier Ulm–München. Dann via Hof–Dresden nach Breslau.« Schon am 14. April schickte Edith Stein vom heimatlichen Schreibtisch in Breslau aus eine Karte an Anneliese Lichtenberger.⁵

Die nächste Zeit war dann der Förderung jener erwähnten »großen Arbeit« gewidmet, die sie – noch in Speyer – angefangen hatte. Es wäre Edith Stein lieb gewesen, diese Arbeit nicht bald wieder unterbrechen zu müssen. Sie hatte nämlich eine Studie begonnen, die sie als Habilitationsschrift in Freiburg einzureichen gedachte: »Potenz und Akt«. Darüber erklärt Edith Stein in einem Brief an Ingarden: »Es ist eine systematische Arbeit über ›Akt und Potenz‹, die die Problematik von Thomas entwickelt und sich dann zu meinem ›System der Philosophie‹ – und das ist (...) eine Auseinandersetzung zwischen Thomas und Husserl – auswächst.«⁶ Jedoch tauchte ein Problem auf, das Edith Stein bisher fremd

⁴ Der Text ist ungekürzt wiedergegeben in: ESW Bd. 12, 113–122.

⁵ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 144 u. 145.

⁶ ESW Bd. 14 Nr. 152.

gewesen war: Das Bestreiten des eigenen Lebensunterhaltes. Der elterliche Holzhandel litt sehr unter der allgemeinen Wirtschaftskrise; das ehemals vorhandene Vermögen war durch Krieganleihen und die Inflation verloren gegangen. Edith Stein hatte zwar in Speyer ein gutes Gehalt bezogen, das meiste aber für gute Zwecke ausgegeben. So hatte sie z. B. ihrem Freund Roman Ingarden ein Stipendium angeboten, um ihm wieder einmal von Polen aus, wo er in philosophischer Hinsicht auf einsamem Posten stand, einen Aufenthalt in Freiburg, also in der Nähe Husserls und anderer Phänomenologen, zu ermöglichen.⁷

Schon von Speyer aus hatte Edith Stein, als sie noch gar nicht an einen endgültigen Abschied von dort, sondern nur an eine Verringerung ihrer Stundenzahl dachte, sich mit der Bitte um einen Rat an den Freiburger Historiker Heinrich Finke gewandt. Finke, zuvor Professor in Freiburg, war damals Vorsitzender der Görresgesellschaft, die sich die Förderung katholischer Wissenschaftler zur Aufgabe gemacht hatte. Edith Stein schreibt ihm:

Für die Zeit nach Ostern habe ich bereits (...) eine Reihe von Verpflichtungen übernommen: Vorträge und einige pädagogische Aufsätze (...) Ich habe das alles übernommen, weil ich schon von Ostern ab etwas Nebenverdienst brauchen werde.

Heinrich Finke hatte ihr dann von der Görresgesellschaft dreimal ein Stipendium vermittelt.⁸ Es war bisher nicht zu klären, welche Vorträge und Aufsätze Edith Stein hier meint. Vielleicht hat sie in Anbetracht der gewährten Stipendien einiges abgesagt.

Erst für Oktober 1931 hören wir wieder von Vorträgen. Die Frage der Habilitation war »wegen der allgemeinen Wirtschaftslage« abschlägig beschieden worden. »Die beiden Fachleute (Heidegger und Honecker) haben mir die Habilitationsfähigkeit auf Grund der früheren Leistungen zugesprochen, aber mir von einem offiziellen Versuch abgeraten, weil er bei der Fakultät und beim Ministerium nicht durchzusetzen wäre«, schreibt Edith Stein am 29. XI. 1931 an Roman Ingarden.⁹ Und als Ingarden sich entrüstete, erklärte sie ihm, dass »alte Leute, die keinerlei Versorgung haben, von der Fakultät nicht mehr zugelassen werden. (Honecker) hat sich vergeblich bemüht, mir ein Privatdozentenstipendium vom Ministerium zu verschaffen.« Für die Ansicht, schon damals habe Edith Steins jüdische Abstammung eine Rolle gespielt, gibt es – bis jetzt – keinen Anhaltspunkt.

Über die Vortragsreise im Herbst gibt es mehrere Hinweise in Edith Steins Briefen. Im Juni 1931 schreibt sie aus Breslau, sie »werde voraussichtlich (dort) bleiben. Dann kommt eine Tournee durchs Rheinland und Süddeutschland«. ¹⁰ An Adelgundis Jaegerschmid sagt sie Näheres:

⁷ Vgl. ESW Bd. 14, Brief an Ingarden Nr. 100 und 101; ich möchte diesen Sachverhalt hier nochmals unterstreichen, um die Mär von Edith Steins dürftiger Besoldung bei den Dominikanerinnen in Speyer zu entkräften.

⁸ Der Briefwechsel Stein/Finke/Schütter-Hermkes ist einzusehen in ESW Bd. VIII, 2. Aufl. 1998, Nr. 127, 133, 135, 136, 138, 139.

⁹ ESW Bd. 14, Nr. 150.

¹⁰ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 158.

... Für Oktober hat der Akademikerverband mir eine Vortragsreise durch das rheinisch-westfälische Industriegebiet eingefädelt, für die sich bisher 14 Ortsgruppen gemeldet haben (...) Und für die 2. Januarhälfte (1932) bin ich nach Zürich engagiert für 2 × 4 Vorträge, die ich den katholischen Frauen halten soll.¹¹

»Eingefädelt« hatte die Vortragsreise der Philosoph Erich Przywara SJ. Er sagt in seinem Buch *Für und Gegen*¹²: »Als es mir in späteren Jahren gelungen war, Vortragsreisen für sie einzurichten, durfte ich es selbst erleben, wie sie in Behandlung dieses Themas (Wesen und Berufung der Frau) nicht nur ihre weiblichen Zuhörer zu fassen vermochte, sondern auch und gerade dem anwesenden Klerus zum ersten Male ein wahres Bild der Frau zu vermitteln.« Przywara war zwar prominentes Mitglied des Akademikerverbandes, aber seine anschließende Feststellung passt eher zu dem Stein'schen Vortrag in Salzburg über »Das Ethos der Frauenberufe« als zu der Reise im Oktober 1931, wo von »anwesendem Klerus« oder anwesendem P. Przywara nichts angedeutet ist. Trotz jahrelanger Bemühung ist es mir nicht gelungen, über das Vortragsarrangement des Akademikerverbandes in dessen Archiven – die allerdings zum Teil von den Nazis ausgeplündert wurden – oder in seinen Zeitschriften aus dem Jahr 1931 einen Anhaltspunkt zu finden. So ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass es sich hier um einen der zahlreichen Irrtümer Przywaras in den beiden Aufsätzen über Edith Stein handelt.

Die Vortragsreise vom Oktober 1931 ist nicht mehr vollständig zu rekonstruieren. Einige dieser Vorträge handelten nachweislich von Elisabeth v. Thüringen; sie wurden daher im vorletzten Band des Jahrbuches schon erwähnt. Die 14 (oder gar 15) Ortsgruppen des Akademikervereins, die Edith Stein im Verlauf dieser Vortragsreise aufsuchte, sind längst nicht alle ermittelt. Wahrscheinlich hat Edith Stein sogar in den meisten dieser Veranstaltungen über die hl. Elisabeth gesprochen; sie erwähnt nämlich in einem Brief an Dr. Emil Vierneisel/Heidelberg vom 1. November 1931, sie habe bereits elfmal geholfen, die hl. Elisabeth zu feiern und verzichte daher gern auf eine weitere Elisabethrede, die anfangs für sie in Heidelberg geplant war.

Näheres wissen wir über ihren Vortrag in Aachen. Schon im Sommer hatte Edith Stein an eine Seminaristin geschrieben: »Voraussichtlich werde ich Anfang November in Speyer sein. Bis 30. Okt. bin ich im Rheinland (zuletzt in Aachen). Wenn sich daran nicht noch unmittelbar etwas anschließt, könnte ich wohl schon zu Allerheiligen [nach Speyer] kommen und für einige Tage«.¹³ In der Tat traf Edith Stein am 31. Oktober, von Aachen kommend, in Speyer ein, musste jedoch für den 12. November noch nach Bonn. Sie wird von dort am 13. nach Freiburg weitergefahren sein, denn am 14. XI. 1931 war sie zu Besuch bei Familie Husserl.¹⁴

Der Aachener Vortrag ist in der dort erscheinenden katholischen Zeitung »Echo der Gegenwart« angekündigt und zwar von der Kath(oli-

¹¹ ESW Bd. VIII, 2. Aufl. Nr. 160.

¹² Nürnberg 1955, 64.

¹³ An Rose Magold, ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 171.

¹⁴ Vgl. Karl Schuhmann, Husserl-Chronik. Den Haag 1977, 394.

schen) Akademikervereinigung: »Heute spricht Frau Dr. Edith Stein, Breslau, über ›Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung‹ (20 Uhr in St. Ursula). Eintritt für Nichtmitglieder der Kath. Akademikervereinigung 1.– RM.« St. Ursula war das Kloster der Ursulinen, Bergdriesch 32–36, die dort ein Mädchengymnasium unterhielten. Der Vortrag fand statt in der Aula der Schule. »Die Aula war bis auf den letzten Platz gefüllt«, weiß die Chronik des Ordens zu berichten. Am Tag darauf brachte das »Echo der Gegenwart« eine ausführliche Inhaltsangabe des Vortrags. Auch dieses Blatt betont die Aussage Edith Steins, die wir schon aus ihrem Münchener Vortrag kennen, dass die Tätigkeit in der Familie das außerhäusliche Berufsleben der Frau nicht notwendig ausschließen müsse, da viele Frauen infolge der technischen Errungenschaften durch den Haushalt nicht mehr genügend ausgefüllt seien.

Das Manuskript zu diesem Vortrag befindet sich in unserem Archiv. Ich möchte daraus wörtlich die folgende, heute so oft (und oft ungenau) zitierte Stelle im Wortlaut anführen:

Die Urkirche kennt eine mannigfache caritative Tätigkeit der Frauen, eine starke apostolische Wirksamkeit der Bekennerinnen und Martyrerinnen, sie kennt auch die liturgische Jungfrauenweihe, auch ein geweihtes kirchliches Amt, das Frauendiakonat mit einer eigenen Diakonatsweihe – aber das Priestertum der Frau hat auch sie nicht eingeführt. Die weitere geschichtliche Entwicklung bringt eine Verdrängung der Frauen aus diesen Ämtern und ein allmähliches Sinken ihrer kirchenrechtlichen Stellung – wie es scheint, unter dem Einfluß alttestamentlicher und römisch-rechtlicher Vorstellungen. Die neueste Zeit zeigt einen Wandel durch das starke Verlangen nach weiblichen Kräften für kirchlich-caritative Arbeit und Seelsorgehilfe. Von weiblicher Seite regen sich Bestrebungen, dieser Betätigung wieder den Charakter eines geweihten Amtes zu geben, und es mag wohl sein, daß diesem Verlangen eines Tages Gehör gegeben wird. Ob das dann der erste Schritt auf einem Wege wäre, der schließlich zum Priestertum der Frau führte, ist die Frage. *Dogmatisch* scheint mir nichts im Wege zu stehen, was es der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen. Ob es praktisch sich empfehlen würde, das läßt mancherlei Gründe für und wider zu. *Dagegen* spricht die gesamte Tradition von den Urzeiten bis heute, für mein Gefühl aber noch mehr die geheimnisvolle Tatsache, die ich schon früher betonte: daß Christus als Menschensohn auf die Erde kam ...

Es folgen dann die Gedanken, die auch heute noch gegen das weibliche Priestertum geltend gemacht werden. An diesen Ausführungen ist bemerkenswert, dass Edith Stein keinen der von ihr selbst angedeuteten Gründe *für* das Priestertum der Frau näher erläutert. Der Vortrag schließt mit einem fast feurigen Lobpreis des Berufs der sponsa Christi: einen höheren Beruf könne es nicht geben. Darin, so schließt das »Echo der Gegenwart« seinen Kommentar, komme das harmonische Zusammenklingen männlicher und weiblicher Berufsanlagen zur Erfüllung.

Wie wir schon sahen, fuhr Edith Stein am Tage nach dem Vortrag nach Speyer und von dort zehn Tage später nach Bonn. Eine Freundin Edith Steins, Hedwig Spiegel, erinnerte sich, dass sie beide nach dem Vortrag in der Familie von Prof. Hermann Platz – er selbst war zu seinem Bedauern an diesem Tag verhindert – zu Gast waren. In Aachen hat sie höchstwahrscheinlich im Hause der Vorsitzenden des katholischen deutschen Frauenbundes, Dr. Gerta Krabbel, Monheimallee 61, gewohnt; am Morgen feierte sie noch die hl. Messe im Dom mit. Von Speyer aus besuchte

Edith Stein Ludwigshafen und konnte dort mit Agnella Stadtmüller sprechen; ob sie dort im Kloster der Dominikanerinnen einen Vortrag hielt, lässt sich nicht belegen.¹⁵

Edith Stein hatte geplant, nach dieser Vortragsreise den Winter zu ruhiger Weiterarbeit an ihren begonnenen Werken zu benutzen, z. B. zu den Korrekturen des im Druck befindlichen Werkes ihrer Thomas-Übertragung. Sie quartierte sich daher in Freiburg-Günterstal im Gästehaus der Lioba-Schwester ein. Sie hatte sich zu vier Vorträgen in Zürich verpflichtet, die in der 2. Januarhälfte stattfinden sollten. Dies war wohl der Grund, weshalb sie nicht aus dem Rheinland nach Breslau zurückkehrte. Zugleich bot ihr der Aufenthalt in Freiburg Gelegenheit, Weihnachten nach Beuron zu fahren. Sicher hat sie mit Erzabt Walzer auch von ihren Zukunftsaussichten gesprochen. Über ihre Vortragsreise im rheinisch-westfälischen Gebiet schrieb sie aus St. Lioba an Ingarden:

Einige Aussichten haben sich unterwegs eröffnet. Ich habe die eine nun zunächst ins Auge gefasst: Eine Dozentenstelle am Pädagogischen Institut in Münster, das als Zentrum der katholischen (pädagogischen) Akademien für ganz Deutschland anzusehen ist. Hoffentlich wird das nun bis Ostern entschieden.¹⁶

Falls Edith Stein ihre im Brief vom 14. Januar 1932 an Callista Kopf OP erwähnte Absicht verwirklicht hat, reiste sie am Sonntag, den 17. 1. in die Schweiz. Die Vorträge waren in Zürich, der letzte am Donnerstag, dem 28. Januar. Am Sonntag, dem 24. Januar – es war Septuagesima – wurde der vierteilige Vortragszyklus unterbrochen durch eine Elisabethfeier des Schweizerischen katholischen Frauenbundes. Im Edith-Stein-Jahrbuch 1999 ist im Aufsatz »Edith Stein und Elisabeth von Thüringen« im Zusammenhang mit dem Züricher Elisabethvortrag auch schon über die vier anderen Referate gesprochen worden. Die Vorträge »Frauenseele«, »Frauenbildung«, »Frauenwirken« und »Frauenleben im Licht der Ewigkeit«, unter dem Gesamttitel »Christliches Frauenleben«, waren vom Frauenbund sehr festlich gestaltet worden. Musikalisch wurden sie vorzüglich umrahmt und begeistert eingeführt durch einen geistlichen Herrn, Direktor Schönenberger, vermutlich Beirat des Frauenbundes. Die »Neuen Zürcher Nachrichten« brachten täglich einen ausführlichen Bericht über den vorhergehenden Abend.

Wahrscheinlich hat Edith Stein nicht erfahren, was die katholische Frauenorganisation in Zürich in ihrem Jahresbericht 1931/32 dem Verband berichten musste:

Der Besuch der Vortragsreihe vom Januar 1932 ließ leider zu wünschen übrig. Fräulein Dr. Stein entwickelte ihre tiefen Gedanken über christliches Frauenleben in vier ausgezeichneten Vorträgen. Die trotz umfangreichen Wissens äußerst bescheidene und anspruchslose Persönlichkeit vermochte leider das Gros unserer Frauen und Töchter nicht zu fesseln. Um so tiefer gingen aber die Ausführungen allen jenen zu Herzen, welche die Gedicgenheit und Feinheit des Gebotenen zu fassen vermochten. Unsere diesjährige Vortragsreihe schloß mit einem materiellen Defizit von ca. 250.– Fr.

¹⁵ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 180.

¹⁶ ESW Bd. 14, Nr. 150.

Die Züricher Frauenvorträge Edith Steins wurden kurze Zeit später veröffentlicht in »Mädchenbildung auf christlicher Grundlage. Organ der Abteilung für höhere Mädchenbildung des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen und des Verbandes kath. deutscher Philologinnen«. ¹⁷ Die Herausgeber führen unter der Rubrik »Archivalischer Besitz« ein Manuskript der Vorträge von insgesamt 104 Blättern Handschrift an mit der Zufügung, dass der Text bisher unveröffentlicht blieb. Diese Bemerkung beruht offensichtlich auf einem Irrtum. Die Handschrift allerdings ist unvollständig; sie deckt sich mit dem in ESW abgedruckten Teil. Es konnte nicht geklärt werden, wo die verschollenen Seiten des Konzeptes verblieben sind.

Edith Stein war im ersten der Vorträge ausgegangen von verschiedenen Frauentypen, die literarisch gestaltet worden sind: Schillers Glocke wird erwähnt, Chamissos Frauenliebe und -leben, Zola, Strindberg, Wedekind. Ausführlich geht sie dann auf Sigrid Undsets Ingunn aus ihrem Roman »Olaf Audunssohn«, auf Ibsens »Nora« und Goethes »Iphigenie« ein. Indem sie diese Frauengestalten zugrunde legt, entwickelt sie ihre Vorstellungen von der »Frauenseele« und deren verschiedene Bildungs- und Entwicklungsstufen. Es wäre nicht verwunderlich, wenn schon dieser erste Vortrag »das Gros« ihrer Zuhörerinnen überfordert und sie möglicherweise vom Besuch der weiteren Abende abgehalten hätte.

Am Rande der Tagung ist Edith Stein offensichtlich viel von fragenden und ratsuchenden Menschen aufgesucht worden. Sie galt ja seit ihrem Salzburger Vortrag bereits als Expertin für Frauenfragen. An Adelgundis Jaegerschmid schreibt sie am 29. Januar aus Zürich: »Heute gibt es noch viele Menschen von morgens bis abends. Aber morgen Mittag hoffe ich schon in Beuron zu sein. Deo Gratias!« Für diesen Aufenthalt in Beuron gibt es keinen Eintrag im Gästebuch der Familie Mayer, wo sie Wohnung zu nehmen pflegte. Jedoch zeigt ihre Bemerkung an Roman Ingarden vom 9. 3. 1932 aus Münster, dass sie tatsächlich in Beuron war: »Ihr Brief ist mit mir in Zürich-Beuron-Freiburg gewesen und schließlich mit mir hierher gereist«. Kurz nach den Züricher Veranstaltungen muss dann die Entscheidung für eine Dozentenstelle am Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik gefallen sein, denn am 29. Februar 1932 kam Edith Stein in Münster an.

Das soeben begonnene Jahr 1932 war ein »Goethejahr«. Am 22. März jährte sich der Todestag des Dichters zum einhundertsten Mal. Vermutlich im März hielt Edith Stein, und zwar höchstwahrscheinlich in Münster, einen Goethevortrag mit dem Titel »Natur und Übernatur in Goethes ›Faust‹«. Das Manuskript zu diesem Vortrag ist erhalten. Für das Datum im März spricht der folgende Anfang zur Einleitung des Vortrags:

¹⁷ Und zwar die beiden ersten Vorträge im 6. Heft des 28. Jahrgangs, 20. März 1932, 161–174, die beiden letzten Vorträge in Heft 7, 5. April 1932, 195–205. Ein Teil der Vorträge, nämlich die beiden ersten und die erste Hälfte des dritten Vortrags, findet sich auch in ESW, Bd. 5 »Die Frau«, 45–72.

Vor einigen Monaten sah ich in der Schweiz ein merkwürdiges Kirchengebäude: zwischen zwei frühgotischen Türmen eine Barockfassade, und demgemäß der Innenraum – zwei völlig verschiedene Organismen durcheinander gewachsen, so daß man sich kaum ausdenken konnte, wie das Ganze entstanden sein mochte. An dieses Bauwerk mußte ich denken, als ich nicht lange danach wieder einmal die ganze Faustdichtung in einem Zuge durchlas.

Offensichtlich spricht hier Edith Stein von ihrer Schweizer Reise im Januar 1932. Herrn Prof. Philibert Secretan verdanke ich den Hinweis, dass es sich bei jenem auffallenden Bauwerk vermutlich um die Hofkirche in Luzern handelt. Diese dem hl. Leodegard geweihte Kirche wurde zwar erst Anfang des 17. Jhs. neu errichtet, hat aber auf der Westseite zwei im gotischen Stil erbaute Türme und zwischen ihnen eine Renaissancefassade. In Luzern lebte Edith Steins Freundin, die Juristin Dr. Hilde Véréne Borsinger, die in Frauenverbänden engagiert war, und es ist sehr wohl möglich, dass Edith einen Abstecher nach Luzern gemacht hat.

Der erste Vortrag in Münster scheint der schon erwähnte Goethe-Vortrag gewesen zu sein. Maria Beermann, die damals Oberstudienrätin an der Clara-Schumann-Schule in Bonn war, schreibt in einem Brief vom 16. März 1932:

Sehr geehrtes Fräulein Dr. Stein, mein Schweigen hat Ihnen sicher schon bewiesen, dass ich trotz aller Bemühungen die Arbeit von Heinrich Klein SJ: »Das Katholische im Faust« nicht bekommen konnte. Ich war fünfmal bei den Jesuiten, traf P. Klein nicht an (...) Bis jetzt habe ich ihn noch nicht gesprochen. (...) Es tut mir wirklich leid, daß Sie die These nicht lesen konnten ...¹⁸

Edith Stein hat den Vortrag wahrscheinlich mehrfach gehalten, jedoch waren die Erinnerungen ihrer damaliger Zuhörer so vage, dass sich nicht viel Sicheres ermitteln ließ.

Edith Stein hielt in ihrem ersten Semester in Münster die Vorlesung »Probleme der neueren Mädchenbildung«, vierzehntägig vom 23. April bis 30. Juli jeweils am Samstags 18.30–20.00 Uhr, und zwar im Hörsaal des Instituts, Engelgasse 25. So war es ihr möglich, Anfang April 1932 nochmals nach München zu reisen und vorher die Karwoche und Ostern in Beuron zu verbringen. Sie schreibt an Elly Dursy¹⁹: »Vorträge, die ich in München zu halten habe, 1. und 3. IV. im Bayerischen Rundfunk, ermöglichen (es) mir.« Der Münchener Kommission für Zeitgeschichte verdanke ich die Mitteilung, dass der Bayerische Rundfunk unter der Rubrik »Für die Frau«, für Freitag den 1. April 1932, 15.15 Uhr den Vortrag »Fragen mütterlicher Erziehungskunst während der Schulzeit. (Dr. Edith Stein)« anzeigte. Gegeben hat es vielleicht auch eine Anzeige zu einem Vortrag über Erziehungsfragen in der frühen Kindheit. Es ist nämlich auffallend, dass Edith Stein unter dem Titel »Mütterliche Erziehungskunst« zwei Manuskripte hinterlassen hat, die beide sehr sorgfältig ausgearbeitet und mit Datum und ihrem Namen nebst Dokortitel – bei ihr ungewöhnlich –

¹⁸ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 187.

¹⁹ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 188.

versehen sind: »I. In der frühen Kindheit (1. IV. 32)« und »II. Während der Schulzeit (3. IV. 32)«. Es war bisher nicht zu klären, ob Edith Stein die beiden Texte im Vortrag zu einem einzigen zusammenfasste oder ob die Anzeige des Bayerischen Rundfunks einen Irrtum enthält.

Außer den handschriftlichen der beiden Vortragsteile befinden sich im Nachlass auch eine Maschinenabschrift und ein Durchschlag davon. Auf der Abschrift von Teil II steht in Edith Steins Handschrift das Wort *Besprechung*. Ob und wo eine solche stattgefunden hat, ist nicht geklärt. Auch Teil I weist einige Korrekturen in Rot auf, die jedoch von fremder Hand stammen. Und weil aus der damaligen Zeit kein vollständiger Abdruck vorgefunden wurde, möchte ich hier die Änderung wiedergeben, die Edith Stein selbst vorgenommen hat. Im Anschluss an Ausführungen über die staatsbürgerliche Erziehung des alten Obrigkeitsstaates heißt es hand- und maschinenschriftlich zuerst: »Möchte das noch eine gewisse Berechtigung haben in einer Zeit, wo die Staatsregierung und ihre Grundsätze, auch in der Schulpolitik, etwas Feststehendes und Festumrissenes waren: wir haben heute einen demokratischen Staat, dessen Regierung der Ausschuss einer Parlamentsmehrheit ist; mit der Mehrheit wechseln die weltanschaulichen Prinzipien und *kann* ev(entuell) die Gestaltung des ganzen Erziehungswesens wechseln.« Von diesem Passus blieb nur stehen der Satz: »Wir haben heute einen demokratischen Staat«. Dann geht ein Einschub Edith Steins weiter: »Jeder Staatsbürger – und d. h. heute: auch jede Frau – hat die Möglichkeit, durch ernstliche Beschäftigung mit den Erziehungsfragen und durch ihre freie Meinungsäußerung an der Gestaltung des Bildungswesens tätigen Anteil zu nehmen«. Danach geht der Text unverändert weiter wie in der ursprünglichen Handschrift: »Ist es da nicht hohe Zeit ...?« Innerhalb des Einschubs hat Edith Stein noch selbst eine Korrektur vorgenommen, die noch gut lesbar ist: nach »hat die Möglichkeit« schrieb sie zuerst: »durch den Gebrauch ihrer politischen Rechte und durch ...«²⁰ – Die Verbindung zum Rundfunk ist wahrscheinlich zustande gekommen durch das Frauenbundmitglied Marie Buczkowska, die 1933 aus dem Rundfunkrat des Bayerischen Funkhauses ausgeschlossen wurde und ihm erst wieder nach 1948 angehörte. Edith Stein kannte sie seit längerem.

Aus dem »Bayerischem Frauenland«, einem Organ des Katholischen Frauenbundes, erfahren wir Näheres über einen weiteren Vortrag am 3. April. Man hatte im Frauenbund beschlossen, für die jungen, aber nicht mehr ganz jugendlichen Frauen, die dem Jugendbund entwachsen waren, einen eigenen Kreis mit Aussprachen und Arbeitstagen zu schaffen. Zum Vorabend des Weißen Sonntags hatte man die ehemaligen Jugendleiterinnen ins Münchener Bundesheim eingeladen: »Es ist überaus wichtig, daß die Frau heute den Punkt findet, von dem aus sie ihr Leben

²⁰ Der Text in ESW Bd. 12, 151–163 folgt der von Edith Stein veränderten Fassung. Meine Hypothese geht dahin, dass eine Veröffentlichung des Vortrags vorgesehen war, dass jedoch inzwischen die nationalsozialistische »Machtergreifung« erfolgte, die Edith Stein zu der Änderung ihres Textes veranlasste.

gestalten und einfügen kann. Für uns ist dies der Ewigkeitsstandpunkt«. Für ein solches Thema christlicher Lebensgestaltung war in Edith Stein die richtige Referentin gefunden. Am Vormittag des Weißen Sonntags (3. April) sprach sie in einer Gruppe junger Frauen über »Die geistige Lage der Frau in der Jetztzeit«. Das »Frauenland« sagt dazu: »In fein fraulicher Art stellte sie die Beziehungen der Frau in Ehe, Beruf und Volksganzem heraus.« Ein Manuskript aber für diesen Vortrag hat sich bis jetzt nicht gefunden. Es ist gut möglich, dass Edith Stein in diesem kleinen Kreis über das ihr so vertraute Thema ohne Konzept gesprochen hat. Auch eine Drucklegung konnte nicht nachgewiesen werden. Der »junge Frauenkreis« hatte am Morgen in der Krypta der Benediktinerabtei St. Bonifaz eine Gemeinschaftsmesse gefeiert. Edith Stein wohnte damals im Haus VENIO in der Baaderstr. 56 a. Es ist zu vermuten, dass sie dort am Sonntag die Konventmesse mitfeierte. Vom Karmel aus schrieb sie als Postulantin an Mutter Petra Brüning OSU in Dorsten: »Haus Venio kenne ich auch; bei meinem letzten Besuch in München (Ostern 1932) habe ich dort gewohnt und mich sehr an dem benediktinischen Geist gefreut, der wirklich vorhanden ist«.²¹ So ist es sicher nicht allzu gewagt anzunehmen, dass sie in Haus VENIO wieder einmal ein Choralamt mitfeiern durfte.

Edith Stein war erst wenige Monate in Münster, als sie zur 47. Hauptversammlung des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen nach Essen eingeladen wurde. Die öffentliche Versammlung der Tagung begann im großen Saal des Städtischen Saalbaus am Mittwoch der Pfingstwoche, den 18. Mai, morgens um 10 Uhr. Man hatte zuvor lange überlegt, ob man in Anbetracht der großen allgemein herrschenden Not eine solche Tagung wagen dürfe. Man wagte es und stellte sie unter das Thema: »Die katholische Lehrerin und die Not ihres Volkes«. Die 1. Vorsitzende, Maria Schmitz, durch deren Anregung Edith Stein nach Münster gekommen war, führte bei der Begrüßung aus: Nie stünde ein Leitgedanke der Hauptversammlungen so tief in Verbindung mit den Zeitverhältnissen. Nicht um die Not der Lehrerinnen, obschon auch diese groß sei, gehe es dem Verein, sondern es gehe um die Not des Volkes, die Not der Schule, die Not der Kinder, die Not des Menschen.

Daher geht mein Gruß hinaus bis an die äußersten Grenzen Ostpreußens und Schlesiens, nach Thüringen, in die Rheinlande, bis an die Küsten der Nordsee, bis in die Alpen hinein. Ich grüße all unsere Bayern, Hessen, Schwaben, Friesen, Rheinländer, Westfalen und nicht zuletzt die lieben Saarländer. Mein Gruß geht auch hinaus über die Grenzen des Reiches. Jenseits sind auch Schwestern, die zu uns gehören. Über den Ozean hinaus, unter dem Äquator, in Amerika, auf den Inseln der Südsee, in China: ich weiß, daß sie alle, die durch das Band der Organisation zu uns gehören, heute hierher denken: liebend, betend, opfernd und teilnehmend an dem, was wir heute hier wollen und sagen (...) Wir haben Mut, weil wir Christen sind. (...) Künden möchten wir aber auch von der Not, in der wir stehen. Nicht zwar unserem Volke; das weiß davon. Ihm dürfen wir höchstens sagen, daß wir Lehrerinnen auch davon wissen. Wir sehen sie aus den hohlen Augen unserer Kinder, aus den Klagen der Kleinen, aus ihren Minderleistungen, aus dem

²¹ ESW Bd. 9, Nr. 165.

großen Elend, das in den Schulbetrieb eingezogen ist. (...) Völker der Welt! Staatsmänner der Welt! (...) Setzt Euer Letztes daran! Gebt der Welt Frieden und unserem Volke Arbeit (...) Das ist's, was wir künden möchten.²²

Der Hauptvortrag von Edith Stein galt demselben Thema: »Notzeit und Bildung«. Leider ist der vollständige Text – nach dem jetzigen Stand der Forschung – nicht erhalten. Nur ein Teil wurde abgedruckt im Berichtsband der Mitglieder- und Delegiertenversammlung Pfingsten 1932 zu Essen. Edith Stein spricht besonders von den verheerenden Folgen der drastischen Sparmaßnahmen für die Volks-, Berufs- und Hilfsschulen, von der Überzahl der Kinder in den Schulklassen (die Verfasserin dieses Aufsatzes hatte in Oberhausen [nahe Essen] in der 4. Volksschulklasse 1932 mehr als 80 Mitschülerinnen!), von dem Mangel an Lehrkräften und Lernmitteln. Ich möchte nur zitieren, was Edith Stein über die sog. Hilfsschulen (heute Sonderschulen) sagt:

... Ich glaube, es ist nicht übertrieben zu sagen, daß sie in vieler Hinsicht Musterschulen waren. Nirgends ist wohl mit größerer Berufsfreudigkeit und mit größerem Opfermut gearbeitet worden. Manche moderne Unterrichtsmethode ist in der Hilfsschule erdacht und erprobt worden. Vor allem haben diese Stiefkinder der Natur (...) hier eine Stätte echten Kinderglücks gefunden (...) Viele von ihnen konnten zu Lebenstüchtigkeit erzogen werden ...

Viele weitere Themen werden noch angeschnitten: die drohende Verwahrlosung der Schulabgänger, der Arbeitslosen, die Verdrängung der Frauen aus dem öffentlichen Leben, damit verbunden das Schwinden ihres Einflusses auf das kulturelle Leben.

Am Ende warnt aber Edith Stein vor untätigem Pessimismus. Wenn auch Bildungsarbeit an Materielles gebunden ist, so ist sie doch vor allem ein Werk des Geistes, und der Geist darf aus unversiegbaren Quellen schöpfen. Sie regt den Zusammenschluss von Junglehrern und Junglehrerinnen, von Tausenden »frischer, glaubensfreudiger, tatkräftiger« junger Menschen an, die bereit sind, sich freiwillig zur Bearbeitung geistigen Ödlandes zu verpflichten. Denn »die Kinder in der Schule, die Standes- und Volksgenossen in Not, sie klopfen an unser Herz ...«²³

Kurz nach Pfingsten 1932 schrieb Edith Stein in einem Brief an Adelgundis Jaegerschmid: »Sehr erfreulich ist, daß ich allmählich Fühlung (...) mit den Studentinnen (der Universität) bekomme. 2 kath(olische) St(udentinnen)-Vereine haben (...) ihre Chargierten bei mir Besuch machen lassen und um meinen Besuch gebeten. In dem ersten habe ich neulich schon einen Diskussionsabend über Frauenfragen gehalten, der sehr lebhaft verlief ...« Die Schriftführerin des Vereins katholischer Deutscher Studentinnen hatte ihr am 30. Mai geschrieben: »... Zu unserer Freude haben Sie einigen unserer Vereinsschwestern versprochen, an einem Abend zu uns zu kommen. Wir bitten Sie, uns mitzuteilen, ob der 6.VI. Ihnen recht ist.« Daraus wurde wahrscheinlich der Diskussionsabend, den Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid erwähnte und dem

²² Aus: Berichtsband über die 47. Mitglieder- und Delegiertenversammlung des VkdL, Pfingsten 1932 zu Essen, 146.

²³ Der Vortrag, soweit erhalten, ist veröffentlicht in ESW Bd. 12, 73–80.

sicherlich ein Referat von ihr zugrunde lag.²⁴ Auch den schon erwähnten Goethevortrag hat Edith Stein in diesem Sommersemester anderswo wiederholt, jedenfalls sicher in Ludwigshafen, bei den dortigen Dominikanerinnen, die diese Tatsache überlieferten. In Edith Steins Nachlass gibt es eine Postkarte von der Lehrerin Auguste Nick (1891–1956), bei der es heißt: »Bleiben wir also beim 26. Juni [1932] (...) Der Vortrag wird nachmittags sein. Vielleicht kommen Sie aber schon am Vormittag kurz zu unserer Jugend [nämlich des Lehrerinnenvereins]?« Bald darauf schreibt Edith Stein in einem Brief an eine Schülerin, sie werde »nur über Sonntag« – das war der 26. Juni – in Ludwigshafen sein.²⁵ Es war der Sonntag zwischen ihren Vorlesungen am 18. Juni und 2. Juli; möglicherweise hat Edith Stein die Reise Münster-Ludwigshafen nicht einzig dieses Vortrags wegen gemacht, sondern noch weitere Abstecher in die Pfalz eingelegt. Aber das sind Vermutungen, die noch nicht erhärtet werden konnten. Es ist lediglich Tatsache, dass sie die Gewohnheit hatte, bei Reisen alle nötigen Besuche nach Möglichkeit in einem »mitzunehmen«.

Edith Steins Vorlesung in ihrem ersten Semester in Münster war bis zum 30. Juli 1932 angekündigt. Der Ankündigung folgte der Hinweis: siehe auch Vorlesungsplan für praktische Pädagogik. Dort findet man eine Vorlesung von Studienrat Dr. W. Schulte angezeigt, die zeitlich unmittelbar der von Edith Stein voranging und wie diese am 30. Juli enden sollte. Jedoch beendeten alle andern Dozenten ihre Vorlesungen schon früher, und das hat offenbar auch Edith Stein getan. Denn sie schreibt aus Breslau, wo sie die großen Ferien verbrachte, am 28. 8. 1932 an Adelgundis Jaegerschmid: »Am 24./25. Juli nahm ich an einer sehr schönen Jungmädchentagung in Augsburg teil; ich hatte in der Führerversammlung zu sprechen (...) Am nächsten Samstag reise ich, wahrscheinlich mit einigen Aufhalten, nach Paris zur Arbeitstagung der Société Thomiste über Phänomenologie und Thomismus. Diese Tagung ist am 12. IX. ...«²⁶

Dem Bischöflichen Pressereferenten von Augsburg (Hans Schotte) verdanken wir genaue Kenntnisse über die dortige Tagung und sogar Fotos davon. Er sandte uns einen »Bericht über den 14. Verbandstag des Süddeutschen Verbandes der katholischen Jungm  dchenvereine«.²⁷ Wir sollten uns den Tonfall anhören, in dem das »Katholische Sonntagsblatt für die Diözese Augsburg (6. Jahrgang, Sonntag, 31. Juli 1932)«   ber die Tagung berichtete:

... Aus allen Gauen Süddeutschlands waren sie gekommen, von den Alpen bis zum Maintal, von Speyer bis Passau, diese tapferen unschuldigen Kinder der »Weißen Rose«, siebentaussend an der Zahl (...) Wie Gewitterwolken lagerten die politischen Kundgebungen der Kommunisten und der Nationalsozialisten über der Stadt, nicht umsonst wurde in banger Sorge vor der Straße gewarnt. Diese Mädchen aber zogen im schlichten Schmuck und in der natürlichen Selbstverständlichkeit ihrer unschuldigen Herzen sin-

²⁴ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 196 u. 201.

²⁵ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 193 u. 194.

²⁶ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 212.

²⁷ In: Blätter der weißen Rose, Werkbl  tter des Süddeutschen Verbandes der katholischen Jungm  dchenvereine, 3. Jahrgang, Juli/August/September 1932.

gend durch die Stadt und entboten mit erhobenem Schwurfinger das Grußzeichen der jungen Katholiken. (...) Wie haben uns diese 7000 Mädchen Mut gemacht! (...) Erschienen sie nicht wie Trostengel unter soviel verängstigtem Jammermeiertum, wie schlankes, grünes Jungholz unter soviel Feigheit und Grundsatzlosigkeit. (...) Es ist schon öfter so gewesen: wenn die Männer versagten, haben die Frauen das Banner hochgerissen ...

Uns heute sollte allerdings das Lächeln vergehen, mit dem man solches lesen könnte: Nur wenige Jahre später sind aus der Weiße Rose die Geschwister Scholl hervorgegangen, die als christliche Martyrer ihr junges Leben hingaben. Davon freilich hat Edith Stein auf Erden nichts mehr erfahren.

Aber sie hat sicher am Bahnhof in Augsburg das bekränzte Willkommensschild der katholischen Jugend gelesen: »Treu Heil! Weiße Rose!« Sogar öffentliche Gebäude hatten geflaggt. Der Sonntag begann mit einer Pontifikalmesse durch Bischof Joseph in der St. Antoniuskirche. »Apostolische Hirtenfreude leuchtete ihm aus den Augen« versichert das Sonntagsblatt. Am Vormittag versammelte sich dann die große Schar der Mädchen in der Sängerhalle des Stadtgartens; Vertreter kirchlicher und ziviler Behörden sprachen Grußworte; Hauptredner war der Verbandspräses Dr. Schrallhamer, Stadtpfarrer in München. Um 14.30 Uhr versammelte man sich auf dem Fronhof um das Friedensdenkmal, um dem Bischof und zahlreichen geistlichen Führern zu huldigen. Lieder, Sprechchöre und ein Weiespiel »Der neue Dom« schlossen sich an. Mit der Komplet in der St. Antoniuskirche klang dann der Tag aus.

Der folgende Montag, 25. Juli, galt den Führerinnen der Mädchengruppen und den (geistlichen) Führern der Verbände. Edith Stein sprach zu fast 1000 Teilnehmern in der Aula der Gemeinde St. Stephan über das Thema »Die Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche«. Sie referierte, so das Werkblatt der Weißen Rose, »in tiefster Feinheit und Klarheit«. Der Text wurde vollständig in dem genannten Organ abgedruckt. Im folgenden Jahr erschien er auch in der »Benediktinischen Monatsschrift« Nr. XV, hier aber unter dem Titel: »Eingliederung der Frau in das Corpus Christi mysticum«. Als Fußnote bringt die Zeitschrift die Notiz: »Man vergleiche die Aufsätze der Verfasserin über ›Probleme der Frauenbildung‹ in unserer Zeitschrift XIV.²⁸ Das erste dieser Hefte bringt die Anmerkung:

Wir beginnen mit diesem Beitrag eine Reihe von Aufsätzen über Probleme der Frauenbildung, die die Verfasserin uns zu überlassen die Güte hatte. Die Arbeiten sind herausgewachsen aus ihrer Tätigkeit am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster i.W., das sich in lebendiger Aufgeschlossenheit für alle neuzeitlichen Erziehungsprobleme auch dieser speziellen Fragengruppe zuwendet und dafür als Fachreferentin die Verfasserin berufen hat. Die Schriftleitung.

Im Nachlass Edith Steins befindet sich das Manuskript der Vorlesung, das für den Druck in der Benediktinischen Monatsschrift überarbeitet (wohl von der Verfasserin selbst?) und gekürzt wurde.²⁹

²⁸ XV. Jahrgang 1933, Heft 11–12, 412–425. Fußnote in: Nr. XIV (1932) 356 ff., 436 ff. u. XV (1933) 24 ff., 110 ff.

²⁹ Die Vorlesung ist auch zu finden in ESW Bd. 5, 94–187.

Im Manuskript Edith Steins fehlt das letzte Kapitel, von dem nur das Umschlagblatt mit der Aufschrift »VI. Eingliederung der Frau in das Corpus Christi mysticum (religiöse Bildung)« erhalten ist. Wie schon gesagt, ist der Text derselbe wie der in den Werkblättern der Weißen Rose und in der Benediktinischen Monatsschrift. Nicht nur die erwähnte Fußnote im Abdruck der Monatsschrift, sondern auch Papier, Tinte, Duktus und besonders das im Vorlesungsmanuskript befindliche leere Umschlagblatt lassen vermuten, dass dieser Text zunächst als Abschluss der Vorlesung gedacht war, die in Münster nicht ganz zu Ende geführt wurde. Edith Stein war vielleicht der Meinung, dass für die Jungmädchentagung eine deutsche Formulierung des Themas geeigneter sei.

Im September 1932 fand im Dominikanerkloster zu Juvisy bei Paris ein erster Phänomenologischer Kongress statt, der von der Société Thomiste ausgerichtet wurde. Er sollte die Phänomenologie und ihre Beziehung zum Thomismus behandeln. Persönlich eingeladen hatte man zu diesem Arbeitstreffen Edith Stein als einzige Frau und fünf andere deutsche Philosophen: Daniel Feuling OSB, Alois Mager OSB, Friedrich v. Rintelen, Bernhard Rosenmöller und Gottlieb Söhngen. In Edith Steins Nachlass wurden (von Sophie Bingelli) zwei Kalenderblättchen mit Notizen über die Reise nach Frankreich aufgefunden. Für diesen Kongress hatte man Edith Stein kein Referat übertragen; sie nahm aber so regen Anteil an den Diskussionen, dass es berechtigt ist, auf die Reise und auf den Kongress kurz einzugehen. Eine nähere Besprechung soll einer späteren Arbeit vorbehalten sein. Edith Stein hatte die Ferien in Breslau verbracht und nahm den Nachtzug nach Würzburg. Dort besuchte sie Freunde u. a. im Julius-spital und im missionsärztlichen Institut. Am Montag, dem 5. 9., fuhr sie weiter nach Heidelberg, wo sie Hedwig Conrad-Martius in der Chirurgischen Klinik besuchte und außerdem länger in der Abtei Neuburg verweilte. Die Weiterfahrt unterbrach sie in Straßburg. Dann war sie zunächst vier Tage in Paris, ehe am Montag, 12. 9. in Juvisy der Kongress stattfand. Für die folgenden Tage waren Besichtigungen in und um Paris angesetzt. Edith Stein hatte Ende August in einem Brief an Adelgundis Jaegerschmid ihre Pläne so ausgedrückt: »... (ich) möchte etwa eine Woche bei Koyré sein, ein bißchen Paris kennenlernen und möglichst viel für mein Scholastikstudium profitieren ...«³⁰

Es ist bekannt, dass Edith Stein, wo immer sie weilte, erreichbare Benediktinerabteien aufzusuchen pflegte. Von Münster aus erreichbar war die Abtei St. Joseph in Gerleve bei Coesfeld. An Petra Brüning OSU schrieb sie Anfang 1933: »Ich war erst dreimal in Gerleve in diesem ganzen Jahr«, damit muss das Jahr 1932 gemeint sein. In der Abtei war sie besonders mit P. Prior Bonaventura Rebstock (1876–1958) befreundet und schenkte ihm großes Vertrauen. So ist es nicht sehr erstaunlich, dass sie auch Vorträge in Coesfeld gehalten hat. In einem Brief vom 8. 5. 1973 schreibt uns P. Placidus Schornstein OSB, der seit 1930 viele Jahre Gastpater in der Abtei war und daher Edith Stein öfter traf: »Ich habe sie in Coesfeld

³⁰ EWS Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 212.

gehört, als sie für Lehrpersonen – ich war von 1929–1933 Religionslehrer an der Mädchenaufbauschule dort – Vorträge hielt, z. B. über ›Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin‹ oder ›Sexualpädagogik‹. Ich war mit vielen tief beeindruckt von ihrer Heiligkeit und Innerlichkeit ...« Leider gibt es in Edith Steins Nachlass oder in ihren Briefen keine Hinweise auf Vorträge in Coesfeld; möglicherweise hat es sich dort um Aussprachen in kleinerem Kreis gehandelt. Dass die beiden von P. Placidus genannten Themen Edith Stein wichtig waren, ist einleuchtend. Über Sexualpädagogik hat Edith Stein an eine im Schuldienst tätige Zisterzienserin – an Callista Brenzing aus Seligenthal – im Oktober 1932 den Rat gegeben: »Den sexuellen Fragen würde ich nicht ausweichen – im Gegenteil, man muss froh sein, wenn sich ungezwungen Gelegenheit bietet, klar und ehrlich über die Dinge zu sprechen, weil es eigentlich wirklich nicht mehr angeht, die Mädchen ohne Sexualerziehung in die Welt hinauszuschicken.«³¹ Solche Bemerkungen bestätigen indirekt die Erinnerungen von P. Placidus aus Gerleve.

Vom Zweigverein Beckum des Vereins der katholischen Lehrerinnen blieb ein Protokollbuch erhalten, das Folgendes enthält:

Neubeckum, den 26. Okt. 1932. Fräulein Dr. Edith Stein begann ihre Vorträge über die Probleme der Mädchenbildung. Oelde, den 28. Okt. 1932. M. Vorwaldt. – Neubeckum, d. 23. Nov. 1932. II. Vortrag von Fräulein Dr. Edith Stein. Oelde, den 24. Nov. 1932. M. Vorwaldt. – Neubeckum, d. 15. Jan. 33. Am heutigen Tage hielt Fräulein Dr. Edith Stein ihren III. Vortrag über die Probleme der Mädchenbildung. Oelde, d. 17. Jan. 1933. M. Vorwaldt. – Neubeckum, d. 22. Febr. 33. Heute war der letzte Vortrag von Fräulein Dr. Edith Stein (...) Es wurde der Wunsch geäußert, für den Sommer einen staatspolitischen Vortrag zu hören. Oelde, den 25. Febr. 1933. M. Vorwaldt.³²

Neubeckum, das heute zu Beckum gehört, liegt unweit von Ahlen und war damals von Münster aus mit wenigem Zeitaufwand zu erreichen.

Es ist zu vermuten, dass es vergleichbare Unternehmungen für Edith Stein in ihrer Münsterer Zeit noch mehrere gegeben hat. Kleine Hinweise sind ihren Briefen zu entnehmen. So sagt sie z. B. in einer Postkarte vom 3. März 1933 an Dr. Hans Brunnengräber (1902–1961): »Fräulein Borgmann bat mich heute, am Dienstagnachmittag im Lehrerinnenverein einen Vortrag zu halten. Können wir wohl die Arbeitsgemeinschaft auf Mittwoch verlegen? ...«³³ Die Karte wurde an einem Freitag geschrieben. Bei so kurzfristig beschlossenen Vorträgen darf man annehmen, dass Edith Stein ein Thema aus ihr schon zur Verfügung stehendem Material gewählt hat, wie sie auch bei den Vorträgen in Neubeckum offenbar auf ihre Vorlesung vom Sommer 1932 zurückgegriffen hat.

Für den Beginn des Jahres 1933 hatte wieder eine größere Aufgabe auf Edith Stein gewartet, die zwischen ihrem 2. und 3. Beckumer Vortrag lag. Sie deutet das in einem Brief vom Dezember 1932 aus Münster an: »Ich werde wohl bis zum 23. hier arbeiten (für einen Kursus, den wir vom

³¹ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 218.

³² EStA E I 20.

³³ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 238. – Sophia Borgmann: 1881–1972.

2.–5. 1. in Berlin geben müssen) und nach dem Fest wieder bis Neujahr«.³⁴ Von diesem Kursus schreibt Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius:

(Unsere) Dozenten haben seit langem einen Verlagsvertrag für einen Grundriß der Pädagogik, der eigentlich schon im Herbst fertig sein sollte. Dann sollte unser Berliner Kursus im Januar eine kleine Generalprobe dafür sein. Aber bei den Vorbesprechungen für diesen Kursus habe ich allen so heftig an ihren Grundbegriffen gerüttelt, daß sie nun entschlossen sind, nicht eher zu publizieren, bis wir alle Fragen miteinander geklärt haben (...) Haben Sie einmal darüber nachgedacht, was Pädagogik ist? Man kann keine Klarheit darüber bekommen, wenn man nicht Klarheit in allen Prinzipienfragen hat (...) Einig sind wir (...) in dem Ziel, eine katholische Pädagogik aufzubauen.³⁵

Diese wenigen Worte verraten, welche Bedeutung die »kleine Generalprobe« für Edith Stein hatte. Dies verrät auch das Thema des Kursus: »Die katholische Pädagogik in ihren Grundlagen und in ihrer Bedeutung für die deutsche Gegenwartsschule«.

Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik gab zu dem Kursus ein Programmheft heraus, das mit den Worten beginnt: »In beängstigendem Maße bedroht eine lähmende Unsicherheit in den entscheidenden Fragen der Erziehung die pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart (...) Es gilt daher, die leitenden Grundgedanken einer katholischen Pädagogik zu kennzeichnen ...« Das Programm selbst wird folgendermaßen bekanntgemacht:

Arbeitstagung des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W., in Verbindung mit dem Katholischen Lehrerverband des Deutschen Reiches und dem Verein der katholischen deutschen Lehrerinnen. Berlin, 2. bis 5. Januar 1933. Berlin-Charlottenburg, Frauenbundhaus, Königsweg 17.

Der Arbeitsplan sieht folgendermaßen aus:

Montag, den 2. Januar 1933:

9 Uhr Univ.-Prof. D. Dr. J. P. Steffes, Eröffnung

9¹/₄–12 Uhr Dozent Dr. H. Brunnengräber. Die natürlichen Aufgaben der Jugendbildung, in kritischer Beleuchtung pädagogischer Bestrebungen der Gegenwart

16–19 Uhr Dozent Dr. H. Brunnengräber (Fortsetzung)

Dienstag, den 3. Januar 1933:

9–12 Uhr Dozent Dr. W. Hansen. Die psychische Entwicklung im Kindes- und Jugendalter und die Aufgaben der Jugendbildung

16–19 Uhr Dozent Dr. W. Hansen (Fortsetzung)

Mittwoch, den 4. Januar 1933:

9–12 Uhr Dozent Dr. K. Haase. Die sozialen Beziehungen und Gebilde und die Aufgaben der sozialen Jugendbildung

16–19 Uhr Dozent Dr. H. Brunnengräber. Vom Wesen der Unterrichtsmethode und vom Sinn der Unterrichtsreform der Gegenwart

Donnerstag, den 5. Januar 1933:

9–11¹/₂ Uhr Dozent Dr. K. Haase. Erziehungsmethode und moderne Erziehungsreform

15–17¹/₂ Uhr Dozentin Dr. E. Stein. Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens

Anschließend ist für jeden Vortrag dem jeweiligen Dozenten ungefähr eine Seite des Heftes eingeräumt, um seine *Leitsätze* darzulegen. Die letzte Seite ist Edith Stein vorbehalten.³⁶

³⁴ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 225.

³⁵ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 237.

³⁶ Dieser kurze Text sowie der Text des gesamten Vortrags ist nachzulesen in ESW Bd. 12. 209–230. Das Programmheft befindet sich im Nachlass Edith Steins, EStA B II 43.

Nach dieser Tagung war Edith Stein noch zwei Tage in Breslau und fand zu ihrer Freude ihre Mutter sehr frisch und munter vor. Am Abend des 9. Januar war sie wieder in Münster. Wenige Tage später konnte sie in einem Brief an Petra Brüning OSU in Dorsten, wo sie die Weihnachtstage 1932 verbracht hatte, mit Freude feststellen:

Die Berliner Tage sind nun vorbei. rein äußerlich betrachtet, waren sie für mich ein Erfolg, und ich bin allen, die durch ihr Gebet dazu geholfen haben, herzlich dankbar. Was an fruchtbarer Wirkung bleiben mag, das entzieht sich ja unserer Kenntnis. Es waren sehr aufreibende Tage, und sie haben mir wieder gezeigt, wie groß und verantwortlich die Aufgabe ist, die wir vor uns haben ...³⁷

Im Wintersemester 1932/33 sprach Edith Stein über den »Aufbau der menschlichen Person«. Ihre Vorlesung lag wieder auf dem Samstagnachmittag, diesmal aber zum früheren Termin, nämlich von 15.30–17 Uhr. Sie begann damit am 15. November 1932 und beendete die Reihe am 25. Februar 1933. Am Tage vorher schrieb sie in einem Brief an Hedwig Conrad-Martius: »... In diesem Semester habe ich Vorlesungen über philosophische Anthropologie gehalten, (...) im Sommer will ich es versuchen, die Probleme von der Theologie her in Angriff zu nehmen ...«³⁸ Sie wusste noch nicht, dass ihre Dozententätigkeit sehr bald zu Ende sein würde. Am 30. Januar 1933 erfolgte die unselige »Machtergreifung«, d. h. die Übernahme der Regierungsgewalt im Deutschen Reich durch die NSDAP und Hitlers Ernennung zum Reichskanzler. Am 6. April reiste Edith Stein, mit einem Aufenthalt in Köln, in die Benediktinerabtei Beuron. Sie besprach dort mit Erzabt Raphael Walzer auch die politische Lage und den Plan, den sie in Köln gefasst hatte: den Papst persönlich um eine Enzyklika über die »Judenfrage« zu bitten. Denn inzwischen war das antisemitische Programm der Hitlerpartei schon in Gang gesetzt worden: Boykott aller jüdischen Unternehmungen mit gewalttätigen, zum Teil blutigen Angriffen auf Juden. Walzer hatte gute Beziehungen zu Papst Pius XI. und hat sich höchstwahrscheinlich sofort für eine Privataudienz Edith Steins beim Papst eingesetzt. Ebenso kann man vermuten, dass Edith Stein ihren Brief an den Papst in Beuron verfasste, als eine Audienz sich als unmöglich erwies. Denn bald nach Ostern reiste Walzer nach Rom und hat den versiegelten Brief Edith Steins dem Papst übergeben oder übergeben lassen. Der Brief Edith Steins befindet sich heute im Vatikanischen Archiv, ist aber noch nicht zur Einsichtnahme freigegeben.

Erzabt Walzer konnte sich damals noch nicht vorstellen, dass Edith Stein im Institut von Münster nicht weiterhin tätig sein könne. Sie selbst sah klarer. Als sie bei ihrer Rückkehr nach Münster in der Geschäftsstelle des Instituts feststellte, dass Bedenken wegen ihrer Vorlesungen bestanden, gab sie aus eigenem Entschluss ihre Stelle am Institut auf; eine Kündigung hat sie nicht erhalten. Die katholischen Lehrerinnen konnten sie bewegen, vorerst im Marianum privat weiterzuarbeiten (vgl. AN 2, 12 ff.). Bald können wir Edith Steins Briefen entnehmen, wie klar sie gesehen

³⁷ ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 231.

³⁸ ESW Bd. 8. Aufl. Nr. 237.

hatte. Schon Anfang Mai schreibt sie »... Damit komme ich zu Deiner Frage: die Tagung in Karlsruhe kann nicht stattfinden wegen der großen Krisis, in der sich die ganze katholische Lehrerschaft jetzt befindet. So werde ich auch nicht hinkommen« (ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 247). Und bald darauf antwortete sie auf eine Bitte um einen Vortrag: »Vor einigen Monaten noch hätte ich Ihrer Bitte wohl ohne weiteres entsprochen. Heute muß ich (...) die Gegenfrage stellen: Wissen Sie, daß ich Konvertitin vom Judentum bin? Und wagen Sie es, sich der herrschenden Strömung entgegenzustellen, indem sie einer Jüdin solchen Einfluß auf deutsche Jugend einräumen?« (ESW Bd. 8, 2. Aufl. Nr. 248). – Auch diese Tagung musste abgesagt werden.

Edith Steins Vortragstätigkeit war beendet. Dieses Ende aber leitete einen Neubeginn ein. Das Jahr 1933 war von Papst Pius XI. als »Heiliges Jahr« proklamiert worden: 1900 Jahre seit dem Tode Christi. Edith Stein schreibt dazu: »In diesem ›Heiligen Jahr‹ wurde an allen Orten das Gedächtnis des Leidens unseres Herrn besonders feierlich begangen« (AN, 14 ff.) und zwar am Donnerstagabend vor dem Herz-Jesu-Freitag, dem ersten Freitag jeden Monats. Als Edith Stein am 6. April 1933 nach Beuron fuhr, hatte sie in Köln die Fahrt unterbrochen, um ihre Katechumena Hedwig Spiegel zu besuchen. Vorher hatte sie ihr geschrieben, sie möge sich erkundigen, wo sie abends zusammen die »Heilige Stunde« besuchen könnten. Hedwig Spiegel, die in Köln-Lindenthal wohnte, schlug die Kapelle des Karmels vor. In der Andacht wurde eine Predigt gehalten, eine gute Predigt, aber Edith war mit anderem beschäftigt. Sie schreibt darüber: »Ich sprach mit dem Heiland und sagte ihm, ich wüßte, daß es Sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde (...) Die es verstünden, die müßten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun, Er sollte mir nur zeigen, wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die innere Gewißheit, daß ich erhört sei.« Wenige Wochen später erhielt Edith Stein in der St. Ludgerikirche zu Münster »das Ja-Wort des Guten Hirten« zu der Lebenswende, die sich anbahnte. Es gab ihr Klarheit über ihren weiteren Weg. Es war der Weg in den Orden der Unbeschuhten Karmelitinnen, den Orden Teresas, die ihr einst den Weg in die katholische Kirche gewiesen hatte.

Edith Stein in Japan

Kaori Suzawa

Im Folgenden präsentieren wir die kurze, vollständige Liste der japanischen Publikationen zu Edith Stein. (Die japanischen Titel werden jeweils ins Deutsche übersetzt.) Danach folgen einige Überlegungen zur Frage, wie die japanische Begegnung mit Edith Stein weitergehen könnte.¹

I. Publikationen

1. Übersetzungen von Edith Steins Werken

1986: Unter dem Titel »Von der Phänomenologie zur Scholastik« übersetzte Yoshiki Nakayama, jetzt Professor für mittelalterliche Philosophie an der Doshisha Universität in Kyoto, im Verlag Kyushu-daigak-Shuppankai, Fukuoka folgende Schriften Edith Steins: »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, »Weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie«, »Martin Heideggers Existentialphilosophie«, »Husserls transzendente Phänomenologie«, »Edmund Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, »Wege der Gotteserkenntnis – Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie«.

Die Übersetzung dieser Schriften ist von hoher Qualität und trug ganz entscheidend dazu bei, dass Edith Stein in philosophischen Kreisen Beachtung fand. Der Erfolg von Nakayamas Übersetzung zeigt sich auch darin, dass 1997 eine zweite Auflage erschien.

1997 veröffentlichte Akihiro Michimoto eine Übersetzung von Edith Steins »Eine Untersuchung über den Staat«, Verlag Suiseisha, Tokyo. Es ist zu früh, die Beurteilung und den Einfluss dieser Übersetzung einzuschätzen.

2. Übersetzungen von Sekundärliteratur

1969: Vor der oben angeführten Übersetzung von Nakayama war Edith Stein in Japan bereits bekannt geworden, als Yoshinori Inagaki das Buch von John M. Oesterreicher »Walls are Crumbling: Seven Jewish Philosophers Discover Christ« (New York 1952) übersetzte.

¹ Die Suntory-Kultur-Stiftung (Osaka, Japan) hat ihr Interesse an diesem Dialog bekundet. Ich hoffe, mit Unterstützung dieser Stiftung einige Gedanken zu diesem Thema in Zukunft vertiefen zu können.

Inagaki, ein berühmter Kenner des Thomas von Aquin, war damals Professor an der Kyushu Universität und wurde später Präsident der Gesellschaft für mittelalterliche Philosophie. Seine Stellung trug dazu bei, Interesse für Edith Stein zu wecken. Im genannten Buch wird sie auf den Seiten 335–380 vorgestellt; neben ihr handelt das Buch auch von anderen jüdischen Philosophen, wie z. B. Edmund Husserl und Adolf Reinach.

Weitere Übersetzungen:

- 1986: Herbstrieth, Waltraud, »Der Weg Edith Steins« in: Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, übersetzt von Yoshiaki Nakayama, Verlag Kyushudaigak-Shuppankai, Fukuoka.
- 1992: Neyer, Maria Amata, »Edith Stein – Ihr Leben in Dokumenten und Bildern«, übersetzt von Magdalena Nakamatsu, Buchhandlung Enderle, Tokyo.
- 1999: Conrad de Mesteer, »Edith Stein«, übersetzt von den Karmelitin-
nen in Fukuoka, Jyoshipaulo-kai, Tokyo.

3. Literatur in japanischer Sprache

Bücher:

- 1992: Suzawa, Kaori, »Edith Stein – Der Wahrheit verschrieben«, Shinseisha, Nagoya. Dieses Buch gewann 1993 den Preis der Assoziation der katholischen Universitäten in Japan. Es wurde 1994 ins Koreanische übersetzt und erschien 1998 in der zweiten japanischen Auflage.
- 1999: Suzuki, Nobuaki, »Edith Stein: Ein Weg zur Liebe«, Seibonokishisha, Nagasaki.
- 1999: Suzawa, Kaori, »Gehe, wohin deine Liebe dich trägt: Edith Steins Auffassung von der Frau«, Shinseisha, Nagoya.
- 2001: (in Vorbereitung) Suzawa, Kaori, »Edith Stein: Die Person und ihre Gedankenwelt«, Shimizushoin, Tokyo.

In der Reihe, in der dieses Buch veröffentlicht wird, »Bücher des 20. Jahrhunderts: Personen und ihre Gedankenwelt«, erschienen bereits Monographien über Thomas von Aquin, Kant, Husserl, Heidegger und andere bekannte Persönlichkeiten.

Aufsätze:

- 1989: Suzawa, Kaori, »Edith Steins Gedanken zur Frau«, in: Journal of Philosophical Anthropology 19, Sophia Universität, Tokyo, S. 101–127.
- 1990: Suzawa, Kaori, »Eine Krise im Leben Edith Steins: Ihre Bemühung um die Habilitation«, in: Bulletin of the Research Institute of Christian Culture IV, Notre Dame Seishin Universität, Okayama, S. 83–92.
- 1991 (Februar) – 1992 (Dezember): Suzawa, Kaori, 23 Aufsätze zum Thema: »Das Leben der Edith Stein«, in: Century, Sophia Universität, Tokyo.

- 1993: Suzawa, Kaori, »Dialog und Konfrontation zwischen Phänomenologie und Scholastik bei Edith Stein«, in: Bulletin of the Research Institute of Christian Culture IV, Notre Dame Seishin Universität, Okayama, S. 64–74.
- 1993: Suzawa, Kaori, »Sich der Wahrheit hingeben: Ein zentraler Aspekt im Leben Edith Steins«, in: Journal of Philosophical Anthropology 22, Sophia Universität, Tokyo, S. 87–112.
- 1993: Nakayama, Yoshiki, »Edith Stein«, in: Dictionary of Philosophy, Buchhandlung Iwanami, Tokyo, S. 746.
- 1998: Suzawa Kaori, Edith Stein und die Judenfrage – Wege zur Heiligsprechung Edith Steins, in: Bulletin of the Research Institute of Christian Culture XX, Notre Dame Seishin Universität, Okayama, S. 243–272.
- 1999: Suzawa, Kaori, »Gedanken zu einer weiblichen Mystik – Edith Stein und Teresa von Avila« (in deutsch), in: Umwelt und Frau, Notre Dame Seishin Universität, Okayama.
- 2000: Hikima, Toru, »Edith Stein«, in: Moderne Heilige, Gakushusha, Tokyo, S. 209–236.
Hikima, ein junger Novellist, ist der einzige japanische Nicht-Christ, der bisher über Edith Stein geschrieben hat.
- 2000: Suzawa, Kaori, »Zur Mystik Edith Steins: Ihre Interpretation des Johannes vom Kreuz«, in: Studies in Medieval Thought XLII, The Japanese Society of Medieval Philosophy, Tokyo, S. 127–139.²

II. Möglichkeiten eines japanischen Dialogs mit Edith Stein

1. Es gehört zur japanischen Eigenart, Fremdes oder Anderes kritisch zu betrachten, es zu dem Eigenen in Beziehung zu setzen und es dann eventuell in veränderter (»inkulturierter«) Weise sich zu Eigen zu machen. Das ist etwa mit dem über Indien und China eingedrungenen Buddhismus geschehen, der in Japan ein eigenes Gesicht erhalten hat.

Führende japanische Gelehrte, die Vertreter der »Kyoto-Schule«, waren beste Kenner Husserls oder studierten unter ihm und auch unter Heidegger. Als sie nach Japan zurückkehrten, gaben sie die Lehre ihrer Meister nicht unverändert weiter; sie setzten sich vielmehr mit ihr vor allem im Licht der Zen-Tradition auseinander und traten damit in einen kritischen Dialog mit ihren Meistern. Man denke etwa an Kitaro Nishida und seine Schüler und deren Auseinandersetzung mit der Phänomenologie. Weitere Beispiele: Masao Abe nahm zu Heidegger kritisch Stellung. Shizuteru Ueda schrieb kompetent und kritisch über Meister Eckhart.

² Kaori Suzawa veröffentlichte auch zwei Aufsätze in Deutschland, je einen in Christlicher Innerlichkeit (September 1998) und im Edith-Stein-Jahrbuch (1999). Auch der oben genannte Aufsatz über Edith Stein und Teresa von Avila (1999), eine etwas umgearbeitete Form des im Edith-Stein-Jahrbuch erschienenen Aufsatzes, ist in deutscher Sprache verfasst.

Es wäre wünschenswert, dass japanische Philosophen, Christen und Nicht-Christen, einen derartigen konstruktiven Dialog mit Edith Stein führten. Unter den Themen dürfte sich etwa Edith Steins Verständnis der »philosophia perennis« als fruchtbar erweisen, die sie wie folgt definiert: »Unter philosophia perennis verstehe ich kein Schulsystem, sondern das nimmer ruhende Forschen des Menschegeistes nach dem wahren Sein.«³ Es gibt bereits hoffnungsvolle Zeichen für einen Dialog auf philosophischer Ebene, wie etwa die Einladung einer großen Enzyklopädie zu Beiträgen über Edith Stein, über ihre »Kreuzeswissenschaft« und ihr Verständnis der »philosophia perennis«. Auch die mir vor kurzem gewährte Möglichkeit, über Edith Steins Verständnis des Johannes vom Kreuz vor Fachphilosophen zu sprechen, weist in diese Richtung.

2. Außer bei den Philosophen ist Edith Stein auch in anderen Schichten der Bevölkerung bekannt geworden, nicht zuletzt infolge ihrer Kanonisation. Deshalb ist zu hoffen und zu erwarten, dass ein japanischer Dialog mit ihr nicht nur auf philosophischer Ebene stattfindet. Hier erwähne ich zunächst Edith Steins markierenden Charakterzug: ihre radikale Lebensweise.

Dieser Aspekt zieht Japaner besonders an. Edith Stein spricht darüber mit einem ihrer Lieblingsworte: »Hingabe« oder auch »Liebe«. Mit solcher Hingabe verschrieb sie sich dem Studium, der angestrebten Habilitation, der Suche nach Wahrheit, aber auch – während ihrer Studienzeit – der Sehnsucht nach einem Ehepartner. Hingabe charakterisiert ihre Beziehung zum Karmel und vor allem ihre Beziehung zu Gott. Diese Hingabe beruht aber auf Edith Steins freiwilliger Wahl, weshalb es zu einem gewissen Bruch mit ihrem Meister Husserl kommen konnte.

In einem Dialog mit Japanern, vor allem Nicht-Christen, wird wohl die Radikalität, wenn sie sich, wie es bei Edith Stein vorkommt, in einem Entweder-Oder ausdrückt, in Frage gestellt werden. Japaner neigen eher zu einem Sowohl-Als auch. Sodann dürfte Edith Steins radikale Haltung bisweilen etwas ich-bezogen erscheinen, während Japanern eine solidarische, wir-bezogene Einstellung (die jedoch auch negative Aspekte hat!) näher liegt. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass auch Edith Stein auf ihre Weise sehr oft wir-bezogen denkt und handelt. Besonders stark kommt dies zum Ausdruck in den Worten, mit denen sie ihren Tod in Auschwitz vorwegnahm: »Gehen wir für unser Volk!«

3. *Edith Steins Auffassung von der Frau*: Gedanken spiegeln oft die Tatsache wider, dass damals auch in Deutschland die Frauen um ihre Rechte zu kämpfen hatten. Dennoch klingen ihre Ansichten auch heute noch modern und finden unter Frauen in Japan, wo diskriminierende Vorstellungen und Praktiken immer noch weit verbreitet sind, großes Gefallen.

In einem Dialog mit Edith Stein dürften Japaner, vor allem Nicht-Christen, unter anderem Schwierigkeiten haben mit der Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Berufung der Frau; eine

³ Endliches und ewiges Sein, 484.

Unterscheidung, die zumal aus buddhistischer Sicht als dualistisch und damit der Realität nicht entsprechend betrachtet wird. Das Übernatürliche wird hier als zur Natur gehörend aufgefasst.

4. *Edith Steins Spiritualität*: In ihren Höhepunkten wird man sie als Mystik bezeichnen müssen. Wenn ein mit dem Zen-Weg vertrauter Japaner ihr Erlebnis, das aus der Begegnung mit Teresa von Avila erwuchs, vor Augen hat: »Das ist die Wahrheit!«, ein Erlebnis, das ihr Leben grundlegend und dauerhaft veränderte; wenn er an ihr stundenlanges, bisweilen nächtelanges Verweilen im – zweifellos wortlosen – Gebet denkt, an ihren in innerer Ruhe und Gelassenheit vollzogenen Einsatz für die verzweifelten Menschen im Lager von Westerbrook (»Bis jetzt habe ich gebetet und gearbeitet, von nun an werde ich arbeiten und beten«), so erinnert ihn dies an die ideale Gestalt des Zen, den Bodhisattva: Satori (»Erleuchtung«) macht den ernsthaften Zen-Anhänger zu einem neuen Menschen; er verweilt in ausgedehntem Zazen (»Meditation«); und doch ist es sein Bestreben, auf den »Marktplatz«, d. h. unter die Menschen, zurückzukehren, um allen zu helfen.

Daisetsu T. Suzuki und Shizuteru Ueda haben ein paar kritische Fragen an die Mystik Meister Eckharts gestellt. Wird es einen japanischen Zen-Weisen geben, der in einen Dialog mit Edith Stein eintritt?

Momente aus den Krisenjahren Edith Steins

Angelika von Renteln

Zu einem Zeitpunkt des allgemeinen Umbruchs schrieb Edith Stein einmal an ihre Schwester Erna:

Ich bin ja durchaus keine Heilige und habe ebensogut meine schwachen Stunden. Übrigens glaube ich, daß es auch für einen Heiligen nicht erforderlich ist, allen Wünschen und Hoffnungen und allen Freuden der Welt zu entsagen.¹

Dies äußerte sie im Juli des Jahres 1918, zu einer Zeit, in der sich schon das Ende des Krieges und der Zusammenbruch des Reiches sowie der alten Ordnung abzeichneten. Edith Stein stand zudem am Anfang einer langen persönlichen Krise, die in die katholische Konversion von 1922 mündete.

Von den Krisenjahren 1918–22 möchte ich ein möglichst detailliertes Bild darstellen. Hierbei sollten persönliche Schicksalsschläge, wie auch die daraus abgeleiteten Reflexionen in ihren frühen Werken und die Entwicklung des philosophischen Gedankens aufgezeichnet werden.² Dabei sei betont, dass die äußeren Lebensumstände, die hier zur Sprache kommen, nicht als allein gültiges Motiv für ihre Konversion angesehen werden, sondern als Ergänzung im Lebensbild Edith Steins, einem Mosaiksteinchen gleich, zu verstehen sind.

Diese schwierigen Lebensumstände haben eindeutig als »Wegweiser« zu ihrer Glaubensfindung beigetragen. Die Kenntnis davon ist für jeden wichtig, der ein tieferes Verständnis der Konversion Edith Steins sucht und sich nicht mit der Erklärung einer plötzlichen übernatürlichen Erfahrung zufrieden gibt. Dabei müssen auch so entscheidende Momente wie die Hoffnung auf eine akademische Laufbahn und auf eine erfüllte Ehe zu Worte kommen. Sie selbst hat diese Umstände nie geleugnet.

a) Adolf Reinach, ein Wegbereiter

Am 16. November 1917 fällt Adolf Reinach an der Front in Flandern. Dies ist der Auslöser einer schon länger sich anbahnenden Krise im Leben Edith Steins. Sie war gerade in Freiburg, als die Öffentlichkeit vom Tode Reinachs unterrichtet wurde. Zur Beerdigung reiste sie am 31. Dezember nach Göttingen und dann weiter nach Breslau. In Freiburg hinterließ sie ihrem Freund, dem Polen Roman Ingarden, den außergewöhnlichen und

¹ Brief an Erna Stein vom 29.7.1918, in: Edith Stein, *Aus der Tiefe leben*. Hg. W. Herbs-trith, München 1988, 64.

² Das war das Thema meiner italienischen Dissertation »La conversione di Edith Stein«, die ich im Juli 1998 an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Florenz eingereicht habe. In dieser Arbeit wurden zuerst wichtige vorbereitende Momente auf die Konversion untersucht wie z.B. die jüdische Erziehung und das Verhältnis zur Mutter, um dann im Hauptteil die Ereignisse der Krisenjahre von 1918 bis Ende 1921 anhand von Briefen und Textauszügen nachzuzeichnen.

inzwischen oft zitierten Liebesbrief. Er ist die einzige Quelle aus dieser Zeit, der Hinweise auf die Erschütterung Edith Steins nach dem Tod Reinachs enthält und die tiefe Zuneigung zu Roman Ingarden erkennen lässt. Letzter erwiderte diese Gefühle jedoch nicht.

Das erste und einzige Mal duzte sie hier ihren Freund und schrieb:

Zunächst [möchte ich] um Verzeihung bitten, weil ich in der letzten Zeit unter dem Eindruck der schweren Tage, die hinter und vor mir liegen, zu keiner frohen Stunde fähig war. [...] Was ich jetzt suche, ist Ruhe und Wiederherstellung meines völlig gebrochenen Selbstbewusstseins. Sobald ich das Gefühl habe, wieder etwas zu sein und anderen etwas geben zu können, will ich Dich wiedersehen.

Sie beendete den Brief mit der Schlussformel: »Damit endgültig Lebewohl! Deine Edith.«³

Warum verabschiedete sie sich so endgültig, da doch der Briefwechsel weiterging? Sicher sah Edith Stein in diesem Moment keine Möglichkeit mehr. Roman Ingarden ist es schließlich zuzuschreiben, dass der Briefwechsel nicht abbriss. Er wollte seine gute Freundin nicht verlieren, die auch treue Informantin des phänomenologischen Geschehens in Deutschland und tatkräftige Helferin für Korrekturen seiner deutschsprachigen Abhandlungen war. Daher nahm er den Kontakt wieder auf, ohne jedoch auf diesen Liebesbrief einzugehen. Seine Antwort ist uns zwar nicht erhalten, doch einige Bemerkungen und Zitate aus den folgenden Briefen Edith Steins geben einen kleinen Einblick in seine Reaktion und lassen auch ihre Enttäuschung darüber erkennen. Er fragte nur »einiges ›Sachliche‹« und sie hatte wohl zunächst keine Lust auf diesen kühlen und »garstigen Brief« zu antworten. Auch 14 Tage später war sie enttäuscht und erregt darüber, dass Ingarden in seinen Briefen nur einen Einblick in seine eigene »trostlose Stimmung« gab, ohne auf das Geschehene und ihren Gemütszustand einzugehen. Aber am meisten traf sie, dass er, ihr gegenüber verschlossen, ausgerechnet bei ihr Unterstützung und Verständnis suchte, was ihr »Gefühl des Unvermögens« ihm gegenüber nur noch verstärken musste: »Dieses Gefühl der absoluten Machtlosigkeit ist etwas, worin ich mich gar zu schwer finden kann.«⁴ Zum ersten Mal musste sie erfahren, dass ihrem Wollen und Können Grenzen gesetzt waren. Dieses Gefühl erscheint wie das Motiv, dem sie in den folgenden Jahren immer wieder begegnete und mit dem sie sich verstärkt auseinandersetzen musste.

Edith Stein nahm die Korrespondenz mit Roman Ingarden nach wenigen klärenden Worten dann doch wieder auf und akzeptierte somit seine stillschweigende Forderung nach einem sachlichen Briefwechsel auf rein freundschaftlicher Basis.

In welchem Maß diese Ablehnung sich aber weiterhin auf den Gemütszustand Edith Steins auswirkte, ist nicht klar zu erkennen, *gerade weil* die uns zur Verfügung stehende wichtigste Informationsquelle aus dieser Zeit

³ Edith Steins Werke (ESW), Band XIV, Freiburg 1991, Brief Nr. 25 vom 24. 12. 1917.

⁴ ESW Band XIV Brief Nr. 26 vom 29. 1. 1918 bzw. Nr. 27 vom 12. 2. 1918.

die Briefe an Roman Ingarden sind. Sie versuchte sich jetzt zurückzunehmen, um die von Ingarden geforderte Distanz zu wahren. »... ich für meinen Teil mußte mich ja immer gewaltsam zurückhalten, um nicht mit dem Einsatz meiner vollen Persönlichkeit zu schreiben ...⁵

Im Februar 1918 traf Edith Stein eine wichtige Entscheidung. Die Assistentenarbeit bei Edmund Husserl, die sie seit Oktober 1916 aufgenommen hatte, erwies sich sehr bald als unbefriedigend. Sie hatte sich von dieser Stelle eine Zusammenarbeit mit Husserl erhofft, doch wurde sie hauptsächlich mit der eher stupiden Aufarbeitung und Sortierung von Unmengen alter Notizen des »Meisters« beauftragt. So kam Edith Stein nach langen Überlegungen zu dem Schluss die Assistentenstelle bei Edmund Husserl niederzulegen. Diese Entscheidung ist ihr sehr schwer gefallen, weil sie sich vor einem Bruch mit dem geliebten »Meister« fürchtete, der den Mittelpunkt der Phänomenologie und somit auch ihrer Welt darstellte. Sie erwog für den Fall, dass sie »in Ungnade fiele« vielleicht für einige Zeit nach Göttingen zu gehen, wo sie sich, »wenn überhaupt irgendwo – ein wenig zu Hause«⁶ fühlte. Doch kam es dann doch nicht zu einem Zerwürfnis – der »Meister« nahm ihren Rücktritt an, sodass sie an Roman Ingarden schreiben konnte: »Ich bin also jetzt frei, und ich denke, es ist gut so, wenn ich augenblicklich auch nicht gerade froh bin.«⁷

Frei von allen äußeren Zwängen wollte sie sich in der folgenden Zeit Klarheit über ihren beruflichen wie privaten Lebensweg verschaffen. Eng damit verbunden war eine nach innen gerichtete Suche der eigenen Person. Der Analyse der Person galt schon immer ihr wissenschaftliches Augenmerk, doch nun erhielt dieses Interesse eine persönlich bedingte Dringlichkeit.

Die alte Heimat Breslau bot jedoch nicht den Nährboden für eine solche Klärung. Sie fühlte sich inzwischen fremd und beengt im eigenen Familienkreis. Es fehlte ihr der philosophische Austausch, die Auseinandersetzung mit Gleichgesinnten, wie sie es in Göttingen kennengelernt hatte. In diesem schwierigen Moment ihres Lebens bekam sie am 12. Februar 1918 die religionsphilosophischen Aufzeichnungen aus dem Nachlass Adolf Reinachs zugeschickt. Es handelt sich hierbei um Aufzeichnungen, die Reinach unter dem Einfluss der kriegesischen Erlebnisse an der Front, hauptsächlich zwischen April und Ende Juni 1916 geschrieben hatte.⁸

Die Wirkung, die diese Schriften auf Edith Stein hatten, ist unumstritten. Sie stellten nicht nur eine teure Erinnerung an den Verstorbenen dar, sondern sie gaben auch einen wertvollen Einblick in die Wandlung, die sich durch die Fronterlebnisse in Reinach vollzogen hatte und die ihn zur

⁵ ESW XIV, Brief Nr. 32 vom 12.5.1918.

⁶ ESW XIV, Brief Nr. 28 vom 19.2.1918.

⁷ ESW XIV, Brief Nr. 29 vom 28.2.1918.

⁸ Die Aufzeichnungen mit Kommentar und Textkritik sind erstmalig veröffentlicht worden in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe* in 2 Bänden, Hg. Karl Schuhmann und Barry Smith, München 1989.

Konversion zum Protestantismus führten. Um die Bedeutung dieser Schrift für Edith Stein nachvollziehen zu können, muss man sich die Verehrung, die sie ihrem Lehrer entgegenbrachte, vor Augen halten. Diese wird klar ersichtlich aus ihren Memoiren, in denen die Figur Reinachs sehr idealisierte Züge bekommt. Es fällt auf, dass Edith Stein viele Episoden erzählt, die eine tiefe Verbundenheit und wechselseitiges Einvernehmen mit ihrem Mentor übermitteln.⁹ Obwohl heute angenommen wird, dass nicht nur Adolf Reinach, sondern auch sein Umfeld – seine Schwester Pauline, durch die erst eine persönliche Annäherung an die Familie zustande gekommen war, und besonders seine Frau Anne – Edith Steins Weg beeinflusst haben, spielen diese Figuren in den Memoiren eher eine untergeordnete Rolle.

Bei einer Gegenüberstellung des religiösen Erlebens von Adolf Reinach und Edith Stein werden Übereinstimmungen wie auch Unterschiede, bedingt durch die verschiedenen Lebensumstände, deutlich. Bei Reinach waren es Kriegserfahrung und Todesnähe, die das tiefe religiöse Gefühl erweckten. Bei Edith Stein war es das langsame Zerbrechen ihrer Wünsche und Hoffnungen, jener Prozess, der mit den oben genannten Ereignissen von 1918 seinen Anfang nahm. Beiden gemein war »das Gefühl der Machtlosigkeit«, das sie zwang, vor den Gegebenheiten zu kapitulieren. Doch gemäß der Umstände waren Intensität und Wandlungen dieses Gefühls unterschiedlich. Bei Reinach war es ein plötzlicher, krasser Einschnitt im Leben, bei Edith Stein dagegen eine langsame, graduelle Entwicklung. Dies wird besonders an den jeweiligen philosophischen Arbeiten deutlich. Die Kriegserlebnisse weckten in Reinach die Überzeugung, dass es das Wichtigste sei, den Menschen zu Gott zu führen und daher wollte er sein ganzes Wirken religionsphilosophisch orientieren. Für diese neue Richtung gab es in seinen vorherigen Arbeiten keinerlei Ansatzpunkte. Edith Steins Schriften hingegen sind durch eine ausgesprochene methodische und gedankliche Kontinuität gekennzeichnet. Die Abhandlungen aus den Jahren 1918–1921 bauen aufeinander auf, und das Glaubenthema ist weit davon entfernt im Vordergrund zu stehen, so wie es plötzlich bei Reinach der Fall war.

Die schönen, tief bewegenden Schriften ihres verstorbenen Lehrers brachten Edith Stein eine Annäherungen an den Glauben. Sie wollte sich in die Erfahrung von Reinach *einfühlen*, die ihm die Stärke und Gelassenheit verliehen hatte, die sie selbst so ersehnte.

Die wichtigste Textstelle, die eine religiöse Erfahrung Edith Steins erkennen lässt, entstammt der 1918 entstandenen Abhandlung *Psychische Kausalität*:

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

⁹ Vgl. z. B. ESW VII, 225 f, 262, 264, 343, 345.

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, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.¹⁰

Obwohl Edith Stein hier ausdrücklich eine persönliche Erfahrung anspricht, schwingen die Aufzeichnungen Reinachs über das »Geborgensein in Gott« mit. Sie beginnt im ersten Satz mit einer allgemeinen Beschreibung eines Zustandes, den sie »Ruhen in Gott« nennt. Anhand eines Beispiels aus ihrer persönlichen Erfahrung erläutert sie die Umstände, die zu diesem Zustand führen können sowie das Erleben an sich, indem sie mit folgenden Worten überleitet: »Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden ...« Wenn man »etwa« mit »annähernd, ungefähr« gleichsetzt, bedeutet dies, dass sie sich nicht nur auf das eigene Erleben beruft, sondern auch eine andere Beschreibung, eben die von Reinach, vor Augen hat. Sie zitierte nämlich Teile daraus in einer Fußnote auf der vorhergehenden Seite.¹¹

Der Wunsch sich einzufühlen, dem Erleben des verehrten Lehrers näher zu kommen, um zu erkennen, wo dieser die ungeheure Kraft geschöpft hat, die aus seinen Schriften spricht, hatte sicherlich zu einer vermehrten Sensibilität und Öffnung für religiöse Erlebnisse beigetragen. Aber eine größere Aufnahmbereitschaft führt natürlich nicht zwangsläufig zu der gesuchten Erfahrung. Auch wenn sich die Reflexionen Edith Steins sehr an die Aufzeichnungen von Reinach anlehnen¹², ist es wichtig zu sehen, dass sie sich immer mehr von ihrem Vorbild löste und anfangs ihren eigenen Weg zu suchen.

1918 war ein sehr arbeitsintensives Jahr, in dem Edith Stein häufig zwischen Breslau, Göttingen und Freiburg hin und her reiste. In nur wenigen Monaten erstellte sie eine Abhandlung aus den von Reinach hinterlassenen Aufzeichnungen »Über das Wesen der Bewegung«. Sie beteiligte sich an der Organisation des geplanten Gedenkbandes für Reinach und arbeitete außerdem an der eigenen Untersuchung *Psychische Kausalität*. In

¹⁰ Edith Stein, *Psychische Kausalität* (PK). In: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. O.O. 1970, 76.

¹¹ PK, 74–75.

¹² Beate Beckmann hat in ihrem Vortrag »Phänomenologie des religiösen Erlebens im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein«, den sie in Rom auf dem Internationalen Edith-Stein-Symposium im Oktober 1998 anlässlich der Heiligsprechung gehalten hat, ausgeführt, wie Edith Stein sich an Reinach als Vorbild für ihre philosophische und existentielle Beschäftigung mit dem religiösen Erleben anlehnt.

dieser Zeit berichtete sie oft von stimulierenden Gesprächen und Diskussionen im Kreise der Phänomenologen, aber über ihre eigene Gemütsverfassung gab sie in den Briefen an Ingarden, die weiterhin den Hauptteil der uns überlieferten Korrespondenz ausmachen, nur wenige Andeutungen. So zum Beispiel im Mai 1918 aus Freiburg. Sie schrieb an Roman Ingarden, dass sie sich nach dem Aufenthalt in Göttingen, wo sie von lieben Menschen umgeben war, vor dem Alleinsein in Freiburg gefürchtet hatte. Es ging ihr dann aber besser als erwartet. Vielleicht war gerade diese Zeit des Alleinseins wichtig für die Wandlung, die sich langsam vollzog: »Und dann habe ich einen Stützpunkt gefunden, der mich bis zu einem gewissen Grade von allen äußeren Bedingungen unabhängig macht.«¹³ Meint sie hier vielleicht den Zustand, den sie in *Psychischer Kausalität* beschrieben hat, in dem sie von einem belebenden Zustrom spricht, der ohne eigenes Zutun die Lebenskraft regeneriert?

Es ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, welche der beiden Textstellen, der Brief oder das Zitat aus *Psychischer Kausalität*, die frühere ist. Es gibt jedoch noch weitere Hinweise aus ihrer Korrespondenz, die auf eine stetige Veränderung hinweisen. In einem Brief vom 6. Juli 1918 an die Schwester Erna schreibt Edith Stein von der Erfahrung einer Quelle belebender Kraft: »Ich möchte Euch so gerne etwas von dem einflößen, was mir nach jedem neuen Schläge wieder frische Kraft gibt. Ich kann nur sagen, daß ich nach allem, was ich im letzten Jahr durchgemacht habe, das Leben stärker bejahe als je.«¹⁴ Den eindeutigsten Hinweis für die inzwischen vollzogene Wandlung finden wir dann in einem Brief an Roman Ingarden vom 10. Oktober 1918. Wie schon in *Psychischer Kausalität* ist hier von einer »Wiedergeburt« die Rede, was allerdings auch im Zusammenhang mit ihrem bevorstehenden Geburtstag – sie beantwortet einen verfrühten Geburtstagsbrief von Ingarden – stehen kann:

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 einer »Wiedergeburt« kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen. Aber das neue Leben ist doch für mich so innig verknüpft mit den Erlebnissen des letzten Jahres, daß ich mich nie in irgendeiner Form von ihnen lossagen werde ...¹⁵

Diese Textstellen lassen schon im Jahre 1918 eine wichtige Grunderfahrung vermuten, die Edith Stein dem Christentum näher gebracht hatte. Zwar ist die Hoffnung auf einen Neubeginn in den Briefen deutlich zu erkennen, doch war dies nur der erste Schritt. Sie konnte nicht wissen, dass ihre Krise damit noch lange nicht überwunden war.

¹³ ESW XIV, Brief Nr. 32 vom 12.5.1918.

¹⁴ ESW VII, Brief Nr. 24 vom 6.7.1918.

¹⁵ ESW XIV, Brief Nr. 53 vom 10.10.1918.

b) Der Wert der Gemeinschaft

Für das Jahr 1919 ist die wichtigste Quelle, die Korrespondenz mit Roman Ingarden, leider unergiebig. Obwohl Edith Stein am Anfang des Jahres wiederholt um ein Lebenszeichen bat, vergingen neun Monate, bis sich Roman Ingarden wieder mit einem Brief meldete, in dem er seine Vermählung bekannt gab. Für Edith Stein bedeutete dies, sich noch mehr von ihm zurückzuziehen. Aus diesem Jahr sind uns nur vier Briefe an ihn erhalten gegenüber 41 aus dem Vorjahr.

Genau zu dieser Zeit zeichneten sich zwei weitere Schicksalsschläge im Leben Edith Steins ab.

Schon Ende 1918 hatte sie den Wunsch zur Habilitation geäußert und hoffte, dass es »in dem ›neuen Deutschland‹ (...) keine prinzipiellen Schwierigkeiten«¹⁶ geben würde. Mit diesem Ziel erweiterte sie ihre Abhandlung *Psychische Kausalität* um einen zweiten Teil, »Individuum und Gemeinschaft«, und reichte diese ab Oktober 1919 als Habilitationsschrift an mehreren Universitäten ein. Doch bald musste sie erleben, dass ihr Wunsch zu habilitieren trotz intensiver Bemühungen zum Scheitern verurteilt war, da die Habilitation von Frauen nach wie vor Probleme bereitere. Die Hoffnung auf eine akademische Karriere zerbrach und auch privat musste sie eine weitere Enttäuschung hinnehmen. Ein Brief an Roman Ingarden aus dem Jahre 1925 verdeutlicht dies:

Zunächst muß ich Ihnen sagen, daß die Freiburger Erinnerungen gerade um die Zeit, als ich die Nachricht von Ihrer Vermählung bekam, durch frische Eindrücke unwirksam gemacht waren, durch eine Geschichte, die in vielem eine unheimliche Analogie mit der Ihnen bekannten aufwies. Einzelheiten erlassen Sie mir wohl. Die Erfahrungen waren mindestens ebenso schmerzlich, aber meine inneren Widerstandskräfte waren gewachsen, so daß ich leichter hindurchkam und, wie ich glaube, gerade dadurch die innere Freiheit erlangt habe. Ich bin jetzt überzeugt, daß ich da stehe, wo ich hingehöre, und bin nur dankbar, daß ich auf diesen Weg geführt worden bin und gehe ihn mit freudigster Hingabe, ohne jede Spur von »Resignation«.¹⁷

Mit der »Geschichte« meinte sie zweifellos die sich intensivierende Freundschaft mit Hans Lipps, einem Kommilitonen, den sie seit dem Wintersemester 1913/14 kannte. Im Sommer 1919 trafen sie sich bei Anne Reinach in Göttingen wieder und kamen sich dort näher. Edith Stein wohnte in dieser Zeit bei Frau Reinach, die gleichzeitig eine gute Freundin von Hans Lipps war, sodass sich in ihrem Hause häufig die Möglichkeit zu einer Zusammenkunft bot. Ende August reiste Edith Stein zurück nach Breslau, um sich ganz dem zweiten Teil ihrer Habilitationsschrift zu widmen. Dort erreichte sie dann am 16. September der erwähnte Brief Ingardens, mit der Bekanntgabe seiner Vermählung. Hans Lipps hingegen hatte vor, nach Freiburg zu gehen, um sich dort bei Husserl zu habilitieren. Als seine Pläne auf Grund eines Zerwürfnisses mit Husserl scheiterten, war es nur der Vermittlung Edith Steins zu verdanken, dass Lipps

¹⁶ ESW XIV, Brief Nr. 63, vom 27. 12. 1918.

¹⁷ ESW XIV, Brief Nr. 93 vom 29. 11. 1925.

in Göttingen eine andere Möglichkeit zur Habilitation bekam. Edith Stein nahm sich ganz seiner Pläne an und träumte von einer gemeinsamen Zukunft, ahnte jedoch schon, dass es wohl nicht so kommen würde. Spätestens im Sommer 1921 musste ihr klar werden, dass sie auch dieses Mal einen wertvollen Kameraden und geschätzten Gesprächspartner für den Freund darstellte, dieser aber ihre tiefe Zuneigung nicht erwiderte. Er hatte ganz andere Pläne, zumal er sich in Göttingen nicht sonderlich wohl fühlte. Nachdem er am 30. Juli 1921 seine »venia legendi« erhielt, beschloss er in trostloser Stimmung, aus Göttingen »auszureißen«¹⁸ und für ein Jahr als Schiffsarzt auf den Weltmeeren zu arbeiten.

Diese wiederholte Enttäuschung bedeutete für Edith Stein das Ende der Hoffnung auf eine glückliche Ehe, die sie immer ersehnt hatte. In dem schon zitierten Brief von 1925 an Ingarden schrieb sie weiter:

Erinnern Sie sich, daß Sie mir damals sagten, ich sei »zu katholisch«? Ich verstand das damals nicht. Heute verstehe ich es und weiß, wie weit Sie recht hatten. Ich empfand in der Tat katholisch. Aber weil mir das katholische Dogma mit seinen praktischen Konsequenzen fremd war, konnte ich das nicht rechtfertigen, was ich empfand, und so verbanden sich der Kopf und die Sinne, um dem Herzen Gewalt anzutun.¹⁹

Ein Zitat aus den Memoiren Edith Steins kann diese Briefstelle ergänzen:

Bei aller Hingabe an die Arbeit trug ich doch die Hoffnung auf eine große Liebe und glückliche Ehe im Herzen. Ohne irgendwelche Kenntnisse von katholischer Glaubens- und Sittenlehre zu haben, war ich doch ganz vom katholischen Eheideal erfüllt.²⁰

Dieses Eheideal rückte nun gemeinsam mit der ebenso wichtigen Perspektive auf eine akademische Laufbahn in immer unrealisierbarer Ferne. Edith Stein wurde wiederholt ihre Machtlosigkeit vor Augen geführt, sie musste diese Gegebenheiten annehmen und sich erneut mit ihren konkreten Zukunftsaussichten und einer für sie möglichen Lebensform auseinandersetzen.

Aber welche Möglichkeiten boten sich ihr? Vielleicht ein Leben im Kreise ihrer Familie wie es die anderen unverheirateten Schwestern führten? Das konnte sie sich bestimmt nicht vorstellen, auch wenn sie ihre Familie sehr liebte. Sie hatte erfahren, dass sie hier nicht den Rahmen für ihre persönliche Entfaltung fand.

Obwohl es aus dem Jahr 1919 nur wenige Briefe gibt, die uns über das Befinden Edith Steins informieren, bietet uns die Abhandlung *Individuum und Gemeinschaft* einen Einblick. Viele Textstellen sind autobiographisch. Sie versuchte sich in dieser Schrift u. a. Klarheit über die Seele

¹⁸ Hans Lipps beschreibt seine trostlose Stimmung in einem Brief vom 16. August 1921 an seinen Freund f. Kaufmann; vgl. f. Rodi/K. Schuhmann, Hans Lipps im Spiegel seiner Korrespondenz. In: Dilthey-Jahrbuch, Band 6/1989, Göttingen 1989, 58. Das Jahrbuch beinhaltet neben weiteren allgemeinen Informationen zum Leben und Werk von Hans Lipps auch einen Beitrag von W. Herbstrith, »Hans Lipps im Blick Edith Steins«, in dem alle Bezüge auf Lipps, aus der Korrespondenz E. Steins, ihre Stellung zu ihm beleuchten.

¹⁹ ESW XIV, Brief Nr. 93 vom 29. 11. 1925.

²⁰ ESW VII, 196.

und ihre Abgründe zu verschaffen und beschrieb ausdrucksstark Seelenqualen, die entstehen, wenn es zu keiner »Erweckung« oder Bewusstwerdung kommt. Auch Überlegungen über die Grenzen des Intellektes sind sehr aufschlussreich, wo bisher die phänomenologische Methode die wichtigste Errungenschaft für sie darstellte und sie jede andersartige Erkenntnis für sich ausschloss. An dieser Stelle ist jedoch ein anderes Thema von Interesse, das Edith Stein in ihrer Abhandlung anspricht. Sie stellt Überlegungen über den immanenten Wert der Gemeinschaft für den Einzelnen an, die hier kurz aufgezeichnet werden sollen.

Die Untersuchung des Individuums als Mikrokosmos, die Edith Stein in *Psychischer Kausalität* begonnen hat, wird im zweiten Teil auf die Gemeinschaft erweitert, die als organischer Zusammenschluss einzelner Individuen verstanden wird. Wie im Individuum erkennt es auch in der Gemeinschaft eine analoge Erlebnisstruktur mit eigener Lebenskraft. Diese Grundelemente sind jedoch immer an die einzelnen Personen gebunden, die im Zusammenschluss die gemeinsamen Erlebnisse der Gemeinschaft nähren.

Edith Stein versucht die Wechselwirkung und den Wert des Lebens in einer Gemeinschaft für den Einzelnen zu beleuchten, wobei es sich sowohl um eine Familie als auch um eine religiöse oder andere Gemeinschaft handeln kann.

In diesem Zusammenhang erlangen, laut Edith Stein, die so genannten »sozialen Stellungnahmen« Bedeutung, die nur in einer Gemeinschaft und nicht in einem isolierten Leben stattfinden können. Zu diesen sozialen Stellungnahmen, die sowohl positiver als auch negativer Natur sein können, zählen z. B. Liebe, Hass und Vertrauen. Jede Art dieser Stellungnahmen kann ihrerseits Auswirkungen haben, sowohl auf die Person, an die sie gerichtet ist, als auch auf die Person selbst, von der sie ausgehen: »Die Liebe, der ich begegne, stärkt und belebt mich und verleiht mir die Kraft zu ungeahnten Leistungen. Das Mißtrauen, auf das ich stoße, lähmt meine Schaffenskraft.« Andererseits wirkt die Stellungnahme bei der liebenden Person: »Die Liebe wirkt in dem Liebenden als eine belebende Macht, die evtl. mehr Kräfte in ihm entfaltet, als ihr Erleben ihn kostet; und der Haß zehrt als Gehalt noch weit stärker an seinen Kräften als sein Erleben.«²¹

Eine Stellungnahme wird erzeugt oder »entzündet« durch das Erfassen eines Wertes, wobei sich Wertnehmen und Wertstellungnehmen gegenseitig beeinflussen: »Die Liebe gründet sich auf den erfaßten Wert der geliebten Person; und andererseits: nur dem Liebenden erschließt sich der Wert einer Person voll und ganz.« Wie es soziale Stellungnahmen gibt, gibt es auch soziale Tugenden und Untugenden, die sich nur in einem Personenverband entwickeln können. Zum Beispiel: »Demut und Stolz,

²¹ Edith Stein, Individuum und Gemeinschaft (IG). In: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Tübingen 1970, 190.

Unterwürfigkeit und Trotz, Herrschsucht und Leutseligkeit, Kameradschaftlichkeit und Hilfsbereitschaft ...²² Das bedeutet, immanente Anlagen einer Person kommen im Zusammenleben mit anderen zum Vorschein und können sich nur hier entfalten. Ob und wie weit es dann tatsächlich zu einer Ausbildung dieser Anlagen kommt, hängt von der persönlichen Umwelt ab, die positiv wie auch negativ einwirken kann sowie vom Willen der betroffenen Person, die einen begrenzten Freiraum hat ihre Umwelt selbst zu wählen und sich gewisser Einflüsse zu entziehen.

Der Wert der Gemeinschaft besteht also darin, dass es durch die Konfrontation mit anderen, entsprechend der Form und der Tiefe der Vereinigung, zu einer Entfaltung der ursprünglichen Anlagen und einer persönlichen Entwicklung bis hin zu einer Umbildung der individuellen Person kommen kann. Doch ist dies noch nicht alles. Edith Stein sieht ihren Wert weiter »in der Erlösung des Individuums von seiner naturhaften Einsamkeit und in einer neuen überindividuellen Persönlichkeit, die die Kräfte und Fähigkeiten der einzelnen in sich vereinigt ...«²³

Diese Betrachtungen über den Wert der Gemeinschaft, in Hinblick auf Edith Steins damalige Situation, enthüllen die Aktualität der Frage: Was ist die rechte Lebensform, die zur persönlichen Entfaltung beiträgt? Dabei schwingt auch der Wunsch nach Rückhalt in einer Gemeinschaft mit gleichgesinnten Menschen mit, noch ohne Unterscheidung, ob es sich dabei in erster Linie um eine intellektuelle oder spirituelle Wahlverwandtschaft handeln soll.

Den größten Teil des Jahres 1920 verbrachte Edith Stein aus familiären Gründen in Breslau. Sie wollte in der Nähe ihrer Lieblingsschwester Erna sein, deren Verlobung mit Hans Biberstein auf Grund von Unstimmigkeiten zwischen den Familien zu platzen drohte. Für Erna war diese Zeit eine Qual, und Edith versuchte als Mittlerin die Streitigkeiten zu schlichten. Ihre Krise und seelischen Kämpfe hielt sie jedoch vor den Familienangehörigen verborgen. Erst nach der Hochzeit im Dezember fühlte sie sich wieder frei und rüstete sich zu einer Reise nach Göttingen und Bergzabern, wo sie die Phänomenologin Hedwig Conrad-Martius besuchen wollte. Die beiden Frauen hatten sich wenige Monate zuvor persönlich kennen gelernt und verstanden sich auf Anhieb sehr gut. Edith fuhr im Mai 1921 nach Bergzabern und blieb bis Anfang August dort. Das Haus der Eheleute Conrad sollte als »allgemeines Phänomenologenheim«²⁴ den Anhängern der Phänomenologie als Zentrum und Treffpunkt dienen.

Während dieser Monate kamen sich die beiden Frauen sehr nahe. Edith Stein reiste nur ab, weil ihre Anwesenheit in Breslau von ihrer Schwester gewünscht wurde. Die Beziehung war, laut Hedwig Conrad-Martius, weit

²² IG, 191 bzw. 240.

²³ IG, 247.

²⁴ ESW XIV, Brief Nr. 76 vom 30. 8. 1921.

mehr als eine gewöhnliche Freundschaft. Zum einen verband sie die phänomenologische Ausbildung und zum anderen befanden sich beide Frauen zu diesem Zeitpunkt in einer religiösen Krise, die sie dann auf unterschiedliche Weise lösten. Die gemeinsame Arbeit rund um die Obstplantagen in Bergzabern wurde unterbrochen und begleitet von stimulierenden Diskussionen und Gesprächen über christliches Leben und Konfessionen, die für beide Teile eine klärende Wirkung hatten.²⁵

Als Edith Stein nach Breslau fuhr, stand ihr Entschluss zur Konversion bereits fest. Während des Sommeraufenthaltes in Bergzabern hatte sie das Leben der heiligen Teresa von Avila gelesen, was den letzten Anstoß zu ihrer Entscheidung gab. Doch wollte sie unbedingt bald wieder zurück nach Bergzabern und dort weiter wissenschaftlich arbeiten. Aus Breslau schrieb sie am 30. August 1921:

Sobald hier alles erledigt ist, gehe ich zu Conrads zurück – auf unbegrenzte Zeit. Ich habe den Sommer über ganz richtig mit auf ihren Plantagen gearbeitet. Und es ist dringend nötig, daß Frau Conrad etwas entlastet wird (...) Wenn jede von uns die Hälfte tut, bleibt uns beiden noch ausreichend Zeit für wissenschaftliche Arbeit. Die Hauptsache aber ist, daß wir uns gegenseitig so verstehen, wie wir es beide bisher kaum für möglich hielten, daß man so mit einem Menschen stehen könnte.

Natürlich wollen wir nun, solange es irgend geht, zusammen leben. Mit Conrad komme ich auch vorzüglich aus, das gehört ja notwendig dazu.²⁶

Edith Stein fühlte sich wohl in Bergzabern. Vielleicht glaubte sie für eine Zeit, hier, im Kreise der Phänomenologen, das Leben in der Gemeinschaft gefunden zu haben, das sie suchte. Eine Gemeinschaft, die ihr die Möglichkeit bot, die naturhafte Einsamkeit zu überwinden und sich persönlich weiterzuentwickeln. Glücklich schrieb sie: »Es ist so schön, wie sich jetzt allmählich ganz von selbst der Zusammenhang unter den Phänomenologen herstellt, um den ich mich früher vergeblich bemüht habe.«²⁷

In Hedwig Conrad-Martius fand sie eine Wegbegleiterin, die ihre Arbeit ebenfalls in eine religionsphilosophische Richtung lenken wollte. Auch nach ihrer katholischen Taufe am 1. Januar 1922 hielt sich Edith Stein noch viel in Bergzabern auf und arbeitete mit Hedwig Conrad-Martius an der Übersetzung eines Buches von Koyré über die Gottesidee bei Descartes.²⁸

Hier gibt es wieder eine Lücke in der Korrespondenz. Was hat sie dazu bewogen, sich von diesen Menschen, nicht nur räumlich, zu entfernen?

Der Einschnitt in der Biographie Edith Steins, der den Anfang eines neuen Lebensabschnitts kennzeichnet, stimmt nicht unbedingt mit dem

²⁵ Vgl. auch von Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano, lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma 1992, und Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: Eine menschliche und intellektuelle Begegnung. In: *Phänomenologische Forschungen*, Band 26/27, Freiburg/München 1993, 256–284.

²⁶ ESW XIV, Brief Nr. 76 vom 30. 8. 1921.

²⁷ ESW XIV, Brief Nr. 77 vom 22. 9. 1921.

²⁸ ESW XIV, Brief Nr. 82 vom 30. 9. 1922.

Datum der Taufe überein²⁹, sondern eher mit dem Arbeitsantritt Ostern 1923 bei den Dominikanerinnen in Speyer. Vor und nach ihrer Taufe wollte sie »auf unbegrenzte Zeit« mit Hedwig Conrad-Martius und im Kreise der Phänomenologen leben und arbeiten. Aber dann entschied sie anders. Ausschlaggebend war für sie nicht die finanzielle Sicherheit, sondern »die religiöse Basis des ganzen Lebens«. Obwohl es nicht weit von Speyer nach Bergzabern war, fuhr sie nur noch selten »für ein paar Tage« dorthin, freute sich aber wieder in ihr neues Heim zurückzukehren.³⁰ Sie fühlte sich in der Gemeinschaft und in der Umgebung des Dominikanerinnenklosters sehr wohl. Gleichzeitig wuchs der Abstand zu den Phänomenologen und der Phänomenologie, die ihr im Jahr zuvor noch so viel bedeutet hatten. Vielleicht hatte sie erkannt, dass sie dort nicht finden konnte, was sie wirklich suchte, vielleicht meinte sie, wissenschaftliche Arbeit und religiöses Leben nicht vereinbaren zu können. Oder überwogen in der Zusammenarbeit mit Hedwig Conrad-Martius immer mehr die Gegensätze und nicht die Gemeinsamkeiten?

Auch wenn wir ihre näheren Beweggründe nicht kennen, zeigt sich, dass erst jetzt, mit der Ablösung von der phänomenologischen Umgebung, die keine Abkehr, sondern befreiender Abstand bedeutete, ein wirklich neuer und eigenständiger Lebensabschnitt für Edith Stein begonnen hat.

²⁹ Die Einteilung des ESW XIV in I. Wege und Umwege (1917–1921), II. Beruf und Berufung (1922–1930) stützt sich auf das offizielle Datum des Eintrittes in die katholische Kirche, was den Eindruck vermitteln kann, dass zeitgleich mit der Taufe ein Einschnitt und Beginn des religiösen Lebens stattfand.

³⁰ ESW XIV, Brief Nr. 83 vom 5. 2. 1924.

Die christliche Botschaft vom Kreuz im Hinblick auf Auschwitz¹

Manfred Deselaers

In seiner Begründung der Ernennung von Edith Stein zur Patronin Europas schrieb Papst Johannes Paul II. u. a.:

Sie (Edith Stein) machte sich insbesondere das Leiden des jüdischen Volkes zu Eigen. (...) Ihr Schrei verschmilzt mit dem aller Opfer jener schrecklichen Tragödie. Vorher hat er sich jedoch mit dem Schrei Christi vereint (...) Dieses Bild bleibt als Verkündigung des Evangeliums vom Kreuz, in das sie mit dem von ihr als Ordensfrau gewählten Namen (Teresa, vom Kreuz gesegnet) hineingenommen sein wollte.

Edith Stein – Botschaft vom Kreuz – Shoah, Tragödie des jüdischen Volkes – Europa: das gehört untrennbar zusammen. Aber wie? Darüber, wie Edith Stein selbst ihre Liebe zu ihrem Volk, ihr Bewusstsein der Tragödie und ihren Glauben an die christliche Botschaft vom Kreuz miteinander verband, habe ich an anderer Stelle ausführlich geschrieben.² Heute soll es um den weiteren Kontext gehen, in dem die christliche Botschaft vom Kreuz im Zusammenhang mit der Erinnerung an »Auschwitz« ihren Platz findet.

Wir alle haben wohl Bilder und Erinnerungen an starke Spannungen um den religiösen Umgang mit der Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau im Kopf und vielleicht auch im Herzen. Bevor ich auf die Theologie des Kreuzes eingehe (Innensicht) zunächst also einige Bemerkungen zur gesellschaftlichen Funktion des Symboles Kreuz in diesem Zusammenhang (Außensicht).

A. Außensicht

1. Kreuz und Hakenkreuz

Auschwitz ist nicht im Zeichen des Kreuzes, sondern des Hakenkreuzes erbaut worden. Das Hakenkreuz, Symbol des Nationalsozialismus, war ganz bewusst ein Gegensymbol zum Kreuz, zum Symbol des Christentums.

Das Symbol der Sonne (Wagenrad) als Zeichen der vitalen Lebenskraft sollte dem Symbol des Todes, der Schwäche und des liebenden Erbarmens entgegengestellt werden. Die deutsche Kultur sollte zu der vor dem

¹ Vortrag für die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland am 29.4.2000 in Würzburg. Die folgenden Überlegungen gehen zum Teil auf Gedanken zurück, die ich auf Bitten der polnischen Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau in Oświęcim im Sommer 1999 einer Gruppe von Mitarbeitern der Jerusalemer Gedenkstätte Yad Vashem vorgetragen habe.

² Vgl. Edith Stein Jahrbuch 2000.

Christentum (und dem darin enthaltenen jüdischen Einfluss) liegenden natur- und vitalitätsbezogenen germanischen Gesinnung zurückfinden. Das Hakenkreuz war »das Symbol der deutschen Wiedergeburt«.³ Deshalb gab es eine Christenverfolgung, die zum Wesen des Nationalsozialismus gehört. Menschen wurden wegen ihres Glaubens (bzw. der Treue zu den Konsequenzen des Glaubens) verfolgt oder ermordet. Das ist besonders deutlich in Polen, wo politische Rücksichten nicht mehr zu nehmen waren (ca. 100 polnische kath. Priester wurden in Auschwitz, 1000 in Dachau, 3000 insgesamt ermordet). Auch in Deutschland galt das im Grundsatz, wenn auch zunächst aus taktischen Gründen verschleiert.⁴

Aus dieser Perspektive erscheint es wichtig, »nach Auschwitz« gegen die Ideologie des Nationalsozialismus den Glauben des Christentums und seine Weltsicht zu betonen und gegen das Hakenkreuz das christliche Kreuz wieder in sein Recht einzusetzen.

2. Das Kreuz in jüdischer Sicht⁵

Es versteht sich von selbst, dass sich Juden auf dem größten jüdischen »Friedhof« der Welt durch christliche religiöse Symbole nicht geehrt fühlen. Dabei geht es aber nicht nur um die Fremdheit eines Symbols einer anderen Religion. Vielmehr wird das Kreuz von vielen als ausdrücklich gegen das jüdische Selbstverständnis gerichtet empfunden. Das betrifft sowohl die religiöse Sichtweise im engeren Sinne als auch die gesellschaftlich-historische Bedeutung des Kreuzsymbols.

Das Kreuz ist religiös ein Zeichen der Verehrung Jesu als Gott, was Juden um der Reinheit des Eingottglaubens willen ausdrücklich verboten ist. Gott ist einer, absolut transzendent und nie mit einem Menschen gleichzusetzen. Er lässt sich auch nicht mit einem Schandpfahl verehren. Selbst wenn heute in der Regel davon ausgegangen wird, dass das Christentums nicht Götzendienst im alttestamentlichen Sinne ist, ist das religiöse Symbol eines falschen Glaubens auf jüdischen Gräbern inakzeptabel und wirkt wie eine Beleidigung.

Doch neben dieser religiösen Dimension geht es um mehr. Juden fragen, wenn es um Auschwitz geht, über den Nationalsozialismus hinaus: Warum spielen in dieser Ideologie die Juden die Rolle des Ursprungs allen Bösen (keine biologische Rassentheorie kann dies übrigens erklären) und warum stieß der Antisemitismus der Nazis in Europa auf so wenig Widerstand? Der jüdische Antwortversuch sieht, was die Beziehung zum Christentum betrifft, etwa so aus:

³ A. Rosenberg, *Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus*, München 1933.

⁴ Ein Onkel von mir, Priester in Aachen, kam nach Dachau, weil er bei Hausbesuchen Eltern sagte, sie sollten ihre Kinder nicht in die Hitlerjugend schicken.

⁵ Ich bin kein Jude. Deshalb kann ich hier nur darstellen, was ich meine im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die religiöse Bedeutung von Auschwitz verstanden zu haben. Dieselbe Einschränkung gilt in Bezug auf die Darstellung der polnischen Perspektive.

Juden definierten sich u. a. dadurch, dass sie Nein zum Christentum sagten. In einer europäischen Kultur, die christlich sein wollte, entschied sich an der Einstellung zum Kreuz das Dazugehören. Ein »guter Europäer« war ein »christlicher Europäer«.⁶ Juden blieben dieser Kultur fremd und wurden – als Juden – abgelehnt, selbst wenn sie als Menschen angenommen waren. Im Christentum blieb die Hoffnung auf Bekehrung. Im unreligiösen Rassismus wurde die Ablehnung der religiösen Einstellung zur endgültigen Ablehnung des ganzen Menschen.

Es ging aber auch im Christentum um mehr als nur um den Ausschluss aus einer gesellschaftlichen Gemeinschaft. Wohnt nicht im Kern des Christentums selbst eine antijüdische Energie? Den Juden wurde nicht nur vorgeworfen, dass sie keine Christen sein wollten, sondern dass sie Christus ermordet hätten. Gott hat seinen Sohn zu seinem ausgewählten Volk geschickt; aber es hat ihn abgelehnt und den Römern zur Hinrichtung übergeben. Gottesmord – das ist der schlimmste aller möglichen Vorwürfe. Das ist das Böse, das Werk des Teufels an sich. Symbol des Gottesmordes ist das Kreuz. Kommt nicht daher, so fragen Juden, bei religiösen Christen die tiefsitzende Abscheu, die schnell in Hass umkippt, gegen den, der anscheinend das Allerheiligste vernichten will? Keine Strafe scheint zu groß, um dieses Verbrechen zu büßen. Ist das nicht die tiefste (unbewusste) Quelle für den Hass der Nazis? Ist das nicht der tiefste Grund für die so geringe christliche Hilfe für Juden in der Zeit der Vernichtung?

Angesichts dieser Geschichte des Judenhasses sei es in Auschwitz die Rolle der Christen zu schweigen, sich zurückzunehmen, Gewissensforschung zu halten, Schuld zu bekennen, umzukehren und endlich einmal die Juden als Juden ernst zu nehmen und in Ruhe zu lassen. Deshalb soll auf dem Realsymbol der Vernichtung des europäischen Judentums kein christliches Siegeszeichen stehen. Wenn Maximilian Kolbe und Edith Stein die Opfer repräsentieren und die christliche Erinnerung an Auschwitz bestimmen, wenn Auschwitz so ein christlicher Wallfahrtsort, ein Symbol des Sieges des Christentums über den Unglauben wird, verschwinden schon wieder die Juden – sogar aus der christlichen Erinnerung an Auschwitz. Das sei wie eine Verlängerung des Holocaust.

In Bezug auf die Frage der Anwesenheit des »Papstkreuzes« hat diese Argumentation kürzlich Zwi Werblowsky von der Hebräischen Universität Jerusalem in seiner praktischen Konsequenz verkehrt:

Wenn jemandem daran gelegen sein könnte, die Kreuze zu entfernen, dann vor allem den Kirchen, um die Erinnerung an die tödliche anti-jüdische Vergangenheit – man könnte auch von einer »historischen Komplizenschaft« sprechen – auszulöschen. Juden dagegen sollten darauf bestehen, dass dieses Zeichen der Erinnerung aktueller Geschichte weiterhin in Großbuchstaben sichtbar bleibt.⁷

⁶ Vgl. Heinrich Heine, der vom Christentum als Eintrittskarte in die europäische Kultur sprach.

⁷ R. J. Zwi Werblowsky am 4. Juni 1999 in einem Kommentar zur Entfernung der Kreuze in der *Jerusalem Post*. Zit. nach FrRuNF 1/2000, 78.

3. Die Christen in Deutschland, Auschwitz und das Kreuz

Je mehr nach dem Zweiten Weltkrieg im Laufe der Zeit das Verhältnis der Deutschen zu den Juden ins Zentrum der Reflexionen und Begegnungen »nach Auschwitz« kam, desto deutlicher verschob sich die Rolle der Christen von der von Opfern zu der von Tätern.

Der religiöse Umgang mit Auschwitz ist heute auf deutscher Seite tief geprägt vom Bewusstsein einer Schuldgeschichte, die zu Erschütterung von Selbstverständlichkeiten führt, zu Gewissenserforschung und Infragestellung. In Deutschland beginnt christliche »Theologie nach Auschwitz« fast immer mit der Feststellung, dass die Christen sich auf der Täterseite befinden. Auschwitz ist Signal zur Umkehr.

Johann Baptist Metz schreibt im neuen Lexikon für Theologie und Kirche unter dem Stichwort Auschwitz:

Auschwitz wird zur inneren Situation der christlichen Gottesrede. Hinter Auschwitz kommt sie nicht mehr zurück; über Auschwitz hinaus kommt sie, wenn überhaupt, nur gemeinsam mit den Opfern von Auschwitz, d.h., wenn in ihr selbst die Opfer unvergessen sind.⁸

Das führt zunächst positiv zu einer Wiederentdeckung von »Jesus dem Juden« und einer erneuerten Beziehung zum lebendigen Judentum.

Das Hören auf die jüdischen Opferstimmen führt dann aber auch zu einer radikalen Zurücknahme des eigenen Glaubensbekenntnisses in Bezug auf Auschwitz. Der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken veröffentlichte 1990 eine Erklärung zum Thema »Kloster und Kreuz in Auschwitz?«, in der es heißt:

Gerade im deutschen Sprachraum wurde Auschwitz auch zum Inbegriff für die Katastrophe der christlich-jüdischen Geschichte und zum Mahnwort für eine christliche Umkehr. (...) Für die Juden unter uns ist Auschwitz Ort und Name für die Schoah überhaupt, für die Manifestation des Bösen schlechthin, für das unbegreifliche Schweigen Gottes als auch der Menschen. Es ist kein Ort für nachträgliche Symbole oder schnelle Deutungsversuche. Denn im Auschwitz von heute ist die Wirklichkeit von damals gegenwärtig. Auschwitz ist ein Real-Symbol. (...) Unter dieser Rücksicht kann der Verzicht auf ein Symbol eine positive Zeichenfunktion gewinnen. Es gibt Dimensionen und Abgründe des Leidens – auch des Leidens an Gott –, angesichts derer verstummen des Schweigen der gemäße Ausdruck ist. (...) Auch wir Christen können das leere Auschwitz als Symbol begreifen. Die Leere dieses Ortes kann zur beredten Mahnung an die Verlassenheit, die Ungetröstetheit und den Schrecken der vielen werden, die dort leben und sterben mussten. (...) Ein heute gesetztes Kreuz könnte christliche Präsenz in einem Maße beschwören, in dem sie damals nicht da war. (...) Zudem würde die Tatsache verstellt, dass es Getaufte waren, die zu Täterinnen und Tätern wurden.⁹

In diesen Sätzen ist zu spüren, dass es um mehr geht, als nur um eine Rücksicht auf die Empfindungen nichtchristlicher Opfer.

Im Vorwort zu einem Sammelband über Theologie nach Auschwitz *Als Gott weinte* (1997) heißt es:

⁸ LThK 1, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1993, Sp. 1260 f.

⁹ Kreuz und Kloster in Auschwitz? Erklärung des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 4.4.1990.

Allen Beiträgen (...) ist jedoch die Einsicht gemeinsam, dass es gerade die Sache christlicher Theologie sein muss, *in Auschwitz ein Signal für die Umkehr des Redens von und über Gott zu sehen*. (... Es besteht) das tiefsitzende Bedürfnis, nach dem Verbleib Gottes in und nach den Tagen des Unsäglichen und Unausagbaren zu suchen und auf glaubwürdige, verantwortungsbereite Weise die Gottesfrage neu zu formulieren.¹⁰

Es stellt sich die Frage, ob wir überhaupt noch sagen können, dass auch im Hinblick auf Auschwitz Christus die Welt erlöst hat. Umfasst das Leiden Christi am Kreuz alle Leiden von Auschwitz? Und wäre solch eine Interpretation nicht eine Christianisierung des jüdischen Dramas und eine Flucht davor, sich dem Unfassbaren – und damit dem wirklichen Leid der Opfer und der wirklichen Verantwortung der Täter – zu stellen? Jedenfalls scheint eine christliche Theorie, die Antwort auf alle Fragen ist, nicht mehr möglich zu sein. Sie wirkte totalitär, ausschließend. Allenfalls sind bruchstückhafte Antworten erlaubt ...

Die innere Situation der Christen in Deutschland im Hinblick auf Auschwitz ist m.E. eine fundamentale Erschütterung im Zentrum der eigenen Identität. Ein Ausweg wird gesucht in einer Praxis der Begegnung, des Dialoges, und in gesellschaftlichem Engagement, einer »Christologie der solidarischen Praxis«. Für manche ist auch Edith Stein eine Hilfe, weil sie uns Christen an das jüdische Volk und an die Tragödie von Auschwitz heranzuführt. Doch auch dieser christliche Weg steht unter Verdacht: ist das nicht eine weitere subtile Weise der Christianisierung des Gedächtnisses an Auschwitz?

Auch wenn ab und zu darauf hingewiesen wird, dass ein christliches Glaubensbekenntnis »nach Auschwitz« nur formuliert werden kann im Hören auf christliche Zeugnisse der Opfer von Auschwitz, wird dies doch nirgendwo ausführlich reflektiert.¹¹ Bisher bezieht sich das »Hören auf die Stimmen der Opfer«, das in dieser Einstellung grundlegend ist, fast ausschließlich auf jüdische Stimmen. Stimmen christlicher polnischer Opfer von Auschwitz sind fast völlig unbekannt (von Maximilian Kolbe abgesehen, der jedoch unter dem Verdacht des Antisemitismus steht).

4. Kreuz als polnisches nationales Symbol

Für Polen ist es nicht möglich, in Bezug auf Auschwitz auf das Kreuz und seine Botschaft zu verzichten. Der Ausgangspunkt des polnischen christlichen Umgangs mit Auschwitz ist die Erfahrung von Christen auf der Opferseite, die die Verfolgung eines neuheidnischen antichristlichen Terrorsystems erlebt haben.

Dazu zunächst eine kleine praktische, aber wichtige Vorbemerkung: Wovon reden wir, wenn wir »Auschwitz« sagen? Auschwitz war eine

¹⁰ Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz. Hg. Manfred Görg/Michael Langner, Regensburg 1997, 9.

¹¹ Vgl. z. B. Peter von der Osten-Sacken, Christliche Theologie nach Auschwitz. In: Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz. A.a.O., 25 sowie Birte Petersen, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort. Berlin 1996, 121.

Stadt im Deutschen Reich, die es 1939 bis 1945 gab. Vorher und nachher hieß diese Stadt Oświęcim und lag bis 1918 in Österreich (Gallizien), sodann und auch heute wieder in Polen. Die Stadt zählt 50 000 Einwohner, fast alles Christen in sieben Kirchengemeinden. In dieser Stadt liegt das so genannte Stammlager Auschwitz, im benachbarten Ort Brzezinka das Lager Birkenau, beides Gedenkstätten. In letztem hat vor allem die Massenvernichtung der Juden stattgefunden. Zum »Interessengebiet Auschwitz« gehörte ein Gebiet, das 40 km² groß war und mehrere Dörfer umfasste, in denen heute überall wieder Menschen wohnen. Außerdem gehörten zu Auschwitz 40 Nebenlager. Was bedeutet es also praktisch, wenn die Leere des Ortes Auschwitz und der Verzicht auf christliche Formen und Spiritualität an diesem Ort gefordert wird?¹² Das kann sich also nur auf die Gedenkstätte beziehen. Aber selbst diesbezüglich sieht die polnische Perspektive wie folgt aus:

Das erste Anliegen der hier lebenden Menschen ist, die vielen tausend in Auschwitz ermordeten Polen auf christliche Weise zu ehren. Es ist für Hunderttausende der Friedhof ihrer Angehörigen. Unter dem kommunistischen Regime war ein religiöser Umgang mit diesem Ort verboten. Als die kommunistische Zeit zu Ende ging, erfüllte man sich einen langen Traum: Um deutlich zu machen, dass Auschwitz nicht ein normales Museum ist, sondern vielmehr ein Friedhof, der zur Besinnung und ins Gebet ruft, entstand am Rande des Stammlagers ein Karmelitinnenkloster. Das wirkte nun »im Westen« so, als würde aus der kommunistischen nun eine katholische Gedenkstätte und schon wieder verschwänden die Juden aus dem Blick. Nachdem nach schwierigen Gesprächen das Kloster umgezogen und die jüdische Bedeutung von Auschwitz klarer geworden ist, geht es heute bei den Auseinandersetzungen um das so genannte »Papstkreuz« in der ehemaligen Kiesgrube darum, dass wenigstens irgendwo (wenn auch nicht über allem dominierend) in eindeutigen Bezug zu dem Gräberfeld, zu dem »Friedhof« der Angehörigen, ein Kreuz stehen soll.

Es gibt viele christliche Glaubenszeugnisse von Überlebenden der Lager. Der Blick auf das Kreuz, auf den unschuldig leidenden Gerechten, die Hoffnung auf die Auferstehung, der Glaube an die Fürbitte der Muttergottes war für viele letzter Halt und Quelle von Kraft zum Durchhalten. Das Kreuz erinnert daran, dass sich das Opfer im Kampf gegen das System des Bösen lohnt. Deshalb haben diese Erfahrungen im Wesentlichen nicht zu einer Glaubenskrise in Polen geführt, sondern oft sogar zu einer Glaubensvertiefung. So war z. B. der Gründer der größten polnischen katholischen Jugendbewegung (OAZA) ein ehemaliger Auschwitzhäftling (Ks. Blachnicki). Während der kommunistischen Zeit in Polen war es fast unmöglich, solche Zeugnisse zu veröffentlichen; sie prägen aber die von der Kirche tradierte Erinnerung. Das Kreuz symbolisiert die Würde der vom gottlosen System entwürdigten Menschen.

Die Menschen, die hier leben oder die kommen, um Auschwitz zu be-

¹² Kreuz und Kloster in Auschwitz? A.a.O., 4f.

suchen, soll das Kreuz in ihrer religiösen »Sprache« daran mahnen, dass dies ein Ort der Besinnung und des Gebetes ist, der zu ehrfurchtsvollem Verhalten auffordert.

Auch in Polen wird die Erfahrung von Auschwitz in einem größeren historischen Zusammenhang gesehen. Auschwitz symbolisiert den Versuch, polnische Identität zu vernichten. Die Polen zugeordnete Rolle war Sklaventum für die Deutschen. Wer das nicht wollte, wurde vernichtet. Auschwitz war Vernichtungslager für polnische Intelligenz und Widerstand, also für die Repräsentanten polnischer Identität. Den von Elie Wiesel stammenden Satz: »Nicht jedes Opfer war ein Jude, aber jeder Jude war ein Opfer« könnte man umkehren: »Nicht jeder Pole war ein Opfer, aber jeder Pole (der Pole bleiben wollte) war ein Opfer.« Das reiht sich ein in eine lange Geschichte: die polnischen Teilungen seit 1772, als Polen von der europäischen Landkarte verschwand, bis in die Nachkriegszeit unter der kommunistischen Diktatur. (Für viele in Polen ging der II. Weltkrieg erst 1989 zu Ende.) In dieser ganzen Zeit bildete die Kirche und der christliche Glaube das Rückgrat des nationalen Selbstbewusstseins. Ohne die Kirche gäbe es Polen nicht. Symbol für die Achtung der Würde der Polen (und des Menschen überhaupt) wurde neben der Muttergottes von Tschenstochau das Kreuz, besonders in der atheistischen Zeit des Kommunismus. Deshalb bedeutet das Recht auf ein Kreuz in Auschwitz auch die Anerkennung des freien Polen.

Im Hirtenbrief, in dem die polnische Bischofskonferenz die Entfernung der vielen neben dem »Papstkreuz« neu aufgestellten Kreuze in der Kiesgrube verlangte, steht:

Wir knien vor der Ikone der Herrin von Tschenstochau, nehmen das Kreuz, das seit Jahren in der Kiesgrube steht (das sog. Papstkreuz), in den Blick und drücken unsere Überzeugung aus, dass es an seinem Platz bleibt. (...) Das Zeichen des Kreuzes war für viele Sterbende ein Zeichen der Hoffnung und der Suche nach einem Sinn in ihrem Leiden. (...) Das Kreuz, das am Ort der Exekution von 152 Polen steht, verdient Respekt ebenso wie die religiösen Symbole aller, die im Lager umkamen. (...) Das willkürliche Aufstellen der Kreuze in der Kiesgrube hat den Charakter von Provokation und ist der Achtung unwürdig, die dieser Ort verdient. (...) Das Kreuz, das für uns Christen das höchste Zeichen für Liebe und Hingabe ist, darf nie als Mittel des Kampfes gegen irgendjemanden benutzt werden. (...) Wir wissen, dass die Kirche mit dem jüdischen Volk durch das geistige Erbe besonders verbunden ist. Bei Juden und Christen gibt es jedoch eine verschiedene Konzeption des Sinnes von Leid. Mit demselben Vernichtungslager verbinden wir verschiedene Inhalte. Für die einen ist es das »Golgotha unserer Zeit«, für die anderen Symbol völliger Vernichtung, die mit dem Wort »Schoah« ausgedrückt wird. Das verlangt von uns gegenseitige Achtung unserer Verschiedenheit und verpflichtet uns gleichzeitig dazu, Lösungen zu suchen, die nicht verletzen und für beide Seiten anzunehmen sind. (...) Wir sind offen für den Dialog über die zukünftige Gestalt dieses Totenfeldes unserer Zeit, das das Lager Auschwitz-Birkenau ist.¹³

¹³ Erklärung des Rates der Polnischen Bischofskonferenz zu den Kreuzen in Oświęcim vom 26. 8. 1998. Eigene Übersetzung.

B. Innensicht

Was ist die Botschaft des Kreuzes für uns gläubige Christen im Hinblick auf Auschwitz? Es soll im Folgenden um Einsichten gehen, die mir als Christ »am Rande von Auschwitz« in spannungsvollen Begegnungen gekommen sind und der offenen Begegnung (die bereit ist, sich in Frage stellen zu lassen) dienen.

1. Verzicht?

Wahrscheinlich birgt für einige Christen die Botschaft vom Kreuz keine Antwort auf Auschwitz. Dann wäre für sie der christliche Glaube »nach Auschwitz« im Grunde infrage gestellt. Wer aber »nach Auschwitz« kein Christ mehr sein kann, dem müsste Respekt gezollt werden!

Doch selbst in Fragen, die größte Herausforderung bedeuten, wird das Thema des Kreuzes im Zentrum der glaubenden Auseinandersetzung mit Auschwitz bleiben:

Thema: Leiden des ungerecht Verfolgten

Das Thema der unschuldig Gequälten und Ermordeten verbindet sich für uns mit der Erinnerung an das Schicksal Jesu. Das Kreuz richtet den Blick auf die unschuldigen Opfer von Gewalt. Jesus hat sein Schicksal mit dem ihren verbunden: »Was Ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt Ihr mir getan« – oder nicht getan (Mt 25).

Thema: Wo ist Gott?

Die Frage nach der Gottesferne verbindet sich für Christen unlöslich mit dem Schrei Jesu am Kreuz: »Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Ps 22) Das Kreuz ist Symbol für Gottes Solidarität mit den Opfern von Gewalt gerade auch in ihrer Erfahrung von Gottesverlassenheit. Christlicher Glaube ist wesentlich Glaube in der dunklen Nacht. Auch Christen haben Gott nur »im Entzug«, im Glauben; Erlösung ohne Erfüllung (Röm 8, 24: »Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung«).

Thema: Das Unaussprechliche und Unerklärbare

Auch da, wo eine Theologie, eine spekulative Theorie des Kreuzes radikal abgelehnt wird, bleibt der Ruf »in die Nachfolge und Umkehr zum Kreuz«¹⁴ als Ausdruck radikaler praktischer Liebe und Hoffnung. Jenseits aller Theorie bekommt das Kreuz existentiellen Appelcharakter.

Thema: Askese des Schweigens

Selbst die Zurücknahme, das Schweigen, das Einräumen von Platz für den anderen wird mit einer Theologie des Kreuzes begründet: So wie sich

¹⁴ Tiemo Rainer Peters, Zehn Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz. Zehnte These. In: Jürgen Mannemann/Johann Baptist Metz (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters. Münster 1998, 5.

Jesus am Kreuz aus Liebe zurückgenommen hat, so haben wir dies auch zu tun ... (Schweigen kann auch sich vor der Verantwortung drücken heißen.)

Weil uns das Kreuz in zentralen Bereichen der Reflexion »nach Auschwitz« begegnet, müssen wir Rechenschaft darüber ablegen, was für uns die Botschaft ist, die wir mit ihm verbinden.

2. Christliche Grundbedeutungen des Kreuzes im Hinblick auf Auschwitz

Das Handeln Gottes in der Geschichte ist die Erfahrung mit Jesus Christus. Im Blick auf das Kreuz versuchen wir die Geschichte zu verstehen.¹⁵ Im Kreuz vereinen sich für uns die Erfahrung von Gottesferne und Gottesnähe: der Schrei des auf Golgotha verlassenen, sterbenden Christus ist zugleich der Ausdruck größter Nähe und Liebe Gottes zu den Menschen. Dieses Paradox bildet das Zentrum des christlichen Glaubens. Deshalb kann christliche Theologie im Angesicht von Auschwitz m. E. nach gar nichts anderes als Kreuzes- und Trinitätstheologie sein.

Das Kreuz ist für uns Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen, besonders zu den Benachteiligten. Schlüssel für das Verstehen der Verbindung Jesu mit allen leidenden Menschen ist Mt 25, das Gleichnis vom jüngsten Gericht: Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene fragt:

Ich war hungrig, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich nicht aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir keine Kleidung gegeben; ich war im Gefängnis, und ihr habt mich nicht besucht. (...) Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan (42–45).

Es geht also nicht um Jesus allein, sondern um die Solidarität Gottes mit allen Armen.

Wenn wir die Eucharistie feiern und uns vergegenwärtigen, dass Jesus sagt: »Das ist mein Fleisch und Blut, das ist mein Leben, für Euch gegeben ...«, dann kann das im Hinblick auf Auschwitz nur bedeuten, dass Christus bei den Ermordeten ist. Er lässt niemanden allein.

Das Kreuz steht für die Hinwendung Gottes zu allen Menschen im Akt äußerster Liebe. Diese Liebe Gottes bleibt scheinbar ohnmächtig, auch wenn sie vom Glaubenden innerlich als tröstende Gegenwart erfahren wird. Es gibt ein jüdisches Bild, das dem nahe kommt. Gott hat sein Gesicht verborgen: er hat nicht aktiv in die Geschichte eingegriffen, sondern die Menschen den Folgen ihrer Freiheit überlassen und geweint. Aber wenn er weinte, war er doch mit seinem Herzen, mit seiner ganzen Liebe da. Dann hat die Schoah einen Platz in Gottes Herzen. Ich denke manchmal, vielleicht ist Christus eine Träne Gottes.¹⁶

¹⁵ Für Juden ist der wichtigste Bezugspunkt der Exodus, der Auszug Israels aus der Gefangenschaft in Ägypten und der Bundesschluss am Sinai. In diesem Unterschied liegt m.E. die größte theologische Herausforderung für den christlich-jüdischen Dialog im Hinblick auf Auschwitz.

¹⁶ Vgl. z. B. Eliezer Berkovits, *In the Beginning Was the Cry*. In: *Holocaust. Religious and philosophical implications*. St. Paul/MN (USA) 1989, 298–301.

Das Kreuz ist für uns das Zeichen dafür, dass wir an die Zuwendung Gottes in Leid und Tod glauben, und zwar zu allen Menschen, nicht nur zu Christen. Es ist Ausdruck der Auferstehungshoffnung für die Opfer. Der Tod hat nicht das letzte Wort.

Das Kreuz ist Zeichen des Sieges der Liebe über den Hass. Symbol dafür ist, insbesondere in Polen, Pater Maximilian Kolbe, der sein Leben für einen anderen Häftling gegeben hat. Papst Johannes Paul II. sagte 1979 in Birkenau: »Viele solche Siege gab es, und nicht nur von Gläubigen!« Dem Anschein entgegen hat die SS nicht gesiegt. Vor Gott nicht und auf Dauer auch nicht vor den Menschen. Hitler hat nicht das letzte Wort, sondern Gott. Und so wie im Himmel soll es auch auf Erden sein! (In diesem Sinne sprach der Papst von Auschwitz als dem »Golgotha unserer Zeit«.) Nicht die Entwürdigung, sondern die Würde der Opfer ist die Botschaft von Auschwitz.

Das Kreuz ist Mahnung an die Lebenden, die Würde der Opfer zu achten und die Lehren für die Gegenwart zu ziehen. Es klagt die Täter an und ruft sie zur Umkehr. Das Kreuz steht dafür, dass wir an die Möglichkeit der Vergebung von Schuld und eines Neuanfangs glauben.

3. Erneuerung projüdisch

Was ich bisher über die Bedeutung des Kreuzes gesagt habe, war eine immanent christliche Perspektive. Aber wie sieht das nun im Verhältnis zum jüdischen Volk aus? Ohne dieses Verhältnis einzubeziehen, ist eine christliche Theologie nach Auschwitz nicht mehr möglich.

Der Schock von »Auschwitz« hat bewirkt, dass eine tiefgehende Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses begonnen hat. Den entscheidenden Durchbruch in der Katholischen Kirche bildete das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung »Nostrae aetate« (Nr. 4) im Jahr 1964:

- Zum Gottesmord-Vorwurf: Man darf »die Ereignisse des Leidens Christi weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heute lebenden Juden zur Last legen.«
- Zum Verhältnis zum jüdischen Volk: »Das Volk des Neuen Bundes ist mit dem Stamme Abrahams durch ein geistliches Band verbunden. (...) Man darf die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.«
- Zum Antisemitismus: »Die Kirche beklagt (...) alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemanden gegen die Juden gerichtet haben.«
- Zum Inhalt der Predigt vom Kreuz: »So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.«

Diese Weichenstellungen sind von Papst Johannes Paul II. konsequent und radikal realisiert worden. Inhaltlich bedeutet das u.a.: Das jüdische Volk ist nicht nur nicht verworfen, sondern unser »älterer Bruder«; das

Verhältnis zu ihm ist nicht etwas Äußeres, sondern etwas vom Inneren unserer eigenen Identität. Es geht um die Realität der Inkarnation, um die Konkretheit der Heilsgeschichte. Es ist kein Zufall, dass Jesus Jude ist. So wie Jesus zunächst die Seinen liebte, also die Juden, und dann alle anderen, so spricht durch ihn die Liebe des Vaters zunächst zu seinem Volk und dann zu allen anderen. *Das Kreuz ist also ein Zeichen der Radikalität der Liebe zum jüdischen Volk, bevor es ein Zeichen der Liebe »für alle« ist.* Das bedeutet, dem jüdischen Volk gegenüber dankbar zu sein, dass wir, vermittelt durch Jesus, Anteil an seiner Heilsgeschichte haben dürfen.

4. Reinigung

Derart wird die Shoah eine Wunde in der Mitte des christlichen Lebens. Mit der Dankbarkeit gegenüber dem jüdischen Volk, weil wir ihm den Glauben verdanken, kommt ein umso tieferes Erschrecken darüber, was Christen ihm angetan haben. Wir haben es gekreuzigt (Papst, Karfreitag 1998). Wir haben gleichzeitig mit dem jüdischen Volk Jesus Christus selbst verraten. Die Gottesmörder sind wir.

Wir sind gefordert zu einer fundamentalen Gewissenserforschung, zum Schuldbekenntnis und zur Umkehr, zur Teschuwah. Das heißt aber auch: Die Gewissenserforschung der Christen vollzieht sich wesentlich angesichts des Kreuzes, im Blick auf die Liebe, die dort aufscheint. Die Gewissensfrage an uns lautet: Gott war bei den Opfern – wo warst Du? Wo bist Du heute (Mt 25)? – Was ist damals in Deutschland geschehen? Drinnen haben wir Gottesdienste gefeiert, draußen wurden die Juden abgeschafft. Wir haben – von Ausnahmen abgesehen – nicht einmal bemerkt, dass jede Jesu-, Maria- oder Apostelfigur den Judenstern hätte tragen müssen. Jesus ist mit den Seinen nach Auschwitz gefahren worden – was haben wir eigentlich gemacht in unseren Gottesdiensten ohne ihn? Das ist unsere Gewissensfrage. Ich bin zutiefst überzeugt davon, dass wir zurück zu Jesus müssen, um die Liebe zum jüdischen Volk in unserer Kirche wiederzufinden.

Papst Johannes Paul II. hat die Weltkirche dazu aufgefordert, die Schwelle zum neuen christlichen Jahrtausend nur mit einer gründlichen Gewissenserforschung, Vergebungsbitte und Bitte um Erneuerung zu überschreiten. Beim großen Jubiläumsgottesdienst zu Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am 12. März 2000 in Rom leitete Kardinal Cassidy das Schuldbekenntnis ein, der Papst betete weiter:

Lass die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Lass sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen begangen haben, und so ihr Herz reinigen.

Gott unserer Väter, Du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, Deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte Deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.¹⁷

¹⁷ Gebet am 12. März 2000 beim Schuldbekenntnis- und Vergebungsbitten-Gottesdienst in Rom und am 26. März 2000 an der Klagemauer in Jerusalem.

Dann ging er zum Kreuz und küsste die Füße des Gekreuzigten. Kurz darauf wiederholte er, auf seiner Wallfahrt auf den Spuren Jesu, dieses Gebet an der Klagemauer in Jerusalem (ohne die christologische Schlussformel) und steckte den Zettel mit dem Text zwischen die Steine. Liebe und Treue zum Gekreuzigten und Liebe zu seinem Volk vereinten sich.

Noch eine Bemerkung zu Johannes Paul II., Karol Wojtyła: Aufgewachsen in Polen entschied er sich im Schatten von Auschwitz, im polnischen Untergrund unter dem deutschen Terrorregime, Priester zu werden. Der israelische Präsident Barak sagte zu ihm in Yad Vashem: »Als meine Großeltern mit den polnischen Juden in die Vernichtung gebracht wurden, warst Du da – und Du erinnerst das!«¹⁸ Karol Wojtyła kommt von der Opferseite. Vielleicht war deshalb für ihn der Weg zu den jüdischen Opfern kürzer, als er es für einen deutschen Bischof oder uns Deutschen wohl ist.

Im Hinblick auf Auschwitz geht es bei der Gewissenerforschung nicht nur darum, was Christen mit Juden gemacht haben. Es geht auch darum, was deutsche Christen mit polnischen Christen gemacht haben.

5. Dialog

Dialog fordert eine Klärung der eigenen Identität. In diesem Sinn ist das Kreuz im Dialog kein Verhandlungsgegenstand, sondern seine Akzeptanz Voraussetzung. Im Spannungsfeld Glaubensbekenntnis – Gewissenerforschung sucht die Kirche ihre Position im christlich-jüdischen Dialog. Sich auf einen solchen einlassen, bedeutet Bereitschaft, dem Anderen in seinem Anderssein Platz einzuräumen, sein Gewissen zu achten. Das Kreuz bedeutet Liebe, also Annahme. Es bedeutet Achtung vor dem jüdischen Volk, Verständnis für sein Problem mit dem Kreuz, das es an die Geschichte von Diskriminierung und Ausschluss aus christlich geprägten Gesellschaften erinnert sowie an den grausamen Höhepunkt in Auschwitz. Es geht darum, die Unterschiede zu akzeptieren.

Edith Stein, Teresa, die vom Kreuz gesegnete, ist uns Christen dabei eine Hilfe. Sie verbindet ihren Kreuzesglauben mit der Liebe zu ihrem jüdischen Volk. Wallfahrten auf den Spuren Edith Steins können deshalb nicht einfach christliche Erbauungsfahrten sein. Ein Nachdenken über unsere Beziehung zu den Juden und über das Versagen des deutschen Volkes im Dritten Reich gehören dazu, ebenso wie Gewissenerforschung, die zu Schuldbekenntnis und Umkehr bereit ist. Und Umkehr heißt Friedensarbeit. Papst Johannes Paul II.:

Wenn heute Edith Stein zur Mitpatronin Europas erklärt wird, soll damit auf dem Horizont des alten Kontinents ein Banner gegenseitiger Achtung, Toleranz und Gastfreundschaft aufgezogen werden, das Männer und Frauen einlädt, sich über die ethnischen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus zu verstehen und anzunehmen, um eine wahrhaft geschwisterliche Gemeinschaft zu bilden.¹⁹

¹⁸ Jan Paweł II, *Źródło chrześcijaństwa. Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*. Wyd. M: Kraków 2000, 100. Eigene Übersetzung.

¹⁹ *Motu proprio* vom 2.10.1999, Nr. 9.

»Sie war viel in unserer Kapelle«

Edith Stein und der Liebfrauenberg

Joachim Feldes

»Nochmals will ich sagen, daß E. Stein viel in unserer Kapelle war und dann sicherlich da auch gebetet hat um den wahren Glauben und ihre Berufung«, schreibt Sr. M. Ramira Mayer (14. 2. 1899 Reuschbach/Homburg – 20.12.1983 Liebfrauenberg) in einem Brief an die Kölner Karmelitin Sr. Agnes Knecht vom 3. Oktober 1967.¹

Viele Jahre ihres Lebens verbrachte Sr. Ramira auf dem Liebfrauenberg und nahm teil an seiner bewegten Geschichte, die mit der Gründung 1899 durch Prälat Bussereau begann. Wie der frühere Pfarrer und Dekan von Bergzabern, Heinrich Althausen (1911–1979), schreibt, empfahlen die herrliche Lage und die Nähe der Kurstadt Bergzabern den Ankauf, und es entwickelte sich schon früh ein solcher Zustrom an Gästen, dass ab 1909 das alte Wohnhaus und die Ökonomiegebäude erweitert werden konnten.² Im Ersten Weltkrieg kommen auf den Liebfrauenberg unerwartete Belastungen, ein voll belegtes Lazarett, zu der eigentlichen Arbeit an den Behinderten und kranken Dauerbewohnern hinzu.³

Nach dem frühen Tod des Gründers (2. Juli 1919) wird am 22. November 1919 Domkapitular Joseph Schwind (28. 11. 1851 Schifferstadt – 17. 9. 1927 Speyer) zum bischöflichen Kommissar für die Paulusschwestern ernannt.⁴ Rückblickend schreibt der »Pilger« 1926⁵:

Nach dem Tode des heiligmäßigen Prälaten Bussereau wurde unser Jubilar auch der bischöfliche Kommissar für die Kongregationen und Paulusschwestern. Es wäre ein großer Irrtum, wenn man glauben wollte, dass es sich hier mehr um eine Würde, als eine Bürde handelte. Dieses Amt allein könnte die ganze Kraft eines umsichtigen Mannes brauchen. In Herxheim wie auch in Queichsheim regt sich frisches, treibendes Leben, wie es allen Einrichtungen unserer katholischen Kirche zu eigen ist. Denn Wahrheit ist Leben.⁶

Am 9. September 1920 erwähnt Edith Stein einen möglichen Besuch in Bergzabern. In ihrem Brief, den sie aus Breslau an Roman Ingarden richtet, schreibt sie:

¹ Ramira lebte von März bis Dezember 1920, von Oktober 1923 bis März 1924 und von April bis zum 1. März 1939 auf dem Liebfrauenberg, bis das Kloster geräumt werden musste – vgl. Althausen 106. Später war sie vom 8. 8. 1940 bis 5. 3. 1956, vom 6. 5. 1962 bis zum 24. 2. 1969 und vom 15. 4. 1973 bis zu ihrem Tod auf dem Liebfrauenberg.

² Althausen 103 f.

³ Althausen 105.

⁴ Feldes 11 f.

⁵ Anlass ist Schwinds goldenes Priesterjubiläum.

⁶ Der christliche Pilger 34 (1926) 531, vgl. Der christliche Pilger 39 (1927) 611; St. Antonius-Stimmen 28 (1926) 73–76, 29 (1927) 226 f.

Gestern abend bin ich aus Göttingen heimgekommen. (...) Es waren viele Phänomenologen da: Frl. Gothe, Lipps, zuletzt Frau Conrad. (...) Frau C. kennen zu lernen, war eine ganz große Freude. Wir haben uns herrlich verstanden, und ich soll in den nächsten Ferien nach Bergzabern kommen.⁷

Ihr Aufenthalt, in den auch die Begegnung mit Teresa von Avila und die Entscheidung für den Katholizismus fällt, ist dann erst im Sommer 1921 belegt – polizeilich gemeldet ist sie vom 27. Mai bis 3. August.⁸

Sr. Ramira erwähnt weiterhin einen Aufenthalt auf dem Liebfrauenberg in der Zeit von März bis April 1925, der durch das Journal des Hauses, das so genannte »Pensionsbuch« im Band von 1922 bis 1925 bestätigt wird: »Frl. Dr. Stein, eingetroffen am 4. April zum Abendessen.« Edith Stein bezahlt am Ende die Pensionskosten bis zum 21. April von 90 Reichsmark, die sie auf 100 RM aufrundet. Das Journal erwähnt noch Sprudel und ein Viertelliter Wein.

Am Ende ihres Aufenthaltes schenkt Edith Stein mindestens zwei Schwestern ein Kreuzwegbüchlein, erschienen 1924 im Theatiner Verlag mit dem Titel »Der Heilige Kreuzweg in Bildern von Fra Angelico und anderen alten Meistern« mit liturgischem Text von P. Anselm Manser O.S.B. Beuron. Das eine erhält Sr. M. Athalia Steiger (14. 2. 1895 Ludwigshafen – 15. 4. 1978 Reitz/Südafrika), die vom 3. April 1919 bis zum 21. Juli 1925 auf dem Liebfrauenberg tätig war mit dem handschriftlichen Eintrag: »In herzlicher Dankbarkeit Edith Stein 20. IV. 25.«⁹ In das andere Büchlein, das sie Schwester M. Pulcheria Trauth (28. 12. 1890 Herxheim – 11. 9. 1978) schenkt, schreibt sie: »Mit herzlichem Dank Edith Stein 21. IV. 25.«¹⁰

In einem Brief, den Sr. Athalia am 2. März 1962 an den Kölner Karmel schreibt, erinnert sie sich:

Im Jahre 1925 war ich auf unserer Filiale Liebfrauenberg bei Bergzabern. Unsere Kongregation hat auf dem Liebfrauenberg umgeben von Wald, Wiesen und Feldern ein schönes Erholungs- und Altersheim. Ich hatte damals die Zimmer von den Kurgästen zu besorgen. Während der Osterferien 1925 war auch ein Fräulein dort, das mir besonders auffiel und auf mich Eindruck machte. Sie war bescheiden und zurückgezogen, so ganz anders als die übrigen Kurgäste. Beim Abschied schenkte sie mir ein Büchlein – Der hl. Kreuzweg in Bildern von Fugel. In das Büchlein hatte sie hineingeschrieben »In Dankbarkeit gewidmet Edith Stein.« Diesen lieben Blick wie sie mich anschaute als sie mir das Büchlein gab, vergesse ich nie. Es war ja auch eine Seltenheit von den Kurgästen so etwas als Geschenk zu bekommen. Ich kann mich auch nicht mehr erinnern, daß Fräulein Edith Stein sonst noch mit mir gesprochen hätte. Das Kreuzwegbüchlein war mir lieb und teuer.

Weiter erwähnt Sr. Athalia, sie habe 1925 nicht gewusst, dass Edith Stein eine Konvertitin war.

Über den Anlass ihres Besuches auf dem Liebfrauenberg könnte ein

⁷ Stein, Briefe an Roman Ingarden, 127 f.

⁸ Müller/Neyer 149.

⁹ In einem Brief vom 24. 2. 1963 schreibt Athalia: »Edith Stein hat damals mehreren Schwestern solche Büchlein gegeben ...«

¹⁰ Sr. Pulcheria war vom 30. März 1925 bis zum 17. März 1926 auf dem Liebfrauenberg tätig, ansonsten ausschließlich im Mutterhaus in Herxheim.

Brief von Althausen Aufschluss geben, den er am 27. Juli 1960 an den Kölner Karmel richtet. Darin schreibt er, Edith Stein sei 1924 auf dem Liebfrauenberg von einer Paulusschwester gepflegt worden, »wo sie recht krank gelegen sein muss. Hier [in Bergzabern] heißt es allgemein, es habe sich um eine Lungensache gehandelt«.

In diesem Brief geht Althausen ausführlich auf eine andere Angelegenheit ein, in der die Paulusschwester eine entscheidende Rolle spielen: Dabei geht es um das Buch, das – wie Althausen schreibt – »Edith Stein 1921 in ihrem Urlaub hier im Hause Konrad las und das den letzten Anstoß gab zu dem Weg zu H.H. Geistl. Rat Breitling und dann am Neujahrstag 1922 zur heiligen Taufe, das Buch der Grossen Theresia«. Seit einiger Zeit sei er im Besitz des Buches, das vorher in einer Missionsstation der Paulusschwester in Südafrika war. Bergzabern – Südafrika und zurück? Dieser bemerkenswerte Weg fordert dazu heraus, die »Biographie« des Buches genauer zu beleuchten.

Die Autobiographie Teresas von Avila, die Edith Stein im Sommer 1921 liest, stammt aus dem Jahr 1919 und trägt den Titel »Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen ihr von Gott erteilten Gnaden, auf Geheiß ihrer Beichtväter von ihr selbst beschrieben«. Ihr wird es am Ende eines Besuches bei ihrer Freundin Pauline Reinach in Göttingen geschenkt und sie nimmt es mit nach Bergzabern.¹¹ Das Buch war also zunächst nicht im Besitz der Familie Conrad, was Hedwig Conrad-Martius auch in ihrem Brief an Maria Buchmüller vom 12. Oktober 1960 bestätigt.¹² Weil es aber den handschriftlichen Vermerk »Sommer in Bergzabern 1921« von Conrad-Martius trägt¹³, kann angenommen werden, dass es zumindest eine Zeit lang in ihrer Bibliothek stand.

Offenbar gab Conrad-Martius das Buch Edith Stein wieder, denn diese brachte es bei ihrem Eintritt mit ins Kloster.¹⁴ Einige Jahre später, 1937 oder 1938, bittet die Paulusschwester M. Liberata Lehnen (1. 1. 1895 Waldhölzbach, 1. 6. 1976 Herxheim) den Kölner Karmel, wo sie bis zu ihrem Eintritt in die Kongregation der Paulusschwester 1931 als Sr. Elisabeth gelebt hatte, man möge ihr eine Lebensbeschreibung der hl. Theresia von Avila schicken.¹⁵ Man schenkt ihr das Buch, weil es ver-

¹¹ Befragt im Seligsprechungsprozess bezeugt Pauline Reinach am 18. August 1965: »Au cours de l'été 1921, alors que la Servante de Dieu allant nos quitter, ma belle-soeur et moi-même l'avons invitée à choisir un ouvrage dans notre bibliothèque. Son choix se porta sur une biographie de Ste Thérèse d'Avila, écrite par elle-même. De ce détail, je suis absolument certaine.«

¹² Maria Buchmüller (1894–1985) beschäftigte sich über viele Jahre mit Edith Stein und hielt als erste überhaupt – längst vor Beginn des Seligsprechungsprozesses – an zahlreichen Orten Diavorträge über sie.

¹³ Im Brief vom 12.10.1960 schreibt sie: »Das ist unbezweifelbar *meine* Schrift.«

¹⁴ Daher trägt die erste Innenseite den Stempel des 1944 zerstörten Klosters der Karmelittinnen von Köln Lindenthal.

¹⁵ Nach den Angaben von Sr. Athalia (Brief vom 2. März 1962) ist das Buch 1939 in Kronstadt/Südafrika. Sr. Liberata kommt am 19.8.1936 mit Sr. Viktoria Zwohl (s. Anm. 22) in die Mission nach Kronstadt und von dort bald weiter nach Ficksburg. Im Juni 1937 kehrt sie nach Kronstadt zurück.

altet erscheint und durch neuere Ausgaben überholt ist. In der Zeit von 1939 bis 1940 leiht Liberata (die ihren Namen in das Buch schreibt¹⁶) die Autobiographie ihrer aus Bergzabern stammenden Mitschwester Athalia. Dazu schreibt Liberata in einem Brief an Sr. Amata Neyer vom 12. Juli 1961:

Die lb. Schw. Mechthildis hat es mir schicken dürfen, weil ich um ein schönes Buch bat. Damals waren wir noch in Kronstadt u. eine Schw. Athalia, eine von unseren Schwestern, hat auch das Buch gelesen. Als sie es in die Hand nahm u. den Namen von der lb. Schw. Benedikta las, da sagte sie voller Begeisterung, das ist das Buch, durch welches Edith Stein sich bekehrt hat. Es war ja für mich ein teures Buch, schon weil es aus dem Karmel kam. Später bat die Schwester das Buch von mir, denn sie wurde gebeten von ihrer Schw., ob sie was Näheres weiß von Edith Stein, denn Edith Stein war auf dem Lieb-Frauenberg (selbes ist ein Kurort) u. dort lernte Schw. Athalia Edith Stein kennen.

Über ihre eigene Lektüre des Buches schreibt Athalia am 2. März 1962:

Mir fiel auf, daß in dem Buch, ich weiß nicht mehr war es mit Tinte oder Bleistift der Name *Bergzabern* – und der Stempel vom Kölner Karmel zu sehen war. Ich machte mir damals¹⁷ immer Gedanken darüber, wie das Buch von Bergzabern in den Kölner Karmel gekommen sein mag. Als ich dann in der Lebensbeschreibung von Schwester Benedikta las¹⁸ wie sie in Bergzabern bei ihrer Freundin das Leben der hl. Theresia gelesen hat kam mir der Gedanke, ob das Buch das unsere Schwester Liberata vom Karmel bekommen hat, vielleicht das Buch ist das Schwester Benedikta damals gelesen hat. Ich vermute es nur. (...) Es ist jetzt nur eine Frage ob es sich heute noch feststellen läßt, daß das Buch schon im Kölner Karmel war bevor Fräulein Edith Stein dort eintrat. Meine Vermutung geht dahin, da in dem Buch der Name Bergzabern stand, nehme ich an, daß Schwester Benedikta das Buch mit ins Kloster brachte.

Nachdem sie 1957 durch ihre Geschwister Jakob und Maria Steiger erfährt, dass Althausen an der Pfarrkirche in Bergzabern eine Gedenktafel hat anbringen lassen, schickt sie mit Erlaubnis der Ordensoberen das Buch in die Pfalz.¹⁹ Umgehend übergibt Maria Steiger das Buch Althausen, der es aufbewahrt für den Tag, »an dem die Kirche Edith Stein die Ehre der Altäre schenken wird« (Brief vom 1. Februar 1963 an Sr. Liberata).²⁰

¹⁶ Im Brief vom 2. 3. 1963 schreibt Sr. Athalia dazu: »Wer den Namen von Schwester Liberata in das Buch geschrieben hat weiß ich nicht. Es besteht die Möglichkeit daß Schwester Liberata das Buch einer anderen Person geliehen hat und die hat den Namen hineingeschrieben. Ich werde aber selbst bei Schwester Liberata darüber anfragen.« Die Antwort ist mir nicht bekannt.

¹⁷ Im Brief vom 24. Februar 1963 schreibt sie: »seit 1940«.

¹⁸ Eine Lebensbeschreibung schenkt ihr ihre Schwester Maria Steiger 1949 oder 1950 (Brief vom 2. März 1962).

¹⁹ Jakob schreibt ihr auch, dass Althausen von ihr Näheres über Edith Stein wissen wollte. »Er erwähnte auch, daß der Seligsprechungsprozeß für Schwester Benedikta eingeleitet werden sollte. Da kam mir der Gedanke, daß es von größtem Wert wäre, wenn es sich feststellen ließ, daß das Buch von der hl. Theresia damals im Besitz von Fräulein Edith Stein war und sie es mit in den Karmel nahm. Ich durfte dann das Buch an meine Schwester Maria nach dem Liebfrauenberg schicken« (Brief vom 2. 3. 1962).

²⁰ 1960 leiht Althausen das Buch ausnahmsweise aus. Maria Buchmüller zeigt es auf einer Ausstellung großer Gestalten des deutschen Katholizismus anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses in München. (Brief von Althausen an den Kölner Karmel v. 27. 6. 1960).

Ein kurzer Seitenblick auch auf die Wege, die die Kreuzwegbüchlein nahmen: Athalia gibt ihr Exemplar 1928, als sie in die Mission geht, ihrer Schwester Herfrieda im Kloster Mallersdorf, denn »zum Abschied wollte ich doch meiner Schwester ein Andenken geben und gerade weil mir das Kreuzwegbüchlein so lieb und teuer war gab ich es ihr.«²¹ Herfrieda überlässt es später ihrer Schwester Maria in Bergzabern, die es wiederum Althausen schenkt. 1963 schickt dieser es an Sr. Liberata. Auch der andere Kreuzweg, den Pulcheria 1936 Sr. M. Viktoria Zvoll²² bei ihrem Eintritt in die Mission schenkt, gelangt schließlich an Liberata, die beide Büchlein dem Kölner Karmel überlässt.

Außer dem Aufenthalt von 1925, der uns eben von Sr. Athalia näher beschrieben ist, kommt Edith Stein sicher noch in den Osterferien 1927 auf den Liebfrauenberg, was aber im Journal nicht verzeichnet ist.²³ Doch Edith Stein selbst bestätigt den Aufenthalt in einem Brief vom 19. April 1927 an ihre Schülerin Clara Baur²⁴:

Mein liebes Fräulein Baur,
vor 1 Stunde bin ich von einer kurzen Ferienreise zurückgekehrt und habe Ihre Karte vorgefunden. Ich dachte es, sonst hätte ich Ihnen vom Liebfrauenberg einen Ostergruß geschickt. Ich habe die ganze letzte Zeit viel an Sie gedacht, in Erwartung Ihres Besuches. Bitte, kommen Sie ohne alle Angst. Böse werde ich ganz gewiß über nichts; Sie können aber auch ziemlich sicher sein, daß ich auf alles gefaßt bin und daß ich Sie nicht durch Erstaunen aus dem Konzept bringen werde. Ich freue mich, daß nun endlich Wirklichkeit werden soll, was schon so lange geplant ist.
Die Schule beginnt schon am 28. IV. Wenn Sie erst im Mai kommen, dann über Sonntag, nicht wahr?

Herzlichst Ihre Edith Stein

Wenn wir abschließend nach den Gründen fragen, die Edith Stein auf den Liebfrauenberg führten, war der Aspekt der Erholung wohl der entscheidende. Inmitten der wunderschönen Landschaft, wohlumsorgt, erlebte sie Ruhe und Pflege, was einen Aufenthalt auf dem Liebfrauenberg bis heute unvergesslich macht. Im Umfeld von Bergzabern wird Edith Stein zudem immer wieder ihrer Taufe gedacht haben und ihrer ersten Schritte als Glied der katholischen Kirche. Hier war es, wo – wie sie später schreibt – die Begegnung mit Theresia »meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte«.²⁵ So boten die Tage auf dem Liebfrauenberg ihr gewiss Gelegenheit, sich – wie es auch Sr. Ramira beschreibt – der eigenen Berufung zu vergewissern und geistliche Stärkung zu erfahren.

In diese Linie passt eine Aussage von Maria Buchmüller, die zu entsprechenden Nachforschungen den Liebfrauenberg besuchte und am 17. 8. 1968 feststellt, Edith Stein sei »wiederholt kurz zur Besprechung

²¹ Brief vom 2. März 1962.

²² Sr. M. Viktoria Zvoll (15.3.1903 Zewers – 30.11.1979 Reitz/Südafrika) war nie auf dem Liebfrauenberg tätig.

²³ Nach Angaben der Schwestern ist das Journal »lückenhaft«.

²⁴ Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1933, Edith Steins Werke, Bd. VIII (1998) 84, Hg. Lucy Gelber/Michael Linssen.

²⁵ Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam, 20.

mit Prälat Dr. Schwind« gewesen.²⁶ Dass sich Edith dort mit ihrem geistlichen Begleiter trifft, den sie als väterlichen Freund erfährt²⁷, ist durchaus begründet, denn nach Schwinds Tod 1927 verbringt Edith Stein auch die Osterferien nicht mehr auf dem Liebfrauenberg, sondern in der Benediktinerabtei Beuron, der ihr neuer Seelenführer Erzabt Walzer vorsteht.

Zahlreiche Briefe belegen, dass Edith Stein immer wieder nach Bergzabern kommt, doch außer im Brief vom 19. April 1927 erwähnt sie den Liebfrauenberg nicht. Auch von anderer Seite gibt es keine Hinweise für einen weiteren Aufenthalt dort. Unerwartet aber kommt es zu einem letzten Kontakt einer Paulusschwester mit Edith Stein auf ihrer Fahrt von Westerbork in den Tod. Denn auf dem Bahnhof in Schifferstadt, wo der Zug mit den Gefangenen am 7. August 1942 gegen 13 Uhr hält, wird auch Sr. M. Assumpta Weihs (8. 7. 1897 Sulzheim – 30. 1. 1962 Speyer), die vom 2. Oktober 1929 bis 7. Februar 1930 auf dem Liebfrauenberg war, Zeugin der Ereignisse. Sie schickt am 9. November 1959 folgenden Bericht aus Neustadt/Wstr. an Sr. Theresia Renata nach Köln:

Wohlerwürdige Frau Theresia Renata!

Unsere würdige Mutter M. Irmgard hat mir den Brief von Ihrer Mitschwester Agnesia überwiesen und ich bedauere sehr, daß ich Ihnen nicht viel über die Begegnung mit Schwester Benedicta (Edith Stein) berichten kann. Dies war auch der Grund, weshalb ich auf Ihren werten Brief keine Antwort gab. Bitte höflichst um Entschuldigung. Es sind mittlerweile über 16 Jahre verstrichen, wo man manches vergessen kann.

So ich mich noch erinnere, muß es am 11.8.43 gewesen sein, als ich von Neustadt an der Weinstr. herkommend in Schifferstadt ausstieg und dem Bahnhofsgelände zu eilte.²⁸ Noch nicht ganz auf dem ersten Bahnsteig angekommen, riefen mir Leute, die mich scheinbar kannten, zu: »Soeben ist Frl. Edith Stein drüben im 3. Gleis eingefahren. Ich lief dann auch hin. Schon auf den Treppen hörte ich das Bahnpersonal rufen: Zurück, Zug fährt weiter.« Trotzdem lief ich die Treppen hoch. Fräulein Stein schaute aus einem Fenster eines Personenwagens heraus und war von mehreren Personen umringt, die ihr die Hände entgegen streckten. Ich selbst, durch das Schreien u. Drohen des Bahnpersonals eingeschüchtert, war ziemlich abseits gestanden u. konnte ihr nicht mehr die Hand geben, denn der Zug setzte sich tatsächlich in Bewegung. Wir winkten uns gegenseitig zu. Sie rief dann noch: »Grüßt mir die Speyerer.« Frl. Stein kam mir sehr verändert vor, aber doch sehr ruhig und gottergeben.

Sie trug ein schwarzes Kleid, oder auch nur eine schwarze Bluse, denn den Rock konnte ich ja nicht sehen. So ich mich erinnere hatte die Bluse viele Falten im Vorderteil u. Frl. Stein war glatt gekämmt. Es hatte den Anschein, als habe sie sich gefreut, Bekannte getroffen zu haben. Ihr Aussehen war nicht gerade schlecht, vielleicht war ihr Gesicht auch gedunsen.

Der Zug ging Richtung Ludwigshafen am Rh.; ob er aber noch anders gedreht worden ist, weiß ich nicht.

Leider muß ich Ihnen beiliegenden Schein²⁹ zurücksenden, denn hier kennt niemand Frl. Stein. Hoffen wir auf ein gutes Gelingen Ihrer Mühen betreffs der Seligsprechung v. Sr. Benedicta.

Herzliche Grüße Sr. M. Assumpta, Oberin

²⁶ Wie auch in anderen Fällen irritiert hier die Titulierung »Dr.«, da Schwind nicht promoviert hatte. Frau Buchmüller meint damit vielleicht sein Amt als Domkapitular.

²⁷ Über die Beziehung zwischen Edith Stein und Joseph Schwind ausführlich Feldes, Edith Stein und Schifferstadt. O. O. 1998, 9–27

²⁸ Die Begegnung fand am 7.8.1942 statt, vgl. Feldes, a. a. O., 57–74.

²⁹ Liste für Unterschriften zur Seligsprechung

Erziehung zum Personsein

Ein Edith-Stein-Seminar für Lehramtsstudierende

Hildegard Maria Gosebrink

1. Ziele und methodische Planung

Die bevorstehende Heiligsprechung Edith Steins im Herbst 1998 gab den Anstoß, im Wintersemester 1998/99 an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg ein Seminar zu Edith Stein anzubieten. Ziel sollte sein, Grundlinien ihres Denkens kennen zu lernen und für heutige Fragestellungen fruchtbar zu machen. Wie fügt sich ein solches Seminar in die Anforderungen an das Lehrangebot einer theologischen Fakultät ein? Es hängt von den Zielen der Studierenden und ihren jeweiligen Studiengängen ab.

Es gibt die Studierenden, die das Diplom in katholischer Theologie anstreben, Lehramtsstudierende mit dem Unterrichtsfach »katholische Religion« und schließlich Lehramtsstudierende, die im Rahmen ihres erziehungswissenschaftlichen Studiums (EWS) katholische Theologie belegen.

Letztgenannte kommen aus ganz verschiedenen Fachrichtungen; ein Seminar für sie kann also nicht auf der gemeinsamen Basis von philosophischen und/oder theologischen Vorkenntnissen aufbauen. Gemeinsam ist ihnen nur die Ausrichtung auf den Lehrberuf und die Verpflichtung der derzeit in Bayern gültigen Lehramtsprüfungsordnung (LPO), sich im Rahmen ihres erziehungswissenschaftlichen Studiums mit weltanschaulichen Fragen auseinander zu setzen. Dies geschieht vor der ersten Staatsprüfung in zwei Seminaren, die wahlweise in Philosophie oder Theologie zu belegen sind.

Wie kann man besser »Religion als pädagogisch-anthropologische Realität« kennen lernen als in der Begegnung mit einer Biographie, in der religiöse Erfahrung, Erziehungsfragen und philosophische Reflexion eine so authentische Einheit bilden wie bei Edith Stein? Ebenso sind in ihrem Werk fundamentalethische Fragestellungen wie Freiheit und Bindung, Wahrnehmung und Verantwortung angelegt.

So wurde das Seminar im Hinblick auf die Studierenden des EWS-Bereichs konzipiert; die einzelnen Sitzungen sollten der Auseinandersetzung mit Aspekten der Gestalt und des Werkes Edith Steins dienen, die auch das eigene erziehungswissenschaftliche Studium berühren.

Im Schaffen Edith Steins gibt es ein Thema, das sich wie ein roter Faden durch alle Stationen ihres Lebens und Denkens zieht: das Bemühen um das Personsein des Menschen. Es galt, dieses unter verschiedenen Aspekten zu beleuchten. Wo Hintergrundinformationen nötig waren, sollten diese durch Kurzreferate gegeben werden, während die eigentliche Auseinandersetzung durch gemeinsame Arbeit an entsprechenden Textauszügen geschehen sollte.

»Auseinandersetzung« hieß verstehen, was Edith Stein in einer Sache denkt und inwiefern ihr Gedankengang für unsere eigenen Fragestellungen Impulse bietet. Diese Zielsetzung bedingte die konkrete Themenauswahl für die einzelnen Sitzungen. Die Priorität sollte bei den Aspekten aus dem Schaffen Edith Steins liegen, die eine größere Nähe zu eigenen Fragestellungen der TeilnehmerInnen vermuten lassen, wie etwa das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft oder die Geschlechterdifferenz.

Auch diese konkreten Fragen sollten auf ein solides philosophisches Fundament gestellt werden, um Edith Steins Interesse am Personsein des Menschen von ihrer phänomenologischen Grundüberzeugung her anzufragen und eine führende Linie von der Frage der frühen Edith Stein nach der Möglichkeit von Erkenntnis bis zur Frage nach der Möglichkeit der Gottesschau in der Kreuzeswissenschaft festzumachen.

2. Die TeilnehmerInnen, ihre Motive und Erwartungen

Bis zum Seminarbeginn gingen achtzehn Anmeldungen ein. Bei den meisten Angemeldeten handelte es sich um EWS-Studierende für Grund- (5), Haupt- (2), Sonder- (2) und Realschule (2). Zwei TeilnehmerInnen studierten Theologie mit dem Ziel Diplom, zwei mit dem Ziel Lehramt am Gymnasium. Eine Philosophiestudentin mit dem Ziel Magister hatte speziell das Thema »Edith Stein« in das theologische Seminar geführt. Fast alle TeilnehmerInnen befanden sich noch in den Anfangssemestern ihres Studiums.

Die erste Sitzung diente dazu, Vorkenntnisse, Motive und Erwartungen abzuklären. Es fiel eine große Bereitschaft auf, sich auf die inhaltliche Auseinandersetzung mit Edith Stein einzulassen: Man höre oft den Namen Edith Stein und dass sie eine große Denkerin gewesen sei; aber über Biographisches gehe die Information kaum hinaus. Was habe sie eigentlich gedacht?

3. Durchführung

3.1 Fundament und roter Faden: Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis und ihre Relevanz für unser Thema »Erziehung zum Personsein«

Wir begannen mit einem Experiment: Ein Buch wurde in die Mitte des Seminarraumes gelegt, und wir stellten uns der Frage, inwiefern es uns möglich sei zu sagen, dass ein Buch in der Mitte liege. So ließen sich allgemein verständlich phänomenologische Grundbegriffe wie Intentionalität, Epoché, Noema, Noesis usw. erarbeiten: Unser Bewusstsein ist der Zugangsweg zum Buch; wir können sagen, dass ein Buch liege, insofern dieses Buch uns erscheint. Bei der Einsicht, dass es sich um ein

Buch handelt bzw. was ein Buch ist, greifen aktives Absehen von allem, was wir bisher über Bücher wissen, und passives Empfangen dessen, was unserem Bewusstsein gegeben ist, ineinander. Die Einsicht, was da in der Mitte liege, schenkt sich uns unmittelbar durch das unserem Bewusstsein gegebene Buch, nachdem wir selber uns aller Vor-Urteile über Bücher enthalten haben. Die Erkenntnis des Buches und die Erkenntnis unseres Bewusstseins von ihm hängen notwendig zusammen.

Von dieser phänomenologischen Haltung her näherten wir uns mehreren Textauszügen aus Edith Steins »Einführung in die Philosophie« an und versuchten, das hier Gesagte an unsere eigene Erfahrung mit dem genannten Buch rückzubinden. Für Edith Stein ist das Ziel jeglicher Philosophie, »die Welt zu verstehen«¹; der Schlüssel dazu liegt im eigenen Bewusstsein:

Die Erkenntnis des Bewusstseins ist das erste Erkenntnisproblem überhaupt. An dieser Stelle sind Ontologie und Erkenntnislehre nicht zu trennen, denn es gehört zum Wesen des Bewusstseins, eben Bewußt-Sein, d. h. Innewerden seiner selbst zu sein. Eben darum ist hier auch die letzte Frage aller Erkenntnistheorie, hinter der kein mögliches Problem mehr liegt; denn bei jeder Erkenntnis eines ihr fremden Gegenstandes kann man nachsuchen, welches die Erkenntnis sei, die sie selbst zum Gegenstand mache und den Rechtsgrund der Aussagen über sie hergebe; bei einer Erkenntnis dagegen, die nicht nur ein ihr Fremdes, sondern zugleich sich selbst erfaßt, hat diese Frage keinen Sinn mehr.²

Der Nachvollzug dieser Sätze sollte helfen, den Bezug des phänomenologischen Grundanliegens zu unserem Seminarthema »Personsein« herzustellen. Wenn auch das Unterfangen der Phänomenologie, erst recht aber Edith Steins diesbezügliche Ausführungen von den TeilnehmerInnen als »schwer verdaulich« eingestuft wurden, ergaben sich dennoch einige »Durchblicke«: Edith Steins Interesse am Personsein des Menschen ist insofern verständlich, als der Umgang mit der Wirklichkeit vom eigenen Bewusstsein her, d. h. von der bewusstseinsmäßigen Beziehung zwischen WahrnehmerIn und Wahrgenommenem, aufgezogen wird. Ich kann nur etwas über die Wirklichkeit sagen, insofern sie mir selber bewusstseinsmäßig erscheint. Der »Rechtsgrund« menschlicher Aussagen über die Wirklichkeit liegt in der Selbsterkenntnis, Bewusstsein von Wirklichkeit zu haben.

Die Relevanz des skizzierten phänomenologischen Grundanliegens für den Zusammenhang von Menschenbild und Erziehung lässt sich u. a. in Edith Steins Vorlesung »Der Aufbau der menschlichen Person«, die sie im Wintersemester 1932/33 am Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster hielt, nachweisen. Der nächsten Seminarsitzung lag ein Textauszug aus dem Kapitel über das »spezifisch Menschliche« zugrunde. Darin bindet Edith Stein das personale Proprium des Menschen an seine Fähigkeit zur Intentionalität:

¹ Edith Stein, Einführung in die Philosophie (Freiburg/Br. u. a. 1991; Edith Steins Werke [im Folgenden: EWS] XIII) 29.

² Ebd. 127.

Wir leben in einer Welt, die uns in die Sinne fällt und die wir eben damit wahrnehmen (...) In diesem Gefüge hat (...) die Freiheit eine Stelle. Die Welt, die uns in die Sinne fällt und wie sie uns in die Sinne fällt, fordert uns zu fortschreitender Betrachtung auf, sie motiviert einen Übergang zu immer neuen Wahrnehmungsakten, die uns immer Neues in unserer Wahrnehmungswelt enthüllen. (...) Das erkennende, das »intelligente« Ich, erfährt die Motivationen, die von der gegenständlichen Welt herkommen, es greift sie auf und geht ihnen frei-willig nach; es ist notwendig zugleich wollendes Ich; und von seinem willentlichen geistigen Tun hängt es ab, was es erkennt.³

Personsein heißt für Edith Stein also auf etwas gerichtet sein; dieses Gerichtetsein versteht sie als Anruf an die Freiheit, als Motivation für Erkenntnis und Willen. Hier wirkt sich die phänomenologische Überzeugung von der aktiven und passiven Dimension menschlicher Erkenntnis aus; der Mensch hat die Freiheit, zu ergreifen und sich ergreifen zu lassen. Im Nachvollzug der Gedanken Edith Steins versuchten wir, praktische Konsequenzen dieses Denkmodells für eine »Erziehung zum Personsein« zu benennen. Die Philosophin spricht (im Anschluss an Scheler) von der Intentionalität in Bezug auf Werte, die nicht nur Wahrnehmung und Willen, sondern vor allem auch Handlung motivieren.⁴

Es wurde ein Bogen von der aktiven und passiven Dimension intentionaler Erkenntnis zur ethischen Dimension von Wahrnehmung gespannt: Pädagogik sei auch eine Frage ethischer Sensibilisierung bzw. Wahrnehmungs- und folgedessen Handlungsfähigkeit.

Der in der vorangehenden Sitzung gewonnene Schlüssel zum phänomenologischen Umgang mit der Wirklichkeit begann sich als tauglich für unsere Anfragen an das Denken Edith Steins zu erweisen.

3.2 Weitere Aspekte des Personseins des Menschen: Leib-seelische Verfasstheit, Gemeinschaftsbezogenheit, Geschlechterdifferenz, Bildung und Erziehung

Edith Stein verbindet in ihrer zitierten Vorlesung von 1932/33 den phänomenologischen Ansatz von der geistigen Anlage zur Intentionalität als dem spezifisch Personalen mit dem scholastischen Grundsatz »anima forma corporis«. Im Dienste der Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit legt sie großen Wert auf die Formung des »Selbst«: »Der Mensch mit allen seinen leiblich-seelischen Anlagen ist das »Selbst«, das ich zu formen habe. Was aber ist das Ich? Wir nannten es freie, geistige Person, die intentionalen Akte sind ihr Leben.« Obwohl die Philosophin auch eine »Abhängigkeit des geistig-seelischen Lebens von der Beschaffenheit und dem

³ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person* (Freiburg u. a. 1994; ESW XVI) 108 f.

⁴ Ebd. 110. Bereits 1922 heißt es in »Individuum und Gemeinschaft« (in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 [1922] 116–267): »Der Wertverhalt (...) ist äquivalent mit einem Sollensverhalt und treibt das Individuum zu einem auf die Realisierung des Wertes abzielenden Tun« (229). Von den motivierenden Werten lässt sich ein Bogen spannen zu Edith Steins Äußerungen zum Gewissen in »Der Aufbau der menschlichen Person« (ebd.): Hier spricht sie vom Sollen, das an den Menschen herantritt und an seinen Willen appelliert. Das Gewissen ist für sie die seelische Funktion, die auf diesen Appell hingeeordnet ist (ebd. 120).

jeweiligen Zustand des Leibes« benennt, überwiegt ihre Sicht vom Leib als »Werkzeug«, das der Geist in die Hand zu nehmen und in der entsprechenden Weise einzusetzen hat. Sie spricht vom »körperlichen Gepräge« bzw. »Charakter«, zu dem das Ich z. B. durch »Beherrschung des Äußeren« aufgerufen sei; überhaupt fällt die wiederholte Formulierung vom »Beherrschen« (des Körpers durch den Geist) auf. Bei den TeilnehmerInnen löste diese als einseitig empfundene Akzentsetzung auch Ablehnung aus, während die Notwendigkeit der Formung grundsätzlich Zustimmung fand. Die Verknüpfung von Intentionalität und Personalität führt zu kopflastigen Konsequenzen ... Edith Stein, die kaum Einblicke in ihre eigene Persönlichkeit gewährt, verrät mit dieser Akzentsetzung Wesentliches über sich selbst, offenbart sie sich doch hier als – vielleicht zuweilen zu – optimistisch in ihrer Einschätzung menschlicher Möglichkeiten. Ihr Umgang mit dem spezifisch Menschlichen bietet ein Paradebeispiel für die Verwobenheit von Biographie und Werk, von Denkerin und Gedachtem.⁵

Eigene Präferenzen scheinen auch in der frühen Abhandlung »Individuum und Gemeinschaft« durch; der entsprechenden Seminarsitzung wurde ein Textauszug zugrunde gelegt, in dem das Verhältnis von individuellem Persönlichkeitskern und Gemeinschaftstypus klargestellt wird. Hier findet sich die beachtenswerte Formulierung, »wer nur »typisch deutsch« wäre in seinem Wesen und nichts sonst, dem fehlte es an einer echten Persönlichkeit.« Das heißt: Nicht der Gemeinschaftstypus beherrscht das Individuum, sondern der Kern der Persönlichkeit gibt »jedem typischen Charakterzug ein individuelles Gepräge«; »der einzelne geht eben im Gemeinschaftsleben nicht auf.«⁶

Der Vorrang des Individuums vor Typ und Gemeinschaft beherrscht auch Edith Steins Umgang mit der Geschlechterdifferenz. Im Zentrum einer Seminarsitzung standen Textauszüge aus »Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes« von 1928 und »Das Ethos der Frauenberufe« von 1930. Historisch einführend informierte ein Referat über Modelle der Geschlechterdifferenz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie über die heutige Unterscheidung von Differenz- und Gleichheitsfeminismus: Geht der konkreten Frau onto-logisch eine inhaltlich füllbare »Weiblichkeit« voraus, die sie grundsätzlich vom Mann unterscheidet, oder sind Männer und Frauen zunächst grundsätzlich gleich? Die Geistesgeschichte vor Simone de Beauvoir ist zumeist dem ersten Ansatz verpflichtet. Ergebnis der Textarbeit im Seminar war, dass sich für Edith Stein um 1930 Elemente beider Richtungen nachweisen lassen.

Denn auch Edith Stein spricht selbstverständlich von dem, was »der« Frau »von Natur aus« zukomme, nämlich die Ausrichtung auf das »Lebendig-Persönliche«, während ihr »Abstraktion in jedem Sinn« von

⁵ Ebd. 111 bzw. 117f. bzw. 118 bzw. 105–121.

⁶ A.a.O. (Anm. 3) 238 bzw. 237.

Natur aus fern liege.⁷ In der dem Mann leichter fallenden Unterwerfung unter ein Sachgebiet sieht sie jedoch die Gefahr einseitiger Entwicklung. Andererseits wollen Wahrheiten und sachliche Werte von – männlichen und weiblichen – Personen erkannt werden. Die Beziehung auf eine Sache ist das beste Heilmittel »gegen das Allzu-Weibliche«.⁸

Überhaupt begründet Edith Stein schulische Bildung und Erziehung, denen wir eine eigene Seminarsitzung widmeten, nicht von ihrem phänomenologischen Grundanliegen des Auf-die-Sachen-selbst-Gerichtetseins her: Elternhaus und Schule dienen beide der Formung der Persönlichkeit; in der Schule geschieht dies über »die Bildung durch Kulturgüter«, die auf ein »Hineinwachsen in die Welt des objektiven Geistes« zielen, also letztlich dazu beitragen wollen, dass der Mensch angemessen mit den Sachen selbst umzugehen lernt. Und in dieser grundsätzlichen intentionalen Aufgegebenheit jedes Menschen macht Edith Stein keinen Unterschied zwischen »männlich« und »weiblich«.

»Männlich« und »weiblich« sind für sie eher Bezeichnungen für den Typ als für das konkrete Individuum; die konkrete Frau und der konkrete Mann sind ebenso wenig durch den Typ determiniert wie der/die Deutsche durch einen deutschen Gemeinschaftstypus. Denn auch in puncto Geschlechterdifferenz geht Edith Stein von der individuellen Persönlichkeit aus. Hier hat das berühmte Zitat seinen Platz:

Keine Frau ist ja nur Frau, jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann und in dieser Anlage die Befähigung zu dieser oder jener Berufstätigkeit künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art usw. Prinzipiell kann die individuelle Anlage auf jedes beliebige Sachgebiet hinweisen, auch auf solche, die der weiblichen Eigenart fernliegen.⁹

Ziel – nicht nur schulischer – Mädchenbildung wird es also sein, im Dienste der Persönlichkeit die individuelle Anlage zu entdecken und zu fördern, nicht aber, einen weiblichen Typus allen Schülerinnen überzustülpen.

In kaum einer Sitzung wurde so heftig und fruchtbar diskutiert wie in der über die Geschlechterdifferenz; einstimmige Meinung war, dass die Unterscheidung Steins unter inhaltlichen Gesichtspunkten nicht (mehr) zutreffe. Wie aber verhält es sich formal mit ihrem Ansatz, die Geschlechterdifferenz sowohl von der Differenz, was den Typ angeht, als auch von einer grundsätzlichen Gleichheit, was das Individuum angeht, her anzugehen? Die meisten gaben Edith Stein recht: Es gebe Unterschiede (wobei wir uns allerdings nicht einig wurden, inwieweit diese »von Natur aus« gegeben seien), aber kein Mann und keine Frau sei durch sie determiniert, sondern aufgerufen, sich souverän in Bezug auf sie zu verhalten.

⁷ Edith Stein, Das Ethos der Frauenberufe. In: dies., Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade (Louvain/Freiburg 1959; ESW V) 1–15, 3.

⁸ Edith Stein, Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes. Ebd. 205–217, 208 bzw. 210.

⁹ A.a.O. (Anm. 7) 7.

3.3 Religiöse Erfahrung, Glauben, Mystik

Den zweiten Block des Seminars, in dem es um Glauben und Spiritualität gehen sollte, begannen wir nicht mit Texten Edith Steins zum Thema, sondern mit dem ersten Teil des Spielfilms »Die Jüdin« der ungarischen Regisseurin Marta Meszaros von 1995. Ein Referat hatte uns zu Beginn des Semesters mit der Biographie Edith Steins bekannt gemacht, die bisherige Textarbeit sie uns als sachliche Denkerin vorgestellt. Der genannte Film ist keine Darstellung einer »historischen Edith Stein«; er versteht sich als Interpretation. Sein Einsatz empfiehlt sich daher kaum zum ersten Kennenlernen der Gestalt Edith Steins, ist aber dort sinnvoll, wo entsprechende Hintergrundinformationen vorhanden sind.¹⁰

Zwei Studentinnen gaben eine Einführung. Sie wiesen auf Symbole hin, die den TeilnehmerInnen den Nachvollzug der filmischen Deutung erleichtern sollten. Der Film beginnt mit einem Besuch Edith Steins in Breslau, wo sie ihrer Mutter ihren Entschluss zur Konversion mitteilt; die erste Hälfte des Films zeigt sie als katholische Christin in verschiedenen Bereichen: als Lehrerin, als Referentin u. a. in Sachen Frauenfrage, als Frau zwischen ihren ehemaligen Kollegen Dr. Heller und Hans Lipps, als Dozentin am Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster und vor allem als mehr und mehr Bedrängte durch die Nazi Herrschaft. Das mit der ersten Sequenz aufgegriffene Motiv der Beziehung zur Mutter taucht in der Mitte des Films wieder auf: Edith Stein ist zum Yom Kippur bei ihrer Familie, am Grab ihres Vaters teilt sie der Mutter ihren Entschluss mit, Karmelitin zu werden; ihre Geschwister bereiten sich auf die Emigration in die USA vor. Ediths Klosterpläne werden von ihren Verwandten als Verrat verstanden; nur ihre Schwester Rosa begleitet sie zum Zug, der sie in den Kölner Karmel bringt.

Hier unterbrachen wir den Film, um uns in der Reflexion des Gesehenen der Frage nach religiöser Erfahrung, Glauben und Spiritualität anzunähern. In den Schriften Edith Steins sucht man eine ausdrückliche Reflexion oder gar eine Begründung für ihren Entschluss, katholische Christin zu werden, vergebens. In *Endliches und ewiges Sein* finden sich unter dem Gliederungspunkt »Das Innere der Seele«¹¹ jedoch mehrere Abschnitte, die sich für eine Annäherung an »religiöse Erfahrung« eignen:

Was in das Innere der Seele eindringt, ist immer ein Aufruf an die Person. Ein Aufruf an ihre Vernunft als die Kraft, geistig zu »vernehmen«, d. h. zu verstehen, was ihr widerfährt. Und so ist es ein Aufruf zur Besinnung, d. h. zum Suchen nach dem Sinn dessen, was an sie herantritt. Ein Aufruf an ihre Freiheit: schon das verstandesmäßige Suchen nach dem Sinn ist freies Tun.¹²

¹⁰ Der Film ist beziehbar über: Katholisches Filmwerk GmbH, Postfach 111152, 60046 Frankfurt oder Ludwigstraße 33, 60327 Frankfurt, Telefon 069/9714360, Fax 069/97143613.

¹¹ Er findet sich bezeichnenderweise innerhalb des §9 über »Das Gottesbild im Menschen«: Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Freiburg/Br. u. a. 1986; ESW II) 400–408.

¹² Ebd. 403.

Ein Referat machte uns zusätzlich mit dem Begriff religiöser Erfahrung bei Dietmar Mieth bekannt. Dieser ordnet den Begriff der Erfahrung auf Einsicht hin; Erfahrung als Erkenntnisart interpretiere Wahrgenommenes und stelle es in einen Sinnzusammenhang; Erfahrung könne nicht von der Person getrennt werden, die sie mache; religiöse Erfahrung sei eine spezifische Erfahrung, die zwar vermittelt sei, aber unmittelbar betreffe und insofern die eigene Identität tiefer verstehen lasse.¹³ Wir versuchten sowohl Mieths Ansatz als auch den Abschnitt aus *Endliches und ewiges Sein* in der Lebensgeschichte Steins festzumachen: Edith Stein hat sich über mehrere Jahre hinweg von Einzelerfahrungen betreffen lassen und sich dem Aufruf gestellt, diese Einzelerfahrungen in einem sinnvollen Zusammenhang zu deuten. Die Widerfahrnis von außen führte zu einer tieferen inneren Selbsterkenntnis:

Das ist es aber, was die Kenner des inneren Lebens zu allen Zeiten erfahren haben: Sie wurden in ihr Innerstes hineingezogen durch etwas, was stärker zog als die ganze äußere Welt, sie erfuhren dort den Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen.¹⁴

Diese innere Begegnung mit Gott ist kein »mystischer Selbstzweck«, sondern muss sich in der Fruchtbarkeit im äußeren Leben ausweisen.

In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße, alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichsten Leben die Verbindung mit der Welt nicht durchschnitten werden darf, ich glaube sogar: je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinne »aus sich herausgehen«, d. h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben in sie hineinzutragen.¹⁵

Es zeigte sich, dass sich etliche TeilnehmerInnen unter einem »religiösen Leben« ähnlich Einseitiges vorgestellt hatten wie die gerade konvertierte Edith Stein; hier erwies sich ihre Biographie als hilfreiches Korrektiv: Die Philosophin lernte, dass der Glaube an Gott in keinem Widerspruch zum Denken und Arbeiten in der Welt und für die Welt steht. Sie verließ ihre Stelle als Lehrerin in Speyer ja gerade nicht, um Karmelitin zu werden, sondern um einen erneuten Versuch zur Habilitation zu starten – und sollte selbst als Karmelitin mit dem Schreiben philosophischer Bücher nicht aufhören.

¹³ Dietmar Mieth, Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum. In: Walter Haug/Dietmar Mieth (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition* (München 1992) 1–16. Hilfreich scheint mir Beate Beckmanns Differenzierung in »Erfahrung« und »Erlebnis« (Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*; in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 27 [1998] 532–547). Im Unterschied zum »Erlebnis« enthalte »Erfahrung« bereits eine »reflektierte Mittelbarkeit«; daher spricht Beckmann zuerst von »Erlebnis« (ebd. 533). Auch für Mieth ist »Erlebnis« eine Dimension, die der »Erfahrung« vorausgeht und in sie einfließt. Der genannte Aufsatz stand mir zu Beginn des WS 1998/99 leider noch nicht zur Verfügung.

¹⁴ A.a.O. (Anm. 11) 407.

¹⁵ Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933* (Freiburg/Br. u.a. ²1998; ESW VIII) Nr. 58, 88.

Die Verwobenheit von Gottesbegegnung und Selbsterkenntnis vor Augen, sahen wir den zweiten Teil des genannten Spielfilms »Die Jüdin«. Zuvor informierte uns ein Referat über *Die Seelenburg* Teresas von Avila bzw. über Edith Steins diesbezügliche interpretierende Zusammenfassung¹⁶, liegt doch hier der Schlüssel zum zentralen Symbol des Spielfilms: Zuschlagen von Türen, was jeweils Verlust bzw. Verschließen einer Lebensmöglichkeit markiert (z.B. das Verschließen der Tätigkeit als Dozentin durch die rassistische Ideologie der Nazis), gleichzeitig aber in immer tiefere Räume führt (diese Ambivalenz wird vor allem durch die Klausurtür im Karmel deutlich) – bis hin zum letzten Raum, der Gaskammer in Auschwitz. Im Film erklärt Edith Stein in der Nacht vor ihrer Einkleidung einer Mitschwester im ausdrücklichen Rückbezug auf Teresas Seelenburg das Geheimnis der sieben Räume. Die sieben Räume der Seele führen von außen nach innen, von der Selbsterkenntnis bis zur Vereinigung mit Gott. Dieses Immer-innerlicher-Werden ist keine glatte Angelegenheit, sondern führt notwendig über die Läuterung des Versagens und der Versagung (z.B. der Unfähigkeit zu beten). Im ersten Teil des Films bespricht Edith Stein mit einer Schulklasse das Goethed Gedicht »Neue Liebe, neues Leben«; ein Vers aus der ersten Strophe gibt das Leitmotiv für die folgenden Sequenzen: »Weg ist alles, was du liebtest«. Im Film wird deutlich, wie der Weg durch die sieben Räume der Seelenburg zur Vereinigung mit Christus führt: Edith Stein geht den Weg des Juden Jesus bis in den innersten Raum von Auschwitz, wo sie sich nackt ihrer – historisch längst verstorbenen – Mutter mit dem Satz »Mama, ich habe Angst« in den Schoß legt. Das fortschreitende Verlieren bedeutet eine fortschreitende Christusförmigkeit. Damit schließt sich ein Kreis mit der ersten Filmsequenz, in der Edith Stein ihrer Mutter die Füße wäscht (!), während sie sie über ihren Schritt zum Christentum informiert. Insofern wird Edith Stein am Ende das, was sie am Anfang war und in ihrem eigenen Selbstverständnis nie aufhörte zu sein: die jüdische Tochter einer jüdischen Mutter. Andererseits steht die Deutung, die der Film dem Tod Edith Steins gibt, nicht außerhalb christlicher – und jüdischer – Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten. Aber hier ist diese Perspektive behutsam offen gehalten. Edith Stein geht durch einen dunklen Gang in einen hellen Raum, der hell ist durch ein kaltes Licht, den siebten Raum der Seelenburg, in dem die Vereinigung mit Christus stattfindet.

Der Aufbau des Films führt hervorragend in Edith Steins *Kreuzeswissenschaft* ein. Denn vor allem die Schlusszene »spielt« mit der fruchtbaren Spannung von Paradoxa. Wir begaben uns auf die Suche nach der Herkunft dieses Motivs; daher informierte uns zunächst ein Referat über Dionysius Pseudoareopagita: Nach ihm offenbart sich jenseits des wortreichen Redens von Gott (positive oder symbolische Theologie) und gleichzeitig jenseits des Schweigens von ihm (negative Theologie) Gott selber unmittelbar, da ihn weder Reden noch Schweigen trifft (mystische

¹⁶ Edith Stein, *Die Seelenburg*. In: dies., *Welt und Person* (Freiburg/Br. u. a. 1962; ESW VI) 39–68.

Theologie). Der Weg zu dieser Vereinigung führt notwendig über einen Verlust; der Aufstieg ist notwendig ein Abstieg, das Licht der Erkenntnis nicht ohne Dunkel möglich. Die Vereinigung selbst ist nicht über Verlust/Abstieg/Dunkel »machbar«, sondern ausschließlich freie Zuwendung Gottes, die er nur einigen Auserwählten schenkt (hier zeigt sich ein »esoterischer« Zug bei Dionysius). Edith Steins Auseinandersetzung mit Dionysius von 1940/41¹⁷ lässt zwischen den Zeilen erkennen, dass ihr selber mystische Erfahrung im Sinne Dionysius' nicht fremd ist. Sowohl die »Seelenburg« Teresas von Avila als auch die Gesänge Johannes' vom Kreuz stehen (auch) in der Tradition dionysischen Denkens.

Mit dem Wissen um die dionysischen drei Stufen der Theologie näherten wir uns nun den verschiedenen Dimensionen der »Nacht« bei Johannes bzw. Ediths Rezeption in der »Kreuzeswissenschaft« an und entdeckten phänomenologisch Vertrautes: ein erarbeitetes Absehen-von, das in die unmittelbare Gabe der Wesensschau mündet, ein aktives und passives Eingehen in die Nacht, die im tiefsten Dunkel das Geschenk der Beschauung erfährt. Im Anschluss an Johannes geht Edith das Paradox von Tod und Auferstehung unter erkenntnistheoretischem Vorzeichen an.¹⁸

Wurde bei der Sitzung zur Geschlechterdifferenz am heftigsten diskutiert, löste die Auseinandersetzung mit der »Kreuzeswissenschaft« geradezu persönliche Betroffenheit aus. Die meisten TeilnehmerInnen fühlten sich positiv angesprochen von der für sie ungewohnten Annäherung an Tod und Auferstehung über das Paradoxon von Nacht und Beschauung: Wie die Schlusszene des Spielfilms wurde dieser Zugang als ehrlich empfunden; es werde deutlich, dass Nacht bzw. Tod keine hoffnungslosen Angelegenheiten sind; andererseits bedeute die Osterhoffnung hier keine Verharmlosung der unausweichlichen Nachterfahrung.¹⁹

In der »Kreuzeswissenschaft« bedient sich die sonst so sachliche Edith Stein auch einer von Johannes inspirierten Sprache barocker Brautmystik; dies machte den Umgang mit den entsprechenden Texten im Seminar nicht gerade leicht. Dennoch gelang es uns, auch hier den phänomenologischen roten Faden der Intentionalität aufzuspüren. So schloss sich in der entsprechenden Seminarsitzung der Kreis mit unserer Ausgangsfrage, inwiefern es uns möglich sei zu sagen, dass wir ein Buch vor uns hätten.

¹⁷ Edith Stein, Wege der Gotteserkenntnis. Die »Symbolische Theologie des Areopagiten« und die sachlichen Voraussetzungen. In: dies., Erkenntnis und Glaube (Freiburg/Br. u. a. 1993; ESW XV) 65–127.

¹⁸ Dies hat Herbert Hecker in seiner Dissertation zur »Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein« (Würzburg 1995; Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 12) gezeigt: In der »Kreuzeswissenschaft« werde Johannes zum Phänomenologen (ebd. 106), der richtig sehen lehrt und mit den Dimensionen der »Nacht« phänomenologische Reduktionen umschreibt (ebd. 123).

¹⁹ Eine Studentin drückte dies so aus: Hier sei endlich einmal der Tod in seiner Realität ernst genommen; sie störe sich immer an der Liedzeile »Und Todesfurcht ist nicht mehr da, halleluja ...«; denn die Hoffnung auf Ostern erspare einem ja nicht die Konfrontation mit der Grausamkeit des Todes.

Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis spitzt sich für Edith Stein im Laufe ihres Lebens immer mehr zur Frage nach der Möglichkeit der Gottesschau zu; aber das Modell zur Beschreibung dieser Möglichkeit bleibt im Grunde identisch.

Die Rückführung scheinbar überschwänglicher Formulierungen der »Kreuzeswissenschaft« auf das phänomenologische Grundanliegen, die Sachen selbst zu schauen bzw. die Anwendung desselben auf die Gottesfrage half zudem, den in einer Seminarsitzung eingeführten Begriff der »Mystik« zu versachlichen und im ersten Antwortversuch »Mystik« mit Elementen wie dem Bewusstsein der Gegenwart Gottes, dem Ergriffenwerden des »homo religiosus« und schließlich der Einigungserfahrung in Verbindung zu bringen. So schrieben die TeilnehmerInnen jedem Menschen eine »mystische Anlage« zu.²⁰ Dies erwies sich insofern als relevant für unser Seminarthema »Erziehung zum Personsein«, als diese Anlage dahingehend zu sensibilisieren ist, sich in »religiöser Intentionalität« dem Geheimnis der eigenen Identität zu stellen und in der Nacht der Selbsterkenntnis von einem göttlichen Du beschenken zu lassen. Diese Erfahrung ist als Gleichgestaltung mit dem erniedrigten und erhöhten Christus interpretierbar.

4. Resumee

Am Ende eines jeden Semesters lasse ich von den Studierenden einen Reflexionsbogen anonym ausfüllen. War das Seminar zu schwer oder zu leicht? Wurde verstanden, worum es ging? Gab es eine inhaltliche Entwicklung? Wie sinnvoll wurden Inhalte und Methoden empfunden? Wie war das tatsächliche Seminar im Vergleich zu den eigenen Erwartungen bei der Anmeldung? Was hat das Seminar gebracht?

Der Schwierigkeitsgrad lag für die meisten im mittleren Bereich; einen roten Faden hatten alle verfolgen können. Weit auseinander klafften allerdings die Erwartungen zu Beginn des Semesters und das Ergebnis des Seminars: In der ersten Sitzung hatten alle beteuert, Edith Stein inhaltlich in der Auseinandersetzung mit ihren Texten kennen lernen zu wollen, »solche« Texte aber hatte kaum jemand erwartet. Überraschung hatte vor allem die inhaltliche Füllung des im Seminartitel genannten Personbegriffs ausgelöst: Wird an der katholisch-theologischen Fakultät von »Personsein« geredet, erwarten die meisten einen metaphysisch deduzierten Personbegriff; Edith Steins Bemühen um die Personalität des Men-

²⁰ Es soll nicht verschwiegen werden, dass hier eine Spannung zu Edith Stein entsteht; denn der bereits genannte »esoterische Zug« des Ps.-Dionysius wirkt sich in ihren Schriften insofern aus, als auch sie wiederholt die höchste Stufe der mystischen Theologie nur einigen wenigen Auserwählten zuschreibt. M.E. fügt sich dieser Zug ihres Denkens gut in ihre Treue zur Phänomenologie ein, eignet doch auch den Schriften mancher PhänomenologInnen das Bewusstsein des Auserwähltseins im Unterschied zu anderen WissenschaftlerInnen und deren naiven Umgang mit der Wirklichkeit, das Eigentliche sehen gelernt zu haben ...

schen aber führt notwendig über das Bewusstsein bzw. seine Fähigkeit zur Intentionalität. Diesem Zugang bewirkt, dass ihre Rede von der Person nicht statisch ist: Die Persönlichkeit ist dem Menschen zur Entfaltung aufgegeben; hier haben Bildung und Erziehung ihren Platz.

Trotz der genannten Differenz war allgemeine Zufriedenheit festzustellen. Überhaupt hatte das Seminar dazu geführt, dass etliche TeilnehmerInnen Edith Stein in neuem Licht sahen: z. B. hatte sich eine Studentin unter der Phänomenologie, eine »gottlose Philosophie« vorgestellt und folglich Edith Steins Entscheidung zur Konversion als »Bekehrung« aufgefasst. Nun sah sie, dass diese von der Taufe bis zur »Kreuzeswissenschaft« ihrer phänomenologischen Ausgangsfrage treu geblieben war.

Es war nicht geplant, die zuvor erfolgte Heiligsprechung zum Thema zu machen; aber in der Schlussreflexion ergab sich wie von selbst, dass man sie vor allem als Einladung zur Auseinandersetzung verstehen sollte: Es könne nicht darum gehen, die »heilige Edith Stein« weiter zu entücken; Ziel sollte vielmehr sein, sie als Vorbild bezüglich der eigenen Lebensfrage(n) und Sinnsuche zu entdecken, sich auf die inhaltliche Auseinandersetzung mit ihr einzulassen und so Anstöße für eigenes Nachdenken zu erfahren.²¹ Dass dieses bei den meisten TeilnehmerInnen geschehen konnte, liegt nicht zuletzt am Eigencharakter eines EWS-Seminars, das, da es z. B. nicht unter dem Druck der Vermittlung von Prüfungsstoffen steht, einen in gewisser Weise »zweckfreien« und daher idealen Raum bietet, sich der von der LPO geforderten weltanschaulichen Auseinandersetzung zu stellen. Die Erfahrungen mit der nachgezeichneten Lehrveranstaltung zeigen, dass diese für eine Zielgruppe ohne philosophische Vorkenntnisse möglich ist. Der vorliegende Beitrag will Mut machen, einen solchen Weg auch außerhalb der Universität zu gehen.

²¹ Damit formulierten die Studierenden selber einen weiteren Haftpunkt für die Relevanz eines Edith-Stein-Seminars im Rahmen des EWS-Angebots an der theologischen Fakultät, entspricht doch ihr Umgang mit der Heiligsprechung einem Anliegen aus dem Bereich der Moralpädagogik. Zur Problematik von Vorbildern, Modellen und Leitbildern vgl. Heinrich Schmidinger (Hg.), *Vorbilder: Realität und Illusion*. Salzburger Hochschulwochen 1996 (Graz u. a. 1996).

2. ESGA – DIE KRITISCHE GESAMTAUSGABE DER WERKE EDITH STEINS

Das Edith-Stein-Forum

Eine neue Rubrik im Edith Stein Jahrbuch

Andreas Uwe Müller

Im Edith Stein Jahrbuch gibt es von Anfang an die Rubrik »Edith-Stein-Forschung«. Den Leserinnen und Lesern sollte im Jahrbuch die Möglichkeit geboten werden, sich über neuere Forschungen zu Leben und Denken Edith Steins auf dem Laufenden zu halten.

Während zahlreiche Einzelstudien die Erforschung der Biographie und einzelner Werke zum Ziel haben, verfolgten die kontinuierlichen Beiträge zur Edith-Stein-Bibliographie in einzelnen Ländern den Zweck, die wachsende Wirkungsgeschichte Edith Steins zu dokumentieren.

Mit diesem Band werden wir die Abteilung »Edith-Stein-Forschung« um die Rubrik »ESGA – Die kritische Gesamtausgabe der Werke Edith Steins« erweitern. Die Forschungsbeiträge und die Beiträge zur ESGA werden ab jetzt unter der Überschrift »Edith-Stein-Forum« zusammengefasst. Aufgabe der Rubrik ESGA wird im Wesentlichen sein, die seit September 2000 erscheinende neue Gesamtausgabe der Werke Edith Steins (= ESGA) zu begleiten.

Wozu aber eine neue Gesamtausgabe? Hatte man nicht gerade mit Band 18 (»Akt und Potenz«, 1998), die Ausgabe der Werke Edith Steins (=ESW) zu einem Abschluss gebracht? Was also ist die ESGA und welche Ziele verfolgt sie?

Die ESGA

Nachdem das Provinzialat der Unbeschuhten Karmeliten in den Niederlanden das »Archivum Carmelitanum Edith Stein« gegründet hatte, wurden dessen Leiter Prof. Romaeus Leuven und Frau Dr. Lucy Gelber beauftragt, die Manuskripte Edith Steins herauszugeben.

Wie mühsam die Rekonstruktion der z. T. nur fragmentarisch vorliegenden, z. T. beschädigten Manuskripte war, darüber hat insbesondere L. Gelber in den Einleitungen der jeweiligen Bände Rechenschaft abzugeben versucht.

Im Verlag Herder erschienen von 1950 bis 1998 zahlreiche Schriften Edith Steins – darunter auch das von R. Leuven verfasste Buch: »Heil im Unheil« (Band 10) – unter dem Titel »Edith Steins Werke«.

Da viele Werke derzeit vergriffen sind, aber – vor allem auch im Zuge der weltweiten Aufmerksamkeit, die Edith Stein inzwischen genießt –, weiterhin gefragt sind, empfahl sich nicht nur ein Nachdruck. Für eine teilweise völlige Neubearbeitung sprachen mehrere gewichtige Gründe:

1. Die editorischen Gepflogenheiten und Leitlinien insbesondere der älteren Ausgaben entsprechen nicht mehr den Erfordernissen, die heute an die Herausgabe einer wissenschaftlichen Werkausgabe gestellt werden. Es fehlen insbesondere der kritische Apparat und Stichwort- und Personenverzeichnisse, die die Suche und die wissenschaftliche Orientierung erheblich erleichtern helfen.
2. Die ESW verzichtet in vielen Bänden auf eine sachliche Hinführung, die dem Leser den Zugang zur Sache des Textes erleichtert, indem sie ihn kurz über die Hintergründe des Textes, den Stand der Forschung und die Wirkungsgeschichte informiert.
3. Die ESW ist nicht immer den editorischen Anweisungen Edith Steins gefolgt.
4. Neuere Erkenntnisse haben gezeigt, dass sich (z. T. gravierende) Fehler eingeschlichen haben, die u. U. einen größeren editorischen Eingriff notwendig machen.
5. Bei der ESW handelt es sich nicht um eine Gesamtausgabe der Werke Edith Steins. Wichtige Werke sind separat erschienen und heute leider vergriffen. Die ESW wird daher trotz all ihrer unbestreitbaren Verdienste, dem Gesamtwerk, aber auch der Philosophin, der Übersetzerin und der Persönlichkeit Edith Steins nicht ganz gerecht.

Der Editionsplan der ESGA

Die ESGA wird vom »Internationalen Edith Stein Institut Würzburg« unter Leitung von Michael Linssen und in Zusammenarbeit mit Prof. H.-B. Gerl-Falkovitz (Dresden) und zahlreichen Fachgelehrten sowie der Leiterin des Edith-Stein-Archivs Sr. Maria Amata Neyer herausgegeben. Der auf einer Vorlage von Dr. Andreas Müller basierende Editionsplan sieht folgendermaßen aus: Die geplanten 24 Bände umfassen die Schriften unter der Einteilung:

A. Biographische Schriften (Bd. 1–4)

- ESGA 1: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*
 ESGA 2: *Selbstbildnis in Briefen I*
 ESGA 3: *Selbstbildnis in Briefen II*
 ESGA 4: *Selbstbildnis in Briefen II: Briefe an Roman Ingarden*

B. Philosophische Schriften (Bd. 5–12)

- Abteilung 1: *Frühe Phänomenologie*
 ESGA 5: *Zum Problem der Einfühlung*
 ESGA 6: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*
 ESGA 7: *Eine Untersuchung über den Staat*
 ESGA 8: *Einführung in die Philosophie*

Abteilung 2: Phänomenologie und Ontologie
 ESGA 9: *Beiträge zur Phänomenologie und Ontologie*
 ESGA 10: *Potenz und Akt*
 ESGA 11: *Endliches und ewiges Sein I*
 ESGA 12: *Endliches und ewiges Sein II*

C. Schriften zur Anthropologie und Pädagogik (Bd. 13–16)

ESGA 13: *Die Frau*
 ESGA 14: *Der Aufbau der menschlichen Person*
 ESGA 15: *Theologische Anthropologie*
 ESGA 16: *Beiträge zur Pädagogik*

D. Schriften zur Mystik und Spiritualität (Bd. 17–20)

Abteilung 1: Phänomenologie und Mystik
 ESGA 17: *Wege der Gotteserkenntnis*
 ESGA 18: *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*
 Abteilung 2: Spiritualität und Meditation
 ESGA 19: *Geistliche Texte I*
 ESGA 20: *Geistliche Texte II*

E. Übersetzungen (Bd. 20–24)

ESGA 21: *John Henry Newman, Die Idee der Universität*
 ESGA 22: *John Henry Newman, Die Briefe vor der Konversion*
 ESGA 23: *Thomas von Aquin, De Veritate I*
 ESGA 24: *Thomas von Aquin, De Veritate II und weitere Übersetzungen*

Die einzelnen Bände wurden an verschiedene Editoren vergeben und werden je nach Fertigstellung mit dem ehrgeizigen Ziel erscheinen, dass voraussichtlich 2006 die Gesamtausgabe abgeschlossen werden kann. Im Herbst 2000 sind bereits die ersten – von Sr. Maria Amata Neyer überarbeiteten – Bände der ESGA (Bd. 2, 3, 13) im Herder-Verlag erschienen.

1. Die ESGA im Edith-Stein-Forum

1. Aufgabe der ESGA im Edith-Stein-Forum

Die ESGA aufmerksam und kritisch zu begleiten und die jeweils erscheinenden Werke im Jahrbuch unseren Leserinnen und Lesern zugänglich zu machen, das wird in den nächsten Jahren Aufgabe der Rubrik »ESGA – Die kritische Gesamtausgabe der Werke Edith Steins« sein.

Diese Aufgabe werden wir zu realisieren versuchen:

1. durch Werkstattinterviews mit den jeweiligen Herausgebern und Herausgeberinnen,
2. durch die Einrichtung einer Seite für Leserbriefe, durch die Sie uns und den anderen Leserinnen und Lesern ihre persönliche Sichtweise zur jeweiligen Edition oder zum jeweiligen Werk mitteilen können,
3. durch die Vergabe von fachwissenschaftlichen Besprechungen,
4. schließlich durch Beiträge, die helfen sollen, das Thema der verschiedenen Werke Edith Steins zu erschließen und ihre Bedeutung und Aktualität zur Diskussion zu stellen.

Erscheinungsform des Edith-Stein-Forums

Um die ESGA einem möglichst breiten Interessentenkreis zugänglich zu machen und im Rahmen unserer Möglichkeiten zur Erschließung des Gesamtwerkes Edith Steins beizutragen, haben wir uns etwas Besonderes überlegt: Ab 2001 soll das Edith-Stein-Forum nicht nur als Beitrag im Jahrbuch, sondern auch – solange die ESGA erscheint, d. h. voraussichtlich bis 2006 – als Sonderdruck abonnierbar sein. Interessenten an einem Abo mögen sich bitte mit dem Redaktionsbüro des Jahrbuchs in Verbindung setzen (Dom-Pedro-Str. 39, 80637 München oder e-Mail: san.rom@t-online.de).

An alle Leserinnen und Leser

Abschließend, liebe Leserinnen und Leser, sind nun Sie gefragt und ganz herzlich eingeladen durch ihre Leserbriefe zur Edition oder zu den jeweiligen Werken an der Neuerschließung von Werk und Persönlichkeit Edith Steins teilzuhaben und andere daran teilhaben zu lassen.

Bitte senden Sie ihre Leserbriefe an den Herausgeber der Rubrik »ESGA – Die kritische Gesamtausgabe der Werke Edith Steins« im Jahrbuch Dr. Andreas Müller, Immentalstr. 12, 79104 Freiburg oder als e-Mail: FR.AM@t-online.de.

Vorstellung der Edith-Stein-Gesamtausgabe

Karl Lehmann

Edith Stein gehört wohl zu den bedeutendsten Frauen des 20. Jahrhunderts. Überdurchschnittlich begabt, wie ihre Doktorarbeit aus dem Jahre 1916 zeigt, schafft sie ein wichtiges philosophisches Werk, das noch längst nicht erschlossen ist. Dennoch war sie ganz menschlich. Sie war eine Frau, die leidenschaftlich lieben konnte und zweimal bitter enttäuscht wurde, weil ihre Liebe nicht erwidert worden ist. Wie manche ihrer jüdischen Zeitgenossen haderte sie mit der Religion ihrer Väter. Es war eben nicht nur ein Stück Pubertät, das sie mit 14/15 Jahren ihrem Glauben abschwören ließ. Zehn Jahre lang hat sie immer wieder erklärt, sie wäre eine Atheistin. Schließlich prägte sie das grauenerregende Verderben vieler junger Menschen im Ersten Weltkrieg. Als Adolf Reinach, ein ebenso begabter Philosoph, im Krieg gefallen war und sie erlebt hat, wie Frau Reinach als überzeugte Christin diesen Tod aufgenommen hat, hat sie das Licht des christlichen Glaubens zum ersten Mal tief getroffen. Als sie einige Zeit später bei einer Freundin, der Philosophin Hedwig Conrad-Martius, »zufällig« – so sagen wir – die Werke der Teresa von Avila in die Hände bekam, traf sie in jener Nacht endgültig der Blitz des Himmels. Da wird ihr Weg vorgezeichnet. Von ihm hat sie nicht mehr gelassen.

Sie war eine Frau, die ihren Weg suchte in der Wissenschaft. Und es ist kein gutes Zeichen, dass gerade auch so große Philosophen wie Edmund Husserl und Martin Heidegger sich trotz der hohen Wertschätzung nicht mehr dafür einsetzen konnten, dass Edith Stein die wissenschaftliche Laufbahn bis zur Habilitation und darüber hinaus eröffnet wurde. Eine Frau, die in der Frauenbewegung des vergangenen Jahrhunderts durch ihre heute noch aktuellen Texte einen festen Platz hat, zeigt, wie sorgfältig und differenziert man hier denken kann und muss. Schließlich ist die Erfahrung des Jahres 1933 vor uns, dass sie ihre Dozentur in Münster aufgeben musste aufgrund ihrer Volkszugehörigkeit. Dabei war sie durch und durch Deutsche, ja schämte sich nicht zu sagen, sie sei Preußin. Eine Frau ist es, die wirklich mit Leib und Seele Mensch und Frau, Wissenschaftlerin und Philosophin war, die dann voll und ganz ernst machte mit dem christlichen Glauben. Und schließlich hat sie, gleichsam aus dem Inneren des Christentums sich fortastend zu ihren eigenen Wurzeln, wieder neu den Glauben der Väter entdeckt.

Am Anfang hat sie nicht so viel darüber gesprochen. Aber mehr und mehr ging ihr auf, wie tief ihre Wurzeln waren. Bis heute können viele nicht begreifen, warum diese Frau ein Leben nach den evangelischen Räten in einem der strengsten Orden auf sich nahm. Sie hat sich in das Kreuz hineingelebt und hineingebetet. Gerade wenn ihre Aussagen in der *Kreuzeswissenschaft* sehr sachlich gehalten sind, so entdeckt man zwischen den Zeilen ihr eigenes Gesicht, ganz besonders in den Meditationen und in den Gebeten. Überhaupt ist es ein spezifischer Zug ihrer Persön-

lichkeit, dass sie große Zurückhaltung und Zurückgezogenheit übt, aber ein reiches inwendiges Leben führt.

Es kommt dann die Zeit, in der sich in unserem Land etwas ereignete, was wir nie vergessen können. Und die heilige Teresia Benedikta a Cruce Edith Stein ist und bleibt ein Stachel der Erinnerung in unserer Geschichte, in unserem Land. Unvergesslich bleibt wie sie, als sie abgeholt worden ist von der Gestapo in Echt/Holland, ihrer leiblichen Schwester sagte: »Komm, gehen wir für unser Volk.« Dieser abgrundtiefe Gedanke, den wir heute manchmal schwer fassen, heißt Stellvertretung. Wir sind so sehr Individualisten, dass wir kaum mehr verstehen, was dies heißt, an die Stelle anderer zu treten, wie Maximilian Kolbe und auf ihre Weise die Schwestern Stein: ganz nahe hier am innersten Geheimnis Jesu Christi zu sein, der auch an der Stelle der Sünder all dies erduldet hat. Zwei Stellen bei Paulus, um die die Theologie immer wieder einen größeren Bogen gemacht hat, bezeugen dies, dass er nämlich an unserer Stelle zur Sünde geworden ist. Wer in dieses Geheimnis und in den Abgrund von Golgota hineinblickt, der kann vielleicht am besten ahnen, was mit dieser Stellvertretung gemeint war. Ein anderer großer jüdischer Philosoph des vergangenen Jahrhunderts hat uns diesen Gedanken noch tiefer erschlossen, nämlich Emmanuel Levinas.

Seit 1950 erschienen zahlreiche Werke Edith Steins unter dem etwas loseren Reihentitel »Edith Steins Werke« im Verlag Herder. Viele Bände sind vergriffen. Viele bis vor kurzem unbekannte Briefe und Schriften kamen hinzu. Bei der Heiligsprechung im Jahr 1998 ist Edith Stein in vielen Ländern, wo sie fast unbekannt war, plötzlich in aller Munde. Die bisherige Ausgabe, so verdienstvoll sie ist, wird den Anforderungen und auch der Persönlichkeit von Edith Stein nicht mehr gerecht. Darum möchte ich den Entschluss zur Herausgabe einer neuen Edith Stein Gesamtausgabe mit insgesamt 24 Bänden begrüßen, die bis zum Jahr 2010 abgeschlossen sein soll.

Edith Stein vereinigt fast unversöhnlich erscheinende Spannungen: Sie ist eine hochbegabte Philosophin, die doch in ihrer Zeit als Frau nicht zum Zug kam. Sie hat heute noch geltende kühne, herausfordernde Ideen zur Frauenfrage; ihre Suche nach Wahrheit findet Erfüllung in der Zuwendung zum katholischen Christentum durch den Eintritt in den Karmel; in alledem entdeckt sie wieder die tiefe Zugehörigkeit zu ihrem jüdischen Volk. Es bleibt eine Schande, dass eine solche Frau mit vielen aus ihrem Volk in Auschwitz endet. Wir können nur hoffen, dass Opfergänge wie der Edith Steins und Katastrophen wie der Holocaust sich nie wiederholen.

Gerade in unseren Tagen, wo die Menschenwürde und das Andenken nicht zuletzt auch des Schicksals jüdischer Bürgerinnen und Bürger geschändet werden, ist diese Gesamtausgabe nicht nur ein Zeichen großen Mutes, sondern auch ein Stück Wiedergutmachung und ein Zeichen für eine tiefere Zuwendung zum Denken dieser großen Frau.

Mitteilungen

Gesellschaften

- Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V.
- Jahreshauptversammlung der Mitglieder: 5.–6. Mai 2001 im Bischof-Janssen-Haus in Hildesheim
- Edith Stein und Breslau, Reise und Tagung 10.–16. September 2001, veranstaltet in Zusammenarbeit mit Beuroner Edith-Stein-Kreis, Edith-Stein-Gesellschaft Wroclaw-Breslau und Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

Geschäftsstelle:

Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.
Kleine Pfaffengasse 16
67346 Speyer

Postadresse:

Postfach 1649
67326 Speyer
Tel.: 06232/1002281
Fax: 06232/102301

Kongresse, Tagungen, Symposien

- Folgende Veranstaltungen finden in Beuron statt:

- Vom 22.–24. Juni 2001 die 13. Beuroner Tage für Spiritualität und Mystik. Tage für christliche Kunst. Thema: Beuroner Kunst.
- Vom 26.–29. Juli 2001 die 14. Beuroner Tage für Spiritualität und Mystik – Dialog der Religionen. Thema: Der Tibetische Buddhismus.
- Vom 10.–17. September 2001 die 15. Beuroner Tage für Spiritualität und Mystik
- 7. Beuroner Edith-Stein-Tage. Thema: Edith Stein und Breslau/Wroclaw.

Im Rahmen dieser Woche reisen wir nach Breslau. Nach kurzem Vorprogramm findet vom 13.–16. September die Tagung statt, die die deutsch-polnische und christlich-jüdische Verständigung in Vorträgen und Gesprächsforen thematisiert.

- Am 10.–11. November 2001 die Beuroner Tage für Kirchenmusik. Wochenendseminar: Gregorianische Gesänge zur Adventszeit.

Information und Anmeldung:

Erzabtei St. Martin, Gästepater
88631 Beuron
Telefon: 07466-17158
Telefax: 07466-17159
E-Mail: GASTPATER@ERZABTEI-BEURON.de

Gründung einer neuen Veröffentlichungsreihe Ursprünge des Philosophierens

herausgegeben von
José Sánchez de Murillo und Martin Thurner

In Zusammenarbeit mit dem *Edith Stein Institut München*, dem *Institut für Christliche Philosophie* der Universität München und dem *Verlag W. Kohlhammer* (Stuttgart) wurde eine Veröffentlichungsreihe mit dem Titel *Ursprünge des Philosophierens* initiiert. Sie soll dem gemeinsamen Grundanliegen einer *Erneuerung des Denkens* aus seinen anfänglichen Quellen dienen.

1. *Der Grundgedanke*: Erneuerung meint hier jenen Grundvollzug, durch den alles Sein im Rückgang auf den Ursprung neu zu leben beginnt. Für Philosophie und Wissenschaft der Gegenwart ist eine derartige Neubeginnung auf ihre Wurzeln erforderlich. Dem philosophischen Denken gelingt es gegenwärtig kaum mehr, den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt in ein Verständnis vom Menschen zu integrieren, das auch seiner spirituellen, emotionalen und religiösen Selbsterfahrung gerecht wird. Dies mag seine Ursache mit darin haben, dass die derzeit dominierenden Strömungen der Philosophie selbst oft zu einseitig vom technisch-naturwissenschaftlichen Rationalitätsideal geprägt sind.

Im Rückgang auf vergessene Quellen der eigenen deutschen, der jüdisch-christlichen wie der griechischen Tradition (z. B. Vorsokratiker, jüdische und mittelalterliche Mystik, Jacob Böhme, deutsche Romantik) ließe sich eine Denkform wiederentdecken und im Hinblick auf die heutige Situation weiterentwickeln, die in der unmittelbaren Erfahrung des lebendigen Entstehens der Dinge gründet und so Liebe und Vernunft ursprünglich vereinigt.

2. *Konkrete Zielsetzungen der Planung*: In der neuen Reihe sollen Studien und Quellen verschiedenster Art (Einführungen, Monographien, Dissertationen, Editionen, Übersetzungen, Kongressbände etc.) veröffentlicht werden, die zur Erforschung und gegenwärtigen Erneuerung jener ursprünglichen Denkform beitragen, in der Vernunft und Erfahrung noch vereint sind. Im Mittelpunkt stehen dabei Einführungen zu jenen Denkern, die am Anfang einer philosophiegeschichtlichen Epoche oder in Umbruchphasen einer neuen Grunderfahrung gedanklich zum Durchbruch verhalfen.

a) Nach grundlegenden Untersuchungen zu den Vorsokratikern soll darauf aufbauend in den folgenden Monographien herausgearbeitet werden, wie eine vergleichbar ursprüngliche Denkform auch die Anfänge der jüdisch-christlichen und der neuzeitlichen Tradition bestimmt hat. Dabei gilt es vergessene Strömungen in der mittelalterlichen wie frühneuzeitlichen Mystik wiederzuentdecken (z. B. jüdische

Kabbala-Tradition, Meister Eckhart, Cusanus, Paracelsus, Jacob Böhme und Giordano Bruno oder auch Descartes im Hinblick auf ihre ursprünglichen Denkformen).

- b) In weiteren Publikationen soll dann im Hinblick auf die gegenwärtige Aufgabe einer Erneuerung der Philosophie an signifikanten Einzelbeispielen untersucht werden, wie die ursprüngliche Denkform in einem durch den Fortschritt der Wissenschaften geänderten Horizont aufgenommen werden konnte. Diesbezüglich bildet die Naturwissenschaft der deutschen Romantik einen paradigmatischen Schwerpunkt (Baader, Schelling, J.W. Ritter).
- c) Schließlich werden in einem dritten Teilbereich des Projektes in Monographien und Texteditionen Neuansätze aus der gegenwärtigen Philosophie vorgestellt, welche den Geist ursprünglichen Philosophierens kreativ neu beleben und zukunftsweisend weiterentwickeln. Diesbezüglich ist ein Band über die gegenwärtig in Frankreich (Levinas, Derrida, Marion) konzipierten Neuansätze einer Philosophie der Gabe und des Geschenks geplant.

Als erster Band ist erschienen:

MARTIN THURNER, **Der Ursprung des Denkens bei Heraklit**

2001, 256 Seiten, Broschur/Fadenheftung, DM 49.10

Der Mensch ist wesentlich durch seine Geistbegabung bestimmt. Diese verwirklicht sich im Wissen um die eigenen Voraussetzungen. Aufgrund der Geschichtlichkeit des Menschen erfordert dies die Kenntnis der historischen Herkunft seines denkerischen Selbstvollzugs. Deshalb untersucht diese Studie die Überlieferungen Heraklits als desjenigen Denkers, bei dem die erste reflektierte Gestalt von Philosophie vorliegt, auf die Frage nach dem Ursprung des Denkens. Nach einer ausführlichen Klärung der systematischen und historischen Bedeutungsdimensionen des Ursprungs der Philosophie wird gefragt, warum Heraklit zu denken begonnen hat, und ob er selbst in seinem Denken diese Voraussetzungen als solche thematisiert. In einer primär an der Sprachgestalt orientierten Interpretation der tiefsinnigen Fragmente Heraklits gelingt der Aufweis, dass Heraklit aufgrund der Betroffenheit des eigenen Lebens vom Tod zur denkenden Selbstsuche bewegt wurde. In seinem Denken entdeckte er die dynamische Leben-Tod-Struktur des Kosmos als den Grund der Regelmäßigkeit und damit als die Voraussetzung der Erkennbarkeit der Weltwirklichkeit.

Der Autor, PD Dr. Martin Thurner, ist wissenschaftlicher Assistent am *Institut für Christliche Philosophie* der Universität München, Mitglied im wissenschaftlichen Beirat und Mitautor des *Edith Stein Jahrbuches*. Daneben Veröffentlichungen insbesondere zu Nikolaus Cusanus.

Als zweiter Band ist geplant:

JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO, **Vom Wesen des Menschlichen**. Erscheint voraussichtlich Ende 2001

In seiner Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* stellt Heidegger die Transzendenz als Ursprung der Freiheit als das wesentliche Merkmal des Daseins im Menschen dar. Dadurch wird die Grundüberzeugung des abendländischen Denkens offen gelegt und in eigentümlicher Weise fruchtbar entfaltet. Die Schrift bleibt nichtsdestoweniger der Einseitigkeit der offiziellen philosophischen Tradition verhaftet, die nur *eine* Dimension für die eigentlich menschliche ansieht. Eine tiefenphänomenologische Betrachtung des Phänomens Mensch ergibt als ebenso wesentliche Grundmerkmale wie Verwurzelung, Immanenz des Fühlens, Irdischkeit, die allerdings bisher nie ontologisch und im entsprechenden Zusammenhang gedacht worden sind. Aber nur beides – Immanenz und Transzendenz, Freiheit und Verwurzelung, das Männliche und das Weibliche – machen das Menschliche aus. Folglich enthält das Buch drei Teile: 1. Vom Wesen des Grundes, 2. Vom Wesen des Weiblichen, 3. Vom Wesen des Menschlichen.

Der Autor: Geboren 1943 in Ronda (Spanien), Promotion zum Dr. theol. 1970 (Rom), zum Dr. phil. 1975 (Würzburg), Habilitation zum Professor für Philosophie 1983 (Augsburg). Nach Lehrjahren in Würzburg, Augsburg, Granada und Rom wirkt er gegenwärtig als Schriftsteller und Herausgeber des Edith-Stein-Jahrbuches in München und Málaga.

Bestellungen sind möglich über:
Redaktion des Edith Stein Jahrbuches
Dom-Pedro-Str. 39
D-80637 München
Tel. u. Fax: 089/1575940
e-Mail: san.rom@t-online.de

EDITH STEIN JAHRBUCH

Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik,
andere Wissenschaften, Literatur und Kunst

Herausgegeben im Auftrag des
Teresianischen Karmel in Deutschland

vom
**EDITH STEIN INSTITUT
MÜNCHEN**

Herausgeber: Prof. DDr. José Sánchez de Murillo

Redaktionsleiterin und Koordinatorin: Renate M. Romor

Redaktion: Renate Bürckmann, Gottfried Dufrenne, Karl Embacher,
Dorothea Jander, Markus Lades, Herta Mertl, Waldtraud Klafterböck
(Sekretariat)

Ordensbeirat: PP. Dr. Ulrich Dobhan, Dr. Reinhard Körner, Dipl.-Theol.
Konstantin Kurzhals

Wissenschaftlicher Beirat: Dr. Andreas Uwe Müller, Prof. DDr. Michael
Plattig, PD Dr. Martin Thurner, Prof. Dr. Theresa Wobbe

Verlag: Echter Würzburg

Erschienene Bände:

Bd 1, 1995: Die menschliche Gewalt. 368 Seiten

Bd 2, 1996: Das Weibliche. 415 Seiten

Bd 3, 1997: Das Judentum. 416 Seiten

Bd 4, 1998: Das Christentum. Teil I. 587 Seiten

Bd 5, 1999: Das Christentum. Teil II. 445 Seiten

Bd 6, 2000: Die Weltreligionen. Teil I. 466 Seiten

Bd 7, 2001: Die Weltreligionen. Teil II. 395 Seiten

José Sánchez de Murillo, Fundamentelethik. Ausgewählte Texte.
Gesprochen von Ingeborg Ach. CD, München 2000.
Spieldauer 45 Minuten. DM 15.–

Zu beziehen bei: Edith Stein Institut
Dom-Pedro-Str. 39
D-80637 München
e-Mail: san.rom@t-online.de

Bücher auch in Ihrer Buchhandlung

