N12<517128530 021

ubTÜBINGEN

EDITH STEIN JAHRBUCH

Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften,
Literatur, Kunst
9. Band 2003

Herausgegeben
im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland

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

Ordensbeirat: Dr. Ulrich Dobhan, Dr. Reinhard Körner, Dipl.theol. Konstantin Kurzhals

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

Wissenschaftlicher Beirat: Prof. DDr. Michael Plattig, PD Dr. Martin Thurner

Anschrift der Redaktion:
Renate M. Romor, Edith Stein Jahrbuch, Dom-Pedro-Str. 39, D-80637 München
Telefon (0 89) 157 59 40, Telefax (0 89) 21 58 27 85, E-Mail: san.rom@t-online.de

Nachdruck oder fotomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Genehmigung.

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

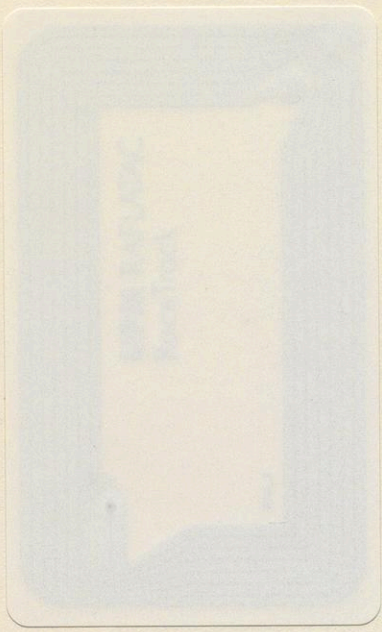
Verlag und Vertrieb:
Verlag: Echter Verlag GmbH, Dominikanerplatz 8, 97070 Würzburg,
Telefon (09 31) 6 60 68-0, Telefax (09 31) 6 60 68-23.

Druck und Bindung: Druckerei Lokay e. K., Reinheim

Bezugspreis: Abonnement EUR 27,80
Einzelbuch EUR 32,80

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt beim Verlag.

EDITH STEIN JAHRBUCH
BAND 9 2003



EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 9

MENSCHEN, DIE SUCHEN

2003
ECHTER WÜRZBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Edith-Stein-Jahrbuch : Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur u. Kunst
hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmel. – Würzburg : Echter. – ISSN 048-3063
Erschien jährl. – Aufnahme nach Bd. 1. 1995, Schlussband 2003

Bd. 9 2003

© 2003 Echter Verlag Würzburg
Satz: ew print & medien service gmbh, Würzburg
Druck und Bindung: Druckerei Lokay e. K., Reinheim
ISBN 3-429-02513-3

ZA 5172-9

Mitarbeiter dieses Bandes

Aust, M. Magdalena, OCSO, Bibliothekarin, Dahlem/Eifel
Badermann-Palma, Helge J., Bochum
Beauvais, Chantal, Dr., Professorin für Philosophie, Ottawa/Kanada
Cannistrà, Saverio, Dr. theol., Professor für Theologie, Firenze/Italien
Dobhan, Ulrich, OCD, Dr. theol., Rom/Italien
Freisinger-Hahn, Ute, Dipl. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB Judentum-Christentum, Bonn
Haack, Klaus, Dipl. ing. (FH), Schondorf
Haas, Alois M., Dr. phil., Dr. theol. h.c., Professor für deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700, Zürich, Schweiz
Haas, Rüdiger, Dr. phil., Lehrer an Grundschulen, Augsburg
Hartmann, Stefan, Pfarrer, Oberhaid/Bamberg
Hirano, Takakuni, Dr., Professor em., Niigata/Japan
Jungels, Carla, OCD, Dipl. Sozialarbeiterin, Köln
Krienke, Markus, Dipl. theol., Doktorand am Institut für Christliche Philosophie, München
Kühn, Rolf, Dr., Universitätsdozent für Philosophie
Kuster, Nilaus, OFMCap, Dr. theol., Lehraufträge für Kirchengeschichte in Luzern, für Spiritualitätsgeschichte in Münster und für franziskanische Theologie in Venedig
Lauterborn, Margot, M.A., Ilmmünster
Mangelsdorf, Edmund, Lehrer i.R., Berlin
Maranatha und Josefa, Humlikon/Schweiz
Meier, Erhard, Dipl. theol., Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft in Hildesheim und Kiel
Meier, Gottfried, OSB, Hasewinkel
Mühleisen, Hans-Otto, Dr., Professor für Politikwissenschaft, Augsburg
Neyer, Maria Amata, OCD, Leiterin des Edith-Stein-Archivs, Köln
Ortega Muñoz, Juan Fernando, Dr. Dr., Professor für Philosophie, Direktor der María Zambrano Stiftung, Málaga
Plattig, Michael, OCarm, Dr. Dr., Professor für Spiritualität an der Hochschule der Franziskaner und Kapuziner, Münster
Sancho Fermin, Francisco Javier, OCD, Dr. theol., Direktor des Centro Internacional Teresiano Sanjuanista, Ávila/Spanien
Schaber, Johannes, OSB, M.A., Lic. theol., Dekan, Ottobeuren
Staudt, Rose, freischaffende Philosophin, Ettelbruck, Luxemburg
Stüttgen, Albert, Dr., Professor für Philosophie em., Münster
Sudbrack, Josef, SJ, Dr. theol. habil., Schriftsteller, Köln
Thurner, Martin, Dr. theol., PD für Christliche Philosophie, München
Vogel, Hans-Jochen, Dr. jur., ehemaliger Bundesminister der Justiz sowie Vorsitzender der SPD u.a.m.
Yamaguchi, Kazuko, Dr., Professor für Ästhetik, Okoyama/Japan
Zgoll, Annette, Dr., PD für Altorientalische Sprachen, Leipzig

Vorwort des Herausgebers

I Eröffnung

II Hauptthema: Menschen, die suchen

III Philosophische, theologische und historische Studien

IV Zeitspiegel

V Edith-Stein-Forum

Mitteilungen

Inhalt

Vorwort des Herausgebers 11

I Eröffnung

Des Menschen große Sehnsucht 19

II Hauptthema: Menschen, die suchen

1.
ALOIS M. HAAS
Weisheitliche Wege der christlichen Mystik 25

NIKLAUS KUSTER
Wanderradikale und heimatlose Mönche.
Wie eine bewegte Lebensform immer wieder sesshaft wird . 46

2.
MARGOT LAUTERBORN
Die Benediktinerinnen 82

MAGDALENA AUST
La Trappe: Last und Lust der Legende 92

CARLA JUNGELS
Geschichte der Karmelitinnen in Deutschland 112

ULRICH DOBHAN
Zur Spiritualität des Karmel 131

MARKUS KRIENKE
Ein Philosoph als Ordensgründer: Antonio Rosmini 153

III Philosophische, theologische und historische Studien

1.
MARTIN THURNER
»Die Welt ein Spiel«.
Nietzsches Provokation und die christliche Antwort
(Cusanus, Böhme) 2. Teil 177

ROLF KÜHN
Sakrament und Lebensvollzug in Theologie und Phänomenologie 198

ALBERT STÜTTGEN
Zeitlos – gegenwärtig.
Im Sichvergessen sich finden 225

JOHANNES SCHABER
Zwischen Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola.
Max Scheler als Interpret des abendländischen Mönchtums 237

RÜDIGER HAAS
Die Bedeutung der Phänomenologie für die Spieltherapie . 255

SAVERIO CANNISTRÀ
Klären um zu einen
E. Jüngels jüngste Studie zur Rechtfertigung 272

KAZUKO YAMAGUCHI
Schönheit und Sehnsucht nach dem Unendlichen 291

UTE FREISINGER-HAHN
Eugen Rosenstock-Huessy:
»Den Erwachsenen bildet das Leben« 299

2.
MICHAEL PLATTIG
Sanftmut.
Zu einem missverstandenen Motiv der Mönchsspiritualität . 313

ERHARD MEIER
Absolute Gewaltlosigkeit.
Die Ethik der Jainas 329

3.
ANNETTE ZGOLL
Die ältesten Träume der Menschheit.
Von der Entzifferung der Keilschrift
und den Wurzeln unserer Kultur 342

HANS-OTTO MÜHLEISEN
Die Beziehung der vormaligen Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald zu ihren Besitzungen auf dem Territorium der heutigen Schweiz von der Gründung bis ins 16. Jahrhundert (2. Teil) 354

KLAUS HAACK
Celia, Cerevesia und Conventus 365

TAKAKUNI HIRANO
Mönchtum im Shintoismus
Strukturelles Verständnis des Möchtums und die
Welt der »Saio« 371

IV Zeitspiegel

MARANATHA UND JOSEFA
Leben im Übergang
Das Eliakloster in Humlikon 387

GOTTFRIED MEIER
Mönchtum und Moderne.
Über ein spannungsreiches Verhältnis 391

HANS-JOCHEN VOGEL
Politik als Berufung 406

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ
Glaube und Vernunft nach der Enzyklika »Fides et ratio« . . 413

EDMUND MANGELSDORF
Carl Welkisch 1888–1984.
Geistiges Zeugnis für unsere Zeit 427

HELGE J. BADERMANN-PALMA
Zwischen Genie und Wahnsinn 436

ROSE STAUDT
Kinderphilosophie 443

V Edith-Stein-Forum

1. Edith-Stein-Forschung

MARIA AMATA NEYER
Teresia Renata Posselt ocd
Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel (2. Teil) 447

FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN
Das Werk Edith Steins im spanischen Sprachraum 488

CHANTAL BEAUVAIS
Edith Stein im Horizont der modernen Philosophie 510

JOSEF SUDBRACK
Übersiedlung Edith Steins in den Karmel von Echt.
Eine Randnotiz 524

STEFAN HARTMANN
»Untermieter im christlichen Haus« 526

2. ESGA – Edith-Stein-Gesamtausgabe

Erschienene Bände 530

Mitteilungen

Edith Stein – Gesellschaft Deutschland e.V. 531

Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung 531

Edith Stein Institut München 531

Hochschule für Mystik in Ávila 533

Die Schwestern von Humlikon 533

Vorwort

Die Idee des Mönchtums kommt von der Seinstiefe her – ist also tiefenphänomenologisch »weiblich«. Sie meint jene Art der Selbsthingabe, der die absolute Annahme entspricht. Was sich dabei sucht, ist die *große* Freiheit, die zwar das Wesen des Menschen ausmacht, aber von den ober-flächigen Zwängen zugedeckt wird und darum nur als leidende, nach Befreiung schreiende Sehnsucht lebt. Dass bislang jedoch die Idee der großen Freiheit nur im Zeichen eines anderen Geistes verwirklicht werden konnte, gibt der Mönch- und Ordensgeschichte ihre eigentümliche Prägung. Der Ruf nach Befreiung der Freiheit kehrt sich in gelobte Unterjochung um. Aus den Kindern Gottes werden dann Soldaten Christi. Daraufhin verrennt sich der entstellte Dank für das höchste Geschenk in makabre Sprüche (»aut pati aut mori« – entweder leiden oder sterben). Der Verzweiflung der dadurch aus der Fassung gebrachten Endlichkeit bleibt kein anderer Ausweg als die Urmutter zu töten und, durch den Mord gleichsam aufgemuntert, die verheerendste Niederlage zum höchsten Sieg umzudeuten: »despicere terrena et amare coelestia«. Wer aber das Irdische verachtet, kann das Himmlische nicht lieben.

Die infantil-militärische Lebensauffassung ist kein Eigentum religiöser Institutionen. Sie prägt deshalb *alle* menschlichen Unternehmungen, weil sie der anthropologischen Urtäuschung schlechthin entspringt: *der halbierten Selbsterfahrung des Menschen.* So konnte sie auch als die Grundhaltung des abendländischen Denkens offengelegt werden, das daraus die einseitige Grundlage der technischen Zivilisation gewonnen hat.[1]

Meine These war damals, dass die Grundprobleme unserer Zeit mit den üblichen pädagogischen, psychologischen, soziologischen, politischen u. ä. Mitteln zwar kurzfristig gemildert, aber weder beseitigt noch gelöst werden können. Seit der Gründung des Edith Stein Jahrbuches (1993) hat sich die Weltlage jedoch mit der dem Medienzeitalter eigenen Geschwindigkeit zugespitzt. Die Probleme können nicht einmal mehr kurzfristig bewältigt werden. Mitverschuldete Umweltkatastrophen vermehren sich. Die Allherrschaft von Rassismus und Terror ist grauenhaft geworden. Ebenso beängstigend ist es jedoch, dass die Wurzel des Übels nicht einmal geahnt wird. Die Dringlichkeit des tiefenphänomenologischen Ansatzes ist dadurch noch heller geworden. Davon seien einschlägige Punkte in Erinnerung gerufen:

1. Der Mensch konnte bislang nur die oberflächige, d. h. »männliche« Dimension seines Daseins zur Grundlage seines Weltentwurfes machen. So ist denn auch seine – individuelle wie allgemeine – Geschichte eben nur eine ununterbrochen sich steigernde Geschichte des Strebens nach Macht, folglich eine Kriegsgeschichte. Der Unterschied des Zeitalters des Terrors zu früheren Epochen besteht darin, dass früher nur die

---

[1] José Sánchez de Murillo, Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik. Stuttgart 2002.

Machthaber über Krieg entschieden, während heute verirrte Erdenbewohner mit immer wieder neuen Formen von Angriff überraschen können und jeder Weltbürger zum möglichen Opfer geworden ist. Dabei sehen beide Seiten – Staatslenker und Terroristen – gleich unbeholfen aus. Die letzte Ursache dieser entsetzlichen Situation ist Mangel an Liebe bei uns *allen*. Der Mensch, der nun den Weltraum erobern möchte, hat weder leben noch lieben gelernt. Philosophie, Theologie und Wissenschaft müssen endlich einmal den Mut aufbringen, sich mit diesem Tiefenphänomen auseinander zu setzen. Diese Problematik war das Hauptthema des ersten Jahrbuches, das mit dem Titel *Die menschliche Gewalt* 1995 erschien.

2. Damit hängt die historische Tatsache der Unterdrückung des Weiblichen (als Seinsprinzip) zusammen. In dem Augenblick jedoch, in dem das Männliche in erster Linie von den Frauen mit aller Selbstverständlichkeit als Daseinsideal betrachtet und verkörpert wird, ist die Perversion vollendet. In dieser empirisch fassbaren Form der Verkehrung wird das Heranrücken des tiefenphänomenologischen Umbruches erblickt. Das war das Hauptthema des zweiten Bandes *Das Weibliche* 1996.

3. Was wir heute denken und tun, muss mit Blick auf die Weltsituation und auf die Menschwerdung des Menschen geschehen. Das Edith Stein Jahrbuch hat seinen Beitrag vor allem dadurch zu leisten versucht, dass Autoren verschiedenster Herkunft und entgegengesetzter Denkrichtungen zur Mitarbeit eingeladen wurden. Das Thema Dialog ist nicht nur behandelt worden. *Dialog ist tatsächlich geschehen.* Dadurch unterscheidet sich unser Konzept von anderen.

Der Dialog hatte immer epochal wichtige Themen zum Gegenstand. Es sei an eines erinnert, das mit dem vorliegenden Band eng zusammenhängt: *die paulinische Umwandlung des Jesus von Nazaret in den überzeitlichen Christus.* Dieser stellt keineswegs die Verwirklichung der Idee dar, die in der jesuanischen Gestalt durchbrach, sondern geradezu deren absolute Negation. Und so konnte in seinem Namen eine nach dem römischen Reich entworfene absolutistische Weltmacht entstehen, die erneut und radikaler denn je das verherrlicht, wogegen er auftrat und das ihn tötete. Im Gespräch mit Joachim Gnilka wurde dieser historische Zusammenhang diskutiert. Der Neutestamentler meinte, ohne institutionalisiertes Christentum wäre Jesus womöglich vergessen worden.[2] Diese Ansicht kann man sicher teilen. Das Gegenteil ist aber ebenso bedenkenswert: Ist es nicht schwieriger, eine zweitausend Jahre lang entstellte Seinserfahrung aus ihrer Ursprünglichkeit wieder zu gewinnen, als sie – wäre sie gleich nach seinem Tode in Vergessenheit geraten – unvoreingenommen plötzlich zu entdecken? Tatsache bleibt: Das Christentum hat sich in einer zweitausendjährigen geschichtlichen Entfernung vom Freiheitsmenschen und göttlichen Träumer Jesus gestaltet. Was in

---

[2] Joachim Gnilka, Jesus von Nazareth. In: Edith Stein Jahrbuch, Bd. 5 (1998) 80.

seinem Namen geschehen ist und geschieht, hat mit ihm nichts zu tun. Die Chancen, dies einzusehen, werden immer geringer.[3]

Die Abkehr von ihren ursprünglichen Ideen kennzeichnet alle menschlichen Werke. Notwendig. Denn Ideen sind schöpferisch. Um sie auszusprechen, verwendet der Mensch aber festlegende Worte. So werden sie unvermeidlich im Keim erstickt. Ideen können mit Paragraphen nicht verwirklicht werden. So gehört etwa dazu, dass manche Ordensstifter noch zu Lebzeiten von den eigenen Söhnen und Töchtern ausgeschlossen wurden. Genies sind nicht nachahmbar. Stimmenimitatoren sind nett, solange sie sich selbst als Scherz verstehen. Sonst wird das Erhabene grotesk.

Die Krise des Ordenslebens besteht nicht im Mangel an Nachwuchs. Das Gegenteil hat auch Konjunktur. Immer wieder prahlen Gemeinschaften mit einer Überzahl von Bewerbern, weil sie – eben wie gute Soldaten – anders als die anderen streng und der Obrigkeit untertänig geblieben sind. Dass nun die Zahl als Zeichen für Qualität und der Rückgriff auf die Waffen, die das Menschliche töten, als Rettung angesehen wird, ist das eindeutigste Zeichen der noch andauernden Herrschaft des machtsüchtigen Geistes.

Mönchtum und Ordensleben sind auch als Hinweise darauf, dass die menschliche Existenz anders ist als eine vorübergehende Geschichte und das Leben unendlich mehr als ein Geschäft, notwendiger denn je. Nur: Sie müssen das genaue Gegenteil dessen werden, was bislang war. Was bisher »männlich« gedacht und getan worden ist, muss nun – wieder von vorne beginnend – »weiblich« geschehen, auf dass sich dann das Menschliche ereignen könne.

Die größte Kraft der Evolutionsgeschichte ist das Leben – nicht als biologische Erscheinungsform, sondern als tiefenphänomenologischer Urgestaltungsdrang des Seins verstanden. Das Sein will sein, dafür muss es werden. Das Leben will leben. Und das geschieht aus der Lust und der Liebe zu sich heraus.

*

So ist es mir eine Freude, in diesem Band den Artikel von Josefa und Maranatha *Leben im Übergang. Das Eliakloster in Humlikon* erscheinen zu lassen. Nach langjähriger Erfahrung im Karmel haben sie sich auf den Weg eines neuen Suchens gewagt. Ohne Regel, ohne Hierarchie, ohne Vorschriften, ohne institutionelle Bindung – aber im Zeichen des höchsten Ordnungsprinzips: der Liebe – haben sie ein »Kloster« gegründet, wo es in erster Linie darum geht, *leben zu lernen*. Das ist die schwierigste, wichtigste, noch nie richtig gelehrte Wissenschaft. Zum Lebensprozess gehört wesenhaft, dem anderen zu begegnen, ihm präsent zu sein.

---

[3] Jóse Sánchez de Murillo, Vom Wesen des Christentums. Tiefenphänomenologie der Menschwerdung. In: Edith Stein Jahrbuch, Bd. 6 (2000) 123 ff.

Die höchste Form der Präsenz ist *da zu sein*, um den anderen sein zu lassen. Kann man das nicht, so bedarf es vielen Tuns. Zu einer Hauptaufgabe ist es folgerichtig geworden, dem Leben *Raum* zu geben. Die Schwestern sind da, jedem Menschen offen, in einem Gebetsraum, der die Symbole der Weltreligionen vereinigt. Dort wird karmelitanisch beschaut, jüdisch psalmodiert, überkonfessionell gebetet, kosmisch meditiert und dadurch im Verborgenen weltgeschichtlich gewirkt. Die Unbeholfenheit der Großmächte und Weltkirchen angesichts der gegenwärtigen Probleme der Menschheit zeigt heute dank der Medien weltweit, was immer war: die Unfähigkeit mit dem eigenen Leben – individuell wie gesellschaftlich – fertig zu werden. Sich selbst überlassen, ist der halbierte Mensch unfähig, Leben zu gestalten. Er strebt nur nach Macht. Die Macht interessiert weder das Leben noch dessen Inhalt. Sie will den Selbsterhalt. Diesen nennt der männliche Geist – naiv genug – Ordnung. So ist er vom Gedanken besessen, für äußere, alles nivellierende Ordnung zu sorgen. Mit Härte natürlich, die jedoch die tiefste Unordnung stiftet. Aber das Leben, das nur durch die Liebe lebt, ist wichtiger und steht höher als jede äußere Ordnung. Diese soll jenem dienen, nicht umgekehrt. Denn das Leben gedeiht nur in der Freiheit jenes Gottes, der hebräisch *makom* (Raum) heißt: der Ort, an dem jeder Mensch sein darf. Ist aber *dem Leben Raum geben* nicht die Ureigenschaft des Weiblichen? Es drückt sich aus in dem *Liebespiel*, als das sich unser mythologisches Gedächtnis den Garten Eden vorstellt. Die Liebe spielt mit sich selbst und gebiert ununterbrochen Göttliches aus der Erde: ekstatisches Sichöffnen der Lebenslust in Freude und Dankbarkeit. Erst in der Ekstase dieser Öffnung geschieht jener Ursinn, der in der großen Sehnsucht der Völker lebt, und für das wir eigens keinen passenden Namen haben. Die Schwestern von Humlikon bringen vielleicht die philosophisch-wissenschaftlich exakteste Bezeichnung für das gemeinte Tiefengeschehen: *Leben im Übergang*. Leben blüht im Aufgang: als der Gang jenes Über-Gangs, der den Selbsthervorgang desselben immer wieder neu miterfährt. Darin wird der Mensch zum »göttlichen Kind«, das freud- und leidvoll zugleich über das große Wunder *erstaunt*, das mit ihm und durch es geschieht: Schau, der Garten Eden ist in dir!

Soweit meine Kenntnisse reichen, konnte ich in der Ordensgeschichte keinen Entwurf finden, der diesem – *der Reinheit der großen Freiheit* als dem unverzichtbaren Wesen des Menschen gewidmeten – ähnlich wäre. Alle Ordensgründer waren um Nachwuchs besorgt. Denn Nachwuchs bedeutet Zukunft, also Gestaltung dessen, was durch die Idee aufging. Doch durch die Etablierung wird die Idee erstickt. Zurück bleibt deren Leiche: die Starre der Macht.

Und Humlikon? Die Sorglosigkeit des göttlichen Kindes? Die Sorge um die Zukunft entsteht dort, wo die Gegenwart nicht genügt. Ist der Augenblick erfüllt, so ist darin enthalten was war, was sein wird und was sein kann. Es gibt nur den Augenblick – und nichts außerdem. Der Alltag ist dann nicht alltäglich – und die Alltäglichkeit als die wundersame

Eintönigkeit des Immerwährenden eine Wonne schlechthin. Darum ist ständig Weltfesttag im kleinen Schweizer Dorf.

Philosophie und Wissenschaft bleiben vom Geschehen nicht unberührt. Hegel sah in Napoleon die Verwirklichung seines Konzepts des Staates und seiner Freiheitsidee. Der Irrtum Heideggers war schwerwiegender, als er in Hitler die Rettung sah. Und nun? Keine übergreifenden Staatsprojekte, keine umwerfenden seinsgeschichtlichen Ereignisse? Doch, aber nicht mehr von der Kanzel herunter gedonnert, sondern behutsam ins Sein gerufen: durch einen tiefer greifenden, erneuernden, begeisternden und beseelenden Lebensstrom, der Feuer ins Geschehen bringt und zugleich mit der Zartheit des frischen Windes in warmen Sommertagen die Seele des Menschen streichelt.

Humlikon ist ein ruhiges, friedliches Dorf in der Schweiz. Darin ein schönes Fachwerk-Bauernhaus mit einer zum Gästehaus umgewandelten Scheune. Zwei Schwestern tragen keine Lehre vor, wollen keinen neuen Orden gründen, sondern dem Menschen Raum geben, in dem sie über jede ideologische, konfessionelle, politische o. ä. Zugehörigkeit hinaus *da sein* dürfen. Größte Freude ist dem Menschen ein Leben ohne Auflagen, die freie Gestaltung seines Da.

Wie wird dieses epochale Geschehen auf den umtriebigen Geist des männlichen Menschen wirken? Wird der eilige Vielbeschäftigte es überhaupt wahrnehmen? Mit den Problemen auf Erden, in Land und Familie ungelöst, flüchtet er in den Weltraum. Doch vielleicht kommt er eines Tages, wie Jesus unterwegs zum Golgatha, verschwitzt und niedergeschlagen unter der geschichtlichen Last, zurück und findet die neuen Veronikas, die ihm das Tuch zum Trocknen reichen. Das Tuch verwandelt sich in einen Spiegel. Darin erst entdeckt der volle Geist seine Seele und die Antwort auf die große Sehnsucht: *Der Sinn ist der Friede.* Und der Friede ist viel näher und einfacher, als man gemeinhin annimmt. Denn schau: Der Garten Eden ist in dir selbst!

*

In den Vorworten zu den vergangenen Jahrbüchern habe ich den Mitwirkenden jeweils namentlich meinen Dank ausgesprochen. Um niemanden zu vergessen, sage ich heute zu all denjenigen, die – in welcher Form auch immer – zum Zustandekommen des Werkes beigetragen haben: Danke, liebe Freunde, für die guten und schweren Stunden und lebt wohl!

München, im Mai 2003

José Sánchez de Murillo
Herausgeber

I
Eröffnung

I
Eröffnung

Des Menschen große Sehnsucht

Esposa
¿A dónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con
gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido:
salí tras tí clamando, y eras ido.

Pregunta a las criaturas
Oh bosques y espesuras
Plantadas por la mano del
Amado,
oh prado de verduras,
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado.

Respuesta de las criaturas
Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con presura,
y yéndolos mirando,
con sóla su figura
vestidos los dejó de hermosura.

Esposa
Y todos cuantos vagan,
de tí me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no se qué que quedan
balbuciendo.

(Juan de la Cruz, Cántico espiritual)

Die Braut
Wo ist der Ort, wo mein Geliebter weilet?
Warum hat seufzend er mich hier verlassen?
Dem Hirsche gleich ist flüchtig er enteilet
Und hat verwundet mich zurückgelassen.
Ich lief ihm nach und konnt' ihn
nicht mehr fassen.

Frage an die Geschöpfe
Ihr Wälder, Büsche, herrlich anzuschauen,
gepflanzt durch des Geliebten Hände Macht,
und ihr, ihr immer lieblich grünen Auen,
geziert mit bunten Blumenschmelzes Pracht,
ging er durch euch hindurch, weil ihr so glücklich
lacht?

Antwort der Geschöpfe
Wohl tausend Reize und Entzücken spendend
eilt er entlang in des Gebüschen Zweigen,
zu ihm im Gehen nur die Blicke wendend;
mit eines Angesichtes leichtem Neigen
ließ er zurück es, seine Schönheit nun zu zeigen.

Die Braut
All jene, die sich da mit dir befassen
mir deine große Huld zu künden streben,
in größ'rem Leid und Wunden mich verlassen;
das Sehnen nach dem Etwas raubt mein Leben,
das sie nur mühsam stammelnd wiedergeben.

(Johannes vom Kreuz [1542–1591]
Der geistliche Gesang)

Ungrund

Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht. Denn das Nichts ist eine Sucht nach etwas: Und da doch auch Nichts ist, das etwas gebe, sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch ein Nichts ist, als bloß eine begehrende Sucht (...) Sodann nun also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie sich selber den Willen zu etwas; und derselbe Wille ist ein Geist, als ein Gedanke, der gehet aus der Sucht, und ist der Sucht Sucher, denn er findet seine Mutter als die Sucht.

(Jakob Böhme [1575–1624], Mysterium Pansophicum. Der erste Text)

Geist und Seele

Schwester stürmischer Schwermut
Sieh ein ängstlicher Kahn versinkt
Unter Sternen,
Dem schweigenden Antlitz der Nacht.

Was birgt dieses aus dem Glanz der Sterne entgegenblickende Schweigen der Nacht? Wohin gehört es mit dieser selbst? Zur Abgeschiedenheit. Diese erschöpft sich nicht in einem bloßen Zustand, dem des Verstorbenseins, worin der Knabe Elis lebt.

Zur Abgeschiedenheit gehört die Frühe der stilleren Kindheit, gehört die blaue Nacht, gehören die nächtigen Pfade des Fremdlings, gehört der nächtliche Flügelschlag der Seele, gehört schon die Dämmerung als das Tor zum Untergang. Die Abgeschiedenheit versammelt dieses Zusammengehörende, aber nicht nachträglich, sondern so, daß sie sich in seine schon waltende Versammlung entfaltet.

Die Dämmerung, die Nacht, die Jahre des Fremdlings. Seine Pfade nennt der Dichter »geistlich«. Die Abgeschiedenheit ist »geistlich«. Dieses Wort bedeutet: Was im Sinne des Geistes ist. Der Geist dieses »Geistlichen« kommt durch die letzte Strophe deutlicher ins Wort:

Bettler dort am alten Stein
Scheint verstorben im Gebet,
Sanft ein Hirt vom Hügel geht
Und ein Engel singt im Hain,
Nah im Hain,
Kinder in den Schlaf hinein.

Das so verstandene Geistige, das inzwischen zum Rationalen, Intellektuellen und Ideologischen geworden ist, gehört samt seinen Gegensätzen zur Weltansicht des verwesenden Geschlechts. Von diesem *scheidet* sich aber das »dunkle Wandern« der »blauen Seele«.

Doch was ist der Geist? Trakl spricht in seiner letzten Dichtung »Grodek« von der »heißen Flamme des Geistes«. Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehendes. Trakl versteht den Geist nicht zuerst als Pneuma, nicht spirituell, sondern als Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt.

Der so verstandene Geist west in der Möglichkeit des Sanften *und* des Zerstörerischen. Insofern das Wesen des Geistes im Entflammen beruht, bricht er Bahn, lichtet diese und bringt auf den Weg. Als Flamme ist der Geist der Sturm, der »den Himmel stürmt« und »Gott verjagt«. Der Geist jagt die Seele in das Unterwegs, wo sich ein Vorauswandern begibt. Der Geist versetzt in das Fremde. »Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.« Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt. Er ist der Beseeler. Aber die Seele wiederum hütet den Geist und dies so wesentlich, daß der Geist vermutlich nie ohne die Seele Geist sein kann.

(Martin Heidegger [1889–1976], Interpretationen zur Dichtung Trakls.
In: Unterwegs zur Sprache, 58–61)

Die Seele des Geistes

Bevor ich dich sah, hörte ich deine Stimme, die mir die Seele zeigte. Deine Welt voll Wärme und Farbe und Licht. Ich war entzückt, suchte dich und fand mit dir auch mich.

Was war ich denn vorher gewesen? Ein Schatten, der ziellos nach Zielen rannte und sich, das wahre Ziel, dabei verlor.

Was ist der Sinn und wo das Ziel?

Du schaust mir in die Augen und gibst mir die Antwort: Das Ziel ist hier, wo wir jetzt sind. Der Sinn ist das, was dir dich bringt; und nur ich gebe dir dich. Du und ich. Ich für dich, du für mich, beide für uns. Denn ich bin ich und du bist du, wenn wir wir sind. Dann ist die ganze Welt da, das Leben schön und voll das Sein und wahr der Gott, der Göttin ist.

Du lächelst liebevoll.

So sprachst du zu mir vor Jahren, als wir uns, nach vielen Gesprächen von der Ferne, endlich begegneten. *Das ist die Wahrheit!* rief es in mir.

Doch damals konnte ich nicht ahnen, dass die Wirklichkeit schöner als der Traum sein kann. Du bist meine Wirklichkeit. Traumhafter denn je.

Ich neige mich zu dir. Du streichelst meinen Kopf, verwickelst deine Finger in meine Haare. Ich fühle mich ganz rein und denke dabei so tief: Wie schön es ist, da zu sein.

In den letzten Sommertagen war es heiß. Jetzt ist es Herbst. Es regnet. Unser Haus ist vom Nebel umgeben. Von allem abgeschnitten sind wir aus unserer Mitte mit allen verbunden.

Eine unendliche Traurigkeit steigt trotzdem empor. Die Erde bebt. Die Welt leidet. Die Menschen zerfleischen sich. Ideen, Dogmen, mit Paragraphen geregelte Werte. Getarntes Machtstreben Jahrtausende hindurch. Bis heute. Deine Stimme aber flüstert zart ins Leiden jedes Einzelnen hinein: Der höchste Wert, Mensch, ist dein Leben, die heiligste Pflicht dieses zu lieben, und die wirklichste Wirklichkeit dein Traum!

(José Sánchez de Murillo [2002], Die Neue Vorsokratik, 190)

II
Hauptthema:
MENSCHEN, DIE SUCHEN

II
Hauptthema:
MENSCHEN, DIE SUCHEN

Weisheitliche Wege der christlichen Mystik[1]

Alois M. Haas

Weisheit hat zu tun mit Sinn, Lebenssinn, und ist heute allenthalben in Form einer Verzweiflung über ihr Fehlen gesucht und gefordert, ohne dass sie offensichtlich leicht gefunden werden könnte. Sie ist offenbar etwas, was heute vielen Menschen fehlt und dessen Fehlen von ihnen als schmerzlich empfunden wird. In dem Umfang wie sich die Wissenschaft das technisch Machbare zum Ziel ihrer Aufgaben gesetzt hat, konzentriert sich mittlerweile unter der Hand alles menschliche Forschen und Fragen auf das Programm eines umfassenden Machbarkeitsprojekts ohne Sinnspitze – wahr ist, was machbar ist! – und hat damit den großen Zusammenhang der *traditio sapientiae* verloren, der alles Einzelwissen in übergreifenden Sinnorientierungen zu ordnen versuchte.[2]

Die Karriere des Wortes ›Weisheit‹ ist seit dem sechsten Jahrhundert vor Christus durch Pythagoras, der als der Erfinder des Kompositums φιλο–σοφία gilt, innig an die Wortkomposition ›Philo-sophie‹ gebunden, die damit schon recht früh als eine ›Gabe der Götter‹ verstanden wurde und an die sich dann alle weiteren Überlegungen anschlossen.[3] An sich wurde ›Weisheit‹ zunächst außerordentlich breit definiert und meinte in der landläufigen Fassung eine integrale Ganzheit von göttlichem und menschlichem Wissen. Die Definition für dieses Ensemble komplexer ›Wissenschaft‹ lautete: *sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia*.[4] So langlebig und dauerhaft sich diese Definition durchzuhalten vermochte, sehr bald erwies sich als »das Strittigste an dieser Definition (...) das unscheinbare Wörtchen et (...) Die Schnüre, mit denen die Stoiker ein pralles enzyklopädisches Wissenspaket zusammengebunden hatten, sind bald geborsten. Was unter *einem* Begriff zusammengefasst war, ließ sich so nicht lange zusammenhalten. Die Definition zerbrach und machte zwei neuen Definitionen Platz: *sapientia* wurde mit der Kontemplation göttlicher Dinge, *scientia* mit der Erforschung menschlicher Dinge verbunden«.[5]

---

[1] Vortrag an der Universität Zürich am 28. September 1999 im Rahmen einer Vortragsreihe ›Wissenschaft und Weisheit 1999‹.

[2] Vgl. Gabriel Marcel, Wissenschaft und Weisheit. In: H. Kuhn u.a. (Hg.), Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Würzburg 1965, 105–119.

[3] Vgl. Solignac, wie Anm. 7, 98; Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg 1962, 148–175.

[4] Die Definition findet sich bei Sextus, Adversus Physicos I, 13; Cicero, Tusc. Disp. IV, XXVI, 57 und De Officiis II, II, 5; Augustin, Contra Academicos I, VI, 16. Vgl. dazu E. F. Rice, The Renaissance Idea of Wisdom. Cambridge, MA 1958, 93, zitiert bei Solignac, wie Anm. 7, 9, und Aleida Assmann, Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld. In: dies. (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation. III, München 1991, 15–44, hier 23.

[5] Assmann, ebd.

Wie schon verschiedentlich belegt werden konnte, »war (es) die Allianz von Weisheit und Religion, die zur Verengung und Steigerung des Weisheitsbegriffs sowie zur Durchstreichung bestehender Weisheitstraditionen führte«.[6] Die mittelalterlichen Weisheitsüberlieferungen[7] sind denn auch weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, durch eine *»Theologisierung der Weisheit«* gekennzeichnet, die sich auf alttestamentliche Stellen, die Weisheit mit Glauben verbanden, auf die altorientalische Personifizierung der Weisheit, auf die johanneische Gleichung von Weisheit und Wort, wie auch auf die paulinische Identifikation von Christus als Weisheit Gottes (nach 1 Kor 1, 24) zu beziehen vermochten.[8] Mit Augustinus[9] ist die religiös konzipierte Weisheit der Kontemplation eine Erfahrung geworden, die weltliche Wissens- und Weisheitserfahrungen weit hinter sich zurück- und andere Formen davon nicht mehr gelten ließ.

Seit der Renaissance der frühen Neuzeit (speziell dem 16. Jahrhundert) und dem Zeitalter der Aufklärung im 18. Jahrhundert – so darf unangemessen vereinfachend gesagt werden – bekommt die ›Weisheit‹ – insbesondere durch ihre witzige Konnotierung in inoffiziellen Literaturüberlieferungen[10] – ein neues stark auf weltliche Klugheit hin chargiertes Profil, das den Rückbezug auf die biblische Dialektik von Weisheit und Torheit nicht scheut.[11]

Man übertreibt nicht, wenn man heute die ›Weisheit‹ nicht mehr ernsthaft als eine ideale Lebenshaltung in Rechnung setzt. Das hängt damit zusammen, dass der Lebenssinn der Menschen nicht mehr unmittelbar in vitalen religiösen Zusammenhängen gesehen und damit auch kaum mehr transzendental ausgerichtet ist. Weisheitliche Orientierungen auf einen verbindlichen Lebenssinn sind einer Fülle von Lebensofferten gewichen,

---

[6] Assmann, ebd.

[7] Vgl. den Artikel ›Sagesse‹ im Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique XIV, Paris 1990, 72–132 (bes. Aimé Solignac, IV. Sagesse antique et sagesse chrétienne, 96–114); Charles Brucker, Sage et Sagesse au Moyen Age (XII^{e} et XIII^{e} siècles). Etude historique, sémantique et stylistique. Genève 1987.

[8] Assmann, wie Anm. 4, ebd.

[9] Zu Augustinus und seiner Weisheitskonzeption vgl. Ragnar Holte, Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris/Worcester 1962; Josef Rief, Die Wahrheit der Weisheit als Movens der augustinischen Wahrheitssuche. In: Walter Baier u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, 2 Bde., St. Ottilien 1987, I, 667–688; Ludger Honnefelder, Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin. In: Willi Oelmüller (Hg.), Philosophie und Weisheit. Paderborn u.a. 1989, 65–77; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt/a.M. 1998, 369–381; ders., wie Anm. 11, 51–55.

[10] Charles Speroni, Wit and Wisdom of the Italian Renaissance. Berkeley/Los Angeles 1964.

[11] Ulrich Wilckens, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 u. 2. Tübingen 1959; ders., Kreuz und Weisheit, Kerygma und Dogma 3 (1957) 77–108; Edmund Schlink, Weisheit und Torheit, Kerygma und Dogma 1 (1955) 1–22.

die keine einheitliche Richtung mehr zu vertreten in der Lage sind und damit auch keine metaphysisch gestützte Lebensbegründung mehr verbürgen. Dies ist sicherlich eine Problematik, die nicht leichthin in einem fragwürdigen Glaubensoptimismus ertragen und erduldet werden kann, sondern nach tiefgreifenden Neuüberlegungen ruft (die hier nicht geleistet werden können). Längst hat sich das Paradoxe ereignet, dass aus dieser Bedürfnislage heraus besonders im Rahmen esoterischer New Age-Angebote eine Fülle diversester Sinnangebote auf dem Jahrmarkt eines immer stärker fühlbaren Sinndefizits angeboten wird. Ob wir es wollen oder nicht, auch die mystischen Überlieferungen des Christentums und anderer Religionen erscheinen in diesem Kontext und im breiten Angebot von Sinn, das aus dieser Mängellage erwächst. Man kann sich fragen, ob das weisheitliche Sinnangebot der Mystik im Kontext »so viele(r) kunstgewerbliche(r) Diskurse über Sinn und Sinngebung«[12] am rechten Ort ist. Es ist die Frage, ob aus diesem In- und Durcheinander konkurrierender Weisheits- und Sinnkonzepte eine halbwegs tragfähige Konstante weisheitlichen Denkens – erwachsend aus der »Pluralisierungsdynamik der Moderne« – konstruiert werden kann.[13] Die Weisheitskonzepte der Postmoderne präsentieren sich in einer ungeheuren Fülle divergierender Ansichten und Meinungen, und deren Exponenten machen aus dieser Fülle oft ein methodisches Prinzip weisheitlichen Verhaltens: Der postmoderne ›Weise‹ hütet sich sichtlich vor »falschen [und damit totalitären] Einheitsaspirationen«[14] und es gelingt ihm, sich so dem in schweren Kompetenzfragen Richtigen zuzuwenden, indem er in geschmacklicher Treffsicherheit und vornehmer Bescheidung Tugenden eine Chance lässt, die einer pluralen Wahrheitssuche genau entsprechen. Demgegenüber hat die Überlieferung der christlichen Mystik den Vorteil einer einheitlichen Gesamtorientierung und Gesamtbegründung, die hinsichtlich Rezeption und Lebenspraxis eine homogene Ganzheit repräsentiert, die vergleichbar nur in andern großen religiösen Systemen zu finden ist.[15]

Ich gehe folgendermaßen vor: In einem ersten Schritt versuche ich das Sinn- und Weisheitsdefizit der Moderne zu fassen, dann sollen in einem zweiten und dritten Schritt zwei Sinndeutungsformen christlicher Mystik vorgestellt werden. Sie mögen in Umrissen klar machen, ob sie heute – in einer völlig gewandelten Situation der menschlichen Sinnmisere – Abhilfe bieten können.

---

[12] Wilhelm Schmidt-Biggemann, Translatio sapientiae, Dialektik 1998, 1, 47–72; P. Sloterdijk, Was heißt: Sich übernehmen? Über die Ambivalenz in der Psychotherapie. In: P. M. Pflüger (Hg.), Die Suche nach Sinn – heute. Olten 1990, 66–94, 84.

[13] Wolfgang Welsch, Weisheit in einer Welt der Pluralität. In: Oelmüller (Hg.), wie Anm. 8, 214–249, besonders 229 ff.

[14] Ebd., 244.

[15] Ich bin mir bewusst, dass ich mit dieser Feststellung unangemessen kurz und nonchalant über die interessanten und spannenden Beruhigungsvorschläge Welschs zu einer Lösung im Rahmen der durch »sinnproduzierende Gruppen« heute bewirkten »Härte der Konflikte« hinweggehe.

I. Das Sinndefizit der Moderne

Die Frage nach weisheitlicher Sinndeutung, d.h. nach der Möglichkeit, alle menschlichen Erfahrungen in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen, ist eine moderne Frage und entstammt der verwirrenden Einsicht in eine Fülle von Sinnangeboten, die sich auf je verschiedene, mithin plurale Weise anheischig machen, diesem Bedürfnis einer Integration aller menschlichen Denk- und Handlungsbezüge in einen umfassenden Sinnzusammenhang Genüge zu leisten. Das ist irritierend und legt dem auf weisheitlichen Sinn angewiesenen Menschen den Verdacht nahe, als ließe sich Sinn »machen« oder in irgendeinem Sonderangebot einer gesellschaftlichen, staatlichen, politischen oder religiösen Institution kaufen (man denke an den Anglizismus »to make sense«, der inzwischen auf verdächtige Weise als »Sinn machen« längst gut deutsch geworden ist!). Letztlich beruht diese Verwirrung auf einer komplexen Anwendung des Wortes »Sinn«. Denn »Sinn« kann durchaus in einer alltäglichen Anwendung als »Tauglichkeit zur Erfüllung einer Funktion«[16] verstanden werden. Sinn wäre dann mit Zweckdienlichkeit zu übersetzen und meint die Eignung eines Mittels zur Erreichung eines Zweckes. In der Verfolgung der Frage, wie sinnvoll die Wirk- und Handlungszusammenhänge von Natur und Geschichte in sich feststellbar sind, dominieren die Gesichtspunkte von Kausalität und Teleologie, von Herkunft und Zukunft und ihr zweckdienliches Ineinandergreifen. Das Funktionsmodell von Mittel und Zweck, das hier auf die Natur- und Geschichtsbetrachtung angewendet wird, entstammt dem zweckgerichteten menschlichen Handeln, das in seiner Zweckdienlichkeit auch seine Bedeutung erkennbar macht. Es ist klar, dass dieser funktionale Sinnbegriff heute längst von der Soziologie zur Bestimmung sozialen Handelns aufgegriffen worden ist.[17] Dieses ist ein System, das den Einzelmenschen mit vielfältigen Gegebenheiten und Strukturen übergreift, sodass die Herstellung von Sinn darin besteht, das Fungieren der »Prämissen« dieser Systeme – »etwa als Operieren nach Maßgabe gegebener Standards, als Anwendung eines Code, als Sprechen einer Sprache«[18] – nicht zu behindern, sondern aktiv zu fördern. Gegenüber dem kausalen und teleologischen Sinn handelt es sich hier nicht nur um die Funktionstüchtigkeit eines Mittels im Dienst von Zwecken, sondern um die Funktionstüchtigkeit eines Bedeutungsträgers. »Sinn hat, was etwas bedeutet«[19] (als Sprache, als Verhaltens-

---

[16] R. Schaeffler, Sinn, in: Hb. phil. Grundbegriffe, Hg. H. Krings u.a. Studienausg., Bd. 5, München 1974, 1325–1341, 1326.

[17] Vgl. N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: J. Habermas/N. Luhmann (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung, Frankfurt/a.M. 1971, 25–100; H. Döring/F.-X. Kaufmann, Kontingenzerfahrung und Sinnfrage. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 9, Freiburg 1981, 8–67.

[18] Luhmann, wie Anm. 17, 70.

[19] Schaeffler, wie Anm. 16, 1330; vgl. auch G. Frege, Über Sinn und Bedeutung. In: ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Göttingen 1986, 40–65.

kodex usw.). Wahrnehmung von Welt wäre nicht möglich ohne dieses »Fungieren von Prämissen« uns übergreifender Systeme. Menschliche Erfahrung und ihre Möglichkeit bestimmt sich daran, ob die »Wirklichkeit, die uns unsere Sinnesorgane vermitteln«, mit der »Zuschreibung von Sinn, Bedeutung und Wert«[20] vermittelt werden kann. Menschen, die nicht in den sie übergreifenden Ordnungen von Sprache, Gesellschaft und Religion aufwachsen, können keine Menschen sein – das beweist uns das Schicksal Kaspar Hausers.[21] Menschliche Erfahrung ist schlechterdings nur möglich als mit Bedeutung versehene Wahrnehmung. »›Sinn‹ bezeichnet also weder eine Eigenschaft der Welt noch eine Eigenschaft unseres Lebens, sondern die Relation zwischen einem mit Weltbewusstsein begabten Subjekt und seiner Welt«[22], wobei heute von der Soziologie her das *Subjekt* durchaus als zweitrangig gegenüber der Sinnofferte der *Systeme* angesehen wird, sodass hier Sinn als Relation des ›psychischen Systems‹ (des Menschen) zu den ihn übergreifenden Systemen (von Gesellschaft und ihren Institutionen) definiert werden müsste.

Der Mensch aber wollte immer noch mehr als die punktuelle Befriedigung seiner Wahrnehmung im Horizont möglicher Bedeutungen. Er fragte und fragt nach dem ›Sinn des Lebens‹, häufig nach einem dieses Leben weisheitlich einbettenden Sinnhorizont. In dieser Frage wird nicht nur eine bestimmte Form von Funktionstüchtigkeit oder Zweckgerichtetheit des menschlichen Handelns zu ermitteln gesucht, sondern die Totalität aller Sinndeutungsebenen in *einem* Sinn, von dem her das Leben angenommen und bejaht werden kann. Dieser »Sinn« ist der Grund aller Gründe, die Tiefe der menschlichen Existenz, und es ist und zeugt von Weisheit, wenn dieser Sinn wahrgenommen, ›geschmeckt‹ und vital konkretisiert werden kann. Es ist ohne weiteres verständlich, dass die Frage nach dem Lebenssinn nicht aufzubrechen brauchte, solange dieser Lebenssinn für die Menschen ohne lange Rückfrage und Problematisierung Gott war. So definiert das Mittelalter mit Thomas von Aquin die menschliche Existenz als eine, die sich *in horizonte aeternitatis*

---

[20] P. Watzlawick, Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinns. Wien 1992, 50 f.

[21] Vgl. J. Hörisch (Hg.), »Ich möchte ein solcher werden wie ...« Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser. Frankfurt/a.M. 1979; U. Struve (Hg.), Der Findling, Kaspar Hauser in der Literatur. Stuttgart 1992.

[22] P. Tiedemann, Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform. Darmstadt 1993, 5. Vgl. auch B. Casper/W. Sparn (Hg.), Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Freiburg/München 1992; J. Drescher, Glück und Lebenssinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Freiburg/München 1991; B.-U. Hergemöller, Weder – Noch. Traktat über die Sinnfrage. Hamburg 1985; G. Scherer, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit. Darmstadt 1985; C.-F. Gethmann/P.L. Österreich (Hg.), Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für G. Scherer zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1993. Es artikuliert sich aber auch schon nachhaltig Widerstand gegen den Zwang zu Bedeutung und Sinn von allem und jedem. Vgl. S. Sontag, Gegen Interpretation. In: dies., Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen. Reinbek 1968, 9–18; D. Lange, Wider Sinn und Bedeutung. Frankfurt/a.M. 1989.

vollzieht. Dabei war die menschliche Existenz nur schon deswegen sinnvoll, weil hinter ihr Gott und sein Schöpfungswille standen, welcher bewirkte, dass menschliches Existieren sich nicht sich selber verdanken musste, sondern eben diesem göttlichen Schöpferwillen. Dieser ist daher der Sinn der menschlichen Existenz, die sich trotz aller Halluzinationen autonomer Selbstvergewisserung nicht sich selber gegeben hat. Sie verdankt sich Gott. »Sinn« war so »das Ereignis« Gottes »im Sein« selbst.[23] Das war die Position des christlichen Alteuropa bis weit ins 18. Jahrhundert hinein, bis dann am Ende des Jahrhunderts sich in Jean Pauls ›Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei‹ (Siebenkäs, Erstes Blumenstück)[24] und in Heinrich Heines Abhandlung *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*[25] Stimmen meldeten, die im Blick auf das philosophische Zeitgeschehen mit dem Verlust Gottes auch einen Sinnverlust reklamierten, der bis zu Nietzsche, der dann der eigentliche Proklamator des Niedergangs von Lebenssinn wurde, sich sichtlich steigerte.

Für Nietzsche gibt es keinen Sinn an sich. Sinn ist immer nur »*Beziehungs*-Sinn und Perspektive« und: »Aller Sinn ist Wille zur Macht«.[26] Es gilt, »ein Dasein ohne Auslegung, ohne ›Sinn‹« mit Sinn zu versehen, Sinn ›hineinzuinterpretieren‹. Das Christentum hatte es nach Nietzsche zunächst verstanden, mit seinem asketischen Ideal dem Menschen einen Sinn zu verleihen. »Es war bisher der einzige Sinn; irgendein Sinn ist besser als gar kein Sinn«. Dieses Ideal hat jetzt keinen Sinn mehr. Der menschliche Körper unterzieht sich in einer Zeit, da Gott tot ist, keiner Askese mehr. Daher bricht ein neuer Sinn auf oder – besser – gerät ein neuer Sinn in die menschliche Perspektive: »Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.« Diese Botschaft Zarathustras von dem von der Seele emanzipierten Leib entlarvt die christliche Sinndeutung als »Falschmünzerei«. Paradoxerweise ist es aber gerade das Christentum selbst, das sich die Argumente gegen seinen eigenen Glauben – aus einem »immer strenger genommene(n) Begriff der Wahrhaftigkeit«, aus der »Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis« – bereitstellt und so sich selber auflöst.[27] Die christliche Sinndeutung hebt sich auf und sein Sinn ist ein geschichtlich vergangener geworden:

---

[23] W. Schmidt-Biggemann, Sinn-Welten Welten-Sinn. Eine philosophische Topik. Frankfurt/a.M. 1992, 47.

[24] Jean Paul, Werke in 12 Bänden, Hg. N. Miller, Bd. 3, München/Wien 1975, 270–275.

[25] 1834, zweite Auflage 1852, Heinrich Heine, Sämtliche Schriften, Bd. 5, München/Wien 1976, 507–641. Sowohl auf Jean Paul wie Heinrich Heine verweist in ähnlichem Zusammenhang E. Biser, Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums. Salzburg 1982, siehe Register.

[26] Ich zitiere nach K. Schlechta (Hg.): Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, München 1966, hier III, 503.

[27] Ebd., II, 249 bzw. III, 503 bzw. II, 899 bzw. II, 300 bzw. II, 228 bzw. II, 227 f.

> Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen *gegen* sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Feminismus, Schwachheit, Feigheit – mit dieser Strenge, wenn irgendwomit, sind wir eben *gute* Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung. Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen und ihren ›Sinn‹ wie eine Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die *Schopenhauersche* Frage zu uns; *hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?* – jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden.[28]

Diese Diagnose muss mit Notwendigkeit zu einer Auseinandersetzung mit dem Nihilismus führen, dessen Heraufkunft Nietzsche kommen sah: »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte (...) Die Heraufkunft des Nihilismus.«[29] Der Nihilismus ist nichts anderes als die Selbstzersetzung der tradierten christlichen Moral, deren Wahrhaftigkeit sich gegen die Dummheit und Verlogenheit der christlichen Lehre richtet. Nietzsche fragt pathetisch: »Was bedeutet Nihilismus? Dass die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das Warum.«[30] Die Menschheit als eine Tiergattung ist endlich, kontingent, ziellos und sinnlos. Nicht genug damit, dass die Menschheit zugrunde geht, sie kommt und geht, in einer Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Darin erst erfüllt sich die absolute Vergeblichkeit und Nichtigkeit des Nihilismus:

> Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: Das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: »die ewige Wiederkehr«. Dies ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das Sinnlose) ewig![31]

In solchem Kontext wird der ›Weise‹ eine »Figur der Lebensschwäche und Lebensfeindschaft«[32], die Nietzsche bloß noch einer ironischen Vergegenwärtigung würdig ist. Er schreibt in der ›Fröhlichen Wissenschaft‹:

> ... unter uns gefragt, selbst jener Philosophen-Anspruch auf *Weisheit*, der hier und da einmal auf Erden gemacht worden ist, der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche, – war er nicht immer bisher, in Indien, wie in Griechenland, *vor allem ein Versteck*? Mitunter vielleicht im Gesichtspunkte der Erziehung, der so viele Lügen heiligt, als zarte Rücksicht auf Werdende, Wachsende, auf Jünger, welche oft durch den Glauben an die Person (durch einen Irrthum) gegen sich selbst vertheidigt werden

---

[28] Ebd., II, 228. Von Schopenhauer vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, Buch IV, § 56–59, und Ergänzungen zum 4. Buch, Kap. 46.

[29] Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 22, 111. Vgl. auch W. Weier, Nihilismus. Geschichte, System, Kritik. Paderborn 1980 u.ö.

[30] Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 22, 111.

[31] Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 22, 112.

[32] Welsch, wie Anm. 13, 217; 218 verweist Welsch allerdings auf Stellen bei Nietzsche, die der Weisheit Gefährlichkeit und Blitzhaftigkeit konzedieren – ganz im Gegensatz zu der hier zitierten Resignation.

> müssen (...) In den häufigeren Fällen aber ein Versteck des Philosophen, hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung rettet, als Gefühl vom nahen Ende, als Klugheit jenes Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben –, sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise (...) Wie? Weisheit ein Versteck der Philosophen vor – dem Geiste?[33]

Man wird sich nicht wundern dürfen, wenn Freud in seinem Brief an die Prinzessin Marie Bonaparte schreibt:

> Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat.[34]

Solche Diffamierung der Sinnfrage konnte auf der andern Seite keinesfalls kaschieren, dass deren Aufkommen nicht bloß dem gestörten Wirkgefüge psychischer Kräfte bei einem Einzelnen entstammt, sondern bei einer ganzen Gesellschaft. Das von Nietzsche diagnostizierte Sinnmanko geht weit über das Krankheitsbild eines Einzelnen hinaus, darin ist ihm in jedem Fall Recht zu geben. Wie wäre es sonst zu erklären, dass in den künstlerischen Produkten des 20. Jahrhunderts die Denk- und Symbolfigur des gestörten oder verlorenen Sinns so stark dominiert? In Franz Kafkas Roman *Das Schloss* präsentiert sich – über das symbolische Modell zerstörter Familienstrukturen und eines aufgelösten sozialpolitischen Ganzen – in der Grundfigur eines kreisend-labyrinthischen Werbens um das Schlossgeheimnis die Vergeblichkeit und das Umsonst einer unablässigen Bemühung um sozial und individuell verantwortbaren Lebenssinn. K., der Held des Romans, schafft es nicht, Zugang zum Schloss zu erhalten; im Gegenteil, alle seine Bemühungen führen in unsägliche Komplikationen und Verwirrspiele. Die Grundfigur dieses (unvollendeten) Romans ist Vergeblichkeit, mithin Verzicht auf Lebenssinn.[35] Diesen Befund stützen Philosophen und Literaten, Psychologen und Sinnhersteller aller Schattierungen mit Vehemenz, und es gilt durchaus die Devise, dass Sinn nicht mehr vorhanden ist, sondern hergestellt werden muss. Dass Sinnangebote mit solcher punktueller Tendenz durchschnittlich den Rahmen der Zweckdienlichkeit oder Funktionalität nicht überschreiten, braucht eigens nicht betont zu werden.

---

[33] Zitiert ebd. nach Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 3, München 1980, 606 f.

[34] V. E. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Freiburg 1975, 117; genau zitiert bei G. Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung. München 1982, 174, Anm. 15: Sigmund Freud, Briefe 1873–1939. Frankfurt/a.M. 1960, 429.

[35] Vgl. G. Sa., Das Schloss. In: dtv Kindlers Literatur Lexikon, Bd. l9, München 1974, 8502–8506.

II. Christliche Mystik als exklusive Glaubensform

Die christliche Mystik dürfte eigentlich nicht im Zusammenhang mit andern Sinnangeboten einer immer breiter und umfassender orchestrierten Sinnangebotsindustrie genannt werden. Als Glaubensform ist sie absolut und exklusiv und duldet eigentlich keine anderen partiellen Sinnspender neben sich.[36] Warum? Weil sie eine Einheit zwischen Mensch und Gott postuliert und als Erfahrung verbürgt, die nur möglich ist durch die Abweisung aller partiellen Befriedigungen und Bedürfnisstillungen. Faktisch aber ist es natürlich so, dass die Menschen heute freien Zugang zu fast allen Traditionen und Überlieferungen der verschiedenen Religionen und Denksysteme haben und so auch auswählen können, wo sie sich hinwenden wollen. Tausenderlei Kommunikationsformen liefern Informationen über alles. Angesichts eines solchen Angebots von Weltanschauungen, Ideologien, aber auch verschiedenster Mystiken müsste die christliche Mystik ihre Exklusivität – die nicht mit einer dogmatischen Intoleranz verwechselt werden darf – erst einmal begründen und gegenüber einer Weltkultur, die sich als postmodernes Geisteswarenhaus mit riesigem Angebot vorstellt, als *die* Sinnofferte ausweisen. Das kann hier nicht geleistet werden (sofern es überhaupt geleistet werden könnte). Ich beginne gleich mit Selbstaussagen der christlichen Mystik, in denen ihre menschliche Komplexität sichtbar wird.

In der *Theologia mystica* des Franziskaners Hendrick van Erp (ca. 1410–1477)[37] den man den ›Herold‹ der Lehre Jan van Ruusbroecs (1293–1381) nannte, findet sich eine Stelle über die Vorbereitung des geistlich-kontemplativen Lebens – was nichts anderes als das mystische Leben meint – durch die Verbindung von Affekt und Intellekt (Liebe und Erkenntnis) und durch deren Erneuerung. Dabei gebraucht er das Bild der zwei Füße. Der Text lautet:

> Hinsichtlich des kontemplativen Lebens ist zu wissen, dass uns zweierlei notwendig ist, nämlich zwei geistliche Füße, um den Weg des kontemplativen Lebens vollkommen zu betreten, nämlich die Vernunft und der Liebesaffekt. Diese müssen zusammengehen, wenn sie die verborgenen Pfade des mystischen Lebens durchwandeln sol-

---

[36] An sich schon geht es bei aller »Religion (...) um die Sinntotalität des Lebens« (mit Verweis auf Th. Luckmann, M. Weber und E. Dürckheim). Diese Feststellung von W. Pannenberg (Eschatologie und Sinnerfahrung. In: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 66–79, 74) bezieht sich zurück auf Dilthey und Schleiermacher. – Der in der mystischen Erfahrung liegende Sinn liegt in der Totalität einer Aufhebung der Dualität von Gott und Mensch. Da aber sprachlich diese Totalität nur in Form einer Paradoxie ausgesprochen werden kann – etwa in der Eckhartschen Aussage: »Ich und Gott, wir sind eins« – kann auch hier »der Sinn niemals nur das eine von beiden Gliedern einer Dualität« sein (G. Deleuze, Logik des Sinns. Ästhetica, Frankfurt/a.M. 1993, 48), sondern betrifft beide als deren paradoxe Vereinheitlichung.

[37] Vgl. B. de Troeyer/Henrik Herp, in: K. Ruh u.a. (Hg.), Verfasserlexikon, Band 3, Berlin 1981, 1127–1135. Dass in der neuesten Angelus Silesius-Literatur von Herp keine Kenntnis genommen werde, ist Unsinn. Vgl. unten Anm. 38, 40 u. 41 die Angaben zu L. Gnädinger.

> len. Da die Vernunft ohne den Affekt der Liebe lahm wird und nicht mehr voranzuschreiten vermag und die Liebe ohne Vernunft blind ist und den Weg nicht mehr erkennt, sondern auf ihm herumirrt, ist es notwendig, dass die Vernunft der Liebe den Weg weist und die Liebe die Vernunft durch den Weg heimführt.[38]

Der Text liest sich wie die abschließende Nachschrift zu einem Konflikt, der die geistlichen Schriftsteller im Christentum seit dem 12. und 13. Jahrhundert beschäftigte[39], zur Frage nämlich, welche fundamentale Seelenkraft – die Erkenntnis oder die Liebe – in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott das tragende Element sei. Wenn Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624–1668) im 17. Jahrhundert in seinem *Cherubinischen Wandersmann* (1657)[40] im Blick auf das engelgleiche Leben der Mönche die beiden Erfahrungsformen den beiden höchsten Engelordnungen, den Seraphin und Cherubin, zuordnet, dann gibt er eine Typologie der christlichen Mystik, die an diesen Auseinandersetzungen noch partizipiert. Er sagt in seiner Vorrede zu diesem erstaunlichen Werk.

> Glükseelig magstu dich schætzen / wann du dich beide læssest einnehmen / und noch bei Leibes Leben bald wie ein Seraphin von himmlischer Liebe brennest / bald wie ein Cherubin mit unverwandten augen Gott anschawest: denn damit wirstu dein ewiges Leben schon in dieser sterbligkeit / so viel es seyn kan anfangen / und deinen beruff oder auserwælung zu demselben gewiß machen.[41]

Ich möchte weder den ganzen Streit um Erkenntnis und Liebe noch die im Laufe der Zeit immer deutlicher werdende Tendenz nach einer Ver-

---

[38] Hic igitur est sciendum de vita contemplatiua, quod duo nobis sunt necessaria, hoc est, habere duos spirituales pedes ad ambulandum perfecte viam vite contemplatiue, qui sunt intellectus et amorosus affectus. Quos insimul esse oportet, si perambulare occultas contemplatiue vite semitas debeant. Quia intellectus sine amoroso affectu claudus est nec potest progredi, et affectus sine intellectu est cecus et viam ignorat sed errat in ea, itaque necesse est, quod intellectus affectui viam demonstret et affectus intellectum per viam deportet (Henricus Harphius, Theologia Mystica, Lib. II. cap. 28, Coloniae 1538, Reprint: Farnborough 1966, Fol. 152 D, oder nach der folgenden Ausgabe: Hendrik Herp OFM, Spieghel der volcomenheit. Opnieuw uitgegeven door L. Verschueren, Bd. II: Tekst, Antwerpen 1931, 170, wohl mit Fehlangabe: cap. 29 statt 28). Angelus Silesius (= Johannes Scheffler) bezieht sich auf diese Ausführungen, allerdings bloß indirekt über Maximilianus Sandaeus, Theologia Mystica Clavis. Coloniae 1640, Reprint: Heverlee/Louvain 1963, 302. Vgl. dazu L. Gnädinger, Die Rosen-Sprüche des *Cherubinischen Wandersmann* als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik, in: V. Meid (Hg.), Gedichte und Interpretationen, Bd. 1: Renaissance und Barock. Stuttgart 1982, 306–318, 312.

[39] Vgl. E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, 325–373, 379–382; A. M. Haas, Deum mistice videre (...) in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik. Basel 1989, 13 ff.; B. McGinn, Love, Knowledge and *Unio mystica* in the Western Christian Tradition. In: M. Idel/B. McGinn (Hg.), Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue. New York/London 1989, 59–86, 203–219.

[40] Angelus Silesius (Johannes Scheffler), Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe, Hg. L. Gnädinger, Stuttgart 1984, 318 f., Anm. zu 16/17, Hinweise auf die Seraphin/Cherubin und deren Rolle in der christlichen Mystik.

[41] Silesius, Hg. L. Gnädinger, wie Anm. 40, 13, 14 ff., dazu im Nachwort 406 ff. (im Einzelnen zur cherubinischen Mystik); vgl. auch die sprachlich modernisierte Ausgabe von ders., Johannes Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann. Zürich 1986, 10.

söhnung beider hier aufrollen, wichtig ist mir einzig die Grundsätzlichkeit und Totalität des mystischen Anspruchs im Christentum. Christliche Mystik hat nie darauf verzichtet, die höchsten und geistigsten Kräfte des Menschen ganz einzufordern. Es wäre eine völlige Verkennung der Sachlage, wenn christliche Mystik auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt würde. Selbst dort, wo das eine der beiden Vermögen dominiert, ist das andere als Begleitvehikel erforderlich. Der Sinn der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott ist umgreifend und total und betrifft die Totalität der menschlichen Vermögen. Das ist das eigentlich weisheitliche Moment daran. Wissenschaft bezieht sich auf einzeln Wissbares, Weisheit intendiert in jedem Fall ein Wissen, das umfassende geistige Orientierung und Sinnausrichtung gestattet. Ich möchte das an zwei Extremformen christlicher Mystik aufweisen, an Bonaventura (Johannes Fidanza, 1221–1274), der in seinem *Itinerarium mentis in Deum* eine Mystik der Liebe vorgetragen hat, und an Meister Eckhart (ca. 1260–1327), der eine konsequente Vernunftmystik vertrat.

III. Mystik der Liebe

In seinem *Itinerarium mentis in Deum*[42] – ein Werk, das nichts anderes ist als ein ›Pilgerbuch der Seele zu Gott‹, durch das die Seele befähigt werden soll, »auf Stufen und Wegen (...) durch die ekstatischen Entrückungen christlicher Weisheit zum Frieden (sc. zur *contemplatio*) zu gelangen« – möchte Bonaventura den Aufstieg der Seele zur mystischen Gottvereinigung darstellen. Mit aller Deutlichkeit betont er dabei immer wieder den weisheitlichen Aspekt seines Unternehmens: Es geht ihm nicht um eine rein psychologische Beschreibung des »Seelenspiegels ohne gottverliehende Weisheit« *(speculum absque sapientia divinitus inspirata)*. Mit andern Worten, das im Wort *sapientia* gegenwärtige Bedeutungselement *sapere* = ›schmecken‹ gehört als spezifisches und tragendes Moment zur ganzen asketisch-mystischen Anstrengung (in der der Mensch »zuerst auf den bohrenden Stachel des Gewissens zu achten [hat], bevor [er] seine Augen zu den Strahlen der Weisheit« erhebt) hinzu; würde es fehlen, so wäre das ganze Unternehmen zum Scheitern verurteilt. Umfassendes Heilswissen und dessen friedvoller Genuss, also auch eine spezifische Form von dessen Wahrnehmung machen also ›Weisheit‹ aus, die dementsprechend als *sapientia christiana* in ihrer umfassenden Bedeutung herausgestrichen wird. Sie ist die Vollendung des christlichen Weges schlechthin, nachdem der Christ durch Gerechtigkeit

---

[42] Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe von J. Kaup: Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie. Eingeleitet, übers. u. erläutert von J. Kaup, München 1961 (zitiert im Folgenden mit Kapitel u. Seitenzahl dieser Ausgabe). Vgl. auch Bonaventura, Wanderweg zu Gott. Übertragen von W. Hohn, Olten o. J.

»gereinigt« und Wissenschaft »ausgebildet« worden ist. ›Wissenschaft‹ hat nach Bonaventura nur Sinn im Zusammenhang mit ›Weisheit‹, die deren Vollendung ist.[43]

Bonaventura unterscheidet sodann aufgrund einer Aufteilung der Gesamtwirklichkeit in eine Welt *außer uns, in uns* und *über uns* drei Hauptstufen des Weges, auf der die betrachtende Seele – wie auf einer »Leiter«[44] – zu Gott gelangen soll. Jede dieser drei Hauptstufen unterteilt sich wieder in zwei Unterstufen, sodass insgesamt sechs Stufen auf dem Weg zu Gott festzuhalten sind, die denn auch die ersten sechs Kapitel des Werkleins füllen. Es geht um einen *Aufstieg des Herzens* des durch die Erbsünde belasteten Menschen, der ein *pauper in deserto* genannt wird. Zwei Kräfte ermöglichen diesen Aufstieg: die im Menschen gegenwärtige Sehnsucht – der Mensch ist nach Bonaventura ein *vir desideriorum*, ein Mensch der Sehnsüchte über sich hinaus – und die durch den Leidensweg Jesu Christi frei gewordenen Gnadengaben, die den Menschen emporziehen. Tragende Grundkraft des Menschen auf diesem Weg ist das Gebet, das »Mutter und Ursprung aller Erhebung« genannt wird. Um zum Vater zu gelangen, gibt es nur eine Tür und die ist Christus. Das augustinische *Per Christum hominem ad Christum Deum* ist hier wirksam und strukturiert und begründet den möglichen Aufstieg des Menschen.[45] Christi Abstieg in die Menschwerdung ermöglicht den Aufstieg des Menschen. Dabei fungieren auf einer ersten Stufe die Dinge *außer uns* wie eine Leiter als eine Fußspur Gottes; aus ihnen leuchtet die Macht (Gottvater), Weisheit (Gottsohn) und Güte Gottes (Heiliger Geist) auf, der sie nach Gewicht, Zahl und Maß geordnet, der ihnen nach Ursprung, Ablauf und Ziel eine zeitliche Erstreckung verliehen und der sie nach Sein, Leben und Erkennen feinstens gestuft hat. Auffällig ist in dieser alten Zuweisung von Macht, Weisheit und Güte an die drei göttlichen Personen der Vernunftaspekt, der der zweiten göttlichen Person, dem Logos, zugewiesen wird. Jesus Christus als logoshafter Mittler ist auch der Mittelpunkt zwischen Macht und Liebe in Gott, er ist auch das göttliche Vernunftprinzip, in dem die Welt erschaffen worden ist. Bei und mit ihm sein heißt, im Mittelpunkt Gottes zu sein.

Intensivierend tritt zu dieser ersten die zweite Stufe hinzu, die den Dingen außer uns nicht nur einen äußerlichen Aspekt der Gegenwart

---

[43] Ebd., Prolog, 47 bzw. 49 bzw. 51 bzw. I, 59 bzw. I, 61, 63. Vgl. dazu Stefan Gilson, Der Heilige Bonaventura. Hellerau 1929, 644 ff.; Andreas Speer, Von der Wissenschaft zur Weisheit. Philosophie im Übergang bei Bonaventura. In: Borsche/Kreuzer, wie Anm. 72, 115–127.

[44] Ebd., I, 55.

[45] P. Sloterdijk, Weltfremdheit, Frankfurt/a.M. 1993, 187, gibt eine der Tendenz des ›Itinerarium‹ nicht genügend Rechnung tragende Inhaltsanalyse. Vgl. Augustinus, De vera religione 13 u. 30; sermo 123, 3; 141, 4, 261, 7; Tract. in Io. 13,4; 42,8; De civ. XI,2. Bernhard von Clairvaux, In Cant. sermo 43,2–5 (hier auch die Bezeichnung des Wegs als *via regia*, die Heinrich Seuse wieder aufnehmen wird). Vgl. H. Boehmer, Loyola und die deutsche Mystik. Leipzig 1921 (Ber. über die Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 73) 7.

Gottes abgewinnt, sondern diese in ihnen wirksam sieht. *Contemplari Deum in cunctis creaturis*[46] – »Gott in allen Dingen schauen«, dieses Schlüsselwort aller kosmisch orientierten christlichen und außerchristlichen Mystik verweist hier auf Bonaventuras Ordensvater Franziskus, der in seinem ›Sonnengesang‹ diese Gegenwart Gottes in den Dingen der Natur auf bewegende Weise besungen hat und zu einem schrankenlosen Lob der guten Schöpfung im Blick auf den Schöpfer gelangte:

> Du höchster, mächtigster, guter Herr,
> Dir sind die Lieder des Lobes, Ruhm und Ehre
> und jeglicher Dank geweiht;
> Dir nur gebühren sie, Höchster,
> und keiner der Menschen ist würdig,
> Dich nur zu nennen.
> Gelobt seist Du, Herr,
> mit allen Wesen, die Du geschaffen ...[47]

Stufe 3 und 4 befassen sich mit dem in der menschlichen Seele anwesenden Gott. Gott ist in uns als sein eigenes Bild *(imago Dei)*, in dreifacher Ausfaltung als Gedächtnis, Vernunft und Wille. Darin ist die Seele auch eine Analogie zur Dreifaltigkeit. Die Seele ist fähig, neben diesem ihrem Bildcharakter auch noch das in ihr wirkende Gnadenleben wahrzunehmen. Die menschliche Introspektion macht es möglich, dass der sich selber betrachtende Geist, sich »durch sich selbst wie durch einen Spiegel zur Schau der heiligsten Dreifaltigkeit« erhebt, dabei aber gleichzeitig auch noch in fruchtbarster Weise das ganze System der menschlichen Wissenschaft in Aktion bringt: die Natur- und Seinslehre (Metaphysik, Mathematik und Physik), die Vernunftlehre (Grammatik, Logik, Rhetorik) und die Moralphilosophie (Individual-, Familien- und politische Ethik). Mittels ihres Eindringens in ihren tiefinnerlichen Bild-Gottes-

---

[46] Bonaventura, It. II, l, 72 f. Vgl. dazu die traditionsgeschichtlichen Bemerkungen von J. Sudbrack, Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. Mainz/Stuttgart 1988, 153–156 (»Gott in allen Dingen«).

[47] Zitiert nach O. Karrer, Franz von Assisi, Legenden und Laude. Zürich 1945, 674 f.: Altissimu onnipotente bon Signore, / Tue son le laude, la gloria e l'onore / et onne benedictione: / ad Te solo, altissimo, se konfano, / et nullu homo ene dignu / Te mentovare. // Laudato si, mi Signore, / dum tucte le Tue creature ... Zur Deutung dieses Textes vgl. L. Lehmann, Tiefe und Weite. Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von Assisi. Werl 1984, 279–324; E.-W. Platzeck, Das Sonnenlied des Heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehalts nebst neuer deutscher Übersetzung. München (1956); E. Leclerc, Le Cantique des crèatures ou les symboles de l'union. Une analyse de Saint François d'Assise. Paris 1970. Zu Franziskus' Naturbetrachtung vgl. E. A. Armstrong, Saint Francis: Nature Mystic. The Derivation and Significance ot the Nature Stories in the Franciscan Legend. Berkeley 1976; R. D. Sorrell, St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment. Oxford 1988; für eine Typologie der Mystik besonders ergiebig: I. W. Frank, Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort. Mainz 1992, 46–50 (unterscheidet eine akosmische Mystik der Dominikaner von der »naiven«, »kosmischen« oder »weltlichen« Mystik des Franziskus. Allerdings gibt es auch bei Eckhart Aspekte einer kosmischen Mystik, die nicht vernachlässigt werden dürfen). Natürlich gilt auch hier wieder die Voraussetzung, dass Gott alles in der Weisheit erschaffen hat (vgl. Bonaventura, It. I, 73 u. II, 89).

Charakter über die dem menschlichen Geist verfügbaren Wissenschaften gewinnt die Geistseele die Möglichkeit, über sich hinaus zu gelangen. Diese Möglichkeit einer Selbstbetrachtung im Lichte der göttlichen Lichtausstrahlung ist aber, konkret gesehen, nur für die »Weisen« ein Grund der Bewunderung, für die »Toren« ist sie Anlass zur Verstimmung. Die Dimension des *Über uns* wird aber erst erlangt, wenn – auf der vierten Stufe – der »Urgrund in sich selbst« mittels der drei theologischen Tugenden von Glaube, Liebe und Hoffnung, der geistlich empfindsamen Sinnlichkeit im Kontext einer *experientia affectualis*, der Wahrnehmungsweisen von Devotion, Bewunderung und Jubel und der ekstatischen Erhebungen der Seele über Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung erreicht worden ist. Alle neun Engelchöre nehmen an dieser Liebeserhebung teil, genauso wie das ganze Inventar christlich kirchlicher Hermeneutik im Zusammenhang von Natur, Schrift und Gnade, der drei Schriftsinne und der hierarchischen Ordnungen. Der Weg ist nun frei zum Blick *über uns*, nachdem das Bild Gottes in der Seele in uns restauriert und wiederhergestellt worden ist. Die fünfte Stufe zielt daher auf Gott. Er ist das Sein und gleichzeitig die Gutheit selbst, was den Bestimmungen Gottes im Alten und Neuen Testament entspricht. Gott widersteht als das Sein selbst allem Nicht-Sein; er ist reine Aktualität des Seienden und als solches das, was unserem Verstand als erstes gegenwärtig ist. Das reinste Sein Gottes ist das absolut erste, ewige, einfachste, wirklichste, vollkommenste, völlig eine Sein, das den Betrachter zu hingerissener Bewunderung nötigt. Denn sichtbar wird hier – wenn auch in einer dunklen Weise –, dass Gott, der reine Tatwirklichkeit *(actus purus)* als gegenwärtiges, unveränderliches, unermessliches Sein ist, das ist, »darüber hinaus« (mit Anselm von Canterbury) »nichts Besseres, Vornehmeres und Würdigeres und infolgedessen auch nichts Größeres gedacht werden« kann.[48] Als solcher ist Gott »aller Dinge Ursprung und vollendendes Ziel«, »eine ›geistige Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umkreis nirgendwo ist‹«. Und zwar herrschen in ihm infolge »der einfachsten Einheit, der klarsten Wahrheit und der reinsten Güte alle Kraft, Urbildlichkeit und Mitteilsamkeit«. Wenn man voraussetzt, was man nach der Lehre der Scholastik tun muss, dass die Transzendentalien konvertierbar sind, dann ist dieses Sein Gottes, das wir in seiner uns letztlich verschlossenen Dunkelheit wenigstens denkend erreichen können, gleichzeitig auch Wahrheit, Schönheit, Gutheit – das heißt: Sinn schlechthin. Und damit sind wir schon bei der *sechsten* Stufe, der Betrachtung der Gutheit selbst, die in sich so reich und fruchtbar ist, dass sie die Hervorgänge der Trinität bewirkt. In der Betrachtung gleichzeitig der Einheit und Dreifaltigkeit des innergöttlichen Lebens liegt die *perfectio illuminationis mentis*, die vollkommene Erleuchtung des Geistes beschlossen.[49] Bonaventura verlangt vom Betrachter eine Verdoppelung seiner Betrachterrolle: Als der eine Cherub soll der Be-

[48] III/IV, 92–123; III, 5, 105; IV, 109; IV, l, 109; IV, 3, 112; V, 122–135; V, 7, 133 bzw. ebd.
[49] V, 7, 135; ebd.; VI, 136–147 bzw. VI, 7, 145.

trachter die Wesenheit und Einheit in Gott betrachten, während der andere Cherub gleichzeitig die Besonderheit der einzelnen göttlichen Personen in den Blick bekommt. Dabei wird Christus als der Inbegriff gott-menschlicher Paradoxie begriffen, der im Maße seiner Menschlichkeit dem Menschen Zugang zu seiner Göttlichkeit ermöglicht.

Nach dem Durchschreiten dieser sechs Stufen außer uns, in uns und über uns ist alles für den *excessus mentalis et mysticus*[50] vorbereitet. Diese mystische Entrückung der Geistseele bedeutet Friede, Ruhe, Sabbath, ein Eintreten ins Jenseits des diskursiven Denkens, in die alles beurteilende Weisheit Gottes[51], ins Paradies. Mit Verweis auf das Kreuz Jesu Christi, die Feier des Pascha, was »Vorübergang« bedeutet und allegorisch für das mystische Transzendieren steht, wird eine Erhebung gefordert, in der »jede Geistestätigkeit aufhören und das tiefste Fühlen des Gemütes ganz in Gott aufgehen und in ihn umgewandelt werden« muss.[52] Es sind dies die »Erleuchtungen überirdischer Weisheit«, die »mystische Weisheit« *(sapientia mystica)*.[53] Damit – mit dieser uneingeschränkten Geltung des *apex affectus* (Spitze des Liebesaffekts)[54] – werden in dieser höchsten Entrückung alle *intellectuales operationes* der Geistseele ausgeschlossen: Das von Christus auf die Erde gebrachte Feuer des Heiligen Geistes ist ein Feuer der Liebe, das letztlich nur durch die Sehnsucht, die Gnade, das Seufzen des Gebets, den göttlichen Bräutigam, die Dunkelheit Gottes und die Nachfolge des bitteren Leidens Jesu in die Erfahrungswirklichkeit des Menschen einbezogen werden kann. Wenn auch in den Stufen 1–4 durchaus das Studium der Wissenschaften zur Gottfindung herangezogen wird, dominieren zuletzt Liebe und Weisheit, die durch ihre intuitiv-intellektive Kraft die diskursive Erkenntnis hinter sich lassen. Weisheit ist mithin nach 1 Kor 2,15 zwar eine ›Gabe des Heiligen Geistes‹, aber vor allem ist die Weisheit ein Antlitz, ein Gesicht von eigenartigem Zuschnitt: Hinsichtlich seiner Gestaltung ist es *admirabilis*, weil es gleichzeitig eine einzige, viele, alle und keine Form besitzt. Seine letztliche Formlosigkeit ist die am schwierigsten ergreifbare durch den menschlichen Verstand. Es handelt sich dabei um eine Erkenntnis »im Geheimnis«, deren Charakteristikum reine Gnade ist.[55]

---

[50] Überschrift von VII, 146-155.
[51] V, 123.
[52] VII, 2, 148 f.: Pascha = Vorübergang; VII,4, 151.
[53] VII, 1, 147; VII, 4, 151.
[54] VII, 4, 150. Dass Bonaventura nicht eine bloße Disjunktion zwischen Erkenntnis und Liebe und letztlich einen Triumph der Liebe über die Erkenntnis angenommen hat, belegt McGinn, wie Anm. 39, 66 f. Vgl. auch E. Gilson, Die Philosophie des Heiligen Bonaventura. Köln/Olten 1960, 408–432.
[55] Vgl. dazu Solignac, wie Anm. 7, 108.

IV. Mystik der Vernunft

Wenn Bonaventura die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott unter Aufwand aller lebensweltlichen Sinnhaftigkeit außer uns, in uns und über uns als Stufenweg ermöglicht sein lässt, so ist die mystische Einigung des Menschen mit Gott, wie Meister Eckhart sie entwirft, in doppelter Weise grundsätzlich davon abzuheben. Eckhart kennt keine Ekstase, keinen *excessus mentis* als krönendes Schlussstück eines beschwerlichen Wegs, der sich der Anstrengung aller Erkenntnis- und Liebeskräfte verdankt. Die Einheit des Menschen mit Gott ist bei ihm unvordenklich da und bezeugt sich in der Gegenwart des *vünkelîns* in der Seele[56], ein Ausdruck, den er von Augustinus *(scintilla animae)* und Hieronymus *(scintilla rationis)* übernimmt und radikalisiert in dem Sinne, dass dieses Seelenfünklein als »oberste Vernunft« und lebendige Gegenwart Gottes in der Seele alle einzelnen Seelenvermögen – auch die Liebe und die Erkenntnis – durch ihren ganzheitlich-weisheitlichen Zug je schon überholt hat. Das Seelenfünklein ist eine dynamisch zu verstehende Bezugsgröße und meint – in biblischer Terminologie, die Eckhart nicht müde wird zu wiederholen – die gnadenhafte Gottesgeburt in der Seele. Gott ist ein Gott der Gegenwart, er ist der Sinn, der jeweils schon da ist und der jedes Menschenleben trägt.[57] Fatal ist einzig, dass die Menschen ihren Seelengrund so bedeckt halten, dass sie gar nicht merken, dass nicht sie der Sinn ihres Lebens sind, sondern Gott, der sich in jedem Einzelnen neu und unaufhörlich als Gnade und Fünklein ereignet. Selbst bei den Verdammten in der Hölle erlischt dieser Funke nicht, denn er ist die Gegenwart Gottes als und sofern er Sein ist. Das Sein ist Gott. Und Gott unterscheidet sich von allem Geschaffenen darin, dass er allem Seienden als Sein näher ist als dieses sich je zu sein vermöchte. Seine Unterschiedenheit von allem Seienden besteht in seiner Ununterschiedenheit zu allem Seienden.[58] So wie sich Eckhart in seiner Fassung des Seelenfunkens nicht herbeilässt, ihn auf das Erkenntnis- oder Liebesvermögen einzugrenzen, sondern ihn im göttlichen Intellekt, sofern er Intellekt ist, kumulieren lässt, so duldet er an dieser Gegenwart Gottes in der Seele auch keine nähere Bestimmung Gottes selbst. Gott ist gewissermaßen mit seinem noch nicht in die Dreifaltigkeit ausgefalteten, einfachen und

---

[56] Vgl. den trefflichen Überblick über Forschung und Semantik des Eckhartschen Fünkleins bei N. Largier, Meister Eckhart. Werke, 2 Bde., Frankfurt/a.M. 1993, I, 763–772. (II, 920 siehe die Angaben zur Zitierweise Meister Eckharts nach der Ausgabe von J. Quint).

[57] Vgl. A. M. Haas, Von der Eigenart christlicher Mystik: Meister Eckhart als Maßstab. In: ders., Gottleiden Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt/a.M. 1989, 45–58; ders., Die Aktualität Meister Eckharts. Ein Klassiker der Mystik. In: P. Imhof (Hg.), Gottes Nähe. Religiösen Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von J. Sudbrack, Würzburg 1989, 79–94; ders., Typologie der Mystik. In: L. Honnefleder/W. Schüssler (Hg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Paderborn 1992, 279–295.

[58] Vgl. W. Beierwaltes, Identität und Differenz. Frankfurt/a.M. 1980, 97–104.

einheitlichen Wesen in der Seele gegenwärtig, um es bildlich zu sagen: mit seinem Quellpunkt, aus dem je neu der Sohn aus dem Vater geboren wird. Deswegen hat der Seelenfunken gleichzeitig viele und keine Namen wie Gott selbst. Die Unterscheidung, die Eckhart zwischen ›Gott‹ und ›Gottheit‹ einführt, ist eine perspektivische: Gott ist Gott unter dem Aspekt seiner Dreifaltigkeit in Vater, Sohn und Geist und hat so einen Namen: die Gottheit ist Gott unter dem Aspekt seiner unnennbaren Einheit (die im Grunde nur asymptotisch in Verneinungen sprachlich signalisiert werden kann). Die Seele des Menschen ist der bevorzugte Ort (=Nicht-Ort), an dem sich die Gottesgeburt als ein jesuanisch-weisheitlicher Selbsterweis ereignet:

> Zum andern Male offenbart sich Jesus in der Seele mit einer unermesslichen Weisheit, die er selbst ist, in welcher Weisheit sich der Vater selbst mit seiner ganzen väterlichen Herrscherkraft sowie jenes nämliche Wort erkennt, das ja auch die Weisheit selber ist, und alles, was darin ist, so, wie es Eins ist. Wenn diese Weisheit mit der Seele vereint wird, so ist ihr aller Zweifel und alle Irrung und alle Finsternis ganz und gar abgenommen, und sie ist versetzt in ein lauteres, klares Licht, das Gott selbst ist, wie der Prophet spricht: ›Herr, in deinem Lichte wird man das Licht erkennen‹ (Ps. 35 10). Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; dann erkennt sie mit dieser Weisheit sich selbst und alle Dinge, und diese selbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst, und mit derselben Weisheit erkennt sie die väterliche Herrschermacht in (ihrer) fruchtbaren Zeugungskraft und das wesenhafte Ur-Sein in einfaltiger Einheit ohne jegliche Unterschiedenheit.[59]

Die im Mittelalter allgegenwärtige Appropriationenlehre, wonach Gottvater als *potentia*/Herrschaft, Gottsohn als *sapientia*/Weisheit und Gott-Hl. Geist als *bonitas*/Güte umschrieben werden kann (Augustinus, Petrus Lobmardus etc.)[60] verhilft auch hier wieder – wie schon bei Bonaventura – dem Weisheitsgedanken zu einer starken allegorischen Präsenz, sodass auch hier ›Weisheit‹ im Zusammenhang mit dem Gottesgeburtsgedanken zum Zentrum der mystischen *Unio* werden kann. Eckhart bereitet in seiner Weisheitskonzeption Heinrich Seuse mit seiner Vorstellung einer mystischen Hochzeit mit der Ewigen Weisheit den Weg, indem schon er die Weisheit aufgrund ihrer passivisch gesehenen Mütterlichkeit gewissermaßen weiblich ausstattet.[61]

Damit nun die Gottesgeburt in der Seele als eine wahrnehmbare möglich sein kann, d.h. der Mensch wirklich »in die größte Gleichheit mit

---

[59] Jesus offenbâret sich (...) in der sêle mit einer unmaezigen wîsheit, diu er selber ist, in der wîsheit sich der vater selbe bekannet mit aller sîner veterlîchen hêrschaft und daz selbe wort, daz ouch diu wîsheit selber ist, und allez daz dar inne ist, alsô als daz selbe ein ist. Swenne diu wîsheit mit der sêle vereinet wirt, sô ist ir aller zwîvel und aliu irrunge und alliu dünsternisse alzmaâle abe genomen und ist gesetzet in ein lûter klârez lieht, daz selber got ist, als der prophête sprichet: ›herre, in dînem liehte sol man daz lieht bekennen.‹ Dâ wirt got mit got bekant in der sêle; sô bekennet si mit dirre wîsheit sich selber und alliu dinc, und die selbe wîsheit bekennet si mit im selben, und mit der selben wîsheit bekannet si die veterlîche hêrschaft in vruhtbaerer berhafticheit und die weselîche isticheit nâch einvaltiger einicheit âne einigen underscheit (Largier I, 20, 20 ff.; Pr. I)

[60] Vgl. dazu Largiers Kommentar, wie Anm. 56, I, 758 (zu I, 20, 11).

[61] Vgl. dazu Largiers Kommentar, wie Anm. 56, I, 1011 (zu 432, 28 ff.; Pr. 40).

Gott«[62] komme, muss er leer von sich selber werden. Denn der Mensch ist – da Gott schlechterdings Sein ist – von sich her nichts, *unum purum nihil*.[63] Eine unabsehbare Abstraktionsbewegung ist dem Menschen abverlangt: »Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.«[64] Also: Ablegen alles *eigen*, alle Individualität und alle Personalität[65], um der göttlichen Person Jesu Christi Raum zu lassen. In der Gottesgeburt wird – in der Preisgabe aller Personhaftigkeit (in Gott gibt es keine Einzelpersonen, da Christus in der Menschwerdung eine allgemeine Menschennatur annahm) – dem Menschen die wahre und alle Personen in sich enthaltende Person, Jesus Christus, verliehen. Im Vorgang der asketischen Abstraktion wird der Mensch, der er ist, ein anderer Christus. Die Sinnhaftigkeit des Menschseins beruht darin, dass der Mensch in Korrespondenz zu dieser unvordenklichen Einheit und in der abstraktiven Bemühung überhaupt als Mensch erst wird. Sinnvoll Menschsein ist Gottes Sohn Sein, ist Empfang von Sein aus Gnade, was Gott von Natur ist. Damit aber ist der Mensch je schon und je neu einbezogen in den Lebensbezug, der Gott selber ist. »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.«[66] Wer – eingefangen in solcher Einheit – noch nach einem Warum fragt, der tauscht einen Teilsinn gegen den Totalsinn, der Gott selber ist, ein. Von daher tadelt Eckhart selbst die Kontemplationsmystik mit ihren Verzückungen und Ekstasen:

> Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nicht anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer »bestimmten« *Weise* sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfasst ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst.[67]

---

[62] »in die groeste glîcheit mit gote« (DW 5, 412,4).

[63] Haas, Gottleiden, wie Anm. 57, 183.

[64] »laere sîn alle crêatûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller crêatûre ist gotes laere sîn« (DW 5, 413,3 f.).

[65] Vgl. A. M. Haas, »... das Persönliche und Eigene verleugnen« – Mystische »vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs« im Geiste Meister Eckharts. In: Individualität, Hg. M. Frank/A. Haverkamp, München 1988, 106–122; jetzt auch in: ders., Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt/a.M. ²1997, 310–335.

[66] »Als waerlîche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun natiurlîche, als gewaerlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt. Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt.« (DW 1, 90, 6 ff.).

[67] „wærlîche, swer gotes mê wænet bekomen in innerkeit, in andâht, in süezicheit und in sunderlîcher zuovüegunge dan bî dem viure oder in dem stalle, sô tuost dû niht anders dan ob dû got næmest und wündest im einen mantel umbe daz houbet und stiezest in under einen banc. Wan swer got suochet in wîse, der nimet die wîse und lât got, der in der wîse verborgen ist. Aber swer got suochet âne wîse der nimet in, als er in im selber ist; und der mensche lebet mit dem sune, und er ist daz leben selbe« (DW 1,91,3 ff.).

Gott ist das Leben selbst[68] und daher auch der Lebenssinn. Dass aber vor solchem einheitlichem Hintergrund noch eigens nach Lebenssinn gefragt werden dürfte, verbietet sich von selbst. Wie kann sich Leben anders ausweisen als durch seine Lebendigkeit? Wie im Zen-Buddhismus kann Meister Eckhart beim neugierigen Nachfragen nach Lebenssinn und dem Warum schroff werden.

> 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. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: »Warum wirkst du deine Werke?« – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: »Ich wirke darum, *dass* ich wirke.«[69]

Oder anderswo:

> 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 (...) 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.[70]

Schärfer lässt sich ein dem Leben aufgesetzter Lebenssinn nicht abweisen: Der Sinn des Lebens ist das Leben. Und Leben ist *sunder warumbe*, glanzvoll und wunderbar in sich selber. Oder mit Angelus Silesius:

> Ohne warumb
> Die Ros ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet /
> Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nich ob man sie sihet (I 289).[71]

Für Eckhart wird der heilige Apostel Johannes, der auch der Liebesjünger war, der beim Abendmahl an der Brust des Herrn ruhte, die lebendige Ikone einer Beziehung zur himmlischen Weisheit. Augustinus zitierend meint er:

> Er überragt ja die andern Evangelisten an Tiefe der göttlichen Geheimnisse (...) Und im Bilde der vier lebenden Wesen wird er mit dem Adler verglichen, der höher fliegt als die übrigen Vögel und die Sonnenstrahlen mit ungeblendeten Augen anblickt. Er

---

[68] Vgl. T. Beckmann, Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten. Frankfurt/a.M. 1982, besonders 167 ff.

[69] »Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? solte ez antwürten, ez spraeche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînem eigenen grunde und quillet ûzer sinem eigen; dar umbe lebet ez âne war umbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wârhaften menschen, der dâ würket ûz eigenem grunde: war umbe würkest dû diniu werk? solte er rehte antwürten, er spraeche niht anders dan: ich würke dar umbe, daz ich würke« (DW 1,91,10 ff.).

[70] »war umbe lebest dû? Umbe leben, und enweist dennoch niht, war umbe dû lebest. sô begirlich ist daz leben in im selber, daz man ez umbe sich selber begert (...) Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn wesen. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr« (DW 1,105,10 ff.).

[71] Nach der Ausgabe von L. Gnädinger, wie Anm. 40, 69.

> ruhte beim Abendmahl an der Brust des Herrn; den Trank himmlischer Weisheit genoss er im Vorrang vor den übrigen aus der Quelle selbst, der Brust des Herrn, und war darauf bedacht, die Gottheit Christi und das Geheimnis der Dreifaltigkeit uns anzuvertrauen.[72]

Ich komme zum Schluss: Die christliche Mystik widerspricht dem von Nietzsche diagnostizierten Weisheits- und Sinndefizit in außerordentlich scharfer und prägnanter Weise. Zunächst mit der pauschalen Antwort: Alles hat Sinn; es gibt nichts, was nicht Sinn hätte, und alles ist zu beziehen auf eine überkategoriale Weisheit, deren Zentrum die unmittelbare Erfahrung Gottes ist. Denn Gott, der alles liebend und aus Liebe schaffend erhält, ist schon der Sinn des Ganzen. Gott ist alles in allem.[73] Unsere zwei Modelle christlichen Einheitsdenkens unterscheiden sich einzig in der Art des Zugangs zu dieser unvordenklichen Einheit Gottes mit allem Geschaffenen. Bonaventura sieht für den Menschen einen *Weg* vor, der ihn zu Gott führt. Der Mensch ist ein Wanderer auf dem Pilgerweg zu Gott, der zunächst alles, was außer ihm ist, betrachtet und in seiner Ordnung durchschaut, sodann in einer gewaltigen Anstrengung der Introspektion in sich hineinschaut und Gottes Wirken in sich wahrnimmt, schließlich aber in einem plötzlich eintretenden *excessus mentis* über sich hinausgehoben wird in die weisheitliche Beseligung von Gottes Gegenwart.[74]

Bei Eckhart schrumpfen alle Dimensionen von Zeit[75] und Raum im Nu des sich je neu anfangshaft erneuernden Lebens. Plötzlich meldet sich der weiselose Gott als Leben ohne Warum und gerade damit als sinngebende Weisheit, bestürzend und umstürzend. Es ist ein Durchbruch[76] des Menschen in Gott, der möglich ist, weil Gott je schon durchgebrochen ist durch die harten Strukturen und Systeme menschlicher Verkrustungen. Im Grunde war es die Sehnsucht Nietzsches, ein solch unmittelbares Leben der Weisheit in ähnlichem Überschwang, das den thematischen Ausweis mit Sinn nicht benötigt, zu leben[77], vor allem aber ein solches Leben weiter zu vermitteln – und sei's mit einem Blitz:

> Meine Weisheit sammelt sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So thut jede Weisheit, welche einst Blitze gebären soll. – Diesen Menschen von Heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heißen. Die – will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! Stich ihnen die Augen aus![78]

---

[72] Largier II, wie Anm. 56, 488; Exp. Sti Ev. sec. Ioh., Prooemium; vgl. Anm. dazu ebd., 845 f., wo der Verweis auf Johannes Scotus gegeben wird. Zu dessen Weisheitskonzeption vgl. Johann Kreuzer, Weisheit bei Eriugena. Vom Nichtwissen Gottes. In: Tilman Borsche/Johann Kreuzer (Hg.), Weisheit und Wissenschaft. Schriften der Académie du Midi Bd. II, München 1995, 97–114.

[73] 1 Kor 12,6.

[74] Vgl. Gilson, Anm. 54.

[75] Vgl. N. Largier, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Bern 1989.

[76] Vgl. die Literatur bei Largier, wie Anm. 56, I, 1060.

[77] Vgl. den immer noch lesbaren Versuch von J. Bernhart, Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart. Berlin o. J. (1934) bes. 41 ff.

[78] Nietzsche, Also sprach Zarathustra, wie Anm. 33, Bd. 4, 360

Aber nach der Heraufkunft des Nihilismus sind die Sinninhalte dieser Weisheit nicht mehr eingeborgen in die dauernd wahren Konzepte einer (christlich begründeten und so auch durchgehaltenen) Metaphysik: Das Subjekt gestikuliert irgendwo im leeren Raum seiner eigenen Veranstaltungen. Ein echter Weg des Überschwanges ist nicht mehr möglich!

Wanderradikale und heimatlose Mönche

Wie eine bewegte Lebensform immer wieder sesshaft wird

Niklaus Kuster

Verschiedene Religionen kennen die asketische Praxis der Heimatlosigkeit und des freiwilligen Exils: Sie verbindet radikal Suchende im Hinduismus, Buddhismus, Christentum und Islam. Familie, Beziehungen, vertrautes Milieu und Heimat, ja selbst eine religiöse Gemeinschaft werden aufgegeben, um das Leben eines Fremden zu führen. Im Christentum wird peregrinatio, selbst wenn sie nur innerlich gelebt wird und keine sichtbaren Verzichte mit sich bringt, zu einem wesentlichen Grundzug evangelischer metanoia. Alle radikaleren Formen religiösen Lebens, seien sie monastisch oder missionarisch, apostolisch oder karitativ, wurzeln geschichtlich in existentieller »peregrinatio«.[1]

Dass das Mönchtum »seit seinen Anfängen im Osten wie im Westen« nicht nur den Geist, sondern auch »reale Formen des heimatlosen Umherziehens schätzt«, trifft nur teilweise zu. Radikale Wanderexistenz ist in verschiedenen Epochen und Kulturräumen auch bekämpft worden. Charismatische Lebensformen, die an Vorbilder der jüdischen Tradition, die Apostelaussendung Jesu und das Wirken der Urkirche anknüpfen, geraten zunehmend in Spannung zu einem Mönchtum, das sich in Klöstern organisiert und auf *stabilitas loci* baut. Welche Wege religiös-radikale Peregrinatio im christlichen Mönchtum[2] nahm und welche Schwierigkeiten ihr begegneten, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Sie spürt den Grundformen des Wandermönchtums in der christlichen Welt nach, zeichnet ihre Entwicklung in Antike und Mittelalter auf und schließt mit einem kurzen Ausblick in die Neuzeit.

1. Antike

Gottesmänner, die ein radikal-armes und prophetisches Wanderleben führen, sind dem Orient seit altersher vertraut. Es gibt sie bereits im biblischen Israel und sie prägen über die frühe Kirche hinaus auch die islamische Welt. Das Teheraner Wachsfigurenmuseum zeigt einen klassischen Derwisch, dessen Ausrüstung in etwa der jesuanischen Aussendungsrede entspricht.[3] Wanderradikale Prediger gelten als eine der vier Typen von Propheten im Alten Israel. Jesus selbst stellt sich in die Tra-

---

[1] Emmanuel Lanne, Peregrinatio. In: DIP 6, Roma 1980, 1423–1426.

[2] Die folgende Studie verwendet den Begriff »Mönchtum« nicht im engeren monastischen, sondern im weiteren Sinn. Sie folgt darin Karl Suso Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt [5]1996 (Definition: Einführung IX).

[3] Abb. in: Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung, Hg. Mirjam Prager/Günter Stemberger, 1–5, Salzburg 1976, 2001: Mit der matthäischen Version verzichtet der Teheraner Derwisch auf ein zweites Gewand und Schuhe, wie das Markusevangelium erlaubt er sich einen Wanderstab und eine Betteltasche.

dition dieser »Gottesmänner«: Sie ziehen »als Wandercharismatiker« umher und stützen sich auf »sesshafte SympathisantInnen, die sie mit Kost und Logis versehen. Es gibt aber auch Prophetenhäuser, in denen junge Männer zu Gottesmännern erzogen werden«. Die Taten und Worte solcher Gottesmänner werden meist »vom Volk, in dem sie wirken, mündlich weitererzählt und erst später von Sammlern (...) festgehalten«.[4] Das öffentliche Leben Jesu erwählt sich »Kafarnaum zum Zentrum seiner Missionstätigkeit in Galiläa«.[5] Von hier aus unternimmt er mit seinen Jüngern und Gefährtinnen längere oder kürzere Wanderungen bis Syrophönizien und hinab nach Judäa. Die Synoptiker lassen den Lebensstil des umherziehenden Meisters in Aussendungsreden einfließen, die vorösterlich dem Wirkfeld Galiläa gelten (Mt 10,1–15; Mk 6,7–13; Lk 9,1–6) und sich nachösterlich »allen Völkern der Erde« und »bis zum Ende der Welt« öffnen (Mt 28,16–20). Apostel sollen mit leeren Händen und einer guten Botschaft durch die Dörfer ziehen, mit Worten und Taten befreiend wirken, sich in äußerer Armut ganz auf die Güte der Menschen und die Sorge Gottes verlassen und Boten des Friedens sein (Mt 10; 5–7). Das Vorbild biblischer Gottesmänner, die Spiritualität der »missio apostolica« und ihre Umsetzung bei Paulus werden im Laufe der Jahrhunderte unterschiedliche Formen religiöser Wanderexistenz inspirieren.

1.1 Wanderradikale in der frühen Kirche

Das Matthäusevangelium spiegelt die Wertschätzung, die Wanderradikale nach dem Zusammenbruch Israels in judenchristlichen Gemeinden Syriens erfahren. Ulrich Luz hat an der Jüngerrede (Mt 9,36–11,1) aufgezeigt, dass die matthäische Gemeinde nicht nur »mit Wanderradikalen intensive Berührungen« hat, sondern dass »das Verhältnis von Sesshaften und Wanderradikalen als ein fließendes« zu sehen ist. Der Evangelist spricht »die ganze Gemeinde als potentielle Wanderradikale« an. Sie »erfüllen durch ihre Verkündigung stellvertretend den der ganzen Gemeinde gegebenen Auftrag. Entsprechend ist die Gemeinde mit ›ihren‹ Wanderradikalen solidarisch«.[6]

Die Didache sucht Jahrzehnte später Kriterien, nach denen syrische Gemeinden Wanderradikale beurteilten sollen[7]: Wer der Sendung, der

---

[4] Thomas Staubli, Begleiter durch das Erste Testament. Düsseldorf 1997, 231–232 (= »Prophetische Rollen und Titel in Israel«, nämlich Gottesmänner, Seher, Visionäre, KünderInnen), zit. 231.

[5] Walter Bühlmann, Wie Jesus lebte. Palästina vor 2000 Jahren: Wohnen – Essen – Arbeiten – Reisen. Luzern [4]2001, 57.

[6] Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT). 2, Zürich 1990, 74–161, zit. 79.

[7] Didache 11–13: Dazu Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Hg. Norbert Brox/Wilhelm Geerlings/Gisbert Greshake/Rudolf Schieffer. 1: Didache – Traditio apostolica. Freiburg i.Br. [2]1992, (zum Milieu des Textes: Einleitung, 25–94; zum Thema der Gastfreundschaft speziell 55–68).

Lebensweise und der Lehre der Zwölf treu bleibt, wird ein wahrer »Apostel« genannt und soll von den Gemeinden großzügig aufgenommen werden:

> Was aber die Apostel und Propheten angeht, so verfahrt nach der Weisung des Evangeliums wie folgt: Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll wie der Herr aufgenommen werden. Er soll aber nicht länger als einen Tag bleiben, wenn es jedoch nötig ist, einen zweiten; wenn er aber drei Tage bleibt, ist er ein Pseudoprophet. Bei der Abreise soll der Apostel nichts annehmen außer Brot, bis er übernachtet. Wenn er Geld fordert, ist er ein Pseudoprophet (11,3–6).

Diese und die folgenden Weisungen der Didache lassen die Bedeutung der Gastfreundschaft in der frühen Kirche erahnen: Nicht nur Wanderradikale, sondern reisende Glaubensgeschwister aller Art verbinden die frühchristlichen Gemeinden, verbreiten ihren Glauben und lassen allmählich ein übergreifendes Gemeinschaftsbewusstsein unter den ἐκκλησίαι im Imperium wachsen.

Adalbert Hamman und Denys Gorce haben aufgezeigt, dass es neben den Wanderradikalen ebenso, ja vor allem reisende Christinnen und Christen waren, die den Glauben in alle Handelszentren und in die Kolonien des Reiches brachten: Händler, Soldaten, Beamte und Kolonisten, Sklavinnen, Gefangene und Touristinnen unterwegs zu einem der Sieben Weltwunder oder Studenten, die von philosophischen Schulen nach Athen und der Medizinkunst nach Pergamon gezogen wurden, ja selbst Arme und Alte.[8] Paulus oder Priscilla und Aquila können je als klassische Beispiele für diesen Typus missionarisch Reisender stehen. Paulus macht die Glaubensverkündigung zu seinem neuen Beruf und verdient sein Brot nebenbei als Zeltmacher. Das Ehepaar arbeitet ebenfalls als Zeltmacher nach der Wegweisung aus Rom in einem Quartier Korinths und dann in Ephesus, um im eigenen Haus eine Gemeinde zu sammeln und zu leiten. Im Unterschied zu den charismatischen Wanderradikalen der synoptischen Jüngerreden ist Paulus ein Wandermissionar mit teils intensiven Aufenthaltszeiten und bleibendem Kontakt zu seinen Wirkorten.[9] Selbst wenn solche Missionare weniger schutzlos als Jesu Jünger in Galiläa unterwegs waren, enthielten auch ihre Reisen einige Zumutungen. Der Völkerapostel selbst erinnert an Strapazen, die er für das Reich Gottes auf sich genommen hat:

> Ich habe drei Schiffbrüche erlitten; das eine Mal trieb ich eine Nacht und einen Tag auf dem Meer. Auf meinen vielen Reisen haben mich Hochwasser und Räuber bedroht.

---

[8] Adalbert G. Hamman, La vita quotidiana dei primi cristiani (95–197). Milano 1993, 42–66; Denys Gorce, Art. Gastfreundschaft. In: RAC 8, Stuttgart 1972, 1103–1120 (ganzer Artikel mit Blick in jüdische Tradition und nichtchristliche Antike: 1061–1123).

[9] Ein anschauliches Bild seiner Gemeinden wie auch frühchristlicher Kontaktpflege über Briefe und reisende Glaubensgeschwister vermitteln Hermann-Josef Venetz/Sabine Bieberstein, Im Bannkreis des Paulus. Hannah und Rufus berichten aus seinen Gemeinden. Würzburg 1995.

> Juden und Nichtjuden haben mir nachgestellt. Es gab Gefahren in den Städten und in der Wüste, Gefahren auf hoher See und Gefahren bei falschen Brüdern. Ich habe Mühe und Not durchgestanden, habe oft schlaflose Nächte gehabt; ich bin hungrig und durstig gewesen. Oft hatte ich überhaupt nichts zu essen oder ich fror, weil es mir an Kleidern fehlte ... (2 Kor 11,25–27).

Frühchristliche Schriften wie die Didache und Kritiker wie Lukian von Samosata lassen auch Gefahren für Gastgeber erkennen, wenn Betrüger sich als wandernde Charismatiker kleiden. Missbräuche trafen da nicht nur christliche Gemeinden, sondern die antike Gesellschaft gemeinhin:

> Wandercharismatiker, also Persönlichkeiten außergewöhnlichen Zuschnitts, die andere in ihren Bann schlugen und ihre Botschaft (...) von Dorf zu Dorf beziehungsweise von Stadt zu Stadt ziehend verkündeten, gab es im Imperium Romanum, besonders im östlichen Mittelmeerbecken, im 1. und 2. Jahrhundert mehr als je zuvor. Parallel dazu mehrten sich (...) die Klagen über wandernde Betrüger philosophischer und religiöser Provenienz wie etwa Kyniker oder Gallen, denen man vorwarf, die (...) Gutmütigkeit ihres Publikums auszubeuten. Hintergrund dieser Vorwürfe ist das Problem des Lebensunterhalts, das sich für die Wandercharismatiker christlicher wie nichtchristlicher Herkunft nahezu jeden Tag neu stellte.

Georg Schöllgen weist auf den Erfolgszwang hin, den diese bei wechselnder Zuhörerschaft haben mussten, wollten sie »nicht mit hungrigem Magen schlafen gehen«. Zudem »mag die große Zahl der Wandercharismatiker und eine zunehmende Skepsis beim Publikum es vielen immer schwerer gemacht haben, ihren Lebensunterhalt zu finden«.[10] Welche Dimension das Problem der Wanderradikalen und ihres Unterhalts im 2. Jahrhundert annahm, zeigen die soziologischen Untersuchungen Gerd Theißens.[11] Während Kritiker der frühen Kirche mit beißender Ironie gegen christliche Gastfreundschaft polemisierten[12], suchten die Gemeinden sorgsam zwischen Betrügern und ernsthaften Wanderasketen zu unterscheiden. Schließlich waren »Jesus, seine Jünger und die Apostel selbst Wandercharismatiker«, und »wandernde Verkündiger« erfreuten »sich in den Gemeinden höchsten Ansehens«.[13]

Eusebius von Cäsarea sammelt in der frühkonstantinischen Kirche eine Fülle von Zeugnissen, die zunächst die Wandermission der Apostel und dann auch das Wirken ihrer Jünger und Nachfolger beschreiben. Der Historiograph sieht den Auftrag des Auferstandenen, den Glauben »bis an die Grenzen der Erde« zu tragen, innerhalb der mediterranen und asiatischen Horizonte der damaligen Reichskirche beispielhaft wahrgenommen:

---

[10] Georg Schöllgen, Einleitung zur Didache, in: Fontes Christiani 1, 25–94, zit. 56–57.

[11] Gerd Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19). Tübingen ²1983, 79–105 (= »Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum«) sowie 201–230 (= »Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare«).

[12] So etwa Lukian von Samosata, Tim. 57; Peregr. 13; und Apuleius, met. 8, 27, 1–29, 1.

[13] So der Befund von Georg Schöllgen, Einleitung zur Didache, 57.

> Markus soll als erster ausgesandt worden sein: In Ägypten hat er das selbstverfasste Evangelium verkündet und in Alexandrien die ersten Gemeinden errichtet. – Die heiligen Apostel und Jünger unseres Erlösers wurden über die ganze bewohnte Erde verstreut. Thomas, so die Überlieferung, erhielt die Gebiete der Parther, Andreas Skythien, und Johannes Kleinasien, wo er lebte, bevor er in Ephesus starb. Petrus scheint den Diasporajuden am Ponthus, in Galatien, Bithynien, Kappadozien und Kleinasien gepredigt zu haben; als er endlich nach Rom gelangte, wurde er kopfüber gekreuzigt, wie es seiner Bitte entsprach. Was soll ich von Paulus sagen, der von Jerusalem bis Illyricum das Evangelium verbreitete und schließlich in Rom unter Nero Zeugnis ablegte? Matthäus soll Äthiopien, Bartholomäus Vorderindien missioniert haben.[14]

Der Historiker erinnert anderswo an die Nachfolger der Apostel, die »auf ihren Fundamenten weiterbauten, ihre Predigttätigkeit mehr und mehr ausdehnten und den Samen des Reiches Gottes auf dem ganzen Erdenkreis verkündeten«:

> Viele der damals lebenden Jünger ließen sich nämlich vom göttlichen Wort zu glühender Liebe für die [christliche] Philosophie begeistern: dem Wort des Erlösers folgend, verschenkten sie ihr Vermögen an die Armen, zogen in die Ferne und wirkten als Evangelisten. So waren sie eifrig bemüht, jenen den Glauben zu predigen und die göttlichen Evangelien zu bringen, die noch nichts davon gehört hatten. Sie begnügten sich damit, bei fremden Völkern den Grund des Glaubens zu legen, und ließen Hirten zurück, denen sie die Neubekehrten anvertrauten. Sie selbst zogen weiter in andere Länder und zu neuen Völkern (Hist. Eccl. III 37).

So idealisierend dieses Bild weiterer Generationen von Aposteln und Wandermissionaren ausfällt, Eusebius überliefert auch konkrete Beispiele. Zur Zeit des Kaisers Commodus beispielsweise bricht Pantänus »zu den Völkern des Ostens auf«: Der gelehrte Stoiker, der zum Christentum gefunden hat und später die Katechetenschule von Alexandrien leitete, »zog als Verkünder des Evangeliums Christi bis Indien«. Er sei nur einer von vielen gewesen, »welche die Apostel nachahmten, um das Wort Gottes zu verkünden« (V 10). Origenes bestätigt und präzisiert solche Erinnerungen, wenn er ein Jahrhundert vor Eusebius gegen Celsus schreibt:

> Die Christen unterlassen in ihrem Glaubenseifer nichts, um ihre Lehre über die ganze Erde zu verbreiten. Einige machen es sich geradezu zur Lebensaufgabe, nicht nur von Stadt zu Stadt, sondern auch von Dorf zu Dorf und von Gehöft zu Gehöft zu wandern, um Menschen für den Glauben an Gott zu gewinnen (...) [Dabei würden sie] bisweilen nicht einmal soviel annehmen, wie sie an Nahrung brauchen. Zwingt der Mangel sie aber, etwas anzunehmen, so begnügen sie sich damit, die dringendsten Bedürfnisse zu befriedigen, und lehnen es ab, darüber hinaus versorgt zu werden.[15]

Lebensform wie Wertschätzung wanderradikaler Nachfolge finden sich in der frühen Kirche von einem Grundgefühl allgemeiner Heimatlosigkeit getragen. Stephanus wie auch der Hebräer-, der erste Petrus- und der erste Klemensbrief knüpfen an Abraham an, um alle Glaubenden

---

[14] Eusebius, Hist. Eccl. II 16, III 1 und V 10.

[15] Origenes, Contra Celsum III 9; auch De princ. IV 1,2. Zum Ganzen: Hamman, Vita quotidiana, 107–110.

als »Pilger und Fremdlinge« in dieser Welt zu verstehen.[16] Philo von Alexandrien wird es gleichzeitig für sein eigenes Volk tun.[17] Abrahams Berufung und das Leben der Apostel werden innerkirchlich zum Vorbild ganzer Gemeinden, die sich »Leute vom Weg« oder kollektiv παροικια (Pilger in der Fremde) nennen.[18] Irenäus drückt dasselbe Grundgefühl aus, wenn er in Abraham den Vater all jener erkennt, die »peregrinationem in hoc saeculo sustinerent«, und Abrahams Weg mit der sequela Verbi der Apostel vergleicht.[19] Der Brief an Diognet drückt das Befinden der Gläubigen geradezu klassisch aus, die sich in ihre Welt integrieren und dennoch Fremde bleiben:

> Christinnen und Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den anderen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgends eigene Städte, sprechen keine abweichende Sprache und führen auch kein exklusives Leben (...) Sie wohnen in Städten von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jedem das Schicksal beschieden hat, und folgen der Landessitte in Kleidung, Nahrung und Lebensart, wenn ihr bürgerliches Leben auch viele überrascht und verwundert. Sie bewohnen je das eigene Vaterland – wenn auch wie Gäste. Sie beteiligen sich an allem wie Bürger – und lassen sich alles gefallen wie Fremde. Jede Fremde ist ihnen Heimat – und jede Heimat ist ihnen Fremde (an Diognet V).

Charismatische Wanderradikale erinnern die Gemeinden existentiell an ihr Fremdsein, nähren die Sehnsucht nach der eigentlichen Heimat und führen zugleich die Sendung der Apostel weiter. Sie werden in der christlichen Geschichte zahllose Nachfolger finden – von der Germanenmission des frühen Mittelalters bis zur Afrika-, China- und Amazonasmission des 20. Jahrhunderts. Im Folgenden sollen asketische Formen des Wanderradikalismus im frühen Mönchtum untersucht werden.

1.2 Heimatlosigkeit im ersten Mönchtum

Die staatliche Anerkennung der »religio christiana«, ihr Wandel zur Reichskirche und das schnelle Wachstum der städtischen Gemeinden führen dazu, dass sich im ganzen Imperium asketische Lebensformen

---

[16] Stephanus' Verteidigungsrede (Apg 7,2–6), Hebr 11,8–9, 1 Petr 2,11 und 1 Klem 17,2 (mit Absender) verweisen auf Abrahams Glauben und greifen das Motiv des »Fremden« oder des »Gastes auf Erden« aus Gen 23,4 auf.

[17] Menschen leben in seinem stoisch-platonisch geprägten Weltbild grundsätzlich fern ihrer himmlischen Heimat »als Fremde und Pilger« auf Erden: De Cherubim et flammeo gladio 121; De confusione linguarum 76–82; De somniis I 180; Quis rerum divinarum heres sit 267–268. Abraham erhält als Modell der »peregrinatio« einen Traktat: De migratione Abrahami sowie eine Deutung seiner Reise in De Abrahamo.

[18] Zur Selbstbezeichnung der Gläubigen in Antiochien: Apg 9,2; 18,25; in: 1 Clemens spricht »die Kirche, die zu Rom in der Fremde lebt« zur »Kirche, die in Korinth Pilgerin ist«: paroikía wird zum Kollektivbegriff und setzt sich im 2. Jh. als Terminus für eine Lokalkirche durch: Eusebius, Hist. Eccl, IV 23,5 (Dionys von Korinth), V 24,14 (Irenäus an Bischof Viktor von Rom) und V 18, 9 (Apollonios).

[19] Irenäus, Adv. haers. IV 5,3–4; IV 25,1; dazu Demonstratio apostolicae praedicationis c. XXIV, XXXV, XLIV; Abraham erscheint, im Sinne Philos, als einer, der in der Fremde lebt und auf der Suche nach Gott umherzieht.

ausbreiten. In Spannung zur sesshaften und gesicherten Existenz der Gemeinden suchen radikale Christen vermehrt den Kampf in der Wüste oder wählen ein unbehaustes Wanderleben. Das frühe Mönchtum bildet im Osten fünf Grundtypen sesshafter Heimatlosigkeit heraus[20]:

Einsiedler	1. Asketen am Rand der Siedlungen 2. Anachoreten oder Eremiten in der Wüste – individuell lebend – in Kolonien	Palamon Paulus Makarius Antonius
Zönobiten	3. Gemeinschaften in der Wüste 4. Gemeinschaften städtisch oder auf dem Land	Pachomius Basilius

Bessarion, der Ende des 4. Jahrhunderts als Wüstenvater in der Sketis lebte, pflegte sich als Schiffbrüchiger vorzustellen, der alles verloren hat, seinen Lauf vollenden muss und ohne Verweilen weiterirrt.[21] Hieronymus sieht im freiwilligen Exil eine Grundbedingung und den Einstieg ins Mönchsleben: »Es ist dem Mönch nicht möglich, in der eigenen Heimat vollkommen zu werden« (Ep. XIV 7). Während ägyptische Mönche »peregrinatio« sesshaft leben und verinnerlichen, hält das syrische Mönchtum am äußeren Umherziehen fest: Emmanuel Lanne erklärt die unterschiedliche Akzentsetzung vor dem jeweiligen sozio-kulturellen Hintergrund:

> Der ägyptische Mönch stammt meist von Bauern ab, die an ihr Dorf und ihre Erde gebunden sind: Er kann im eigenen Land als Fremder leben und entfaltet vor allem die spirituelle, innere Dimension dieses asketischen Pilgerseins. Der syrische Mönch dagegen kommt aus einer Gesellschaft von Händlern: Er wird von seinem Wesen her zum Gyrovagen (...) Syrische Mönche erhalten denn auch den bezeichnenden Namen »jene, die sich von Ort zu Ort bewegen« (mesanneyane). Dieses syrisch-orientalische Mönchtum wird sich später auf dem Höhepunkt der nestorianischen Kirche durch die Steppen Asiens bis in die Mongolei verbreiten (13. Jh.).[22]

Da Wandermönche jedoch eine sesshafte Bevölkerung brauchen, die sie ernährt, sind sie nicht die Missionare Asiens: Sie kommen in christliche Gebiete, die zuvor von Händlern und Reisenden evangelisiert worden sind.

Asketische Kreise lassen sich auch im Westen von Athanasius und der lateinischen Übersetzung seiner Antoniusvita inspirieren. Wandermönche aus dem Osten, die ab und zu nach Italien kommen, bringen Erfahrungen des monastischen Lebens und vielfältige Impulse ins Abend-

---

[20] Ivan Gobry, Storia del monachesimo, Roma 1991, 105–110; Antonius durchläuft in seiner asketischen Biographie wie viele andere auch mehrere Formen des Mönchslebens (ebd. 117–129). Die Namen stehen für prominente Vertreter der einzelnen Lebensformen.

[21] Vgl. Apophthegmata Patrum. PG 65,137 C-144 C.

[22] Lanne, Peregrinatio, 1429–1430; vgl. Adalbert de Vogué, Stabilità. In: DIP 9, Roma 1997, 108–115,114.

land.[23] Als Beispiel eines solchen Wandermönchs lässt sich Hilarion, ein Schüler des großen Antonius, nennen. Hieronymus und Palladius berichten, dass der Gründer einer ersten Mönchssiedlung in Palästina sich nach 360 wieder einem Wanderdasein verschrieben habe. Dabei soll er über Ägypten und Zypern bis nach Epidaurus und Salona in Dalmatien gekommen sein.[24]

Anders als im Orient finden wanderasketische Lebensformen im Okzident wenig sozialen und kirchlichen Rückhalt. Die ersten greifbaren Typen des Mönchslebens sind alle sesshafter Natur: asketische Frauen und Frauengemeinschaften in Rom, Inseleremiten vor den Küsten Italiens, Südfrankreichs und Dalmatiens, städtische »monasteria clericorum« um die Bischöfe Eusebius in Vercelli und Augustinus in Hippo, das Mönchskloster des Ambrosius vor den Toren Mailands oder »Hausklöster« wie jenes des Paulinus und seiner Gattin Therasia im süditalienischen Nola. Wanderaskese stößt dagegen schon früh auf massive Kritik.

Die erste große Mönchsgestalt, die der Westen hervorbringt, durchläuft in ihrem spirituellen Werdegang verschiedene Formen asketischen Lebens: Martin von Tours wird nach seinem Ausscheiden aus dem Heer um 337 vermutlich zunächst Asket in Trier, dessen Bischof kurz zuvor Athanasius beherbergt hat. Mit seinem Bischof Maximinus gelangt er 347 zu Bischof Hilarius von Poitiers, dessen Schüler er ein paar Jahre bleibt, und kehrt dann als »pilgernder Asket« nach Italien zurück. Hier wird er vor den Toren Mailands Eremit und lebt ab 358 unbehaust auf der ligurischen Insel Gallinara.[25] 360 kehrt der erste namentlich bekannte Inselmönch nach Poitiers zurück, sucht erneut die Stille, findet Anhänger und baut mit ihnen Ligugé zu einer Art Laura aus. Nach seiner Wahl zum Bischof von Tours (371) richtet er sich eine neue Zelle an der Loire ein, aus der bald die Anachoretensiedlung Marmoutier entsteht. Diese Gründungen lassen sich vom Ideal und der lockeren Organisationsform östlicher Mönchskolonien leiten. Jeder Bruder lebt in einem eigenen Häuschen oder einer Felshöhle und nimmt an gemeinsamen Gebets- und Essenszeiten teil. Das »Bischofskloster« Marmoutier bleibt Martins Kraftort, und Mönche begleiten ihn auf seinen Pastoralreisen. Ihr biblisches Modell finden die martinisch geprägten Klöster mit ihrer semi-eremitisch-missionarischen Ausrichtung in Johannes dem Täufer und im Leben der Urgemeinde. Verschiedene Mönche steigen später wie

---

[23] Karl Baus/Eugen Ewig, Das Mönchtum des lateinischen Westens. In: HKG 2/1 (Freiburg 1999) 388–409, speziell 390.

[24] Palladius, Hist. Laus. 37–45; Hieronymus, Vita Hilarionis, 39–40; Hilarion von Gaza (291–371) stößt nach Studien in Alexandrien zu Antonius, wird dann Einsiedler, und gründet um 330 die erste Mönchssiedlung Palästinas in Maiuma bei Gaza. Hieronymus' Vita Hilarionis findet sich: PL 23, 29–64; Manfred Fuhrmann, Christen in der Wüste. Zürich/München 1983, 37–79.

[25] Sulpicius Severus, Vita s. Martini 5, 1–3; Zitat aus Baus/Ewig, Mönchtum des lateinischen Westens, 396. Zu Martins Biographie neu: Gobry, Storia del monachesimo, 437–453; Régine Pernoud, Martin de Tours. Rencontre, Paris 1996.

ihr Vorbild zum Bischofsamt auf und verbreiten das Evangelium durch die Gründung neuer Mönchssiedlungen.[26]

In Spanien, wo sich erste Klöster nach 380 belegen lassen, setzt sich Bachiarius entschieden von ihrer sesshaften Lebensform ab. Gennadius von Marseille berichtet im 5. Jahrhundert, dieser Galicier hätte seine Heimat verlassen und die *peregrinatio* erwählt, um seine Lebensstrenge zu bewahren. Der radikale Wanderasket sieht sich allerdings schon bald Vorwürfen ausgesetzt, er würde priszillianischen Ideen folgen. Bachiarius verteidigt das mönchische Wanderleben leidenschaftlich: Seine gelehrte Schrift *De fide* rechtfertigt um 383/384 die radikal-unbehauste Lebensform, die zum Miterben Abrahams mache und zu der ihn nicht Menschen-, sondern Gottesfurcht veranlasse.[27]

1.3 Zönobiten gegen Gyrovagen

Fruchtbareren Boden finden Wandermönche in Nordafrika. Augustinus richtete allerdings heftige Vorwürfe gegen umherziehende Asketen: Ihr unwürdiges Gehabe würde den noch jungen Mönchsstand in Verruf bringen. Seine um 400 verfasste Schrift *De opere monachorum* verlangt von Mönchen, die nicht in seinem Klerikerkloster leben und pastoral tätig sind, dass sie sich den Lebensunterhalt durch Handarbeit verdienen. Der Bischof von Hippo geht mit Wanderasketen polemisch ins Gericht.[28] Weder das Leben Abrahams noch das Wirken Jesu stehen seinem monastischen Ideal vor Augen, sondern das Beispiel der Jerusalemer Urgemeinde: Augustinus' Biograph und Schüler Possidius schreibt lapidar, sein Lehrer hätte in Tagaste mit Gefährten begonnen, im väterlichen Haus »nach der Regel der Apostel zu leben«. Persönliche Armut nach dem Rat Jesu (Mt 19,16–17) befreit zu einem Leben in Gütergemeinschaft, wie es die Urkirche praktiziert haben soll (Agp 2,47; 4,32). Auch sein Gartenkloster in Hippo wird Laien zu einem sesshaften und weltabgeschiedenen Leben einladen: Gebet, Studium, Handarbeit und Ruhe prägen den wohlgeordneten Tagesablauf. Als Mitbischof von Hippo gründet Augustinus schließlich jenes »monasterium clericorum«, dessen pastorale Ausrichtung in Nordafrika bald modellhaft wird und rasche Ausbreitung findet – bis die Wandalen die afrikanische Kirche verheeren und der Islam ihr den Untergang bereitet.[29]

---

[26] Zum martinischen Mönchtum: Peter Hawel, Zwischen Wüste und Stadt. Das Mönchtum im Abendland. München 1997, 71–73 sowie die kritische Edition der Vita mit Einleitung von Jacques Fontaine, Sulpice Sévère, Vie de St. Martin. 1–3 (SC 133–135) Paris 1967–69; García M. Colombás, Il monachesimo delle origini. 1. Uomini, fatti, usi e istituzioni. Milano 1990, 247–258.

[27] Zur Person: Gennadius, Viri illustres, 23; Eckhard Reichert, Bachiarius. In: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Hg. Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings, Freiburg/Basel/Wien 1998, 92; das Werk De fide, in: PL 20, 1019–1036.

[28] Augustinus, De opere monachorum, 28, 36. Ed. Josef Zycha, in: CSEL 41,Wien 1900, 531–595.

[29] Zu Klostergründungen und zum monastischen Ideal des Augustinus: Hawel, Zwischen Wüste und Stadt, 66–71.

Die Kritik an Wandermönchen, wie sie in Spanien und Nordafrika laut wird, steigert sich schließlich bei Johannes Cassian (360–432) zu grundsätzlicher Ablehnung. Der bedeutendste Vermittler zwischen östlichem Mönchtum und westlichem Klosterleben setzt ebenfalls auf eine sesshafte Existenz – wie bewegt sich seine eigene Biographie auch zeigt. In Südgallien oder am Schwarzen Meer geboren und 378 in Betlehem Mönch geworden, verbringt er ab 380 mehrere Jahre bei verschiedenen Wüstenmönchen und kehrt kurz in sein Heimatkloster zurück, bevor er drei Jahre lang in Ägypten weitere Erfahrungen sammelt, bis er dann 399 zu Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel flieht und 404 schließlich nach Rom gelangt, wo er zehn Jahre bleibt. Ivan Gobry zögert nicht, den späteren Feind der »Gyrovagen« selbst einer Art ernsthafter Wandermönche zuzuordnen: jenen, die den halben Mittelmeerraum durchpilgerten, bis sie ihren eigentlichen Ort und ihre definitive Lebensweise fanden.[30] In Marseille gründet Cassian um 415 ein Mönchs- und ein Nonnenkloster, die er beide als Abt leitet. Seine »Institutiones« (verf. 419–426) und die 24 Conlationes (425–429) beschreiben sein monastisches Ideal der Vollkommenheit. Sie will durch Erkenntnis und Überwindung aller Laster zur »tranquillitas« führen, wobei Gottes Liebe den Menschen in seiner similitudo Dei wiederherstellt.[31] Cassian empfiehlt seine mustergültige Ordnung auch den gallischen Mönchen, denen er Habgier, Ungehorsam und Unstetigkeit vorwirft.[32] Kurze Zeit zuvor hat Honoratus auf der Insel Lérins vor Cannes jenes Kloster gegründet, das dem typisch abendländischen Kloster Modell stehen sollte: Honoratus sammelt seine Inseleremiten nach einiger Zeit zu einer Gemeinschaft, die sich an der Pachomiusregel orientiert, feste Gebetszeiten bei *stabilitas loci* vorschreibt und – erstmals – den gemeinsamen Schlafsaal einführt. Cassian übernimmt von Hieronymus eine folgenreiche Einteilung der Mönchsarten in drei Typen (Conl. 18,8).[33] Während das zönobitische Leben unter einem Ältesten gepriesen wird und das eremitische »eine sehr lange Bewährungszeit im Kloster voraussetzt« (Inst. 5,36), sind »Sarabaiten« entartete Zönobiten: Wer ohne Obern[34] und in kleinen Gruppen lebt, verfalle leicht einer falschen Askese oder materiellen Sorgen. Als vierte Gruppe wird die Magisterregel erstmals »Gyrovagen« hinzufügen (I 14; VII 24): herumziehende Mönche, die Cassian »circumeuntes et vagi« nennt (Conl. VII 23) und dem »üblen Geist der Acedia« nachgeben sieht. Der Wandermönch folgt ihrer Meinung nach religiösem

---

[30] Ivan Gobry, Storia del monachesimo. Roma 1991, 111. Zu solchen Mönchspilgern eingehender: Rolf Legler, Sternenstraße und Pilgerweg. Bergisch Gladbach 1999, 126–136 (= »Mönche als Pilger«).

[31] Die beiden Werke finden sich ediert in: CSEL, 13 und 17 sowie SC 42.54.64.109.

[32] Hawel, Zwischen Wüste und Stadt, 76.

[33] Hieronymus, Ep. 22,34 (um 384) unterscheidet die Mönchsarten Ägyptens in Zönobiten, Anachoreten und Remoboth. Zur Typisierung der Mönche bei Hieronymus, Cassian und Bendikt von Nursia: Gobry, Storia del monachesimo, 105–111.

[34] Das koptische Wort »Sarabait« bedeutet »getrennt«: Es meint Mönche, die sich von ihren Obern getrennt haben.

Überdruss, meidet die Zelle und wird zu einem »unbeständigen und arbeitsscheuen Reisenden, der die Häuser der Glaubensgeschwister und die Klöster aufsucht, um sich verköstigen zu lassen« (Inst. 10,5–6).

Die Magisterregel widmet den Gyrovagen zwei lange Satyren.[35] Sie verwerfen die spontane Urform des Mönchtums mit Hinweis auf Missbräuche in pauschaler Verzerrung. Eine ähnliche Verdammung schleudert Paulinus von Nola gewissen Vagabunden entgegen, die sich als falsche Mönche ausgeben (Po. 24,325–332) und Cassians Lehrer Evagrius fällt über die »kukleutai« her (Ad Eulog. 26; Sent. 81), die in lateinischen Übersetzungen als »circuitores« erscheinen (PL 20,1184a).

Dass monastische Autoren des Westens um 400 sowohl in Afrika und Spanien wie auch in Gallien und Italien Wandermönche abzulehnen beginnen, mag mit dem stärker ausgeprägten Rechtsdenken und dem Ordnungssinn des lateinischen Abendlandes zusammenhängen. Während Orientalen *stabilitas* zunächst und primär als innere Festigkeit verstehen und Cyprian treue Gläubige als *stantes* den *lapsi* gegenüberstellt[36], verbindet Cassian *stabilitas cogitationum* und die gewünschte *quieta mentis stabilitas* mit einer notwendig sesshaften Mönchsexistenz. Seine Institutiones beklagen die äußere Instabilität des westlichen Mönchslebens: Mönche wie Eremiten hätten sich in der »perseverantia continua in cella« oder »in loco« zu üben.[37] Im Gegenzug wird »peregrinatio« zu einer inneren Haltung: Den dreifachen Verzicht Abrahams auf Land, Verwandtschaft und Vaterhaus deutet Cassian auf die Güter dieser Welt, vertraute menschliche Beziehungen und alles Irdische (Conl. III).[38] Auch Paulinus von Nola, der erst nach einem langen Weg aus Gallien über Rom nach Süditalien ein Kloster baut, unterstreicht nach der äußeren die weit bedeutsamere innere Dimension: »Geh in eine Fremde (peregrine-

---

[35] Regula Magistri, I 13–74 und LXXVIII–LXXIX.

[36] Grundlegend sind zwei testamentliche Stellen zum »Feststehen im Glauben«: 1 Kor 16,13 und 2 Kor 1,24; Eph 6,13–14 und 1 Petr 5,9. Athanasius meint mit katastasis die Ruhe des Geistes – die in der lateinischen Übersetzung als ›stabilitas‹ erscheint. Zu Cyprians Bild des Gläubigen als Soldat, der im Kampf feststeht, und der bekennenden »stantes« in der Verfolgung: Ep. XII 1,3 und X 4,4, XXXIII 1,2; LV 5,1; erweitert auf Häresie und schlechte Lebensweisen: Ep. IV 2,3, XXVIII 2,1, LIX 2,3 und 7,3 sowie LXVII 8,1.

[37] Grundlegende Stellen: Institutiones IV 1–4.36–37; X 23; Conlationes XXIV 3–7; VI 15. Cassian greift damit individuelle Ratschläge aus den Apophthegmata (Arsenius 11, Paphnutius 5; Vitae Patrum V 7, 24.27.30.34) auf. Im Orient ist der Klausurgedanke bis dahin nur für das ägyptische Coenobium des Abtes Isidor überliefert: Historia monachorum XVII 1–3.

[38] Im Wortlaut: Johannes Cassian, Spannkraft der Seele. Einweisung in das christliche Leben. Hg. Gertrude und Thomas Sartory, Freiburg 1981, 135–137: »Diese dreiförmige Absage zeigt sich bei Abraham, als er auf Gottes Ruf hin fortzog: ›aus dem Lande‹ – weg von den Reichtümern dieser Welt; ›aus der Verwandtschaft‹ – aus allem, was an Bindungen von Fleisch und Blut dem Menschen von Geburt aus anhängt; ›aus dem Haus des Vaters‹ – weg von der einseitigen Aufmerksamkeit auf die Dinge dieser Welt, die ja allzu greifbar vor Augen liegen (...) So gehen auch wir – dem Herzen nach – heraus aus den engen Mauern dieses zeitlichen und sichtbaren Hauses und richten Augen und Geist auf das Haus hin, in dem wir immer bleiben werden.«

ris), die weit von deiner Heimat entfernt ist, und vermehre dabei Gnade und Liebe, denn solange dein Körper dich beherbergt, bist du in der Fremde (peregrinaris) und fern von Christus« (Ep. 5).

Durch Lérins verbreitet sich ab 410 im Abendland ein Klausurkonzept, das unter strengen Sanktionsdrohungen durchgesetzt wird und der charismatischen Lebensform von Wandermönchen diametral entgegensteht: Die Regula quattuor Patrum verbietet jeden Kontakt mit Mönchen, die ohne Erlaubnis ihres Klosterobern anklopfen, da sie Verräter ihres Glaubens und »schlimmer als Ungläubige seien« (IV 4–6). Um 427 untersagt auch die Regula Patrum secunda jedes Verlassen des Klosters ohne ausdrückliche Erlaubnis des Obern. Ein Jahrhundert später erlaubt die Regula Patrum tertia nur noch den Übertritt von einem Kloster in ein anderes mit »strengerer Regel«.[39] Mit dem Magister wird auch die Benediktsregel in Italien innere Ruhe und äußere Stabilitas unverzichtbar verbinden. Ihr Prolog fordert programmatisch, Mönche hätten »usque ad mortem in monasterio perseverantes« zu sein (50). Mit Benedikt von Nursia, der die vier Mönchskategorien von Cassian und vom Magister übernimmt und prägnant charakterisiert, gerät das Leben der charismatischen Wandermönche gänzlich in Verruf. Echtes Mönchsleben baut auf die Profess der *stabilitas, conversatio morum* und *obedientia* auf (LVIII 17–18). Benedikts Urteil über die Gyrovagen soll klassisch werden und das Mittelalter bis ins 13. Jahrhundert prägen[40]:

> Die vierte Art Mönche sind die Gyrovagen. Zeit ihres Lebens ziehen sie von Land zu Land und lassen sich je drei oder vier Tage in den Zellen dieser oder jener Mönche beherbergen; immer unstet und nie beständig (semper vagi et numquam stabiles) sind sie den eigenen Launen und der Gaumenlust dienstbar und in allem schlimmer als die Sarabaiten. Vom erbärmlichen Leben all dieser Mönche schweigen wir lieber, als dass wir davon reden (Reg. I 10–12).

Im Orient haben sich Formen des Wandermönchtums ungebrochen erhalten, auch wenn die Konzilien von Chalzedon und Nikaia II ebenfalls die monastische *stabilitas loci* durchzusetzen suchen. Chalzedon unterstellt 451 die Mönche jeder Stadt oder jeder Region ihrem Bischof und wünscht sie einem ruhigen Leben in Fasten und Gebet verpflichtet, »indem sie am Ort bleiben, an dem sie auf die Welt verzichtet haben«. Nikaia II wird 787 Mönchen wie Nonnen auch den Wechsel von einem Kloster in ein anderes verbieten, und Konstantinopel II belegt 861 einen Klosterwechsel gar mit Exkommunikation.[41] Dennoch bewahrt sich die asketisch-monastische »xeniteia« ihre Lebensberechtigung in

---

[39] Zur Entwicklung der »stabilitas loci« im Westen: Adalbert de Vogué, Stabilità. In: DIP 9, Roma 1997, 107–115.

[40] Die Benediktsregel. Eine Anleitung zum christlichen Leben. Der vollständige Text der Regel lateinisch-deutsch übersetzt und erklärt von Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln, Zürich/Einsiedeln/Köln ²1982 (mit reichen Anmerkungen).

[41] Die betreffenden Konzilsentscheide sind Can. 4 von Chalzedon, Can. 21 von Nikaia II und Can. 4 von Konstantinopel: Deutsch in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta – Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hg. Giuseppe Alberigo/Josef Wohlgemuth, 1, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.

den orthodoxen Kirchen und wird in Russland schließlich aufs Neue hoch gepriesen.[42] Die religiöse Wanderaskese, die sich in Syrien einer besonderen Wertschätzung erfreute, wird dort auch vom Islam übernommen.

2. Mittelalter

Das westliche Mönchtum wird zunächst mit seiner inneren und äußeren *stabilitas* zu einem festen Hort in den Umbrüchen und Bewegungen der Völkerwanderungszeit.[43] Anton Rotzetter will die »Stabilitas des hl. Benedikt« gar als »Stabilisierungsprogramm« vor dem »zeitgeschichtlichen Hintergrund (...) der Völkerwanderung« sehen, »in der nichts mehr Bestand hatte und alles der Veränderlichkeit unterworfen war«.[44] Die drei bedeutendsten Modelle des monastischen Lebens, die das frühe Mittelalter aus dem mediterranen Raum übernimmt, orientieren sich alle am sesshaften Zönobitismus Ägyptens: die Benediktsregel aus Italien, die sich allerdings erst in karolingischer Zeit allgemein durchsetzen wird, und die südfranzösischen Klostermodelle von Marseille und Lérins, die bis in den Jura, nach Troyes und Trier ausstrahlen.[45]

So scharf die prägenden Regeln und monastischen Autoren jede »vagatio« verurteilen und unbedingte »perseverantia in loco« einfordern: Sie verhindern nicht, dass sich im ausgehenden 6. Jahrhundert aus zwei Richtungen ein neues Wandermönchtum entwickeln kann. Die eine Bewegung geht von Irland aus, die andere wird von Rom über angelsächsische Missionare gezielt gefördert. Sie werden die Kirche in ganz Mittel- und Nordeuropa von 600–800 markant prägen.

Die große Zeit der europäischen Wandermission erfährt in der karolingischen Renaissance eine neue Wende: Irisch-angelsächsische Mönchskultur weicht einer benediktinischen Blüte, die in der monastischen Welt gleichsam Monopolcharakter erhält. Klerikal gewordene Mönche werden ganz ins Kloster verwiesen, wo Gebet und Liturgie die Seelsorge ablösen, zunehmend monastisch lebende Kleriker dagegen haben eine effi-

---

[42] Zum Ganzen: Thomas Spidlík, Girovaghi in Oriente. In: DIP 4, Roma 1977, 1302–1303.

[43] Vgl. das Breve Pauls VI. vom 24. Oktober 1964, das Benedikt von Nursia zum Hauptpatron Europas proklamiert: Das benediktinische Mönchtum erscheint als Kraft, die Europa Friede, Einheit, Kultur und den christlichen Glauben bringt, »als das Römerreich (...) zerfiel« und viele »Länder Europas in Finsternis und Barbarei« versanken: AAS 56 (1964) 965–967; SKZ 132 (1963) 683.

[44] Anton Rotzetter, Spirituelle Lebenskultur für das dritte Jahrtausend. Freiburg/Basel/Wien 2000, 53–65: Der Autor, der den Einfluss des Mönchsvaters vor 750 wohl etwas überschätzt, fährt fort: »Wo gibt es einen Halt, wo Orientierung? Wo Kontinuität, Stabilität, Ordnung? Das waren die Fragen damals«. Mit Stabilität »in der Gemeinschaft«, »in den Strukturen«, im Ideal »des Jerusalemer Gemeindemodells« und im »Ora et labora« antworte Benedikt auf die spirituelle Sinnsuche seiner Zeit.

[45] Karten bieten Hawel, Zwischen Wüste und Stadt, 78; Atlas der Kirchengeschichte, bearb. v. Jochen Martin, Freiburg 1970, 14.

ziente Seelsorge wahrzunehmen und Kathedralschulen zu führen. Erst durch die Krise des Saeculum obscurum, den Reformgeist der gregorianischen Zeit und die Kreuzzüge werden sich neue Formen der Wanderaskese Wege suchen, die sich entschieden am irdischen Leben Jesu orientieren. Erste Aufbrüche der Armutsbewegung sehen sich, von Klerikern und Mönchen angeführt, noch hinter Klostermauern gedrängt. Eine zweite Generation, von Laien getragen, wird verketzert und aus der Kirche ausgeschlossen. Erst den Bettelorden gelingt es, eine radikal-arme »vita apostolica« auf den »Fußspuren Jesu« innerhalb der Kirche zu leben. Auch sie setzen sich jedoch bald in städtischen Konventen fest, oder werden vom Lyoneser Konzil als »unnütz« aufgehoben. Die Franziskaner erfahren allerdings im Laufe der Jahrhunderte, wie die »gefährliche Erinnerung« an ihr Gründungscharisma eine Reihe von Reformen provoziert, die immer wieder ans arme Wanderleben anknüpfen.[46]

Nicht ihr radikales Konzept wandernder Nachfolge wird jedoch die neuen Klöster, Kongregationen und Gesellschaften der einsetzenden Neuzeit leiten, sondern monastische »fuga mundi« oder das dominikanische Erfolgsmodell: ein Seelsorgerorden, der ebenso dynamisch wie zweckorientiert und institutionalisiert »in der Welt« wirkt.

2.1 Wandermission im frühen Mittelalter

Die Neuentdeckung des monastischen Wanderradikalismus nach 550 folgt zunächst weder pastoralen noch missionarischen Interessen. Er knüpft auch nicht direkt an frühere asketische Lebensformen an. Die irische Kirche entfaltet im äußeren Nordwesten Europas, von der Völkerwanderung ebenso unberührt wie durch die heidnischen Angelsachsen isoliert, ihre eigene Kultur. Stammesfürsten gründen Klöster, die zu den eigentlichen kulturellen und kirchlichen Zentren der Insel werden. Mönche, die sich im strengen Bußleben dieser großen Paruchialklöster bewähren, können nach jahrelanger Reifung um eine härtere Form der Askese bitten. Dazu bietet sich ihnen zunächst das eremitische Leben an, bis sich im späteren 6. Jh. eine weitere Steigerung eröffnet: Als höchste Form der Buße und als reifste Form der Nachfolge bildet sich die ›Heimatlosigkeit für Christus‹ aus. Mit dem Segen des Abtes verlassen die radikalsten Mönche in kleinen Gruppen ihre Heimat, ziehen in fremde Länder und siedeln in unwirtlichen Gegenden. Spirituelle Gottsuche und gesteigerte Buße verbinden sich auf dem Kontinent bald mit Mission. Die Fremdlinge haben unerwartet Erfolg, so seltsam sie der Bevölkerung des Frankenreichs erscheinen: vollbärtige raue Gestalten mit langem Wanderstab, am Vorderkopf kahlgeschoren und hinten mit wallendem Haar, über den Schultern an einem Riemen die Wasserflasche, ein

[46] Zur spannungsvollen Geschichte der Minoriten (auf die im Folgenden nicht näher eingegangen werden kann): Duncan Nimmo, Reform and Division in the Medieval Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capucins. Rom 1987.

kleiner Proviantbeutel und ein Ledersack, der ihre Bücher enthält; eine Reliquienkapsel und ein Gefäß zur Aufbewahrung der konsekrierten Hostien um den Hals vervollständigen ihre Ausrüstung.[47]

Die neue Anziehungskraft existentiell-gewagter ›peregrinatio‹ nährt sich einerseits aus der strengen Bußaskese Irlands und zeigt andererseits biblische Inspiration. Die irische Gesellschaft strafte Übeltäter nach altem Recht mit zwei Formen von Verbannung: aus dem Stamm oder, radikaler, von der Insel. Unheilstifter schienen mit dem Bösen behaftet und mussten daher vom heimatlichen Boden weichen, sollten Land und Leute vor böser Infizierung geschützt werden. Mörder erhielten etwa eine zehnjährige Exilierung auferlegt. Ausschluss aus der religiösen und aus der Volksgemeinschaft bedeutete für Mitglieder der Clangemeinschaften gänzliche Schutzlosigkeit. »Die irischen Mönche haben nun in ihrem asketischen Eifer begonnen, diesen Ausschluss aus der Heimat freiwillig auf sich zu nehmen. Das biblische Vorbild fanden sie in Abraham, der auf Gottes Geheiß sein Land, die Verwandtschaft und das Vaterhaus verlassen hatte (Gen 12, 1). Von Cassian war dieses Abraham-Wort noch als Aufforderung zur sittlich-geistlichen Entsagung interpretiert worden; die Iren aber nahmen es wörtlich, verließen ihre Insel und trugen auf diese Weise ihr eigengeartetes Christentum in die abendländische Christenheit«.[48] Die biblische Inspiration dieser Wandermönche wird sie – gegen ihre ursprünglich anachoretische Absicht – auf dem Kontinent dazu bewegen, Gegenden zu evangelisieren, Kirchen zu gründen und vielerorts Zentren der Kultur und spirituellen Lebens zu hinterlassen. Neben Abraham lassen sich die Iren auch von der ›sequela Christi‹ leiten: der Nachfolge Jesu nach Art der Apostel. 563 verlässt Columba seine irische Heimat – wie Adomnán berichtet – »pro Christo peregrinari volens«. Diese Sehnsucht wird zum Leitmotiv aller frühen irischen Wandermönche. In Columban dem Jüngeren (530-615), dem bedeutendsten und nachhaltigsten irischen Wandermissionar und Klostergründer auf dem Festlande, erwacht die Sehnsucht zur ›peregrinatio‹ ebenfalls durch den Auftrag Gottes an Abraham. Er bricht dann um 590 aber nicht zufällig mit 12 Gefährten auf: Sein Kreis will das Unterwegssein von Christus mit seinen Aposteln aufnehmen. »Peregrinatio religiosa pro Christo« auf dem Kontinent wird zum Motto einer ganzen Reihe von Mönchen, die Gottes Ruf an Abraham mit radikaler Jüngerschaft nach Mt 16, 24 und

---

[47] Zur irischen Klosterkultur: Daniel N. Kissane, Irlandese – monachesimo. In: DIP V, Roma 1978, 5–14; Kathleen Hughes, Church and society in Ireland. A.D. 400–1200, London 1987; Michael Richter, Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte, München 1996. Zum Erscheinungsbild dieser Mönche: Hawel, Zwischen Wüste und Stadt, 108.

[48] Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart/Berlin/Köln ²1995, 213–223 (= Iren auf dem Kontinent) zit. 213. Gute Überblicke bieten zudem: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Europa-Zentrums Tübingen – Kulturwissenschaftliche Reihe) 1–2, Stuttgart 1982.

Mt 19, 29 verbinden[49]: Dem großen Pionier folgen Fursa mit seinen Brüder Foillan und Ultan, Kilian mit den Gefährten Totnan und Kolonat, Fiacarius, Virgil, Furseus, und Findan, um einige der Namhafteren zu nennen. Walafrid Strabos Aussage über die irischen Mönche in der Vita s. Galli ist berühmt geworden: »Die Gewohnheit des peregrinare ist ihnen gleichsam zur eigenen Natur geworden«. Ähnlich heißt es von Dunstan: »Was in anderen der gute Wille zur Gewohnheit macht, verwandelt in ihnen die Gewohnheit zur Natur«.[50] Um Christi willen heimatlos und doch überall beheimatet, durchzogen sie Gallien, Italien, Germanien bis hin nach Pannonien.

Die irischen Wandermönche gründen zunächst Einsiedeleien und Klöster der fränkischen Küste entlang, was die gallorömischen Bischöfe bald beunruhigt. Columban von Bangor durchzieht mit seinen Gefährten das nördliche Frankenreich bis zu den Vogesen, um in Annegretes (Annegray) dann ein erstes Kloster zu gründen. Eintritte fränkischer Novizen zwingen ihn bald, 15 km entfernt in den Ruinen des römischen Bades Luxovium (Luxueil) ein weiteres Kloster zu bauen. Ein drittes entsteht in Fontenay. Columban selbst lebt als Eremit in der Nähe, lässt die Klöster von Prioren leiten und besucht sie nach Bedarf. Nach seiner politischen Ausweisung kehrt der Pionier nicht in die Heimat zurück, sondern setzt seine Wandermission im burgundischen Reichsteil fort, wirkt unter den Alamannen und dringt schließlich über die Alpen ins Langobardenreich vor. Die Columban-Vita lässt zwei Leitbilder der irischen Frömmigkeit erkennen: der peregrinus und der vir Dei. Jean Leclercq erkennt in Columbans eigenen Schriften die Grundspannung zwischen Wandermissionar und gottsuchendem Mönch: zwischen der Sendung »vielen das Heil zu bringen und doch für sich selbst ein verborgenes Leben zu führen« (Ep. II).[51]

Die Großen des Merowingerreiches lassen sich von der radikalen Spiritualität der Iren gewinnen. Sie gründen irofränkische Klöster, und unterstützen das Wirken der Mönche, die ihre Schriftkultur mitbringen, parakirchliche Strukturen zu den gallorömischen Diözesen aufbauen, mit ihrer Bußpraxis die Seelsorge umgestalten und sich in der Bekehrung der Landbevölkerung abmühen. Während die irofränkische Bewegung

---

[49] Lanne, Peregrinatio, 1430, mit Quellenhinweisen; Ivo auf der Maur, Iroschottische Mönche. Peregrinari pro Christo. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 94 (1983) 497-503; Arnold Angenendt, Monachi Peregrini, Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. München 1972, 124-175, speziell 137-139.

[50] Vgl. Hans von Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit im altchristlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen 1930, 18, Anm. 42 (Neudruck London 1980); Strabo, Vita s. Galli II 47 (PL 114, 1029).

[51] Zu Columbans Spiritualität: Jean Leclercq, La Spiritualità del Medioevo (VI–XII secolo): Da s. Gegorio a s. Bernardo, Bologna 1986, 74–82; Saint Colomban, Règles et pénitentiels monastiques, introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé en collaboration avec Pierre Sangiani et Jean-Baptist Juglar. Bégrolles-en-Mauges 1989; San Colombano, Le Opere. Introduzioni di Inos Biffi – Aldo Granata. Commento, Milano 2001.

die Zahl der Klöster im Merowingerreich des 7. Jh. von 220 auf 550 anwachsen lässt, bahnt sich eine zweite Epoche frühmittelalterlicher Wandermission an: Sie geht von Rom aus und nimmt ihren Weg über Britannien. Dieses zu missionieren haben die Iren sich geweigert, um ihre Feinde »nicht im Himmel wiederzusehen«.[52]

Gregor der Große knüpft neu ans biblisch-eschatologische Motiv der universalen Völkermission an und bereitet ein Unternehmen vor, um das seit anderthalb Jahrhunderten verlorene Britannien wieder zu gewinnen. 595 gibt er zunächst den Auftrag, in Gallien angelsächsische Sklaven aufzukaufen, um sie in den christlichen Glauben einzuführen und dann als Missionare in ihre Heimat zurückzusenden. Der Widerstand des römischen Klerus lässt den Plan scheitern, sodass Gregor das Werk schließlich im Frühjahr 596 mit Mönchen seines eigenen Andreasklosters auf dem Mons Caelius angeht. Die Mission unter Propst Augustin ist von intensiver päpstlicher Diplomatik in Gallien begleitet. Im Frankenland wird Augustin zum Bischof geweiht und setzt mit merowingischer Unterstützung im Frühjahr 597 ins Königreich Kent über. Mit der Taufe König Ethelberts an Ostern 601, dem Bau der Kathedrale Canterbury und des dazugehörenden Klosters St. Peter und Paul erreicht Gregors Mission ihren ersten großen Durchbruch, um dann auch nach Essex und in den Norden auszustrahlen. In Britannien entwickelt sich mit der Kirche auch eine benediktinisch geprägte Klosterkultur. Sie lässt sich gegen Ende des 7. Jh. vom irischen Drang zur Wandermission anstecken. Erste Benediktiner brechen auf, um ihre heidnischen Stammesverwandten auf dem Festland, Friesen und Sachsen, für den christlichen Glauben zu gewinnen: Ab 678 wirkt Wilfried von York, gefolgt von seinen Schülern Egbert und Wigbert in Friesland. 690 setzt Willibrord mit zwölf Gefährten auf den Kontinent über. Auch Winfried-Bonifatius, der größte angelsächsische Festlandmissionar, beginnt seine Tätigkeit 714 unter den Friesen. Seine Biographie steht illustrativ für den neuen Typus des angelsächischen »monachus et apostolus«:

Als Sohn eines adeligen Grundherrn in Wessex um 672/75 geboren, wird Winfried siebenjährig als ›puer oblatus‹ dem Kloster Nursling anvertraut. Er erhält eine monastisch-gelehrte Bildung und leitet als Mönch schließlich die Klosterschule. Mit vierzig entschließt er sich zur asketischen Heimatlosigkeit. »Timor Christi et amor peregrinationis« (Ep. 94) werden ihn bis zu seinem Tod leiten. Ein erstes Missionsunternehmen führt ihn 714 nach Utrecht. Kämpfe der Friesen gegen die Franken bewegen ihn zur Rückkehr ins Heimatkloster, wo er Abt wird. Bereits 716 verlässt er Nursling wieder, diesmal endgültig, und begibt sich zu Papst Gregor II., um den Auftrag zur Germanenmission zu erhalten. Mit seiner Entsendung 719 verpflichtet Bonifaz sich auch, die römische Taufliturgie zu befolgen. Es soll der Auftakt zur Romanisierung der fränki-

[52] Pierre Riché, Die Spiritualität des keltischen und germanischen Kulturkreises. In: Geschichte der christlichen Spiritualität. Hg. Bernard McGinn/John Meyendorf/Jean Leclercq, 1, Würzburg 1993, 182–194, zit. 187.

schen Liturgie werden. Einer ersten Missionsphase in Thüringen und Hessen folgt eine zweite Romreise im Herbst 722: Bonifaz wird zum Bischof geweiht und legt den römischen Obödienzeid ab. Zugleich verspricht er, unkanonisch lebende Bischöfe zu meiden und in Rom anzuzeigen. Bonifaz findet nach der römischen Unterstützung auch die Förderung durch den fränkischen Hausmeier Karl Martell. Sein Missionswerk scheut nicht vor provokativen Akten zurück: mit dem Holz der demonstrativ gefällten Donar-Eiche von Geismar wird symbolträchtig eine Peterskirche im nahen Fritzlar gebaut. Ab 724 weitet sich sein Missionsfeld über Thüringen bis Erfurt. Der folgende Papst Gregor III. (731–741), ebenfalls über eine reiche Korrespondenz laufend informiert, unterstützt Bonifaz' Vorhaben, die schnell wachsende Zahl von Gläubigen in neuen Bistümern zu sammeln. 732 wird Bonifaz Erzbischof. Seine Reformpläne geraten aber in eine Sackgasse, als Karl Martell ihnen die Unterstützung verweigert. Nach einer dritten Romreise 737/38, von der er als Legat Germaniens zurückkehrt, scheitert ein Missionsversuch in Sachsen. Ab 739 öffnet sich ihm aber in Bayern ein offenes Feld: Er gründete reguläre Bistümer in Regensburg, Freising, Passau und Salzburg, zu denen sich auch Eichstätt gesellt. Bonifaz behält die fünf Bistümer unter seiner Oberleitung.[53] Ein erstes Concilium Germanicum sammelt 742 fränkische Bischöfe unter dem »Abgesandten des hl. Petrus«. Die hier angestoßene Reform reorganisiert die Seelsorge, fordert für den Klerus den Zölibat und urgiert für Mönche erstmals generell die Benediktsregel. Das Reformwerk gerät unter Pippin ins Stocken, der seine kirchlichen Berater unter Franken auswählt und dem Angelsachsen die Unterstützung entzieht. Bonifaz gründet in diesen Jahren das Kloster Fulda. Sein bisheriges Missionswerk hat sich klösterlicher Niederlassungen bedient, die aber alle eher Seelsorgestationen sind. Bonifaz nennt seine Mitarbeiter denn auch »peregrini« – Priester im Dienst der Seelsorge – und unterscheidet sie von den »monachi, die in ihren Zellen leben« (Ep. 93). Für die monastische Gründung in Eihloha (Eichenwald) an der Fulda beruft er 744 mit Sturmi einen Priester, der in Fritzlar klösterlich erzogen worden ist, in der Seelsorge gewirkt hat und nun als Eremit in Hersfeld lebt. Von Bonifaz zum Abt geweiht, reist Sturmi nach Montecassino, um da die Benediktsregel gründlich kennenzulernen. Er gründet Fulda mit sieben Mönchen als Eigenkloster des Erzbischofs. Nach einer Zeit in seiner Lieblingsgründung begibt der achtzigjährige Bonifaz sich noch einmal in die Friesenmission. Hier wird er 754 auf einer Firmreise am Pfingstmittwoch von Räubern überfallen und mit Schwerthieben getötet. Ein bewegtes Leben findet in Fulda sein Grab in klösterlicher Ruhe.

Das Leben und Wirken des berühmtesten Wanderapostels, den das Frühmittelalter hervorgebracht hat, verdeutlicht die typischen Züge der angelsächsischen Festlandmission: Nach einer längeren Zeit in einem

[53] Eine Karte und einen Überblick über Bonifaz' Missions- und Reformtätigkeit bietet Angenendt, Frühmittelalter, 270–283.

Benediktinerkloster nimmt der missionarische Mönch ein Wanderleben auf, das keine Gefahren scheut. Anders als die Iren orientiert er sich dabei an Rom und der römischen Kirchenkultur. Entschiedener als die Iren wirken Angelsachsen mit den fränkischen Landesherren zusammen und bauen die Kirchenorganisation gezielt aus. Statt eine paradiözesane Struktur mit Klosterzentren aufzubauen, arrangieren britische Missionare sich mit der ordentlichen Hierarchie oder treten in sie ein, um die germanische Kirche von oben zu romanisieren. Wandermönche wie Bonifaz und Ansgar hat ein Zeitgenosse treffend charakterisiert: »foris apostolus, intus monachus« wirken sie wie die Apostel, um im Innern die Sehnsucht und die Haltungen eines Mönchs zu bewahren[54]: Es ist ein unermüdlicher Mönchsapostel, der drei Jahre vor seinem gewaltsamen Tod über sein Eigenkloster Fulda schreibt:

> An einem waldreichen Ort in einer Einöde von allergrößter Einsamkeit inmitten der Völker unseres Missionsfeldes haben wir das Kloster erbaut und die Mönche angesiedelt. Sie leben nach der Regel des hl. Benedikt und sind Männer von strenger Enthaltsamkeit, die auf Fleisch, Wein und Met verzichten und auch keine Sklaven haben, sondern ihren kargen Lebensunterhalt mit eigener Hand erarbeiten (...) Hier möchte ich mit Eurer Zustimmung für einige Zeit oder auch wenige Tage meinem vor Alter erschöpften Leib Ruhe und Erholung gönnen und nach meinem Tod auch beerdigt werden. Vier Völker, denen ich mit Gottes Hilfe das Wort Christi verkündet habe, wohnen hier im Umkreis; mit Eurer Fürbitte möchte ich ihnen, solange ich lebe und rüstig bin, nützlich sein. Ich wünsche mir, dank Eurem Gebete und kraft der Gnade Gottes auszuharren in der Gemeinschaft mit der römischen Kirche und im Dienst an den Völkern Germaniens, zu denen ich gesandt bin ...[55]

Bonifatius' Kirchenreform wollte Mönche und Nonnen allgemein der Regel Benedikts unterstellen. Die Vereinheitlichung des fränkischen Mönchtums wird unter den Karolingern erstaunlich schnell und durchgreifend gelingen. Der Reformabt Benedikt von Aniane und Kaiser Ludwig der Fromme verpflichten an einer Aachener Synode von 816 alle Klöster des Reiches auf die Benediktsregel. Mönche haben sich fortan aus Welt und Seelsorge zurückzuziehen und ihr Leben lang im Kloster zu bleiben. In den nächsten Jahrzehnten wird ein vereinheitlichtes Benediktinertum »praktisch die alleinige Form des monastischen Lebens« im fränkischen Westeuropa.[56] Die neu durchgesetzte *stabilitas* der Mönche entzieht monastischer Wanderexistenz in Westeuropa für drei Jahrhunderte den Boden. Das Kloster wird zum eigentlichen ›locus peregrinationis‹[57], während der neuen Lebensform der Kanoniker vielfältige

---

[54] So die Ansgarvita: MGH Scriptores VII, 297. Die Spannung zwischen benediktinischem Mönchsleben und missionarischer Peregrinatio, welche die Biographie des Bonifaz bis zum Ende durchzieht, lässt sich in der Beschreibung seiner beschaulichen Fuldaer Klostergründung für Papst Zacharias (751) und an seinem gewaltsamen Tod (754) erkennen. Der greise Missionar wird auf einer letzten Friesenmission erschlagen und seinem Wunsch entsprechend in seinem Eigenkloster Fulda begraben.

[55] Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten neu bearb. von Reinhold Rau, Darmstadt ³1994.

[56] Zur karolingischen Klosterreform bietet einen Überblick: Angenendt, Frühmittelalter, 366–368, 401–419.

[57] Angenendt, Monachi Peregrini, 147–148.

Seelsorgeaufgaben übertragen werden. Erst Kreuzzüge und Armutsbewegung lassen den religiösen Wanderradikalismus in kreativen Formen neu aufbrechen.

2.2 Neue Wege der »vita apostolica« im Hohen Mittelalter

Nach dem ›Saeculum obscurum‹ reagieren ottonische Renaissance und gregorianische Reform auf den Zerfall weltlicher Macht und die Verweltlichung der Kirche. Das benediktinische Mönchtum zieht einerseits Einsiedler ins Umfeld der Abteien und sieht andererseits eigene Reformbewegungen, die sich in exemten Klosterverbänden von weltlichen Herren befreien. Wieder treten Gründerpersönlichkeiten auf, die Abteien verlassen und bisweilen halb Europa durchwandern, um ihre Lebensweise zu finden. Ein illustratives Beispiel ist *Romuald* (951–1027). Er steht markant im neuen religiös-kirchlichen Erwachen des 11. Jahrhunderts und beginnt »die benediktinische Einheitsform« des frühen Mittelalters zu sprengen.[58] Der »Charismatiker altchristlichen Formats« tritt mit zwanzig für drei Jahre als Büßer ins Benediktinerkloster S. Apollinare in Classe bei Ravenna, wechselt dann zum Einsiedler Marinus bei Venedig, findet ins cluniazensische Reformkloster Cuxá in den Pyrenäen, wird Eremit in den Sümpfen von Ravenna, um sich dann mit Schülern in einsame Appeninwälder zurückzuziehen. Zahlreiche junge Männer und bekehrte Mönche folgen ihm. Für sie gründet er Kolonien in Fonte Avellana, Verghereto und Camaldoli. Sie verbinden Eremiten- und Cönobitentum in einer Doppelstruktur und entwickeln sich allmählich zu Zentren neuer Klosterverbände.[59] Wiewohl Romuald seinen »Einsiedlern Beständigkeit auferlegte, zog er selbst, Buße predigend, von Ort zu Ort«.[60] Bruno von Querfurt, Adalbert von Prag und Kaiser Otto III. lassen sich von ihm beeindrucken. Romualds Bußpredigten führen ihn bis Istrien. Ein Missionsunternehmen bei den Ungarn scheitert ein Jahr vor seinem Tod an seiner angegriffenen Gesundheit.

Der ruhelose Wegbereiter mehrerer Eremiten-Kongregationen teilt sein Schicksal mit anderen Zeitgenossen.[61] Sie weisen auf einen kommenden Typus von Wanderpredigern voraus, ohne dass sie deren neuartige Motivation teilen würden. Das beginnende 12. Jahrhundert wird neben Mönchen auch erste Weltkleriker sehen, die ebenfalls einsame

---

[58] August Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Hg. Remigius Bäumer, erweitert von Roland Fröhlich, Freiburg 2000, 189.

[59] Zu den genannten Reformzentren: Artikel von Giuseppe Cacciamani, in: DIP 1, Roma 1974, 1726–1728; DIP 4 (1977) 124–126.

[60] Hawel, Zwischen Wüste und Welt, 222.

[61] Als französischer Vertreter lässt sich Bernhard von Tiron (1046–1117) nennen. Seit 1066 Benediktiner bei Poitiers, wird der Mönch 1096 Eremit, dann Abt einer Reformabtei (1100), die er mit päpstlicher Erlaubnis verlässt, um ab 1104 Nordfrankreich als Wanderprediger zu durchziehen. Er bewegt zahlreiche Gläubige zu radikaler Buße und gründet mit einigen im Wald von Tiron ein neues Kloster. Es wird Mutterabtei von über 23 Tochterabteien und 80 Prioraten. Dazu: Henri Tribout de Morembert, Bernardo di Tiron. In: DIP 1, Roma 1974, 1399.

Klöster gründen und selber in der Spannung zwischen stillen Wäldern und lauter Welt bleiben. Robert von Arbrissel und Bernhard von Clairvaux, die markantesten Vertreter der beiden Gruppen, atmen zugleich eine neue Spiritualität: Sie entdeckt den irdischen Weg Jesu wieder und sucht diesen mystisch oder wanderradikal mitzugehen.

Peter Dinzelbacher nennt den »Umbruch des Hochmittelalters« zwischen 1100 und 1200 die eigentliche »Achsenzeit zwischen der Völkerwanderung und dem Zeitalter der Industrialisierung«.[62] Markante religiöse Aufbrüche, neue Formen des Ordenslebens und das Wiedererwachen der Mystik sind vor dem Hintergrund einer wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Revolution zu sehen. Seit der Jahrtausendwende wächst die Bevölkerung Europas stetig. Ein wärmeres Klima, das Durchsetzen der ertragreicheren Dreifelderwirtschaft, eine ausgewogenere und damit gesündere Ernährung, bessere landwirtschaftliche Geräte, ein Ende der Einfälle von Ungarn, Sarazenen und Normannen, Rückgang der Adelsfehden durch die Treuga-Dei-Bewegung, Landausbau durch Rodungen unwirtlicher Länder führen zu Wohlstand, weiterem Bevölkerungsanstieg und zur Renaissance der städtischen Siedlungsform. Im Süden erheben sich Städte, die seit der Völkerwanderung zerfallen waren, aus ihren Ruinen. Germanien wie der Osten und der Norden des Kontinents sehen erstmals urbane Zentren entstehen. Die Folge ist ein kultureller Pluralismus. Die wohlgeordnete, statische Feudalgesellschaft des frühen Mittelalters wird durch eine dynamische und schnell wachsende Bürgerschicht aus dem Gleichgewicht gebracht: »die städtische Kultur tritt neben die monastische und die ländliche. Der zur Versorgung der Kommunen immer notwendigere Handel verbreitet (...) die neuen kulturellen Modelle. Das Resultat ist ein differenziertes Angebot an Lebensformen«. Pilger- und Kreuzzugsbewegung verstärken die Dynamik dieser neuen Gesellschaft, erweitern ihre Horizonte und führen zu kulturellen wie auch spirituellen Neuentdeckungen.[63]

Europa begegnet in Palästina der irdischen Lebenswelt Jesu und lässt sich von einer neuen Sehnsucht bewegen: Zunächst sind es Mönche und Kleriker, dann auch Laien, die das »Leben der Apostel« wiederaufzunehmen suchen. Zisterzienser tun es in Abteien und entfalten eine neue Christusmystik. Kleriker wie Norbert von Xanten und Robert von Arbrissel ziehen als Wanderprediger durchs Land, um schließlich neuartige Klöster zu gründen. Erste Laien wie Valdès werden Jahrzehnte später verketzert, exkommuniziert und verfolgt.

Gegen 1100 treten zunächst Weltpriester auf, die sich zu einem radikal armen Wanderleben bekehren und ein erneuertes Christentum predigen. *Vitalis von Savigny* († 1122) zieht sich zunächst in die Einsamkeit zurück, um dann als Bußprediger ganz Frankreich zu durchwandern, nach England überzusetzen und überall das unwürdige Leben des Klerus zu

---

[62] Peter Dinzelbacher, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn 1994, 89.

[63] Dinzelbacher, Christliche Mystik, 90.

kritisieren. Sein Weg führt schließlich in die Heimat zurück, wo er im Wald von Savigny ein strenges Benediktinerkloster gründet.[64]

Weit mutiger zeigt sich ein Zeitgenosse Bernhards: *Robert* (1045–1117), Sohn des Dorfpfarrers von *Arbrissel*.[65] Er erbt zunächst die Pfründe seines Vaters und wirkt als verheirateter Weltpriester. Wie die gregorianische Reform ihre Wellen bis zur Bretagne schlägt, verlässt der Pfarrer Familie und Dorf, studiert in Paris, sucht als Archipresbyter dann sein Bistum Rennes zu reformieren, stößt aber auf harten Widerstand des Klerus und wird in der Folge Eremit. Für erste Gefährten gründet er im Wald von Craon das Kollegiatsstift La Roë. Er verlässt seine Wälder jedoch, um mit leidenschaftlichen Bußpredigten die Reform unters Volk zu bringen: Gefährten schließen sich an und selbst Papst Urban II. lässt sich 1096 von ihm beeindrucken. Mit dessen Auftrag und vom Evangelium betroffen, zieht Robert arm, barfüßig und im rauen Bußkleid wie ein neuer Apostel durch Nordfrankreich. Scharen von Laien folgen ihm, unter ihnen viele Frauen und Prostituierte, die sein Wanderleben teilen. Der Lebensstil der Gruppe und Roberts Kritik an Adel und Klerus zwingen den umherziehenden Asketen, seiner Gruppe 1101 in den Wäldern bei Fontevraud ein Doppelkloster zu gründen.[66] Es beherbergt die »Pauperes Christi« anfänglich in Holzhütten; auf einige Hundert angewachsen werden sie allmählich in vier Gemeinschaften organisiert: Jungfrauen im Großen Marienkloster und gescheiterte Ehefrauen bzw. Prostituierte im Priorat der Magdalena, Kranke oder Aussätzige in St-Lazare und Männer in St-Jean. Eine erfahrene Ehefrau steht als Priorin über allen Gemeinschaften. Robert nimmt das Leben eines Wanderpredigers wieder auf, gründet weitere Priorate und will schließlich in Fontevraud seine ewige Ruhe finden:

> Du weißt (...) dass ich Fontevraud zum Haupt aller anderen Niederlassungen bestimmt habe. Dort befindet sich der größte Teil meiner Kongregation (...) An diesem Ort leben meine Priester und Geistlichen, meine guten Laien und Schüler; da leben auch die heiligen Jungfrauen, die Witwen und die Enthaltsamen, Tag und Nacht dem Lobe Gottes hingegeben. Da leben auch meine geliebten Kranken, Männer und Frauen; da leben meine geliebten Aussätzigen, Männer und Frauen. Da leben die guten Weggefährten meiner Wanderschaft ...[67]

---

[64] Jaap van Moolenbroek, Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny. Assen 1990.

[65] Jacques Dalarun, Erotik und Enthaltsamkeit. Das Kloster des Robert von Arbrissel. Frankfurt am Main 1987.

[66] Der Bischof von Rennes verunglimpft die gemischte Gruppe mit phantasiereichen Anschuldigungen: »Robert finde Gefallen am Zusammenleben mit den Frauen, hält ihm Marbod vor. In der Nacht lege sich seine gemischte Schar kreuz und quer nebeneinander nieder. Der Meister liege in ihrer Mitte und bestimme die Nachtwachen und die Schlafenszeiten. Frauen, die ihn auf seinen Wanderschaften begleiteten, hingen ihm an den Lippen. Andere hingegen seien in Hospitälern und Herbergen untergebracht, wo sie sich dem Dienst der Kranken und der Pilger widmen sollten, leichtsinnigerweise gemeinsam mit Männern. Ein Beispiel dafür sei das Wimmern der Neugeborenen ...«: Dalarun, Robert von Arbrissel, 67.

[67] Zit. Dalarun, Robert von Arbrissel, 179–180; das folgende Zitat des modernen Biographen: ebd. 81.

Lebensstil und Botschaft Roberts wie auch der Name seiner »Armen Christi« und seine Weigerung, Titel wie »Abt« oder »Herr« einzuführen, lassen die Orientierung am Evangelium und an der Lebensweise Jesu erkennen. Jacques Dalarun bemerkt zum Werk des unzähmbaren Wanderasketen, Priester hätten den provokativen Wanderprediger mit anhaltendem Druck »auf den rechten Weg geführt«: Dieser führt – zumindest für seine Gemeinschaft – in einen abgelegenen Klosterkomplex.

Weniger glimpflich endet das Wirken eines anderen Bußpredigers namens *Heinrich*, der die Kirche seiner Zeit am Evangelium Jesu misst. Laut Bernhard von Clairvaux ein »entlaufener Mönch«, tritt er 1116 in Mans als Wanderprediger in Erscheinung.[68] Sein Aufruf ans Volk, sich von allen Geistlichen, die Reinheit und Armut verraten, abzuwenden, provoziert Ausschreitungen gegen den Klerus. Dieser muss fliehen, worauf der Bischof Heinrich mit Waffengewalt vertreibt. Der Prediger setzt sein »apostelgleiches Leben« in Südfrankreich fort, ignoriert das verhängte Predigtverbot, wird 1135 vom Erzbischof von Arles gefangengesetzt und muss dem Konzil von Pisa seinen Eintritt in Cîteaux versprechen. Heinrich kehrt jedoch als Wanderprediger nach Südfrankreich zurück, radikalisiert seine Kritik und seine Thesen über das Priestertum aller Gläubigen, wird vom Laterankonzil 1139 erneut verurteilt, lässt sich aber noch immer nicht von seiner Predigttätigkeit abbringen. Damit provoziert er schließlich einen Missionsfeldzug Bernhards von Clairvaux gegen ihn und seine Anhänger, die »Henricianer«. Ihr Anführer verschwindet im Schatten der Geschichte. Die evangelische Armutsbewegung, der er angehört, wird sich allerdings nicht unterdrücken lassen.

Zeitgleich mit Heinrich tritt in Südfrankreich ein weiterer Kleriker auf, der das Evangelium wörtlich versteht und ein »apostolisches Leben als Wanderprediger« beginnt: *Petrus von Bruys*. Der Dorfpfarrer in den Hautes-Alpes verlässt seine Gemeinde und zieht ab 1112 ebenfalls als Bußprediger und Kritiker am unchristlichen Klerus umher. Bald misst er das ganze kirchliche Leben am Wort des Evangeliums. Wie der umherziehende Reformer alles Unbiblische wie die Sakramente, Ablässe, Zeremonien und schließlich jeden äußeren Kult ablehnt, Bilder zerstört und in Saint-Gille öffentlich ein Kreuz zertrümmert, schleppen seine Hörer ihn 1132 auf den Scheiterhaufen.[69]

Glücklicher endet zwei Jahre später die Biographie eines Wanderpredigers in Nordfrankreich: Der Kanoniker *Norbert von Xanten* (1082–1134) steht zunächst als Hofkaplan im Dienste des Kölner Erzbischofs und Kaiser Heinrichs V. Mit diesem 1111 in Rom, erlebt er eine neue Eskalation des Investiturstreits mit, trennt sich vom exkommunizierten Kaiser und sucht nach einem Unfall bei Xanten eine entschiede-

---

[68] Zum »Mönch Heinrich« [von Lausanne]: Raoul Manselli, Il secolo XII: religione popolare ed eresia. Roma 1983, 101–118.

[69] Zu Petrus von Bruys: Manselli, Religione popolare ed eresia, 67–117; Heinrich Fichtenau, Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter. München 1992, 58–63.

nere Lebensform. Dazu lässt er sich zunächst im benediktinischen Reformkloster Siegburg spirituell schulen. In Köln 1115 zum Priester geweiht, sucht er sein Heimatstift in Xanten gregorianisch zu reformieren, scheitert aber. Wie Robert von Arbrissel wird er in der Folge Eremit, um zugleich in Westfalen öffentlich zu predigen und das lasterhafte Leben des Klerus zu geißeln. 1118 vor die Synode von Fritzlar zitiert, verteidigt Norbert sein Predigen und sein ärmliches Ordenskleid aus dem Evangelium (Mt 10). Nach Aufgabe aller Güter und Rechte verlässt Norbert Deutschland und zieht fortan als radikal armer und apostolischer Wanderprediger durch Frankreich: In Saint-Gilles trifft er Papst Gelasius II., der ihm erlaubt, überall ungehindert das Evangelium zu predigen. Winters wie sommers barfuß und von zwei Laienbrüdern begleitet, ruft er vom Languedoc bis Poitou zur persönlichen Christusnachfolge auf. Sein Biograph schreibt:

> Glücklich über seine Begleiter durchzog Norbert die Burgen, Dörfer und Städte. Er predigte, versöhnte die Zwieträchtigen und wandelte alteingewurzelte Fehden unter Feinden in Frieden. Von niemandem begehrte er etwas. Brachte man ihm aber Gaben, verschenkte er sie an Arme und Aussätzige. Er vertraute unbesorgt darauf, dass er von Gottes Gnade alles Lebensnotwendige erhalten werde (...) Seine Art zu leben war neu und erregte Staunen: einer, der auf der Erde lebt und nichts von der Erde will. Nach der Vorschrift des Evangeliums trug er weder Reisetasche noch Schuhe, auch kein zweites Kleid. Ihm genügten ein paar Bücher und das Messgewand im Gepäck« (Vita 6).

Der Buß- und Wanderprediger verliert seine Begleiter, die dem kalten Winter zum Opfer fallen. Der Bischof von Laon sucht ihn Ende 1119 zum Propst des Stiftes Saint-Martin zu berufen, das den Reformer aber ablehnt. Auch hier würde dieser seinem Ideal treu bleiben: »Ich habe mir vorgenommen, nach bester Erkenntnis rein nach dem Evangelium und der Lehre der Apostel zu leben« (Vita 9). Im Frühling 1120 gelingt es seinem bischöflichen Schutzherrn, Norberts Sehnsucht nach Einsamkeit ein Ziel zu geben und ihm für die Gründung eines Klosters das nahe Tal von Prémontré zu verschaffen. 1121 wächst dort auf Norberts Wanderpredigt hin eine Gemeinschaft, die Ende des Jahres 100 Novizen, Männer, aber auch Frauen zählt. Gleichzeitig entsteht ein zweites Kloster bei Namur. Da eine Synode jüngst allen Mönchen – Bernhard von Clairvaux ausgenommen – jede Predigttätigkeit verboten hat, wählt Norbert für seine Gründungen die Kanonikerregel. Er selbst bleibt der Berufung zum Wanderprediger treu, reißt weiterhin Volksmassen hin und gewinnt Novizen für den entstehenden Orden. Von diesem erhofft er sich eine Reform der Kirche von unten. Im Frühling 1124 ist er Haupt von sechs Klöstern. Prémontré ernährt zusätzlich 500 Arme und Kranke, für die neben dem Konvent ein großes Hospital errichtet wird. Der Papst anerkennt den Orden 1126. Im gleichen Sommer tritt Norbert am Reichstag von Speyer auf, wo er gegen seinen Willen zum Erzbischof des kaiserlichen Magdeburg gewählt wird. Am 18. Juli betritt Norbert seine künftige Residenzstadt barfuß und im ärmlichen Ordenskleid. Er sucht die Erzdiözese im Geist der gregorianischen Reform zu erneuern, predigt

weiterhin unter dem Volk und überlebt Mordanschläge seitens des Domkapitels. Zwei neue Gründungen seines Ordens finden eine deutlich pastoralere Ausrichtung. Das Schisma Anaklets (1130) führt Norbert im Gefolge des Kaisers 1132–1133 nach Italien, um den rechtmäßigen Papst Innozenz II. auf den Petersstuhl zurückzubringen. In Rom infiziert Norbert sich mit der Malaria, der er nach seiner Rückkehr 1134 in Magdeburg erliegt.[70]

Die bisher betrachteten Biographien reformerischer Wanderprediger haben – so verschieden sie enden – einiges gemeinsam. Forderten die Mönchsreformen des 10./11. Jh. die Rückkehr zur apostolischen Armut der Urkirche, wird »vita apostolica« nun neu gedeutet: Sowohl die »Pauperes Christi« in Fontevraud wie der Ordensgründer Norbert von Xanten und die gescheiterten Wanderprediger Südfrankreichs folgen einem neuen Ideal: Sie führen ein armes Wanderleben nach dem Vorbilde Christi und seiner Apostel. Unter dem Eindruck der Kreuzzüge entwickelt sich das Verlangen danach geradezu zu einer Volksbewegung, die Laien im ganzen Abendland ergreift. Nicht nur Rittern und Pilgern, die aus dem Heiligen Lande zurückkehren, sondern auch den Zurückgebliebenen tritt das Bild des armen Jesus lebhaft vor Augen. Mönche und Kleriker, aber auch einfache Laien befragen die Schrift, um das Leben Christi und seiner Apostel kennen zu lernen. Menschen aller Stände fühlen sich zur persönlichen Nachfolge gerufen.

Sind bisherige Konflikte zwischen reformerischen Wanderpredigern und der mächtig-reichen Feudalkirche oft tragisch ausgefallen, spitzen sie sich nun umso schärfer zu, wenn nicht Mönche oder Priester, sondern Laien als Reformer auftreten. Wandernde Mönchsprediger und Kleriker konnten alle entweder erfolgreich gezähmt und zur Gründung neuer Klöster bewegt, oder aber gewaltsam kaltgestellt werden. Bei Laien entfiel die erste Möglichkeit.

Ein früher Fall ist in *Eon von Stella* überliefert: Der Laieneremit wird ebenfalls Wanderprediger und findet in der Bretagne großen Zulauf. Er sucht das Christsein am Evangelium zu messen und er missbilligt Reichtum und Lebensweise des Klerus. Der Erlöser spreche weder von einer Hierarchie noch von Heiligenverehrung und Bildern. Auch Sakramente und Ablässe finden die Kritik des mitunter handgreiflichen Wanderapostels. Seine Gegner werfen ihm vor, er beziehe das »per eum qui venturus est« auf sich – Eon. Wie seine Zuhörer zur Tat schreiten, Bilder aus Kirchen schleppen und Amtsträger beschimpfen, wird der Wanderprediger gefangengenommen und 1148 der Synode von Reims zugeführt. Abt Suger von Saint-Denis nimmt den Verurteilten in Klosterhaft, wo er bald

---

[70] Zu Norbert: François Petit, Norbert et l'origine des Prémontrés. Paris 1981; Kaspar Elm, Norbert von Xanten (1080/85–1134), (Rheinische Lebensbilder 15). Köln 1995. Dominique-Marie Dauzet, Petite Vie de Saint Norbert (1080–1134). Paris 1995, Gobry, Storia del Monachesimo, 195–206; zur Gründung und ihrer Entwicklung: Les prémontrés et la Lorraine XII^{e} – XVIII^{e} siècle, sous la direction de Dominique-Marie Dauzet. Paris 1998.

darauf stirbt. Anhänger, die seine Ansichten weiterverbreiten, enden auf dem Scheiterhaufen.

Drei Jahrzehnte später bringt ein unscheinbarer Kaufmann in Lyon eine Bewegung in Gang, die der Amtskirche weit gefährlicher wird. Erneut machen nicht-theologisch gebildete Laien wie Eon das Evangelium zum Maßstab ihres eigenen Lebens und der Kirche. Indem *Valdès* im Leben der Apostel einen allen offenen Weg erkennt, Jesu Rat an den reichen Mann (Mk 10) wörtlich umsetzt und der Jüngersendung (Mt 10) folgend zum Wanderprediger wird, provoziert er die amtlichen Nachfolger der Apostel. Rolf Zerfass und Waldenserhistoriker haben die Etappen und die geistigen Hintergründe im esaklierenden »Streit um die Laienpredigt« dargelegt.[71] Sie lassen sich in eine Parallele stellen zum Weg des Franziskus, dem vier Jahrzehnte später eine ähnliche Tragödie erspart bleibt: Statt exkommuniziert, in einem Kreuzzug verfolgt und zum Aufbau einer eigenen Kirche gezwungen zu werden, wird die Bewegung des Poverello zu einem dreifachen Orden anwachsen. Von der Hierarchie unterstützt, werden seine Brüder »arm wie Christus« und radikal heimatlos »durch die Welt ziehen«, franziskanische Laien das Evangelium »in der Welt leben« und Klaras Schwestern wie Pilgerinnen »den armen Christus in äußerster Armut umarmen«.[72]

Zwei Aufbrüche in der gleichen Armutsbewegung finden – äußerlich betrachtet in vielem vergleichbar – innerhalb einer Generation leicht veränderte Umstände und Haltungen vor, welche die Waldenser einem Ketzerkreuzzug aussetzen und die Minoriten zur Stütze der Kirche machen:

---

[71] Rolf Zerfass, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2). Freiburg/Basel/Wien 1974, 13–82; Giorgio Tourn, I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa (1170–1976). Torino ²1993, 9–43.

[72] Zum Profil der drei Orden: Lázaro Iriarte, Der Franziskusorden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. Altötting 1984; zur Biographie und zur frühen Gemeinschaft des Franziskus empfiehlt sich Raoul Manselli, San Francesco d' Assisi. Editio maior, Cinisello Balsamo 2002, und im Überblick aktuell: Roberto Rusconi, Francesco d'Assisi. In: Dizionario Biografico degli Italiani. Roma 1997, 664–678. Zur ›vita apostolica‹ bei Franziskus: Oktavian Schmucki, Schrittweise Entdeckung der evangeliumsgemäßen Lebensform. In: Franziskanische Studien 66 (1984) 368–421; zur frühfranziskanischen Gemeinschaft: I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale – Assisi, 17–19 ottobre 1991 (SISF). Spoleto 1992; zur Seelsorge: Luigi Pellegrini, Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della »cura animarum«. In: Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Assisi 1981, 129–167; breiter: »Lo spazio dell'umiltà«. Atti del Convegno di studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori, Fara Sabina, 3–6 novembre 1982, Fara Sabina 1984, u.a. mit Luigi Pellegrini, La prima fraternità minoritica ed i problemi dell'insediamento (17–57), Mario Sanfilippo, Il convento e la città: Nuova definizione di un tema (327–341) und Edith Pásztor, La chiesa dei Frati Minori tra ideale di s. Francesco ed esigenze della cura delle anime (59–75); zur »Urbanisierung« und Sesshaftwerdung der Minoriten: Luigi Pellegrini, Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento. Roma 1984.

Frühe Geschichte der Waldenser		*Frühe Geschichte der Minoriten*	
1173/76 Lyon	Der reiche Kaufmann Valdès entdeckt die ›vita apostolica‹ (Mt 10, Mk 10): Güterverzicht, Wanderpredigt	1206/08 Assisi	Der reiche Kaufmannssohn Franziskus findet seine Berufung in Mt 10/Mk 10: Güterverzicht, Wanderpredigt
1176	Gefährten und Gefährtinnen schließen sich an	1208	elf Gefährten schließen sich der ›vita apostolica‹ an
	Erzbischof Guiskard von Lyon bereitet der Gruppe Laien Probleme und klagt sie beim Papst an	1209	Bischof Guido II. von Assisi begleitet die Brüder wohlwollend und setzt sich in Rom für sie ein
1179 Rom	Die Überprüfung am Laterankonzil entlässt Valdès ohne Predigterlaubnis	1209 Rom	Innozenz III. approbiert eine Urregel und erlaubt Brüdern Mahnpredigt
1180 Lyon	Legat Heinrich approbiert propositum: evangelische Armut, ohne Predigt		Brüder wirken als arme Laienprediger ›ad experimentum‹
1181	Konflikt in der Heimatdiözese wird unter neuem Bischof Johannes schärfer: Predigt- und Frauenfrage	1212 Assisi	Bischof Guido stellt den Schwestern eine Landkirche zur Verfügung
	Bewegung nennt sich »pauperes spiritu« oder »pauperes Christi«	1215	Bewegung nennt sich »fratres minores« – »sorores minores«
1182/83	aus Lyon ausgewiesen, zieht Valdès mit Gefährtinnen und Gefährten durch Frankreich: Buß- und Reformpredigt		Brüder durchziehen predigend Italien, Schwestern leben sesshaft in ›hospitia‹ Bußpredigt und Reform im Tun
	Sympathie des Volkes für die neuen Apostel – die den reichen Klerus zunehmend kritisieren		Sympathie des Volkes für die neuen Apostel – die s. verbaler Kritik an der Amtskirche enthalten
1184 Verona	Konzil verurteilt (exkommuniziert?) Valdenser und Humiliaten	1219 1220	Päpstliche Empfehlung an Bischöfe Kardinalprotektor
1205	schnelles Wachstum und Ausbreitung Spaltung der Bewegung: »Arme Lombarden«: Urgemeinde »Arme von Lyon«: Wanderpredigt		Schnelles Wachstum und Ausbreitung Spannung zwischen zwei Tendenzen – Stadtgemeinschaften, Bildung – Wanderradikalismus, Armut
1208–1229	Kreuzzug gegen Albigenser (trifft Katharer und Waldenser); definitive Exkommunikation (Konzil)	1223	Approbation der Regel

1215	eigener Weg einer neuen Kirche: Bildung von Gemeinden, Ämtern, Synoden, eigene Theologie trotz Verfolgung Ausbreitung über Norditalien, Frankreich, Deutschland	1226/39	Klerikalisierung und Entfaltung eines neuen Orden in der Kirche: Pastoral, Bildung, Mission, Diplomatie mit reicher Privilegierung durch Rom. Konvente in allen Städten Europas
1532/55	Waldenser überleben in Réduits und schließen sich dem Calvinismus an	1274	Lyon anerkennt Minoriten als für die Kirche unverzichtbaren Bettelorden

Die frühe Entwicklungsgeschichte der beiden radikal-evangelischen Wanderbewegungen[73] zeigt zunächst Übereinstimmung in der Grundoption: Laien lassen sich vom Evangelium betreffen, verzichten auf allen Besitz und nehmen das Leben einfacher Wanderprediger auf. Als »Pauperes Christi« oder »kleine Brüder«, die »der Armut und den Fußspuren Jesu folgen«, überzeugen sie das Volk mit ihrer einfachen Predigt und ihrer »vita apostolica«.[74] Probleme mit der Amtskirche entzünden sich primär an der Predigtfrage: Franziskus findet darin Sympathie bei seinem Bischof, Valdès wird von seinem Erzbischof abgelehnt. Die Waldenser erfahren von Papst Alexander III. zwar Anerkennung für ihr Leben, nicht aber ihrer Verkündigung, die der eigene Ordinarius ihnen verbietet. Innozenz III. ermutigt die ersten Minderbrüder 30 Jahre später zur Mahnpredigt. Valdès räumt Gefährtinnen ähnliche Freiheiten ein wie den Gefährten. Franziskus und Klara gehen 1212 vorsichtiger vor und lassen die Schwestern auf ein Wanderleben verzichten. Während die »Armen von Lyon« und die »Armen Lombarden« im Konflikt mit der

[73] Neuere Beiträge zu den Waldensern: Gabriel Audisio, Die Waldenser. Geschichte einer religiösen Bewegung. München 1996; Grado Giovanni Merlo, Valdesi e valdismi medievali. Torino 1991; Prescot Stephens, The Waldensian story. A study in faith, intolerance and survival. Lewes 1998; Storia ereticale e antiereticale del medioevo (Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia. 35), a cura di Grado Giovanni Merlo. Torre Pellice 1995; Gabriel Audisio, The Waldensian dissent, persecution and survival c. 1170 – c. 1570. Cambridge 1999; Die Waldenser – Spuren einer europäischen Glaubensbewegung. Begleitbuch zur Ausstellung in Bretten, 12.5.–1.8.1999, Hg. Günter Frank, Bretten 1999; Albert de Lange, Die Waldenser. Der Weg einer religiösen Minderheit in Europa, Lahr 1999. Albert de Lange, Die Waldenser. Geschichte einer europäischen Glaubensbewegung in Bildern – I Valdesi: Storia per immagini di un movimento religioso europeo – Les Vaudois: l'histoire d'un mouvement religieux européen en images – The Waldensians: history of a European religious movement in pictures. Karlsruhe/Stuttgart 2000. Carlo Papini, Valdo di Lione e; »poveri nello spirito«. Il primo secolo del movimento valdese (1170–1270), Torino 2001.

[74] Kurt-Victor Selge, Die ersten Waldenser. 1, Berlin 1967, 49–50.116–117, zeigt, wie Waldenser ihre barfüßigen Prediger auf die matthäische Ausrüstungsregel (10,9–10) verpflichten: Radikale Armut gilt allen, die auf die via apostolica gehen. Zur Ausrüstungsregel und zum radikalen »Pilger- und Fremdlingsein« bei Franziskus: Pietro Maranesi, »Pellegrini e forestieri«: L'itineranza nella proposta di vita di Francesco d'Assisi. In: Collectanea Franciscana 70 (2000) 345–390.

Amtskirche ihre Klerus-Kritik verschärfen, unterordnet der Poverello das Wirken seiner Brüder den Bischöfen und lehrt auch unwürdige Priester zu achten. Es sind das kirchliche Umfeld wie auch innere Haltungen der Pioniere, die das unterschiedliche Geschick der beiden Bewegungen wesentlich entscheiden. In Innozenz III. erkennt auch der Papst, dass der Armutsbewegung Lebensraum in der Kirche geschaffen werden muss. Helmut Feld hat erfolglos versucht, in Franziskus ebenfalls einen verkappten Häretiker und Religionstifter zu erkennen, der von der Amtskirche geschickt neutralisiert worden sei.[75] Dass die römische Kurie seine Bewegung gezielt umgeformt und der Pastoral nützlich gemacht hat, ist jedoch unbestritten.[76] Die Minoriten erfahren im Laufe des 13. Jh. eine Transformation, die ihr Leben und Wirken kurialen Zielen dienstbar gestaltet und einem anderen Erfolgsorden angleicht.

Tatsächlich ist es nicht das minoritische Ideal radikal-armer Wanderpredigt »zwischen Städten und Einsiedeleien«, sondern das dominikanische Modell eines dynamisches Predigerordens, welches das ganze Spätmittelalter dominiert. In den gleichen Jahren, da Franziskus die ›vita apostolica‹ entdeckt, drängt die Ketzerabwehr in Südfrankreich den Spanier *Dominikus von Caleruega* (1175–1221) zur Gründung einer eigenen Bewegung. Der gelehrte Kanoniker baut zwischen 1208 und 1221 eine Brüdergemeinschaft auf, die ebenfalls Armut mit Wanderpredigt verbindet. Seine »fratres praedicatores« sind allerdings nicht Laien und »Büßer«, sondern gebildete Priester, was dem Zwillingsorden der Minoriten von Anfang an ein ganz anderes Profil verleiht. Die Entstehung des Predigerordens lässt das Ringen einer klösterlichen Lebensform erkennen, die sich vom monastisch-kanonikalen Ideal befreien muss, um sich evangelischer Wanderpredigt zu öffnen. Die Biographie der Gründerpersönlichkeit zeigt auf wenige Jahre verdichtet eine Suchbewegung, wie radikale Formen des Mönchtums sie insgesamt seit 400 durchgemacht haben: Sie beginnt in einem *monasterium clericorum* im Sinne des Augustinus, träumt von Wandermission in der Art Columbans oder des Bonifatius, knüpft dann an die Wanderpredigt eines Norbert von Xanten und dessen Satzungen an, um schließlich eine eigene, pastoral freiere Form der ›vita apostolica‹ zu entwickeln.[77]

---

[75] Helmut Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994: vielfältiger Widerspruch zu seinen Thesen ist in Rezensionen und vor allem an der interdisziplinären Weingartner Akademie-Tagung zum »Stand der Franziskusforschung im deutschen Sprachraum« (25.–29. 3. 1998) laut geworden. Die Publikation der Tagungsakten ist in Gang.

[76] Zur Klerikalisierung der Minderbrüder im 13. Jh.: Raoul Manselli, La clericalizzazione dei Minori e San Bonaventura, in San Bonaventura francescano. Atti del XIV Convegno internazionale di studi, 14–17 ott. 1973 (Centro di Studi sulla Spirituatità Medievale). Todi 1974, 183–208; Williell R. Thomson, Friars in the Cathedral. The First Franciscan Bishops 1226–1261. Toronto 1975; Thèophile Desbonnets, De l'intuition à l'institution. Les Franciscains. Paris 1983; Niklaus Kuster, Franziskus und sein Predigerorden. In Wissenschaft und Weisheit 60 (1997) 23–64.

[77] Die folgende Lebensskizze stützt sich auf Angelico Valerio Ferrua, Domenico di Guzman. In: DIP 3, Roma 1976, 948–961.

Dominikus wird gegen 1175 in Caleruega (Altkastilien) geboren und entstammt der lokalen Adelsfamilie der Guzman. Zwei Brüder werden Priester. Ein Onkel ist Erzpriester und ermöglicht ihm das Studium in Palencia. Der religiöse Weg des jungen Kastiliers beginnt unter den Regularkanonikern von Osma, die eben gerade 1198 reformiert werden: Feier der Liturgie und *vita communis* verleihen dem Kathedralkapitel das Gesicht eines *monasterium clericorum.* Seit 1201 Subprior, begleitet Dominikus seinen Bischof Diego de Acebes auf eine diplomatische Mission nach Nordeuropa. Auf der Reise durch Südfrankreich werden sie auf die dramatischen Probleme der Kirche aufmerksam: Dominikus diskutiert in Toulouse mit einem häretischen Gastwirt eine ganze Nacht lang und erfährt dabei die Grenzen bester theologischer Gelehrsamkeit. Als die Mission in Nordeuropa misslingt, reisen Diego und sein Subprior nach Rom, um Innozenz III. ihr neues Projekt zu unterbreiten: Ketzerpredigt oder Mission unter den Cumanen in Osteuropa. Der Segni-Papst lehnt ab, da er seine eigenen Pläne mit Zisterziensern verfolgen will. Auf der Rückreise durch Südfrankreich begegnen die beiden im Frühling 1206 päpstlichen Missionen: Prunkvolle Äbte hoch zu Pferd und Legaten in feierlichem Gefolge, die ebenso wenig Erfolg haben wie militärische Pressionen des Grafen Simon de Montfort oder Bannsprüche Innozenz' III.

Dominikus modifiziert sein Projekt: Statt individuellem Missionseinsatz »inter fideles« soll in der bedrohten Kirchenprovinz eine Predigergruppe das Leben der Zwölf aufnehmen. Dabei sieht der Subprior seinen Bischof Diego für Christus stehen: »ubi episcopus – ibi Christus«. Nach Monaten voller Enttäuschungen stirbt Diego Ende 1207 erschöpft auf dem steinigen Arbeitsfeld. Dominikus verfolgt sein Ziel weiter: eine neue und dynamische Form des Apostolats durch Gemeinschaften, die sich am Leben der Urkirche orientieren und »praedicationes« heißen sollen. Ihr Auftrag ist die nachösterliche Apostelsendung: »Geht in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen«. 1208 wird Legat Peter von Castelnau ermordet und der päpstliche Ketzerkreuzzug ausgerufen. Dominikus wirkt unbeirrbar weiter, vor allen in Prouille und Toulouse. 1206 gründet er in Prouille eine Frauengemeinschaft, die modellhaft lebt und sein Predigtwirken betend unterstützt. Seine ersten Anhänger sammelt Dominikus in der »praedicatio der Kirche St.-Romain in Toulouse«. Er »sieht vor seinen Augen die Gemeinschaft von Jerusalem neu erstehen«, wie die Apostelgeschichte sie beschreibt. 1215 findet der Kreis die Approbation durch den Legaten Pietro di Benevento und Bischof Fulco von Toulouse: eine zweckgerichtete Gründung »ad extirpandam hereticam pravitatem et vitia expellenda et fidei regulam edocendam et homines sanis moribus imbuendos«.

Ende 1215 begleitet Dominikus seinen Bischof Fulco zum Laterankonzil nach Rom. Die Stimmung des Episkopats ist gegen neue Ordensgründungen und vor allem gegen Wanderprediger. Innozenz III. rät Dominikus daher, eine bereits bestehende Regel zu wählen, und Fulco, der jungen Gemeinschaft feste Niederlassungen und Einkünfte zu be-

sorgen. Zurück in Toulouse, entscheiden die Gefährten sich für die großzügig interpretierbare Augustinerregel, verbunden mit den Satzungen von Prémontré. Bald werden allerdings eigene Konstitutionen das praktische Leben flexibler regeln. Im Dezember 1216 berichtet Dominikus dem neuen Papst in Rom über seine ersten Erfahrungen und erreicht eine – noch inoffizielle – Zustimmung zur neuen Lebensweise: Honorius III. gewährt dies in der Bulle ›Religiosam vitam‹ Ende Dezember 1216. Eine zweite Bulle preist im Januar die ›praedicantes‹ und ihre *praedicatio Jesu* Christi. Im Frühling 1217 nach Toulouse zurückgekehrt, beschließt Dominikus die Gemeinschaft von kaum 20 Predigern aufzuteilen. Gegen Widerstände Fulcos, Simon de Montforts und seiner Gefährten setzt Dominikus sein Vorhaben durch: sieben Prediger brechen in zwei Staffeln Richtung Paris auf, vier nach Spanien, zwei kleine Gruppen bleiben in Toulouse und Prouille. Dominikus wird nach Italien gehen. Im Februar 1218 schützt ein weiteres päpstliches Empfehlungsschreiben die neue Gemeinschaft vor jeder Verzahnung mit dem *ordo canonicalis.* »*Die Fratres Ordinis Praedicatorum* – wie Honorius sie nennen wird – werden weder Kanoniker noch Mönche sein, sondern Männer mit universaler Offenheit, Weltmissionare, Apostel des Evangeliums, ohne andere Kennzeichen« (953).

Im Dezember 1217 begibt Dominikus sich nach Rom, um da das Generalquartier seiner Gemeinschaft einzurichten: ein weiterer Schritt, um seinem Orden universale Reichweite und Handlungsfreiheit auf allen Ebenen zu wahren. Nach einem Aufenthalt in Bologna, wo eine weitere Predigergruppe entsteht, erhält Dominikus im Februar 1218 die Bulle *Si personas religiosas* – eine Empfehlung der Prediger an alle Bischöfe der Welt: Armut und Wanderpredigt nach dem Evangelium würden die neue Gemeinschaft auszeichnen, weshalb der Papst sie unterstützt. Im Sommer 1219 besucht Dominikus Paris, wo er bereits eine blühende Predigergemeinschaft antrifft. Größen wie Jordan von Sachsen und Réginald d'Orléans verleihen dem jungen Orden hohe Attraktivität in Universitätskreisen, nach Paris auch in Bologna. Im Frühling 1220 versammelt Dominikus in Bologna das erste Generalkapitel. In der Hauptstadt der Rechtswissenschaft fließen die Erfahrungen der ersten Jahre in eigene Konstitutionen. Sie überwinden die letzten Reste »der kanonikalen Unbeweglichkeit« und wählen entschieden die evangelische Armut: »weder Immobilien noch feste Einkünfte: die Prediger sollen vom Betteln leben« (953). In der Folge führt Dominikus eine Mission durch Norditalien, wo in Brescia, Piacenza, Parma und Faenza gleich weitere Gemeinschaften entstehen. Im Juni 1221 tritt das zweite Generalkapitel in Bologna zusammen. Zwanzig Gemeinschaften sind vertreten und beschließen Missionen in Ungarn, Polen, Dänemark und England. Trotz Schwächezeichen unternimmt Dominikus eine neue Lombardei-Mission. Erschöpfung und die Hitze der Poebene lassen den Pionier zusammenbrechen. Er wird nach Bologna getragen, wo er in »seinem Konvent« San Nicolò delle Vigne im August 1221 stirbt.

Gregor IX., der Dominikus viele Jahre kannte und unterstützte,

schreibt über ihn: »Ich habe in ihm einen Mann gefunden, der das Leben der Apostel vollumfänglich verwirklicht hat.« Von Johannes dem Spanier wissen wir, dass Dominikus »immer ein Matthäusevangelium und die Paulusbriefe mit sich trug, mit denen er sich so beschäftigte, dass er sie fast auswendig kannte«. Ferrua sieht in der »Überwindung des kanonikalen und des monastischen Standes« durch Dominikus »schlicht das Resultat seiner Option für eine Lebensform, welche der von Jesus gewiesenen und gelebten näher lag: die Wanderpredigt« (956). Anders als bei Franziskus liegt die Motivation zur Armut und zum Leben der Apostel weniger in einer mystischen Liebe zum armen Christus begründet, sondern ist pastoral motiviert: Barfüßige Waldenser und Katharer sollen durch gebildetere Theologen widerlegt werden, die nicht weniger durch ihr evangelisches Leben überzeugen. Der Biograph überliefert die Grundeinsicht, die Dominikus mit seinem Bischof Diego in Montpellier auf die Suche nach einer neuen Apostolatsform bringt: »Um den Frevlern, die Anspruchslosigkeit vortäuschen, den Mund zu schließen, müssen Verkünder zu Fuß gehen, ohne Gold und ohne Silber in der Tasche, um *per omnia* die Lebensform der Apostel nachzuahmen« (zit. 958).

Die erste Dominikanergeneration reagiert mit ihrer pastoralen Ausrichtung sensibel auf die Bedürfnisse ihrer Gesellschaft. Wie das Laterankonzil 1215 auf den Predigtnotstand und die seelsorgliche Unterversorgung der Städte aufmerksam wird, stellt der junge Orden sich entschieden in den Dienst städtischer Seelsorge: Urbane Konvente als pastorale und kulturelle Zentren, Präsenz in den entstehenden Universitätsstätten, Lehrtätigkeit, Übernahme der Inquisition und kirchlicher Ämter bauen juristisch auf päpstliche Privilegien und anpassungsfähige Konstitutionen.[78] Gegen wachsende Widerstände des Weltklerus verteidigen Gregor IX. und seine Nachfolger den neuen Seelsorgeorden, der sich in seiner Mobilität in ganz Europa einsetzen lässt.

2.3 Flurbereinigung und Erfolg der Bettelorden im Spätmittelalter

Erfolg und Flexibilität der Dominikaner machen sie zum Modellorden einer neuen Gesellschaft, deren Stadtkultur nicht arme und ungebildete Wanderbrüder, sondern dynamische Seelsorger und Bildungsträger braucht. Drängende pastorale und kulturelle Bedürfnisse der Städte lassen die kuriale Ordenspolitik ab 1230 eine ganze Reihe neuer eremitischer oder wanderradikaler Laiengemeinschaften zu klerikalen Bettelor-

[78] Zur Entwicklung der Dominikaner: William A. Hinnebusch, Brève histoire de l'Ordre dominicain. Paris 1991; Marie-Humbert Vicaire, Dominique et ses prícheurs. Fribourg 1977; dominikanische Ordenskultur des 13. Jh. spiegelt an illustrativen Beispielen: Pietro Lippini, La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo. Bologna 1990 sowie Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin. Freiburg/Basel/Wien 1995.

den umformen.[79] Nur die größten setzen sich gegen allen Widerstand des Weltklerus durch und lediglich zwei behaupten sich am Zweiten Konzil von Lyon. Mit vereinter Kraft suchen Bischöfe da die »allzu große Vielfalt an Ordensgemeinschaften« zu beseitigen, alle nach 1215 entstandenen »religiones« zu verbieten und Ordensleute generell aus der Seelsorge zu verdrängen: Diese sei Sache des Weltklerus', während Religiose in Klöstern zu leben, die Welt zu fliehen und für die Menschen zu beten hätten.[80] Thomas von Aquin muss die Mendikanten gegen Angriffe von Weltklerus und Säkularmagistern verteidigen, die den Brüdern vorwerfen, »falsche Apostel, Landstreicher und Diebe, die sich in die Ställe der Leute schleichen, ja Vorboten des Antichrist zu sein, den sie durch ihre Predigten ankündigen«.[81] Kleinere Aufbrüche freilich, welche die *vita apostolica* als Laien leben oder ihre pastorale Nützlichkeit nicht erweisen können, überstehen das Konzil nicht. Sie sehen sich als »unnütz« aufgehoben. Nicht nur Städte und Weltklerus, auch Franziskaner unterstützen den Beschluss. Salimbene da Parma urteilt über eine Gemeinschaft, die dem ursprünglichen Armuts- und Wanderideal seines Ordens nahe steht, vernichtend:

> in quo concilio cassavit papa Ordinem Saccatorum et congregationem sive potius dispersionem illorum rusticorum et ribaldorum qui se dicunt Apostolos esse et non sunt, sed sunt sinagoga Sathane et prenuntii Antichristi, quorum principium in Ghirardino Segallello fuit in civitate Parmensi, qui multipliciter stultizavit ... et multos alios secum fecit pariter stultizare.

Zu beiden bestätigten Orden – »fratres Minores et Predicatores« – bemerkt der Chronist dagegen:

> »venerunt et multa bona fecerunt, que manifesta sunt toti mundo«. Sie seien in ihrer Armut und mit ihrer Seelsorge sogar »utiliores Ecclesie Dei« als »sacerdotes et clerici nostri temporis, qui habent prebendas et non faciant illa propter que ipsas prebendas acceperunt (...) Et ideo deberent recognoscere quod omnia ista dimisimus eis et imus mendicando und vivamus de die in diem, nec habemus cellaria vinaria nec horrea frumenti, quibus abundant ipsi (...) et nichilominus labores eorum facimus, predicando, confessiones audiendo, consilia salubria et utilia dando.«[82]

---

[79] Zum erfolgreichen Modellorden des 13. Jahrhunderts und zu seinem Einfluss auf andere Mendikanten: Isnard Wilhelm Frank, Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort. Düsseldorf 1982; zum Verhältnis Mendikaten – Stadt: Dieter Berg, Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft. Berlin 1981; Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit. Hg. Dieter Berg (Saxonia Franciscana 1) Werl 1992.

[80] Zur konservativen Ordenstheologie, wie Weltklerus und Säkularmagister sie nach 1250 vertreten: Michel-Marie Dufeil, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259. Paris 1972: Jürgen Miethke, Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theologie an der Wende zum 14. Jahrhundert, in Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft. Hg. Kaspar Elm (Berliner Historische Studien 3) Berlin 1981, 119–153, speziell 138–141.

[81] Zur Thomas' Schrift »Contra impugnantes Dei cultum et religionem« und ihrem Kontext: Torrell, Magister Thomas, 94–114: »Der Verteidiger des Mendikantentums« (zit. 101).

[82] Zitate aus: Salimbene de Adam, Cronica. Ed. critica a cura di Giuseppe Scalia. Bari 1966, 713; 678–680, 605–607.

Ein Überblick über wanderradikale Gemeinschaften, die auf den Spuren der Apostel das Evangelium zu leben suchten, kann nicht an der Tragik jener neuen Orden vorbeisehen, die Lyon 1274 zum Opfer gefallen sind.[83] Unter ihnen finden sich die »Fratres beate Marie Matris Christi«, »Fratres de Poenitentia beatorum Martyrum«, die Ordines »Apostolorum«, »Evangelistarum«, »Sanctae Crucis«, »Crucifixorum« und »de Monte Viridi«[84] wie auch die Apostelbrüder und die »Fratres Poenitentiae Jesu Christi«. Mehrere sind zeitgleich zu Franziskus oder unter dem Einfluss der Minoriten aus derselben Armutsbewegung entstanden und haben ebenfalls ein laikales Leben in Buße, Stille und Wanderpredigt gewählt. Der *Ordo Apostolorum* beispielsweise, von Gherardo Segarelli 1260 in Parma gegründet, hat – so Kaspar Elm – nichts anderes versucht als »nach dem Vorbild des hl. Franz in vollkommener Armut, Buße und Heimatlosigkeit die Rückkehr zur apostolischen Urgemeinde zu vollziehen«.[85] Der naive Rigorismus der Gemeinschaft hindert den Bischof von Parma 1269 nicht, auch deren »sorores Apostolorum« Klerus und Gläubigen der Christenheit zu empfehlen. Erst Jahre nach ihrer Aufhebung am Lyoner Konzil wird der Orden unter den Einfluss joachitischer Ideen geraten. 1285 und 1290 rufen Päpste die Brüder erfolglos zum Übertritt in anerkannte Gemeinschaften auf. 1294 führt ihre massive Kritik an Klerus und Kirche zum ersten Scheiterhaufen, den schließlich auch der Gründer besteigen muss. Ein Kreuzzug löscht den Orden, der unter Fra Dolcino in Täler bei Vercelli floh, 1307 blutig aus.

Die *Fratres de Poenitentia* Jesu Christi sind der größte neue Orden, der Lyon zum Opfer fällt. Seine Mitglieder verbreiteten sich unter der volkstümlichen Bezeichnung »Sackbrüder« (Sachets, Saccini, Sacitti, Friars of the Sack, Zakkebroeders) über Frankreich, Spanien, Italien, England, Belgien, die Niederlande und den deutschen Sprachraum. Ihr Ursprung liegt in der Provence, wo der Laie Raimond Athénoux (Attanulfi) gegen 1250 vom Minoriten Hugo de Digne inspiriert mit Gefährten ein Leben nach dem Beispiel des Poverello beginnt. 1251 zählt das erste Generalkapitel schon 13 Niederlassungen. Sieben Jahre später werden neben der Mutterprovinz auch die Provinzen Francia, Anglia, Hispania und Italia errichtet. 1264 kommt die deutsche Provinz hinzu, die in allen größeren Städten Niederlassungen gründet. Im Jahr ihrer Aufhebung zählen die Brüder mindestens 112 Konvente in Europa und

---

[83] Dazu Micheline de Fontette, Religionum diversitatem et la suppression des ordres mendiants, in 1274, année charnière: mutations et continuités. Paris 1977, 223–229 sowie Kaspar Elm, Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (Fratres de Poenitentia Jesu Christi) in Deutschland und den Niederlanden. Ein Beitrag zur kurialen und konziliaren Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts, in Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag, Hg. Dieter Berg (Saxonia Franciscana 5) Werl 1994, 67–118, 68–69, dazu 97–98.

[84] Dies sind die Gemeinschaften, die in einer Chronik von Rouen namentlich als Opfer des Lyoner Ordensdekretes aufgeführt werden: vgl. Elm, Provençalische Sackbrüder, speziell 110–118.

[85] So Elm, Provençalische Sackbrüder, 115.

einen in Syrien. Nach dem Vorbild der Minoriten und Dominikaner richten auch sie Scriptorien, Klosterbibliotheken und Studien ein, um ihre urbane Seelsorge auf eine solide Gelehrsamkeit zu stützen. 1274 rangieren sie im deutschen Reich hinter den Minoriten und den Dominikanern mit je 100 Konventen und den 40 Häusern der Augustiner-Eremiten mit ihren eigenen 16 Niederlassungen an vierter Stelle, gefolgt von den Karmeliten mit 12 Konventen. Während Augustiner und Karmeliten sich dank einflussreicher Freunde in der Kurie nach bangen Jahrzehnten 1298 definitiv unter die geretteten Bettelorden zählen lassen können, bleibt den Sackbrüdern der Vollzug des Lyoner Ordensdekretes nicht erspart.

Das Konzil von Lyon hat 1274 eine Flurbereinigung bewirkt, die das ganze Spätmittelalter prägt: Religiöse Wanderexistenz – der dynamischen Städtekultur nützlich und den Päpsten dienstbar – findet Anerkennung in den großen Bettelorden. Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und Karmeliten institutionalisieren eine Form der Wanderpredigt, die den städtischen Zentren entspricht und die Last ihres Unterhalts tragbar macht. Gebildete Brüder wirken von urbanen Konventen aus, lassen ihre Prediger dazu an Ordensschulen und Universitäten bilden, arbeiten in der regulären Stadtseelsorge, durchwandern für Pastoral und Bettelgang auch die umliegenden Landgebiete und setzen sich zudem in kirchlichen Spezialgebieten ein: Volksprediger, Inquisitoren, Missionare, politische Vermittler, Botschafter für Papst und weltliche Herren, Feldkapläne durchwandern ganz Europa und gelangen nach Nordafrika und bis Asien. Boomende Städte gründen Mendikantenkonvente als Zentren neuer Quartiere, wobei in größeren Städten auf diese Weise gleich alle Bettelorden vertreten sind. Spätmittelalterliche Biographien lassen große Mendikanten quer durch Europa wirken, ohne dass ihre Orden mit Hunderten von Konventen noch wanderradikal wären.

3. Ausblick in die Neuzeit

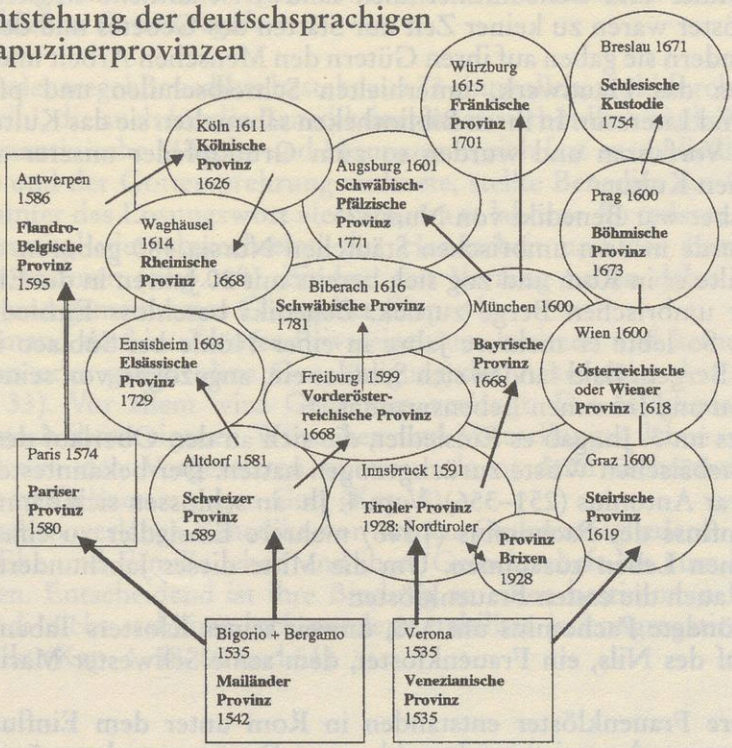
Die domestizierte Form religiös-konventualer Wanderexistenz, wie die spätmittelalterliche Gesellschaft sie ausbildet und kirchlich instrumentalisiert, schreibt ihre Erfolgsgeschichte in der Neuzeit weiter. Die vier großen Bettelorden haben eine dauerhafte Synthese zwischen Seelsorge und Klosterleben, Gemeinschaft und Wanderexistenz, spiritueller ›peregrinatio‹ und äußerer Mobilität gefunden. In Provinzen eingeteilt und zentralistisch organisiert, wirken sie mit europäischen Horizonten und werden Pioniere der Weltkirche. Die Neuzeit wird eine ganze Reihe neuer Orden und Kongregationen hervorbringen, die pastoral, pädagogisch, missionarisch oder karitativ ausgerichtet je auf ihre Weise an diese Synthese anknüpfen: angefangen von den Jesuiten über die zahllosen Frauenkongregationen und Missionsgesellschaften bis zu neuesten Gemeinschaften wie den Seligpreisungen. Dass Ordensleute und Religiose »durch die Welt ziehen«, wie die Franziskusregel es wünscht, und viel-

fältige Aufgaben in Seelsorge, Caritas und Mission wahrnehmen können, ist dem Erfolgsmodell der Bettelorden zu verdanken. So bedeutend Wanderradikale im Entstehen der Alten Kirche und Wandermönche nach der Völkerwanderung im Aufbau der germanischen Kirchen waren: sie haben ihre eigene Epoche nicht überdauert. Auch dem Wanderradikalismus der hochmittelalterlichen Armutsbewegung hat Lyon 1274 ein Ende bereitet. Er lebt seither in gezähmter Form weiter: in dynamischen Orden und religiösen Gesellschaften, die weltweit verbreitet in der »Welt ihr Kloster« finden.[86] Oft unterwegs, können ihre Mitglieder sich jedoch auf eigene Häuser (»domus«) stützen: Klöster, Missionsstationen, städtische Niederlassungen, Schulen, Heime, Bildungshäuser und örtliche Projekte, die einst radikale Formen christlicher Wanderexistenz »domestiziert« fruchtbar halten.

*

Berichtigung des Artikels Niklaus Kuster, *Kapuziner. »Brüder des Volkes«*. In: Edith Stein Jahrbuch Band 8 Das Mönchtum (2002) 158:

Entstehung der deutschsprachigen Kapuzinerprovinzen



[86] So die urfranziskanische Schrift Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate. In: Fontes Franciscani, a cura di Enrico Menestò – Stefano Brufani, Assisi 1995, 1691–1732, 1730: Fratres »ostenderunt ei (Paupertati) totum orbem quem respicere poterant, dicentes: Hoc est claustrum nostrum, domina«.

Die Benediktinerinnen

Margot Lauterborn

Entstehung ihres Ordens

Die Benediktiner und Benediktinerinnen gehen auf ihren Gründer Benedikt von Nursia (480–547) zurück. Er gilt als Vater des abendländischen Mönchtums, der mit seiner Ordensregel und ihren drei Symbolen – Pflug, Kreuz und Buch – das Abendland für den christlichen Glauben eroberte.

Die Benediktiner waren über viele Jahrhunderte hinweg die ersten christlichen Glaubensboten Europas. Im 8. Jh. breiteten sie sich durch angelsächsische Mönche und Nonnen auch in Bayern aus und ihre Klöster wurden bestimmend für die wirtschaftliche Entwicklung des deutschen Südens.

In Befolgung ihrer Ordensregel »lectura, ora et labora« schufen die Benediktiner und Benediktinerinnen landwirtschaftliche Mustergüter. Ihre Klöster waren zu keiner Zeit nur Stätten des Gebetes und der Mission, sondern sie gaben auf ihren Gütern den Menschen Arbeit und Brot, förderten das Handwerk, unterhielten Schreibschulen und pflegten Kunst und Literatur. In ihren Bibliotheken sammelten sie das Kulturerbe unserer Vorfahren und wurden so zum Grundpfeiler unserer abendländischen Kultur.

Wer aber war Benedikt von Nursia?

Er wurde in dem umbrischen Städtchen Nursia 480 geboren. Kurze Zeit weilte er in Rom und zog sich bereits mit 20 Jahren in die Einsamkeit der umbrischen Berge zurück. Benedikt beschloss Einsiedler zu werden. So lebte er mehrere Jahre in einer Höhle bei Subiaco in den Sabiner Bergen. Bald fanden sich Schüler ein, angezogen von seinem asketischen und frommen Lebenswandel.

Bereits im 3. Jh. gab es Einsiedler, die sich an den Oberlauf des Nils, in der thebäischen Wüste zurückgezogen hatten. Der bekannteste unter ihnen war Antonius (251–356). Vom 4. Jh. an schlossen sich dann unter dem Einfluss des Pachomius († 346) mehrere Einsiedler zu einem gemeinsamen Leben zusammen. Um die Mitte dieses Jahrhunderts entstanden auch die ersten Frauenklöster.

So gründete Pachomius um 330, unweit seines Klosters Tabenisi am Oberlauf des Nils, ein Frauenkloster, dem seine Schwester Maria vorstand.

Weitere Frauenklöster entstanden in Rom unter dem Einfluss des Hieronymus, der geistig aufgeschlossene Frauen aus dem römischen Hochadel in die hl. Schrift einführte und sie für die Christusnachfolge begeisterte. So wandelte Marcella († 410) ihr Haus auf dem Aventin in ein Nonnenkloster um. Etwa zur gleichen Zeit gründete Basilius der Große von Caesarea († 379) ein Frauenkloster, in das seine Mutter Emelia und

seine Schwester Makrina eintraten. Wie Pachomius, so gab auch Basilius dem von ihm gegründeten Frauenkloster Satzungen, die sich eng dessen Mönchsregel anschlossen.

Um 529 gründete Benedikt mit seinen Gefährten südlich von Rom in den Abruzzen ein Kloster auf dem Monte Cassino. Für seine jungen Mönche übernahm er die Lebensform des Basilius, da dieser sich bewusst gegen das letztlich sozial unfruchtbare Asketentum des Pachomius wandte. Die Mönchsgemeinde Benedikts sollte nicht nur im Beten Gott verherrlichen, sondern auch im Arbeiten. Nach seinem Tod († 547) gewann die Benediktregel schon bald den Vorrang vor allen damals bestehenden Ordensregeln.

Für den weiblichen Teil des Ordens gilt diese Regel ebenso, und zusätzlich wird in den Benediktinerinnenklöstern Scholastika, die Schwester Benedikts, als Vorbild verehrt. Diese hatte zusammen mit gleichgesinnten Frauen ein klösterliches Leben nach den Regeln ihres Bruders in Rom geführt.

1. Grundgedanken der »regula benedicti« zum Verständnis der weiblichen Ordensregel

Die Ordensregel Benedikts besteht aus 73 sinnvollen, wohldurchdachten Kapiteln[1], die auch für die Benediktinerinnen verbindlich sind. Während das byzantinische Mönch- und Nonnentum sich fast ausschließlich dem Gebet und der Gottesverehrung widmete, stellte Benedikt das Ordensleben unter das Losungswort »lectura, ora et labora«. So müssen sich die Ordensmitglieder abwechselnd der Handarbeit und der Lesung der Schrift widmen (Kap. 48). Eindeutigen Vorrang haben dabei Gottesdienst und gemeinsames Chorgebet (Kap. 43).

Niemand darf im Kloster Privateigentum besitzen und keiner etwas nehmen oder geben ohne Genehmigung des Abtes oder der Äbtissin (Kap. 33). Vor allem wird Gehorsam verlangt. Die Mitglieder sollen nicht nach ihren eigenen Wünschen und Vorstellungen leben, sondern haben sich den Vorgesetzten unterzuordnen; denn Gehorsam gegen Obere ist Gehorsam gegen Gott (Kap. 5).

Daneben verlangt Benedikt von seinen Ordensmitgliedern, dass sie ohne Ehe und Familie leben und ihrer Gemeinschaft bis zum Tod angehören. Entscheidend ist ihre Bindung an einen bestimmten Klosterverband: nicht stabilitas loci, sondern stabilitas in congregatione, sagt Benedikt (Kap. 4, 58, 60 und 61).

---

[1] Zu Folgendem vgl. Benedikt Probst OSB, Benediktiner-Regel. Erzabtei Sankt Ottilien 1976. Die Kapitelzahlen werden im laufenden Text angegeben. Salzburger Äbtekonferenz OSB (Hg.), Die Regel des heiligen Benedikt. Beuron 1992. Vgl. ferner Basilius Senger OSB, Sankt Benedikt. Leben – Bedeutung – Sendung – Auftrag. Beuron 1998, 19.

Für den weiblichen Teil des Ordens, die Benediktinerinnen, gilt zusammen mit der Regel noch die Vorschrift des Caesarius von Arles († 542). Dieser führte erstmalig eine strenge Klausur für das in der Stadt gelegene Nonnenkloster ein, in dem seine Schwester Äbtissin war. Die Nonnen sollten ihr Leben hinter Klostermauern führen. Benedikt hatte keine Klausur für die Nonnenklöster vorgesehen, wie auch der männliche Zweig des Ordens keine strenge Klausurbestimmung kennt.

2. Lernprozess Gemeinschaftsleben – pädagogisch gesehen

Das Zusammenleben im Kloster verlangt von seinen Mitgliedern Anpassung und Opferbereitschaft. Benedikt stellt die christlichen Grundhaltungen wie Glaube, Liebe und Hoffnung als Fundament des klösterlichen Gemeinschaftslebens auf und lenkt den Blick auf Christus und sein Reich. Auch in den Frauenklöstern will Benedikt die christliche Urgemeinde verwirklicht sehen, in der keiner etwas besitzt. Dadurch scheidet der Besitzneid aus. Der freiwillige Verzicht auf Reichtum (Gelübde der Armut) wäre jedoch sinnlos, wenn eine Nonne aus besserer Familie ihre einfachere Mitschwester verachtete. So stellt Benedikt an die Spitze der Klostergemeinde die »Einheit« nach der Regel: »Seid alle ein Herz und eine Seele im Herrn« (Kap. 4).

Er verlangt die Einheit zwischen den Schwestern und ihrer Vorsteherin und zwischen allen Mitgliedern der Gemeinschaft, mögen sie auch aus verschiedenen sozialen Klassen stammen. Die Forderung nach der »Einheit« drückt sich auch im äußeren Erscheinungsbild der Nonnen aus: Alle müssen gleich gekleidet sein.

Um die »Einheit« zu steigern, fordert Benedikt als Disziplinierungsmittel das Redeverbot, d. h. die Benediktinerinnen dürfen untereinander keine Privatgespräche führen. Nur in Ausnahmefällen können sie sich der Vorsteherin anvertrauen. Ohne Erlaubnis der Vorgesetzten darf niemand mit den Eltern sprechen. Das Essen wird schweigend eingenommen. Das Redeverbot garantiert, dass Eifersucht, Streit, üble Nachrede oder Neid in der Gemeinschaft gar nicht erst entstehen. Das Verbot gilt jedoch nicht für Arbeitsanweisungen, Sachinformationen oder für die Berufsausübung, z. B. wenn eine Benediktinerin als Lehrerin arbeitet.

An der Spitze einer weiblichen Ordensgemeinschaft steht die Oberin bzw. Äbtissin oder Priorin. Danach folgen die Dekantinnen. Diese werden nach der Befähigung, andere in Weisheit zu lehren, ausgesucht. Auf sie überträgt die Vorsteherin einen Teil ihrer organisatorischen Aufgaben. Unter ihr steht die Cellerarin, auch Kastnerin genannt. Diese verwaltet den Besitz des Klosters, wie z. B. die Kleiderkammer, die Lebensmittel und alle Materialien. Nach ihr folgen die Schwestern, früher aufgeteilt in Chorfrauen und Laienschwestern, sowie die Novizinnen (Klosteranwärterinnen). Die Laienschwestern verrichten die Putzarbeiten oder die Küchendienste, kurz die niederen Arbeiten. Erst mit dem

II. Vatikanischen Konzil wurde die Unterscheidung von Chorfrauen und Laienschwestern aufgehoben.

Von der Äbtissin eines Benediktinerinnenklosters verlangt Benedikt besonders gute Eigenschaften. So heißt es in der »regula benedicti« Kap. 65, dass sie eine gute Hausmutter sowie gottesfürchtig und barmherzig, nicht überheblich, nicht aufbrausend und saumselig sein soll. Vor allem erwartet man von der Äbtissin, dass sie ihre Anordnungen umsichtig und besonnen erteilt. Darüber hinaus muss sie auch fähig sein, weltliche Aufgaben wie das Führen eines Wirtschaftsunternehmens, das der autonome Betrieb eines Benediktinerinnenklosters darstellt, zu übernehmen.

Die Anweisungen der Äbtissin haben in der klösterlichen Gemeinschaft absoluten Vorrang. Sie hat auch das Visitationsrecht. Damit Ruhe und Frieden in der klösterlichen Gemeinschaft herrschen, geloben ihr die Nonnen unbedingten Gehorsam (Kap. 5). Pädagogisch gesehen wird der Gehorsam als Disziplinierungsmittel angewandt. Es haben Anordnung und Ausführung ohne Verzug aufeinander zu folgen. Gehorchen heißt hier, sich an nichts klammern, eigene Pläne fallen lassen (Kap. 5).

Der Gehorsam wird religiös untermauert. Die Benediktinerin soll mit Blick auf Gott gehorchen. Sie lebt nach dem Ermessen der Vorgesetzten, deren Autorität nach der Regel eine von Gott gegebene ist.

Kritik an der Entscheidung der Äbtissin steht der Nonne nicht zu. Die Ordensregel geht noch einen Schritt weiter. Sie verlangt, dass die Nonne die Entscheidung der Vorgesetzten zu ihrer eigenen mache. Dafür wird die Tugend der Demut herangezogen (Kap. 7). Diese Tugend entspringt dem Bewusstsein unendlichen Zurückbleibens hinter der erstrebten Vollkommenheit.

Nur durch Selbsterniedrigung gelangt die Nonne zur ewigen Seligkeit. Freudig soll sie den Anordnungen ihrer Vorgesetzten Folge leisten und mutig (De-Mut) die Stufen der Jakobsleiter hinansteigen, um die oberste Stufe der Leiter zu erreichen, die Vollkommenheit (die Sprossen der Leiter sind sinnbildlich gesehen die Stufen der klösterlichen Demut).
Die 12 Stufen beinhalten:

1. Stufe: Gottesfurcht
2. Stufe: keinen Eigenwillen zeigen
3. Stufe: der Äbtissin oder Priorin bis zum Tod gehorsam sein
4. Stufe: Geduld und Standhaftigkeit in widrigen Angelegenheiten zeigen
5. Stufe: heimliche Fehler und böse Gedanken bekennen
6. Stufe und 7. Stufe: mit allem zufrieden sein usw.
12. Stufe: Nun wird die Gottesliebe erreicht (Kap. 7).

Um Gott mit Leib und Seele aufrichtig zu dienen, helfen neben den geistlichen Regeln auch äußere Vorschriften, wie z. B. häufiges Niederknien und Verneigen beim Chorsingen.

Diese Disziplinierungsmaßnahmen werden durch genau festgesetzte Zeiteinheiten unterstützt. Die Benediktinerin muss z. B. pünktlich zum Chorgebet erscheinen, die vorgeschriebenen Arbeitszeiten einhalten und

sich der Gemeinschaft in ihrem äußeren Verhalten anpassen. Bei Tisch herrschen strenge Sitten. Alle Nonnen sitzen nach einer festen Rangordnung, die sich nach dem Tag der Profess richtet. Die Äbtissin führt den Vorsitz. Niemand darf vor ihr mit dem Essen beginnen. Ausdrücklich verboten ist die anderen während des Essens anzuschauen.

Hinter jeder Regeleinhaltung steht ein asketisches Ziel. Durch die Regulierung des äußeren Verhaltens soll die Nonne lernen, sich besser zu beherrschen, ihre Wünsche und ihr Verlangen zu zähmen, um die 12. Stufe der vollkommenen Gottesliebe leichter zu erreichen.

Anhand der Regel lernen die Benediktinerinnen Bequemlichkeit, übermäßige Schlaf- und Esslust oder Trägheit zu überwinden.

Weiter müssen sie sich dem Fasten unterwerfen. Neben dem 40-tägigen Fasten (der Quadragesima) vom Aschermittwoch bis Ostern sind alle Freitage des Jahres Fasttage. An diesen Tagen gibt es nur eine Mahlzeit und kein Fleisch, denn Körper und Geist sollen nach Benedikt eine Einheit bilden und ganz Christus dienen.

Wer aber ist schon vollkommen? Sicher gelingt es nicht jeder Nonne, sich bis aufs äußerste den Regeln anzupassen. Sie gilt ja nur dann als gute Klosterfrau, wenn sie sich kritik- und widerspruchslos in die Gemeinschaft einordnet.

Einen eigenen Willen darf sie nicht haben. Wenn ihr das nicht gelingt, ist sie gezwungen in zwei Welten zu leben, in der der äußeren Pflichterfüllung (einer Scheinwelt) und in ihrer eigenen inneren Welt.

Das eigene Denken, das innerliche, aktive Schalten und Walten mit den eigenen Vorstellungen, Begriffen, Gefühls- und Willensregungen dient ja dazu, eine zur Meisterung einer bestimmten Situation brauchbare Richtung zu gewinnen. Im Kloster muss niemand eine Situation meistern, es ist jede Einzelheit des täglichen Lebens vorgegeben.

Bei Verfehlungen verfällt die Nonne nach der Regel der Bestrafung; denn sie begeht eine schwere Sünde, wenn sie nicht gehorcht.

Der Grad der Strafe bemisst sich nach der Schwere der Verfehlung. Zweimal kann die Nonne von der Äbtissin ermahnt werden. Bewirkt dies nichts, wird sie im Kreise ihrer Mitschwestern zurechtgewiesen. Bei leichter Verfehlung, wie z. B. Sprechen beim Essen oder Unpünktlichkeit beim Chorgebet, wird ihr die Teilnahme am gemeinsamen Essen entzogen. Die Zurechtgewiesene muss nach dem allgemeinen Mahl alleine essen. Bessert sich die Nonne nicht, wird sie ausgeschlossen (Kap. 23).

Die Benediktinerinnen geloben sich auch gegenseitig Gehorsam. Im Allgemeinen gehorchen die Jüngeren den Älteren in aller Ehrerbietung. Erkennt eine jüngere Nonne, dass eine ältere mit ihr unzufrieden ist, so muss sie sich darum bemühen, mit ihr ins Reine zu kommen (Kap. 71).

Benedikt verlangt Hingabefähigkeit, Einfühlungs- und Anpassungsvermögen. Denn bei ihm gilt: »Keiner strebe nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er für andere als nützlich erachte« (Kap. 72).

Das Ausharren im Kloster wird durch die Klausur (abgesperrter Gebäudeteil) unterstützt. Besuchern ist das Betreten dieses Gebäudeteils

nicht erlaubt. Nur die Äbtissin bzw. die Priorin als Verantwortliche darf das Kloster verlassen. In der Klausur befinden sich die Zellen der Nonnen. Abends ziehen sie sich dorthin zurück, wenn das gemeinsame Tagewerk vollbracht ist. Hier sind sie allein und können neue Kraft für das Leben in der klösterlichen Gemeinschaft schöpfen.

Die Benediktinerinnen geloben bei ihrem Eintritt ins Kloster Ehelosigkeit (Gelübde der Jungfräulichkeit). Der wichtigste Punkt für das beschauliche Leben ist, das »göttliche Gut« dem »menschlichen Gut« vorzuziehen. Die Ehe gehört nach Thomas von Aquin zum tätigen Leben, da Mann und Frau ständig mit den Dingen des täglichen Lebens beschäftigt sind. Die Ehelosigkeit sei deshalb besonders für das beschauliche Leben geeignet. Die katholische Kirche hat diese Wahrheit später auf dem Konzil von Trient (1545–1563) als Dogma ausgesprochen.

Die Benediktinerinnen brauchen sich um irdische Dinge nicht zu sorgen und sind finanziell versorgt. Das Kloster gibt ihnen Sicherheit und Geborgenheit. Es gibt eine eigene Krankenabteilung, in der sie bei Krankheit von ihren Mitschwestern gepflegt werden. Die Klostermauer umgibt schützend die Gemeinschaft. Ob nicht auch schwache Menschen, die dem weltlichen Existenzkampf nicht gewachsen sind, hier Zuflucht suchen? Die Demut, die im klösterlichen Leben einen so großen Raum einnimmt, um zur Gottesliebe zu gelangen, wird z. B. bei dem Philosophen Friedrich Nietzsche (1844–1900) als sklavische Gesinnung verstanden. Sie gehört bei ihm zu den Tugenden, hinter der sich Feigheit und Schwäche verstecken.[2] Die Benediktinerinnen wählen jedoch das religiöse Leben mit Blick auf das kommende Reich Gottes. Eine ganz andere Dimension wie bei Friedrich Nietzsche!

Die benediktinischen Gemeinschaften sind zu vergleichen mit Inseln des Gebetes und des Friedens. Besonders dem Nachwuchs, den Novizinnen gilt die Sorge der Äbtissin, garantieren die Novizinnen doch den Fortbestand des Klosters.

Während der Vorbereitungszeit werden die Novizinnen zur Lesung der hl. Schrift angehalten und zum beschaulichen Leben (Betrachtung und Meditation) erzogen. Vor allem werden sie in die verschiedenen Arbeitsbereiche der klösterlichen Gemeinschaft durch Arbeitseinsätze eingeführt. Große Bedeutung wird den Psalmen zugeschrieben. An erster Stelle steht jedoch die Erklärung der »regula benedicti«. Kap. 4 betont für die Novizinnen besonders die Gewissensbildung. Das bedeutet täglich das Gewissen erforschen und sich prüfen, ob eine lautere Gesinnung den Mitschwestern gegenüber geherrscht hat. Die Erziehung zum rechten Verhalten beinhaltet die christlichen Wertmaßstäbe, wie

- seinen Nächsten nichts Böses zufügen
- einander in Ehrerbietung begegnen (Röm 12,10)
- dem Groll keine Zeit einräumen
- keine Arglist im Herzen tragen

---

[2] Georgi Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1979, 113.

- nicht heuchlerisch Frieden bieten
- nicht Böses mit Bösem vergelten
- kein Unrecht tun, aber auch das zugefügte geduldig ertragen
- nicht stolz sein
- nicht mürrisch sein
- niemanden hassen
- keine Eifersucht hegen
- den Streit nicht lieben
- der Überheblichkeit fliehen.[3]

Die Reihe der moralischen Lehrsätze ließe sich noch weiter fortsetzen. Es sollten nur einige der wichtigsten genannt sein. In der benediktinischen Gemeinschaft gelten gesittetes Verhalten und Bescheidenheit als Erziehungsziele. Reden und Lehren soll nach Benedikt der Meister, Schweigen und Hören der Schüler (Kap. 6).

Die angehenden Benediktinerinnen müssen lernen sich zu beherrschen und zu beobachten. In gegenseitigem Gehorsam sollen sie sich überbieten und ihre körperlichen und charakterlichen Schwächen mit größter Geduld ertragen lernen.

Nach der Probezeit (etwa 5 Jahren) legt die Novizin die Profess ab mit den drei Gelübden: Armut, Keuschheit und Gehorsam. Benedikt gab ihr die noch heute gültige Form (Kap. 58). In diesem religiösen Akt lässt er die zukünftige Nonne dreimal einen Psalmvers singen und von der Klostergemeinde wiederholen, der wie folgt lautet: »Nimm mich auf, oh Herr, nach deinem Wort und ich werde leben, und lass mich nicht zuschanden kommen in meiner Hoffnung« (Ps 116–118).

Mit dem Ablegen der zivilen Kleider streift die junge Nonne sinnbildlich ihre bisherige Identität ab, und mit der Einkleidung und der Verleihung eines neuen Vornamens vollzieht sie den vollständigen Bruch mit der Vergangenheit. Die klösterliche Gemeinschaft ist zur Familie geworden.

Über die Profess wird eine Urkunde angefertigt und auf den Altar gelegt. Gott selbst, der das Gelöbnis entgegennimmt, wird als Richter über die eventuell Wortbrüchige angerufen, denn sollte die Nonne je einmal gegen die übernommene Verpflichtung handeln und das Kloster verlassen wollen, so muss sie wissen, dass sie von dem verurteilt wird, dem sie ungehorsam geworden ist.

Damit wird der Nachwuchs wieder verstärkt auf das Gelübde der »stabilitas«, das Verbleiben im Kloster (Kap. 58), hingewiesen, denn die Kontinuität des Ausharrens im Kloster garantiert eine lebensfähige Gemeinschaft.

---

[3] Domitilla Veith, OSB, Die Kinder in der Regel des heiligen Benedikt. Klosterarchiv Frauenchiemsee 1987, 3.

3. »Beten und Arbeiten« – ein Widerspruch?

Alle Mitglieder der benediktinischen Gemeinschaft haben den gleichen gemeinsamen Tagesablauf. Dieser verläuft Jahr für Jahr unumstößlich nach den gleichen Gesetzen. Er richtet sich nach den Gebetszeiten. Der Tag ist in Horen (Stundengebete) eingeteilt. Nach der Weisung des Benedikt (Kap. 16) versammeln sich die Benediktinerinnen siebenmal am Tage zum gemeinsamen Gebet. In diesen Gebetsstunden wird aus dem Brevier (Gebetbuch mit Abschriften aus der Bibel, Heiligenlegenden und Kirchenvätern) gebetet.

Morgens um 5.00 Uhr (bei Sonnenaufgang) beginnt der Tag (im Winter wird eine 1/2 Stunde später aufgestanden). Danach folgen:

5.30	Matutin und Laudes	(bei Tagesanbruch zu haltende Gebetszeit, verbunden mit Lobgesängen)
7.30	Terz	(Gebetszeit um die 3. Stunde des Tages)
11.30	Sext	(Gebetszeit um die 6. Stunde des Tages)
13.20	Non	(Gebetszeit um die 9. Stunde des Tages)
17.30	Vesper	(abendlicher liturgischer Gottesdienst)
19.20	Komplet	(letzte Gebetszeit zum Abschluss des Tages)
19.40	Vigilie	(nächtlicher Gebetsgottesdienst)[4]

Als kleine Horen gelten Terz, Sext und Komplet. Große Horen sind Matutin und Laudes sowie Vesper. Das Stundengebet wird in lateinischer Sprache verrichtet. Nach der Feier der Nachtwache (Vigilie) beginnt das nächtliche Stillschweigen. Erst jetzt können sich die Frauen in ihre Zellen zurückziehen, um sich zu sammeln und Kraft für den folgenden Tag zu holen. Grundlegende Bedeutung innerhalb des Stundengebetes haben die Psalmen. Diese Gebetslieder drücken Lob und Dank, Vertrauen, Freude, Bitten, Klagen, Anklagen, Erinnerung an Gottes Heilstaten und Sehnsucht nach Gott aus. Einmal am Tag ist eine Zeit für die Lesung der Schrift vorgesehen.

Nach Benedikt sind die Benediktinerinnen aber erst dann seine wirklichen Kinder, wenn sie von der Arbeit ihrer Hände leben; denn er betrachtet den Müßiggang als einen Feind der Seele (Kap. 48) oder anders ausgedrückt: »Müßiggang ist aller Laster Anfang.«

Die Arbeit der Benediktinerinnen dient dem eigenen Lebensunterhalt und der Unabhängigkeit von weltlichen Einrichtungen. Demzufolge arbeiten sie in der klostereigenen Bäckerei, Wäscherei, Küche, Gärtnerei, Verwaltung, Schule, Bibliothek, Krankenpflege und anderen Einrichtungen, die einen selbstständigen Wirtschaftsbetrieb ausmachen. Sie dürfen sich jedoch nicht von der Arbeit erdrücken lassen, da sie nicht der Selbstbestätigung dient. Die Benediktinerin übernimmt ja die Arbeit als Pflicht gegenüber der Gemeinschaft und nicht nach ihren augenblicklichen Neigungen (Kap. 5 und 48). Das Wohl der Gemeinschaft und ihr Fort-

[4] Abtei Sankt Hildegard OSB (Hg.), Die Benediktinerinnenabtei Rüdesheim am Rhein. Der Tagesablauf. Eltville/a.Rh. 1987, 4.

bestand stehen nach Benedikt im Vordergrund, und so werden die Benediktinerinnen entsprechend den jeweiligen Erfordernissen arbeitsmäßig eingesetzt.

Neigungen, Wünsche und Eignungen der Nonnen werden nur begrenzt berücksichtigt; denn auf keinen Fall darf die Leistungsfähigkeit des Einzelnen innerhalb der Klostergemeinde zum Prestigedenken führen. Es könnte ja die Nonne den Blick auf die anderen Aufgaben der Gemeinschaft verlieren oder die Gebetszeiten nicht mehr pünktlich und ernsthaft genug einhalten. Wenn also eine Schwester nicht in der notwendigen Distanz zu ihrer Arbeit lebt, kann die Äbtissin ihr gebieten, eine andere anzunehmen.

Die Arbeit hat zwar die Aufgabe zu zielgerichtetem Handeln, verantwortungsvollem Planen, Rücksichtsnahme und Ordnung zu erziehen. Aber das »feierliche Gotteslob« hat den unbedingten Vorrang vor der körperlichen und geistigen Arbeit.

»Ut in omnibus glorificetur Deus«, auf dass in allem Gott verherrlicht werde, lautet der alte Wahlspruch der über allem Tun und Schaffen eines Benediktinerinnenklosters steht. Wer also hier eintritt, muss in erster Linie seine religiösen Pflichten erfüllen und »Gott« zur Mitte seines Lebens machen. Die 73 Regeln des Benedikt helfen dabei, diesem hohen Anspruch (Ziel) zu genügen. Beten und arbeiten stellen somit keinen Widerspruch dar.

Zusammenfassung:

Benedikt versucht mit seiner Ordensregel – die auch heute noch volle Gültigkeit besitzt – den Nonnen eine Leitlinie nach christlichen Grundsätzen für das Leben im Kloster zu geben. Dazu zählt auch die Organisation (Hierarchie) im Kloster, die sich durch die Position von Äbtissin bzw. Priorin, Cellerarin, Dekantinnen, Schwestern sowie Novizinnen darstellt. In die Hände der Äbtissin oder Priorin legte Benedikt die alleinige Verantwortung für die Klostergemeinde und das Kloster. Diese Verantwortung schließt die pädagogischen Maßnahmen mit ein, die dazu dienen, den Benediktinerinnen Verhaltensweisen beizubringen, die einen reibungslosen Ablauf des Klosterlebens ermöglichen. Der Begriff Pädagogik wird in Richtung Gehorsam, Ordnung, Redeverbot und Einhaltung der religiösen Pflichten u.a.m. ausgeweitet. Damit die Benediktinerinnen die hohen Erwartungsansprüche, wie z.B. das Vollkommenheitsideal (Kap. 7), unbeschadet an Körper und Geist erfüllen können, haben sie die Möglichkeit, in ihren Zellen, die sich in der Klausur befinden, zu meditieren. Den Novizinnen gilt die besondere Fürsorge und Aufmerksamkeit der Klostergemeinde, garantieren sie doch Tradition und Fortbestand des Klosters. Die jungen Mädchen müssen lernen, sich in die Gemeinschaft einzuordnen. Demzufolge durchlaufen sie bis zur Profess eine meist 5-jährige Probezeit. Großer Wert wird aber auch darauf gelegt, dass die Novizinnen fähig werden, ihr eigenes Gewissen

zu erforschen, ihre Sünden und Fehler zu erkennen und die christlichen Wertmaßstäbe zu befolgen. Benedikt hat in seinen 73 Regeln der Arbeit großes Gewicht beigemessen, weil er im Müßiggang den ärgsten Feind des Menschen sieht. Die Benediktinerinnen sind deshalb neben ihrer strikten Pflicht, siebenmal am Tage zur gleichen Zeit zu beten (Ut in omnibus glorificetur Deus), aufgefordert, der Gemeinschaft ihre Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen. Sie arbeiten in allen Berufen, die ein selbstständiger Wirtschaftsbetrieb, wie sie ein Benediktinerinnenkloster darstellt, benötigt. Die Benediktinerinnen stellten vor der Säkularisation und auch heute wieder Devotionalien (Andachtsgegenstände) her. Bezieht man die Pädagogik auf die Fähigkeit, Wissen jeglicher Art an andere weiterzugeben, so zählen die Devotionalien zu den Mitteln der Glaubensweitergabe. Aus der Tradition des klösterlichen Handarbeitens entwickelten sich Anfang des 19. Jh. die Industrie- und Arbeitsschulen, in denen armen Mädchen das Sticken und Nähen, auch Lesen und Schreiben beigebracht wurde, damit sie sich später selbst ihren Lebensunterhalt verdienen konnten.

Aufgrund ihres Gelübdes der »stabilitas« sind die Benediktinerinnen mit Grund und Boden eng verbunden. Traditionsgemäß verfügen sie daher über ein großes Wissen in Heilkräuterkunde und Bodenbewirtschaftung. In der Befolgung ihrer Ordensregel »lectura, ora et labora« schufen sie schon in der Frühzeit landwirtschaftliche Mustergüter und pflegten Kunst und Literatur. Seit dem 7. Jh. breitete sich der Benediktinerorden in ganz Europa aus und wurde zum Grundpfeiler unserer abendländischen Kultur.

La Trappe: Last und Lust der Legende

Magdalena Aust

1788 veranstaltete Madame de Genlis als »Bildungsreise« für die jungen Prinzen von Orléans einen Besuch in der Zisterzienserabtei La Trappe. Der kleine Louis-Philippe verfasste darüber einen Bericht, aus dem sowohl das kindliche Erstaunen als auch die Vorstellungen seiner Zeit ersichtlich sind: »Die Mönche«, schrieb er, »tragen weder mit Eisenstacheln besetzte Bußgürtel noch härene Hemden; sie sprechen auch überhaupt nicht vom Tod, wenn sie einander begegnen, noch schaufeln sie an ihrem Grab. Sie (...) beschäftigen sich nur mit nützlichen Arbeiten«.[1]

La Trappe hat schon viel Tinte fließen lassen. Eine ganze Literaturgattung erging sich in düsteren Schilderungen dieses traurigen Ortes, wo sich fromme Fanatiker mit entsetzlichen Bußübungen quälen sollen ... Im Wesentlichen sind es vier Themen, die in den Köpfen und Büchern über La Trappe herumspuken: Man habe absichtlich eine ungesunde Gegend ausgesucht, um Buße zu tun, und wer dort eintrete, habe Vater und Mutter umgebracht. Man begrüße sich ständig mit *memento mori*[2] und schaufle täglich an seinem Grab.[3] Der beißende Spott eines Henri Bremond über Abbé de Rancé, den Reformator von La Trappe, als *Abbé Tempête*[4] ist jedoch noch leichter zu widerlegen als die romantische Verklärung eines Chateaubriand.[5]

Wie also den Schleier der Fabeln lüften und die Legende von La Trappe entmythologisieren? Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Kapitel in der Geschichte der monastischen Reformen hat noch

---

[1] Archives nationales (Paris), 300 AP/IV/35*, Voyage à la Trappe de Louis-Philippe d'Orléans, zit. v. Fr. Augustin-Hervé Laffay OP am 29.10.2000 (Colloquium anlässlich des 300. Todestages des Abbé de Rancé) in seinem Referat »L'héritage rancéen des Trappistes français aux XVIIIe et XIXe siècle«, das von Éditions de Bellefontaine veröffentlicht werden wird. Ich danke dem Referenten für die Überlassung des Manuskripts.

[2] Französisch: Frère, il faut mourir!

[3] Vgl. Anselme Dimier, La sombre Trappe. Les légendes et la vérité. Éd. de Fontenelle, Wandrille 1946, XI–XIII.

[4] Henri Bremond, L'Abbé Tempête. Paris 1929. In ihrer karikaturistischen Überzeichnung der Charakterzüge Rancés greift diese Persiflage besonders jene Aspekte der Biographie heraus, die sich für Schlagzeilen eignen: die nie ganz geklärte Affäre mit der Herzogin von Montbazon, die Auseinandersetzung mit Cîteaux, Port-Royal und den Kartäusern, die Streitigkeiten mit Le Roy über die Demütigungen oder mit Mabillon über die Studien der Mönche.

[5] Vie de l'Abbé de Rancé, 1844. Schon im Erscheinungsjahr erstmals ins Deutsche übersetzt. Neuere Ausgabe: Leben des Abtes de Rancé. Hg. Emil Lerch, Frankfurt/Main 1977. Dieses romanhafte Werk verarbeitet zwar viele wertvolle Zeugnisse, sagt aber mehr über seinen Autor als über den romantisch verklärten Helden aus.

kaum begonnen.[6] Es kann hier nicht darum gehen, die Entstehung und den wahren Kern der Legende eingehend darzulegen. Es soll versucht werden, den spirituellen Gehalt dieser monastischen »Reform der Reform« und ihre Entfaltung bis in die Gegenwart nachzuzeichnen. Dabei wird sich erweisen, dass die Legende nicht nur Last, sondern auch Lust in sich birgt.

Trappisten müsste man heute eigentlich in Anführungszeichen setzen: Es war ein Spitzname, den man in der Französischen Revolution den aus La Trappe in die Schweiz geflüchteten Mönchen gegeben hat.[7] Sie heißen jetzt *Zisterzienser Strengerer Observanz*, und es gibt sie schon seit vierhundert Jahren.[8] Denn die als Antwort auf die Reformation nach dem Konzil von Trient einsetzende Katholische Erneuerung hatte im 16. Jahrhundert ein erstaunliches Aufblühen der Frömmigkeit und des gottgeweihten Lebens bewirkt. Die Mönche der *Étroite Observance*[9] im Zisterzienserorden wollten – ähnlich wie einst die Gründer von Cîteaux – wieder ohne Abstriche nach der Regel des heiligen Benedikt leben, auf die sie Profess abgelegt hatten. Konkret hieß das: Gott suchen und ihm dienen in Einsamkeit und Schweigen, in einem völlig gemeinschaftlichen Leben, und zwar unter Fasten und Verzicht auf Fleischspeisen – weshalb man sie spöttisch die *Abstinenten* nannte.

---

[6] Gesamtdarstellung v. P. Louis Lekai im Rahmen seiner Geschichte des Zisterzienserordens: The Cistercians – Ideals and Reality (Kent University Press 1977), Kap. XIV und XVI (179–192; 207–215), die als Grundlage für diesen Artikel diente. Die Erschließung der Quellen wurde m. W. v. Vincent Hermans u. Polykarp Zakar mit seinen Schülern begonnen; die grundlegende Arbeit für Abbé de Rancé wurde v. Prof. Krailsheimer geleistet, für Augustin de Lestrange v. A. Laffay, f. d. Trappisten des 19. Jh. Prof. Bernard Delpal.

[7] Von den »Trappisten« als bes. Ordenszweig kann man erst sprechen, seit der Hl. Stuhl 1794 La Valsainte als Abtei »de l'Ordre de Cîteaux et de la Congrégation de Notre Dame de la Trappe« errichtete, vgl. A. J. Krailsheimer, Armand-Jean de Rancé, abbé de la Trappe. Paris 2000, 413, Anm. 2. Der Begriff taucht m. W. in Deutsch erstmals in dem wütenden Pamphlet eines ehemaligen Jesuiten gegen die unter Dom Eugen de la Prade in Westfalen angesiedelten Trappisten auf: C. N. Leclercq, Die enthüllten Trappisten. Frankfurt/Main 1803. Nach Delpal erscheint d. frz. Begriff ›trappistes‹ erstmals in dem Bericht v. Portalis v. 1807, ist aber z. Zt. der Restauration bereits üblich u. allg. verbreitet für d. aus La Trappe stammenden od. seiner Reform verpflichteten Mönche. Vgl. B. Delpal, Être trappiste au XIX siècle, Diss. Paris-Sorbonne 1993–1994, Bd. I, 26, Anm. 1.

[8] Anschaulicher, aber nicht unkritischer Überblick: Seraphinus Lenssen in La Trappe: Schets van ontstaan en ontwikkeling [1664–1898], ingeleid en bewerkt door Domien de Jong, Tilburg 1965.

[9] Étroite (dt.: eng, genau, recht) Observance wird gewöhnlich mit »Strenge Observanz« übersetzt; Forschungsstand ersichtlich in den Akten des Colloquiums »Journées d'Histoire Monastique« in Saint-Mihiel, 2.–3. Oktober 1992, unter dem Titel »Réformes et continuité dans l'ordre de Cîteaux. De l'Étroite Observance à la Stricte Observance«, Cîteaux, Commentarii cistercienses. Textes et documents, vol. VI. Brecht 1995. Zum »Krieg der Observanzen« s. Polykarp Zakar, Histoire de la Stricte observance de l'ordre cistercien 1606–1635 [Bibliotheca Cisterciensis 3], Rom 1966 sowie Louis Lekai, The Rise of the Strict Observance in XVIIth century France. Washington 1968.

I. Abt de Rancé und die Reform von La Trappe

Der erste und unbestrittene Held der Legende von La Trappe ist Abbé Armand-Jean le Bouthillier de Rancé (1626–1700). Ein dramatisch einsetzendes und sechs Jahre lang in Leiden und inneren Kämpfen, in unaufhörlichem Suchen nach dem Willen Gottes durchgestandenes Bekehrungserlebnis[10], ausgelöst durch den plötzlichen Tod einer verehrten Frau, hatte ihm die Nichtigkeit des Menschen, die Kürze der Lebensspanne und seine persönliche Sünde offenbart. Vor der Größe und Majestät Gottes erfuhr er Gericht und Gnade zugleich: Verurteilung der Sünde und Vergebung durch den Kreuzestod Jesu Christi, tiefe Reue und überströmende Dankbarkeit. So verließ er alles: Reichtum, glänzende gesellschaftliche Stellung und ruhmvolle kirchliche Karriere, um Christus zu folgen und »den Rest des Lebens der Buße zu widmen unter Habit und Reform des heiligen Bernhard (...) zu Gott zurückzukehren auf dem Weg einer aufrichtigen Bekehrung und eines wahren Verzichts auf alle Dinge.«[11]

Die Spiritualität Rancés entspringt der Deutung seines persönlichen Lebensweges aus dem Glauben, ist jedoch mitgeprägt von dem neuen katholischen Lebensgefühl im Frankreich des Sonnenkönigs Ludwigs XIV. Die theologische Wissenschaft, durch den Protestantismus herausgefordert, befasste sich in der Barock-Scholastik vor allem mit Fragen der Trinitätslehre, der Christologie und der Gnadenlehre; gleichzeitig wurden die Schriften der Kirchenväter neu entdeckt – und dabei auch Bernhard von Clairvaux, »der letzte der Väter« (Mabillon). Kardinal Bérulle gründete das »Oratorium«, eine Vereinigung von Weltpriestern, die Klerus und Ordensleben in Frankreich stark bestimmte. Auch der Kreis um Madame Acarie und die französischen Niederlassungen des teresianischen Karmel trugen zur Verinnerlichung des religiös-kirchlichen Lebens bei. Der Jansenismus mit seinem falsch verstandenen Augustinismus erschütterte die französische Kirche durch seine rigoristische Gnadenlehre und Sakramentenpraxis.

Selbstverständlich beeinflusste dies den Glaubensweg des Abbé de Rancé: Bei Robert Arnauld lernte er die *Vitae* der Wüstenväter und die *Leiter zum Paradies* des Johannes vom Sinai kennen und schätzen[12];

---

[10] Vgl. Brief an Mme Lafayette vom 22.11.1686, Abbé de Rancé, Correspondance, édition originale, par A. J. Krailsheimer, Paris 1993, Bd. III, 404. Zum Bekehrungsweg: Lucien Aubry, »La conversion de Monsieur de Rancé«. In Collectanea Cisterciensia 25 (1963) 192–205.

[11] Brief an Mère Louise Rogier vom 30. April 1663, vgl. Correspondance Bd. I, 207–208.

[12] Robert Arnauld, der ältere Bruder des »Großen« Antoine Arnauld d'Andilly, hatte die Viten ins Französische übertragen (Paris 1647–1652); seine Übersetzung der »Leiter« erschien 1657. Später empfahl auch Rancé diese Lektüre als »sehr geeignet, die Zerknirschung des Herzens zu bewirken« (Lettres de piété, Bd. II, 259), u. gab sie seinen Novizen. Robert Arnauld gab ihm während der Bekehrung erste Anleitung zum geistlichen Leben und eine Tagesordnung: Gebet und Betrachtung, anspruchsvolle geistliche Lektüre, Handarbeit und gute Werke.

durch die Schriften der Kirchenväter begegnete er dem Evangelium neu, und die Oratorianer als Beichtväter führten ihn zu einer christozentrischen, affektiven Frömmigkeit. Die Spiritualität Bérulles in ihrer starken Ausrichtung auf Jesus Christus betont, die Seele müsse so sehr dem fleischgewordenen Wort anhangen, dass sie alle seine inneren *états* mit vollzieht und sich dem Stand der *servitude* Jesu Christi gegenüber dem Vater angleicht. Diese Frömmigkeit, deren Grundlage sich bereits in den Schriften der Kirchenväter findet, war dem monastischen Erbe der Zisterzienser verwandt und hat Rancé für immer geprägt. Die Geistigkeit des Oratoriums, die das absolute *néant*, das »Nichts« der Kreatur vor Gott, und die absolute Notwendigkeit der Gnade hervorhebt, verband er auf neue Weise mit der asketischen Strenge von Port-Royal und dem Erbe der Patristik.

»Mönchsleben ist Buße«

Wenige Tage nach seiner Profess als Zisterzienser 1664 schrieb er:

> Ich sah mich als einen Menschen, der wegen der Zahl und der Größe seiner Sünden zur Hölle verdammt ist, und glaubte zugleich, dass der einzige Weg, den Zorn Gottes zu besänftigen, darin bestünde, mich zu einer Buße zu verpflichten, die erst mit meinem Tod enden würde ...[13]

Er weiß, dass Sühne und Wiedergutmachung für die Sünden seines früheren Lebens die Möglichkeiten eines Menschen völlig übersteigen. Dennoch überlässt er sich voll Hoffnung und Vertrauen blind der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Später wird er in seinem Buch *Über die Heiligkeit und die Pflichten des Mönchslebens*[14] die beseligende Reue und Bußtrauer *(penthos)* der Mönche beschreiben: Der Gedanke, Gott einst verlassen, ihn aus eigener Schuld verloren zu haben, versenkt sie in tiefes Leid, in Tränen der Reue und der Liebe. Freudig ergreifen sie jede Gelegenheit, Gott ihre Liebe zu erweisen und ihre Sünden wieder gutzumachen. »Gott aber, der das in ihnen wirkt, hört nicht auf, ihnen Trauer und Schmerz mit heimlicher Freude und unaussprechlichem Trost zu versüßen.«[15]

Monastica vita poenitentia est, Mönchsleben ist Buße: Auf diese einprägsame Formel bringt er den Standpunkt der *Strengen Observanz* in

---

[13] An Mère Louise Rogier, 30. Juni 1664, vgl. Correspondance I, 224 f.

[14] Aus Kapitelansprachen erwachsen, auf Drängen Bossuets veröffentlicht: De la sainteté et des devoirs de la vie monastique, 2 Bde., Paris 1683 (1684,1687,1701,1846). Dt. Ausgabe: Des Hochwürdigen und Gottseeligen Herrn Armandi Joannis de Rancé ... von der Heiligkeit und denen Pflichten des Klösterlichen Lebens. Mit beygefügter Erläuterung und Widerlegung ... Wie auch der Lebensordnung von La Trapp ...; Augsburg (Matthäus Rieger) 1750, künftig Heiligkeit.

[15] Heiligkeit, 279–281.

einem Memorandum vom Dezember 1664.[16] Im 19. und 20. Jahrhundert hat man *poenitentia* (Buße) oft als »heroische Abtötung« verstanden und eine Karikatur daraus gemacht, die bis heute in der Legende vom »düsteren La Trappe«[17] nachwirkt. Das beruhte auf einem doppelten Missverständnis: unzureichender Kenntnis des alten Mönchtums und einem falschen Verständnis des Begriffs *pénitence* im Wortschatz des 17. Jahrhunderts. Denn damals war »Buße tun« ein Synonym für das Mönchsleben als beständige Umkehr.[18] Zumeist könnte man *pénitence* schlicht mit »Askese« übersetzen.[19] – Allerdings hat bereits das *Exordium Magnum Cisterciense* vom Beginn des 13. Jahrhunderts *poenitentia* auch mit *poena* im Sinn von Strafe und Sühne in Verbindung gebracht[20], und dieser Aspekt mag bei Rancé durchaus mitgespielt haben. Im zitierten Brief spricht er von der »Gerechtigkeit« und dem »Zorn« Gottes, die Genugtuung fordern. Dahinter steht eine Theologie der Erlösung, die uns heute nicht mehr so selbstverständlich ist: Der Kreuzestod Jesu Christi sei Gott gleichsam geschuldet gewesen als Sühne für die Sünden der Welt, weil nur das göttliche Leiden des Sohnes Genugtuung leisten konnte für die Beleidigung des Vaters. Mag auch diese so genannte Satisfaktionstheorie den Hintergrund bilden: Rancé wurde im Bekehrungserlebnis ein unmittelbarer Zugang zu seinem Erlöser geöffnet.

Umkehr in die Liebe

Er antwortet mit seinem konkreten Leben und trat bei den Zisterziensern ein. Das bedeutete Abstieg, Entäußerung. Die *kenosis* Jesu Christi übersetzt er – in der religiösen Sprache seiner Zeit – in das *anéantis-*

---

[16] Mit Abt Dominique Georges von Val-Richer war er nach Rom delegiert, um Anerkennung u. größere Selbständigkeit d. Strengen Observanz zu erreichen. Vgl. Thomas Nguyen-Dinh-Tuyen, Histoire des controverses à Rome ... 1662–1666. In: Analecta Cisterciensia 26 (1970) 102 (=Dokument 14). Ch. Waddell erkannte es als Zusammenf. v. Du premier esprit de l'ordre de Cisteaux. Paris 1653, verb. Aufl. 1664. Julian Paris kam zu dem Schluss: »Der wahre Geist von Cîteaux ist nur zu haben durch eine Rückkehr zur vollständigen Beobachtung der Benediktsregel, wie die ersten Zisterzienser sie verstanden.« Vgl. Waddell, The Cistercian Dimension of the Reform of La Trappe. In: The Cistercians in the Late Middle Ages. Hg. R. Elder [Cist. Studies Series 64], Kalamazoo 1981, 112 f.

[17] Vgl. Anselme Dimier, La sombre Trappe (Anm. 3).

[18] Im Sinne des Rufs Jesu zur Umkehr: Metanoeite = poenitentiam agite = »Kehrt um und erneuert euer Denken«. Vgl. Waddell, a.a.O., 120–121. »Mönchsein« wurde damals einfach als Faire pénitence oder vivre dans la pénitence bezeichnet, denn man begab sich in einen Stand der dauernden conversio bzw. Bekehrung.

[19] Vgl. Marie-Pierre de Grox, »Un monachisme volontaire. L'ideal monastique de l'abbé de Rancé, réformateur de la Trappe«. In: Cîteaux commentarii cistercienses 20 (1969) hier 73. Deutsch u. d. Titel »Mönchtum als Willenssache. Das Mönchsideal des Reformators von La Trappe ...« in Cistercienser Chronik 83 (1976) 46–106.

[20] »Buße, das heißt Strafe ableisten«: Conrad von Eberbach, Exordium Magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Cistercienserordens. Lat.-dt. Ausg., übers. u. eingel. von Heinz Piesik, Teil I: Bücher I–III [Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur, 3], Langwaden 2000, hier 9.

sement, das innere »Zunichtewerden«, und für den monastischen Alltag in Demut und Gehorsam. Mit Augustinus ist er überzeugt, dass seit dem Sündenfall der Mensch von sich aus nicht mehr fähig ist, das Gute zu tun. Der *homo incurvatus* richtet sein Streben, statt auf das Unsichtbare und Ewige, auf Gott, in *amour propre* auf das Sichtbare und Zeitliche, auf sich selbst und alles, was dem eigenen Ich dient. Diese Selbstbezogenheit und Eigenliebe muss mit der Wurzel ausgerottet und ersetzt werden durch die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Am besten und leichtesten lernt man das in der klösterlichen Gemeinschaft. Es geht also nicht darum, sich durch fromme Leistungen, durch Verzichte und selbst gesuchte Leiden das ewige Heil zu erkaufen, sondern darum, durch innere und äußere Zucht der Sünde Widerstand zu leisten und die entscheidende Verlagerung des Schwerpunkts, den inneren »Thronwechsel« zu erreichen. Liebe ist das eigentliche Ziel des Mönchslebens; Gebet und Buße sind Mittel.

Gleichförmigkeit mit Jesus Christus

In der Linie der frühen Zisterzienser[21] schreibt Rancé:

> Da die Buße der Mönche ihren Ursprung, ihre Stärke und ihr Verdienst der Buße Jesu Christi verdankt, muss sie ein beständiges Wiederaufnehmen seiner Spur, eine getreue Nachahmung seiner Buße sein (...) Ihr Glück besteht in besonderer Weise darin, für Jesus Christus zu leiden, so wie er für sie gelitten hat. Übt (...) die innere Buße durch Demütigung, Geduld, Besinnung auf den Tod und das Gericht sowie durch die Zerknirschung des Herzens. Als Grundlage und wesentliche Übungen der äußeren Buße hingegen betrachtet die Abgeschiedenheit, das Stillschweigen, die karge Nahrung, die Arbeit eurer Hände, die Nachtwachen und die Geduld in Schmerzen und Krankheiten.[22] Wenn man wissen will, was die Buße der Mönche sein soll, muß man die Buße Jesu Christi betrachten und sich zum Beispiel nehmen (...) Er überließ seinen Leib (...) aller Strenge der Peinen, aller Mühsal der Abtötung und arbeitsamen Lebens, die Seele aber allem Spott und Hohn, allen Lästerungen und Schmähungen (...) und der bitteren Gottverlassenheit.[23]

Geheimnis von Tod und Auferstehung

Der bevorzugte Weg zur Gleichförmigkeit mit Jesus Christus ist das Gelöbnis der evangelischen Räte, das »Hauptwerk« des klösterlichen Lebens.[24] Rancé benutzt Theologie und Terminologie des Trienter Konzils, aber bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass die »Keuschheit«, die einen sehr breiten Raum bei ihm einnimmt, völlig dem entspricht,

---

[21] »Dass der Herr Jesus (...) die Form der vollkommenen Buße überliefert hat«: Exordium Magnum Cisterciense, 8–9.

[22] Heiligkeit, 187; vgl. 189.

[23] Ebd. 188–189. Gleichförmigkeit ist ein wichtiges Thema für Bernhard von Clairvaux und Guerric von Igny: Der Mönch soll sich Gesinnung und innere Verfassung Jesu zu eigen machen, damit Christus in ihm Gestalt gewinne: Guerric von Igny, Ansprachen I, Eschenbach 1996, Einleitung 57, vgl. 3 Weihn 5, 125–126, u.ö.

[24] Heiligkeit, 5. Kapitel, 29–64.

was Cassian unter der »Reinheit des Herzens« versteht. Am stärksten betont er den Gehorsam.

> Wenn der Gehorsam vollkommen ist, weiht er den Mönch Gott (...) Er versetzt ihm jenen glückseligen Todesstoß, durch den er der Welt ganz und gar abstirbt, nur noch in Christus und für Christus lebt.[25]

Das ist der mystische Tod, auf den alles hinausläuft. Der Mönch nimmt teil am Pascha seines Herrn und Meisters; die kleinen Tode des Alltags sind Vorbereitung auf die entscheidende Gottbegegnung.[26]

Die *Relations*[27] zeigen, wie Rancés Auffassung vom Mönchsleben von seinen Brüdern geteilt und beispielhaft gelebt wurde. Sie lassen erkennen, wie diese Mönche von der Liebe zu Christus entflammt waren und das ewige Leben mit aller geistlichen Sehnsucht erwarteten.[28] Der Hinübergang wurde in der Gemeinschaft gefeiert und von ihr betend begleitet[29]; der Höhepunkt ist erreicht, wenn der sterbende Mönch gefragt wird, ob er »in der Buße«, d. h. in »Sack und Asche« sterben wolle.[30] Der Abt streut ein Aschenkreuz auf den Fußboden, auf dem der Sterbende, in Vereinigung mit Christus am Kreuz, sein Leben aushaucht. Die Berichte betonen die Atmosphäre kindlichen Vertrauens und stiller Freude, die dabei herrschte.

---

[25] Vgl. RB 5,2: Gehorsam ohne Zögern ist denen eigen, denen die Liebe zu Christus über alles geht. Heiligkeit, 60.

[26] Predigt zu Ostern (38. Exhorte) Conferences ou Instructions sur les Epitres et Evangiles des Dimanches et Principales Festes de l'Année – Et sur les Vêtures & Professions Religieuses. 4 Bde., Paris 1698–1702. Dt. Ausg.: Des Hochwürdigen und Gottseeligen Herrn Armandi Joannis de Rancé ... Exhortationes oder Geistliche Ermahnungsreden Auf alle Sonn- und hohe Festtagen des Jahres Nebst Einkleydung und Professions=Reden, Augsburg (Matthäus Rieger) 1750, 311: »Gehorsam ist nichts geringeres als eine völlige Ableugnung, eine vollkommene Ablösung vom eigenen Ich, ein Tod, eine wahre Zerstörung des eigenen Geistes«, ein wahres, wenn auch unblutiges Martyrium.

[27] Relations de la vie et de la mort de quelques religieux de la Trappe. 5 Bde., 1. Ausg. Paris 1678. Die letzte und vollständigste Ausgabe (Paris 1755), natürlich nicht mehr von Rancé zusammengestellt, enthält auch einen Bericht über seinen Tod. Dt. Ausg. (nach einer franz. von 1739) u. d. Titel Wunder=Werck der Göttlichen Gnad, Das ist gründliche und wahrhafte Beschreibung Erstaunungs=würdiger Bekehrung, heiligen Lebens=Wandel, strenger Buß / und endlich Freuden=vollen Todts einiger Geistlichen / deß, wegen seiner Reformation in der gantzen Welt berühmten Klosters La Trappe ..., Augspurg / In Verlag bey Martin Veith / Buchhandler 1739 (5 Bücher in 1 Band).

[28] Vgl. RB Kap. 4, 46. Die in 4, 44–47.74 aufgezählten Werkzeuge der geistlichen Kunst sind Rancé am Wichtigsten.

[29] Vgl. M. Cawley, »The Psalms on the Deathbed at la Trappe« in Cistercian Studies Quarterly 35 (2000) 297–316.

[30] Vgl. Sulpicius Severus, Leben des heiligen Martin von Tours. Die frühen Zisterzienser schrieben diese Zeremonien vor: Ecclesiastica officia c.94 (ed. Choisselet/Vernet [La Documentation Cistercienne 22], Reiningue 1989) 268.

Einzelheiten der Reform von La Trappe

Rancé definierte den wahren Mönch als einen Menschen, »der durch ein feierliches Gelübde der Welt, allem Sinnenhaften und Vergänglichen entsagt hat, nur noch für Gott lebt und sich nur noch mit den ewigen Dingen befasst.«[31] Hierfür ein günstiges geistliches Klima zu schaffen, griff er auf die Bräuche des frühen Cîteaux und die Überlieferungen des alten Mönchtums zurück.[32] Dabei wollte er aber seinen Brüdern nichts von außen auferlegen, sondern bemühte sich, in ihrem Herzen die Liebe zum gekreuzigten Herrn zu wecken. Gemeinsam suchten sie nach dem Willen Gottes für die Gemeinschaft und erprobten die Vorschläge.[33] So etwa bezüglich der Fasten: Einige machten sich Vorwürfe, dass sie nicht mehr nach der Vorschrift der Regel Benedikts die erste (und in der Fastenzeit einzige) Mahlzeit nachmittags einnahmen, und baten, diesen Brauch wieder einzuführen. Weil jedoch die Speisen in La Trappe wenig nahrhaft, das Klima rau, die Nachtwachen lang und anstrengend, die Arbeit ermüdend war, zeigte es sich bald, dass ein solches Fasten die Kraft der meisten Mönche völlig überstieg. Man musste also diese Regelvorschrift fallen lassen.[34] Während aber die *Strenge Observanz* nur den Fleischgenuss untersagte, verzichtete man in La Trappe auch auf Fisch und Eier, später selbst auf Butter, Weißbrot und Wein. Die Rekreation gab Rancé auf und ersetzte sie durch geistliche Konferenzen. Erbauliche Lektüre war ihm wichtig, aber eigentliche Studien lehnte er für Mönche ab.[35] Damit man das Stillschweigen leichter einhalten konnte, führte er die Zeichensprache wieder ein. Alle, auch die Priester, waren zu drei Stunden täglicher Handarbeit verpflichtet. Großen Wert legte Rancé auf die Trennung von der Welt durch strenge Klausur. Alle Außenkontakte, auch zu Familie und Freunden, blieben unter seiner Kontrolle. Selbstverleugnung und Demütigungen[36] sollten den Mönch frei machen von sich selbst, frei für das Gebet und den Dienst an den Brüdern.

---

[31] Heiligkeit, 1.

[32] Vor allem Cassian, Johannes Klimakos und Dorotheos von Gaza. Rancés Übersetzung der Geistlichen Unterweisungen des Dorotheos aus dem Griechischen (1786) galt bis ins 20. Jh. als beste Übertragung ins Französische.

[33] Einzelheiten bei Le Nain, La vie de Dom Armand-Jean le Bouthillier de Rancé. 2., sehr veränd. Aufl. Paris 1719; dt. Ausg.: Lebens=Beschreibung des Hochwürdigen und seeligen Armandi Joannis le Bouthillier de Rancé ..., Augsburg 1751, 674–684, sind nicht immer zuverlässig, da im Hinblick auf eine evtl. Seligsprechung Rancés stilisiert.

[34] Rancé berichtet von diesem Scheitern: Correspondance Bd. I, 663–664, und zieht eine bemerkenswerte Lehre daraus: Für Gott spielt es keine Rolle, wenn unser Fasten nicht dasselbe ist wie das unserer Väter, falls wir uns nur in den wirklich grundlegenden Fragen nicht von ihnen unterscheiden. »Discretio ist eine größere Tugend als die Buße.«

[35] Zur Auseinandersetzung mit Mabillon über die Studien: Krailsheimer, 2000 (Anm. 7), 72, 79–80.

[36] Der berühmte Streit mit Le Roy über die Demütigungen: Krailsheimer, 2000 (Anm. 7), 56–57.

Das immerwährende Gebet

Für eine Zeit, die vielerlei komplizierte Anleitungen zu Gebet und Meditation entwickelte, ist Rancés Unterweisung sehr schlicht, eher affektiv als diskursiv: »Strebt danach, dass euer Gebet die Stimme und der Schrei eures Herzens sei, dass es euer tiefstes Fühlen und Sehnen ausdrücke, mehr noch: dass der Heilige Geist selbst es forme durch sein göttliches Wirken«, empfiehlt er seinen Brüdern. »Überlaßt euch der Bewegung, die er euch schenken will (...) Liefert ihm euer ganzes Sein aus und folgt mit vollkommener Einfachheit den Anregungen seines Geistes.«[37] Für die Lesung der Heiligen Schrift und der Väter sowie für das gemeinsame Chorgebet nahm man sich in La Trappe sehr viel Zeit[38], da sie wesentlich zur Heiligung des Mönchs beitragen, die Seele nähren und die Frömmigkeit entflammen. Für Rancé war das Offizium die Schule des Gebets schlechthin; er fasste es als gemeinsame Kontemplation auf. Daher wurde es betont langsam ausgeführt.[39] Mit den Chorbüchern sollte man sorgsam umgehen, da sie »das Wort Gottes enthalten, welches ebenso kostbar ist wie sein Leib«.[40]

> Wenn unser Herz (...) unveränderlich an Gott geheftet ist, dann werden wir dem Gebot des immerwährenden Gebets Genüge tun (...) wenn alles, was wir verlangen, suchen und wünschen, alles, woran wir denken, was wir sehen, reden und hoffen, *Gott* allein ist.[41]

Dazu half ihm die beständige Anrufung des Namens Jesu, die er – ebenso wie die Haltung des bedingungslosen Gehorsams – bei Dorotheos von Gaza kennengelernt hatte.[42] Die innere Wachsamkeit, das »Gottgedenken« der alten Mönche, bezeichnet er als »in *communion* bleiben« mit Gott durch vollkommene Lauterkeit und Verfügbarkeit – *disponibilité* – des Herzens.

> Das erfüllt ein Mönch, wenn der Willen Gottes sein ganzes Leben regelt, sein Herz von Liebe erfüllt ist und er in allem nur Gott vor Augen hat, in dem einzigen Wunsch, Gott zu gefallen.

Im Übrigen hielt er nichts von zusätzlichen Kasteiungen und gestattete sie nur selten: Der ganz normale zisterziensische Alltag nach der Regel sei Buße genug. Auf die zeitgenössischen theologischen und spirituellen Strömungen, insbesondere Jansenismus und Quietismus, ging er nicht ein und verbot alle Diskussionen in seinem Kloster. Er betonte die sa-

---

[37] Heiligkeit, 166 bzw. 177.
[38] Le Nain (Anm. 33), Règlement du chant im 10. Artikel der Reformprinzipien (dt. Ausg. 8. Artikel, 613).
[39] Vgl. Rancés Erklärung zum 19. Kapitel der RB: La Règle de Saint Benoît ... 1689, Bd. II, 43–57.
[40] Règlements généraux de l'Abbaye N.D. de La Trappe, Paris 1701, Bd. II, 407–408.
[41] Heiligkeit, 178–180.
[42] »Leben des Dositheus,« Dorotheus von Gaza, Geistliche Lehre [Fontes Christiani 37], Freiburg 2000, Bd. 1, 113.

kramentale Wirklichkeit, war stets zum Beichthören und zu geistlichen Gesprächen bereit und ließ seine Mönche relativ häufig zur Kommunion gehen. Besondere Andachten (Eucharistie-, Herz-Jesu- und Passionsfrömmigkeit) förderte er nicht, widmete jedoch den beiden Heiligen der Buße, Johannes Klimakos und Maria von Ägypten, die beiden Seitenkapellen der Klosterkirche.

II. Erben Rancés und Lestranges: die Trappisten

Schon zu Rancés Lebzeiten war La Trappe zur Legende geworden und zog Tausende von Besuchern an, die dort Erbauung und geistliche Erholung suchten.[43] Nach seinem Tod im Jahre 1700 lebte man weiter, als ob er noch da wäre; seine Nachfolger handelten, wie er gehandelt hatte, seine Schriften wurden das ganze 18. Jahrhundert hindurch gern gelesen und erlebten viele Auflagen. Das Kloster behielt seine Ausstrahlung und bekam immer genug Nachwuchs, sodass es beim Ausbruch der Revolution das zahlenmäßig stärkste Zisterzienserkloster war.[44] Zwar hatten einige wenige Klöster eine ähnliche Lebensweise übernommen: Sept-Fons, Tamié, Orval, Prières, das Frauenkloster Les Clairets und das nach Rancés Tod gegründete Buonsolazzo, aber La Trappe hatte keine offizielle Führungsposition.

Abt Augustin de Lestrange

Mit Dom Augustin de Lestrange (1756–1827)[45] begann eine neue Beziehung zum Erbe Rancés. 1785 wurde er zum Novizenmeister in La Trappe ernannt. Als 1790 die französischen Klöster aufgehoben wurden, konnte er noch rechtzeitig von den zuständigen Oberen die nötigen Genehmigungen erhalten[46] und mit 21 Mönchen von La Trappe in die Schweiz flüchten. Sie wollten »verhindern, dass die Reform von La Trappe untergeht, und sie sogar erneuern und verjüngen, indem wir sie mit

---

[43] Vgl. Waddell, »The Cistercian Dimension of the Reform of La Trappe« in The Cistercians in the Late Middle Ages. Hg. Rozanne Elder [Cistercian Studies Series 64], Kalamazoo 1981, 122–129.

[44] Im Januar 1790 lebten in La Trappe 55 Mönche, 36 Konversbrüder, 3 Chor- und 3 Konversnovizen: vgl. Bernard Delpal, Le silence des moines. Les trappistes au XIX^{e} siècle, France-Algérie-Syrie. Paris 1998, 33.

[45] Umfassende historische Studie: Augustin-Hervé Laffay, Dom Augustin et l'avenir du monachisme (1754–1827) [Histoire religieuse de la France; 12], Paris 1998.

[46] Abt Pierre Ollivier war am 7.2.1790 gestorben. Der Prior, Dom Gervaise Brunel, sah zunächst die Dringlichkeit der Sache nicht ein, weil er meinte, La Trappe genieße so hohes Ansehen in der Öffentlichkeit und habe seine Loyalität und Nützlichkeit genügend unter Beweis gestellt. Dom Augustin erhielt am 12.3.1791 vom Vaterabt, Dom Louis Rocourt von Clairvaux, Erlaubnis für eine Erkundungsreise in die Schweiz. Am 26.4. unterzeichneten die 24 Mönche, für die der Senat von Fribourg die Aufenthaltsgenehmigung erteilt hatte, die entsprechende Urkunde; am 3.5. bestätigte der Abt von Clairvaux Dom Augustin als Oberen und schickte ihn auf die Reise.

der gleichen Glut, demselben Geist, demselben Eifer leben, wie man sie zur Zeit des Monsieur de Rancé gelebt hat, oder vielmehr – da die Umstände ganz verschieden sind –, indem wir das tun, was M. de Rancé tun würde, wenn er sich unter uns befände.«[47]

La Valsainte

Am 1. Juni 1791 bezogen sie die verlassene Kartause La Valsainte. Extreme Armut bestimmte die ersten Wochen. Doch zutiefst dankbar dafür, dass Gott ihnen die Kraft geschenkt hatte, in dieser Zeit allgemeinen Zusammenbruchs dem Ordensstand treu zu bleiben, nahmen sie nicht nur freudig alle Widrigkeiten auf sich, sondern wollten »... die Regel so buchstabengetreu und so vollkommen wie nur möglich beobachten; unser Heil sichern und vor allem: in irgendeiner Weise zur Verherrlichung Gottes beitragen«[48], wie es im Vorwort der neuen *Règlements* heißt. Diese gingen aus dreijährigen gemeinsamen Beratungen über die Regel hervor und stellen das wichtigste schriftliche Zeugnis der Reform Lestranges dar. Wahrscheinlich gab es nie zuvor noch jemals später so detailliert ausgearbeitete monastische *Consuetudines* – und gerade darin lag ihre große Schwäche: Das weise Maß, die Ausgewogenheit der Regel ist verloren gegangen, die kleinen Punkte wurden vervielfacht. Alles ist genau vorgeschrieben; für jede Kleinigkeit muss ein Befehl gegeben oder eine Erlaubnis eingeholt werden. Selbstverleugnung in Demut und Gehorsam sind hier auf die Spitze getrieben. Allerdings freiwillig, als Ersatz für jene Regelvorschriften, die nicht mehr gehalten werden konnten. Dazu kam das Verlangen, die Gotteslästerungen und zahllosen Verbrechen der Französischen Revolutionszeit zu sühnen.[49] Das erklärt nicht nur die Bußgesinnung, sondern auch die Vielzahl zusätzlicher frommer Bräuche und Andachtsübungen, die in La Valsainte aufkamen. Rasch entwickelte sich ein ganz eigener Stil der Frömmigkeit, der noch lange in den Trappistenklöstern überliefert wurde. »La sainte volonté de Dieu« war der Wahlspruch Lestranges, verbunden mit einer innigen Herz-Jesu-Verehrung, die stellvertretend Sühne und Wiedergutmachung leisten wollte. Die liturgischen Freiheiten sollten später zu einem gewichtigen Punkt der Anklage gegen ihn in Rom werden.

Ein Zisterzienser aus Lützel, der im August 1792 Valsainte besuchte, berichtete:

---

[47] Archiv La Trappe, AZ 55, Nr. 34: »Dessein de quelques religieux«, zit. v. Laffay (Anm. 45), 63.

[48] Vorwort zu den Règlemens de la Maison-Dieu de Notre-Dame de La Trappe par M. l'Abbé de Rancé (...) mis en nouvel ordre et augmentés des usages particuliers de la Maison-Dieu de la Valsainte ... 2 Bde., Fribourg 1795. Bd. I enthält (1–67) eine Histoire abrégée de l'Etablissement des Religieux de la Trappe en Suisse.

[49] Vgl. Lekai (Anm. 6), 181; Jean de la Croix Bouton, Histoire de l'Ordre de Cîteaux, Bd. III, 412. Nach Laffay stammt: »le mythe de l'expiation« eher vom Ende des 19. Jh., vgl. Dom Augustin, 91–93.

> Ihre Lebensweise ist außergewöhnlich (...) Sie haben weder einen Kamin noch Öfen im Winter. In der Sommerhitze, wenn der Schweiß in Strömen fließt, wischen sie ihn nicht mit dem Taschentuch von der Stirn, noch verscheuchen sie die Fliegen oder selbst die Wespen. Man sieht sie vor Hitze wanken, und doch können sie sich nicht mit einem Tropfen Wasser erfrischen. Im Chor setzen sie sich nicht und lehnen sich auch nicht an (...) Sie arbeiten 5 bis 6 Stunden täglich. Jeden Tag verbringen sie singend oder kniend 7 Stunden im Chor, an Sonn- und Festtagen 12 Stunden. Sie schlafen auf Brettern, und ihr Kopfkissen ist mit Stroh gestopft (...) Der Gesang ist wie der unsrige in Lützel, aber äußerst langsam. Allein das *Salve Regina* nach der Komplet dauert eine Viertelstunde (...) Ich fand heilige Büßer, die alle zufrieden aussehen, obwohl das Gesicht bei mehreren bereits vom Tode gezeichnet ist.[50]

Weder die Härten noch besondere Frömmigkeitsformen schreckten die Kandidaten ab; im Gegenteil, sie strömten nach La Valsainte, das rasch aufblühte und Zweigniederlassungen gründete, da die Aufenthaltserlaubnis auf 24 Mönche beschränkt war. 1794 erhob der Papst es zur Abtei und zum »Haupt der ganzen Kongregation von La Trappe«.[51] Neben den neuen Männerklöstern in mehreren Ländern[52] entstand 1796 in Sembrancher im Wallis auch ein Frauenkloster: die ersten »Trappistinnen«. Um den »sozialen Nutzen« zu beweisen, gründete Lestrange in Valsainte eine Knaben- und in Sembrancher eine Mädchenschule, für die er Kandidaten und Kandidatinnen, deren Gesundheit für ein Trappistenleben nicht ausreichte, als Lehrer bestimmte; er nannte sie den »Dritten Orden von La Trappe«.

Die Monastische Odyssee

Zu Beginn des Jahres 1798 überschritten französische Truppen die Schweizer Grenze; Valsainte war von der Aufhebung bedroht. In einer beispiellosen »monastischen Odyssee«[53] durchwanderten die Trappisten – Mönche, Nonnen, Angehörige des Dritten Ordens sowie die ihnen anvertrauten Kinder, insgesamt 254 Personen, in mehreren Gruppen Süddeutschland, Österreich, Böhmen, Polen und Russland auf der Suche nach einer Möglichkeit, ihr Klosterleben fortzusetzen. Man weiß nicht, worüber man bei diesem gewagten Unternehmen mehr staunen soll: über die Standhaftigkeit und Treue zur Berufung, über den Leidensmut, mit dem sie alle Strapazen dieser Bettelfahrt ertrugen, oder über die Gewissenhaftigkeit, mit der sie Regel und Ordensbräuche auch unterwegs

---

[50] Vgl. Tobie de Raemy, L'émigration francaise dans le canton de Fribourg. Fribourg 1935, 294–356, hier 316.

[51] Ohne jedoch die gewünschte Approbation seiner Constitutions zu erlangen: Laffay, Dom Augustin, 77–83; 197–200. Über die Berechtigung des Begriffs »Kongregation von La Trappe« streiten sich die Gelehrten.

[52] Einige, deren Überfahrt nach Amerika scheiterte, gründeten 1795 Westmalle in Belgien, andere Darfeld i. Westf., von wo 1825 die deutschen Mitglieder nach Ölenberg im Elsass zogen, das 1860 Mariawald neu besiedelte.

[53] Odyssée monastique. Dom A. de Lestrange et les trappistes pendant la Révolution. La Trappe 1898, enthält auch den historischen Abriss aus Bd. I der Réglemens von La Valsainte (1–67) und nennt »Sühne für die grausamen und gotteslästerlichen Verbrechen der Revolution« als Motiv für dort eingeführte Härten und zusätzliche Bußwerke.

in allen Einzelheiten zu erfüllen suchten: Chorgebet, Stillschweigen, Fasten ... Dokumente und Augenzeugenberichte legen ein bewegendes Zeugnis von ihrem heroischen Opferwillen ab.[54] Die Missachtung aller leiblichen Bedürfnisse und die Gleichgültigkeit gegenüber Krankheit und Tod erscheinen uns heute unbegreiflich. – Aus Russland wurden die Trappisten 1800 ausgewiesen. Über Danzig zogen sie nach Hamburg und teilten sich dort in einzelne Gruppen auf: Die deutschsprachigen Mitglieder gingen nach Westfalen, andere nach Flandern, andere wieder in die Schweiz. Kleinere Gruppen wurden nach England und Amerika ausgesandt; sie bahnten den Weg für die inzwischen weltweite Ausbreitung des Ordens.

Neubeginn im 19. Jahrhundert

Nach dem Sturz Napoleons 1814 konnten die französischen Trappisten in ihre Heimat zurückkehren. Schon bald stellte sich heraus, dass die *Règlements* von La Valsainte die Kräfte der meisten Mitglieder überstiegen. Dom Eugen de Laprade (1764–1816) hatte bereits 1808 in Darfeld[55] die Besonderheiten Lestranges aufgegeben und hielt sich – mit Billigung des Papstes – an Rancés *Règlements* von La Trappe; bis 1825 waren fünf der elf französischen Häuser zur Reform von Rancé zurückgekehrt.[56] Unter Papst Pius IX. wurden 1847 die »Neue Reform« unter der Führung von La Trappe, die sich an Lestrange orientierte, aber nun die ursprünglichen Gebräuche von Cîteaux wieder einführte, und die »Alte Reform« nach Abt de Rancé (unter der Führung von Sept-Fons) als zwei selbstständige Trappistenkongregationen errichtet[57]; in Belgien gab es seit 1836 eine dritte unter der Führung von Westmalle. Die Unterschiede betrafen nicht nur Fragen der Regel-Observanz und der Tagesordnung[58], sondern auch unterschiedliche Beziehungen zur Welt außerhalb

---

[54] Nach Erinnerungen von Nonnen und anderen Quellen: M. T. Kervingant, Des moniales face a la révolution française. Aux origines des Cisterciennes-Trappistines. Paris 1989 sowie J. Ferrari-Clément, Fous de Dieu. Récit d'une odyssée trappiste 1793–1815. Genf/Paris 1998, hauptsächlich nach den Erinnerungen von Nicolas Claude Dargnier.

[55] Die Chronik der Gemeinde Darfeld von Bernhard Gerhard Garwers, Coesfeld 1982, enth. »Das Trappistenkloster Notre Dame de l'Eternité auf dem Rosenthal (1795–1825) 180–215 sowie einen Auszug aus der Chronik des Klosters Oelenberg/Elsass, 216–221: »Das Trappistenkloster N.D. De L'Eternité (1795 bis 1825)«. Aufschlussreich auch: Leopold Curti, »Lettere sopra l'Ordine della Trappa, scritte l'anno 1802«, dem ein »Petit Exposé du genre de vie que l'on mene au Monastère de la Maison-Dieu de la Val-Sainte N.D. De la Trappa« beigefügt ist.

[56] Laffay meint sogar, dass schon seit 1798 die Règlements von Valsainte nicht mehr in ihrer ganzen Strenge beobachtet wurden – »außer vielleicht in einigen Frauenklöstern« (Referat in La Trappe am 29.10.2000).

[57] Vincent Hermans: Actes des chapitres géneraux des congrégations trappistes ... 1835–1891, Rom 1975, u. Supplément des Actes, Rom 1975. Die darin (5–55) enth. Eröffnungsansprachen sind bezeichnend für die Spiritualität d. Zeit.

[58] Der wichtigste Unterschied waren die Stunde der (einzigen) Mahlzeit an Fasttagen und Zeiten für Lesung und Arbeit.

des Klosters. Für die einen musste der Bruch vollständig und unwiderruflich sein; für andere, wie Dom Hercelin von La Trappe, brauchte die Klausur – so wesentlich sie für das Mönchsleben ist – keineswegs die ernsthafte Arbeit für den Lebensunterhalt und die wirtschaftliche Autonomie zu verhindern. Er hasste »Bettelmönche« und befürwortete den »Arbeiter-Mönch«; dem »Müßiggang« der Rancé-Anhänger stellte er die »Nützlichkeit« der Mönche seiner Observanz gegenüber. Die Bischöfe priesen das gute Beispiel der kontemplativen Klöster[59] – wobei sie die Observanz von Lestrange bevorzugten, obwohl der Vorwurf des Rigorismus, ja sogar des Jansenismus, immer wieder erhoben wurde.[60] Die Gründungen reichten bis in die USA, nach Kanada, Australien, Afrika, Palästina, China und Japan. Aus einer bedürftigen, bettelnden Emigrantenschar waren einfache, sesshafte Landarbeiter und Handwerker geworden, die durch frommes Beten und stilles Arbeiten schweigend missionierten.

Leider wuchs die Entfremdung zwischen den Trappisten und den übrigen Kongregationen des Zisterzienserordens, die schon im 17. Jahrhundert begonnen hatte: Während in den Klöstern der *Étroite Observance* in Frankreich die von der *École francaise* beeinflusste Frömmigkeit herrschte und die Jesuiten wegen ihres angeblichen »Laxismus« geringgeschätzt wurden, bevorzugten die Klöster in Süddeutschland und Österreich-Ungarn für ihre Studenten gerade die Schulen und Universitäten der Jesuiten, was sich natürlich auch auf das spirituelle Klima auswirkte. Die Unterschiede verschärften sich, als diese Klöster gezwungen waren, Pfarrseelsorge und Schulen zu übernehmen, um durch solche Beweise ihrer »Nützlichkeit für Staat und Gesellschaft« überleben zu können.[61]

Die Trappisten dagegen konnten mit dem radikalen Neubeginn 1814 die kontemplative Ausrichtung stärker betonen. Auch wenn einige von ihnen anfangs noch Schulen bzw. Waisenhäuser hatten, gaben sie diese Aktivitäten bald auf. Alle ihre Klöster waren wirklich arm; man lebte hauptsächlich von Landwirtschaft, Gartenbau und Viehzucht.[62] In den Frauenklöstern war das Leben oft noch einfacher und härter: Zum Broterwerb wurden Hostien gebacken, Kirchenwäsche gewaschen, feine

---

[59] Bernard Delpal, Le silence (Anm. 44) zeigt die kirchenpolitische, mit dem Kolonialismus verbundene Instrumentalisierung auf, außerdem die Tatsache, dass im 19. Jh. die Trappisten von neugierigen Touristen bestaunt wurden wie im Zoo seltene Exemplare einer ausgestorbenen Species.

[60] Vgl. Delpal, »Trappisti Francia« 1820–1855. In: Rèformes et continuité, 164–165.

[61] Kaiser Joseph II. hob am 12. Januar 1782 alle Klöster in den habsburgischen Landen auf, die nicht unmittelbar »öffentlichem Interesse und Nutzen dienten«, was rund 700 Ordenshäuser betraf (»Josephinismus«).

[62] F. Pfannenschmidt, Illustrirte Geschichte der Trappisten..., Paderborn 1873, enth. einen Bericht »Mein kurzer Aufenthalt zu La Trappe« (=Mont-des-Cats), 101–124 und ein »Zeitbild« von Otto Moser »Der Trappist«, 127–134, das die bekannten Legenden auftischt: gestorben für die Welt, für alle Verwandten und Freunde, denken Trappisten einzig an Buße und Tod (...) Sie sprechen nie und zeigen keinerlei Gefühle ...

Handarbeiten angefertigt. Im Chor wurde zusätzlich zum Tagesoffizium noch das Marianische Offizium und an allen freien Tagen auch das Totenoffizium gehalten; privat betete man außerdem den Kreuzweg und den Rosenkranz, besuchte den Friedhof und hielt stille Anbetung vor dem Allerheiligsten. Morgens und abends war gemeinsame Betrachtung; für die lectio divina und sonstige Lektüre blieb oft wenig Zeit, weil die große Armut ständigen Arbeitseinsatz erforderte. Die Spiritualität konzentrierte sich auf die Observanzen und den Geist von La Trappe; Abt de Rancé wurde mehr und mehr als »heiliger Reformator« und »Gründer« der Trappisten gesehen.[63] Das einfache und strenge Leben der Mönche wurde gestützt durch die mündliche Unterweisung der Äbte, durch Heiligenleben und die gängigen geistlichen Schriftsteller, wie z. B. Alphons Rodriguez und Alphons-Maria de Liguori, und durch zahlreiche Andachtsübungen, wie die Verehrung des Herzens Jesu, des Heiligen Willens Gottes und, wenigstens in manchen Klöstern, die Sorge um die Armen Seelen im Fegfeuer. Alles war darauf hingeordnet, die Andacht und die einfache Übung der monastischen Pflichten zu fördern.

III. Der Zisterzienserorden Strengerer Observanz

1892 schloss Papst Leo XIII. die drei Trappistenkongregationen zum *Orden der Reformierten Zisterzienser Unserer Lieben Frau von La Trappe* zusammen. War es wichtig für sie, sich ihrer Identität zu vergewissern, indem sie die heroische Geschichte von La Valsainte und der *Monastischen Odyssee* veröffentlichten und durch die Deutung als Sühneleistung und Wiedergutmachung bereicherten?[64] Sollten »Buße und Sühne« das unterscheidende Kennzeichen des neuen Ordens sein? In den Leitungsstrukturen nahm er die *Carta Caritatis* wieder auf; in den Gebräuchen orientierte er sich am frühen Cîteaux, wie auch Rancé es verstanden hatte: ein Leben von eigener Hände Arbeit in strenger Klausur und Stillschweigen, mit ständiger Enthaltung von Fleischspeisen.

Erneuerung der Zisterzienser-Spiritualität im 20. Jahrhundert

1898 konnte der neue Orden die Reste des alten Mutterklosters Cîteaux erwerben und neu besiedeln. Bis zum II. Vatikanum wurde das jährliche Generalkapitel der Trappisten dort abgehalten: konkreter Ausdruck des Willens, zur ursprünglichen Zisterzienser-Tradition zurückzukehren. Schon 1902 ließ man die Bezugnahme auf La Trappe fallen und änderte den Namen des Ordens in *Reformierte Zisterzienser* (OCR) oder *Zisterzienser Strengerer Observanz* (OCSO). Im Auftrag des Generalkapi-

---

[63] Casimir Gaillardin, Les Trappistes ou l'Ordre de Cîteaux au XIX[e] siècle. Histoire de la Trappe. 2 Bde., Paris 1844; Abbé Dubois, Histoire de l'Abbé de Rancé et de sa réforme. 2 Bde., Paris 1866.

[64] Vgl. Anm. 51 und 55.

tels wurde das »Geistliche Direktorium« überarbeitet[65] und die von Valsainte überkommene Strenge auf den ihr gebührenden Platz verwiesen: Alle Bußübungen sind nur Mittel, die helfen sollten, zu einem tiefen Gebetsleben und zur vollkommenen Liebe heranzureifen.[66] Ein Wandel in der Mentalität wurde nötig: weg von einem allzu stark von »Buße« als Sühne und Wiedergutmachung geprägten Geist, hin zu einer kontemplativen Auffassung. Große Äbte wirkten in diesem Sinne.[67] In den dreißiger Jahren begann die Erforschung der »Zisterzienserväter«[68] und ihrer tiefen geistlichen Lehre, deren Wurzeln bis zu den griechischen Vätern reichen. Was sie über das Kloster als eine »Schule der Gottes- und Nächstenliebe«, über Gebet und Meditation, über Fürbitte und Stellvertretung geschrieben hatten, bleibt zeitlos gültig.[69] Von diesem Erbe aus konnte man in den 50er-Jahren eine Erneuerung in Angriff nehmen, die vor allem eine Rückkehr zur Einfachheit und ein besseres Gleichgewicht des Lebens zum Ziel hatte. Die Liturgie wurde von einer Anzahl mündlicher Gebete befreit; eine ausgewogenere Tagesordnung räumte der *lectio divina* den gebührenden Platz ein. Die Zisterzienserväter wurden ins Französische übersetzt und so zugänglich gemacht. Verstärkte Aufmerksamkeit galt der Ausbildung und ständigen Weiterbildung. Eine einschneidende Änderung bedeutete auch die schon längere Zeit diskutierte und 1965 endgültig durchgeführte »Vereinheitlichung« der Kommunitäten, d. h. die Integration der bisherigen Laienbrüder in den Stand der Mönche mit allen Rechten und Pflichten. Diese war möglich geworden, nachdem das Konzil erlaubt hatte, das Stundengebet wenigstens in Teilen in der Muttersprache statt in Latein zu verrichten.[70]

---

[65] Durch den Abt von Bricquebec, Dom Vital Lehodey, Autor der Bücher Les voies de l'oraison mentale (1908)und Le saint abandon (1918), Dom Benoît Moyne, Abt von Melleray, hatte 1869 ein erstes Directoire spirituel verfasst, das den hl. Bernhard und andere Schriftsteller heranzog, um die geistlichen Grundlagen der Observanzen aufzuzeigen.

[66] Irénée Vallery-Radot, La mission de Dom Vital Lehodey. Paris 1956, vergleicht das Direktorium von 1908 mit dem von 1869: »Die Reform der Reform« (127–144) und »Das wiedergefundene Paradies« (145–153).

[67] Dom Symphorian Bernigaud, La Règle de saint Benoît méditée (1909), Dom André Malet, La vie surnaturelle (1934), Dom Jean-Baptiste Chautard, Innerlichkeit (1947), Dom Godefroid Belorgey, La pratique de l'oraison mentale (1946), Dieu nous aime (1949), Sous le regard de Dieu (1950).

[68] Unter Abt Anselm la Bail, Autor von L'Ordre de Cîteaux. La Trappe (1926), in der belgischen Abtei Scourmont.

[69] 1934 wurde die Zeitschrift Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum (seit 1965 Collectanea Cisterciensia) begründet, 1948 Cistercium, 1950 Cîteaux in de Nederlanden (seit 1959 Cîteaux, Commentarii Cistercienses).

[70] Damit wurde de facto das Institut der Konversbrüder abgeschafft, also eine bestimmte Form monastischer Berufung, die durch ein vereinfachtes Gebetsleben und qualifizierte Arbeit Gott und den Brüdern zu dienen suchte.

Nachkonziliare Erneuerung

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren relativ viele junge Leute in die Trappistenklöster eingetreten; 1947 lebten in 64 Klöstern ca. 4 000 Mönche, zehn Jahre später waren es 4 500.[71] Das *aggiornamento* des II. Vatikanischen Konzils forderte eine Erneuerung der Orden; das Erbe Rancés schien völlig überholt. Das Generalkapitel definierte 1967 und 1969 die zeitlos gültigen Werte des monastisch-kontemplativen Lebens nach der Zisterziensertradition in der »Erklärung über das Zisterzienserleben« und fügte ein »Statut für Einheit und Pluralismus« an, das die fundamentalen Observanzen festlegte, aber jeder Klostergemeinde die Freiheit ließ, Einzelheiten selbst zu regeln. Nicht mehr Uniformität sollte Maßstab und Kriterium für ein echtes Trappistenleben sein, sondern die Verwirklichung der monastischen Grundwerte, die je nach den Lebensumständen der Klöster in durchaus unterschiedlichen Ausdrucksformen gelebt werden können. Durch die Ausbreitung des Ordens über alle Kontinente ist eine wirkliche »Inkulturation« gefordert, die vor allem in den jungen Kirchen vor immer neue Herausforderungen stellt. Zugleich bedeutet »Einheit in Vielfalt« auch, dass selbst innerhalb der gemeinsamen Zisterzienser-Berufung jeder Einzelne von Gott seinen ganz persönlichen Weg geführt wird. Folglich kann es keinen Standardtyp eines Trappisten oder einer Trappistin mehr geben.

Das geschichtliche Erbe

Die 1990 approbierten Konstitutionen betonen, dass die heutigen Mönche und Nonnen der *Étroite Observance* viel verdanken, »die in stürmischen Zeiten bestimmte Elemente des zisterziensischen Erbes tapfer verteidigte, die durch die Mühen des Abtes de Rancé und die Initiativen des Dom Augustin de Lestrange dann den folgenden Generationen vermittelt werden konnten.«[72]

Der wichtigste Beitrag der neueren Studien zur Geschichte der Strengen Observanz, Abt de Rancé und dem Erbe von La Trappe und La Valsainte scheint in dem Nachweis zu bestehen, dass die Geschichte der Trappisten nicht einschichtig verlaufen ist, sondern seit ihrem Beginn 1792 in sich schon mehrere Tendenzen barg, die nicht immer ausgewogen zum Tragen kamen. Besonders in Dom Augustin de Lestrange und seinem Werk findet sich eine Ambivalenz, die bis heute weiterwirkt: Einerseits war er getrieben von dem tiefen Verlangen, zu den Quellen

[71] Dieser Aufschwung vor allem in der Neuen Welt (von 3 Klöstern im Jahre 1944 auf 12 im Jahre 1956) wird Pater Louis (Thomas Merton) zu verdanken sein, dessen Autobiographie »Der Berg der sieben Stufen« (1948) zum Bestseller wurde. Seine Schriften eröffneten der jungen Generation den Zugang zum Mönchtum und zur kontemplativen Dimension.

[72] Konstitutionen OCSO, von den Generalkapiteln angenommen 1987, approbiert vom Heiligen Stuhl 1990, Vorwort.

des zönobitischen Mönchslebens zurückzukehren und das alte Cîteaux wieder aufleben zu lassen, indem er sich bemühte, die von Rancé begonnene Reform zu vollenden. Andererseits hatte er sich ein waches Bewusstsein für die Nöte der Kirche in seiner Zeit revolutionärer Umbrüche bewahrt und fühlte sich gedrängt, sich den neuen Gegebenheiten anzupassen und seinen Zeitgenossen spirituelle Hilfe zu leisten durch ein monastisches Apostolat zur Verherrlichung Gottes. Der »Dritte Orden« zur Erziehung und Bildung von Kindern, die Bruderschaft von den Herzen Jesu und Mariens, die Niederlassungen in Missionsländern: Das war für ihn einfach die Ausstrahlung des Gebetslebens und der Buße seiner Trappisten und Trappistinnen.

Im 20. Jahrhundert verschärfte sich diese Spannung. Thomas Merton verkörperte sie vielleicht auf exemplarische Weise in eigener Person und beschrieb sie in zahlreichen Werken. Rancé machte er den Vorwurf, nicht kontemplativ gewesen zu sein[73]. Verwechselte er ihn mit Lestrange? In seinen frühen Schriften spiegelt sich die Entdeckung der Patristik und der Zisterzienser[74]; seine spätere Aktivität, sein großes Engagement in den brennenden Fragen der Zeit könnten unlogisch erscheinen, wenn das Moment der Solidarität im trappistischen Erbe übersehen wird. In einer Zeit der Globalisierung und der Inkulturation des Ordens in den jungen Kirchen Afrikas und Asiens ist es daher notwendig, sich der Wurzeln und der Hauptlinien der Ordensspiritualität neu zu vergewissern. Deshalb haben die letzten Generalkapitel die alle drei Jahre stattfindende Bestandsaufnahme jeweils unter ein Thema gestellt: Die kontemplative Dimension des Zisterzienserlebens (1993), *Schola Caritatis* (1996), Das Zisterziensercharisma: Gleichförmigkeit mit Christus (1999).

IV. Wer oder was sind die »Trappisten« heute?

Das Bild des Ordens hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark gewandelt. Der Schwerpunkt verlagert sich in die außereuropäischen Länder, in die jungen Kirchen; die Gesamtzahl der Mitglieder ist zwar auf rund 2500 Mönche und 1850 Schwestern gesunken, die Zahl der Kommunitäten jedoch gestiegen auf 98 Männer- und 67 Frauenklöster. Die traditionellen großen Abteien mit ihrer Vielfalt an Strukturen und Arbeitsfeldern gibt es kaum mehr, dafür sind die kleineren Kommunitäten sehr viel anspruchsvoller im Gemeinschaftsleben. Durch Landwirtschaft, Gartenbau oder Viehzucht können sie meist ihren

---

[73] In: The Waters of Siloe. New York 1949, 46–47. Dahinter steht ein groteskes, aber zu seiner Zeit übliches Missverständnis dessen, was Rancé mit »Buße« meinte. S. o. Rancés Lehre vom immerwährenden Gebet.

[74] Er gab mit den Anstoß zur Begründung der Zeitschrift *Cistercian Studies* (1967) und der Reihen *Cistercian Fathers* und *Cistercian Studies Series* (heute in Kalamazoo, Michigan).

Lebensunterhalt nicht mehr sichern; einige haben daher Heimarbeit für größere Firmen übernommen. Es sind kunsthandwerkliche und kleinindustrielle Betriebe entstanden, eng verflochten mit der örtlichen Wirtschaftsstruktur – mit allen Vor- und Nachteilen. Jedes Kloster versucht, großzügig benediktinische Gastfreundschaft zu üben; daneben gibt es meist einen Klosterladen, der nicht nur Waren anbietet, sondern auch oft als erste Anlaufstelle für Fragende und Suchende dient. Nach dem Wunsch der Bischöfe sollen die kontemplativen Klöster spirituelle Zentren sein, wo die Gläubigen am Gebet teilhaben und Stärkung im Glauben erfahren können. Die Trappisten von heute haben wenig Sinn für düstere Legenden. Das alte Image ist ihnen lästig. Sie nennen sich oft lieber Zisterzienser.

Ist das Verrat an den Idealen und Werten ihres Ordens? Sie sind Mönche, getrieben vom Durst nach dem Absoluten, fasziniert von der Wüste, in die sie sich von Gott gerufen wissen zum Kampf gegen das Böse im eigenen Herzen.[75] In der geistlichen Tradition von Cîteaux heben die Konstitutionen vor allem die alten mönchischen Übungen hervor: *memoria Dei* oder immerwährendes Gottgedenken, *lectio divina* oder meditierendes Lesen der Heiligen Schrift, *intentio cordis* oder innere Ausrichtung auf Gott und Wachsamkeit des Herzens. Fasten, Wachen, Einsamkeit und Schweigen in einem einfachen, arbeitsamen Leben in brüderlicher Gemeinschaft unterstützen sie.

Last und Lust der Legende

Die *legenda*, »das (im Refektorium der Mönche) Vorzulesende«, hatte stets eine bedeutsame Funktion für die klösterliche Gemeinschaft: Sie stiftete Identität und formte die geistliche Ausrichtung. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bewegte sich die trappistische Geschichtsschreibung zwischen Annalen, Exempelliteratur, Reformchronistik und Hagiographie. Inzwischen haben wissenschaftliche Studien neue Quellen erschlossen und manche Überlieferungen korrigiert. Das wertet jedoch die anderen Gattungen nicht ab: Die *Vita Antonii* hat einst die grundlegende Inspiration des anachoretischen Mönchtums in den Westen überliefert; die mittelalterlichen Mönche, die Klosterchroniken verfassten, leisteten einen wichtigen Beitrag zur spirituellen, juristischen und ökonomischen Kontinuität ihrer Gemeinschaft. Von grundlegender Bedeutung war die *Vita* des jeweiligen Kloster- oder Ordensgründers; ihr Thema ist das Wirken Gottes in der heiligmäßigen Persönlichkeit und durch sie in der Gemeinschaft. Im Spätmittelalter kam häufig der Wille zu einer Erneuerung in »Reform- oder Observanzbewegungen« hinzu, der dann den – meist verklärenden – Blick auf die geschichtlichen Anfänge und das goldene Zeitalter lenkte. Historiographie diente da dem Zweck, die Reformgesinnung zu inspirieren, zu festigen und dauerhaft zu prägen.

---

[75] Vgl. Thomas Merton, Wahrhaftig beten. Fribourg 1971, 17–20; 114.

Liest man die Geschichte der Reform von La Trappe und der Trappisten unter diesem Blickwinkel, wird man vieles differenzierter sehen. Vor allem aber: Die Legende muss nicht nur Last bedeuten, sie kann auch Lust sein! Sie will uns inspirieren. Leben und Unterweisung der großen Äbte, die Wege einer Mutter Augustina von Stapehill oder Mutter Pacifica von Vaise-Lyon[76], die Heldensage der »Monastischen Odyssee« – sie veranschaulichen geistliche Werte und zeigen an konkreten Mönchen und Nonnen, wie das geht: Sich selbst sterben, um in Christus zu leben.

[76] La Trappe in England, London 1946; Vie de la R.M. Pacifique (...) des trappistines de Lyon, Bar-le-Duc 1891.

Geschichte der Karmelitinnen in Deutschland

Carla Jungels

Man schrieb das Jahr 1582. Teresa von Avila, die Gründerin vieler Klöster, war gestorben. Es bestanden 15 reformierte Männer- und 17 Frauenklöster. Zu dieser Zeit gab es in Spanien viele Reformbewegungen, die sich vor allem durch Bußstrenge, Askese und die Forderung eines strikten Gehorsams gegenüber Oberen auszeichneten. Die Anhänger dieser Bewegungen wurden »Barfüßer« oder »Unbeschuhte« genannt. Daher erhielten die von Teresa gegründeten Gemeinschaften ebenfalls das Prädikat »unbeschuht«.

Der Akzent der neuen Ordensrichtung lag allerdings nicht auf Askese und Bußstrenge, sondern auf der Pflege der ganz persönlichen Beziehung zu Gott (inneres Gebet), einem dem Evangelium gemäßen respektvollen, schwesterlichen Umgang untereinander und einer Leitung, die einfühlsam auf den einzelnen Menschen eingeht.[1]

Es ist nicht verwunderlich, dass sich im damaligen geistigen Klima Spaniens auch im teresianischen Karmel bald Strömungen durchsetzten, die sich der allgemein vorherrschenden Frömmigkeitsform anschlossen und die Intentionen Teresas entsprechend interpretierten. So trägt auch die Geschichte der Karmelitinnen in Deutschland deutliche Spuren dieser Spannung von Anfang an bis in die heutige Zeit.

Nach einem kurzen Überblick über die Karmelklöster in Deutschland möchte ich die Geschichte des Kölner Klosters exemplarisch erläutern.

Gründungen in Deutschland von den Anfängen bis zur Säkularisation

Die ersten Schwesternkonvente außerhalb Spaniens entstanden 1587 in Lissabon und 1590 in Genua. Anna vom hl. Bartholomäus[2] und Anna

---

[1] Die Gemeinschaften sollten nur aus 13 Mitgliedern bestehen, später wurde die Zahl auf 21 erhöht.

[2] Ana García, *1.10.1549 in Navamorcuende/Spanien, †7.6.1626 in Antwerpen, entstammte einer Bauernfamilie. Sie war das sechste von sieben Kindern, verlor mit 10 Jahren die Eltern u. wurde von den älteren Brüdern bevormundet. Sie hütete die Schafherde ihrer Familie u. machte in dieser Zeit erste geistliche Erfahrungen, die sie bewogen, 1570 gegen den Widerstand ihrer Familie in den Karmel St. José zu Avila einzutreten. Als Analphabetin wurde sie Laienschwester. Bald begleitete sie Teresa von Avila auf ihren Gründungsreisen, pflegte sie bei Krankheit u. wurde wegen ihres gesunden Menschenverstandes u. ihrer Weitsicht Teresas beste Ratgeberin u. treueste Gefährtin. Nachdem sie Lesen und Schreiben gelernt hatte, führte sie die Korrespondenz. Teresa starb 1582 in ihren Armen. Im Jahre 1604 baute sie mit Schwestern den Karmel in Paris auf. Es folgten weitere Gründungen. Anna tauschte den weißen Schleier der Laienschwestern gegen den schwarzen der Chorschwestern ein u. wurde 1605 zur Priorin gewählt. Sie geriet u.a. in Konflikt mit dem späteren Pariser Kardinal Berulle, der die Karmelitinnen unter seine Leitung stellen wollte und zudem stark den

von Jesus[3] gründeten 1604 mit anderen Schwestern den Karmel der Menschwerdung in Paris. Wegen eines Konflikts mit Kardinal Pierre Berulle (FN 2) gingen sie nach Belgien und bauten dort die Klöster in Antwerpen (1612) und Brüssel auf. 1630 entstand durch den so genannten »englischen Karmel« in Antwerpen die erste Karmelitinnenniederlassung in Köln, St. Loreto in der Kupfergasse. Dieses Kloster unterstand nicht der Jurisdiktion des Ordens, sondern der des Bischofs. Von hier aus wurden später die Schwesternklöster in Düsseldorf (1643) und Aachen (1662) gegründet. Das Kloster in Düsseldorf errichtete bereits im Jahre 1659 den Karmel in Münstereifel. Von Antwerpen und Brüssel aus entstand im Jahre 1637 das 2. Karmelitinnenkloster in Köln, diesmal in der Schnurgasse (heute in der südlichen Altstadt im Zentrum Kölns, damals zwar innerhalb der Stadtmauer, aber von Weinfeldern umgeben) und unter der Jurisdiktion des Ordens. Die übrigen bis zum Jahre 1802 bestehenden Schwesternklöster in Deutschland wurden über Italien von Österreich bzw. von Prag aus errichtet, so Neuburg/Donau (1661) und München (1711). Alle Klöster fielen 1802 der Säkularisation zum Opfer.

Gründungen nach der Säkularisation bis zur Gegenwart

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts konnten die Schwesternklöster in Deutschland wieder erstehen. Folgende wurden gegründet:

1847 Würzburg von Gmunden/Österreich, 1850 Köln von Katharina Esser mit Hilfe der Schwestern aus Lüttich/Belgien (1875 infolge des Kulturkampfes Übersiedlung nach Echt/Holland, 1896 Neuerrichtung durch Aachen), 1870 Neuß von Köln (infolge des Kulturkampfes Verlegung nach Roermond/NL), 1859 Aachen von Belgien (im Kulturkampf Flucht nach Maastricht/NL, 1894 endgültige Niederlassung im Aachener Kloster), 1887 Thiergarten von Echt/NL, 1903 Übersiedlung nach Düren, 1896 Aufkirchen von Österreich, 1906 Vilsbiburg von Würzburg, 1922 Kordel bei Trier von Luxemburg, 1953 Übersiedlung nach Auderath/Eifel, 1926 Bonn-Pützchen von Köln, September 1998 Übersiedlung nach Dorsten-Lembeck, 1926 Rödelmaier von Wien, 1928 Kirchzarten/Schwarzwald durch zwei deutsche Schwestern, die im Ersten Weltkrieg aus Frankreich ausgewiesen wurden, 1931 Welden bei Augsburg von Aufkirchen, 1933 Wendelborn b. Breslau (heute Witten/Ruhr) von Köln, 1947 Hauenstein/Pfalz von Köln, Welden und Vilsbiburg, 1948 Hainburg von Bonn-Pützchen, 1949 Bütgenbach/Belgien von durch die Gestapo vertriebenen Karmelitinnen aus Bonn-Pützchen,

---

Gedanken von Sühne und strenger Askese vertrat. Wiederwahl zur Priorin nach Karmelgründung in Antwerpen. Seligsprechung 1917 (vgl. D. Baldomero Jiménez Duque, Ana von St. Bartholomäus. Darlington/England o. J. und Fr. Cyprianus a Passione Domini, Leben der ehrwürdigen Anna vom hl. Bartholomäus. Regensburg 1884 sowie LThK, Bd. 1, 1993).

[3] Anna de Lobera, *1545 in Medina del Campo, †4.3.1621 in Brüssel.

1955 Zweifall von Düren, 1964 Dachau von Bonn-Pützchen (die Schwestern dort wollen eine Gemeinschaft sein, die an dieser vom Grauen der NS-Herrschaft geprägten Stätte »stellvertretende Solidarität lebt, in der jede Schwester durch ihre betende Existenz bereit ist, ihr Leben ganz für die Menschen einzusetzen«)[4], 1964 Essen von Köln, 1967 Mityana/Uganda von Welden/Augsburg[5], 1978 Tübingen von Köln, 1982 Berlin-Plötzensee von Dachau, 1986 Speyer von Hauenstein, 1995 Weimar von Dachau, 1998 Hannover von Island/Diözese Reykjavik (polnische Karmelitinnen)[6], 1999 Karmelzelle Hamburg von Hainburg (hier leben stets drei bis vier Hainburger Schwestern und suchen eine neue Form karmelitanischen Lebens, orientiert an den heutigen Lebensverhältnissen), 2000 Wemding/Augsburg von Speyer.

Die Geschichte des Karmel in der Schnurgasse von 1637–1802

Anna v. hl. Bartholomäus war der Überzeugung, dass eine Gründung in Köln inmitten der Wirren des Dreißigjährigen Krieges reiche Früchte tragen würde.[7]

Isabella vom Heiligen Geist[8] aus dem Karmel Antwerpen und Teresia von Jesus[9] aus dem Karmel Brüssel trafen, unterstützt durch die unbeschuhten Karmeliten im Dau, am 5.11.1637 in Köln ein, und gründeten den Karmel.[10] »Im Dau« ist bis heute eine Straße in der südlichen Altstadt von Köln. Sie fanden Obdach im sog. Rottkirchen'schen Haus in

---

[4] Vgl. Karmel in Deutschland. Hg. U. Dobhan u. Veronika E. Schmitt, 1981, 78–80, künftig Karmel.

[5] Vgl. Karmel; Aufsatz v. K. Kurzhals, Karmelklöster in Deutschland. Geschichtlicher Abriss. 41–43; Die Gemeinschaften des Karmel. Hg. Günter Benker, Aufsatz von U. Dobhan, Der Teresianische Karmel (OCD) von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. 38–46.

[6] Vgl. Personalkatalog Teresianischer Karmel in Deutschland, Stand 1.12.1999, 31–91.

[7] Vgl. Teresia Renata a Spiritu Sancto, Unter dem Zepter der Friedenskönigin. Köln-Lindenthal 1937, 8, künftig Friedenskönigin 1. Vgl. auch FN 2.

[8] Carlotta, *28.6.1606, †13.3.1675, jüngste Tochter von Ritter Mateo de Urquine, dem Großkanzler König Philipps III. v. Spanien. Sie hatte sechs Brüder u. vier Schwestern, davon zwei Franziskanerinnen u. eine Karmelitin. Ihre Kindheit verbrachte sie in Obhut einer Ordensfrau. Schon früh neigte sie zum gesammelten Beten. Sie kämpfte gegen Klostergedanken an u. befand sich im inneren Zwiespalt, bis sie das Leben der hl. Teresa v. Avila las. 1629 Eintritt in den Karmel von Antwerpen, Einkleidung am 8.1.1629, Profess am 13.1.1630 (vgl. J. H. Hennes, Geschichte der Stiftung und des Aufblühens des Klosters der Karmeliterinnen in der Schnurgasse zu Köln. Mainz 1850, künftig Geschichte, 24 ff.).

[9] Vgl. ebd., 13–23; Violante Gräfin von Croy-Solre, * ca. 1593, †25.12.1658 in Brüssel, Tochter einer alten belgischen Adelsfamilie, lebte ab ihrem 14. Lebensjahr am Hofe der Infantin Isabella und lernte dort Anna v. Jesus, Gründerin des Karmel in Brüssel, kennen. Eintritt um 1610 in den dortigen Karmel, 1637 zur Gründung nach Köln entsandt und dort Priorin. Rückkehr Nov. 1641 ins Brüsseler Kloster.

[10] Bereits sieben Jahre vorher war ein Karmelitinnenkloster an St. Maria in der Kupfergasse in Köln durch Anna v. Jesus (van der Duyne) gegründet worden, das 1802 aufgehoben u. nicht wieder gegründet wurde. Die Schwestern hatten nach der Eroberung

der Schnurgasse[11], das sie von nun an 12 Jahre lang beherbergen sollte. Eine Schwester beschreibt es folgendermaßen:

> Es war groß; die Haupt-Piéren, die Kirche, das Chor, das Kapitel, das Refektorium (...) waren ganz geräumig. Was die Zellen betrifft (...) sie waren ein wenig unbequem (...) einige waren so ganz oben hoch unter dem Dach, daß im Sommer die Hitze und im Winter die Kälte sehr groß war; einige waren auch so klein, daß kaum zwei Personen darin sitzen konnten. Aber dies war den Schwestern nicht verdrießlich (...) in den kleinsten und engsten Zellen schien ihnen das Herz freudig sich zu erweitern, so daß es ein Bewerben unter ihnen war, wer die kleinste und engste Zelle bekäme ...[12]

1639 konnten sie mit finanzieller Unterstützung des Karmeliten P. Franz Joseph von der hl. Maria[13] zwei Grundstücke auf dem Martinsfeld, innerhalb der Stadtmauern inmitten von Weingärten, erwerben. Priorin war zunächst Sr. Teresia von Jesus. Als diese im November 1641 nach Brüssel zurückkehrte, musste Sr. Isabella vom hl. Geist die Leitung des Klosters übernehmen. Sie ließ das Bildnis der Sr. Anna vom hl. Bartholomäus ins Kloster bringen und stellte sie den Schwestern als neue Priorin vor, zu der sie in allen ihren Nöten Zuflucht nehmen sollten.[14]

Kurz zuvor war die aus Frankreich vertriebene Königin Maria von Medici[15], die Sr. Teresia von Jesus noch von Brüssel her kannte, nach Köln gekommen und hatte Kontakt mit dem Karmel aufgenommen. Sie

---

der Stadt durch die Calvinisten ihr Kloster in S'Hertogenbosch verlassen müssen und zunächst Aufnahme im sog. Englischen Karmel von Antwerpen gefunden. Mit Erlaubnis des Kurfürsten Ferdinand v. Köln ließen sie sich in Köln in der heutigen Kupfergasse nieder. Eine der ersten Frauen, die in diesen Karmel eintraten, war Maria (Sr. Norbertina Teresia a Jesu), Tochter des Freiherrn Johannes v. Binsfeld, durch den die Schwestern den Neuenahrer Hof in der Kupfergasse erhielten. Die Karmeliten im Dau waren mit ihrer Ankunft nicht einverstanden, da sie der Obhut des Ortsbischofs u. nicht der des Ordensgenerals unterstanden (vgl. St. Maria in der Kupfergasse. Hg. Werner Plenker, Pfarrer d. Pfarrei St. Maria in der Kupfergasse, 1975, 12f.). Als die Subpriorin Sr. Maria v. Jesus (von Avilar aus Amersfoort/Holland) hörte, es solle ein Karmel in Köln entstehen, der dem Ordensgeneral unterstand, trat sie, unterstützt durch den Kölner Weihbischof Otto Gereon von Gutman, mit zwei weiteren Schwestern (Anna-Katharina v. Wrede und Anna v. Moy), die bereits seit mehr als einem Jahr mit ihr in einer Kölner Wohnung gelebt hatten, in den neuen Karmel an der Schnurgasse über (vgl. J. H. Hennes, Das Kloster der Karmeliterinnen in der Schnurgasse zu Köln, 2. verm. Aufl., Mainz 1867, 9ff. u. 63ff.).

[11] Das Rottkirchen'sche Haus gehörte dem ehemaligen Kölner Bürgermeister Jakob Rottkirchen, der mit der Familie der Lyskirchener verwandt war. Mehrere Angehörige der Familie Lyskirchen wurden Karmeliten oder Karmelitinnen. Maria Catharina v. Rottkirchen legte im Jahre 1685 Profess ab (vgl. Geschichte, 10/11).

[12] Zitiert nach Geschichte, 40/41.

[13] *8.11.1605 in Köln, †1664 in Wien, entstammte dem Kölner Geschlecht der Lyskirchener, Profess am 8.10.1632, Prior im Dau von 1652–1655. Seine Schwester Maria trat bereits in den ersten Tagen nach der Gründung in den Kölner Karmel ein (vgl. Friedenskönigin 1, 15).

[14] Geschichte, 32/33.

[15] *26.4.1573 in Florenz, †3.7.1642 in Köln, Königin v. Frankreich. Nach der Ermordung ihres Gatten Heinrich IV. v. Frankreich führte sie 1610–1614 ohne staatspolitisches Geschick die vormundschaftl. Regierung für ihren Sohn Ludwig XIII. Ab 1621 förderte sie den politischen Aufstieg Richelieus, musste aber 1631 vor ihm fliehen u. kam über England u. Belgien (Brüssel) schließlich nach Köln (LThK, Bd. 7, 1962).

erhielt durch ein Breve des Papstes Urban VIII. die Erlaubnis, die Karmelitinnen zu besuchen und in ihre Klausur einzutreten. Hier fand sie, die verarmt und von ihrer Familie gänzlich verlassen war, in ihrem letzten Lebensjahr Trost und Hilfe. Aus Dankbarkeit vermachte sie den Schwestern kurz vor ihrem Tode am 3.7.1642 ihr »großes Bild von dem heiligen Holze unserer Lieben Frau zu Scharfenhövel.«[16]

Das »Bild« war eine aus Eichenholz geschnitzte Statue der Jungfrau Maria, der Isabella den Namen »Königin des Friedens« gab, vom Frieden mit Gott, mit dem Nächsten und mit sich selbst. Vor dieser Figur erneuerten die Schwestern am Epiphanietag 1643 ihre Gelübde und einige Zeit später wurde sie auch der Bevölkerung für Gebet und Andacht zugänglich gemacht. Die Statue »Maria vom Frieden« traf den Nerv der unter Krieg und Elend leidenden Bevölkerung, die sich nach Ruhe und Frieden sehnte und so ist es nicht verwunderlich, dass die Kölner, heimgesucht von Seuchen, Hunger, Zerstörungen und Verelendung, zu ihr ihre Zuflucht nahmen.

Am 16.7.1661, dem Fest unserer Lieben Frau vom Berge Karmel, besiegte das kaiserliche Heer die Türken vor Wien, ebenso 1683. Die Kölner Bevölkerung hatte die Friedenskönigin um Befreiung aus der Türkengefahr angefleht und fühlte sich nun erhört.[17] Papst Innozenz XI. setzte 1683 aus Dankbarkeit am 12. September das Fest Mariä Namen ein.

Am 5.1.1643 erfolgte der erste Spatenstich für Kirchen- und Klosterbau. Hierzu gab es einen äußeren Anlass: Der Eigentümer des Rottkirchen'schen Hauses hatte den Schwestern im September 1642 mitteilen lassen, sie müssten binnen 3 Monaten das Haus geräumt haben, da er es anderweitig vermietet habe.

> Im ersten Augenblick empfanden die Nonnen bei der Nachricht eine große Freude (...) die Schwestern sahen so eine Gelegenheit herankommen, ihren Bräutigam nachahmen zu können und sich ohne Wohnung zu befinden im Herzen des Winters und gerade um die Zeit, wo er selbst einst keine andre Stätte hatte finden können (...) als Stall und Krippe.[18]

Als aber die Nonnen erfuhren, dass dort, wo sie gebetet hatten und wo so lange der Herr selbst in der Gestalt des Brotes gewohnt hatte, ein »Ketzer« (Protestant) einziehen sollte und

> nach der Weise seiner ketzerischen Sekte seine ihnen unbekannten und rätselhaften Religionsübungen verrichten werde (...) so ward die Freude, die sie anfangs hatten, durch ein schmerzliches und bitteres Gefühl verdrängt. Sie sahen die Hand Gottes über sich, der sie in seinem Zorn strafen wolle.[19]

---

[16] Geschichte, 35.
[17] Vgl. Friedenskönigin 1, 48.
[18] Geschichte, 43.
[19] Ebd., 43.

Die Schwestern beteten, und schließlich schrieb Sr. Isabella an den »ketzerischen Herrn« einen Brief, mit der Bitte, der Gemeinschaft mehr Zeit zu lassen. Darauf trat besagter Herr vom Mietvertrag zurück, da er die Schwestern keineswegs in Verlegenheit bringen wollte. Die Nonne, deren Bericht J. H. Hennes damals vor sich hatte, schreibt dazu:

> Jener ketzerische Herr verließ später die Stadt Köln; und man glaubt, daß Gott der Herr zur Belohnung für jenes gute Werk christlicher Liebe, das er an unserer Stiftung gethan hat, ihn zu unsrem heiligen Glauben sich hat bekehren lassen und daß er als Katholik gestorben ist.[20]

An Nachwuchs fehlte es der jungen Gemeinschaft nicht. Im Jahre 1644 konnten vier Postulantinnen eingekleidet werden. Besonderes Aufsehen erregte am Neujahrstag des Jahres 1645 der Eintritt der dänischen Prinzessin Dorothea Elisabeth ohne das Wissen ihrer Eltern. Sie war die Tochter des protestantischen Königs Christian IV. von Dänemark und hatte zuvor aus eigenem Entschluss zum Katholizismus konvertiert. Dorothea erhielt den Ordensnamen Isabella a Jesu Maria.

Ein Jahr nach Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, am Vorabend des Festes der heiligen Teresa von Avila, bezogen die Karmelitinnen am 14.10.1649 ihr neu erbautes Kloster in der Schnurgasse. Sr. Isabella vom hl. Geist, die entscheidenden Einfluss auf Architektur und Ausgestaltung der Kirche nahm, verfasste u.a. ein dreibändiges Bilderwerk mit schriftlichen Kurzkommentaren zur geistlichen Unterweisung ihrer Schwestern, die so genannten »Herzbücher«, die in verschiedenen Variationen das brennende, durchbohrte und zu Gott hinstrebende Herz zeigen, das auch in der Ornamentik der Kirche immer wiederkehrt. An anderer Stelle beschreibt sie die Kreuze und Seligkeiten einer »wahren Karmelitin«, die Aufschluss geben über die Art ihrer Frömmigkeit und die ihrer Zeit. Zu den »Kreuzen« zählen:

> Briefe und Besuche, Achtung und Liebe anderer, Beraubung der Einsamkeit, Aufenthalt außer der Zelle (...) besonders bei Verwandten, Würden und Ämter, besonders solche, die mit Weltleuten in Verkehr bringen, wie das an der Pforte und der Winde.[21]

Danach werden noch genannt Essen und Schlafen, Verhinderung beim Chorgebet, ein neuer Habit, Mangel an Personen, die uns die Wahrheit sagen, und Mangel an Zeit, um mit Gott zu verkehren. Zu den acht Seligkeiten gehören das Glück, stets im Hause Gottes zu wohnen, die besondere Gunst des »Abbetens« des göttlichen Offiziums, der häufige Empfang von Bußsakrament und Kommunion, die beiden täglichen Betrachtungsstunden, verstanden als »vertrauliche Audienz bei Seiner göttlichen Majestät«, die Möglichkeit, stets durch die Ordensoberen unfehlbar den göttlichen Willen zu erfahren und tun zu können.[22]

---

[20] Zitiert ebd., 44.

[21] Aus: P. Cyprianus a Passione Domini OCD, »Leben der ehrwürdigen Anna vom heiligen Bartholomäus«, Regensburg 1884, 203, künftig: Leben v. Anna.

[22] Ebd., 203/204.

Sr. Isabella fühlte sich überfordert mit der alleinigen Verantwortung für die Leitung der noch jungen Stiftung und die Überwachung der Bauarbeiten. Deshalb bat sie lange um die Hilfe von Sr. Maria Teresia v. Jesus[23] aus ihrem Heimatkloster in Antwerpen. Erst 1649, im Jahre der Übersiedlung in den neu erbauten Karmel, schenkte man ihr Gehör und Schwester Maria Teresia kam nach Köln. Sr. Isabella teilte sogleich die Verantwortung mit ihr und setzte sie als Novizenmeisterin ein. In den folgenden Jahren wechselten sich diese beiden Schwestern alle drei Jahre bis zum Tode von Sr. Isabella in der Leitung des Klosters ab.

1783 nahm der Konvent an der Schnurgasse fünf Karmelitinnen aus Österreich auf, die ihr Land hatten verlassen müssen. Da der Konvent jetzt 26 Schwestern zählte und die Höchstzahl von 21 Schwestern überschritten war, konnten mehrere Jahre hindurch keine Postulantinnen aufgenommen werden.

Säkularisation

1793 besetzten französische Revolutionstruppen das linke Rheinufer. In Köln verlangten französische Truppen rückhaltlos Einlass in die Klausur der Karmelitinnen und beschlagnahmten einen Teil ihres Vermögens. Das brachte die Schwestern in große wirtschaftliche Not. Am 9.2.1798 wurde von der Besatzungsmacht schließlich die Aufnahme von Novizinnen in den Klöstern verboten. Der Konvent zählte damals 16 Schwestern, die jüngste war bereits 40 Jahre alt.

1802 wurden unter Napoleon die Klöster ganz aufgehoben.[24] Alle Schwestern mussten ihren Karmel »Maria vom Frieden« verlassen und lebten von da an verborgen in einem Haus an St. Kolumba in Köln (Haus Unter Spormacher 4566). Dort fuhren sie fort, »verborgen und zurückgezogen zu leben, wie im Kloster, die heilige Ordensregel nach Geist und Buchstaben beobachtend«, wie Sr. Teresia Renata aus der nicht mehr vorhandenen Klosterchronik jener Zeit zitiert. Und weiter:

> An diesem Beispiel erweist sich herrlich, daß nicht die Mauern (...) das Kloster ausmachen, sondern die Begeisterung für Christus, die in seiner engsten Nachfolge unter allen Umständen ausharrt, getreu bis in den Tod.[25]

---

[23] Maria Anna v. Cano u. Sandoval, *5.7.1606 in Antwerpen als Tochter reicher adeliger Eltern. Sie hatte 11 Geschwister und trat im Jahre 1623 unter dem Priorat der Anna v. hl. Bartholomäus in den Karmel von Antwerpen ein. In Köln versah sie in regelmäßigen Abständen das Amt der Priorin und kümmerte sich um den Bau der Gartenmauer u. die Fertigstellung der Kirche, deren feierliche Konsekration am 16.9.1692 sie noch erleben durfte. Am 19.5.1694 starb sie im 70. Jahr ihrer Profess.

[24] Es wäre interessant zu untersuchen, wie die vertriebenen und nun im Untergrund lebenden Karmelitinnen, aller äußeren Stützen für ihr kontemplatives Dasein beraubt, ihre karmelitanische Berufung lebten. Vielleicht wäre das Wesentliche und Unverzichtbare des karmelitanischen Lebens daraus zu ersehen.

[25] Friedenskönigin 1, 87.

Das Kloster wurde bis auf einen kleinen Teil abgerissen, und die Karmelitinnenkirche wurde Pfarrkirche.

Am 7.10.1825 starb im Alter von 96 Jahren die letzte Priorin des Kölner Karmel, Sr. Maria Antonia v. Jesus. Als schließlich am 17.2.1842 die letzte Kölner Karmelitin, Sr. Ludovica Josepha, die zuletzt in der Pförtnerinnenwohnung des Karmel »Maria vom Frieden« gewohnt hatte, verstorben war, schien auch die Geschichte des Kölner Karmel beendet zu sein.

Die zweite Kölner Gründung durch Katharina Esser

Am 1.9.1804 wurde Katharina Esser[26] in Köln als Tochter eines Fischhändlers geboren. Ihre Mutter hatte die Karmelitinnen an der Schnurgasse gekannt, konnte aber wegen der herrschenden Gesetze nicht eintreten. Sie erzählte ihrer Tochter Katharina davon und weckte in ihr den Wunsch nach einem Leben im Karmel. Es ist erstaunlich, dass beide nichts von der verborgenen Existenz der Karmelitinnen an St. Kolumba wussten. Sobald es die politischen Verhältnisse erlaubten, setzte Katharina alles daran, in ein Kloster einzutreten bzw. wieder einen Karmel in Köln zu gründen. Nach vielen Rückschlägen und einer langen Zeit des Wartens (von 1822–1850) gelang es ihr, mit der Unterstützung des Kölner Kardinals Johannes von Geissel[27], am 3.6.1850 mit drei Karmelitinnen aus Lüttich (Sr. Bernardine Josepha vom heiligen Franziskus, Sr. Maria Alphonsa v. d. Barmherzigkeit und Sr. Teresia a Jesu[28]) den Karmel neu zu gründen. Priorin der neuen Gemeinschaft war Sr. Bernardine. Aus Katharina Esser wurde Sr. Franziska von den unendlichen Verdiensten Jesu Christi.

Die Schwestern lebten zunächst in der Dechantei von St. Kunibert. Dieses Haus wurde wegen vieler Neueintritte bald zu klein, sodass man sich entschloss, ein angebotenes Anwesen am Gereonskloster zum Karmel umzubauen. Dort konnten sie am 7.6.1853 einziehen. Im Oktober 1855 wurde Sr. Franziska zur Priorin gewählt. Am 11.10.1866 starb sie nach längerer Krankheit. Ihre asketische Haltung zeigt folgende Episode: Sr. Anastasia, welche die Bettlägerige bis zu ihrem Tod pflegte, betrachtete eines Tages in deren Zelle ein Jesuskind aus Wachs. Da erklang es plötzlich streng vom Krankenbett herüber:

---

[26] Ihre Geschichte ist ausführlich beschrieben in: Friedenskönigin 1, 97–149.

[27] *5.2.1796 in Gimmeldingen (Rheinpfalz), †8.9.1864 in Köln, dort Erzbischof, seit 1850 Kardinal. Er war für die Erneuerung des deutschen Katholizismus von großer Bedeutung u. setzte sich für die Ausbildung des Klerus ein, trat aber deren demokratischen Bestrebungen mit Härte und Misstrauen entgegen. Er förderte die eucharistische u. marianische Frömmigkeit sowie die Errichtung von Klöstern und klösterlichen Anstalten. Im Umgang mit dem Staat war er ein kompromissfähiger Diplomat, der sich für die Freiheit der Kirche einzusetzen wusste (LThK, Bd. 4, 1960 u. 1995).

[28] Helene von Vacano aus Koblenz, Henriette Quadvlieg aus Falkenburg, Elisabeth von Fisenne aus Aachen.

»... haben Euer Lieb etwas gesehen?« »Ja, unsere Mutter«, erwiderte die Gefragte kleinlaut, »ich habe mir das liebe Jesulein besehen.« Über diesen Mangel an Abtötung (...) geriet die heiligmäßige Mutter außer sich. Schwester Anastasia (...) durfte die Zelle der Mutter acht Tage lang nicht mehr betreten. Schwester Anastasia (...) wußte, daß drei andere Pflegerinnen nicht die Kraft hatten, die Mutter zu heben. Aber Mutter Franziska wollte lieber mehr leiden und diese schwere Abtötung aushalten, damit der kleine Mangel an Abtötung nicht ungesühnt bliebe.[29]

Am 13.7.1870 beschlossen die Konzilsväter im Rahmen des I. Vatikanums u. a. das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes.[30] Innerkirchlich kam es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern der Konzilsbeschlüsse, in deren Folge sich die Altkatholiken von der Kirche Roms abspalteten.

Kulturkampf

Am 19.7.1870 brach der Deutsch-Französische Krieg aus, der im Juni 1871 beendet war. Otto von Bismarck wurde Reichskanzler. Er wollte mit Hilfe der von Rom getrennten Altkatholiken seinen Traum von einer »romfreien deutschen Nationalkirche«[31] verwirklichen. Es kam zu einer Reihe von einschneidenden Bestimmungen, welche die Rechte der romtreuen katholischen Kirche einschränkten und in den »Maigesetzen« von 1873 gipfelten, in deren Folge im Mai 1875 alle Ordensleute aus Preußen ausgewiesen wurden, mit Ausnahme der in der Krankenpflege tätigen Niederlassungen. Der Kölner Erzbischof Paulus Melchers[32] wurde in Haft genommen. Die Kölner Karmelitinnen mussten am 20.7.1875 nach Echt in Holland übersiedeln, die Aachener hatten sich nach Maastricht begeben, um ihr Klosterleben fortsetzen zu können. Als sich die Wogen in Deutschland wieder geglättet hatten, teilte sich 1890 der Konvent. Eine Hälfte der Schwestern begründete das Aachener Kloster neu, die andere blieb in Maastricht.[33]

---

[29] Friedenskönigin 1, 148. »Euer Lieb« war damals eine gebräuchliche Anrede der Schwestern untereinander. Mit »Mutter« wurde die Priorin angesprochen.

[30] »Wenn der Papst als Amtsperson (ex cathedra) für die ganze Kirche eine endgültige Entscheidung über eine Sache des Glaubens trifft, so ist diese in sich (ex sese) unfehlbar und unabänderlich, ohne dass sie dazu erst noch der Zustimmung der Kirche bedürfte.« Aus: August Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg 1965, 345, künftig Kirchengeschichte.

[31] Kirchengeschichte, 347.

[32] *6.1.1813 in Münster, †14.12.1895 in Rom, stellte sich sofort auf den Boden der im I. Vatikanum verkündeten Lehrsätze und trat im Kulturkampf für die Rechte der Kirche ein. Vom 31.3.–11.10.1874 war er in Haft, entzog sich aber 1875 einer erneuten Inhaftierung durch Flucht nach Maastricht, von wo aus er sein Erzbistum 10 Jahre lang regierte. 1885 resignierte er auf Wunsch Papst Leos XIII. und lebte fortan als Kurienkardinal in Rom. (LThK, Bd. 7, 1998, vgl. auch Friedenskönigin 1, 152).

[33] Vgl. Sr. Maria Baptista a Spiritu Sancto, Unter dem Zepter der Friedenskönigin. 2. gek. Aufl. der Kölner Karmelchronik, Mai 1954, 14, künftig Friedenskönigin 2.

Die dritte Kölner Gründung durch Sr. Teresia von Jesus[34]

Auf Betreiben von Kardinal Philipp Krementz[35], der Sr. Teresia von seiner Zeit als Pfarrer an St. Castor in Koblenz gut kannte, konnten diese und fünf von Aachen kommende Karmelitinnen 1896 den provisorisch errichteten Karmel in der Steinfeldergasse beziehen. Am 21.9.1897 wurde ein Grundstück im Kölner Stadtteil Köln-Lindenthal an der Dürener Straße zum Bau eines Klosters erworben und zwei Jahre später, am 27.9.1899, übersiedelten die Schwestern dorthin. Sr. Teresia stand der Gemeinschaft vor bis zu ihrem Tode am 30.12.1913.

Der Erste Weltkrieg brachte über die ganze Bevölkerung, so auch über die Schwestern des Karmel, Angst, Hunger, Not und Elend. Die Chronik berichtet aus dem Jahre 1915, dass es nun kein Bier mehr gebe zum Mittags- und Abendtisch. 1916 heißt es bereits:

> Die Lebensmittel werden knapp, ebenso Kleider; Stoffe, Schuhe, Seife (...) Auch wir im Karmel fühlen die Entbehrung, die der Krieg dem Vaterlande auferlegt, immer mehr. Unsere jungen Schwestern werden nicht recht satt, sie hungern und die arme Mutter kann nicht helfen.

Einige Schwestern, darunter auch jüngere, starben. Die kirchliche Obrigkeit ordnete an, dass die Ordensleute wegen der anhaltenden Not ihre wöchentlichen Fleischrationen zu sich nehmen sollten und auch vom Fasten dispensiert seien. Nach der Chronik begrüßten die »Observanten« diese Neuerung nicht, fügten sich aber doch. Die Chronistin bemerkt scherzhaft, dass sich keine Schwester den Magen verdorben

---

[34] Helene Hohmann, *5.11.1830 in Koblenz, †30.12.1913 in Köln, Tochter einer tiefgläubigen Kaufmannsfamilie. Sie stellte sich gegen den Widerstand v. Eltern u. Seelenführer im Kölner Karmel an St. Gereon vor, Eintritt am 27.11.1857, Einkleidung am 7.4.1858. Priorin war Sr. Franziska, die in ihrem Umgang mit ihr »größte Strenge« walten ließ, um sie zum »vollkommenen Gehorsam« zu führen (vgl. »Mutter Theresia a Jesu«, ein Erinnerungsblatt gewidmet ihrem Andenken von X. Coloniensis, Separat-Abdruck der Zeitschrift »Skapulier«, ohne Jahresangabe). Am 12.6.1859 Ablegung der Gelübde u. bald darauf Noviziatsgehilfin. 1862 wurde sie dem 1859 gegründeten Aachener Karmel zugeteilt und nach kurzer Zeit durch Sr. Franziska zur Priorin ernannt. Am 11.6.1874 ging sie auf Geheiß des Kölner Erzbischofs P. Melchers zur Neugründung nach Neuß. Bereits im folgenden Jahr traf das Neußer Kloster wie alle Klöster im Deutschen Reich das Schicksal der Auflösung. Sie fanden zunächst Aufnahme in Parloo, dann in Roermond/Holland. Am 27.5.1880 kehrte Sr. Teresia auf Geheiß des Provinzials P. Petrus v. Alcantara zu ihrer in Maastricht lebenden Aachener Kommunität zurück und übernahm das Priorat. Ihr Seelsorger war bis 1885 der in Maastricht lebende Kölner Erzbischof Paulus Melchers. Als die politischen Verhältnisse es erlaubten, kehrte Sr. Teresia 1890 mit fünf Schwestern in den Aachener Karmel zurück. Von dort aus gründete sie den 3. Kölner Karmel neu (vgl. Friedenskönigin 1, 133, 141–173).

[35] *1.12.1819 in Koblenz, †6.5.1899 in Köln, war dort von 1885–1899 Erzbischof, ab 1893 Kardinal. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit war die Sorge um Ausbildung und geistl. Formung des Priesternachwuchses. Während des I. Vatikanums war er ein Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, nahm es allerdings nach dem Konzil an und verpflichtete den Klerus dazu, die gleiche Haltung einzunehmen (LThK, Bd. 6, 1961 und 1997) vgl. auch Friedenskönigin 2, 14, Friedenskönigin 1, 164 ff., 170–171.

habe.[36] Um der Not etwas abzuhelfen, entschloss sich die Gemeinschaft, in Zukunft Hühner zu halten, später kamen noch zwei Ziegen hinzu. Einige Schwestern erhielten Nachricht vom »Heldentod« ihrer Brüder, Väter, Onkel und Vettern. Die zahlreichen Friedensbemühungen von Papst Benedikt XV., an denen ab 1917 auch der junge Apostolische Nuntius Eugenio Pacelli (der spätere Papst Pius XII.) beteiligt war, blieben zum großen Bedauern der Schwestern und ganzer Völker ohne Erfolg.[37] Im Kölner Karmel und an vielen anderen Orten wurden Andachten gehalten für den Frieden. Die Herz-Jesu-Frömmigkeit nahm zu. Im Jahre 1917 weihte sich die ganze Kommunität nach dem Zeugnis der Chronik dem heiligsten Herzen Jesu, in dem sich die Schwestern in dieser Notzeit geborgen wussten.

Auch in dieser Zeit gab es schon Ausnahmen von der »strengen Klausur«. Schwestern, die es nötig hatten, durften in Einzelfällen mit bischöflicher Erlaubnis zur Erholung aufs Land fahren oder ihre Verwandten besuchen. Der Vater einer sehr jung im Karmel verstorbenen Schwester konnte in deren Zelle um sein Kind trauern. Die Chronistin schrieb 1917:

> Das Ende des Jahres naht. Aus ganzem Herzen sagen wir dem Herrn Dank für alles, für Freud und Leid der vergangenen Tage. So viele gescheiterte Hoffnungen hat es uns gebracht, doch wir wollen, wie jede Sylvesternacht (...) aus ganzem Herzen beten: Dein Wille geschehe, wie im alten so auch im neuen kommenden Jahre.[38]

Priorin war seit dem 13.4.1915 Schwester Maria ab Angelis[39], eine der Schwestern, die 1896 mit Sr. Teresia von Aachen nach Köln gekommen waren, um hier den Karmel neu erstehen zu lassen.

In den Wirren der Nachkriegszeit befürchtete man in Kreisen der kirchlichen Obrigkeit, die Regierung könne die Klöster aufheben, deren praktischer Nutzen für die Allgemeinheit nicht erwiesen sei. Deshalb mussten die Karmelitinnen, den besonderen Umständen der Zeit gehorchend, für eine begrenzte Zeit eine caritative Tätigkeit ausüben. Sie richteten einen Kinderhort im Pfortenhaus des Klosters ein, der von einigen Schwestern betreut wurde und bis 1922 bestand. Darunter war auch Sr. Teresia Renata, die spätere Novizenmeisterin Edith Steins und langjährige Priorin des Kölner Karmel.[40]

---

[36] Vgl. handgeschriebene Chronik des Kölner Karmel v. 1896–1944, 144–172, künftig Chronik, u. Friedenskönigin 1, 176 f.

[37] Vgl. Schuchert/Schütte, Die Kirche in Geschichte und Gegenwart. 1969, 494 f.

[38] Chronik, 168.

[39] Maria Troost, *16.8.1858 in Witten, †27.9.1934 in Bonn-Pützchen, trat 1892 in den Aachener Karmel ein und gründete zusammen mit fünf Schwestern 1896 von Aachen aus den Kölner Karmel neu. 1915 wurde sie zur Priorin gewählt und gründete im Jahre 1926 den Karmel in Bonn-Pützchen. Ihre bes. Sorge für Arme und Kranke zeigte sich auch darin, dass an der Klosterpforte eine Krankenpflegerin Wohnung und Unterhalt erhielt.

[40] Vgl. den Aufsatz von Amata Neyer, Teresia Renata Posselt. Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel. In: Edith Stein Jahrbuch 2002, 319–333 u. 2003, 447–487.

Gleichzeitig traten viele junge Frauen ein, sodass man gemäß der Satzungen von Teresa v. Avila an eine Neugründung dachte. Am 15.3.1926 verließ Sr. Maria mit acht weiteren Schwestern das Kölner Kloster, um in St. Adelheid, einem alten Kloster der beschuhten Karmeliten in Bonn-Pützchen, einen neuen Konvent zu gründen.[41] Oberhirte war zu dieser Zeit Kardinal Karl Schulte[42], der freudig seine Zustimmung zum vierten Karmel in seiner Erzdiözese gab und dort am 16.3.1927 die erste hl. Messe zelebrierte.

Die NS-Zeit und der Zweite Weltkrieg

Als 1933 Hitler[43] an die Macht kam, schrieb die Chronistin des Kölner Karmel:

> Sonntag, den 5. März mußten wir, wie alle, zur Wahl. Das Ergebnis war, daß die Nazi-Partei die größte Partei wurde, wenn sie auch nicht die Mehrheit hat. Trotzdem tun sie, als ob sie allein die Herren wären (...) Auf dem Rathaus wurde die Hakenkreuzfahne gehißt. Ausschreitungen gegen Zentrumsleute, S.P.D. und Juden (...) Man sieht mit großer Sorge in die Zukunft (...) Aber den Juden geht es schlecht (...) Man wagt kaum in der Öffentlichkeit mit ihnen zu sprechen oder sie zu grüßen (...) Noch ist von Verfolgung der Kirche keine Rede, aber man sieht ängstlich in die Zukunft. Die Nazi richteten sogenannte Konzentrationslager ein, in die sie Kommunisten, Sozialisten, Juden und alle, welche gegen ihre Partei waren (...) einsperren (...) Die freie Presse hat aufgehört, alles steht unter Zensur.[44]

Obwohl erst 1926 der Karmel in Bonn-Pützchen errichtet worden war, dachte man 1933 wieder an eine Neugründung, diesmal in Schlesien. Ausgesucht wurde Pawelwitz (Wendelborn) nahe Breslau. »Am Morgen des 4. Dezember fuhren die fünf Schwestern in aller Frühe nach herzlichem Abschied auf Schlesien zu.«[45] Von den fünf Schwestern gehörten 3 zum Kölner Konvent: Sr. Zita v. d. Wunden Jesu (Mattern), Sr. Mari-

---

[41] Vgl. Friedenskönigin 1, 184 f. u. Friedenskönigin 2, 16.

[42] *14.9.1871 in Oedingen/Westf., †10.3.1941 in Köln, war dort ab 1920 Erzbischof, ab 1921 Kardinal. Er setzte sich für christl. Gewerkschaften ein, berief 1937, im Dritten Reich, eine Diözesansynode ein, um die Seelsorge den Erfordernissen der Zeit anzupassen. Bei Staats- und Parteistellen trat er mutig für kath. Jugendorganisationen und kath. Bekenntnisschulen ein. Im Februar 1934 war er persönlich zu Hitler gereist, um gegen die Ernennung Rosenbergs zum Weltanschauungsleiter zu protestieren. Bei seiner Rückkehr äußerte er, Hitler sei eine Sphinx, ein unheimlicher Mann. »Wir werden von ihm noch furchtbare Dinge erleben.« (zitiert nach: Kirchengeschichte, 375) Die Chronik des Kölner Karmel aus dem Jahre 1936 berichtet, dass Kardinal Schulte vor Weihnachten noch einmal zu einem »väterlichen Besuch« in den Karmel kam und sehr um das Gebet der Schwestern bat. Er sagte, »er wolle sich in die Höhle des Löwen begeben, um doch wenigstens den Religionsunterricht für die Schulen zu retten. Doch bezweifelte er den Erfolg, da man ein Neu-Heidentum einführen wolle« (344).

[43] Vgl. Kirchengeschichte, Kapitel »Die Kirche im Dritten Reich«, 369–377.

[44] Chronik, 324.

[45] Ebd., 327.

anna v. Gott (Marianna Gräfin Praschma), die erste Vikarin im neuen Karmel, und Sr. Maria v. Heiligen Geist (Opitz).[46]

Als sich Edith Stein im Karmel vorstellte, fand sie trotz des politischen Klimas in Köln und in ganz Deutschland »freudige Aufnahme«, weil man zunächst vorhatte, sie zur Neugründung in die Nähe ihrer Heimatstadt Breslau zu senden. Sie schreibt: »Es wurde ferner meine spätere Versetzung in den schlesischen Karmel vorgesehen.«[47] Die Chronistin berichtet:

> Am Sonntag, den 18. Juni (1933) stellte sich der Kommunität eine Postulantin vor (...) Dr. Edith Stein, eine getaufte Jüdin, Dr. der Philosophie (...) sie glaubt den Zeitpunkt für gekommen, ihren lang gehegten Wunsch, in den Karmel zu treten, ausführen zu dürfen (...) Die als berühmte Gelehrte geltende Edith Stein machte einen bescheidenen ruhigen Eindruck. Unsere vielen Fragen beantwortete sie freundlich, aber etwas leise. Als Schw. Theresia sie fragte, ob sie nähen könne (...) kam ein schüchternes »ein wenig« heraus (...) Fast einstimmig wurde Dr. Edith Stein, obwohl sie bereits 42 Jahre zählt, aufgenommen.[48]

Mitte Dezember 1933 teilte P. Theodor v. hl. Franziskus[49], Provinzial der bayrischen Ordensprovinz, den Karmelitinnen mit, dass die neue Regierung es Ausländern nicht mehr erlaube, Vorgesetzte deutscher Klöster zu sein. Da der Kölner Karmel immer noch zur belgischen Ordensprovinz gehörte, wurden 1934 die Klöster im Rheinland der bayrischen Ordensprovinz angegliedert.

Die Chronik berichtet auch, dass der Gefängnisseelsorger vom »Klingelpütz« (Gefängnis in der Kölner Altstadt) öfters zu Vorträgen kam und von seinen Schützlingen erzählte und sie ins Gebet empfahl – vor allem politische Gefangene, die vor der Machtergreifung durch Hitler die Nazis bekämpft hatten. Man versuchte für die zum Tode Verurteilten Gnadengesuche einzureichen – vergebens. Als Edith Stein im April 1934 eingekleidet wurde, gab es viele Zeitungsberichte, aber man erwähnte an keiner Stelle, dass sie gebürtige Jüdin war. Kurze Zeit nach ihrer Profess am 21.4.1935 bat der Provinzial der unbeschuhten Karmeliten die Priorin, Edith Stein die nötige Zeit zum philosophischen Arbeiten an ihrer Studie Potenz und Akt zur Verfügung zu stellen.[50]

---

[46] Am 4.6.1941 mussten die Karmelitinnen auf Befehl der NSDAP innerhalb von 24 Stunden ihr Kloster verlassen. Am 15.10.1946 wurden sie aus Schlesien ausgewiesen. 3 der Gründungsschwestern kehrten in ihre Heimatkonvente zurück, die anderen wurden vorübergehend im Karmel von Welden bei Augsburg aufgenommen. Nach mehreren Zwischenstationen fanden sie mit den Neueingetretenen im Jahre 1951 in Witten/Ruhr eine neue Heimat (vgl. Karmel, 118–120).

[47] Edith Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen u. Ergänzungen v. Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 30, künftig Wie ich ...

[48] Chronik, 325.

[49] Georg Rauch, *22.8.1890 in Alteglofsheim, †15.9.1972 in Regensburg.

[50] Chronik, 330, vgl. ESGA Bd. 3, Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen II, Brief 391 an Hedwig Conrad Martius vom 1.5.1935, Freiburg 2000, Brief 391 an Hedwig Conrad Martius, künftig ESGA 3. Die Chronik berichtet an dieser Stelle von »Wissenschaftlichen Arbeiten« Edith Steins nach ihrer Einkleidung im April 1934. Gemeint sind hier eher allg. schriftl. Arbeiten, wie Briefe oder kurze Lebensbilder zu Karmelheiligen.

Im Januar 1936 wurde Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto[51] zur Priorin gewählt. Sie blieb in schwieriger Zeit bis 1956 ununterbrochen im Amt und wurde nach 3-jähriger Unterbrechung im Jahre 1959 erneut gewählt. Ebenfalls im Jahre 1936 begannen die Planungen für die 300-Jahrfeier des Kölner Karmel. Anlässlich dieser Feier konnte das Gnadenbild der Friedenskönigin aus der Kirche »Maria vom Frieden« zur Verehrung von der Pfarrei ausgeliehen werden.

Edith Stein berichtete an einer Stelle, dass ihr das Erlernen des »Zeremoniale« des Ordens, das im Jahre 1932 neu erschienen war und aus 454 Artikeln bestand, die fast jeden Schritt einer Karmelitin genauestens vorschrieben, am schwersten gefallen sei. Die damalige Tagesordnung im Karmel lässt erkennen, dass es nur sehr wenig Raum gab für wissenschaftliches Arbeiten und persönliche Interessen.[52]

Ein nicht unbedeutender Einschnitt im Leben der Kommunität waren die Wahlen im Jahre 1938. Edith Stein war ins Wählerverzeichnis mit röm. kath. eingetragen. Die Chronik beschreibt die Situation:

> [Einer der Wahlhelfer sagte:] »Zwei Schwestern haben nicht gewählt! (...) Und [was ist] mit Edith Stein? (...) Sie ist '91 geboren, also wahlberechtigt.« Und unsere Mutter: »Sie ist nicht arisch« (...) Der Vorsitzende rief einem der Herren zu: »Schreiben Sie hin, sie ist nicht arisch!« Nach diesem Vorfall bangten die Schwestern zum einen um das Schicksal des Klosters und zum anderen um das ihrer Schwester Benedicta, die alles sehr gelassen hinnahm und sich auf ihre Ewige Profeß vorbereitete.[53]

Die Chronik berichtet weiter:

> Am 7.11. bringen alle Zeitungen in langen, aufreizenden Artikeln die Nachricht, daß Ernst von Rathenow[54] in Paris erschossen worden sei. Angeblich von einem Juden. Am Abend des 9. Novembers brach daraufhin in allen deutschen Städten der entsetzlichste Judensturm los. Arme Schwester Benedicta! Man konnte es ihr nicht verhehlen, denn sie ist Windnerin und die Pförtnerinnen meldeten ihr Schlag um Schlag der Greueltaten (...) Uns[ere] arme Schw. Benedicta leidet unter all dem unsagbar. Sie fürchtet nicht nur für ihr verfolgtes Volk (...) sondern auch für Deutschland (...) Dann ging sie zu uns[erer] Mutter und sprach wieder von ihrer Versetzung in einen ausländischen Karmel. Früher waren die Schwestern stets dagegen. Jetzt sehen sie ein, daß Schw. Benedicta hier nicht mehr sicher ist und ihre Gegenwart die ganze Kommunität gefährdet. Ist doch jede Gemeinschaft mit Juden verboten (...) Schweren Herzens entschloß sich unsere Mutter, in Echt um Aufnahme für Schw. Benedicta zu bitten (...) Schw. Benedicta blieb äußerlich die Ruhe selbst. Hier und da verriet ein Wort das abgrundtiefe Leid, das ihre Seele quälte.[55]

---

[51] *28.4.1891 in Neuß, †23.1.1961 in Köln. Vgl. den Aufsatz von Amata Neyer, Teresia Renata Posselt. Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel. In: Edith Stein Jahrbuch 2002, 1. Teil, S. 319–333 und 2. Teil in diesem Band.

[52] Vgl. Wie ich ..., 55–56, 58 u. ESGA 3, Brief 322 an P. Brüning.

[53] Chronik, 357.

[54] Hier ist der Chronistin ein Fehler unterlaufen: Erschossen wurde der dritte Sekretär an der Deutschen Gesandtschaft in Paris Ernst vom Rath von dem damals 17-jähr. polnischen Juden Hershel Grynszpan, dessen Eltern kurz vorher aus Deutschland vertrieben worden waren (vgl. Enzyklopädie des Holocaust, Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, 2. Bd., Hg. Israel Gutman, 1989).

[55] Chronik, 361.

Am 31.12.38 nahm sie Abschied von der bedrückten Gemeinschaft und machte einen Besuch bei der Friedenskönigin in der Schnurgasse, bevor sie am gleichen Tag in das Karmelitinnenkloster von Echt/Holland übersiedelte.[56]

Auf dem Hintergrund dieser Geschichte ist es erstaunlich, dass der Kölner Karmel im Gegensatz zu anderen Karmelitinnenklöstern (Düren, Aachen, Beuel, Luxemburg, Wendelborn) nicht zwangsaufgelöst wurde. Die Schwestern litten »nur«, wie alle Kölner im Zweiten Weltkrieg, unter den immer schlimmer werdenden Bombennächten mit verheerenden Verwüstungen. Am 28.4.1942 wurden die Kirche »Maria vom Frieden« in der Schnurgasse sowie das Gnadenbild ein Raub der Flammen. Zweieinhalb Jahre später, in der Nacht zum 30.10.1944, wurde der Kölner Karmel getroffen und brannte völlig aus. Sr. Johanna Kreuz[57] kam in den Flammen um. Die übrigen Schwestern fanden Zuflucht im Karmel Welden bei Augsburg.

Die vierte Kölner Gründung

Bald nach Kriegsende planten die Schwestern einen Neuaufbau des Karmel in Köln. Für eine Übergangszeit von vier Jahren konnten sie ein Haus am Vogelsanger Weg in Köln-Junkersdorf anmieten und trafen sowohl mit Kardinal Josef Frings[58] als auch mit dem Oberbürgermeister der Stadt, Dr. Konrad Adenauer, zusammen. Beide rieten, das Kloster in der Schnurgasse mit der dazugehörenden Kirche »Maria vom Frieden« zu erwerben und nach den ursprünglichen Plänen wieder aufzubauen. Die Schwestern führten ein klösterlich geprägtes »Trümmerfrauendasein« wie viele Frauen der Nachkriegszeit. Bei den schwersten Arbeiten wurden sie von straffällig gewordenen Männern aus dem Kölner »Klingelpütz« unterstützt. Auch eine hölzerne Marienstatue, die der alten Friedenskönigin verblüffend ähnlich sah, konnte bald gefunden und ganz im Sinne der alten präpariert werden. Sie bekam sogar den Segen von Papst Pius XII. und war ein Geschenk des Chefarztes Dr. Max Dietlein und seiner Frau Hedwig, geb. Rust, aus Köln, die den Krieg unbeschadet überstanden hatten. Am 16.7.1947 (Hochfest unserer Lieben Frau vom Berge Karmel) feierten die Schwestern unter großer Beteiligung der Bevölkerung die Grundsteinlegung des neuen Klosters und ein Jahr später, am 18.8.1948, konnte die neue Marienstatue feierlich gekrönt

---

[56] Vgl. dazu in diesem Band: Josef Sudbrack, Eine Randnotiz zur Übersiedlung Edith Steins in den Karmel von Echt.

[57] Anna Fitzek, *17.9.1883, †30.10.1944.

[58] *6.2.1887 in Neuß, †17.12.1978 in Köln, Regens am Kölner Priesterseminar v. 1937–1942 u. v. 1942–1969 Erzbischof bzw. Kardinal v. Köln. Er betrieb die Gründung des Bistums Essen (1958) u. regte Entstehung der Hilfswerke der Deutschen Katholiken Misereor (1959) u. Adveniat (1961) an. Er gehörte zu den Konzilsvätern des II. Vatikanums. Seine Rede v. 13.10.1962 war entscheidend für die Zusammensetzung der Konzilskommision (LThK, Bd. 4, 1995).

werden. Im Herbst 1949 bezogen die Karmelitinnen den fertig gestellten Teil ihres neu erbauten Kloster und feierten bereits am 5.11.1950 die erste Einkleidung.

Mit Sr. Teresia Benedicta a cruce waren die Schwestern bis zu ihrer Verhaftung am 2.8.1942 in regem Briefkontakt geblieben. Danach hatte sich ihre Spur verloren. Als die ersten Kriegstrümmer beseitigt waren, fing man an, Nachforschungen über das Schicksal Edith Steins und ihrer Gefährten und Gefährtinnen anzustellen und erfuhr nach und nach die schreckliche Wahrheit. Bereits 1948 erschien die 1. Auflage ihrer Biographie von Sr. Teresia Renata de Spiritu Sancto unter dem Titel »Edith Stein«. Später kam es zur Gründung eines Edith-Stein-Archives im Kölner Karmel[59], das bis heute einen Großteil des Nachlasses von Edith Stein verwaltet, erforscht und der Öffentlichkeit zugänglich macht.

Ab 1958 liefen die Vorbereitungen für den Seligsprechungsprozess, der am 1.5.1987 mit der Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II. endete. Am 11.10.1998 wurde sie dann heilig gesprochen. Bei der Feier auf dem Petersplatz in Rom waren neben den Familienangehörigen aus aller Welt auch mehrere Karmelitinnen aus Köln, darunter die heute 91-jährige ehemalige Noviziatsgefährtin Edith Steins, Sr. Teresia Margareta a corde Jesu[60], die an der Rettung ihrer Handschriften maßgeblichen Anteil hatte.

Als 1958 das Bistum Essen gegründet wurde, wandte sich Bischof Dr. Franz Hengsbach an die Kölner Karmelitinnen mit der Bitte, auf dem Stoppenberg eine Stätte des Gebetes für die Anliegen des neuen Ruhrbistums zu errichten. Der 15.4.1961, zugleich Einkleidungstag von Sr. Benedicta vom Kreuz, war der Tag der Grundsteinlegung. Im Jahre 1964 besiedelten die für die Neugründung bestimmten sechs Schwestern (Isabella Neschkes, Elisabeth Auer, Annuntiata Wegener, Joseph-Maria Sonntag, Angela Clemens und Agnes Wolkenhauer) endgültig den neu errichteten Karmel in Essen.[61] Das Kloster erhielt den Namen »Maria in der Not« und sollte eine »Stätte des Trostes« für die Menschen des Ruhrbistums sein, »eine Stätte der Fürbitte bei Maria unter dem Kreuz«.[62]

---

[59] Hierzu erschien ein ausführlicher Bericht von Amata Neyer unter dem Titel: Wie es dem Nachlass Edith Steins erging. Im: Edith Stein Jahrbuch 1998, 549ff.

[60] Hedwig Drügemöller, *20.8.1910, Eintritt in den Kölner Karmel, Einkleidung 15.10.1931, Ewige Gelübde 25.3.1936. Vom 26.11.1956 bis 26.11.1959 Priorin in Köln und von 1964–1970 im Karmel in Bonn-Pützchen. Sie setzte sich mit Erfolg ein für die Selig- und Heiligsprechung Edith Steins.

[61] Vgl. Mitteilungen der bayr. Ordensprovinz der unbeschuhten Karmeliten, 42. Folge, Januar 1965, 39.

[62] Vgl. Karmel-Neugründungen in Essen, hg. v. Karmel »Maria in der Not«, Essen/Stoppenberg 1964, 37–48.

Das II. Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen auf das Leben im Kölner Karmel

Als im Jahre 1959 Angelo Giuseppe Roncalli zum Papst gewählt wurde und den Namen Johannes XXIII.[63] annahm, hatte niemand erwartet, dass er der Papst sein würde, der gefolgt von Paul VI.[64] die Kirche durch das II. Vatikanum (11.10.1962 bis 8.12.1965) in eine neue Zeit führen sollte.

Die Orden wurden aufgefordert, ihre Konstitutionen und ihre Lebensweise im Hinblick auf die Erfordernisse der modernen Zeit zu überprüfen. Alte Zöpfe wurden abgeschnitten, die Ordenschristen sollten sich auf ihre eigenen Wurzeln und die Charismen ihrer Ordensgründer besinnen und das Evangelium durch ihre Lebensweise zum Leuchten bringen.[65] Das galt auch für die gänzlich auf Gebet und Kontemplation ausgerichteten Gemeinschaften, jedoch »unter ehrfürchtiger Wahrung ihrer Trennung von der Welt und der dem kontemplativen Leben eigenen Übungen«.[66] Die päpstliche Klausur sollte in ihrem Kern bestehen bleiben, aber »zeitbedingten und örtlichen Umständen« angepasst werden, überlebte Gebräuche seien abzuschaffen und man habe dafür zu sorgen, dass es in Nonnenklöstern nur noch einen einzigen Stand von Schwestern gebe.[67] Die Konstitutionen wurden neu bearbeitet, die deutsche Sprache in Chorgebet und Liturgie eingeführt, unzeitgemäße Buß-

---

[63] *25.11.1881 in der Nähe v. Bergamo als Sohn einer armen, kinderreichen Bauernfamilie. 1904 in Rom zum Priester geweiht, 1905 Bischofssekretär und Professor am Priesterseminar in Bergamo. Während Erstem Weltkrieg Lazarettpfarrer. Dann Apostolischer Delegat in Bulgarien, der Türkei u. Griechenland. 1944 Nuntius in Frankreich, setzte sich bes. für deutsche Kriegsgefangene ein. Von 1953–1958 Kardinal v. Venedig, am 28.10.1958 zum Papst gewählt. Bald nach seinem Amtsantritt brach er mit vielen alten Traditionen, mischte sich unter das römische Volk, besuchte Kranken- und Waisenhäuser u. verbrachte viele Stunden mit Häftlingen des römischen Gefängnisses. Ihm brannte das »aggiornamento« – die Anpassung der Kirche in all ihren Erscheinungsformen an die Erfordernisse der Zeit – förmlich unter den Nägeln. Bestechend waren seine Menschlichkeit und sein kollegialer Umgang mit den »Brüdern im Bischofsamte«. Am 25.1.1959 kündigte er das Konzil an, das am 11.10.1962 eröffnet wurde. Er starb am 3.6.1963 in Rom.

[64] Giovanni Battista Montini, *26.9.1897 bei Brescia. Priesterweihe 1920, ab 1924 im Staatssekretariat, 1937 Unterstaatssekretär. 1954 Erzbischof von Mailand, 1958 Kardinal. Während seiner Bischofsjahre in Mailand lernte er die Probleme der Seelsorge in allen sozialen Schichten kennen. Am 21.6.1963 zum Papst gewählt, stellte er die »Fortsetzung des Konzils, das Gespräch mit den unierten Kirchen des Ostens, die Öffnung zu den getrennten christlichen Kirchen des Westens und den Dialog der Kirche mit der modernen Welt« (Kleine Kirchengeschichte, 380) als seine bes. Ziele heraus. Er starb am 6.8.1978 in Castel Gandolfo.

[65] Vgl. Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, »Kleines Konzilskompendium«, 2. erw. Aufl., Freiburg 1966, III, »Lumen Gentium«, VI, Die Ordensleute, Ziffer 46, 179. Vgl. Konzilstexte-Deutsch, Heft 5, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (»Perfectae Caritatis«). Trier 1966.

[66] Ebd., Ziffer 7, 6.

[67] Ebd., Ziffer 15 u.16, 12. Laienschwestern durften nicht am Chorgebet teilnehmen, verrichteten meist die körperlich schweren Arbeiten, trugen einen weißen Schleier (Chorschwestern einen schwarzen) u. hatten im Konventskapitel kein Stimmrecht.

übungen abgeschafft. Klausurvorschriften und manche Sitten und Gebräuche kamen auf den Prüfstand, man begann, die Eigenverantwortlichkeit der einzelnen Schwestern stärker hervorzuheben.[68] Es war die Zeit des Diskutierens, der Umwälzung und des Experimentierens.

Priorin war in dieser Zeit Sr. M. Amata a Ss. Trinitate.[69] Sie hatte in dieser schwierigen, spannungsgeladenen Phase des Umbruchs den Auftrag, die Gemeinschaft in eine neue Zeit zu führen und Sorge zu tragen für die Einheit der Kommunität.

Einer der Höhepunkte des Jahres 1964 war für die Kölner Karmelitinnen der Besuch des Kurienkardinals Bea am 19. März, der als Konzilsvater und Leiter des Sekretariates für die Einheit der Christen »live« vom noch laufenden Konzil berichten konnte.[70]

Zur Sicherung des Lebensunterhaltes übernahmen die Schwestern im gleichen Jahr eine Hostienbäckerei, später kamen noch eine Kerzen- und Keramikwerkstatt dazu.

Im Jahre 1978 verließen fünf Schwestern die Kölner Kommunität, und gründeten den Edith-Stein-Karmel in der Universitätsstadt Tübingen. Es sollte dort,

> wo wissenschaftliche Theologie auf hohem Niveau betrieben wird (...) eine Stätte entstehen, die durch Stille und Gebet geprägt ist (...) [Die Gemeinschaft] soll ein Zeichen sein, daß angesichts der Überbewertung rationalen Denkens in unserer Zeit Anbetung, Lobpreis und stilles Verweilen vor Gott notwendig sind.[71]

Das II. Vatikanische Konzil[72] hatte für Institute und Klöster eigenen Rechtes die Bildungen von Föderationen angeregt. Nach Vita consecrata[73] sollen »Vereinigungen und Föderationen zwischen Klöstern gefördert werden (...) um die Werte des kontemplativen Lebens zu schützen und zu fördern«. Mit Dekret der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute in Rom vom 11.6.1980 wurde die deutsche Föderation der unbeschuhten Karmelitinnen »Teresa von Jesus« errichtet. Die Statuten wurden inzwischen neu bearbeitet und mit Dekret vom 31.5.1995 approbiert.

Im Jahre 1990 gab es eine Spaltung im Teresianischen Karmel. Drei Schwesternkonvente in Deutschland (Speyer, Hauenstein und Wem-

---

[68] Referat v. Sr. M. Amata Neyer: »Gedanken zur Klausur«, bei Priorinnentagung der Karmelitinnen der deutschen Ordensprovinz mit je einer gewählten Begleiterin in Augsburg, 1970.

[69] Marianne Neyer, *16.4.1922, Eintritt in den Karmel 26.11.1944, 1. Profess 10.12.1946, Priorin v. 16.2.1961–4.8.1970. Wiederwahl am 4.9.1973 für 3 Jahre. Erneut Priorin vom 30.11.1978–28.1.1988. Nach der Übersiedlung v. Sr. Margareta Drügemöller in den Karmel von Bonn-Pützchen kümmerte sie sich mit um die Archivierung des Nachlasses von Edith Stein u. erforschte mit Liebe für Details deren Leben. An der Herausgabe ihrer Schriften u. mehrerer Biographien ist sie bis zum heutigen Tag maßgebend beteiligt.

[70] Vgl. Mitteilungen der bayr. Ordensprovinz (Anm. 61), 36 f.

[71] Karmel, 105 f.

[72] Vgl. Konzilstexte-Deutsch (Anm. 65), Ziffer 22, 14.

[73] vom 25.3.1996, Ziffer 59.

ding/Augsburg) nahmen die Konstitutionen von 1990 an und trennten sich damit im rechtlichen Sinn vom Teresianischen Karmel. Die überwiegende Mehrheit der Klöster entschied sich für die Konstitutionen von 1991, welche die Einheit mit dem Gesamtorden bekräftigen und sich um eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens im Sinne des II. Vatikanums bemühen.

Derzeit gehören die Konvente von Aachen, Auderath, Berlin, Dachau, Dorsten-Lembeck, Hainburg, Kirchzarten, Köln, Rödelmaier, Tübingen, Vilsbiburg, Welden, Zweifall und Weimar (mit Gaststatus) zur Föderation. Nach den derzeit geltenden Statuten besteht der Zweck der Föderation in der Pflege der schwesterlichen Zusammenarbeit unter den Klöstern zur Förderung des karmelitanisch-kontemplativen Ordenslebens im Geist der hl. Teresa und des II. Vatikanums und in der Bewusstseinsbildung zur Bewältigung der Probleme des heutigen Lebens im Karmel in spiritueller, personeller und finanzieller Hinsicht.

Seit 1988 leitet Sr. Teresia Ancilla v. d. Mutterschaft Mariens[74] die Geschicke der Kölner Kommunität und das Noviziat. Unter ihrem Priorat sind bisher 14 Frauen in den Kölner Karmel eingetreten (davon zwei Übertritte aus anderen Karmelitinnenklöstern), zehn sind geblieben, sieben haben in der Zwischenzeit die Feierliche Profess, zwei die einfache Profess abgelegt und eine befindet sich im 2. Noviziatsjahr. Eine weitere Postulantin wird im November 2002 erwartet.

Bekannt geworden sind neben Sr. Teresia Benedicta vom Kreuz (Edith Stein) Sr. Maria von Gott[75] und Sr. Monika von der göttlichen Liebe[76], die beide Noviziatsgefährtinnen Edith Steins waren.

---

[74] Maria Wißling, *11.10.1938 in Aahlen/Westfalen, 13.1.1962 Eintritt in den Kölner Karmel nach Studium der Theologie in Münster, Einkleidung 14.7.1962. Feierliche Profess am 16.7.1966. Subpriorin vom 8.2.1982, Wahl zur Priorin am 28.1.1988.

[75] Franziska Ernst, *21.12.1904 in Metz, †7.2.1981 in Köln, Eintritt in den Kölner Karmel 7.12.1933, Einkleidung 17.6.1934. Ewige Gelübde 20.6.1938, lernte Edith Stein wahrscheinl. an den Weihnachtstagen 1922 kennen u. war mit ihr befreundet. Bekannt wurde sie durch Hinterglasmalereien, Email- u. Silbertreibarbeiten (u. a. für die Kathedrale von Verdun) sowie Stickereien für Messgewänder.

[76] Maria Hemmes, *17.6.1905 in Koblenz, †6.2.1997 in Köln, Eintritt in den Kölner Karmel, Einkleidung 11.1.1931. Ewige Gelübde 16.7.1935. Bekannt wurde sie durch ihre Tonarbeiten (vor allem die Kreuzweg-Tonreliefs) und Stickereien. Sie widmete sich außerdem der Gestaltung der Gartenanlage im Kölner Konvent.

Zur Spiritualität des Karmel

Ulrich Dobhan

In diesem Aufsatz geht es nicht um eine geschichtliche Darstellung des Karmelitenordens.[1] Vielmehr wird das spirituelle Profil des Karmel aus seiner historischen Entstehung und seiner allmählichen Gestaltwerdung heraus dargestellt und gezeigt, wie es in seinen beiden großen Heiligen eine besondere Ausprägung gefunden hat. Ein Samenkorn wurde vor mehr als 800 Jahren – historisch kaum greifbar – am Berg Karmel in die Erde gelegt und hat sich zu einem weit verzweigten geistlichen Baum entwickelt, von dessen Früchten viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche zehren.[2]

I. Die Ursprünge

Die Entstehung des Karmelitenordens hängt eng mit der Kreuzfahrerbewegung zusammen, die nicht nur ein militärisches Unternehmen, sondern auch eine religiöse Bewegung war, sowie mit dem Aufblühen des Einsiedlerlebens im 11. und 12. Jh. Während des 12. Jh. war das Lateinische Königreich von Jerusalem entstanden, das sich in seiner Glanzzeit über ganz Palästina ausdehnte. Das 1104 eroberte Akkon wurde der wichtigste Hafen des Landes. Der Sieg Saladins bei Hattin 1187 drängte den Einfluss des Christentums zwar bald wieder zurück, doch blieb der Berg Karmel bis zum Ende des Lateinischen Königreiches mit dem Fall Akkons 1291 im fränkischen Machtbereich.[3] Dieses kurze Aufblühen des Christentums am Berg Karmel hat gereicht, um eine religiöse Gemeinschaft entstehen zu lassen, die ihren Namen von dort erhielt.

Eine erste Erwähnung von abendländischen Einsiedlern am Berg Karmel bietet Jacques de Vitry, 1216–1228 Bischof von Akkon, in seiner *Historia Orientalis*:

---

[1] Eine vollständige Geschichte des Karmelitenordens (O.Carm.) bietet J. Smet, The Carmelites. 4 Bde., Darien (III.) 1975–1985 (davon der 1. Bd. in dt. Übersetzung: Die Karmeliten. Freiburg 1981). E. Boaga, Come pietre vive (...) per leggere la storia e la vita del Carmelo. Roma 1993. Zur Geschichte des Teresianischen Karmel siehe O. Rodríguez, A History of the Teresian Carmel. An abridgement of its origins and development 1562–1979 [Darlington 1979]; P. Ortega, Historia del Carmelo Teresiano. Burgos 1996; I. Moriones, El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica. Vitoria 1997.

[2] Eine Darstellung der Gemeinschaften des Karmel im deutschen Sprachraum siehe bei G. Benker (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel. Stehen vor Gott – Engagement für die Menschen. Mainz 1994; eine Darstellung des Teresianischen Karmel in Deutschland siehe bei U. Dobhan/V. E. Schmitt (Hg.), Teresa von Avila – 400. Todestag. Karmel in Deutschland. Information – Reflexion. München 1981.

[3] J. Smet, Die Karmeliten, 1–11.

> Heilige Männer entsagten der Welt und wählten entsprechend ihren verschiedenartigen Neigungen und Wünschen sowie ihrem religiösen Eifer Orte zum Wohnen aus, die ihrer Absicht und Frömmigkeit zusagten. Einige von ihnen, vom Beispiel des Herrn besonders angezogen, wählten jene ersehnte Wildnis aus, die Quarantena genannt wird, wo unser Herr nach seiner Taufe vierzig Tage gefastet hatte (Mt 4), um dort als Einsiedler zu leben (...) Andere führten in Nachahmung des hl. Anachoreten, des Propheten Elija, am Berg Karmel ein Einsiedlerleben, besonders in jener Gegend, die oberhalb der Stadt Porphyria liegt, die heute Haifa genannt wird, in der Nähe der Quelle, die Eliasquelle heißt, nicht weit weg vom Kloster der hl. Jungfrau Margarete, wo sie in bienenkorbförmigen, bescheidenen Zellen, gleichsam als Bienen des Herrn, wie Honig geistliche Süßigkeit bereiteten.[4]

Damit sind, soweit bis heute bekannt, Kreuzfahrer oder deren Begleiter gemeint, die sich im wadi 'ain essiah niederließen, einem Tal, das auf der Westseite des Karmel zum Meer hin offen ist und etwa 3 km südlich des Karmelkaps liegt.[5]

Für Menschen, die in Zurückgezogenheit leben wollten, bot sich der Berg Karmel geradezu an: schwieriger Zugang von allen Seiten, viele Schluchten, Täler und Grotten, dicht bewachsene raue Abhänge, weiter Ausblick auf das Mittelmeer, und wohl auch deshalb, weil mit diesem Berg schon von alters her das Andenken an den großen Propheten Elija verbunden war. Die neuen Einsiedler stießen auf eine dort ansässige lange Eremitentradition, die sich am Propheten Elija inspirierte, während sie aus dem Abendland kamen, wo im 11. und 12. Jh. diese Lebensform in voller Blüte stand.[6] So trafen sich am Berg Karmel zwei unabhängig voneinander entstandene Eremitentraditionen. Ins Licht der Geschichte traten sie, als sie den damaligen Päpstlichen Legaten und Patriarchen von Jerusalem (1206–1214), Albertus von Vercelli, baten, ihre Lebensweise in Form einer *regula vitae* aufzuschreiben. Als Jahr der Regelgebung wird oft, ohne besonderen Grund, das Jahr 1209 angegeben. Der in der Regel mit »B« angesprochene »prior inter pares« wird im Allgemeinen als Brocardus gedeutet.[7]

II. Geistliche Ausprägung

Drei geistliche Schwerpunkte gaben der Eremitengemeinschaft am Berg Karmel bereits in der Entstehungszeit ihr in seinen Grundzügen noch bis heute gültiges geistliches Profil: die Regel, der Prophet Elija und Maria.

---

[4] Jacques de Vitry, Historia orientalis sive Hierosolymitana. In: J. Bongars (Hg.), Gesta Dei per Francos. Hanoviae 1611, t. 1, 1047–1124.

[5] C. Kopp, Elias und Christentum auf dem Karmel. Paderborn 1929. Siehe dazu auch E. Friedman, The Latin Hermits of Mount Carmel. Roma 1979.

[6] L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Milano 1965.

[7] Früher sah man darin Berthold von Kalabrien, so auch das neue LThK, Bd. 5, Stichwort Karmel (I), Sp. 1252.

1. Die Regel des Karmel

a. Die Entstehung der Regel

Albertus berücksichtigte beim Abfassen seines Textes die von den Eremiten geführte Lebensweise, denn er schreibt: »Wir sollen euch eine eurem Vorhaben (propositum) entsprechende Lebensordnung geben«.[8] Er hatte eine reiche Erfahrung als Ordensmann, Oberer, Bischof und Gesetzgeber, da er vor seiner Ernennung zum Patriarchen von Jerusalem die Konstitutionen der Chorherren von Mortara und Biella und die Regel der Humiliaten, eine der ersten Mendikantenströmungen, verfasst hatte.[9] So finden wir trotz der eremitischen Lebensweise der Adressaten eindeutig gemeinschaftsbezogene Vorschriften für wichtige Vorgänge in den Lebensvollzügen wie die demokratische Wahl des Priors, Suche nach einem geeigneten Ort für Niederlassungen, Zuweisung der einzelnen Zellen, Wechsel von Niederlassungen, gemeinsame Mahlzeiten und Gebet, gemeinsame Beratung und gegenseitiges Sich-Korrigieren, gemeinsames Eigentum, Fasten und Abstinenz, nächtliches Stillschweigen.

In der von Albertus stammenden Urfassung können wir zudem feststellen, dass es sich bei den Eremiten am Berg Karmel vorwiegend um eine Gruppe von Laien handelt:

> Wer lesen und somit auch Psalmen rezitieren kann, soll zu den einzelnen Tagzeiten die beten, die nach der Anweisung der heiligen Väter und der von der Kirche gutgeheißenen Gewohnheiten auf die einzelnen Tagzeiten verteilt wurden.[10]

Das geistliche Programm, das er ihnen vorschreibt, besteht aus einer an der Spiritualität der Wüstenväter orientierten geistlichen Waffenrüstung.[11] Durch die Annahme der Regel wird aus den Laieneinsiedlern eine Gemeinschaft, bei der jeder in seiner eigenen *cellula* (Häuschen, Klause) lebt. Sie weist bereits Züge der damals gerade entstehenden Mendikanten auf wie Verbot persönlichen Eigentums, bescheidener gemeinschaftlicher Besitz. Die Intervention Gregors IX. 1229 unterstreicht dies deutlich.[12]

Die schon angedeuteten Kriegsverhältnisse zwangen die Karmeliten ab ca. 1238 allmählich in den Westen überzusiedeln, von wo sie einst als Kreuzfahrer und Einsiedler ausgegangen waren. Zunächst versuchten sie, wieder als Einsiedlergemeinschaften zu leben und gründeten ihre Niederlassungen außerhalb ihres Entstehungslandes in der Einsamkeit: Fortamia auf Zypern, Hulne und Aylesford in England, Les Aygalades bei Marseille; das erwies sich aber bald als unmöglich. Inzwischen war nämlich in Europa – bedingt durch die allmähliche Verstädterung – an

---

[8] Prolog der Regel.

[9] B. Edwards, Die Regel des hl. Albert – Die Regel des Karmel. Würzburg 1979, 9; V. Mosca, Alberto. Patriarca di Gerusalemme. Tempo – vita – opere. Roma 1996.

[10] Kapitel 8; B. Edwards, Die Regel des hl. Albert, a.a.O., 71 f.

[11] Siehe Kapitel 14–16.

[12] Bulle Ex officii nostri vom 6.4.1229, in: E. Monsignano, (Hg.), Bullarium Carmelitanum. Roma 1715, 2 Bde., I, 4 f. Siehe dazu B. Edwards, a.a.O., 15–17.

die Stelle der Eremitenbewegung eine abgeänderte Form des Ordenslebens getreten, und zwar das Leben in radikaler Armut mit Wanderpredigt. Seine bedeutendsten Vertreter sind Franz von Assisi mit seinen Minderbrüdern und Dominikus mit den Predigerbrüdern und ihrem Apostolat unter den Katharern und Albigensern Südfrankreichs gemäß dem Motto: »Leben wie die Ketzer, aber lehren wie die Kirche.«[13] Das neue Ordensideal war zwar weiterhin das Leben in brüderlicher Gemeinschaft, ähnlich dem der vom Berg Karmel kommenden Einsiedlergemeinschaft, aber nun bereichert durch das Apostolat und durch das Leben mitten unter den Menschen, d. h. in den sich bildenden Städten in kleinen, unauffälligen Häusern (domus), der »vita apostolica«.

Dieser veränderten Situation mussten sich auch die Karmeliten stellen, wenn sie in ihrer neuen alten Heimat über- und weiterleben wollten. Deshalb baten sie 1247 Papst Innozenz IV. um eine Modifizierung, die der veränderten Situation gerecht werden sollte. Die beiden vom Papst beauftragten Dominikaner Hugo von St. Cher und Wilhelm von Antarados fügten in die Regel Alberts entsprechende Absätze ein[14], die aus den Karmeleinsiedlern, zumindest von ihrer Lebensregel her[15], Mendikanten machten.

b. Die spirituelle Eigenart der Regel[16]

Offensichtlich besaßen die vom Berg Karmel nach Europa zurückkehrenden Einsiedler schon so viel spirituelles Selbstbewusstsein, dass sie an ihrer *formula vitae* festhalten wollten und sich nicht den wegen ihres gemeinsamen geistlichen Ursprungs nahe stehenden Dominikanern anschlossen.[17] So konnte sich die Karmelregel damals als eigenständiger geistlicher Text behaupten und hat bis heute seine Gültigkeit.

---

[13] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Darmstadt 1977, 102.

[14] Das 2. Kapitel wird um den Zusatz erweitert, Niederlassungen außer in Einöden auch anderswo haben zu dürfen. Das Verbot des Eigentums im 9. Kapitel wird gemildert. Neu ist im 13. Kapitel der Einschub, »weil ihr aber, wenn ihr unterwegs seid, öfters betteln müßt«, mit einer entsprechenden Erlaubnis zum Fleischessen, was ein klarer Hinweis auf das Mendikanten-Wanderleben ist. (S. dazu O. Steggink, Karmelregel. Almelo 1978, 6 f.).

[15] Im Leben des Ordens war diese Umstellung noch nach Jahren nicht widerspruchslos angenommen worden, wie der Brief Ignea Sagitta des damaligen Generalpriors Nicolaus Gallus zeigt; siehe dazu A. Staring (Hg.), Nicolai prioris generalis ordinis carmelitarum Ignea sagitta. In: Carmelus 9 (1962) 237–307. In diesen Kontext des Ringens um Identität passt die Datierung des wunderbaren Eingreifens Marias, der patrona der Karmeliten seit dem Berg Karmel, in einer Vision des Ordensgeneral Simon Stock im Jahr 1251. Er war zwar 1251 nicht Ordensgeneral, gleichwohl stand er in der Frühzeit des Ordens in hohem Ansehen und galt als großer Verehrer Marias. Diese Daten fanden ihren Niederschlag in den ältesten Berichten, in denen sein Name vorkommt, in Katalogen aus der 2. Hälfte des 14. Jh. Siehe dazu unten bei Maria.

[16] Siehe dazu K. Waaijman, Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel. Mainz 1997.

[17] Dominikus griff auf die Augustinusregel zurück, Albertus war selbst Augustinerchorherr.

Wichtigstes Charakteristikum ist ihr ausgeprägter Christozentrismus, der gleich zu Beginn im *in obsequio Jesu Christi vivere – in der Gefolgschaft Jesu Christi leben* deutlich wird.

Bei Paulus[18] heißt *in obsequio Jesu Christi vivere* die Waffenrüstung Gottes anlegen, wie es im 14. Kapitel der Regel beschrieben ist. Die einzelnen Waffen sind: der Gürtel der Keuschheit, der Panzer der Gerechtigkeit, der Schild des Glaubens, der Helm des Heiles, das Schwert des Geistes (= das Wort Gottes) – alles Worte, die aus der Hl. Schrift stammen und von Albertus aus Cassian übernommen wurden.[19]

Darüber hinaus erhält das *in obsequio Jesu Christi vivere* durch den geschichtlichen Kontext der Feudal- und Kreuzfahrerzeit, in der Albertus seine Regel gegeben hat, noch eine besondere Bedeutung. Damals lebte praktisch das ganze Volk *in obsequio*, d. h. stand im Dienst eines Landesherren, dem es sich durch Eid oder Treuwort verpflichtet hatte.

> Obsequium bezeichnete im Mittelalter die Beziehung, die den Vasallen an seinen Herrn band (...) Darin eingeschlossen waren die verschiedensten Dienste und Verpflichtungen (...) Arbeiten, Ehrendienste, Verteidigung, Teilnahme an Zusammenkünften.

Aufseiten des Vasallen stehen die Verpflichtungen des *auxilium*, d. h. dem Herrn mit den eigenen Mannen und auf eigene Kosten zu Hilfe eilen, und des *consilium*, d. h. das Recht und die Verpflichtung, besonders vor großen Unternehmungen, an den Beratungen teilzunehmen. Der Herr gewährte dafür die *protectio*, d. h. die Überlassung von Grund und Boden, von dem der Vasall leben konnte.[20]

Eine weitere Bedeutung erhielt das Obsequium im Hinblick auf das damalige *negotium Christi*, nämlich die Rückeroberung des Hl. Landes, das als *patrimonium Jesu Christi*, als seine *hereditas*, als sein Reich auf Erden galt. Wer sich dort niederließ, wurde besonderer Untertan Christi, des Herrn des Ortes; wer dort lebt, befindet sich schon *in obsequio Jesu Christi*, ist es aber noch mehr, sobald er sich durch ein Gelübde oder Versprechen zu diesem verpflichtet. Dahinter verbirgt sich eine Spiritualität, die gekennzeichnet ist *vom Verlangen dort zu leben, wo der Herr gelebt hat, und ihm in seinem irdischen Leben nahe zu sein.*

Bedenken wir, dass dies in einer Zeit allgemeiner Mobilmachung in der Kirche geschehen ist, dann erhält das von Paulus verwendete Bild vom geistlichen Kampf einen neuen Sinn. Dieses zeitgebundene Verständnis von *obsequium*, das die Päpste, vor allem Innozenz III., unablässig betonten, liegt auch der Regel Alberts zugrunde. So waren die Karmeleinsiedler in zweifacher Hinsicht dem Dienst Jesu Christi verpflichtet: einmal, da sie im *patrimonium Jesu Christi* lebten, obwohl es hier eher kriegerisch und unruhig war, zum anderen, da sie sich ihm entsprechend ihrem *propositum* geweiht hatten.

---

[18] 1 Thess 5,8; Eph 6,10–11.14.16–17; 2 Kor 6,4–7; 10,3–6.

[19] C. Cicconetti, La Regola del Carmelo. Origine, natura, significato. Roma 1973, 405–410.443–447.

[20] A.a.O. 447 f.

Von daher erhalten alle anderen christologischen Andeutungen in der Regel ihren tiefen Sinn, vor allem der Kernsatz der Karmelregel in Kapitel 7: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen.« Im Land des Herrn hat sein Gesetz Geltung. Dieses zu betrachten, also die *meditatio legis Domini*, ist die erste Aufgabe dessen, der dort lebt. Diese Verpflichtung, exemplarisch vorgelebt vom großen Vorbild der Eremiten am Berg Karmel, dem Propheten Elija[21], und dem ihrer Patronin, der Jungfrau Maria[22], wird zur typischen geistlichen Übung oder Haltung des Karmel, nämlich dem *Wandel in der Gegenwart Gottes.* So wird das Hl. Land, wo die treuen Diener des Herrn leben, Eigentum Christi.

In dieser christologischen Ausrichtung sind auch die Ermahnungen zu verstehen. Die treuen Diener des Herrn sind mannigfachen Anfechtungen und Gefahren ausgesetzt, sowohl vonseiten »des Teufels, der wie ein brüllender Löwe umhergeht«, als auch aufgrund der damaligen Kriegsgefahr.

Die Regel schließt in eschatologischer Sicht: Wenn der Herr wiederkommt, dann wird er denen vergelten, die ihm gehorcht haben.

Das *in obsequio Jesu Christi vivere* durchzieht die Regel der Karmeliten wie ein Leitmotiv. Seinen Ursprung hat es bei Paulus und wurde über Cassian von Albertus aufgenommen, aber bekommt aufgrund der zeitlichen und lokalen Umstände eine spezifische Ausdeutung, die auch nach der Übersiedlung in den Westen ihre Gültigkeit behielt.[23]

Ein wichtiges Element der Karmelregel ist ihre rechtliche Struktur, die nicht auf dem Vater-Sohn-Verhältnis, sondern auf der *Gemeinschaft von Brüdern* gründet:

> Von den Funktionen, die die Regel dem Prior überträgt, beabsichtigt keine einzige, »Autorität« auszuüben (und dem Prior gegenüber Gehorsam zu fordern), sondern sie alle beziehen sich auf die Treue aller zur Entscheidung für das Leben in Gemeinschaft (...) Die Regel kombiniert die Gehorsamsauffassung der Wüstenväter mit der des Augustinus: dem Leben in der Fußspur [Gefolgschaft] Jesu die Treue halten.[24]

Das gilt auch für das Verhältnis der Brüder zum Prior, was die Schlussanweisung verdeutlicht: »Ihr übrigen Brüder, ehrt demütig euren Prior und denkt dabei nicht so sehr an seine Person als an Christus, der ihn über euch gesetzt hat« (Kapitel 16, Bitte). Wer also den Prior ablehnt, lehnt letztlich das Leben *in obsequio Jesu Christi* ab und damit Christus selbst, der das Fundament dieses Lebens in Gemeinschaft ist.

> An dieser Stelle der Regel geht es nicht um Untertänigkeit der Person des Priors gegenüber, sondern weit grundlegender um die Treue zum Leben in Gemeinschaft in der Fußspur [Gefolgschaft] Jesu.[25]

---

[21] Sein Bekenntnis: »Gott lebt, und ich stehe vor seinem Angesicht« (1 Kön 17,1), wird zum Wahlspruch des Ordens. Mehr dazu siehe unten.
[22] Die Einsiedler hatten Maria eine Kapelle geweiht. Mehr dazu siehe unten.
[23] C. Cicconetti, La regola del Carmelo, a.a.O., 457–474.
[24] O. Steggink, Karmelregel, a.a.O., 17 f.
[25] A.a.O., 41.

Als drittes Charakteristikum der Regel sei ihre kluge Ausgewogenheit genannt, die bei den einzelnen Anweisungen zutage tritt. So soll bei Tisch aus der Hl. Schrift vorgelesen werden, »wo dies leicht geschehen kann«; »jeder soll in seiner Zelle bleiben (...) wenn er nicht durch anderweitige Beschäftigung rechtmäßig in Anspruch genommen wird«; »das Notwendige soll jedem (...) je nach Alter und Bedürftigkeit zugeteilt werden«; alle sollen täglich der hl. Messe beiwohnen, »wo dies leicht geschehen kann«; die Fehler der Brüder sind »in schonender Liebe zurechtzuweisen«; Krankheit oder körperliche Schwäche oder ein anderer rechtmäßiger Grund können »vom Fasten entbinden. Not kennt ja kein Gebot«; »um den Gastgebern nicht lästig zu fallen, ist es erlaubt, Fleisch zu essen«; wenn einer mehr tun will als in der Regel festgesetzt ist, »gehe er mit Klugheit vor, denn sie lenkt und leitet alle Tugend«.

> Das Gleichgewicht darf sogar als typisch für diese Eremiten-in-Gemeinschaft bezeichnet werden. Einerseits wollen sie ja ihrer Eremitenspiritualität Gestalt verleihen, in der es im Sinne der Wüsten-Eremiten um geistliches Erwachsensein und geistliche Wehrfähigkeit in der Auseinandersetzung mit den bösen Mächten im Menschen und außerhalb des Menschen geht. Andererseits wollen sie ihrem Gemeinschaftsleben Form und Gestalt geben: zusammen essen, beten, Beratung untereinander, gegenseitige Treue. Beide Pole – Person und Gemeinschaft – halten sich im Lebensmodell des Albertus die Waage.[26]

Seine im zweiten Teil der Regel gegebenen Anweisungen und Ermahnungen, die geistliche Tiefe, Weitsicht und Menschenkenntnis erkennen lassen, stammen weitgehend aus Texten der Hl. Schrift. Dies erklärt, warum die Regel des Karmel 800 Jahre lang vielen Männern und Frauen als Inspiration dienen konnte und auch heute noch aktuell ist.

2. Der Prophet Elija

a. Der geschichtliche Zusammenhang

Elija wird zwar im ältesten Dokument des Ordens, der Regel, nicht erwähnt[27], doch hatte der große Prophet von Anfang an eine besondere Bedeutung im Leben der Einsiedler aus dem Westen. Aus dem oben zitierten Text von Jacques de Vitry geht hervor, dass »andere [Männer] in Nachahmung des hl. Anachoreten, des Propheten Elija, am Berg Karmel ein Einsiedlerleben führten ...« Für den Palästinapilger galt also der Berg Karmel als der Ort, »wo Elija weilte«. Im damaligen Verständnis gehörten Elija und der Berg Karmel zusammen. Sein Aufenthalt und sein Wirken wird im AT geschildert.[28] Die ältesten noch erhaltenen Konstitutionen, verfasst 1281 auf dem Generalkapitel zu London, bezeugen:

---

[26] A.a.O., 9.

[27] Die Bezeichnung Quelle des Elija in der Regel ist jüngeren Datums.

[28] 1 Kön 17 bis 2 Kön 2. Dieses Bewusstsein kommt auch bei manchen Kirchenvätern zum Ausdruck; siehe J. Smet, Die Karmeliten, a.a.O., 24.

> So sagen wir (...) daß seit den Zeiten der Propheten Elija und Elisa (...) einige hl. Väter des Alten und des Neuen Bundes (...) bei der Eliasquelle ununterbrochen in Heiligkeit und Buße gelebt haben. Zur Zeit Innozenz' III. sammelte Albertus (...) ihre Nachfolger zu einer Gemeinschaft zusammen und gab ihnen eine Regel ...[29]

Die Behauptung der mittelalterlichen Karmeliten, dass es eine ununterbrochene Verbindung des Ordens mit Elija gibt, wurde im Lauf der Jahrhunderte zu Recht immer wieder bekämpft. Jedoch hat seine Gestalt bis heute inspirierende Kraft, sodass er als *dux et pater Carmelitarum – als Führer und Vater der Karmeliten* gilt.

b. Das spirituelle Erbe

Das Bild der *ruhenden Glut* und des *flammenden Eifers* zeigt die geistliche Eigenart des Elija, wie sie für die Karmeliten typisch wurde.[30] Ausgehend vom Kernsatz der Regel »Jeder soll Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« gewinnt dieses Bild an Konturen: Die Flamme muss immer wieder zur Glut zurückkehren, will sie nicht erlöschen; sie muss sich immer wieder an Gott entzünden. Das ständige Betrachten im Gesetz des Herrn soll das Herz des Menschen bereiten und die Glut der Gottesliebe entfachen, damit der göttliche Funke zu gegebener Zeit überspringen kann. Aus dieser Gottverbundenheit heraus trat Elija auf und schleuderte Achab Gottes Strafankündigung entgegen. Die daraus entstandene kontemplativ-apostolische Grundstruktur ist für den Karmel bis heute bestimmend.

III. Maria

Der bis heute noch offizielle Titel des Karmelitenordens »Brüder und Schwestern Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel« zeigt, dass der Karmel ein Marienorden ist.

a. Geschichte der Marienverehrung im Karmel[31]

Der historische Ursprung der Marienverehrung im Karmel ist zu suchen in der für die Jahre 1220/1229 am Berg Karmel bezeugten, Maria geweihten Kapelle, dem Oratorium der Ordensregel. Maria ist von Anfang an die *Patronin* der Einsiedler vom Berge Karmel. Die Karmeliten hat-

---

[29] Analecta OCarmC 15 (1950) 203–245 (208).

[30] Siehe dazu O. Merl, in: A. Deckert/O. Merl (Hg.), Karmel. Gesetz und Geheimnis. Köln 1959, 34–41.

[31] Siehe dazu N. Geagea, Maria, Madre e decoro del Carmelo. La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia. Roma 1988; ders., La spiritualità mariana del Carmelo nel suo organico sviluppo. Roma 1997; E. Boaga, Con Maria sulle vie di Dio. Antologia della marianità carmelitana. Roma 2000; ders., La Signora del luogo. Maria nella storia e nella vita del Carmelo. Roma 2001.

ten zu Maria, als ihrer patrona, ein ähnliches Verhältnis wie der Vasall zu seinem Lehensherrn. Die Karmeleinsiedler hatten sich gegenüber Maria zur Treue und Verehrung verpflichtet, um ihre Ehre, ihr Ansehen und ihren Kult zu vermehren, vor allem aber, um eine besondere innerliche Beziehung zu ihr herzustellen und zu pflegen. So war Maria für sie schon immer das Vorbild eines Menschen, der das Wort Gottes hört und befolgt (Lk 8,21), wie es dem Kernsatz ihrer Regel entsprach: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen.«

Das Bemühen um die Anerkennung als marianischer Orden hat für die Karmeliten noch eine praktische Seite: Es geht um ihre Identität angesichts der Krise, in der sie durch die Vertreibung und die Übersiedlung in den Westen geraten waren. So ist es nicht verwunderlich, in verschiedenen Schriften aus der 2. Hälfte des 13. Jh. – Päpstliche Bullen, Akten der Generalkapitel, Konstitutionen – diesen Gedanken immer wiederzufinden[32], wie zum Beispiel in den Akten des Generalkapitels von Montpellier 1287: »Wir flehen die Fürsprache der glorreichen Jungfrau Maria an, der Mutter Jesu; ihr zu Dienst und Ehre wurde unser Orden vom Berge Karmel gegründet.«[33]

Gegenüber dem Titel Patronin tritt bei der Bezeichnung *Mutter*, der in Provinzkapitelakten von 1333 auftaucht, der rechtliche Aspekt zurück; so werden die Karmeliten zu »Kindern Marias«. Der Engländer Thomas Scrope prägte den Titel, der für den Orden bestimmend werden sollte: Maria, Mater Carmeli – Mutter des Karmel. Maria als Mutter, also mit ihrem Kind auf dem Arm, ist schließlich auch das Marienbild des Karmel schlechthin geworden. Auch das Thema der *Unbefleckten Empfängnis* erfreut sich großer Beliebtheit. Außer den bereits genannten Autoren seien John of Hisdin, Michele Aiguani und Francisco Martí erwähnt.[34]

Im Lauf des 14. Jh. fand diese besondere Art von Marienverehrung ihren Ausdruck in einem eigenen Fest, dem *Feierlichen Gedächtnis der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel*, bis heute in allen karmelitanischen Gemeinschaften das Hauptfest. Erwähnt wird es zum ersten Mal in einem Kalender aus dem Jahre 1386. Wahrscheinlich wurde es schon früher gefeiert, als 1374 ein Disput an der Universität Cambridge für die Karmeliten positiv verlief: Der besondere Titel »marianisch« war ihnen streitig gemacht worden. Ein weiterer Grund lag bereits 100 Jahre zurück: In dankbarer Erinnerung an die Schlusssitzung des Konzils von Lyon am 17. Juli 1274, bei der es nicht zur Aufhebung des Karmelitenordens kam, feierte man es zunächst am 17. Juli, verlegte

---

[32] Bulle Innozenz' IV. vom 13.1.1252 Ex parte dilectorum, in: Analecta OCarmC 2 (1911–1913) 128; Konstitutionen von 1294, in: a.a.O., 18 (1953) 129–185 (184).

[33] G. Wessels (Hg.), Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo. Roma 1912–1934, 2 Bde., I,7. Ähnlich in einem Brief des Ordensgenerals Pierre de Millau an König Edward I. von England: »Maria zu Lob und Ruhm wurde dieser Orden in überseeischen Gebieten gegründet«, in: A. Staring (Hg.), Medieval Carmelite Heritage. Rome 1989, 33–43.

[34] Siehe dazu J. Smet, Die Karmeliten, a.a.O., 90–93.

es dann aber später auf den 16. Zur vollen Anerkennung des Ordens, ähnlich den Franziskanern und Dominikanern, kam es allerdings erst 1326 durch Johannes XXII. Der Inhalt des Festes waren Dank und Huldigung an die Patronin und Mutter, der die Karmeliten ihr Überleben und ihre endgültige Bestätigung als Orden zuschrieben.[35] Das Fest hatte also ursprünglich nichts mit dem Skapulier zu tun, das erst viel später auftaucht.

Noch ein weiterer Titel, der eine besondere Beziehung zu Maria ausdrückt, verdient hier Erwähnung. In den Legenden um die Entstehung des Ordens, die in der zwischen 1370 und 1390 entstandenen Schrift des katalanischen Karmeliten Felipe Ribot *Decem libri de institutione primorum monachorum*[36] erzählt werden, ist von den engen Beziehungen zwischen Maria aus Nazareth und den Einsiedlern am Berg Karmel die Rede, die sie als ihre *Schwester* betrachteten. Dazu erklärt Ribot: Maria, die jungfräulich gelebt hat, und die Karmeliten, die in der Nachfolge des unter Männern als Urtyp für das Ideal der Jungfräulichkeit geltenden Propheten Elija lebten, sind aufgrund dieser jungfräulichen Lebensweise Geschwister. Der Ordenstitel lautet: »Brüder und Schwestern der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel«.[37]

Eine besondere Ausrichtung erhielt die Marienfrömmigkeit des Karmel durch das auf eine Marienvision zurückgeführte braune *Skapulier.* Danach überreicht Maria dem Ordensgeneral Simon Stock im Jahre 1251 das Skapulier als Zeichen ihres besonderen Schutzes. Diese und andere Visionen sind nicht historisch belegbar[38], wohl aber die fromme Überzeugung, dass der Orden stets Marias Hilfe erfahren hat. Sie durchzieht die gesamte Ordensgeschichte. Tatsächlich hat sich der Orden durch die Skapulierfrömmigkeit weit ausbreiten und viele mächtige Persönlichkeiten als Freunde gewinnen können.[39]

b. Der Spiritualität der Marienverehrung im Karmel

Maria, die Patronin, Mutter, Schwester der Karmeliten und die Mutter Gottes, welche die Karmeliten mit ihrem Gewand bekleidet: Das sind wichtige Aussagen des geschichtlichen Überblicks. Alle diese Titel drücken eine große Vertrautheit mit Maria aus. Maria ist also nicht die

---

[35] L. Saggi (Hg.) Santi del Carmelo. Biografie da vari dizionari. Roma 1972, 118–122.

[36] Daniel a Virgine (Hg), Speculum Carmelitanum. Antwerpen 1680, 4 Bde., I, 7–114; G. Wessels (Hg.), Pars ascetica regulae Joannis 44. In: Analecta OcarmC 3 (1914–1916) 346–380. In Deutsch gibt es nur das erste Buch dieses Werkes: C. Lapauw (Hg.), Buch der Mönche, aus dem Lateinischen übertragen von Hermine Geßl OCD, München 1980.

[37] Daniel a Virgine (Hg.), Speculum Carmelitanum, a.a.O., I, 60 Nr. 268; vgl. L. Saggi, Santi del Carmelo, a.a.O., 123 f.

[38] Siehe dazu L. Saggi, La Bolla sabatina. Roma 1967.

[39] O. Merl, Die Skapulierbruderschaft in Deutschland und ihre Bedeutung für das religiöse Leben des Volkes. In: Terra Carmeli 1 (1951) 65–76; G. Benker (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel, a.a.O., 18 f. und 31 f.

weit entrückte, fast zur Göttin erhobene Übergestalt, sondern sie wird als eine von uns empfunden, als Schwester. An ihr wollten die Karmeliten ablesen, wie man sich Gott öffnen und in bleibender Verbindung mit ihm leben kann: mit Maria und wie Maria vor Gott stehen. Die Verehrung Marias soll helfen, den hier oft zitierten Kernsatz der Karmelregel »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« befolgen zu können. Mitte einer solchen Frömmigkeit ist aber stets Christus der Herr und das Leben in Gemeinschaft mit ihm.

Fortsetzung und Ausprägung findet diese marianische Spiritualität bei den großen Heiligen des Karmel.[40]

Teresa von Avila (1515–1582) gehört zu den Heiligen, die Zeit ihres Lebens von großer Liebe zum Menschen Jesus von Nazareth getragen wurde[41]; sie ließ sich nie von der Verehrung der Menschheit Jesu abbringen. Das für sie typische innere Beten ist, wie sie selbst sagt, nichts anderes als

> ein Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um bei ihm zu sein, weil wir wissen, daß er uns liebt.

Dieser Freund ist niemand anderer als der Jesus der Evangelien. Wenn sie sich ihn in seiner Armseligkeit und Verlassenheit vorstellte, dann fasste sie wieder Mut, dann konnte sie trotz ihrer Zerstreutheit beim Beten Hoffnung haben, denn »ich sah, daß er, der große Gott, doch auch Mensch war, der sich nicht entsetzt über uns, sondern Verständnis für uns hat«.[42] Maria ist für sie »die Mutter meines Freundes« und auch ihre Mutter, der sie sich anvertraut, nachdem sie mit zwölf Jahren ihre eigene

---

[40] Die drei großen Heiligen des Karmel, zu Kirchenlehrern ernannt, stehen als Beispiel für viele andere.

[41] Das ist in ihrem Leben beeindruckend belegt: Die Art ihres Betens (4,8; 9,4; 10,1); »Ich konnte an Christus nur als Menschen denken« (9,6). Nach ihrem Abtriften vom Beten »kehrte ich immer wieder zu meiner Gewohnheit zurück, mich an diesem Herrn zu freuen« (22,4); »ich begann wieder von neuem, Liebe zur heiligsten Menschheit zu empfinden« (24,3). Bei ihren mystischen Erfahrungen: Er »war immer an meiner Seite« (27,2); Jesus »der Sohn Marias« (27,4); »Christus selbst« (28,7); »der lebendige Christus« (28,8). Der Mensch Christus, als »Freund« (22,10); »in Schwachheit und Leiden« (ebd.); »mit ihm kann ich umgehen wie mit einem Freund« (37,5); »mit ihm kann man alles ertragen« (22,6); »mit Unrecht und falschen Zeugnissen belastet« (31,22); »er lebte ständig in Prüfungen« (22,11); »auf diesem Weg, den Christus ging, müssen auch die gehen, die ihm nachfolgen« (11,5); »Diener der Liebe zu sein« ist »nichts anderes, glaube ich, als wenn wir uns entschließen, auf diesem Weg des inneren Betens dem nachzufolgen, der uns so sehr geliebt hat« (11,1). Deshalb drängt sie bereits die Anfänger, »sich mit dem Leben Christi zu beschäftigen« (11,9); sie nennt den »glückselig, der ihn wirklich liebt und ihn immer neben sich hat« (22,7). Er ist das »höchste aller Güter« (21,5); der »Mittler« zum Vater (22,11), »das Hilfsmittel, um zur höchsten Kontemplation zu gelangen« (22, Titel); »durch die Hände dieser heiligsten Menschheit gewährt uns der Vater alle Güter« (22,6.7); das Aufgeben der Menschheit Christi ist der Grund, »weshalb viele Seelen nicht besser vorankommen« (22,5); er ist »Beweis der Liebe«, die der Vater uns entgegenbringt (22,14); er ist wahrer und einzigartiger »Herr« im Gegensatz zu den Herren dieser Welt (37,6).

[42] Zitat: Leben 8,5; 37,6.

verloren hat.[43] Der erste Partner ihres Innersten aber ist der Mensch Jesus Christus. Je mehr ihr der Mensch Jesus zum Freund wird, desto mehr Bedeutung hat für sie seine Mutter. So kommt sie durch ihren Freund Jesus zu Maria!

Johannes vom Kreuz (1542–1591), der das Leben des Menschen als einen Angleichungsprozess an den Geliebten sieht, spricht nicht viel über Maria. Sie ist für ihn der Mensch, »der in seiner Seele nie das Bild eines Geschöpfes eingeprägt trug, noch je durch ein solches bewegt wurde, sondern die Bewegung ging stets vom Heiligen Geist aus«[44], d. h. Maria war offen für das Wirken Gottes in ihr, ohne ihm Widerstand entgegenzusetzen. Maria ist für Johannes der Mensch, an dem sich seine gesamte Lehre in exemplarischer Weise vollzogen hat.

Therese von Lisieux (1873–1897) hat sich in einer Zeit, da die Marienfrömmigkeit sonderbare Blüten getrieben hat, als treue Tochter ihrer geistlichen Eltern und als gelehrige Schülerin der marianischen Tradition des Karmel erwiesen, wenn sie schreibt:

> Wie gern wäre ich Priester geworden, um über die Jungfrau Maria zu predigen (...) Zunächst hätte ich gezeigt, wie wenig das Leben der hl. Jungfrau bekannt ist. Man sollte von ihr keine unwahrscheinlichen Dinge sagen, Dinge, über die man nicht genau Bescheid weiß (...) Damit eine Predigt über die hl. Jungfrau fruchtet, muß sie ihr wirkliches Leben darstellen, so wie das Evangelium es durchblicken läßt, und nicht, wie man es sich ausdenkt. Man errät leicht, daß ihr wirkliches Leben in Nazareth und später nur ganz einfach verlaufen konnte. »Er war ihnen untertan«! (Lk 2,51). Wie einfach ist das! Man stellt die hl. Jungfrau als unnahbar dar. Man sollte jedoch zeigen, daß sie nachahmbar ist und die verborgenen Tugenden übte; man sollte sagen, daß sie – wie wir – aus dem Glauben lebte; man sollte dafür Beweise aus dem Evangelium bringen ...[45]

Den Heiligen des Karmel kam es auf die wirkliche Maria an. Nicht mit einer fromm gezeichneten Idealgestalt wollten sie leben, auch nicht mit einer in Privatoffenbarungen geschauten, sondern mit Maria aus Nazareth, wie sie die Evangelien uns nahe bringen. Auch hierin ist der Christozentrismus der Karmelregel wiederzufinden, der in ihrem Kernsatz mündet: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebet wachen«. Und: Je mehr sich jemand auf den Menschen Jesus einlässt, desto wichtiger wird für ihn seine Mutter. So bringt uns die Marienverehrung im Karmel einen bedeutsamen Grundsatz nahe: Dem Christsein fehlte etwas Wesentliches, wenn es ohne Maria gelebt würde, doch wäre es eine Entstellung, wenn Maria sein Hauptinhalt wäre.

---

[43] »Da ich zu begreifen begann, was ich verloren hatte, ging ich todtraurig zu einem Bild Unserer Lieben Frau und bat sie unter vielen Tränen, meine Mutter zu sein. Obwohl ich das in aller Schlichtheit tat, glaube ich doch, daß es mir geholfen hat, denn offensichtlich habe ich bei dieser Jungfrau Gehör gefunden, wann immer ich mich ihr anempfohlen habe, und schließlich hat sie mich an sich gezogen« (Leben 1,7).

[44] 3 Aufstieg 2,10.

[45] Therese Martin, Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen von Lisieux. Leutesdorf [5]1998, 177 f. (21. August).

Zusammenfassung

Drei Grundzüge zeigen sich im hier *präsentierten spirituellen Profil des Karmel*:

- Die Regel mit ihrem Grundgedanken, in obsequio Jesu Christi vivere – in der Gefolgschaft Jesu Christi leben;
- Der Prophet *Elija*, veranschaulicht im Bild von der ruhenden Glut und dem flammenden Feuer und seinem Ausspruch *Gott lebt, vor dessen Angesicht ich stehe.*
- *Maria* – Patronin, Mutter, Schwester der Karmeliten, die sie mit ihrem Gewand bekleidet (Skapulier).

Der gemeinsame Nenner ist: Verinnerlichung des Lebens, Hinführung zu Gott, Gemeinschaft und Vereinigung des Menschen mit Gott. In Maria sahen die Karmeliten dieses Grundanliegen in seiner Idealform verkörpert; der Prophet Elija verwirklicht ihre besondere Form des Apostolats, das nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern vom Leben in der Vereinigung mit Gott ausgeht; die Regel mit ihrem Kernsatz: »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« gibt den Rahmen und eine Art Handlungsanweisung für eine Gemeinschaft, die ein solches Leben führen will. In den schon erwähnten *Libri decem de institutione primorum monachorum*, der »ältesten umfassenden Darstellung der Karmelspiritualität«[46], wird diese kontemplative Grundausrichtung der Spiritualität des Karmel mit Hilfe von Symbolen und Mythen ausgeschmückt. Durch Übersetzungen ins Englische, Französische und Spanische und seine Drucklegung im Jahre 1507 fand es im Orden große Verbreitung; auch Teresa von Avila ist davon inspiriert worden. Aus dem Wort des Propheten Elija »Gott lebt, und ich stehe vor seinem Angesicht« (1 Kön 17,1) bildete sich die »Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes« als die für den Karmel typische Frömmigkeitsübung heraus.[47]

IV. Der Teresianische Karmel

Heute existiert der am Berg Karmel entstandene Orden in zwei rechtlich voneinander unabhängigen Zweigen, dem sog. Stammorden: Orden der Brüder der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel (O.Carm.) und dem Teresianischen Karmel: Orden der Unbeschuhten Brüder der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel (OCD). Bei dem von Teresa von Avila durchgeführten Gründungswerk handelt es sich nicht einfach um

---

[46] So Elisabeth Hense in: G. Benker (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel, a.a.O., 74. Siehe dazu den ganzen Artikel (a.a.O., 74–81).

[47] Heute am deutlichsten und bekanntesten bei Bruder Lorenz von der Auferstehung. Gesammelte Werke. Deutsche Ausgabe von A. Sagardoy u. A. Karl [Wien ca. 1995].

eine Re-Formatio im Sinne einer Rückführung von Missständen in ihre frühere als Ideal betrachtete Form[48];

> es ist vielmehr eine Neuschöpfung und eine Gründung, die die Heilige unter die größten Gestalten der Kirche und der Gegenreformation einreiht. Ihr Wirken als Reformatorin scheint nur ein zweitrangiger Aspekt ihres Werkes zu sein.[49]

Sie hat zusammen mit Johannes vom Kreuz die Ordensspiritualität bereichert und entfaltet. Der Teresianische Karmel verehrt sie als »geistliche Mutter« und Johannes vom Kreuz als »geistlichen Vater«.

1. Teresa von Avila[50]

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass Teresa bei ihrem Eintritt ins Karmelitinnenkloster ihrer Heimatstadt am 2. Nov. 1535 – sie war knapp 20 1/2 Jahre alt – auf eine bereits Jahrhunderte alte geistliche Tradition traf, die sich vor allem an der schon erwähnten Schrift *Libri decem de institutione primorum monachorum* orientierte. In den ersten Jahren ihres Ordenslebens hat dieses Buch keinen besonderen Einfluss auf sie ausgeübt, wie folgendes Bekenntnis zeigt:

> Obwohl ich in diesem ersten Jahr gute Bücher gelesen hatte (...)[51] wußte ich doch nicht, wie ich beim Beten vorgehen, noch wie ich mich sammeln sollte.[52]

Das mag für die geistliche Situation ihres Klosters symptomatisch sein, das erst allmählich seine spirituelle Gestalt annahm, da es sich aus einer Art Beginenhaus entwickelte, – aber auch für Teresa selbst. Ihre spirituelle Eigenart baute zwar auf der traditionellen Spiritualität des Karmel, dem *Leben in der Gegenwart Gottes*, auf, bildete sich aber weiter und eigenständig aus. Im Folgenden möchte ich einige typischen Eigenschaften der Spiritualität Teresas darstellen.

Ein erstes Merkmal ihrer Spiritualität ist ihre *Verehrung Jesu Christi*, was am deutlichsten in ihrer Art zu beten hervortritt; es bestand darin, »daß ich mir, so gut ich konnte, Jesus Christus, unser Gut und unseren

---

[48] Zu der im Stammorden nach Teresa von Avila durchgeführten Reform von Tourraine siehe M. Plattig, Gebet als Lebenshaltung. Die spirituelle Gestalt der Reform von Tourraine in der Oberdeutschen Karmelitenprovinz. Rom 1995.

[49] O. Steggink, La reforma del Carmelo español. Roma 1965, 448 (2ª ed. [corregida y aumentada], Avila 1993, 313).

[50] Schriften Teresas von Avila: Aloysius ab Immac. Conceptione (Hg.), 6 Bde., München 1933–41 u. ff.; Die Innere Burg. Stuttgart 1966 u.ö.; Weg der Vollkommenheit. Leutesdorf 1992; Klostergründungen. Wien 1998; Das Buch meines Lebens. Freiburg 2001, Biographien über Teresa: Efrén de la Madre de Dios/O. Steggink, Tiempo y vida de Santa Teresa. Madrid ³1996 (BAC maior 52). Dt.: M. Auclair, Das Leben der hl. Teresa von Avila. Zürich 1953; G. Papasogli, Teresa von Avila. München 1958; E. Lorenz, Eine Biographie mit Bildern von Helmuth Nils Loose, Freiburg 1994; W. Herbstrith, Teresa von Avila. Lebensweg und Botschaft. München 1993.

[51] Ihr erstes Jahr im Kloster. Unter diesen Büchern könnte auch die Institutio primorum monachorum gewesen sein.

[52] Das Buch meines Lebens, 4,7.

Herrn, in meinem Innern vergegenwärtigte«.[53] Bei dieser Art des Betens wurde sie durch das Buch *Tercer Abecedario espiritual* bestärkt[54], das sie mit dem damals die Frömmigkeit bestimmenden »Weg der Sammlung« bekannt machte; allerdings hatte sie sich schon lange vorher angewöhnt, vor dem Einschlafen

> an den Abschnitt des Gebets Jesu im Ölgarten zu denken, noch bevor ich im Kloster war; (...) und so begann ich, inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war.[55]

Offensichtlich entsprach ihr das mehr als das sonst in Klöstern übliche »Verrichten von Gebeten«.[56] In *Leben* 2,8 berichtete sie, dass es ihr leicht fiel Freundschaften mit den Menschen zu knüpfen. Das wies auf ihre Veranlagung zum *trato de amistad*, der Freundschaft mit Gott.

Entgegen damals herrschenden Meinungen[57], wonach der spirituelle Mensch im erhabenen mystischen Stadium sich nicht mehr der Betrachtung der Menschheit Christi als etwas Geschaffenem widmen dürfe, hielt sie an der Verehrung des Menschen Jesu fest:

> Ist es möglich, mein Herr, daß ich auch nur eine Stunde lang den Gedanken haben konnte, daß du mir für ein größeres Gut hinderlich wärest? Woher sind mir denn alle Wohltaten gekommen, wenn nicht von dir? (...) Ich bin überzeugt, daß der Grund, weshalb viele Seelen nicht besser vorankommen und zu einer sehr großen Freiheit des Geistes gelangen, sobald sie so weit kommen, das Gebet der Gotteinung zu erfahren, genau dieser ist.
>
> Ich meine, daß es zwei Gründe gibt, auf die ich meine Behauptung stützen kann (...) Der erste Grund ist, daß da ein geringer, versteckter und verborgener Mangel an Demut mitspielt, was man nicht merkt. Wer ist, nachdem er sich sein ganzes Leben lang mit allen nur erdenklichen Bußübungen und Gebeten und Verfolgungen abgeplagt hat, so überheblich und erbärmlich wie ich, daß er sich nicht sehr reich und bestens vergolten vorkommt, wenn ihm der Herr erlaubt, mit dem hl. Johannes unter dem

---

[53] A.a.O., siehe dazu auch Leben 22,4.

[54] Sein Autor war der bekannte Franziskaner Francisco de Osuna, Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual (Dritter Teil des Buches, genannt das geistliche ABC), 1527 erschienen, eine Art geistlicher Bestseller. Der Autor gehört zur Gruppierung der recogidos (Gesammelten), die im Gegensatz zu den dejados (Gelassenen) nicht mit der Inquisition in Konflikt gerieten. Im Kloster San José zu Ávila wird ein Exemplar aufbewahrt, das nach alter Überlieferung Teresa gehört haben soll.

[55] Leben 9,4. Teresa hat also das innere Beten schon vor dem Eintritt ins Kloster praktiziert. Vielleicht hat sie es sich nach ihrem ersten Besuch bei ihrem Onkel Pedro de Cepeda in Hortigosa, um 1532–33, angewöhnt.

[56] Z. B. in Bezug auf die Augustinerinnen in Leben 3,2.

[57] So hat Teresa bei Bernabé de Palma (Via spiritus III) in der Überschrift von Kapitel 4 lesen können: »Wie wir uns in diesem dritten Stadium in bezug auf das Denken zu verhalten haben und wie wir den Verstand stillegen sollen«. Auch bei Bernardino de Laredo (Subida del Monte Sión III, Kapitel 13) konnte sie lesen, wie man »den Verstand über einem Abgrund von Gnaden stillhalten« soll. Vergleichbare Ratschläge, bewusst das diskursive Denken einzustellen, finden sich auch immer wieder bei heutigen Meditationslehrern, zumal bei solchen, die sich an fernöstlichen Meditationstechniken orientieren (Stichwort: Gegenständliche und ungegenständliche Meditation). Wie Johannes vom Kreuz glaubt Teresa, dass Gott selbst den Augenblick bestimmt, wo das diskursive Betrachten der von ihm geschenkten Kontemplation zu weichen hat; bei beiden bleibt auch in der tiefsten Kontemplation die Du-Beziehung zu Christus bestehen.

> Kreuz zu stehen? (Joh 19,26) (...) Um nun zum zweiten Punkt zurückzukehren: Wir sind keine Engel, sondern haben einen Leib. Uns zu Engeln aufschwingen zu wollen, während wir noch hier auf Erden leben – und dazu noch so sehr der Erde verhaftet, wie ich es war –, ist Unsinn, vielmehr braucht das Denken im Normalfall etwas, was ihm Halt gibt.[58]

Teresa kannte also die Lehren spiritueller Meister, kommt aber aufgrund ihre Erfahrung zu einer anderen Meinung. Dabei geht es nicht um ein abstraktes Problem der Theologie, sondern um die Bedeutung der menschlich-natürlichen Dimension, die oft zugunsten des Geistes gering geachtet wird und einem neuplatonischen Dualismus zum Opfer fällt.

Damit ist ein weiterer wichtiger Punkt ihrer Spiritualität genannt: die *Bedeutung des Menschen und der gesamten menschlichen Dimension.* »Wir sind keine Engel, sondern haben einen Leib« macht Teresas Position klar. In seinem Kern ist dieses radikale Ernstnehmen des Menschen und seiner Fähigkeiten eine Frucht ihrer intensiven Gotteserfahrung. Im Leben mit dem Gott Jesu Christi geht der Mensch nicht unter, er wird nicht überflüssig, sondern »muß tun, was in ihm ist«, d. h. was ihm möglich ist.[59] Deutlich und klar hat sie diese Meinung am Ende der *Inneren Burg*, in der sie den Weg des Menschen bis zu den erhabensten Gotteserfahrungen beschrieben hat, ausgesprochen:

> Der Herr sieht nicht so sehr auf die Größe der Werke als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden. Tun wir, was wir können, so wird Seine Majestät es uns schenken, daß wir jeden Tag mehr vermögen. Laßt uns nicht gleich müde werden, sondern die kurze Zeit, die dieses Leben noch währt, dem Herrn das Opfer darbringen, das wir ihm bieten können.[60]

Der Text besagt, wie wichtig der Beitrag des Menschen ist, denn Gott wird ihn dem hinzufügen, was Jesus vollbracht hat; ohne einen solchen tut Gott nichts. Nach Teresa wird der Mensch Mitarbeiter Gottes, und sein noch so kleiner Beitrag hat unschätzbaren Wert. Er muss keine großen Leistungen erbringen, sondern das tun, was in seinen Kräften steht – keine aufsehenerregenden Bußübungen oder Frömmigkeitswerke, wie sie zur Zeit Teresas üblich waren und gefordert wurden.[61] Wichtig ist die Liebe! Damit ist jeder Mensch vor Gott gleich und nicht aufgrund seines Standes, seiner Sprache oder Rasse usw. privilegiert, »denn der Herr sieht nicht so sehr auf die Größe der Werke als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden«.

M. E. ist das der entscheidende und Teresa am besten charakterisierende Punkt: Ihr ganzes Leben und somit ihre geistliche Erfahrung stand unter dem Zeichen der *Freundschaft.* Darin bestand ihr Beten, ihr Leben; darin lag für sie der Sinn. Der oft zitierte Kernsatz der Karmelregel »Tag

---

[58] Leben 22,4–10.

[59] Siehe dazu Leben 31,18; Weg der Vollkommenheit [Escorial] 31,2; 65,5; [Valladolid] 8,1; 17,7; 37,3.

[60] 7. Wohnung 4,15.

[61] Siehe dazu U. Dobhan, Die Christin Teresa. In: Edith Stein Jahrbuch 5 (1999) 151–164.

und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« ist für sie das Leben in der Freundschaft mit Gott. Ihr Beten ist »nichts anderes als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, daß er uns liebt«.[62] Beten ist also nicht ein punktuelles Ereignis oder eine von vielen Beschäftigungen, sondern wird zu einer Art Habitus, ähnlich einer Freundschaft, die immer und nicht nur zu bestimmten Zeiten besteht. Damit löst Teresa meisterhaft den so oft beschworenen Gegensatz zwischen actio und contemplatio, und selbst die Rechtfertigung des »besseren Teils«, den Maria gegenüber Martha erwählt habe (Lk 10,42), lässt sie nicht gelten:

> Glaubt mir, Martha und Maria müssen beisammen sein, um den Herrn beherbergen zu können und ihn immer bei sich behalten; sonst wird er schlecht bewirtet sein und ohne Speise bleiben. Wie hätte Maria, die immer zu seinen Füßen saß, ihm etwas zu essen gegeben, wenn die Schwester ihr nicht beigesprungen wäre...?[63]

Auf diese Weise führt sie aber auch die Aufteilung der Kirche in einen aktiven und kontemplativen Stand, wobei die »Kontemplativen« dann für die »Aktiven« zu beten hätten, weil diese dafür keine Zeit haben, ad absurdum. Wenn Beten eine Freundschaft ist, dann besteht es immer oder es ist kein Beten.

Von daher wird leicht einsichtig, was der Inhalt der Gebete sein soll: Nichts anderes als das, was die beiden in Freundschaft verbundenen Personen bewegt, nämlich die Anliegen des Menschen, aber auch die Anliegen Gottes.[64] Und da »Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4), wird ein solches Beten universal und ist in seinem tiefsten Kern apostolisch. Damit erhält das traditionelle Verständnis von *contemplatio* als *vacare Deo* (frei sein für Gott) einen neuen Akzent: Es ist Apostolat! Das verdeutlicht Teresa einmal sehr schön mit dem Bild der Burg, das bei ihr eine doppelte Bedeutung hat: Einmal meint sie damit die Kirche mit den treuen Freunden des Burgherrn, das sind »die Befehlshaber dieser Burg, die Prediger und Theologen«[65], zum anderen betrachtet sie jeden Menschen als eine Burg, als Innere Burg, wenn sie sagt: »Unsere Seele ist eine Burg«.[66] Die Grundidee ist, dass das Beten des Einzelnen, seine Freundschaft mit Gott – er selbst mit Gott in seiner innersten Tiefe – im Dienst der Kir-

---

[62] Leben 8,5.

[63] 7. Wohnung 4,13. Zum richtigen Verständnis dieser Perikope, die immer wieder herhalten muss, um dem »Geistlichen« gegenüber dem »Irdischen« einen Vorrang einzuräumen und somit zur Aufteilung des Lebens führt, siehe M. Neubrand, Der gute Teil – Maria und Marta (Lk 10,38-42). In: Christliche Innerlichkeit 32 (1997) 58–63.

[64] Ein schönes Beispiel für dieses Beten in ihrem Anliegen bringt Teresa in Leben 34,8. Ein Beichtvater hatte sie gebeten, ihn sehr Gott zu empfehlen. »Ich erinnere mich, daß ich ihm folgendes sagte (...): ›Herr, du darfst mir diese Gunst nicht abschlagen; schau, er ist gut, dieser Mensch, um unser Freund zu sein‹«.

[65] Weg der Vollkommenheit 3,2.

[66] 1. Wohnung 1,1.

che, im Dienst an den Mitmenschen und der ganzen Welt steht und nicht Pflege persönlicher geistlicher Interessen ist. Auf diese Weise hat Teresa – bewusst oder unbewusst – das kontemplativ-apostolische Erbe des Karmel aufgenommen und weitergegeben. Dem Beten Teresas, der teresianischen Mystik, kann nicht vorgeworfen werden, dass sie vom Engagement für die Welt abhalte oder einem wie auch immer gearteten Dualismus verfallen sei.

2. Johannes vom Kreuz[67]

Mit Johannes vom Kreuz ist im Allgemeinen die Vorstellung eines strengen, welt- und menschenscheuen Asketen verbunden, der vor allem unerbittliche Forderungen von Buße und Verzicht an die Menschen stelle. Aufgrund neuerer Studien, vor allem auch durch die Aufwertung seines literarischen Werkes[68], wird immer deutlicher, dass Johannes vom Kreuz ein sehr einfühlsamer Mensch und – im Gegensatz zu den meisten Theologen seiner Zeit – besonders den Frauen gegenüber ein verständnisvoller geistlicher Begleiter gewesen ist.[69] Seine persönlichsten Erfahrungen hat er in einer in seiner spanischen Muttersprache unübertroffenen Poesie zum Ausdruck gebracht[70], was bis heute von allen spanischsprachigen Dichtern anerkannt wird. Ich möchte im Folgenden drei wichtige Merkmale seiner Spiritualität darstellen.

Mit dem Bildwort von der *Dunklen Nacht* ist Johannes vom Kreuz am bekanntesten geworden, er wurde geradezu zum »Lehrer der dunklen Nacht«, nicht zu seinem Vorteil! Worin besteht die dunkle Nacht? Johannes macht das mit einem sehr schönen Vergleich deutlich:

> Man soll wissen: Wenn sich ein Mensch entschlossen dem Dienste Gottes zuwendet, zieht ihn Gott für gewöhnlich allmählich im Geist auf und verwöhnt ihn, wie es eine liebevolle Mutter mit einem zarten Kind[71] macht. Sie wärmt es an ihrer warmen Brust, zieht es mit köstlicher Milch und leichten, süßen Speisen auf, trägt es auf dem Arm

---

[67] Schriften des Johannes vom Kreuz: U. Dobhan/E. Hense/E. Peeters (Hg.), Sämtliche Werke, 5 Bde., Freiburg 1995–2000; Biographien über Johannes vom Kreuz: Efrén de la Madre de Dios/O. Steggink, Tiempo y vida de San Juan de la Cruz. Madrid 1997; dt.: Crisógono de Jesús Sacramentado, Doctor mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz. München 1961; U. Dobhan/R. Körner, Johannes vom Kreuz. Die Biographie. Freiburg 1992; R. Körner, Johannes vom Kreuz. Gestalt – Begegnung – Gebet. Freiburg 1993.

[68] Siehe z. B. L. López Baralt, Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madrid 1998.

[69] Siehe seine deutlichen Invektiven gegen ungeeignete geistliche Begleiter in Flamme 3,30–62 und seine Briefe.

[70] Das wird oft nicht genügend berücksichtigt, während seine Prosaschriften immer wieder zur Grundlage von Studien genommen werden, oft genug losgelöst von der Poesie. Das führt nicht selten zu falschen Beurteilungen, z. B. Dualismus, Leibverachtung, Weltferne.

[71] Der Vergleich des Anfängers mit einem Kind findet sich bei Johannes vom Kreuz an mehreren Stellen: 2 Aufstieg 2,14; 2 Aufstieg 2,17, 3 Aufstieg 28,7; 1 Nacht 5,1; 6,3; 6,6; 12,6. Wichtig ist, dass es die *mütterliche* Hand Gottes ist, die den Menschen in die dunkle Nacht führt.

> und verwöhnt es. In dem Maße aber, wie es größer wird, hört die Mutter nach und nach auf, es zu verwöhnen, verbirgt ihre zarte Liebe und bestreicht ihre süße Brust mit bitterem Aloesaft. Sie läßt es von ihren Armen herab und stellt es auf die eigenen Füße. Es soll die Eigenheiten eines Kindes verlieren und sich größeren, wesentlicheren Dingen hingeben. Die Gnade Gottes, diese liebevolle Mutter, tut das gleiche mit dem Menschen, wenn sie ihn durch neue Wärme und neues Feuer für den Dienst Gottes wiedergebiert. Sie läßt ihn in allen Dingen, die mit Gott zu tun haben, ohne jegliche eigene Anstrengung süße und köstliche geistliche Milch finden und großen Geschmack an geistlichen Übungen. Hier gibt ihm nämlich Gott die Brust seiner zarten Liebe, ganz so wie einem zarten Kind (1 Petr 2,2–3).[72]

Gott führt also den Menschen in die dunkle Nacht, zu seinem Wohl, damit er lernt, von den Bindungen an seine egoistischen Wünsche frei zu werden. Diese nämlich sind so stark, dass sie Gott noch in ihren Dienst nehmen. Das Ziel der dunklen Nacht ist, den Menschen in die Freiheit zu führen. Und Johannes hat Recht damit! Bedenken wir nur, wie oft Gott für die zwar geistlich erscheinenden, aber doch egoistischen Ziele des Menschen missbraucht wird. Der Entzug des Trostes, den fromme Übungen und überhaupt das Hängen des Menschen an seinen Wünschen und Vorstellungen verursachen, ist also ein wichtiger Bestandteil der Dunklen Nacht.

Der Weg zu Gott, mit den Worten des Johannes die *gottgewirkte Einung* des Menschen mit Gott, ist das Ziel des ganzen Lebens. Daraufhin ist der Mensch nicht nur unterwegs, sondern sein Leben ist schon jetzt Leben in der Gotteinung. Johannes vom Kreuz denkt ähnlich wie Teresa von Avila: Bei ihr meint *Weg der Gotteinung* das für sie typische *innere Beten*:

> Jemand, der mit dem inneren Beten begonnen hat, soll es ja nicht mehr aufgeben, mag er noch so viel Schlechtes tun, denn es ist das Heilmittel, durch das er sich wieder bessern kann, während ohne es alles sehr viel schwieriger wird.[73]

Der *Weg der Gotteinung* bzw. das innere Beten sind die Heilmittel, die weiterhelfen und unverzichtbar sind, um zum Ziel seines Lebens zu gelangen. Johannes spricht besonders in seinem *Aufstieg auf den Berg Karmel* über die Gotteinung. Sie besteht darin,

> ... daß aus zwei ein Wille geworden ist, nämlich der Wille Gottes, und dieser Wille Gottes ist auch des Menschen Wille.[74]

Es ist nicht eine durch eigene Werke und Anstrengungen verdiente Einung, sondern »eine Verähnlichung aus Liebe«, die viel tiefer geht als noch so viele und konsequente Bemühungen, denn sie ereignet sich im Wesenskern des Menschen und ist dann gegeben,

---

[72] 1 Nacht 1,2–3.
[73] Leben 8,5.
[74] 1 Aufstieg 11,3 bzw. 11,6.

> wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich von Mensch und Gott, miteinander ganz übereinstimmen, so daß es in dem einen nichts mehr gibt, das dem anderen widerstrebt. Und so ist der Mensch Gott durch Liebe gleichgestaltet, wenn er das, was dem Wollen und Empfinden Gottes widerstrebt und nicht mit ihm übereinstimmt, gänzlich von sich entfernt hat.[75]

Die Liebe ist der Grund, warum der Mensch alles, was Gott widerstrebt, zum Sterben bringen muss; sie ist die einzige Macht und Motivation, die den Menschen verändern kann.

Die Gotteinung bedeutet *Gott durch Teilhabe* zu sein! Und damit klar sei, dass das keinesfalls und nicht doch irgendwie Menschenwerk sei, schreibt Juan:

> Die Vorbereitung für diese Gotteinung (...) ist nicht das Verstehen, Verschmecken, Fühlen oder Vorstellen Gottes oder irgendeiner anderen Sache durch den Menschen, sondern die lautere Liebe, und die ist vollkommene Entblößung und Ledigwerdung vom einen wie vom anderen, nur für Gott.[76]

Dieses *nur für Gott – sólo por Dios* schließt alle anderen Motivationen aus, nicht als Frucht eines hart abgerungenen Verzichts nach Art des Rigorismus, sondern selbstlos, radikal, um des Anderen – Gottes – willen, wie es der Liebe, der *advertencia amorosa – der liebenden Achtsamkeit*, zu Eigen ist.[77] Dadurch wird Gottes Größe und Einmaligkeit herausgestellt, aber auch die Größe und Einmaligkeit des Menschen, denn nichts ist ausreichend für ihn als *nur Gott*: Sólo Dios basta – Nur Gott genügt! Nicht Aufsplitterung des Menschen in verschiedenerlei Strebungen, Neigungen, Fühlungen und Schmeckungen ist angesagt, sondern Integration von all dem, Nicht-Aufteilung und Einung durch die Liebe. Der Mensch wird durch Liebe zur integrierten Persönlichkeit!

Was berechtigt oder motiviert Johannes vom Kreuz wohl, an einen solchen Gott zu glauben, der den Menschen durch Teilhabe zu Gott machen will? Es ist der Mensch *Jesus von Nazareth* selbst, das *Wort* Gottes schlechthin, in dem dieser uns alles gesagt hat, sodass wir keine Offenbarungen, Visionen, Botschaften und dergleichen mehr brauchen: »Wenn ich dir doch schon alles in meinem *Wort*, das mein Sohn ist, gesagt habe und kein anderes mehr habe« lässt Johannes vom Kreuz Gottvater zu den Menschen sprechen,

> was könnte ich dir dann jetzt noch antworten oder offenbaren, was mehr wäre als dieses? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und geoffenbart, und du wirst in ihm noch viel mehr finden, als du erbittest und ersehnst.[78]

---

[75] 2 Aufstieg 5,3.

[76] 2 Aufstieg 5,4 bzw. 5,7 bzw. 5,8.

[77] Darauf weist Johannes vom Kreuz immer wieder hin (2 Aufstieg 14,6; 15,5; 1 Nacht 10,4; Lebendige Liebesflamme B 3,33; 3,34;3,35;3,65; Merksatz 81;87). Das zeigt seine realistische Einschätzung der Möglichkeiten des Menschen, denn darum kann sich jeder – so gut es ihm möglich ist – bemühen.

[78] 2 Aufstieg 22, 5–6

Johannes vom Kreuz führt diesen Gedanken noch weiter aus und bringt Beweise aus dem Alten und Neuen Testament. Dadurch wird klar: Jegliche Art von christlicher Frömmigkeit muss sich auf den Menschen Jesus von Nazareth gründen. Auch in diesem wichtigen Punkt ist er bei aller Unterschiedlichkeit in der Darstellung und Argumentation – und das heißt auch in seiner Erfahrung – der gleichen Meinung wie Teresa.

Zusammenfassung

Beiden Heiligen ist ein sehr persönliches Gottesbild gemeinsam: Teresa erlebt Gott als Freund und definiert von daher Beten als »trato de amistad etc., d. h. Verweilen bei einem Freund, weil wir wissen, daß er uns liebt«; Johannes sieht das Ziel des menschlichen Lebens in der »gottgewirkten Einigung«, zu welcher der Mensch durch die »advertencia amorosa – die liebende Achtsamkeit« beitragen kann. Beide meinen damit ein dem Menschen mögliches Verhalten oder Bemühen darum. Dieses muss der Mensch immer wieder einsetzen, ohne sich durch seine Sünden, Fehler, Inkonsequenzen abbringen zu lassen, auch nicht durch die Auffassung, viele religiöse Werke und Verpflichtungen vollbringen zu müssen, um sich Gottes Liebe zu verdienen. Voraussetzung dafür ist allerdings die Überzeugung, von Gott bedingungslos angenommen zu sein und sich diese Liebe nicht erst verdienen zu müssen.

V. Schlussgedanken

Kann man angesichts dieser vielfältigen Erfahrungen, Meinungen und Traditionen von einem geistlichen Profil des Karmel sprechen, von einer Idee, Struktur oder Tradition, die sich die Jahrhunderte durch gehalten hat und als typisch für den Karmel gelten darf?

Von jeher gab es das Verlangen, in möglichst dichter Nähe zum Menschen Jesus zu leben – zu Beginn sogar dort, wo er gelebt hat. Die Schule des großen Elija führte zum »Leben in der Gegenwart Gottes«. Von Maria, der Mutter Jesu, Patronin, Mutter und Schwester, lernen die Einsiedler am Berg Karmel, wie dieses Leben »in der Gefolgschaft Jesu« konkret ablaufen kann: Im liebenden Hinhören, Bewahren und Bedenken entstehen innere Nähe, Vertrautheit und Freundschaft. M. E. haben Teresa und Johannes vom Kreuz – bewusst oder unbewusst – dieses Erbe aufgenommen. »Die Freundschaft mit Gott« lebt und erfährt Teresa im Beten und das »Leben in gottgewirkter Einung«, das zur »liebenden Achtsamkeit« des Johannes vom Kreuz leiten soll, können als Weiterführung und Vertiefung dieses Erbes gesehen werden. Das setzt den Glauben an einen liebenden Gott voraus, der von den beiden Heiligen des Karmel als Freund oder liebende Mutter erfahren wird, in einer Zeit und einem spirituellen Kontext, wo die Menschen Angst vor Gott hatten und ihnen das auch noch gepredigt wurde.

Das Bemühen um Freundschaft mit Gott bzw. liebende Achtsamkeit bestätigen den Kernsatz der Regel »Tag und Nacht im Gesetz des Herrn betrachten und im Gebete wachen« und ist Voraussetzung und Bereitmachung des Menschen für die mystische Erfahrung Gottes, die der Mensch allerdings nie herbeiführen kann.

Ein Philosoph als Ordensgründer

Antonio Rosmini und das Leben aus der Caritas

Markus Krienke

Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855)[1] – dieser Name steht ganz im Zeichen eines Anliegens, das im 19. Jh. die Theologie Mitteleuropas erfasste: Es ging um die Frage, wie das Christentum bzw. die katholische Kirche davor bewahrt werden kann, angesichts des neuzeitlichen Paradigmenwechsels abendländischen Denkens in eine Außenseiterrolle gedrängt zu werden, nachdem das neuscholastisch sich gebärdende christliche Denken zusammen mit der traditionellen Metaphysik Schiffbruch erlitten hatte. Sah man das Projekt einer Vermittlung der Theologie mit der Philosophie, namentlich des Deutschen Idealismus, im deutschen Sprachgebiet vornehmlich unter der Prämisse eines Widerspruches von Kirche und Liberalismus, und hatte gerade die Französische Revolution den christlichen Gedanken der Freiheit gegen das Christentum selber gewendet, tat sich eine solche Kluft in Italien nicht derart unüberbrückbar auf; man versuchte vielmehr, das *neuzeitliche Freiheitsverständnis* mit der *›katholischen Tradition‹* in Einklang zu bringen. Hierfür kämpft Rosmini an vorderster Front. Sein Denken profitiert nicht nur von seiner ganzheitlichen Sicht eines Universalgelehrten, sondern auch von dem Umstand, dass er die Entwicklung der europäischen Philosophie, namentlich in Frankreich, England und vor allem in Deutschland, ›von außen‹ betrachten konnte und dadurch diesen Strömungen gegenüber oft zu einem souveränen Abstand fähig wurde. Von der philosophisch-theologischen Tradition herkommend, gelingt es ihm, die berechtigten Anliegen Kants und des Deutschen Idealismus zu rezipieren, gleichzeitig

---

[1] Einführende Literatur zum Denken und Werk Rosminis: Michele Dossi, Profilo filosofico di Antonio Rosmini (= Biblioteca Rosminiana Bd. 10), Brescia 1998; Umberto Muratore, Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità. Stresa 1999; Pietro Prini, Introduzione a Rosmini. Rom/Bari 1997; Antonio Autiero/Karl-Heinz Menke (Hg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini (= Theologie. Bd. 20), Münster 1999; Karl-Heinz Menke, Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (= Innsbrucker theologische Studien, Hg. Emerich Coreth/Walter Kern/Hans Rotter, Bd. 5), Innsbruck/Wien/München 1980; ders., Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855). In: Theologische Revue 93 (1997) 267–280; Giancarlo Roggero, Antonio Rosmini – Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk. Schaffhausen 2000. Von den zahlreichen Werken Rosminis liegen bisher nur zwei in vollständiger deutscher Übersetzung vor: Die fünf Wunden der Kirche. Krit. Ausgabe mit Einleitung von C. Riva, übers. v. P. I. Erbes, Paderborn 1971 bzw. Philosophie der Politik, übersetzt von C. Liermann mit einem Vorwort v. F. Traniello, Innsbruck/Wien 1999; daneben Auszüge aus seinen Werken über die Gesellschafts- und Rechtsphilosophie unter dem Titel: Die Politik als philosophisches Problem. Ausgewählt u. eingeleitet v. M. F. Sciacca, übers. v. I. Höllhuber, München 1963.

aber auch die Grenzen dieses ›Aggiornamento‹ klar zu erfassen. Auf diesem denkerischen Fundament entsteht sodann seine Version einer christlich-abendländischen Philosophie, Theologie und Politik. Von diesem *solidum* aus kann er die zeitgenössische Philosophie rezipieren und zugleich kritisieren, die Französische Revolution würdigen und zugleich ablehnen, die hierarchisch verfasste Kirche zugleich schätzen und ihre Verfehlungen brandmarken. Letztlich fasste er auch den Plan einer »christlichen Enzyklopädie« in bewusster Entgegensetzung zur Enzyklopädie der Aufklärer, um den Anspruch eines dezidiert christlichen Denkens für das menschliche Denken und Handeln herauszustellen. Das Christentum verdient keine Außenseiterrolle, da ihm kein separatistisches Denken zugrunde liegt; es geht jeden Menschen an, weil jeder zum Vernunftgebrauch befähigt ist. Es ist gerade die Vernunft, die über sich als endliche Vernunft hinausweist – ihre Selbst-Verabsolutierung führt hingegen in die Aporie.

In diesem Artikel geht es darum aufzuzeigen, wie aus einem solchen Denken heraus Rosminis ›Ordens‹-gründung erwächst; dabei soll deutlich werden, wie die Grundstrukturen seines Religioseninstituts mitten im Gesamtkörper seines Denkens stehen. Weniger geht es dabei um eine *Beschreibung* dieser Gemeinschaft als solcher, sondern um die Herleitung der Grund-Sätze ihres Lebens und Wirkens.

Dabei wird deutlich, dass Rosmini nicht zu einer monastischen Ordensstruktur gelangt, sondern seine Gründung als ›Kongregation‹ approbieren lässt. Tendenziell ist sie in einigen Aspekten der ›Gesellschaft Jesu‹ ähnlich, wie viele Anklänge daran in seinem Werk nahe legen.[2] So betitelt er seine Gemeinschaft auch an keiner Stelle mit dem Begriff ›Orden‹, sondern bevorzugt die Titel ›Gesellschaft‹ oder ›Institut‹.

A. Das Denken Antonio Rosminis

1. Rosminis philosophische Grundlage: Die anthropozentrische Wende

1.1 Erkenntnis und Wille als menschliche Selbstvollzüge

Das neuzeitliche Anliegen, das Rosmini aufnimmt und zur Mitte seines Denkens erhebt, ist die methodische Zuwendung zum Subjekt ›Mensch‹. In seinen Selbstvollzügen von Erkenntnis und Wille ist er auf das Sein schlechthin ausgerichtet. Zunächst ist es dabei seine Vernunft, welche die

[2] Der Leser wird oft an entsprechende jesuitische Parallelen erinnert sein, worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann. Hierzu sei verwiesen auf Alfeo Valle, Le »Regulae Societatis Jesu« di S. Ignazio e le »Regulae Societatis a Charitate nuncupatae« di Antonio Rosmini. In: Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura (RRFC) 67 (1973) 119–136 bzw. Francois Evain, Saint Ignace et Rosmini. Une page peu connue de l'histoire des *Exercices* au 19e siècle. In: Revue d'Ascétique et de Mystique 39 (1963) 465–480.

sinnliche Wahrnehmung des *Realen* mittels der Applikation der *apriori* gegebenen Seins*idee* zum begrifflichen Erkennen erhebt. Diese der menschlichen Vernunft im Erkenntnisakt gegenwärtige Seinsidee ist dabei rein formaler Natur[3], wodurch die Sinneswahrnehmung als materiale Grundlage für das Erfassen des Gegenstandes ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung erhält.[4] Mit dieser *apriorisch* gegebenen Idee distanziert sich Rosmini von jeder Form von Empirismus. Die Seinsidee hat dabei die Funktion des »Erkenntnislichtes«, welches das Sinnenmaterial erst erfassbar macht. Die Idee bringt der Mensch dabei nicht aus sich hervor; sie ist ihm von Natur aus gegeben[5] und bestimmt ihn dadurch in seiner natürlichen Konstitution als einen, der *in seiner Vernunft wesensmäßig bezogen ist auf das Absolute*.[6] Hierdurch grenzt sich Rosmini von jener von ihm kritisierten »deutschen Philosophie«, namentlich von derjenigen Kants und des Deutschen Idealismus, ab: Er wirft ihr die Verabsolutierung der menschlichen Vernunft vor. Gegen einen solchen »Subjektivismus« betont Rosmini die Fähigkeit des Menschen zur objektiven Erkenntnis, die durch die Idee verbürgt ist[7], da sie gerade nicht aufseiten der subjektiven Vernunft steht. Die Realität ist auf ihre Ergänzung durch die Idealität in der menschlichen Vernunft hingeordnet – erst durch diese Hin-Ordnung wird sie zur »Ordnung«. So bündelt sich im Menschen gleichsam die reale Welt und verweist durch ihn hindurch auf ihren Schöpfer.

Im Erkennen allein bliebe die Welt jedoch »kalt«, denn eine echte Beziehung zur Umwelt bzw. den Mitmenschen wird erst dadurch hervorgebracht, dass der Mensch nicht nur passiv-empfangend ist, sondern auch mittels seines *Willens* eine Aktivität auf das vernünftig Erkannte hin ausübt.[8] Dabei ist der Wille stets an der Vernunft auszurichten, welche die Dinge nach Maßgabe ihrer Seiendheit erkennt und sie dem Willen vorstellt, der die Erkenntnis in der willentlichen Bejahung, in der Liebe, gemäß dieser Vorgabe der Vernunft vollendet. Hierin zeigt sich die *moralische* Form, die als dritte *Seinsform* neben der idealen und der realen die Einheit des Seins in diesen drei Formen verbürgt und somit die Garantin der Einheit des Seins *in der Vielfalt* seiner Formen ist. Die Um- und Mitwelt fällt somit nicht in eine Subjekt- und Objektstruktur auseinander, sondern ist dem Menschen als Gabe und Aufgabe anheim gestellt.

---

[3] Vgl. Nuovo Saggio sull'origine delle idee [Neuer Versuch über den Ursprung der Ideen] I–III. Hg. F. Orestano, Edizione Nazionale, Bd. 3–5, Rom 1934 (künftig NS) II,539.

[4] Vgl. NS II,695.

[5] Vgl. NS II,468.

[6] Vgl. Antropologia Sopranaturale [Übernatürliche Anthropologie] I–II. Hg. Umberto Muratore, Edizione Nazionale e critica, Bd. 39–40. Opere teologiche Volume II, Rom 1983 (künftig AS) I,29.

[7] Vgl. NS I,384; vgl. II,1011; vgl. III,1104.

[8] Vgl. AS I,271.

1.2 Das dem Nächsten geschuldete Verhalten

So meint »Wahrheit« bei Rosmini mehr als nur das geistig-abstrakte Erkennen: Es geht darum, sie zu »würdigen« und zu »pflegen«.[9] Nicht die passive Rezeption der Sinnesdaten bestimmt die menschliche *Beziehung* zu den realen Dingen, sondern das Maß, nach dem der Erkennende sie willentlich annimmt und bejaht. Dieses Maß ist an der erkannten Seiendheit ausgerichtet; daher ist die intellektive Erkenntnis der Dinge auch konstitutiv für das jeweilige Verhalten zu diesen. Das Seiende wird entsprechend dem Maß seiner Seiendheit zum Gut, welches das Ziel des menschlichen Wollens wird.[10] »Es ist daher klar, daß die Wahrheit das Prinzip der Moral ist.«[11] Moralisches Verhalten zur Umwelt und insbesondere zu den Mitmenschen ergibt sich daher nicht aus Eigeninteressen oder utilitaristischen Abwägungen, sondern aus der ihnen geschuldeten Zuwendung aufgrund ihres jeweiligen Maßes, nach dem sie sind. Menschliche Freiheit erweist sich dabei nicht in einer subjektiven Willkür, die Mitmenschen anzuerkennen oder nicht, sondern darin, der objektiven Ordnung zu entsprechen.[12] Dieses vorbehaltlose Handeln dem Nächsten gegenüber ist nichts anderes als die *Liebe*.[13] Die Liebe geht also deswegen über die rein distributive oder commutative Gerechtigkeit hinaus, da sie den Menschen nicht nach seinen objektiven oder subjektiven Leistungen bewertet, sondern ihn annimmt, wie er *ist* – sie zielt also auf die *ontologische Ordnung*.

> Aber der Mensch strebt nicht zum reinen Erkennen: er will lieben, was er erkennt (...): die Liebe vervollkommnet das Erkennen und der Mensch, der erkennend liebt, findet im geliebten Seienden das Gute ...[14]

1.3 Der Mensch in der Ordnung der Gnade

> ... es ist klar, daß der Mensch nicht sein eigenes Ziel ist, sondern daß vielmehr im Menschen das Ziel des Menschen entworfen, besser gesagt, begonnen ist ...[15]

---

[9] Costituzioni dell'Istituto della Carità [Konstitutionen des Instituts der Caritas]. Hg. Dino Sartori, Edizione Nazionale e critica, Bd. 50, Prose Ecclesiastiche – Ascetica Volume III, Rom 1996 (künftig C) 770.

[10] Vgl. Antropologia in servizio della scienza morale [Anthropologie in bezug auf die moralische Wissenschaft]. Hg. Francois Evain, Edizione Nazionale e critica, Bd. 24, Filosofia della Morale Volume II, Rom 1981 (künftig AM) 587.

[11] Principi della scienza morale [Prinzipien der moralischen Wissenschaft], hg. von Umberto Muratore, Edizione Nazionale e critica Bd. 23. Filosofia della Morale Volume I, Rom 1990 (künftig Principi) V,V,138.

[12] Vgl. AM 604.

[13] Vgl. T III,1268.

[14] Teosofia [Theosophie], Hg. Maria Adelaide Raschini/Pier Paolo Ottonello. Edizione nazionale e critica, Bd. 12–17 (soweit erschienen). Scienze Metafisiche III, Rom 1998 (künftig T), I,35.

[15] Principi IV,VIII,115.

Denken und Handeln finden sich somit nicht in einen abstrakten Ordo hineingestellt, sondern in eine gottgewollte Schöpfungsordnung, in der die menschliche Vernunft auf die göttliche Weisheit und das menschliche Tun auf die göttliche Liebe hin-finalisiert sind. Durch den Empfang der Gnade erscheint das Licht der menschlichen Vernunft als ein kleiner Funke, der hinein genommen ist in das *übernatürliche Licht*, in dem der Mensch der Realität Gottes gewahr wird. In Gott sind die vollkommene Wahrheit (»Verità«) im göttlichen Sohn und die Höchstform der Liebe (»Carità«) im Heiligen Geist subsistent – hier liegt der tiefste Grund ihrer reziproken inneren Zuordnung.[16] In der Gnade erfährt der Mensch in lebendiger Weise dreimal dieselbe göttliche Wirklichkeit: in ihrer Kraft, ihrer Wahrheit und ihrer Liebe.[17] So erweist sich die Drei-Einheit der subsistenten göttlichen Personen als Urbild und Grund der Drei-Einheit des Seins in seiner kontingenten Verwirklichung. Die Dreieinheit der göttlichen subsistierenden Personen ist also die *causa* der triadischen Struktur der Schöpfung selbst.[18] *Verità* und *Carità* sind aus ihrem göttlichen Ursprung heraus zutiefst aufeinander bezogen und miteinander verschränkt: in der Theorie unterscheidbar und in der Praxis untrennbar.

Die Bestimmung des Menschen ist es, durch das Leben aus dem Glauben und den Sakramenten in die Ordnung der übernatürlichen Gnade hinein-vollendet zu werden. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Rosmini die Philosophie letztendlich nur als *Propädeutikum* zu Theologie und Religion ansehen kann.

B. Ziel und Wesen der Religiosengemeinschaft Rosminis

1.1 Menschliches Sein vor Gott und dem Nächsten

1.2 Die Selbstheiligung in der Nächstenliebe

Rosminis Institutskonstitutionen können geradezu als praktische Umsetzung seiner philosophischen Überlegungen gelten:

> Die Bruderschaft mit dem Namen der Caritas (...) besteht aus gläubigen Christen, die (...) nach der eigenen Vollendung durch gegenseitige Hilfe und Ermunterung streben.[19]

Hierbei mag zunächst erstaunen, dass das Hauptziel dieses Instituts nicht in der Zuwendung zum Nächsten, sondern in der *Selbstheiligung der Mitglieder* besteht. Doch erhält dieses Ziel gerade im Gesamtzusammenhang seiner Statuten seine herausragende Bedeutung: Denn der Auf-

---

[16] Vgl. Introduzione alla Filosofia [Einführung in die Philosophie], hg. v. Pier Paolo Ottonello, Edizione Nazionale e critica Bd. 2, Rom 1979, 101.
[17] Vgl. AS I,225.
[18] Vgl. NS III,1408; T II,745.
[19] C 2.

trag zur Selbstvervollkommnung betrifft den *ganzen Menschen* in seinen Selbstvollzügen: So kommt es Rosmini nicht auf ein selbstbezogenes intellektuelles oder spirituelles Wachsen, sondern auf die Einbettung dieses Strebens in die Perfektionierung des gesamten menschlichen Wollens und Handelns an. Der menschliche Geist trägt nicht nur Verweisfunktion auf das Handeln, sondern verlangt es aus seinem Wesen heraus; beide sind dialektisch aufeinander bezogen.

So gilt für die Verweisfunktion der Vernunft auf die Tat, dass der Mensch in seiner Persönlichkeit nur im Handeln wächst – dementsprechend gibt es keine Selbstheiligung ohne die »gegenseitige Hilfe und Ermunterung«. So erhält seine *Gesellschaft* zurecht »den Namen der Caritas«: »Institut der Caritas« (»Istituto della Carità«).

Gleichwohl bindet Rosmini auch das Handeln an das vernünftige Denken zurück: Das Besondere seiner Gründung ist, dass sich Rosminis Grundsätze nicht vornehmlich erst aus der praktischen und alltäglichen Erfahrung einer anfänglichen Gemeinschaft herauskristallisiert haben, sondern er erst nach der vollständigen theoretischen Ausarbeitung seiner Konstitutionen zu der Gründung dieser Gemeinschaft schreitet. Jede Praxis verlangt ihre theoretische Legitimation – vernünftiges Handeln ergibt sich nur aus dem Gebrauch des ›Lichtes der Vernunft‹: »... unser Leben ist vollkommen, wenn wir darin in allem nach dem Licht der Vernunft handeln ...«[20] Jedes Streben nach Heiligkeit muss sich vernunftgemäß gestalten.[21] Rosmini sieht deutlich die Gefahr einer schlecht fundierten Frömmigkeit. So ist auf beides – Heiligkeit und Weisheit – entsprechender Wert zu legen. Dabei sind beide jedoch handlungsbezogen: In der Heiligkeit geht es darum, die Weisheit zu »tun«, sie zu verwirklichen.

In diesem Rahmen räumt Rosmini dem Studium eine große Bedeutung innerhalb seines Instituts ein; so soll den Scholastikern eine eigene und gut ausgestattete Bibliothek zur Verfügung stehen.[22]

Die vernünftige Einsicht ist dem Menschen jedoch nicht *per se* eingegeben, sondern immer aus der sinnlichen Erfahrungswirklichkeit evoziert, die jedem Denken und Handeln vorausgeht. So gewinnt Rosmini die Strukturen seiner *Gesellschaft* aus der Analyse von Erfahrungen und setzt die Erfahrung auch immer wieder als Korrektiv ein. Dementsprechend wird er auch an seinen »Costituzioni dell'Istituto della Carità«, die er in jungen Jahren, lange vor allen seinen großen Schriften, begann, noch bis an sein Lebensende arbeiten, so dass dieses Werk wirklich als die »Magna Charta«[23] seines Lebens gelten kann.

Rezeptives Erfahren, vernünftiges Denken und tätiges Handeln bilden also eine *Trias*, in der diese Elemente gegenseitig aufeinander verweisen

---

[20] C 484.
[21] Vgl. C 771.
[22] Vgl. C 346.
[23] Alfeo Valle, Antonio Rosmini. Il carisma del Fondatore. Rovereto 1991, 5.

und in ihrem Zusammenspiel das Sein des Menschen in der Welt ausmachen, das durch das *Institut der Caritas* geheiligt werden soll.

1.2 Die Selbstheiligung in der Gottesliebe

Jedes Denken und Handeln ist immer schon in einen Horizont gestellt, der die Endlichkeit übersteigt. Dadurch rücken diese Dimensionen menschlichen Handelns in einen neuen Bewertungszusammenhang, der den rein natürlichen nicht aufhebt, sondern überbietet.

Denn der Mensch steht nun nicht mehr vor dem unpersönlichen Gesetz, sondern vor dem lebendigen Gott. Es geht somit in der Spiritualität darum, zwischen Tugenden und Lastern zu unterscheiden; die grundlegende Differenz zwischen Gut und Schlecht ist in die übernatürliche Ordnung mit hineingenommen. Es genügt nicht mehr, einfachhin das Gute zu tun, sondern es kommt darauf an, sich zu erbauen, spirituell zu wachsen auf die eigene Vollendung hin.[24] Das Wachsen an Menschsein ist nicht mehr wie in Anthropologie oder Ethik alleiniges Ziel, sondern mit in die Aufgabe hineingenommen, alles – auch sich selbst – in den Dienst an Gott zu stellen, von dem alleine das Wachstum ausgeht. Rosmini wertet es als »Ignoranz und Einfältigkeit, bisher vor dem Handeln nicht zu erkennen versucht zu haben, welches in allen Dingen der göttliche Wille ist …«[25]

Die Dynamik des Seins in der natürlichen Ordnung besteht einerseits in der Dreigestalt des Seins selbst, das in den Formen von Idealität, Realität und Moralität auftritt und sich aus deren dialektischer Vermittlung ergibt, und andererseits in der Finalisierung der Schöpfung mittels des Menschen auf Gott hin. Betrachtet man den Menschen allerdings in der Ordnung der Gnade, wird diese Dynamik hineingenommen in die Grundbewegung der Vervollkommnung auf Gott hin. Indem der Mensch sich heiligt, heiligt er in sich die in ihm zusammenströmende Welt.

Die Heiligung als Bestimmung eines jeden Christen ist eine »Vollendung in der Liebe« (»perfezione di amore«), und zwar in der Liebe zu Gott als auch in der zum Nächsten.[26] So geschieht die Hinwendung zum Nächsten immer um der Ehre Gottes willen, der ihnen das Sein verliehen hat. Sie werden deswegen vom Intellekt in ihrer Seiendheit erkannt und vom Willen in ihrer Gutheit angestrebt und geliebt, da sie vom vollkommenen Seienden und der höchsten Gutheit, Gott, geschaffen sind.

---

[24] Vgl. C 210; vgl. Manuale dell'Esercitatore [Handbuch des Übenden]. Hg. Francois Evain, Edizione Nazionale e critica, Bd. 51. Prose Ecclesiastiche – Ascetica Volume IV, Rom 1987 (künftig Manuale), 142.

[25] Manuale 142.

[26] Massime di Perfezione Cristiana [Maximen der christlichen Vervollkommnung]. Hg. Alfeo Valle, Edizione Nazionale e critica, Bd. 49. Prose Ecclesiastiche – Ascetica Volume II, Rom 1976 (künftig Massime), 33.

> Daran sieht man, daß die Caritas von universaler Natur ist, weil sie sich auf alle Dinge erstreckt gemäß der Art und des Grades der Gutheit, durch welche jede Sache gut ist.[27]

Dabei ist die »Caritas« in ihrem ganzen Bedeutungsumfang zu sehen: Zunächst ist Gott selbst die Caritas; in seiner Dreifaltigkeit ist er die Höchstform und das Urbild der Caritas schlechthin. Sein Wesen ist die Liebe, die sich in der innertrinitarischen Dynamik der göttlichen Personen vollzieht und zum Grund der Schöpfung wird, wo sie als ebenbildlichen Partner den auf die Transzendenz hin angelegten und in seiner Freiheit konstituierten Menschen findet. Hieraus erwächst und nährt sich die Caritas des gläubigen Christen, die sich wiederum im Handeln für den und an dem Nächsten ›verleiblicht‹.

> Und weil in der eigenen Vollendung auch die Übung der Caritas dem Nächsten gegenüber zu einem Großteil, wie man sagen kann, enthalten ist – gemäß den Worten unseres Herrn Jesus Christus: »Wer gelehrt und gehandelt hat, wird im Reich Gottes groß genannt werden« (Mt 5,19) – liebt die Gesellschaft sehr auch alle Taten der Nächstenliebe und tut sie gern, insofern sie weiß, daß jene den Menschen wundersam helfen, ihr Leben Gott und unserem Herrn Jesus, der sagt: »Dies ist mein Gebot: daß ihr einander liebt wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,12), wohlgefälliger zu gestalten, da sie gemäß dem göttlichen Willen ordentlich übernommen worden sind.[28]

2. Vor Gott und dem Nächsten in der Pflicht

Aus dem Grundanliegen der Selbstheiligung in der Gott und den Menschen gegenüber geübten Caritas ergeben sich nun die Grundsätze, nach denen die ›Rosminianer‹ ihr Leben gestalten sollen.

2.1 Die Unterstellung unter Gottes Willen

> Die vollkommene Caritas (in welcher die Vollendung aller Christen besteht), die den ganzen Menschen in seinen Schöpfer trägt, kann man eine vollkommene Weihe oder ein vollkommenes Opfer nennen, wozu sich der Mensch vor Gott macht, in der Nachahmung (...) Jesu Christi.[29]

Diese »Heiligkeit«[30] besteht darin, »sein eigenes Leben gemäß der Vorschrift des rechten Verstandes und der vollkommenen Gerechtigkeit zu ordnen«.[31] Diese Selbst-›Reinigung‹ des Menschen und die Angleichung an den göttlichen Willen widersprechen nicht der Vernunft, da sie in der »unendlichen Vernunft Gottes die Abgründe der Weisheit, die der

---

[27] C 550.
[28] C 3.
[29] Massime 34.
[30] Massime 37.
[31] Manuale 140.

menschliche Verstand nicht durchdringen kann«, findet.[32] Das Vertrauen in die göttliche Weisheit und Güte ist gerechtfertigt, da sie *Gottes* Weisheit und Güte ist. Vor Gott stockt jedes menschliche Kalkül; der Mensch handelt vernünftig im Vertrauen auf ihn.[33]

Zur Reinigung des Menschen (»purificazione«) dient vor allem die Meditation des Lebens und Wirkens Jesu, der die universale Angleichung des Willens an den göttlichen vorgelebt hat.[34] Die Frömmigkeit wird so zum Weg, den der Rosminianer auf dem Weg seiner Vervollkommnung beschreiten soll:

> Das Ziel, nach dem alle Frömmigkeit und Hingabe der Mitglieder dieser Gesellschaft unaufhörlich streben sollen, ist die Reinigung des Gewissens, da Gott mit Erbarmen auf die Gebete jener schaut, die stark danach verlangen, seinem Gebot treu zu bleiben …[35]

Diese Reinigung hat ihren Ort im Gebet und in der Hingabe an Gott, kann aber gleichwohl nur im Einklang mit einem dauernden Bemühen des Menschen um ein entsprechendes Leben und Handeln stehen, wobei ihm der Beistand der göttlichen Gnade zugesagt ist.[36] Dieses an Gott ausgerichtete Handeln ist die wahre Gerechtigkeit (»giustizia«), in welcher der Christ regelrecht unersättlich sein muss, um zu jener »vollendeten Gerechtigkeit« zu gelangen, die von Gott kommt.[37] So führt die Gerechtigkeit zur Caritas, in und aus welcher der Mensch in der »vollendeten Gerechtigkeit« lebt; es ist der Gerechte, der Gott liebt und in dieser »heiligen Liebe« (»il santo amore«) dem göttlichen Willen entspricht.[38]

> Der Jünger soll die Gerechtigkeit so sehr ersehnen, bis er bemerkt, daß sie sich in der Caritas verzehrt hat, »und nicht mehr er lebt, wie der Apostel sagte, sondern Christus in ihm« (Gal 2,20).[39] Diese Caritas soll das Leben all eurer Gedanken und die Seele aller eurer Taten sein.[40]

---

[32] Lo Spirito dell'Istituto della Carità. Discorsi in occasione di ricevere gli alunni del medesimo alla professione [Der Geist des Instituts der Caritas. Überlegungen zum Empfang der Alumnen desselben zur Profeß]. In: Operette Spirituali, Hg. Alfeo Valle, Edizione Nazionale e critica, Bd. 48; Prose Ecclesiastiche – Ascetica, Volume I, Rom 1985, 15–99 (künftig Spirito), 40.

[33] Spirito 46.

[34] Vgl. Manuale 142–145.

[35] Vgl. C 760.

[36] Vgl. C 474.

[37] Vgl. Massime 37.39.

[38] Spirito 53.

[39] Massime 38. »Man darf sich also nicht zwei unabhängige und getrennte Momente des Geistes vorstellen (…) Indem sich der Geist einzig und unendlich danach sehnt, Gott zu gefallen, d.h. gerecht zu sein, reinigt er sich nach und nach und rechtfertigt sich und zur gleichen Zeit bewirkt er die Ankunft der Caritas bis zur Verzehrung der Gerechtigkeit, die volle und ganze Caritas sein wird«; Alfeo Valle, Momenti e Valori della Spiritualità rosminiana (= Quaderni della »Cattedra Rosmini«, Bd. 10) Rom 1978, 118.

[40] Brief vom 8. März 1845 an die Scholastiker der Philosophie in Domodossola. In: Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano. Casale Monferrato 1887–1894 (künftig EC), IX, 5308,248.

Wenn das Streben nach Gerechtigkeit dabei immer unter dem Vorzeichen der Caritas erfolgt, ist es auch davor bewahrt, zur Selbstherrlichkeit zu verleiten, denn »Gott erniedrigt den Hochmut aller Menschen«.[41]

Um sich für den göttlichen Willen ganz zu öffnen, fordert Rosmini in der vierten Maxime zur christlichen Vervollkommnung, gegenüber allem indifferent (»indifferente«) eingestellt zu sein.[42] Dies stellt kein ›Gegenprinzip‹ zu seiner Auffassung dar, dass der Mensch die Dinge gemäß ihrer Seiendheit erkennen und gemäß ihrer Gutheit entsprechend lieben und würdigen könne. Denn es ist gerade die Vernunft, die sich aus vernünftigen Gründen Gott anvertraut – und dies nicht nur anfanghaft, sondern in ihrem ganzen Wesen. Dieses vollkommene Vertrauen äußert sich sodann in der Indifferenz gegenüber allem Vergänglichem. Indem sie sich in dieser Indifferenz ganz vom göttlichen Willen leiten lässt, handelt sie nicht gegen diese Ordnung, da diese ja dem göttlichen Willen entspricht und aus ihm hervorgeht. Hierdurch erreicht der Mensch die eigene Vollendung.

2.2 Die Gerechtigkeit im Handeln

Wenn Rosmini das aus dieser Indifferenz resultierende Handeln als die *wahre Gerechtigkeit* bezeichnet, dann verweist dies auf die philosophische Grundlegung der Nächstenliebe. Indem sich der Mensch ganz auf die göttliche Ordnung einlässt, erwächst aus diesem Vertrauen eine Grundhaltung, die der vernunftmäßigen Seinsordnung entspricht und so dem Nächsten ›gerecht‹ wird.[43] Diese Gerechtigkeit entspringt dann nicht aus dem Kalkül oder der den Handlungsträger in die Pflicht nehmenden Situation eines ›Schuldners‹, sondern aus jener Freiheit, durch die Christus die Menschen befreit hat. Die Reinigung des menschlichen Willens mit dem Ziel der Indifferenz führt somit zur Freiheit eines Gott gefälligen Lebens.

Die Vorsehung des Herrn leitet den Gerechten zur Liebe, zur Caritas des Herrn. Die Caritas ist die Vollendung und die notwendige Vollkommenheit der Gerechtigkeit: *Wer nicht liebt, bleibt im Tod* (1 Joh 3,14).[44]

Das gerechte Handeln weiß sich vom Herrn getragen in seiner »Vorsehung« (»provvidenza«), das geradezu als Korrelationsbegriff zur Indifferenz gesehen werden kann. Die Indifferenz gegenüber den weltlichen Gütern verweist auf die göttliche Vorsehung, das sein natürliches Streben umfängt und neu ausrichtet. Da die Vorsehung somit für das Leben in der Caritas zum Zentralbegriff schlechthin wird, kann Rosmini diese sogar zum »einzigen Prinzip« seiner Gemeinschaft erklären[45]:

---

[41] C 477.
[42] Massime 53.
[43] Vgl. AS I,97.
[44] Spirito 23.
[45] So nennt er auch den weiblichen Zweig des Instituts die »Schwestern der Vorsehung« (»Suore della Provvidenza«).

> Diese Gesellschaft gründet auf einem einzigen Fundament: die Vorsehung Gottes, des allmächtigen Vaters, und wer ein anderes legen will, sucht die Gesellschaft zu zerstören.[46]

2.3 Die Hinwendung zum Nächsten

Rosmini verwirft jede Eigenliebe, die andere Menschen ausschließt; jede Liebe zur Familie, die sich gegen andere Familien richtet; jede Liebe zum Vaterland, die sich gegen andere Nationen richtet. Die Mitglieder des Instituts der Caritas sollen dagegen überall »Samen der Eintracht und des Friedens« sein.[47] Hierdurch bahnt sich das Evangelium seinen Weg zu den Menschen. Zunächst soll im *Institut der Caritas* also die *Universalität der Liebe* ihren Ausdruck finden. Dies verankert Rosmini auch institutionell: Während andere Ordensgründer neben die Gerechtigkeit als oberstes Prinzip ein besonderes, ordensspezifisches Handlungsfeld setzten, kennt Rosmini als Ziel seiner Gesellschaft nur die Gerechtigkeit. Jedes weitere Ziel würde angesichts der Fülle des Auftrages seines Instituts nur Begrenzung und Einschränkung bedeuten.[48]

Das Streben eines jeden Mitglieds nach seinem Ziel – der eigenen Vollendung – bedingt eine Selbsttranszendenz, die ihre kategoriale Ausprägung in der Hinwendung zum Nächsten finden muss. Als eine der wichtigsten Charakteristika der wahren Liebe bezeichnet Rosmini dabei das Mitleiden.

> Das Mitleid ist jener süße und gleichzeitig mühselige Affekt, mittels welchem der Mensch in sich selbst die Leiden und Übel aller seiner Brüder empfindet, als wenn sie seine eigenen wären.[49]

Hier geht es nicht um eine vordergründige Sympathie; die Identifikation mit dem Empfinden des Nächsten stellt zugleich die Vollendung menschlicher Erkenntnis dar. Wie erwähnt, bleibt reine Erkenntnis im Unpersönlichen, Fremden, Objektiven und wird erst durch den Willen vollendet. Denn im Wollen vollzieht sich das aktive Zugehen auf den Nächsten; die moralische Form vollendet das Sein, das in seiner subjektiven und objektiven Form heillos entzweit erscheint. Nicht mehr das Ich und der Andere, Fremde, sondern ich im Mitmenschen. Die Grenzen ziehende Subjektivität wird übersprungen, indem der Mensch im anderen so denkt, handelt und fühlt, wie wenn er dieser selbst wäre. Das Erkennen des Anderen und das Zugehen auf ihn vollzieht sich aber immer schon im Licht und Horizont göttlicher Wahrheit und Gnade, die den Menschen aus dieser erbsündlichen Selbstbezogenheit herausführt.[50]

---

[46] C 462.
[47] Spirito 73.
[48] Vgl. Spirito 34.
[49] Spirito 92.
[50] Vgl. T II,872 bzw. 867.

> Die höchste Vollkommenheit der Geschöpfe ist die moralische Vollkommenheit, d.h. jene, welche von den gerechten Taten ausgeht durch die übergroße göttliche Freigiebigkeit. Zu der *moralischen Vervollkommnung* ist die Freiheit in den Taten nötig; und dadurch kann das freie Geschöpf an Gott adhärieren, oder sich von ihm distanzieren und nur auf sich vertrauen.[51]

Der Ganzhingabe an Gott folgt die an den Nächsten; so wird das ganze Leben des Rosminianers zu einem Opfer (»sacrificio«; »olocausto«[52]) – zu einem Opfer freilich, das die höchste Vervollkommnung bringt. Entsprechend ist das Symbol des *Instituts der Caritas* auch der *Pelikan*, der mit seinem Blut die Jungen nährt. Der Mensch ist hier als ganzer in die Pflicht genommen – sowohl spirituell als auch praktisch.

2.4 Die Wahrhaftigkeit der Mitglieder

> Es ist sehr wichtig, daß in dieser Gesellschaft nichts lediglich der Form oder dem Schein nach geschehe, insofern der leere Schein keine Kraft besitzt und darüber hinaus der ewigen und allmächtigen Wahrheit entgegengesetzt ist.[53]

Rosmini gibt in der Frage nach den Auswahlkriterien für die Bewerber klare Richtlinien: Das Bemühen um Anhänger darf nicht zu Lasten des Vollkommenheitsideals des *Instituts der Caritas* gehen.

Die Aufnahmekriterien sind entsprechend streng formuliert: Der Bewerber muss Postulat, Noviziat und die Zeit als »Scholastiker«[54] durchlaufen. Und entsprechend der Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten, sein Leben gemäß der Caritas zu gestalten, gibt es auch verschiedene *Status*, in denen die Mitglieder des Instituts leben. Die Caritas kann einerseits in *genereller Weise*, andererseits in *partikulärer Weise* ausgeübt werden. Diejenigen, die zu ersterer Form berufen sind, werden »Presbyter« (»presbiteri della Società«) im eigentlichen Sinn genannt. Sie legen zusätzlich zu ihren drei Gelübden ein besonderes Gehorsamsversprechen an den Papst ab, da sie von diesem an ihre Einsatzorte gesandt werden. In *partikulärer Weise* üben die »Helfer« (»coadiutori della Società«) die Caritas aus, gemäß der individuellen Bestimmung, die sie von den Institutsoberen erhalten. Diese Bestimmung ist auch der Grund dafür, warum einige der *Helfer* außerhalb, einige aber innerhalb der gesellschaftseigenen Häuser tätig werden; auch setzten sie sich aus Priestern und Laien zusammen.[55]

Rosmini sieht für sein Institut darüber hinaus auch einen ›weltlichen Zweig‹ vor: diesen machen einerseits die »(adoptierten) Söhne« (»figli adottivi«) aus, die keinesfalls von der Unbedingtheit christlicher Nachfolge im *Institut der Caritas* dispensiert werden; einerseits streben sie danach, gemäß den drei Evangelischen Räten zu leben, andererseits sind

---

[51] Massime 131.
[52] Spirito 98 bzw. C 26.
[53] C 419.
[54] Vgl. C 23. bzw. C 167 bzw. C 280.
[55] Vgl. C 7 bzw. 9–11.

sie auch dem Oberen untergeben, haben dafür allerdings keine entsprechenden Gelübde abgelegt.[56] Sie bieten als ›Brücke zur Welt‹ dem Institut einen besonderen Weg zu den Menschen. Als letzte Gruppe erkennt Rosmini die »Eingeschriebenen« (»ascritti«) an, die nur dem ersten der Evangelischen Räte zu folgen trachten und sich dabei zur Aufgabe gemacht haben, sich dem Geist des Instituts anzunähern, was sich durchaus in einem hervorragenden christlichen Verhalten zu äußern hat, wie beispielsweise die »Launen der Reichen und Mächtigen« zu tadeln und die »Brüder in der Welt« zu stärken.[57]

Hieraus ist ersichtlich, wie sehr der Sinn des *Instituts der Caritas* im Handeln liegt, an dem die Welt das Zeugnis für Christus unverfälscht erkennen soll. Alle diesem Institut Zugehörigen – bis zum am entferntesten damit Verbundenen – haben mit ihrem ganzen Leben dafür einzustehen. In besonderer Weise kommt diese Aufgabe natürlich den Priestern zu, die aufgrund ihrer Berufung und der ihnen zugewiesenen Aufgabenbereiche dafür die größte Verantwortung tragen[58]:

> Da diese [i.e. die Priester des Instituts] mehr als die anderen die Ehre der Regierung der Gesellschaft und der anderen Werke der universellsten Caritas tragen, müssen sie über die anderen an Klarheit des Lebens und an der glühendsten Liebe gegenüber Gott und dem Nächsten überlegen sein ...[59]

3. Das Verhältnis von Aktion und Kontemplation

> Wir würden uns selbst nicht mit der Liebe der Caritas lieben, Brüder, wenn diese Liebe unsere Seelen nicht zur Caritas wie zu ihrem Ziel führte, welche im Himmel glänzt, wo sie selbst die Seligkeit ist; wir würden unsere Nächsten nicht mit der Liebe der Caritas lieben, wenn unsere Affekte und unsere Kräfte zu ihren Gunsten nicht gleichzeitig zu ihrem letzten Ziel ihr ewiges Heil hätten.[60]

Wenn Rosmini die aktive Nächstenliebe deutlich herausstellt, da sie einerseits Konsequenz des christlichen Lebens und andererseits von wesentlicher Bedeutung für die Ausstrahlungskraft des Instituts ist, darf man dennoch nicht übersehen, wie sehr Rosmini spirituell geprägt ist und wie entschieden er das Handeln gerade aus diesem Gesichtspunkt heraus sieht. Die eigene Vervollkommnung und der Dienst am Nächsten sind verbunden durch die göttliche Caritas, die nicht nur ihr Bindeglied, sondern deren Mitte und Ziel ist.

---

[56] Vgl. C 421.
[57] C 420.
[58] Dabei sind die »Schwestern der Vorsehung« ein völlig autonom organisierter Zweig, der nach entsprechenden Grundsätzen lebt. Das *Institut der Caritas* besteht seinerseits zur Zeit fast ausschließlich aus Priestern: neben ca. 400 Priestern zählt das Institut nur noch ungefähr 15 Brüder. Die Mitglieder sind hauptsächlich in Italien, England, Irland, den Vereinigten Staaten, Venezuela, den Ländern Afrikas, in Neuseeland und in Indien tätig. Die ›Rosminianerinnen‹ betreiben darüber hinaus Häuser in Kolumbien.
[59] C 429.
[60] Spirito 76.

Eine Diskussion, ob die Vervollkommnung in der aktiven Nächstenliebe (in der »Aktion«) oder diejenige in der Einheit mit Gott, zu welcher der Gerechte gelangt (in der »Kontemplation«), bei Rosmini den Vorrang verdient, ist müßig.[61] Alles irdische Mühen wird in der »übernatürlichen Ordnung« (»ordine sopranaturale«) nichtig und nutzlos – nicht die größte Anstrengung auf Erden kann hier etwas bezwecken, wenn die Gnade fehlt.

> Wer daher danach verlangt, etwas für die eigene Heiligung und die Heiligung anderer zu tun, muß sich zunächst erniedrigen und beten, indem er die freie Erwählung Gottes meditiert, um durch diese Gnade des Gebetes andere Gnaden zu erhalten.[62]

Absolute Bedingung für die actio im Sinne der Caritas ist somit die *contemplatio.* In der *Barmherzigkeit* (»misericordia«) und der Gnade (»grazia«) Gottes macht sich der Mensch zum »Instrument« Gottes, wodurch seine Werke erst fruchtbar werden.[63] So gilt:

> Die Dinge, welche die Menschen in der natürlichen Ordnung mit ihren Kräften vollbringen können und die [ihnen] von Gott von Natur aus gewährt sind, sind von der ewigen Vorsehung Gottes auf die Größe der Ehre seines Sohnes Jesus hingeordnet, der Erbe aller Dinge ist (Hebr 1,2), und auf das letzte Ziel seiner Erwählten, gemäß dem Wort: »Alles ist für euch« (2 Kor 4,15).[64]

Indem Rosmini den Wert der menschlichen Taten betont, misst er der Autonomie der Person und ihrer Gewissensfreiheit einen hohen Wert bei. So wird der Mensch nicht als Sklave in die Gnadenordnung mit hineingenommen, sondern in seiner Eigenverantwortung, worin er sich seiner Niedrigkeit gegenüber seinem Schöpfer bewusst ist.

Rosmini betont Aktion und Kontemplation gleichermaßen; die Letztgenannte bildet dabei die Basis für die Erste; alle Aktion speist sich aus der Kontemplation. Um sich jedoch für die ›Sphäre der Gnade‹ zu disponieren, kommt der Aktion seinerseits eine konstitutive Bedeutung zu. Rosmini versucht, diese Dynamik des ›Aufschwungs‹ in drei Teilen zu beschreiben: Am Beginn steht die Gottesfurcht und die Bestimmung des

---

[61] So schließt Salmona auf einen »Primat der Kontemplation in der Vervollkommnung, aber *innerhalb dieses Primats* sicher eine Untrennbarkeit von Kontemplation und Aktion« (Bruno Salmona, Considerazioni sul tema della perfezione nelle Costituzioni dell'Istituto della Carità. In: RRFC 73 (1979) 448–459, 457) und meint hiermit, daß die Kontemplation jeder Tat der Caritas zugrunde liegen muß, da diese aus der Spiritualität gespeist ist. Valle dagegen spricht eher von der Dynamik zwischen Aktion und Kontemplation, mithin von der Bedeutung, die der selbstvervollkommnenden Anstrengung des Menschen auf dem Weg zu einem Leben in Heiligkeit zukommt, wenn er schreibt: »Bei Rosmini überwiegt der asketische [i.e. der aktive selbstvervollkommnende; M.K.] Aspekt über den mystischen Aspekt, weil die Mühe der persönlichen Reinigung notwendig und unerläßlich ist, um zur Einheit mit Gott, mit seiner Liebe zu gelangen« (Alfeo Valle, Antonio Rosmini 77). Beide Aspekte sind also zusammenzusehen und überwiegen je nach Gesichtspunkt.

[62] C 470.

[63] Vgl. C 470 f.

[64] C 469.

Menschen, die den Menschen dazu drängen, den Weg der Reinigung und Heiligung einzuschlagen. Sodann folgt die Liebe zur Wahrheit, woraus sich die Pflichten und Tugenden des Betreffenden ergeben. Dies führt zum dritten Teil, der Einheit des Gläubigen mit Gott.[65] Und hieraus ergibt sich wiederum jene »vollendete Gerechtigkeit«, die den Glauben zur Tat werden lässt. *Actio* und *contemplatio* sind gewissermaßen wechselseitig verschränkt.

Dieser Prozess stellt sich sowohl in Form einer individuellen »Erziehung« als auch im heilsgeschichtlichen Prozess als Ganzem dar. So entspricht der ersten Phase vornehmlich die Zeit vor der Begegnung mit Christus (die für den Fall der heilsgeschichtlichen Entwicklung im AT dargestellt ist); der dritte Status ist als dauerhafter dem ewigen Leben zugeordnet. Gleichwohl sind alle drei miteinander verschränkt; so beginnt das ewige Leben auch schon in der Taufe.[66]

In diesem Sinn eines Progresses ist auch die Eingliederung in das *Institut der Caritas* zu sehen: zunächst gehört der Bewerber dem »Status der Wahl« (»stato elettivo«) an, wo es um die Ausrichtung auf Gottes Willen geht. Er soll sich in der Kontemplation üben, worin ihm die lukanische Maria-Marta-Episode als Leitbild dient (Lk 10,42). Da die Kontemplation nicht ohne die Aktion bleiben kann, ist es hernach im »Status des Aufgenommenseins« (»stato assunto«) Aufgabe des Rosminianers, ausgehend von der Liebe zu Gott das Gute in der Welt zu verwirklichen.[67]

4. Die Evangelischen Räte

4.1 Der Gehorsam

Der Gehorsam gegenüber den Oberen steht in engem Zusammenhang mit der völligen Unterstellung unter Gott, wenn auch beide nicht zu identifizieren sind. Beides ist ein Gebot der Weisheit und des Verstandes – keineswegs der Willkür oder des blinden Gehorsams:

> Da es der Wille Gottes ist, daß die Caritas gegenüber unseren Seelen wie gegenüber dem Nächsten in ordentlicher Weise geübt werde, muß mit der Caritas die Weisheit verbunden werden, um zu unterscheiden, welches die *Ordnung* der wahren und Gott wohlgefälligeren Caritas ist. Aber vor allem in einer Gesellschaft vieler sind Weisheit und Vernunft im Herrn notwendig, damit die Kräfte aller auf ein einziges Ziel hin gebündelt werden und so gut geordnet wirken, so daß aus ihrer Einheit und Eintracht das größtmögliche Gut erreicht wird. Und damit dies realisiert werde, strebe man die Einheit des Rates und des Willens an; und da nicht alle dieselbe Gabe des Rates und der Vernunft vom Herrn her haben, erscheint es der rechten Vernunft gemäß, daß diejenigen, die von größerer Wissenschaft und Weisheit gesegnet sind den Anderen vorgeordnet sind und daß alle an ihrer Gabe teilhaben, von ihnen weise geleitet und geführt.[68]

---

[65] Vgl. C 212–216. Hier sei auf 4.1 dieses Artikels verwiesen: Der Weg der Gerechtigkeit führt zur Caritas, der »vollendeten Gerechtigkeit«.

[66] Vgl. C 217.

[67] C 486.488.549.

[68] C 532.

Im Hintergrund steht wiederum das Bild der Ordnung des Kosmos, die im Sein begründet ist. Indem sich der Mensch in Erkenntnis und Wille an der Seinsordnung ausrichtet, handelt er vernunftgemäß, d. h. gemäß der von der Vernunft mittels der Seinsidee durchgeführten Valutation bzw. Objektivierung der realen Dinge. Zwar ist jedem Menschen das Seinslicht apriori gegeben – aufgrund seiner Kontingenz ist ihm jedoch die jederzeit volle Erkenntnis verwehrt. So erscheint es sinnvoll, sich die Ordnung von Menschen mit größerem Überblick interpretieren zu lassen, was nicht aus Willkür geschieht, denn »während wir dieser höheren Autorität gehorchen, gehorchen wir natürlich Gott«.[69]

Dies hat im Bereich des Studiums für Rosmini die Konsequenz, die geistige Entwicklung der Scholastiker streng zu überwachen und zu kontrollieren – so soll v.a. in der Philosophie darauf geachtet werden, dass »nichts völlig dem Depositum Fidei widerspricht«.[70]

4.2 Die Armut

Rosmini erkennt die Bedeutung, die der Ordnung der ›zeitlichen Dinge‹ als Ausdruck der ›geistigen‹ zukommt. Für den, der diese Beziehung erkennt, wird die Armut zum Bestandteil jener Indifferenz, die den Rosminianer zum »größeren Dienst und Ergebenheit gegenüber Gott und der größeren Caritas zum Nächsten« führt. Die Armut »disponiert den Menschen zum kontemplativen und Gott geweihten Leben, indem es die Affekte gegenüber den äußeren Dingen beseitigt«. Die Armut ist dabei kein Selbstzweck, sondern äußerer Ausdruck des Willens und der Geisteshaltung. Dabei ist bei Rosmini die Armut in außerordentlicher Weise an den Gehorsam dem Oberen gegenüber geknüpft, der für das gesamte geistliche Leben des Religiosen in besonderer Weise Sorge trägt[71]:

> Das Wesen des Armutsgelübdes (...) besteht vor allem darin, daß alles vom Gehorsam den Oberen gegenüber abhängt, welche im Herrn erwägen müssen, welchen Grad aktueller Armut sie den einzelnen Brüdern zuschreiben dürfen zum größeren Gehorsam Gott gegenüber und der größeren Nächstenliebe gemäß den jeweiligen Zeit- und Ortsumständen und im Hinblick auf die Aufgaben eines jeden.[72]

Dass der Obere auch in Bezug auf die Armut eine gewisse ›Zuteilungsfunktion‹ hat, kann zunächst erstaunen, denn Armut und Ehelosigkeit gelten zu Recht als absolute Größen. Doch ist bei der Armut ein Spezifikum Rosminis zu beobachten, das wiederum die Verschränkung seines philosophischen, politischen und theologischen Denkens zeigt: Die Erfahrung der Säkularisierungswelle, die um 1800 über Europa hereinbrach, und der damit verbundenen Enteignungen der Kirche und insbesondere der Ordensgemeinschaften durch Überführung ihres Besitzes in Staatsgut, bestätigten Rosmini in seinen Überlegungen, sein Institut und

---

[69] C 532.
[70] Vgl. C 331–348, bzw. 328.
[71] C 504 bzw. 518; vgl. C 507.
[72] Vgl. C 506.

dessen Besitz völlig in den Hintergrund treten zu lassen.[73] Inhaltlich begründet er dies damit, dass die Gesellschaft zur Gänze im Dienst der Heiligung des Einzelnen durch die Hingabe an die Caritas stehe und als reines Mittel daher auch nicht zum Besitzer werden solle. Wenn es im Institut um »Früchte« geht, dann sollen es die Früchte der Caritas und der Heiligung, nicht aber des Besitzes sein.[74]

Dieses Anliegen verbindet sich mit der Auffassung Rosminis über seine Geistlichen: so versteht er diese nicht im Sinne einer monastischen Ordensgemeinschaft, sondern als eine »Kongregation weltlicher Priester« (»congregazione di sacerdoti secolari«), die sich an den drei Evangelischen Räten ausrichten.[75] Somit ist ihnen *formeller, relativer Besitz* nicht abzusprechen.

In Synthese dieser beiden Gedanken schreibt Rosmini seinen Religiosen den formellen Besitz zu; allerdings kann dies nicht als Verrat am Armutsgelübde gesehen werden, da weder an dessen Geisteshaltung Abstriche gemacht werden noch ein praktischer Reichtum propagiert wird. Rosmini unterscheidet diesbezüglich zwischen »absolutem« (»proprietà assoluta«) und »relativem« (»proprietà relativa«) Besitz. Was die zur praktischen Ausübung der Caritas notwendigen Güter angeht, teilen die Oberen dem einzelnen gemäß seiner Aufgabe die entsprechenden Mittel zu, die er für seine caritative Arbeit benötigt; der Rest geht materiell in Gemeinbesitz über, formell allerdings bei dem einzelnen bleibend.

Der Gedanke der Armut gestaltet sich bei Rosmini sehr komplex – dementsprechend ausführlich sind seine Bestimmungen hierzu.[76]

4.3 Die Ehelosigkeit

Rosmini hält sich in seinen Ausführungen diesbezüglich sehr zurück; er verweist auf das kirchliche Verständnis der Ehelosigkeit. Dabei ist er sich durchaus der Schwierigkeiten bewusst, die dieser Rat mit sich bringt, geht es doch darum, »die Reinheit der Engel nachzuahmen«.[77]

5. Die Rolle des Instituts der Caritas innerhalb der Kirche

Formalaspekt des Instituts der Caritas ist nach Rosmini das Ziel der Vervollkommnung der Mitglieder; dessen Materialaspekt die Mitglieder selbst.[78] Aus dieser Wesensbestimmung des rosminianischen Instituts geht hervor, dass ihr Gründer diese Gesellschaft nicht als Selbstzweck ansieht, sondern als vorzügliches Mittel zu einem (nicht dem einzigen)

---

[73] Vgl. Brief an Giuseppe Roberto Setti vom 22. Mai 1838. In: Dario Giannozzi, L'Approvazione dell'Istituto della Carità. Il Carteggio Rosmini-Setti (= Biblioteca di Studi rosminiani, Bd. 15) Stresa 1994, 108–110.

[74] Vgl. C 509.

[75] Brief vom 2. August 1837 an *Don Giuseppe Setti*, EC VI, 3296, 373.

[76] Vgl. C 502–517.

[77] Vgl. C 519 bzw. 520.

[78] Vgl. C 1; vgl. Spirito 33 f.

authentischen christlichen Leben. Dieses Konzept kam im Zusammenhang des Evangelischen Rates der Armut wieder zum Tragen und erfährt seine Ausfaltung im ekklesiologischen Kontext.

Rosminis Institut will sich nicht als Ergänzung zur Kirche verstehen oder dazu dienen, diese in einzelnen Lebensvollzügen zu verbessern, sondern in seiner Universalität innerhalb der eigenen, mit der Kirche konformen Strukturen Kirche authentisch zum Vorschein kommen zu lassen.

Das *Institut der Caritas* sieht sich dementsprechend als »Braut und Frau« der Kirche, womit Rosmini ausdrücken will, dass seine Gesellschaft eben nicht ein Teil *in* der Kirche ist, sondern eine Gemeinschaft *der* Kirche. Keine Institution soll ihrer Sakramentalität einen Abbruch tun; so bekennt Rosmini weiterhin für alle Rosminianer, dass »all unser Streben für die Kirche ist«.[79] Dieses Prinzip verschafft sich auch in den rosminianischen Gesellschaftsstrukturen Ausdruck: »... dieses Prinzip besteht in der gänzlichen Nachahmung der kirchlichen Vollmacht, welche (...) eine sehr weise Ordnung hat ...«[80]

Beide Hierarchien gleichen sich in den Grundzügen; Rosmini richtet in seinem Institut die Ämter des Bischofs und des Pfarrers ein, an der Spitze steht der mit höchster Vollmacht ausgestattete »Generalpropst« (»preposito generale«).[81]

Dabei ist an den jeweiligen Berührungspunkten darauf zu achten, dass sich »die religiose Macht nicht absolut auf das Gebiet der kirchlichen Würde« ausdehnt, wo dem Diözesanbischof die alleinige Autorität zukommt. So sieht es Rosmini auch als eine Aufgabe an, der Kirche durch die Bereitstellung von Priestern zu Hilfe zu kommen.[82]

6. Die triadische Struktur der Caritas und ihre konkrete Umsetzung

Verità und *Carità* sollen als zwei korrespondierende Prinzipien das ganze Leben eines Christen bestimmen. Während die Wahrheitssuche nur in der göttlichen Caritas zur Ruhe kommt, kann es keine gelebte Caritas geben, die nicht vor dem Hintergrund der Wahrheit gelebt wird. *Verità* und *Carità* sind aber nicht nur eng verschränkt, sondern hängen auch in ihrer Struktur eng zusammen. Das Maß an Seiendheit, worin die ontische Wahrheit eines Seienden besteht, bestimmt auch dessen Maß an Gutheit eben dieses Seienden, auf das sich der Mensch in Vernunft und Wille ausrichtet.

Wie das Sein in drei Formen strukturiert ist, so präsentiert sich auch die Caritas dreifach: nämlich zunächst als eine »zeitliche« (»temporale«), die auf das Gut, insofern es unter seiner realen Form erscheint, ausgerichtet und dem realen Seinsmodus zugeordnet ist; sodann als »vernünf-

---

[79] Vgl. C 642; C 765.
[80] C 627.
[81] Vgl. C 821.832–849.
[82] Vgl. C 628 bzw. 642.

tige« (»intellettuale«), die auf die ideale Form der Gutheit zielt und somit dem idealen Seinsmodus zugeordnet ist; und schließlich als »moralische« (»morale«) bzw. »geistliche« (»spirituale«) im Hinblick auf das moralische Gut bzw. die moralische Seinsform.

Aus der Stufung der Caritas – wobei ihre Einheit nie vernachlässigt werden darf – ergeben sich auch die verschiedenen Lebensweisen innerhalb der Kirche und des *Instituts der Caritas*.[83] Dem gläubigen Christen ist die erste Art der Caritas zur Aufgabe gegeben, die jener Haltung dem Nächsten gegenüber entspricht, die als »Mitleiden« bezeichnet wurde. Es ist die Annahme des Nächsten als Person, die Überwindung der Distanz im Geist der Caritas. Dabei lässt er sich leiten von den »guten Antrieben der Natur«:

> Wenn wir nun – von dieser Absicht, dem göttlichen Willen zu gehorchen und Jesus Christus zu gefallen, bewegt – uns nicht dem natürlichen Mitleiden widersetzen, sondern ihm folgen und es weise in uns anspornen, errichten wir die wahre Caritas, die mit den mitleidenden Anstößen beginnt ...[84]

Dem Priester im Pfarrdienst ist dagegen in erster Linie die *geistige Caritas* anheim gestellt, worin die *intellektuelle* und die *zeitliche Caritas* zusammengefasst sind. Aufgrund der Rangordnung, die hier angedeutet ist, sind diese drei Weisen der Caritas auch nicht gleichberechtigt. Während sich die beiden letzteren immer nur auf Aspekte des jeweiligen Nächsten beziehen, ist die moralische Caritas dabei auf den Menschen in seiner Ganzheit gerichtet, wie die moralische Form auch die einheitsstiftende Form genannt werden kann. Wenn es dabei um das Adhärieren an Gott geht, wird diese auch geistliche Caritas genannt. Die *moralische* unterscheidet sich dabei von der *zeitlichen Caritas* darin, dass sie sich auf die »Liebe zu den Seelen« bezieht, während allen anderen Christen nur die »körperliche Caritas« aufgegeben ist. Der Priester soll ein Vorbild in der Selbstheiligung darstellen.[85]

Auch die *vernünftige Caritas* wird den Nicht-Rosminianern nicht aufgebürdet. Gleichwohl ist sie aber charakteristisch für das rosminianische Denken: Denn sie erfüllt die Mittlerfunktion zwischen Gedachtem und Gelebten, zwischen der Caritas als Objekt der Spekulation und der gelebten Caritas.

Gleichwohl darf man aus dieser Einsicht gerade nicht die sich jeweils daraus ergebenden Dienste und Aufgaben gegeneinander ausspielen; gerade weil sie auf verschiedenen Ebenen liegen, fügen sie sich in die Ordnung ein. So sind auch die zeitliche und intellektuelle Caritas letztlich auf die moralische hingeordnet. Rosmini nennt sie auch die »Caritas der Seelen«.[86]

---

[83] Vgl. C 598.
[84] C 600.
[85] Vgl. C 602 bzw. 595 f.
[86] C 603.

Aus der Korrespondenz von Theorie und Praxis heraus erstaunt es nicht, dass Rosmini für jede der drei Formen der Caritas auch eine eigene, die jeweilige Form ausübende Einrichtung gegründet hat: Das »Kolleg der Missionare« (»Collegio dei missionari«), das sich den Werken der spirituellen Caritas widmet, weiterhin das »Kolleg der (Volks-)Schullehrer« (»Collegio degli educatori elementari«), das den Aufgaben zugeordnet ist, welche die vernünftige Caritas fordert, und schließlich müht sich das »Medizinische Kolleg S. Raffael« (»Collegio Medico di San Raffaele«) um die Ausübung der zeitlichen Caritas.[87]

C. Schlussgedanke: Rosminis »Institut der Liebe« in seiner philosophischen Bedeutung

Rosmini löst mit seinem *Institut der Caritas* seine philosophische Wirklichkeitssicht ein und zeigt damit in der Praxis, dass das christliche Denken weder nur eine kohärente *Denk*möglichkeit des komplexen Weltzusammenhangs noch lediglich eine Sammlung von *Lebens*weisheiten oder *Verhaltens*normen ist, sondern dass Christsein ein authentisches Leben *in* und *aus* der Wahrheit meint. Hiermit rückt dieses christliche Denken in eine Mittelstellung, wenn es darum geht, auf die drei von Kant formulierten zentralen Fragen des Menschseins eine Antwort zu finden: was der Mensch wissen könne, was er tun solle und was er hoffen dürfe.

Ein ebenfalls universales, enzyklopädisches Denken zeichnet unter den Zeitgenossen Rosminis auch G. F. Hegel aus, der in seiner theoretischen Enzyklopädie alles im und aus dem sich selbst entfaltenden Geist heraus denkt. Der Verabsolutierung der Idee setzt jedoch Rosmini eine zweifache Verweisfunktion der Seinsidee entgegen: Einerseits ist sie nicht die dialektische Vermittlung von Sein und Nichts in ihrer Selbstsetzung, sondern trägt als formales, unbegrenztes *Apriori* selbst Verweisfunktion auf das *Absolute*, Gott. Andererseits steht sie in dialektischer Beziehung zu den anderen beiden Seinsformen, wodurch das theoretische Erkennen von sich aus auf seine Vollendung in der willentlichen Affektion, der Liebe, verweist. Hegels theoretische Enzyklopädie ist aus der Sicht Rosminis letztlich vereinnahmendes Denken aus der absoluten Idee heraus – in dieser intellektualistischen Sicht kommt das und der Andere nicht als Objekt, als eigenständiges Seiendes, sondern nur als Selbst-Negation des absoluten Ich in den Blick. Rosminis *Seinsidee* verobjektiviert dagegen und verweist zugleich auf die moralisch-affektive Praxis, die diesen Abstand in der Liebe überbrückt. Denn die *Liebe* macht nicht identisch, sondern vereinigt in Andersheit. Der Andere wird gerade in seinem Selbststand bejaht und angenommen; es werden die trennenden Grenzen aufgehoben, ohne die Andersheit zu verletzen. Somit kann aus der Sicht

[87] Vgl. Giambattista Pagani, Vita di Antonio Rosmini. Scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità riveduta ed aggiornata dal Prof. Guido Rossi, Rovereto 1959, Bd. II, 265–297.

Rosminis gesagt werden, dass die *theoretische Enzyklopädie* durch eine *Enzyklopädie der Praxis* ergänzt werden muss.

Vielen anderen Denkern hat er dabei voraus, dass diese Forderung bei ihm nicht ein denkerisches Postulat bleibt, sondern seine Bestätigung in der Praxis gefunden hat: das *Institut der Caritas*. Die Liebe erweist sich dabei nicht nur in spirituell-christlicher Hinsicht, sondern auch als tiefgründiges *philosophisches Konzept*, das einer Einheitsschau zugrunde liegt, die verbindet, ohne die Vielfalt zu zerstören.

Hierbei nimmt Rosmini durchaus ein Anliegen des 20. Jh. vorweg, wie es namentlich bei Emmanuel Levinas formuliert ist. Unter dem Eindruck der Totalitarismen und deren Folgen macht er der gesamten abendländischen Philosophie den Vorwurf, stets die Tendenz gehabt zu haben, den Anderen in seiner Andersheit aufzuheben und sich im Erkennen seiner zu bemächtigen.[88] Hierdurch würde die Philosophie letztlich zu einer »Egologie«.[89] Dieser Vorwurf Levinas' zielt dabei in seiner ganzen Schärfe auf Hegel, in dem diese Entwicklung kulminiert. Dabei übersieht er wohl, dass diese Kritik schon von Rosmini geübt wurde, der in unmissverständlicher Weise auf die Gefahren eines solchen Denkens hingewiesen hatte. Rosminis Philosophie, die in der Liebe ihren Brennpunkt findet, bleibt somit eine Herausforderung auch für die Philosophie unserer Tage.

Als Zeichen dafür steht nach wie vor das *Institut der Caritas*, in dem weiterhin vorgelebt wird, wie das Leben aus der Caritas zu einem »freudigen Gehen auf einem mit Blumen übersäten Weg ohne Dornen« wird; Rosmini spricht diesbezüglich von einer »großmütigen Erfahrung«.[90]

Rosminis Denken ist – wie jedes Denken – natürlich stark von den Herausforderungen seiner Zeit geprägt. So wurden auch einige Gedanken von der Entwicklung der Theologie im 20. Jh. abgelöst. Sein Grundanliegen aber hat Schule gemacht: Die Aussöhnung modernen Denkens mit einer traditionalistisch geprägten Kirche. Und so tritt die ›Verleiblichung seines Denkens‹, das *Institut der Caritas*, im Strom der christlich-abendländischen Tradition seinen Weg in das dritte Jahrtausend an.

---

[88] Vgl. Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris 1982, 166–168.188.

[89] Ebd. 167 f.

[90] Spirito 94.

III

PHILOSOPHISCHE, THEOLOGISCHE UND HISTORISCHE STUDIEN

III

PHILOSOPHISCHE, THEOLOGISCHE UND HISTORISCHE STUDIEN

»Die Welt ein Spiel«[1]

Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme) 2. Teil[2]

Martin Thurner

2.2 Die ›bathyphysische‹ Antwort: Jacob Böhmes »Liebe-Spiel«

Die nun bei Jakob Böhme zu entdeckende, zweite Gestalt einer christlichen Philosophie des Spieles, unterscheidet sich vom cusanischen Spielgedanken letztlich deshalb grundlegend, weil sie aus einer völlig anderen Denkbewegung hervorgeht, die ich zur Abhebung von der metaphysischen als die bathy-physische Denkform bezeichnen möchte. Vor der Interpretation von Böhmes Spielgedanken als der bathyphysischen Antwort auf Nietzsches Christentumskritik ist die Grundbewegung dieser Denkform kurz darzulegen.[3]

a) die bathy-physische Denkform

Die Bathyphysik ist eine bisher noch nicht als solche zur Kenntnis genommene Denkform, die ursprünglicher ist als die Metaphysik, und zwar sowohl was ihre philosophiegeschichtliche Stellung wie auch was ihren gedanklichen Bezugsgrund betrifft. Sie findet sich einzig bei derart ursprünglichen Denkern wie Heraklit und Jacob Böhme, die den ihnen folgenden metaphysischen Traditionen vorausliegen. In der Wortprägung ›Bathyphysik‹ greife ich zwei Grundworte Heraklits auf, nämlich seine Rede vom βαθὺς λόγος (bathýs lógos) der Seele aus Fragment 45 und von der *sich zu verbergen beliebenden* φύσις (phýsis) aus Fragment 123. Der Sinn dieser beiden Grundworte Heraklits lässt sich erschließen, wenn man sie mit entsprechenden Wendungen Böhmes übersetzt: Wenn bei Böhme dem βαθὺς λόγος (bathýs lógos) Heraklits die Rede von einem »tieffen Sinn«[4] nicht nur wörtlich, sondern auch inhaltlich gleichkommt, so findet dies seinen letzten Grund darin, dass beide eine Denkbewegung verfolgen, die nicht wie die metaphysische über die Dinge in

---

[1] Nachgelassene Fragmente; Sommer 1871/Frühjahr 1872 16[17]. Krit. Stud.-Ausg. (KSA) (Hg. Colli-Montinari) VII 399, 7 f. 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] Der 1. Teil dieses Beitrags ist zu finden in: Edith Stein Jahrbuch 2001, 192–210.

[3] Vgl. dazu auch Martin Thurner, Art. Böhme, Jacob. In: Metzler Lexikon Christlicher Denker. Stuttgart 2000, 108–112 (dort auch weitere Literaturangaben).

[4] Morgenröthe im Aufgang (Aurora); Vorrede des Autoris. Zitiert nach Jacob Böhme, Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, Hg. Will-Erich Peuckert, Stuttgart/Bad Cannstadt 1986 (=W), I, 19.

die Höhe hinaufsteigt, sondern in die Tiefe der Dinge eindringt. Die vom ›tiefen Sinn‹ der menschlichen Seele nach Heraklit wahrgenommene φύσις (phýsis) ist jene Ursprungswirklichkeit aller Dinge, die Böhme im Titel seines Hauptwerkes *Morgen-Roete im Aufgang* als den »Aufgang« bezeichnet. Der Aufgang der φύσις (phýsis) meint das, was Natur im ursprünglichen und allumfassenden Sinne ist: Das Geborenwerden als der ständig sich erneuernde Prozess des leiblichen Hervorgangs alles Lebendigen. Die bathyphysische Denkbewegung nimmt das Sein als immer neu entstehendes Leben wahr und sucht dessen verborgene »Wurzel«[5] in der Tiefe der sinnlichen Offenbarkeitsgestalt eines jeden Dinges.

Bei Jakob Böhme erreicht die bathyphysische Denkbewegung deshalb ihre tiefste Vollendung, weil er durch jedes Sinnending bis in die Tiefe jenes Ursprungs blicken kann, der seinem geheimnisvollen Wesen nach selbst die Tiefe ist. In der denkenden Suche nach dem tieferen Grund des lebendigen Aufgangs des leiblichen Lebens entdeckt Böhme die Tiefe des ungründigen Nichts als den Geburtsort der göttlichen Liebe.

b) Das ungründige Nichts als der Geburtsort der göttlichen Liebe

In seiner Schau des Seins als lebendiges Geboren-Werden vermittelt Böhme den tieferen Sinn der christlichen Glaubenswahrheit, dass der Gott der Liebe alles aus dem Nichts geschaffen hat. Im Unterschied zu den traditionellen Deutungen denkt Böhme das Nichts als das aller Schöpfung voraus liegende wesenlose Wesen Gottes selbst. Wie aus dem Nichts, das Gott ursprünglich ist, nicht nur etwas werden kann, sondern etwas werden muss, erklärt Böhme so: Aufgrund seiner Eigenschaftslosigkeit, seiner uneingegrenzten Unterschieds- und Wesenlosigkeit[6] *ist* das Nichts die reine Armut und »Demut«[7], weil es nicht nur nichts hat, das ihm etwas geben oder dem es sich geben könnte, sondern nicht einmal sich selbst hat. Weil das Nichts alles und sich selbst erst »suchen« und »finden« muss, ist es nichts als reine »Sucht«. Um sich in allem zu »emp*finden*«, entsteht so in der Sucht des Nichts der schöpferische »Wille zu etwas«, aus dem alles Sein ursprünglich hervorgeht.[8] Die grundlose Tiefe des Nichts erweist sich darin als der Geburtsort der göttlichen Liebe: Im Lebensgeburtsprozess findet das göttliche Nichts

---

[5] Vgl. den Untertitel von Böhmes ›Morgen-Roete‹: »Das ist: Die Wurzel oder Mutter der Philosophiae, Astrologiae und Theologiae aus rechtem Grunde oder Beschreibung der Natur, wie alles gewesen und im Anfang worden ist.« (W I, 1).

[6] Vgl. Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 9, Z. 14: W XV, 6. – N. 3, Z. 1–4: W XV, 4; Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum) Cap. 14, N. 27, Z. 1 f.: W XIV 201.

[7] Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 20, Z. 1: W XV, 9.

[8] Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio (Mysterium pansophicum); Der Erste Text, Z. 1; Der Zweyte Text, Z. 5: W VIII, 97; Betrachtung Göttlicher Offenbarung (Quaestiones Theosophicae), Die 3. Frage, N. 6–9: W XVIII, 8 f.

sein Wesen als die Liebe, weil es sich nur empfängt, wenn es sich hingibt und mit allem Gegebenen wiedervereinigt.

c) Die Leibwerdung der Liebe als Freiheitsgeschichte

Im Gedanken der Lebensgeburt aus dem Nichts kann Böhme nun auch die Wahrheit des tiefsten christlichen Glaubensmysteriums einsehen, dass die Liebe Leib wird und in der Fleischwerdung Gottes selbst die vollendete Freiheitsgestalt ihres Wesens findet. Böhme deutet die Leibwerdung als das Urphänomen des Seins schlechthin und begründet sie im selbst-schöpferischen Nichts des göttlichen Ungrundes: Da der anfängliche Wille in der Sucht des Nichts »nichts hat, das er wollen kann, als nur sich selber«[9], muss er sich zunächst auf sich selbst ausrichten und in der verhärtenden Einfassungsbewegung einer verneinenden »Begierde« wirken. Mit der dabei entstehenden Zentrierung bildet sich der Wirkgrund (»Herz«, »ewiges Gemüth«)[10] für eine entgegengesetzte, ausziehende Expansionskraft. Als das Ergebnis dieses ringenden Widerstreites zwischen finster einfassender und lichthaft ausziehender Lebensbewegung wird ein leibhaftes Etwas positiv gesetzt.[11]

Die schöpfungsursprüngliche Sucht des göttlichen Nichts, die Geburt seines eigenen Wesens als die Liebe in allem leibhaften Leben zu empfinden, erweist sich zugleich als jene aus der Tiefe treibende Kraft, die den Leibwerdungsprozess zur Selbst-Überwindung in immer höheren Gestalten von Lebendigkeit steigert. Da der göttliche Ungrund als das bestimmungslose Nichts zugleich die grenzenlose »ewige Freiheit« ist[12], muss er die leibhaften Einfassungen zu begrenzten *Quali*täten immer wieder *qual*voll sprengen, wenn er das grundlos freie Wesen seiner Liebe in ihnen finden will. In seiner Lehre von den sieben ›Gestalten der Ewigen Natur‹[13] deutet Böhme die Naturgeschichte als Freiheitsgeschichte, indem er in Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht die Stufen des Lebendigen als immer höhere Verwirklichungsweisen der Freiheit der ungründigen Liebe Gottes auslegt.

d) Die »freye Lust« des »Liebe-Spiels«

Der Kulminationspunkt des Lebensgeburtsprozesses wird nach Böhme in jener letzten Naturgestalt erreicht, in welcher der göttliche Ungrund

---

[9] Betrachtung Göttlicher Offenbarung (Quaestiones Theosophicae), Die 2. Frage, N. 1, Z. 4 f.: W XVIII, 3.

[10] Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 10, Z. 1 f.: W XV, 6.

[11] Von der Gnaden-Wahl; Cap. III, N. 3–4: W XV, 25 f.

[12] Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); IX, N. 49, Z. 2: W XX, 90.

[13] Vgl. z. B. Von der Gnaden-Wahl; Cap. III, N. 1–40: W XV, 24–36, sowie die in ihrer Einfühlsamkeit kongeniale Darlegung bei José Sánchez de Murillo, Die Entdeckung Jacob Böhmes. In: ders., Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie. München 1986, 187–256.

die ursprüngliche Freiheit seiner Liebesgeburt leibhaft emp*finden* und damit das göttliche Nichts sein in allem Sein gesuchtes Wesen endgültig *finden* kann. Wie diese Vollendungsgestalt bestimmt sein muss, um zum leibhaften Empfindlichkeitsort des Bestimmungslosen werden zu können, umschreibt Böhme folgendermaßen:

> Diese siebente Gestalt ist der Natur Wesen (...), und ist das geformte Wesen der Kraft; was die ersten sechs Gestalten im Geist sind, das ist die siebente im begreiflichen Wesen, als ein Gehäuse der andern aller: Oder als ein Leib des Geistes, darinn der Geist wircket, und mit ihm selber spielet (...) Diese siebente Gestalt oder geoffenbarte Kraft Gottes begehret sich zu schauen: fasset die himmlischen göttlichen Kräfte, und sich selbst wieder, und ist die himmlische Natur, die Weisheit, die englische Welt, das große Mysterium. Haben also Licht und Finsterniß miteinander gespielet. In der siebenten Gestalt ist Gottes Weisheit von Ewigkeit her offenbar gewesen, daraus er alle Dinge geschaffen. Aller Dinge Schöpfung ist die geoffenbarte geformte Weisheit, welche in menschlicher Eigenschaft der neuen Geburt Christus heißet. Diese siebente Gestalt ist der Sabbath, darinnen die anderen sechs ruhen von all ihrem Gewircke, gebären sich wieder und ruhen wieder. Das ist das ewige Wesen.[14]

In diesem Text fasst Böhme die wesentlichen Einsichten seines Denkens auf eine derart konzentrierte Weise zusammen, dass in dessen Interpretation unter Hinzuziehung von Aussagen aus anderen Kontexten das ›Liebe-Spiel‹ abschließend als sein Grundgedanke dargestellt werden kann. Wenn Böhme die Vollendungsgestalt des ungründigen Lebensgeburtsprozesses als das »Wesen« bestimmt, so gewahrt er damit den ursprünglich bathyphysischen Sinn eines der wichtigsten Begriffe des metaphysischen Denkens. Die Metaphysik versteht unter Wesen (Substanz, Essenz, Form) den gleichbleibenden geistigen Zielgrund des sinnenfälligen Werdens, der allein in seiner Unveränderlichkeit Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann, indem er in seiner geistigen Allgemeinheit auf den ›Begriff‹ gebracht wird. Wie das Denken bei Böhme hingegen zu einem ursprünglicheren Verständnis des »begreiflichen Wesens« zurückfindet, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass in seiner Verwendung dieser Worte ihr etymologischer Ursinn noch hörbar mitklingt. Für Böhme bedeutet »Wesen« noch An-Wesenheit im Sinne von Präsenz. In der Umschreibung des »Wesens« als »Leib des Geistes« kommt zum Ausdruck, dass diese Anwesenheit gerade nicht (metaphysisch gedacht) in der geistigen Allgemeinheit bestehen kann, sondern erst in der konkreten Leibhaftigkeit erreicht wird. Bathyphysisch gedacht bedarf nicht der Leib des geistigen Zielgrundes, um sein Wesen verwirklichen zu können, sondern umgekehrt der Geist der Einverleibung, um sein Wesen finden und damit da sein zu können. Mit diesem Verständnis des »Wesens« als leibhaftigen Da-Seins lässt sich nun auch der menschliche Erkenntnisprozess von den Wurzeln seiner Wirklichkeit her ursprünglicher denken. Wenn Böhme vom »begreiflichen Wesen« spricht, so vernimmt er im Wort Begreiflichkeit seiner etymologischen Urbedeutung entsprechend den Bezug auf die mit den Händen er-fassbare leibliche

[14] Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); Das II. Principium, Die siebente Gestalt, Z. 6–25: W XX, 115.

Daseinsgestalt des Geistes. Das bathyphysische Denken entdeckt, dass nicht in der geistigen Allgemeinheit, sondern in der leibhaftigen Konkretion die Voraussetzung von Erkennbarkeit liegt.

Das in einem ursprünglich leibhaftigen Sinn »begreifliche Wesen« bezeichnet Böhme nun als das »Gehäuse«. Das Phänomen des ›Hauses‹ sieht er als Ausdrucksgestalt der im Lebensgeburtsprozess wirksamen Sehnsucht allen Seins, in einer leibhaftigen Gestalt den Ort seiner Heimat zu finden. Wenn Böhme nun die letzte der sieben Naturgestalten in dem Sinne als das »Wesen« bestimmt, dass sie »Gehäuse der andern« ist, so gibt er damit zu verstehen, dass es nicht eine Vielzahl bestimmter intelligibler Wesensformen gibt (wie das metaphysische Denken dies sieht), sondern nur ein selbst bestimmungsloses Wesen, in dem alle Naturgestalten den Ort ihres leibhaftigen Daseins finden können. Weil so die letzte Naturgestalt des »Wesens« als ein »Corpus aller Eigenschaften«[15] selbst die eigenschaftslose und damit nichts als reine Anwesenheit ist, kann in ihr das aller Leibwerdung ursprünglich voraus liegende Nichts Gottes das endgültig finden, was es durch die Geburt allen Seins hindurch gesucht hat: den Ort der leiblichen Selbstempfindlichkeit seiner ungründigen Freiheit.

Das göttliche Nichts findet sein »Wesen«, wenn der Leib in seiner reinen Daseins-Wirklichkeit jene bestimmungslose Freiheit gewinnt, in der die Selbstgeburt der göttlichen Liebe ihre eigene Grundlosigkeit empfinden kann. Dies ereignet sich nach Böhme in der »freyen Lust« des »Liebe-Spiels«.[16] Da das Wesen des Spieles darin besteht, konkretes Geschehen ohne Grund und Zweck zu sein, kann der göttliche Un-Grund darin das leibhafte Gehäuse seiner Anwesenheit finden. Wenn Böhme die Wirklichkeit des Grundlosen im Spiel in der »Lust«-Empfindung gegeben sieht, so kann er damit auch einsehen, worin das Wesen des Ungrundes besteht, das sich im Spiel findet. Die Lust, »das Gefundene des ewigen Nichts«[17], ist die Empfindlichkeitsqualität einer grundlosen Liebesgeburt. In der »freyen Lust des Nichts«[18] vereinigt sich der göttliche Ungrund mit allem von ihm Gegebenen: »Liebe-Spiel«.

Die Lust ist jener Ursprungsvollzug, in dem das göttliche Nichts zu seiner Selbstempfindlichkeit alles leibliche Sein in sich zurücknimmt, um es aus der Freude der Wiedervereinigung wieder neu gebären zu können. Das »Wircken« Gottes im »Spiel mit ihm selber« besteht in einem unaufhörlichen Erneuerungsprozess der Lebensgeburt, durch den hindurch das ungründige Nichts den Ort der »Ruhe« seines Wesens immer wieder in jener Vollendungsgestalt findet, in der seine grundlose Liebeshingabe in der Wirklichkeit des Spieles nichts als (zweck-)frei anwest.

---

[15] Theosophische Sendbriefe. Brief 47, Tabula II, N. 7, Z.1 f.: W XXI, 204.

[16] Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); Das II. Principium, Die sechste Gestalt, Z. 13: W XX, 114. Von der Geburt (Anm. 5; De signatura rerum); Cap. 16, N. 11, Z. 7: W XIV 233.

[17] Von der Gnaden-Wahl; Cap. I, N. 6, Z. 9: W XV, 5.

[18] Vom Irrthum der Secten Esaiae Stiefels und Ezechiel Meths (Anti-Stiefelius II); N. 145, Z. 1 f.: W XI 233.

Als die Erfüllungszeit dieser grundlosen Gegenwart allen Seins in der freien Lust des Liebe-Spiels deutet Böhme die Sabbath-Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag. In der ständig neuen Verwirklichung des in sich ruhenden Spiels sieht Böhme den Sinn des Seins, das »ewige Wesen«.

Weil die von Gott im Lebensgeburtsprozess gesuchte beschauliche Empfindung seiner selbst nur in der geformten Einfassung der Leiblichkeit möglich ist, findet das ungründige Nichts die Ruhe seiner Wesens-Wirklichkeit des freien Spiels erst in einer leibhaftig-konkreten Gestalt, in der seine grundlose Liebe endgültig Fleisch geworden ist. Das grundlose Spiel als leiblich gefasste Form der Freiheit wird nach Böhme in der Naturgestalt des Menschen erreicht. Die ungründige Schöpferkraft der göttlichen Liebe-Begierde empfindet sich im Menschen in der verklärten Gestalt des Freudenspieles, weil im gesprochenen Wort der menschlichen Sprache die Lust des Einklangs aller in der Lebensgeburt voneinander geschiedenen Dinge lautlich hörbar wird:

> Die sechste Gestalt ist der lebendige, Göttliche, creatürliche, menschliche Mercurius. Und ist der Schall des Göttlichen Worts aus den Göttlichen Kräften, welcher sich in der Liebe-Begierde formet, und in ein lautbar Wort aller Kräfte einführet: Darin die Offenbarung Göttlicher Freudenreich in der freyen Lust der Weisheit Gottes stehet.[19]

Ursprüngliche Bestimmung des Menschen ist es nach Böhme, das verborgene Spiel-Wesen der gesamten Schöpfung offenbar zu machen:

> Gleichwie Gott mit der Zeit der äußern Welt für sich spielet, also auch sollte der innere Göttliche Mensch mit dem äußern in dem geoffenbarten Wunder Gottes in dieser Welt spielen, und die Göttliche Weisheit an aller Creatur, in jeder nach seiner Eigenschaft, eröffnen, sowohl in den Erden, in Steinen und Metallen, in welchen auch ein zweifaches Wesen lieget, als auch von der finstern Feuer-Welt-Urstand, und denn von der H. Licht-Welt Urstand. Dieses alles war ihm zu seinem Spiel gegeben: Er hatte die Erkenntniß aller Tincturen, alles war unter ihme; er herrschte im Himmel und auf Erden und in alle Elemente sowohl in alle Gestirne. Und das daher, daß die göttliche Kraft in ihme offenbar war.[20]

Weil das Spiel nach Böhme jener Ursprungsvollzug ist, der das göttliche mit dem menschlichen Wesen vereinigt, übersteigt sich die menschliche Natur schließlich in einer Gestalt, in der die grundlose Schöpferkraft des Anfangs in der Freiheit ihres Liebe-Spieles endgültig leibhaft an-west. Dies geschieht in der Erneuerung des ersten Menschen Adam durch die Geburt des göttlichen Kindes Jesus Christus in Bethlehem, in der sich die Selbstgebärung der göttlichen Liebe vollendet.

Indem er sie von der Inkarnation der Liebe als ihrem Sinnziel her denkt, findet Böhme zu einer Wesensbestimmung des Menschen, in der er die metaphysische Sicht der menschlichen Natur auf ihre bathyphysischen Wurzeln zurückführt. Die dem Menschen eigene Geistbegabung

---

[19] Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter (Clavis); Das II. Principium, Die sechste Gestalt, Z. 8–13: W XX, 114.

[20] Erklärung über Das Erste Buch Mosis (Mysterium Magnum); Cap. 16, N. 10, Z. 1 – N. 11, Z. 5: W XVII, 102.

versteht Böhme ursprünglich als jenen Vollendungszustand des Leibes, in dem dieser in der grundlos in sich selbst beruhenden Lust des Liebe-Spiels die Freiheit seines Ursprungs vergegenwärtigt. Diesen ursprünglich in der freien Lustempfindung des Leibes bestehenden Sinn von Geist sieht Böhme im Duft-Ausfluss der Pflanzen präfiguriert, in dem die grundlose Lust ihrer Liebesgeburt sich leibhaft mitteilt:

> Das Wort Geist ist die lebendige, ausgehende Bewegniß in der gefasseten Kraft im Gleichniß, wie mans an einer Blumen verstehen könnte. Das Aufthun oder wirckende Wachsen ist der Anfang: die Kraft des Wirckens ist der Umschluß oder cörperliche Einfassung des Wachsens; und der Geruch, welcher aus der Kraft ausgehet, ist die Bewegniß oder das wachsende, ausgehende Freuden-Leben der Kraft, daraus die Blume entspringet, davon man ein Gleichniß siehet, wie sich die Gebärung göttlicher Kraft abbildet.[21]

Diese Bestimmung des (menschlichen) Geistes als »Gehäuse« der Selbstempfindlichkeit Gottes im freien Spiel des Leibes führt schließlich auch zu einem ursprünglich erneuerten Selbstverständnis der philosophischen Reflexion. Im selbstreflektorischen Denken der Philosophie kulminiert die leibliche Selbstbeschaulichkeit des ungründigen Gottes. Das philosophische Denken hat nach Böhme nicht zum Ziel, das Sein metaphysisch zu begründen, sondern es in seiner bathyphysischen Grundlosigkeit als Spiel transparent werden und so zweckfrei gegenwärtig sein zu lassen. Wenn das Denken die Dinge in ihrem grundlosen Sein an-erkennt, bejaht es sie als das, was sie sind und vereinigt sie so zum Einklang des Liebe-Spiels:

> Also müssen sich im Philosophischen Wercke alle Gestalten in Eine, als in Sol verwandeln, aus sieben muß Eines werden, und bleibt doch in sieben, aber in einer Begierde, da eine jede Gestalt der andern in Liebe begehret, so ist kein Streit mehr.[22]

Zusammenschau: Nietzsches Weltspiel und die grundlose Unendlichkeit des christlichen Gottes der Liebe

Die Kurzzusammenfassung der Spielgedanken von Cusanus und Böhme hat ergeben, dass hier bei zwei ihrem Selbstverständnis nach christlichen Denkern das Phänomen des Spieles nicht nur eine vergleichbar zentrale Stellung einnimmt wie bei Nietzsche, sondern auch wesentliche inhaltliche Momente von Nietzsches Weltspielidee in einen christlich begründeten Spielgedanken integriert sind. Dass dies in zwei unterschiedlichen Denkformen geschieht, ermöglicht es, eine christliche Antwort auf Nietzsches antichristlich intendierten Spielgedanken von zwei verschiedenen philosophischen Standpunkten aus zu geben.

---

[21] Tafeln von den dreyen Principien Göttlicher Offenbarung (Tabulae); N. 12, Z. 1–9: W XIX, 60. In diesem Text deutet Böhme den Heiligen Geist der christlichen Trinität als das Urbild eines ›bathyphysischen Geistes‹, der in der Tiefe des lebensursprünglichen Zeugungsgeschehens des seinsbegründenden Sohnes aus dem ungründigen Vater verwurzelt ist.

[22] Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (De signatura rerum); Cap. 12, Kurze Summa des Philosophischen Wercks, N. 31, Z. 7–11: W XIV, 174.

Wie bei Nietzsche stellt sich auch bei Cusanus die Spielidee als die philosophische Vermittlung einer vergleichbar intensiven Erlebensqualität dar. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass jene Hochformen von Lebendigkeit, wie himmlische Höhe, Freiheit, Leichtigkeit und Freude, bei Cusanus nicht wie bei Nietzsche den metaphysischen Transzendenzbezug des Menschen negieren, sondern vielmehr voraussetzen. Erst die sich stets in die Höhe der Unendlichkeit entziehende Unerreichbarkeit seines metaphysischen Zielgrundes eröffnet dem Menschen jenes Spielfeld, das ihm das unaufhörlich neue Spiel der Vergeistigungsaufschwünge ins Unendliche ermöglicht. Im Verweis auf die von Cusanus entdeckte Begründung der Spielqualität des menschlichen Seins in der metaphysischen Transzendenz des christlichen Gottes lässt sich Nietzsche entgegnen, dass im Namen der Freiheit des Lebensspieles nicht nur nicht der christliche Gott, sondern nicht einmal die metaphysische Dimension verneint zu werden brauchen. Allerdings gelingt Cusanus ein metaphysisches Spielkonzept nur deshalb, weil er – darin Nietzsche entgegenkommend – das teleologische Prinzip der metaphysischen Denkform im Bezug auf die Un-Endlichkeit Gottes selbstkritisch relativiert. In Anbetracht der Tatsache, dass Nietzsche ein ihm auch von der Theologie selbst vermitteltes (Miss-)Verständnis einer den Menschen lebensverneinend niederdrückenden Transzendenz voraussetzt, besteht die Relevanz des cusanischen Globusspiels nicht zuletzt im Aufweis jenes Sinnes von metaphysischer Transzendenz, der den Menschen zu den von Nietzsche beschriebenen Hochformen von Lebendigkeit zu führen vermag.

Im Zusammenhang der Begründung seines Spielverständnisses in der unendlichen Transzendenz Gottes findet Cusanus indirekt zu einer weiteren Neubewertung einer Bedingung dafür, dass der menschliche Selbstvollzug zum Spiel werden kann. Auch hier verbleibt er innerhalb der metaphysischen Denkkategorien, transformiert diese aber immanent in einer Nietzsche entgegenkommenden Weise. Weil die unendliche Differenz zwischen Mensch und Gott und damit die Unerreichbarkeit des Zieles bedingt, dass der Mensch aufgrund der materiellen Schwere seines Körpers immer wieder auf einen niedrigeren Punkt zurückfällt, wird die Sinnlichkeit gerade in ihrer metaphysischen Bestimmung als niedrigerer Seinsgrad bei Cusanus als Grund dafür aufgewertet, dass der Selbstvollzug des Menschen die unaufhörliche Freude der Spielqualität gewinnen kann. In seinem Globusspielgedanken zeigt Cusanus einen Weg auf, wie Nietzsches Anliegen, die Leiblichkeit als uneingeschränkt positive Bedingung für die Spielerfüllung des menschlichen Lebens zu denken, entsprochen werden kann, ohne die graduelle ontologische Differenz der Materialität zur rein geistigen Seinsvollkommenheit der metaphysischen Transzendenz zu negieren. Indem Cusanus die unüberwindbare Differenz zum transzendenten Ziel, wie die menschliche Körperhaftigkeit als Ermöglichungsbedingungen des Spielvollzuges denkt, gelingt es ihm, die Endlichkeit des Menschen gerade im Hinblick auf ihre materiebedingte Verschiedenheit zur Unendlichkeit des göttlichen Geistes derart zu

nobilitieren, dass sie an Dignität nahezu Gott gleichkommt – denn letztlich bleibt es fast unentscheidbar, was erstrebenswerter ist: die vollkommene Selbstgegenwart des Unendlichen oder das Spiel des unendlich leichten und freudvollen Aufschwunges zu ihr.

In seiner Gegensätzlichkeit ist das Ergebnis verwunderlich, dass Cusanus in der philosophischen Begründung des Spieles jenen ontologischen Bereich der metaphysischen Transzendenz gerade affirmierend voraussetzt, den Nietzsche durch die rein immanente Begründungsstruktur seines Weltspieles negierend ausschließen kann. Dies findet eine konsequente Entsprechung auch hinsichtlich jener Dimensionen, auf deren Bestimmung die Stellung zur metaphysischen Transzendenz bei beiden Denkern letztlich hinzielt: Während Nietzsche in seinem transzendenzverneinenden Spielverständnis ausdrücklich die Intention verfolgt, den moralischen Sollensanspruch sowie die ethische Verantwortung des Menschen für den Verlauf seines Lebens zugunsten einer fatalistischen Schicksalsnotwendigkeit zu destruieren, bezeichnet es Cusanus geradezu als die »Summe der Geheimnisse dieses Spieles«[23], den Menschen in das moralische Handeln einzuüben, und leitet aus der metaphysischen Begründungsstruktur des menschlichen Spielvollzugs eine antifatalistische Argumentation ab.

Wenngleich diese Positionen auf der oberflächlichen Ebene ihrer direkten Aussage völlig unvereinbar zu sein scheinen, können sie durch die Vermittlung des ihnen gemeinsamen Ausgangs vom Spielphänomen dennoch einander angenähert werden, ohne dabei aber ihre spezifischen Differenzen zu verlieren. Was im Hinblick auf Nietzsches antimoralische Funktionalisierung des Spielgedankens verwundert, ist die lange Tradition, in der konkrete Spiele wie theoretische Spieltraktate mit einem moralisierenden Hintersinn versehen wurden. In den im engeren Sinn ethischen Passagen seiner Globusspielschrift leistet Cusanus selbst einen (vor allem in der philosophischen Fundierung) originellen Beitrag zu dieser Deutungsweise.[24] Indem Cusanus das moralische Handeln an den Spielwürfen aenigmatisch vermittelt, kann er jenen Wesenssinn von Moralität einsichtig machen, der gerade in der Strenge der ethischen Anforderungen die spielerische Leichtigkeit moralischer Qualitäten gewährt. Cusanus entdeckt den philosophischen Sinn der eben in den strengen Regeln der konkreten Spielpraxis (etwa der höfischen Wettkampfspiele) einzuübenden (zu »exerzierenden«) Leichtigkeit, indem er selbst in einer Art Sprachspiel die moralische Tugend (lat. virtus) von der »Virtuosität« (virtuosum exercitium)[25] des Kugelwerfers her versteht.

---

[23] De ludo globi I: h IX, N. 54, Z. 1.

[24] Vgl. dazu insbesondere die Abschnitte ›Spiel als moralisierendes Symbol‹, ›Das Globusspiel – eine Moralitätsschrift‹ und ›Metaphysik der Freiheit und Moral‹ bei Hans Gerhard Senger, Globus intellectualis. Geistsphäre, Erkenntnissphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon. In: Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Hg. Gregorio Piaia. Padova 1993, 275–307, hier 286–297.

[25] De ludo globi I: h IX, N. 54, Z. 3.

Damit kann er aufzeigen, wie die Moralität ursprünglich nicht die Spielleichtigkeit unterdrücken soll, sondern vielmehr den darauf hingeordneten Sinn hat, den menschlichen Selbstvollzug durch die an-strengende Einübung der Tugendregeln zur Spielqualität der virtuosen Leichtigkeit zu erheben.[26]

Freilich gewinnt die spielerische Virtuosität bei Cusanus ihrem metaphysischen Zielgrund entsprechend eine inhaltliche Ausprägung, die jenen Charakterzügen der Spielkraft entgegengesetzt ist, die Nietzsche hervorhebt. Auch wenn es von der Ausdrücklichkeit seiner antimoralischen Aussagen her nicht den Anschein hat, so intendiert Nietzsche mit dem Spielgedanken einen hohen ethischen Anspruch. Wenn er den spielerischen Lebensvollzug als die Steigerungshöhe zum Übermenschen hin vorschreibt, so will er damit ein neues, nicht mehr metaphysisch begründetes Ethos schaffen. Weil in diesem Spielethos aber jene Höhe erreicht werden soll, von der aus auch die ›niederen‹, schmerzvollen, instinkthaften und unvernünftigen Momente des Lebens grundlos bejaht werden können, muss der Spieler bei Nietzsche zum Heros werden. Die heroische Kraft zum bejahenden Aushalten der Extremzustände findet in der cusanischen Spielvirtuosität keine Entsprechung. Darin strebt Cusanus vielmehr die Qualität einer Verfeinerung der materiellen Grobheit des ›Rohzustandes‹ menschlicher Natur zur vergeistigten Eleganz seiner ideellen Zielbestimmung an:

> Wir sollen lernen, diese Neigungen und natürlichen Abbiegungen in tugendhafter Übung (virtuoso exercitio) so gerade zu richten, dass wir endlich doch nach vielen Abwandlungen und unsteten Umläufen und Abbiegungen im Reiche des Lebens ruhen.[27]

In dieser spezifisch cusanischen Bestimmung der Spielleichtigkeit als der die natürlich-leibliche Ursprungsnatur des Menschen geistig veredelnde Aufstieg mag auch der Grund dafür liegen, dass das von Nietzsche als Spielsubjekt mit dem übermenschlichen Heros identifizierte göttliche Kind im cusanischen Globusspiel keine Entsprechung findet. Gerade daran, dass Cusanus in anderen Kontexten die Leichtigkeit und das Spiel

---

[26] Für die Bedeutung des ethischen Anliegens im Globusspielgedanken mag es auf indirekte Weise signifikant sein, dass einer der wichtigsten ethischen Entwürfe der Philosophie des 20. Jh. in dieser Cusanus-Schrift in Grundzügen bereits erstmals vorweggenommen ist, nämlich die insbesondere bei Scheler und Lotze (unabhängig von Cusanus) entfaltete Wertethik (vgl. De ludo globi II: h IX, N. 110–120). Die Bestimmung Gottes als im menschlichen Selbstvollzug intentional angestrebter »Wert der Werte« (valor valorum) konzipiert Cusanus in zweifacher Hinsicht wiederum auf spielerische Weise: Er gewinnt ihn in einem Sprachspiel mit dem abschließenden »Lebe wohl«-Gruß (vale!) des Dialoges und vermittelt ihn aenigmatisch in einem Münzgleichnis. Zur Wertphilosophie des Globusspieles: Hans Gerhard Senger, Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues. In: Klaus Kremer/Klaus Reinhardt (Hg.), Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues (Mitt. u. Forschungsbeitr. der Cusanus-Ges. 26). Trier 2000, 39–63, hier 53–57.

[27] De ludo globi I: h IX, N. 54, Z. 1–4.

ausdrücklich mit dem Kind in Verbindung bringt[28], im Globusspieldialog das Spielsubjekt aber nirgendwo mit einem Kind vergleicht, wird deutlich, wie diese von Nietzsche prononciert in den Vordergrund gestellte Assoziation dem cusanischen Konzept eines ›ludus sapientiae‹ eher zuwiderläuft.[29]

Wenngleich Cusanus damit ausdrücklich in eine andere Richtung argumentiert als Nietzsche, so wäre erstaunlicherweise in seinen metaphysischen Begründungsvoraussetzungen durchaus die Möglichkeit gegeben, zu einer derjenigen Nietzsches vergleichbaren heroischen Bestimmung des menschlichen Seins zu gelangen. Ausdrücklich wahrgenommen wird dies in den ›Eroici furori‹ (Heroischen Leidenschaften) des Giordano Bruno. In seiner Rezeption des cusanischen Unendlichkeitsgedankens spricht auch Bruno von der Unerreichbarkeit des Zieles menschlicher Intellektualität und Affektivität, und vermittelt dies auch im Bild einer unaufhörlichen Kreisbewegung zu einem unerreichbar bleibenden Zentrum.[30] Im Unterschied zu Cusanus wird diese unüberwindbar bleibende Differenz des menschlichen Strebens zu seinem unendlichen Erfüllungsziel bei Bruno auch schmerzhaft empfunden, weshalb die freudige Bejahung des dem Menschen eigenen Unendlichkeitspotentials von Bruno weniger als virtuos-spielerischer, sondern als heroischer Akt gedacht werden muss. Am Ethos von Brunos Heros kann Nietzsche gegenüber deutlich gemacht werden, dass es möglich ist, die menschliche Existenz in einer Weise als eine heroische zu begreifen, welche die Transzendenz ihres Zielgrundes nicht negiert, sondern vielmehr voraussetzt.

Am deutlichsten zeigen sich die bleibenden Differenzen des Spielverständnisses von Cusanus und Nietzsche in der interessanterweise wieder von beiden mit gegensätzlichem Ergebnis thematisierten Verhältnisbestimmung von Spielverlauf und Schicksalsnotwendigkeit.[31] Die in der zeitgenössischen italienischen Philosophie des 15. Jh. verstärkt diskutierte Frage nach der Bedeutung des fatum[32] wird vom Gesprächspartner des Globusspieldialogs in einer Weise eingebracht, die Nietzsches Position vorwegnimmt: »Es sieht so aus, als ob der Globus nicht nur nach der Absicht des Stoßenden, sondern auch nach dem Glückszufall (fortuna) bewegt werde.« Die Entschiedenheit, mit der Cusanus diesem Ein-

---

[28] Vgl. z. B. De possest (Vom Können-Ist): h XI/2, N. 23, 22–25; De apice theoriae (Der Gipfel der Betrachtung): h XII, N. 6, Z. 1.

[29] Ein Hinweis darauf, dass das cusanische Globusspiel bereits von seinen Zeitgenossen als gerade nicht ›kindisches‹ Spiel verstanden wurde, ist eine diesbezügliche Aussage im anonym überlieferten Lobgedicht auf das Globusspiel: »Luditur haec ludus, sed non pueriliter« (h IX, S. 67, Z. 13).

[30] Vgl. De gli eroici furori. In: Dialoghi italiani (ed. Aquilecchia ³1958) 1012.

[31] Vgl. De ludo globi I: h IX, N. 55–58.

[32] Direkter Bezugspunkt für Cusanus ist dabei vor allem Coluccio Salutatis Schrift De fato et fortuna (ed. C. Bianca, Firenze 1985); vgl. dazu die Nachweise im Quellenapparat zu h IX, N. 56–58. Zum ›Fortuna‹-Gedanken bei Cusanus und im italienischen Humanismus vgl. die Literaturangaben in: Paauline Moffit Watts, Nicolaus Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man. Leiden 1982, 203, Anm. 30.

wand auf eine Weise entgegnen will, die ihm nicht einmal die Grundlage seiner Möglichkeit belässt, zeigt sich zunächst in der Feststellung, dass selbst eine hypothetisch angenommene Schicksalskonstellation den Kugellauf nicht zu beeinflussen vermochte:

> Du siehst wohl, dass du den Globus in Bewegung setzt, wann du willst und wie du willst. Sogar wenn die Konstellation des Himmels besagte, der Globus müsse still stehen bleiben, wird der Einfluss des Himmels deine Hände nicht festhalten, dass du nicht doch, wenn du willst, den Globus bewegst.

Den tieferen Grund für diese prinzipielle Unabhängigkeit des Spielvollzugs von kosmischen Notwendigkeitsfügungen deutet Cusanus in der folgenden Aussage an:

> Das Reich eines jeden ist frei. (...) Aber dieses Geschick (fortuna), das oben Weltseele genannt wurde, bestimmt auch in unserem Reich nicht das, was dem Menschen zugehört. Denn ein jeder Mensch hat die Freiheit der Entscheidung, nämlich zu wollen und nicht zu wollen (...) und hierin ist das edle Reich keineswegs dem All (universum) oder einem anderen Geschöpf unterworfen.

Wenn Cusanus hier die Freiheit vom Zwang der Naturnotwendigkeit mit der Einsicht begründet, dass der Mensch nicht den Gesetzmäßigkeiten des Universums unterworfen sei, so spielt er damit auf die metaphysische Begründungsstruktur des Globusspielgedankens an. Die Überlegenheit des Menschen über die Welt beruht auf einer ontologisch-ursächlichen Priorität. Im Kugelwurf des Globusspielaenigmas bringt Cusanus zur Darstellung, wie die Wirklichkeit der Welt(en) entsteht, wenn der Mensch die unendliche Wahrheit anspielt und so zu einer endlich begrenzten Gestalt einschränkt. Da die Bestimmungsstrukturen eines Weltgefüges im je eigenen Weltentwurf des Menschen ihre Ursache haben, kann der Mensch nicht seinerseits wiederum in diese von ihm vermittelt bedingten Notwendigkeiten eingefügt sein.

Im Hinblick auf die bei Cusanus gedachte ontologische Priorität des spielenden Menschen über den kosmischen Notwendigkeitsfügungen zeigt sich eine weitere Differenz zu Nietzsches Weltspielidee. Während Nietzsche die Welt unmittelbar in ihrer Wesenswirklichkeit als Spielwerden denkt, ist die Wesensbestimmung der Welt bei Cusanus *nur* mittelbar in ihrer Verursachung durch den Weltentwurf des Menschen im Spielvollzug begründet. Bei Nietzsche spielt der Mensch, indem er sich frei in die unabänderlich (eisern) vorgegebene Schicksalsnotwendigkeit des Weltspiels involvieren lässt, bei Cusanus, indem er das endliche Weltgefüge aus seinem Unendlichkeitspotential immer wieder frei evolviert. Da aber auch bei Nietzsche das kosmologische Spielmotiv letztlich auf das anthropologische Verständnis des Lebens als Spiel hingeordnet ist, weil es dieses ermöglichen soll, bleiben die Weltkonzepte beider Denker trotz ihrer erheblichen Differenzen von diesem ihrem gemeinsamen Bezugspunkt auf den spielenden Menschen her kommensurabel.

Den Zusammenhang zwischen dem antifatalistischen Argumentationspotential des Globusspiels und seinem ethischen Anspruch stellt

Cusanus schließlich her, wenn er aus der Freiheit des Spielwurfes folgert, dass jeder Spieler selbst die Verantwortung für den Lauf seiner Kugel zu übernehmen hat und nicht auf eine anonyme Schicksalsfügung übertragen kann:

> Diejenigen, welche übel laufen, dürfen also auch, wenn sie während des Laufens Reue empfinden, nicht irgendeiner Vorbestimmtheit, die man gewöhnlich Schicksal (fatum) oder Missgeschick (mala fortuna) nennt, zuschreiben, wenn sie ihren Lauf schlecht beenden, sondern sich selbst, die sie sich unberaten da hineingestürzt haben.

Mit der Einsicht in die Überlegenheit der Spielfreiheit über die Weltnotwendigkeit schließt Cusanus Nietzsches Mythos einer ursprünglichen Unschuld des Lebens-Spieles ebenso aus, wie die Empfindung der Lust auch über sein schmerzvolles Scheitern und die dementsprechende Aufforderung, sich »unberaten da hinein zu stürzen«.

An der gegensätzlichen Stellung zum Fatalismus scheint die fundamentale Unvereinbarkeit von Nietzsches Weltspielidee mit einem christlich vertretbaren Spielverständnis offensichtlich zu werden. Dass man es sich aber zu leicht macht, wenn man das Verhältnis zwischen dem Christentum und Nietzsche auf die Formel einer oberflächlichen Entgegensetzung bringt, zeigt sich in ebenso überraschender wie signifikanter Weise gerade an diesem eindeutig scheinenden Punkt: An zentraler Stelle, in der sein Denken in der Konzentration auf die Selbstdarstellung seines ›Ich‹ abschließend zusammenfassenden Spätschrift *Ecce homo*, gibt Nietzsche selbst zu verstehen, dass sein Fatalismus die radikalisierte Ausdrucksgestalt einer grenzenlosen, weil grundlosen Bejahung allen Seins ist. Nietzsches Schicksalsaffirmation findet ihren tieferen Beweggrund in jenem Ursprungsphänomen, das ihm nicht nur der Sache, sondern auch der ausdrücklichen Benennung nach mit dem Christentum gemeinsam ist. *Amor* fati ist ursprünglich eine Verwirklichungsweise der Liebe:

> Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben* ...[33]

Die Differenzen zwischen den Spielgedanken bei Cusanus und Nietzsche zeigen sich aber nicht nur in der Ausdrücklichkeit gegensätzlicher Folgerungen. Bezeichnend ist auch, dass Cusanus über ein Wesensmoment des Spiellebens völlig schweigt, das Nietzsche aus der antimoralischen Zielsetzung seines Konzeptes heraus in den Vordergrund stellt. Die ästhetische Dimension des Spieles ist bei Cusanus wenn, dann nur im allgemeinen Sinne der ›Wahrnehmung‹ der Freudenempfindung, nicht aber wie bei Nietzsche im spezifischen Sinne des künstlerischen Vollzugs oder der Schönheitsbetrachtung präsent. Wenn Cusanus die

---

[33] Ecce homo. Warum ich so klug bin 10. KSA VI 297, 24–29.

von ihm in anderen Kontexten durchaus bedachte Schönheit des Seins[34] nicht in seinen Spielgedanken integriert, so mag dies den Grund darin haben, dass er das ästhetische Moment weniger wie Nietzsche als Eigenschaft des menschlichen Spielvollzugs und seiner Welt, sondern im klassisch-metaphysischen Sinn als in seiner Vollkommenheit primär dem absoluten Sein Gottes zugehörige Bestimmung denkt.[35]

In der christlichen Auseinandersetzung mit Nietzsches Weltspielgedanken konnte anhand des cusanischen Globusspiels deutlich gemacht werden, wie eine philosophische Vermittlung der Selbsterfahrung des menschlichen Seins als Spiel selbst in den (entsprechend modifizierten) Kategorien der Metaphysik möglich ist, die Nietzsche dazu ausdrücklich negieren zu müssen vermeinte. Im Blick auf Jacob Böhme lässt sich nun Nietzsche gegenüber aufzeigen, dass ein christliches Spielverständnis auch in einer Denkform verwirklicht werden kann, die in ihren Grundzügen derjenigen Nietzsches entgegenkommt. Da Böhme seine Schau des ungründigen Liebe-Spiels in einer Denkweise vermittelt, die der Affirmation jeder metaphysischen Transzendenz ursprünglich vorausliegt, verkörpert er damit gleichsam jenen paradiesischen Urzustand, in den Nietzsche durch seine Negation der teleologischen Vernunftmetaphysik zurück will. Im bathyphysischen Liebe-Spiel-Gedanken Böhmes sind die wesentlichen Bestimmungsmomente von Nietzsches Weltspiel nicht nur positiv integriert, sondern tiefer begründet. Wie Nietzsche vermittelt auch Böhme in seinem Spielgedanken den Zusammenhang zwischen einem ursprünglichen Verständnis des Seins als leibhaftes Werden und Vergehen und einer zukunftsgerichteten Bestimmung des (menschlichen) Lebens als streithafte ‹berwindungs-Steigerung zum göttlichen Kind. Weil Böhme sie aber als Momente der ungründigen Liebesgeburt des göttlichen Nichts denkt, kann er diese Phänomene in jener Tiefe wahrnehmen, die den zarten Sinn ihres Ursprungs freigibt, ohne ihnen etwas von ihrer elementaren Gewalt zu nehmen, auf deren Freilegung es Nietzsche vor allem ankam.

---

[34] Dazu: Giovanni Santinello, Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica. Padova 1958. Als Quellentext: Nicolai de Cusa, Tota pulchra es, amica mea (Sermo de pulchritudine). Introduzione ed edizione critica a cura di G. Santinello. Padova 1958; Günter Wohlfart, Nietzsches Artisten-Metaphysik und die christliche Metaphysik des Schönen bei Cusanus. In: ders., Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier. Würzburg 1991, 47–60.

[35] So z. B. in De visione dei 6: h VI, N. 20 als Eigenschaft des göttlichen Antlitzes. Ein ›Anklang‹ an eine ästhetische Deutung des in der Antwort auf die grundlose Selbstmitteilung der freien Unendlichkeit bestehenden menschlichen Wesensvollzuges findet sich bei Cusanus allerdings im aenigmatischen Bild der »lebendigen Harfe« (De venatione sapientiae [Die Jagd nach Weisheit] 20: h XII, N. 56, Z. 19), mit der er den seinen Schöpfergott dankbar lobenden Menschen vergleicht. Gerade weil die Darstellung des inneren Zusammenhangs zwischen der (wenige Monate vor ›De ludo globi‹ in: ›De venatione sapientiae‹ entfalteten) cusanischen ›Philosophie des Lobes‹ (scientia laudis) und seinem Verständnis des menschlichen Wesensvollzuges als Spiel besonders ergebnisreich wäre, müsste sie in einem eigenen Beitrag vorgenommen werden.

Vergleichbar mit Nietzsche deutet auch Böhme den Streit als jene im wörtlichen Sinn elementare, weil ursprünglich körperliche Unter-Scheidung des Seins in einander leibhaft entgegengesetzte Qualitäten, durch deren kraftvolle Dynamik allein das Leben zum Spiel bewegt werden kann:

> Du mußt aber allhie wissen, daß die Gottheit nicht stille stehet, sondern ohn Unterlaß wircket und aufsteiget als ein liebliches Ringen, Bewegen oder Kämpfen, gleichwie zwei Creaturen, die in großer Liebe miteinander spielen und sich miteinander hälsen oder würgen. Bald liegt eines oben, bald das ander. Und so eines überwunden hat, so gibts nach und lässet das andere wieder auf die Füße.[36]

Anders als Nietzsche sieht aber Böhme das Ende dieses (lebens)notwendigen Streitspiels in der Erhebung zu jenem Freudenreich, in dem sich die ungründige Lust der göttlichen Liebesgeburt zart empfinden kann:

> Und ist in der Natur immer eines wider das ander gesetzt, daß eines des andern Feind sey, und doch nicht zu dem Ende, daß sichs feinde; sondern daß eines das ander im Streite bewege, und in sich offenbare, auf daß das Mysterium Magnum in Schiedlichkeit eingehe, und in dem ewigen Einen eine Erheblichkeit und Freudenreich sey und auf daß das Nichts in und mit etwas zu wircken und zu spielen habe, als der Geist Gottes, welcher sich durch die Weisheit hat von der Ewigkeit in ein solch geistlich Mysterium eingeführet, zu seiner selbst Beschaulichkeit; welch Mysterium er auch in einen Anfang zur Creation und zur Zeit eingeführet, und in ein Wesen und Weben der vier Elementen gefasset, und das unsichtbare Geistliche mit und in der Zeit sichtbar gemachet. (...) Denn er ist der Anfang der Natur, und führet sich doch nicht darum aus dem ewigen Einen in einen ewigen Anfang zur Natur, daß Er will etwas Böses seyn; sondern daß seine Kraft möge in Majestät, als in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommen und daß ein Bewegen und Spielen in Ihme sey, da die Kräften miteinander spielen, und sich in ihrem Liebespiel und Ringen also selber offenbaren, finden und empfinden, davon das große unmeßliche Liebe-Feuer im Bande und in der Geburt der H. Dreyfaltigkeit wirckende sey.[37]

Mit der Einsicht, dass im Streit »der Ungrund mit seinem gefassten Grunde also mit sich selber ringe und spiele«[38], entdeckt Böhme im Unterschied zu Nietzsche die ab-gründige Tiefe des göttlichen Nichts ausdrücklich als die Dimension, in der sich das Überwindungs-Ringen[39] abspielt. Durch diesen tieferen Blick kann Böhme die schmerzvoll-finsteren Momente des Streitspiels auf eine Weise bejahen, die nicht wie bei Nietzsche jenseits von Gut und Böse liegt. Weil die Tiefe des Begierde-Streites nach Böhme die Erhebung zum Liebe-Spiel ermöglichen soll, ist das Böse als dasjenige gut zu heißen, das im Geburtsprozess des Lebensspiels das Gründende ist:

---

[36] Morgenröthe im Aufgang (Aurora). Cap. 11, N. 49, Z. 1–7: W I, 138.
[37] Von der Gnaden-Wahl. Cap. II, N. 22, Z. 1–13 und N. 28, Z. 6–15: W XV, 18 und 20.
[38] Erklärung über Das Erste Buch Mosis (Mysterium Magnum). Cap. 5, N. 3, Z. 5 f.: W XVII, 24.
[39] Vgl. Vom dreyfachen Leben des Menschen. Cap. 5, N. 54: W III, 91.

> Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, scheidet sich aber in seiner Gebärung in zwey Principia, als in Licht und Finsternis, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zweien ewigen Anfängen, in den dritten Anfang, als in die Creation zu seinem eigenen Liebe-Spiel, nach beyder ewigen Begierde Eigenschaft.[40]

Indem Böhme das Streitspiel als die Unter-Scheidung der Dimensionen von Tiefe und Höhe denkt, kann er die bösen Grundkräfte des Lebens auf eine Weise positiv integrieren, die aber moralisch nicht indifferent bleibt. Von Böhme her lassen sich vergleichbare Zusammenhänge bei Nietzsche besser einsehen: Die vernichtende Kraft der Zerstörung wirkt deshalb aufbauend, weil sie die Verfestigung von leiblichen Einfassungsgestalten der ungründigen Freiheit des Nichts immer wieder neu aufsprengt und so den Lebensgeburtsprozess Stufe um Stufe zur grenzenlosen Wirklichkeit des Liebe-Spiels emporhebt:

> Weil aber die Freyheit unfaßlich, und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression, und keinen Grund hat, so kann sie die Impression nicht fassen oder halten, sondern sie ergiebet sich in die Freyheit, und die Freyheit verschlinget ihre finstere Eigenschaft und Wesen, und regieret mit der angenommenen Beweglichkeit in der Finsterniß, der Finsterniß unergriffen.[41]

Die Finsternis wird aber dann im moralisch negativen Sinne der Sünde böse, wenn sie nicht mehr der ungründige Grund für die Lichtgeburt bleibt, sondern sich selbst auf die Höhe des Lichtes erheben will. Im Rückblick auf Böhmes tiefere Schau des Lebensgeburtsprozesses lässt sich einsehen, dass Nietzsches Reaffirmation der negierenden Kräfte als lebensfördernd ihrem Anliegen nach berechtigt ist, in ihrer immoralistischen Konsequenz aber das Gelingen des Ineinanderspiels der konträren Lebensbewegungen gefährdet, das gerade auf der Grundlage der Spielregeln die grundlose Freude seiner freien Lust gewinnt.

Weil nach Böhme auch und gerade das moralische Ineinanderspiel von Gut und Böse die (Zweck-)Freiheit der grundlosen Lust des Seins ermöglichen soll, schließen sich in seiner Tiefensicht des Lebensspieles ethische und ästhetische Zielsetzung des Weltganzen nicht wie bei Nietzsche gegenseitig aus. Böhme gelingt es, beide Perspektiven im Medium jenes Phänomens zu vereinigen, das die ursprünglichste Artikulationsweise der ästhetischen Empfindung ist, im Schall des Sprachlautes. Im Hören auf die sich im Wort zusprechende Einheit seiner vielfachen Bedeutungen (Werkzeug, Mittel, Klangkörper) bezeichnet Böhme die Kreaturen als ›Instrumente‹ der ihr Freudenspiel suchenden Wortmitteilung Gottes:

---

[40] Von der Geburt (Anm. 5; De signatura rerum). Cap. 16, N. 11, Z. 1–7: W XIV 233.
[41] Von der Geburt (Anm. 5; De signatura rerum). Cap. 14, N. 22, Z. 12–18: W XIV 200.

> Die Stimme Gottes führet ihre Freude durch die Creatur, als durch ein Instrument immer und ewig aus. Die Creatur ist die Offenbarung der Stimme Gottes. Was Gott in der ewigen Gebärung seines ewigen Worts, aus dem großen Mysterio des Vaters Eigenschaft ist, das ist die Creatur in einem Bilde, als ein Freuden-Spiel, damit der ewige Geist spielet.[42]
>
> Das Leben stehet im Streite, auf dass es offenbar, empfindlich, findlich und die Weisheit schiedlich und erkannt werde: und dienet zur ewigen Freude der Überwindung.[43]

Weil wie nach Nietzsche auch nach Böhme der Streit als Überwindung geschieht, entspricht ebenso bei beiden der horizontalen Dynamik des Weltspieles eine vertikale. Im Hinblick auf die zu erreichende Vollendungsgestalt eröffnet der Vergleich zwischen beiden Denkern Perspektiven auf Bestimmungsmomente, die beim jeweils anderen ansonsten eher verborgen blieben, gerade darin aber auf eine tiefere Gemeinsamkeit verweisen. Während von Nietzsches diesbezüglicher Insistenz her deutlich wird, dass auch bei Böhme die Erfüllung des Lebens im Spiel rein weltimmanent, weil als letzte Naturgestalt, gedacht ist, gewinnt es von Böhme her gesehen ein ganz neues Bedeutungsgewicht, wenn auch und ausgerechnet Nietzsche diesen weltspielimmanenten Vollendungszustand als den Sabbath bezeichnet. Nietzsche bezieht das biblische Ruhetagsmotiv auf jenen im kosmischen Werden ewig wiederkehrenden Höhepunktsaugenblick des Mittags, in dessen generativer Einheit mit der Mitternacht »die Welt vollkommen« wird:[44] »Kam ihr eines siebten Tages Abend gerade am Mittage?«[45]

Diesen sich wie Böhmes Ewiges Wesen ständig selbstschöpferisch erneuernden Erfüllungszustand – »selig müde, gleich jenem Schöpfer am siebten Tage«[46] sieht Nietzsche wie die Bibel mit dem Heraufkommen des Menschen beginnen und wie Böhme im Selbstüberstieg der menschlichen Naturgestalt vollendet. Der siebte Tag, der »grosse Erden- und Menschen-Mittag«, ist nach Nietzsche die Zeit der (über-)menschlichen »Mittagsbrüder«.[47] Da sie die Aufgabe haben, das sich ewig grundlos erneuernde Ineinanderspiel von Mitternacht und Mittag nicht nur zu lehren, sondern ursprünglich zu sein, muss der Übermensch nach Nietzsche zu jenem göttlichen Kind werden, das Böhme als die vollendete Inkarnationsgestalt des ungründigen Lebensgeburtsprozesses denkt. Im Gedanken, dass die Welt »nur als menschliche Empfindung« existiert[48], trifft sich Nietzsche mit Böhmes Einsicht, wonach das Sein die in allem gesuchte Selbstempfindlichkeit seiner freien Lust erst im grundlos spielenden gott-menschlichen Kind wirklich finden kann.

---

[42] Ebd., Cap. 16, N. 17, Z. 1–7: W XIV 234 f.
[43] Der Weg zu Christo (Christosophia). Cap. 5, N. 57, Z. 3–5: W IX 164.
[44] Also sprach Zarathustra IV. Das Nachtwandler-Lied 10. KSA IV 402, 14 f.
[45] Also sprach Zarathustra IV. Mittags. KSA IV 343, 9.
[46] Nachgelassene Fragmente. Winter 1884–85 31[40]. KSA XI 376, 30.
[47] Also sprach Zarathustra III. Der Genesende 2. KSA IV 276, 32 f.; Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Herbst 1881 11[196]. KSA IX 519, 20.
[48] Nachgelassene Fragmente. Frühjahr/Sommer 1874 34[33]. KSA VII 803, 2.

Was an Nietzsches Spielgedanken letztlich das Verwunderlichste bleibt, lässt sich von Böhme her einen Schritt weit aufklären: Nietzsche will mit seiner Weltspielidee das Christentum destruieren, findet darin aber – bis zu wörtlichen Entsprechungen – gerade zu jenen Phänomenen zurück, die Böhme in seinem Liebe-Spielgedanken als Ausdrucksgestalten der christlichen Grunderfahrung deutet. Wenn Nietzsche trotz seiner ausdrücklichen Verneinung des Christentums zu gemeinsamen Grundphänomenen wie dem spielenden Kind des siebten Tages gelangt, so kann dies im Hinblick auf die Gemeinsamkeiten mit Böhmes bathyphysischer Denkform erhellt werden: Weil, wie Böhme, unabhängig davon auch Nietzsche das grundlose Spiel als das Ursprungsgeschehen des leiblichen Werdens entdeckt, erweist es sich darin als das in der Tiefe allen Seins wirkende Urphänomen schlechthin.[49] In der oberflächlichen Opposition ihrer Ausdrucksgestalt beweisen sich Nietzsche und das Christentum gleichsam gegenseitig, dass sie sich in der Tiefe ihres Bezuges auf das Urphänomen des Spieles als ihrer gemeinsamen Wahrheit treffen.

Abschließend lässt sich im Vergleich der christlichen Spielgedanken mit demjenigen Nietzsches folgende christliche Antwort auf Nietzsches Christentumskritik geben: Um seinen ureigensten Gedanken des Spieles überhaupt denken zu können, müsste Nietzsche das Christentum nicht nur nicht verneinen, sondern vielmehr voraussetzen. Denkt man das Spiel metaphysisch wie Cusanus als Aufschwung in die Höhe oder bathyphysisch wie Böhme als Schweben über dem Abgrund – auf jeden Fall gilt: Das Spiel setzt die Gegebenheit einer unendlich freien Grundlosigkeit voraus, diese Voraussetzung kann nichts anderes sein als Gott, und zwar nur der christliche Gott der Liebe, weil er allein seine freie Unendlichkeit grundlos gibt.

Bei Cusanus und Böhme wird das Wesen des christlichen Gottes der Liebe philosophisch so gedacht, dass dessen Übereinstimmung mit der Voraussetzung von Nietzsches Weltspiel einsichtig wird. Die von Nietzsche in seinem Spielgedanken vorausgesetzte Negation der Teleologie

---

[49] Darauf verweist auch die nahezu ungebrochene religionsgeschichtliche Tradition von Kind- und Spielvorstellungen; dazu: Hellmut Brunner, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos. Wiesbaden ²1986; Erik Hornung, Pharao ludens. In: R. Ristema (Hg.), Das Spiel der Götter und der Menschen (Eranos-Jahrb. 51). Frankfurt 1982, 497–516; Manfred Görg, Der Mensch als göttliches Kind nach Ps 8,3. In: Biblische Notizen 3 (1977) 7–13; ders., Kindlicher Gott – göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest. In: Diakonia 19 (1988) 393–397; ders., Gott als Kind. Mythologische Elemente im Weihnachtsfest. In: Ausblicke 4 (1998) 58–64; Erhard Meier, Der kindhafte Gott. Überlegungen zur Allmacht und Liebe Gottes. In: Edith Stein Jahrbuch 5 (1999, Das Christentum 2) 237–251. Wenn sich Nietzsche und Jesus in der Aufforderung treffen, zu werden wie die Kinder (vgl. Mk 10, 13–16), so mag dies seinen Grund darin haben, dass sie beide in ihrer Liebe für das Ursprüngliche noch sehen konnten, was eigentlich selbstevident ist: Im freudigen Spiel des neu geborenen Kindes zeigt sich (wie in Mozarts Musik) seine tiefe Nähe zum ungründigen Aufgang allen Seins.

wird von Cusanus und Böhme als die Wesenseigenschaft des christlichen Gottes begriffen, bei erstem als die Unendlichkeit, bei letzterem als der Ungrund.[50] Cusanus gelingt es sogar, eine (im Unterschied zu Nietzsche) metaphysisch als absolute Wirklichkeit aller Möglichkeiten gedachte Unendlichkeit[51] als Voraussetzung jener unerschöpflichen Unendlichkeit endlicher Möglichkeiten aufzuweisen, die Nietzsches Weltspiel ermöglicht. Im Gedanken, dass das Endliche seine unendlichen Verwirklichungsmöglichkeiten aus der Unerreichbarkeit seines unendlichen Zieles gewinnt, denkt Cusanus die Ermöglichung des unaufhörlichen Spielvollzuges selbst unter der Voraussetzung des teleologischen Prinzips, nur aber, weil er dessen Geltung im Bezug auf die Unendlichkeit Gottes als »Ziel ohne Ziel«[52] paradoxerweise zugleich begründet und begrenzt.

Vergleicht man Böhmes Entdeckung des göttlichen Nichts als ungründiger Grund des Spieles allen Seins mit Nietzsches Begründungen seines Weltspielgedankens, so fällt auf, dass Nietzsche immer wieder in die Nähe des von Böhme geschauten Abgrundes gelangt, sich aber nicht so tief in diesen hinabwagt, dass er das Spiel daraus hervorgehen sieht. Die im Spielgedanken implizierte Lehre vom »ewigen und alleinigen Werden, der gänzlichen Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist« bezeichnet Nietzsche als eine »furchtbare und betäubende Vorstellung« und beschreibt sie in einer Böhmes (Ab-)Grunderfahrung vergleichbaren Weise als Erschütterung, »mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert«. Wie Nietzsches war es auch Böhmes Sendung, den Nihilismus seiner Zeit zu einer daseinsbejahenden Philosophie zu wandeln: »Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in das Entgegengesetzte, in das Erhabne und das beglückte Erstaunen zu über-

---

[50] Die Negation der Teleologie im Wesen des Seinsgrundes findet ihre konsequente Entsprechung in der (methodischen) Bestimmung des philosophischen Denkens. Weil in der philosophischen Erkenntnis der letzte Grund aller Dinge zu Bewusstsein gebracht werden soll, dieser aber selbst grundlos ist, vollendet sich das Denken nicht mehr im diskursiven Prozess rational argumentierender Letztbegründung, sondern erreicht sein Ziel erst, wenn es in seinem Vollzug dieser Grundlosigkeit des Seins zu entsprechen vermag. Dies geschieht, wenn das Denken das ungründige Geschehen des Seins widerspiegelt, indem es selbst spielt. Da Nietzsche, Cusanus und Böhme den Vollzug der Philosophie selbst als Spiel begreifen, finden sie zu jener ursprünglichen Bestimmung der ›Weisheit‹ zurück, die bezeichnenderweise in geschichtlich frühen Weisheitskonzeptionen noch gewahrt ist, weil diese dem ungründigen Ursprung des Seins auch in einem geschichtlichen Sinn noch näher sind als die spätere Fortentwicklung des Rationalitätsverständnisses. Überliefert wird dieses ursprüngliche, nicht-teleologische Selbstverständnis des Erkenntnisprozesses mit seinen religionsgeschichtlichen Wurzeln im alttestamentlichen Bild von der im Erdenrund spielenden schöpferischen Weisheit Gottes (Prov. 8, 30). Dazu: Othmar Keel, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der mesahäqät in Spr 8, 30 f. Freiburg (Schweiz) 1974.

[51] Vgl. De docta ignorantia I, 4: h I, S. 11, Z.1 (N. 11).

[52] De visione dei 13: h VI, N. 53, Z. 2 f.

tragen.«[53] Beiden Denkern gelingt der Durchbruch zu einer Bejahung der Grundlosigkeit durch den Spielgedanken. Während Böhme das abgründige Nichts aber ständig als den ungründigen Grund des Spieles im Blick behält, verliert es Nietzsche in seinen Ausführungen zum Spiel ziemlich schnell aus den Augen.[54] Im Unterschied zu Nietzsche hat Böhme die Kraft zur Beständigkeit in der Einsicht, dass die Wesensvollendung des Menschen in der grundlosen Freiheit des Spieles nur als Schweben über jenem Abgrund gelingen kann, der das ungründige Nichts Gottes ist.

Böhme bringt die ständige Gegebenheit der Grundlosigkeit aber nicht nur konsequenter als Nietzsche ausdrücklich zur Sprache, sondern begründet sie darüber hinaus tiefer. Weil die grundlose Unendlichkeit die Freiheit selbst ist, setzt ihre Gegebenheit voraus, dass sie sich selbst gibt. Die *Liebe*, Grundwort und letztes Wort auch Nietzsches – gerade in Anbetracht des nihilistischen Abgrundes[55], entdeckt Böhme als den tieferen Grund der freien Selbsthingabe des ungründigen Nichts, die sein muss, damit Spiel sein kann. Wie die empfangende Annahme dieser freien Liebeshingabe der Unendlichkeit die Voraussetzung des menschlichen

---

[53] Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. 5. KSA I 824, 29–825, 2. Vgl. Böhme, Morgenröthe im Aufgang (Aurora). Cap. 19, N. 5–13: W I 265 f. Anders als Cusanus und gemeinsam mit Nietzsche denkt Böhme nicht nur das Endliche im Unterschied zum Absoluten, sondern alles Sein als ständigen Prozess. Nach Böhme ist es das ›Ewige Wesen‹ des Seins, nichts anderes als Suche nach der Selbstempfindlichkeit des Nichts zu sein, die sich unaufhörlich verliert und neu gebiert.

[54] Vom ›Abgrund‹ und dem ›Nichts‹ des Weltspieles spricht Nietzsche nur an relativ wenigen Stellen, z. B.: Also sprach Zarathustra III. Vor Sonnen-Aufgang. KSA IV 209, 1: »Licht-Abgrund« [im Zusammenhang mit dem ›übermüthigen Himmel‹ des unteleologischen ›Zufalls‹]. Ebd. IV; Mittags. KSA IV 345, 5: »heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund«. Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1888 14[14]. KSA XIII 224, 10: »Abgrund des Vergessens« [über den dionysischen Zustand]. Nachgelassene Fragmente. Juni/Juli 1885 38[12]. KSA XI 610, 24: »vom ›Nichts‹ umschlossen als von seiner Grenze« [über das Kraft-Ungeheuer der Welt].

[55] ›Friedrich Nietzsche als Denker der Liebe‹ – unter diesem Titel möchte der Verfasser in einem (noch zu schreibenden) Beitrag den Verdacht erhärten, dass das Grundphänomen der Liebe bei Nietzsche nicht nur dem Wort nach häufiger vorkommt, sondern auch philosophisch mehr im Zentrum steht und tiefer durchdrungen ist als bei manch einem ›christlichen‹ Denker. Das überraschendste Ergebnis wäre diesbezüglich Nietzsches Beitrag zum Selbstverständnis eines Ethos der Liebe: Nietzsches Philosophie der Liebe öffnet gerade in ihren moralkritischen Intentionen den Weg zu einer neuen Ethik, die zusammen mit diesbezüglichen Ansätzen bei Cusanus und Böhme dem christlichen Liebesethos dazu verhelfen könnte, seine tiefere philosophische Wahrheit zu finden. Im Hinblick auf diese drei Denker wird einsichtig, dass die gängige Unterscheidung von deontologischer und teleologischer Normbegründung nicht eigentlich die Tiefe der Liebe erreicht, weil dieser erst eine Ethik des Grundlosen entsprechen würde. Nietzsches Forderung der grundlosen Bejahung allen Seins und der grundlosen Selbsthingabe an alles Bejahte ist die radikale ethische Konsequenz aus jener ursprünglichen Grenzenlosigkeit der Liebe, die Cusanus im Gedanken vermittelt, dass alles Sein Geschenk und Gabe des sich selbst grundlos verströmenden Unendlichen ist (vgl. seine Schrift De dato patris luminum [Von der Gabe des Vaters der Lichter]), und die Böhme in der Einsicht betrachtet, dass das göttliche Nichts erst in seiner grundlosen Selbsthingabe in alles Sein die Selbstempfindlichkeit seines Wesens findet.

Spielvollzuges ist, reflektiert Cusanus in seinem philosophischen Glaubensbegriff.[56] Weil die uneingeschränkte Offenheit für die gnadenhafte Selbstmitteilung der unendlichen Liebe eine dementsprechend unendliche Intensivierung der Spielqualität des Seins ermöglicht, wird Christus als der die Einheit mit seinem Grund maximal erreichende Mensch zum ›besten Spieler‹.[57]

[56] Vgl. dazu das Kapitel ›Das offenbarungsphilosophische Glaubensverständnis‹ in: Martin Thurner, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes). Berlin 2001, 220–300.

[57] Vgl. De ludo globi I: h IX, N. 51, Z. 4–11.

Sakrament und Lebensvollzug in Theologie und Phänomenologie

Rolf Kühn

Wie es eine kirchliche Gesamtwirklichkeit als »mystischen Leib« gibt, der alle individuellen Vollzüge des Lebens der Menschen als Wirklichkeit des Heils in sich aufnimmt, so gibt es bevorzugte Momente innerhalb dieses Gesamtvollzugs, um sie als Gedächtnis wie Verheißung zu feiern. Sakramentalität lässt sich demnach im Einzelnen weiter ausführen als die Aufnahme der Lebensvollzüge der Menschen und der Kirche in den inneren Lebensvorgang der Selbstzeugung Gottes hinein, die als Inkarnation seines Wortes zugleich unser Heil in solchem Leben bedeutet. Der Begriff der Sakramentalität geht also in unserem Zusammenhang zunächst nicht von der verschiedenen Zahl der Sakramente aus, wie sie im Laufe der Zeit von den Kirchen festgelegt wurde, wobei allerdings Taufe und Eucharistie von Beginn an bestanden und in allen christlichen Kirchen gefeiert werden. Vielmehr wollen wir hier den phänomenologischen Sachverhalt aufgreifen, dass die Kirche sich jeweils in all ihren Lebensvollzügen als Wort, Liturgie, Ritus usw. als Verwirklichung des »Geheimnisses Gottes« versteht, indem sie selbst Teil dieser Offenbarung Gottes als dessen mitgeteiltes Leben ist.

1. Sakrament als Mysterium

Im Brief des Ignatius an die Magnesier 9,1 findet sich eine Formulierung aus der Zeit der Apostolischen Väter, worin sowohl dieser »Aufgang unseres Lebens« durch das Leben Christi als Geheimnis festgehalten wird wie auch die Eigenständigkeit einer solchen Feier am Herrentag gegenüber der zuvor noch befolgten Sabbat-Tradition im Judentum:

> Wenn nun die, die in alten Bräuchen wandelten, zu neuer Hoffnung gelangten und nicht mehr den Sabbat halten, sondern nach dem Tag des Herrn leben, an dem auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod – was einige leugnen, ein Geheimnis *(mystérion)*, durch das wir den Glauben empfangen haben und dessen wir ausharren, um als Jünger Christi unseres einzigen Lehrers erfunden zu werden –, wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten? Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten, und weckte sie von den Toten auf.[1]

[1] Die Apostolischen Väter (Hg. J. A. Fischer), 167 f.; zur Begriffsgeschichte von mystérion/sacramentum vgl. R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, in: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2. Einsiedeln o.J., 70 ff.

Das *mystérion*, das dann als Lehnwort *mysterium* aus dem Griechischen ins Lateinische einging, bezeichnet hier in aller Deutlichkeit – das heißt in der Phase des Übergangs zwischen den neutestamentlichen Schriften und der langsamen Ausbildung eines christlichen Credo – die Feier des Sonntags als jenes Geheimnis, durch das sich unser Leben durch das Leben und den Tod Christi wandelte, um seinen neuen Aufgang zu erfahren *(anéteilen)*. Zu diesem gefeierten Geheimnis gehört aber auch die alttestamentliche Vorgeschichte des Heils, wie sie hier insbesondere durch die Propheten vertreten ist, sowie die eschatologische Hoffnung, um als Jünger Christi über die Gegenwart hinaus leben zu können.

Zwar setzt sich nach dem zitierten Ignatiusbrief die »Sakramentalität« der Sonntagsfeier als Lebensvollzug der frühen christlichen Gemeinde deutlich von der jüdischen und heidnischen Umwelt ab, aber sie bezeichnet eben noch keine im Einzelnen festgelegte sakramentale Handlung, sondern jenes umfassende Geheimnis, wodurch die Kirche und die einzelnen Gläubigen leben – nämlich die Identität unseres Lebens mit dem Leben Gottes, so wie es besonders in den christologischen Hauptereignissen von Tod und Auferstehung offenbar geworden ist. *Das Sakrament als Geheimnis oder Mysterium ist also die Feier der göttlichen Verlebendigung unseres Lebens selbst,* sein Aufgehen und Weiterleben im Leben Christi, das die »alten Bräuche« hinfällig werden lässt, um die Einzigartigkeit des neuen Lebens in Ihm zu leben. Wenn also auch der Begriff *mystérion* aus den griechischen Mysterienkulten stammt, denen Platon die Bezeichnung für die Verwandlung der Seele in das Göttlich-Wahre entnahm[2], so impliziert jedoch eine solche Übernahme für das frühe Christentum keinerlei Anleihe inhaltlicher Art von den Mysterienkulten. Gehört es bei den letzteren grundsätzlich zum Begriff des »Geheimnisses« selbst, dass der Eingeweihte strenges Stillschweigen über die Weise dieser Initiation wahrte, so zeichnet es geradezu das christliche »Mysterium« aus, als Selbstoffenbarung Gottes in Christus aller Welt kundgetan zu werden, um so für alle zugänglich zu sein, denn Gottes Leben ist das Leben aller Lebendigen.

Dieser maßgebliche Befund lässt sich sowohl durch die Evangelien wie durch die Apostelbriefe erhärten, denn auch hier bezeichnet *mystérion* die umfassende Offenbarung Gottes, zu der die Kirche als heilsgedenkende wie -verwirklichende selbst gehört. Im Markusevangelium 4,11 f. sagt Jesus in Bezug auf seine Gleichnisreden, jedoch auf dem Hintergrund seines gesamten Wirkens, dass den Jüngern

> das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben ist; jenen draußen aber wird alles in Gleichnissen mitgeteilt, damit sie sehend sehen und doch nicht erkennen, hörend hören und doch nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde,

[2] Vgl. Gastmahl 210a–212c; Phaidros 249a–230c.

was einen Hinweis auf Isaias 6,9 f. einschließt. Dieses *mystérion tês basileías toû Theoû*, von Lukas parallel auch im Plural gebraucht (8,10), bezeichnet letztlich Jesus als den Messias selbst und entzieht sich so jeder menschlichen Bemühung, da es ein reines Heils- oder Gnadengeschenk Gottes als des Vaters darstellt. Wenn die Erkenntnis dieses Geheimnisses »von außen« nicht möglich ist, dann trifft dies genau auf den unsichtbaren Charakter des Lebens in Gott zu, das als unser Leben im Sinne unserer transzendentalen Geburt bzw. deren Erneuerung in Gott ebenfalls unsichtbar ist. Die Sakramentalität fügt daher diesem Leben Gottes nichts anderes hinzu, sondern sie ist der Vollzug desselben unter den beiden phänomenologischen Bedingungen von Unsichtbarkeit (Leben) und Sichtbarkeit (Welt), wie es der Zusammenhang von innerem Gnadenwirken und äußerem Ausdruck als Ritus deutlich machen kann. Dieser Geheimnischarakter als das innerliche Verhältnis der Gegenseitigkeit zwischen Vater und Sohn kennzeichnet auch in aller Deutlichkeit den zentralen Inhalt dieses *mystérion* im so genannten Jubelruf Jesu bei Mt 11,25–27:

> Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, da du dies den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart hast [...] Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will.

Wer nichts anderes im praktischen Lebensvollzug weiß, als dass er das Leben in seinem fleischlichen Leib besitzt und dem als »Nichtwissender« nichts hinzufügen kann, da er sich nur so in diesem einzigen Wissen im Leben Gottes weiß, der hat teil an jenem uranfänglichen Geheimnis, das allen Sinnen und dem Verstand verborgen bleibt. Die Sakramentalität solchen »ewigen Lebens« führt mithin in die Offenbarung dieses Lebens als Leben selbst ein, weil das sakramentale Tun das Gedächtnis dieses Lebens in seinem reinen Vollzug darstellt, das auch durch Worte nicht weiter expliziert werden kann. Denn was dieses Leben vollzieht, ist die Selbstgabe des Vaters an seinen Sohn, dessen Geheimnis auf verschiedene Weise sakramental gedacht wird, aber im letzten stets »Aufgang des Lebens« für uns bedeutet, wie Ignatius festhielt. Zu diesem Ergebnis führen auch jene neutestamentlichen Briefstellen, die den Zusammenhang zwischen dem Geheimnis der Herrschaft Gottes in Christus und in seiner Kirche verkünden, wie beispielsweise im 1. Korintherbrief 2,6–9: »Und doch verkünden wir Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung. Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.«

Die Sakramentalität des verborgenen Lebens Gottes als sein unzugängliches Geheimnis entspricht in seiner Selbstoffenbarung keinem Erkennen im weltlichen Sinne, sondern es teilt sich nur in der Liebe mit, die das Band der innerlichen Gegenseitigkeit in diesem Leben zwischen Gott und jenen Menschen ist, die der Macht abgeschworen haben, weil keine Macht als vermeinter Selbstbesitz die Herrlichkeit oder das Leben durch das Kreuz und die Auferstehung verstehen kann. Der Jubelruf Jesu über sein Messiasgeheimnis als Sohnesgeheimnis entspricht daher im engeren Sinne dem Leben spendenden Geheimnis seines Kreuzestodes, wie Paulus es an vielen Stellen als Grundverständnis kirchlicher Sakramentalität seinen Lesern einprägt: »Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist.« (1 Kor 2,12) Wie immer also auch der Bezug der Sakramentalität zur Welt als Schöpfung zu denken bleibt, aus der ja Dinge und Gesten als sakramentale Zeichen entnommen werden, so ist kein Verstehen von Zeichen und Bezeichnetem (wie Augustinus es als erster sakramententheologisch als *sacrum signum* ausführen wird) ohne ein inneres pneumatisches Verstehen möglich. Sofern aber dieser Geist vom Leben Gottes selbst zeugt, wie Paulus weiterhin zu verstehen gibt, ist diese innere Bezeugung im Geist ein Offenbarwerden unseres Lebens als Gottes Leben, das ein geschenktes oder gewährtes ist. Was das einzelne Sakrament bzw. im umfassenderen Sinne der gesamte Lebensvollzug der Kirche feiert, vermag von daher nichts anderes als die Uranfänglichkeit des göttlichen Lebens im Sinne seines Sich-Gebens schlechthin zu sein.

Damit ist phänomenologisch die Sakramentalität prinzipiell in die radikale Selbstaffektion unseres Lebens eingeschrieben, denn wenn es auf dem Grund seiner Passibilität vom Empfangen der reinen Lebensgabe Gottes zeugt, so kann im ständigen Weitergeben dieses Lebens an sich selbst durch sich selbst jede Modalisierung als sakramentaler Anlass ergriffen werden. Damit würde nicht nur deutlicher unterstrichen, dass der Gesamtvollzug des kirchlichen Lebens in allem ein sakramentaler ist, weil es in diesem Leben nichts gibt, was nicht effektiv an das Leben Gottes gemahnte, sondern auch unser eigenes Leben wäre in all seinen Ausprägungen ein sakramentales, weil es jeden Moment seiner selbst als Gedächtnis des Lebens Gottes zu ergreifen vermag, aus dem es zu jedem Augenblick seine Existenz empfängt. Der Geheimnischarakter der Sakramentalität im aufgezeigten Sinne bleibt dabei insofern gewahrt, als diese Erinnerung oder Vergegenwärtigung kein distanziertes oder theoretisches Verstehen dieses Geheimnisses ist, sondern eben jenes praktische Lebenswissen im Lebensvollzug selbst, dass in der Tat jede gelebte Möglichkeit keine letztlich von uns her gegründete Wirklichkeit darstellt, sondern auf die absolute Selbstaffektion Gottes zurückgeht. Dennoch hat es besonderen Sinn, bestimmte Momente des Lebens als spezifisch sakramentale Augenblicke herauszuheben, da ohne Zweifel Geburt, eheliche Liebe, Vergebung, Krankheit und Tod, um nur diese zu nennen, Übergänge darstellen, in denen auf intensivere Weise die

transzendentalen wie existentiellen Grundgegebenheiten des Lebens erfahren werden können – und damit seine Abkünftigkeit und Vollendung sowie sein innerer Reichtum von Gott her. Dies würde des weiteren auch religionswissenschaftliche Parallelen rechtfertigen, da das Leben Gottes als Gabe in allen Religionen im Sinne einer originären Manifestation des Göttlichen gefeiert wird. Aber maßgeblich bleibt, dass die christologische Fundierung eines solchen Gedächtnisses eben nicht nur retentionale Erinnerung aufgrund eines Berichts bedeutet, sondern *tatsächlich* das gibt, was sakramental bezeichnet wird.

An sich hätte daher das Lehnwort *mysterium* im Lateinischen beibehalten werden können, aber schon in den frühen afrikanischen Bibelübersetzungen tritt *sacramentum* als Entsprechung für *mystérion* auf. Blickt man auf den frühsten theologischen Gebrauch dieses Wortes beim ersten Kirchenvater Tertullian (ca. 155–225), so mag die Tatsache ausschlaggebend gewesen sein, dass der etymologische Sinn *sacratum/sacrum* eine Weihe*handlung* beinhaltete und darüber hinaus im rechtlich privaten Bereich die Prozesshinterlegung einer Geldsumme an sakralem Ort bzw. den soldatischen Fahneneid bezeichnete. Tertullian greift letzteren insbesondere als Bild für das christliche Tauf*versprechen* (*sacramentum*) auf, aber der weitere Begriffshintergrund ist vor allem auch das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander sowie ihr Bezug zur gesamten Heilsökonomie. Wie im 1. Korintherbrief oder auch im Brief an die Kolosser und Epheser grundgelegt, bezeichnet also *sacramentum* weiterhin die verborgenen Heilsgeheimnisse, wie sie im Alten Testament und im irdischen Leben Jesu als einzelne Geschehen unscheinbar-verborgen manifest wurden, um dann in die Bedeutung einer Glaubensregel einzumünden. Der vorgezeichnete Auslegungsweg durch *mystérion* wird mithin deutlich beibehalten, um das Kultgeschehen als Erscheinung des göttlichen Heils insgesamt zu verstehen, wobei allerdings neben dieser Vermittlung auch die aktive Teilnahme nunmehr in den Mittelpunkt rückt, wie sie besonders bei der Eucharistiefeier gegeben ist.

Die schon angedeutete Weiterentwicklung durch Augustinus, die für die spätere Sakramententheologie überhaupt maßgeblich geworden ist, betrifft die »Sakramentaliät« als *sacrum signum* oder *visibile verbum*, wobei jedoch auch hier des Näheren nur Taufe und Eucharistie reflektiert werden. Als Zeichen, was den besonderen philosophisch-metaphysischen und erkenntnistheoretischen Hintergrund bei Augustinus ausweist, lässt die *res* (*significans*) etwas anderes ins Bewusstsein treten, nämlich die *res significata*. Für die Sakramente ist zudem auch der Begriff der *signa data* bezeichnend, denn damit will Augustinus darauf hinweisen, dass zwischen Lebewesen Gemütsregungen und Gedanken ausgetauscht werden, wozu vor allem die Sprache sowie der Gehör- und Gesichtssinn gehören, was den Ausdruck der *verba visibilia* erklärt, das heißt das Wirken von Zeichen als *verba*. *Dass* nun bestimmte Zeichen *sacramenta* sein können, beruht aber für Augustinus darin, dass ein verpflichtendes Offenbarungswort des Heils als Wesensbestandteil in die *sacramenta* als *signa sacra* eingeht. Die so verstandene Sakramentalität in

einem nunmehr formalen Sinne als *signum sacrum* oder *sacrae rei signum* besitzt ein materiales Element, das als sein Gegenüber bereits eine *res significans* oder ein *signum* darstellt, aber effektives *sacramentum* wird letzteres erst in Verbindung mit einem offenbarungsspezifischen Heilswort. Außerdem verlangt Augustinus eine gewisse »Ähnlichkeit« des Zeichens mit dem Bezeichneten, das letztlich die *res sacramenti* als vermittelte Heilsgnade ist. Ebenso fordert Augustinus die Einsetzung durch Christus bzw. durch die apostolische Nachfolge, und wenn auch die *res sacramenti* durch *virtus* oder *effectus* wirkt, so ist der letztlich Wirkende jedoch Christus selber.

Bei diesem theologischen Systematisierungsversuch der Sakramentalität durch Augustinus sollte man allerdings nicht vergessen, dass dahinter keinerlei Verdinglichung Gottes steht, sondern im Gegenteil ein Lebensbegriff ebenfalls, der das Verhältnis der innerlichen Gegenseitigkeit klar zu wahren weiß: »Und nicht du wirst mich in dich verwandeln, sondern du wirst in mich gewandelt werden.«[3] Wenn sich auch die augustinische Begrifflichkeit der Sakramentalität innerhalb der Theologie durchgesetzt hat, so ist des weiteren dennoch zu berücksichtigen, dass gerade nicht das kultische Geschehen als solches im Vordergrund steht, sondern die heilsrelevanten Ereignisse selbst: Hervorgang des Logos aus Gott, Inkarnation, Leiden, Tod, Auferstehung, Erhöhung Christi usw. Und insofern hierbei Taufe (mit Firmung) und Eucharistie zunächst allein berücksichtigt wurden, bleibt weiterhin das, was *mystérion* im Neuen Testament hieß und jetzt als *sacramentum* bedacht wird, das Heilsereignis als ganzes: die Heilstat Gottes an die Menschen in Christus. Kommen bestimmte Fest- und Gedächtnistage für einzelne Ereignisse erst später auf, so bedeutet dies in aller Klarheit, dass die kultische Feier im Bewusstsein der Kirche bis zum 4. Jh. das meint, was wir als den einen Lebensaustausch mit Gott verstehen können.

Austausch besagt dabei nichts Beliebiges hinsichtlich dessen, was ausgetauscht werden soll, sondern betrifft die transzendentale Notwendigkeit, wie wir leben können, ohne uns selbst im Leben gegründet zu haben. Der Austausch von Leben ist daher immer ein Austausch des Lebens Gottes, die Hineinnahme unserer lebendigen Selbstaffektion in seine eigene innerliche Reziprozität als letztlich innertrinitarisches Geschehen, woraufhin sich die Sakramententheologie ebenfalls entwickeln wird. Anstatt also zunächst eine allgemeine philosophische Anthropologie zu entwerfen, an der ablesbar wäre, wie sich Leben zeichenhaft und existentiell weitergibt, kann eine radikale Phänomenologie des göttlichen Lebensaustausches darauf ausgerichtet bleiben, zu verstehen, wie Leben *in sich* bereits Austausch darstellt. In diesem Sinne ist auch der augustinische Beitrag eine wesentliche christliche Bezeugung solcher Phänomenologie, da es über alle Zeichenhaftigkeit hinaus um unsere »Zurückverwandlung« in Gott geht: »Du bist das Leben der Seelen, das

[3] Bekenntnisse VII, 10.

Leben der Leben, als das Du lebst durch Dich selbst und nicht Dich wandelst, Du Leben meiner Seele.« (Ebd. II,6) Austausch des Lebens als Sakramentalität zu bedenken, besagt also, des Lebens Leben zu bedenken – jene absolute innere Selbstzeugung in Gott, die Gott in allem Leben sein lässt, so wie er es in der Fleischwerdung seines Sohnes offenbarend an uns weitergibt, um uns in sich zu gebären. Dieser Lebensaustausch der inneren Reziprozität wird also nicht erst vom Sakrament begründet, sondern er liegt bereits jeder Zeichenhaftigkeit voraus, sodass letztere auf die innere konkrete Möglichkeit des Lebens in seiner Wirklichkeit zurückverweist. Wenn also das Zeichen als *signum* zum *sacramentum* wird, dann kann dies nur geschehen, weil die Realität des »Sakraments« als Heilsereignis schon immer realisiert ist – realisiert als die absolute Möglichkeit Gottes, Leben in allem sein zu können. Deshalb kann *Lebensaustausch* als Sakramentalität letztlich nur besagen, dass es um die Göttlichkeit des Lebens geht, das wir im Austausch als Gabe erfahren, nämlich in unserer Passibiliät, die der apodiktische Grund unseres Lebens ist. Denn sofern wir dieses als gelebtes erfahren, erproben wir in dieser passiblen Erfahrung seine Konkretion durch eine erste Fleischwerdung, wie sie mit der Inkarnation des Wortes Gottes gegeben ist. Deshalb besagt Sakramentalität unter einem solchen Gesichtspunkt auch keine allgemein formale Wesensform, sondern die konkrete Verwesentlichung des göttlichen Lebens selbst als eines sich je austauschenden, wovon die gesamte *oikonomia* des Heils bestimmt ist.

Besonders deutlich wird dies im Epheserbrief, denn der Austausch des Lebens als das Geheimnis Gottes vermittelt sich über einen definitiven *Zugang,* der wiederum nur das Leben selbst sein kann, so wie wir es in Christus erfahren: »Durch ihn haben wir [...] in dem einen Geist Zugang zum Vater.« (2,18) Oder auch: »In Christus haben wir den freien Zugang durch das Vertrauen, das der Glaube an ihn schenkt.« (3,12) In diesem Zugang offenbart sich zugleich »das Geheimnis des Willens Gottes«, der darin besteht, »die Fülle der Zeiten herbeizuführen« (1,9 f.; vgl. 3,3 ff.), nämlich Juden wie Heiden »in einem einzigen Leib« zusammenzuführen (2,16). Was in diesem mystischen Leib der Kirche als sakramentaler Austausch mit dem Leben Gottes effektiv geschieht, ist daher die absolute Zugänglichkeit zu diesem Leben, denn zuvor herrschte Tod durch Sünde oder Gesetz (2,1; 5,14), und jetzt sind alle »zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht« (2,5). Dieser Zugang als gleichzeitiger Übergang vom Tod zum Leben, ist »geschenkt«, geschieht mithin »nicht aus eigener Kraft« (2,9), sodass sich eine solche Heilsökonomie in der Einheit von Sakramentalität und Ethik schließlich bekundet:

> Ich ermahne euch, ein Leben zu führen, das des Rufes würdig ist, der an euch erging [...] Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist. (4,1–4)

Die Erwähnung der Taufe in einem solchen Kontext, der das Geheimnis Gottes und der einen Kirche aus Juden und Heiden umfasst, kann als pa-

radigmatisch für den Zusammenhang von Sakrament und göttlichem Leben überhaupt angesehen werden. Denn das Geheimnis Gottes als *mystérion,* so wie es vor aller Zeit und Schöpfung schon bestand (1,4 f.), hat sich in seiner Zugänglichkeit jetzt in Christus eröffnet, bildet einen ekklesialen Leib und kann daher von jedermann übernommen werden, der sich diesem Geheimnis seinerseits öffnet. Der grundlegende Austausch des Lebens ist von Gott her in Christus ermöglicht, ist in Ihm zu »Weg« und »Wahrheit« geworden, wie Johannes sagt, und jetzt obliegt es dem, der um seine transzendentale Geburt in Gott weiß, diese Möglichkeit als seine Möglichkeit praktisch zu ergreifen. *Ist so die Sakramentalität prinzipiell in der Zugänglichkeit des Lebens Gottes angesiedelt,* so »vermittelt« sie zwischen dem bereits gegebenen Heil in der erfolgten Selbstoffenbarung Gottes und dem Aufgang desselben in einer konkret gelebten Individualität. Damit tritt weder eine Differenz im Wesen noch in der Zeit dieses gewährten Heils ein, denn was sich dem Einzelnen sakramental erschließt, ist das *ganze* Heil, so wie es in Christi Tod und Auferstehung ein für allemal grundgelegt wurde. Da es aber ein Heil ist, das nicht über eine äußere Verfügung oder Macht bzw. durch Zugehörigkeit zu einem Kollektiv aufoktroyiert werden kann, sondern ein Heil bildet, das dem Leben der inneren Selbstaffektion eines jeden Menschen selbst entspricht, muss der *Einzelne* es für sich ergreifen und so fruchtbar machen. Denn ein Aus-Tausch setzt voraus, dass dieser begehrt wird, und solches Verlangen konkretisiert sich im Zugang zu dem, was Gott als die christologische Verwirklichung des Übergangs vom Tod zum Leben ist, was von keiner Macht oder Welt herbeigeführt zu werden vermag, da sie das Leben nicht originär in sich tragen.

Besitzt so die Sakramentalität einen ontologischen Aspekt, der sie trotz dinghafter Zeichenhaftigkeit über die Welt erhebt, um sie am Leben Gottes selbst teilnehmen zu lassen, so liegen die darin enthaltenen ethischen Konsequenzen auf der Hand. Die Verlebendigung unseres – bislang »toten« – Lebens im Leben Gottes bedeutet nämlich nach Paulus, »nicht mehr wie die Heiden zu leben [...] denn sie sind dem Leben, das Gott schenkt, entfremdet durch die Unwissenheit, in der sie befangen sind« (Eph 4,17 f.). Die »Änderung des früheren Lebens«, um nun »barmherzig« zu sein, lässt sich nicht mehr »von leeren Worten täuschen« (4,22.32 u. 5,5.15), was heißt, dass die Lebensrealisierung jetzt ihrem innersten Wesen entspricht: hat es das Heil als Gottes Heil empfangen, so kann es dieses nur als »Barmherzigkeit« weitergeben. Und ist mit Heidentum die grundsätzliche Gott-losigkeit eines Lebens angesprochen, so ist diese leer, was immer sie an Gedanken und Worten hervorbringen mag, da sie nicht um jene wesenhafte Reziprozität weiß, die mit dem Leben auch das entsprechende Handeln verbindet. Die Sakramentalität ist selber noch nicht das ganze Handeln, aber da sie das Handeln oder Wirken des Heils im Sinne des gewährten Lebens Gottes selbst darstellt, birgt sie die Kraft als solche zum entsprechenden Handeln. Im Unterschied zu den »leeren Worten« und ihrer Gott-losigkeit, im Unterschied zu jeder Macht der Welt, die sich nur selbsttäuschend im Besitz

endgültiger Macht wähnen kann, bewirkt der Aus-Tausch im und mit dem Leben Gottes das, was sakramental angezeigt wird. Eine theologische Zeichen- oder Referenztheorie des Sakraments lässt sich also weder von der ontologischen noch von der ethischen Effektivität des Sakramentalen lösen.

Greifen wir hier ergänzend das Wachsen des mystischen Leibes der Kirche auf, so wie er im Leiden und in der Freude seiner Glieder weitererbaut wird (vgl. Kol 1,24), so bedeutet die Sakramentalität innerhalb einer solchen Gesamtphänomenalität des Leibes, dass das *mystérion* als Fülle Christi (*pléroma*) stets weiter aktualisiert wird. So wie es einen Anfang und eine Weiterführung des Heils für den Einzelnen durch die Sakramentalität gibt, so erbaut sich auch die Kirche durch letztere in ihrem Leben weiter. Dies lässt sich gut aus der Apostelgeschichte 2,38 f. erkennen, wo die Zuhörer nach der Predigt fragen, was sie tun sollen, und Petrus ihnen antwortet: »Bekehrt euch, und ein *jeder* von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi, damit ihr Vergebung der Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfanget.« Durch die einzelne Selbstverwirklichung des Geheimnisses als *sacramentum,* um damit das Tun eines jeden hier zu umschreiben, werden Taufe, Firmung und Sündenvergebung als das Leben dieses Leibes der Kirche verständlich, der durch die Umkehr der Einzelnen wächst. Und in diesem Sinne lässt sich ebenfalls die Eucharistie mit hineinnehmen, um zu erkennen, dass sie eine ständige Aktualisierung der prinzipiell in der Taufe gewährten Lebenskraft Gottes ist, um so das »Geheimnis Gottes« zu vollenden: »Der Geist ist der erste Anteil des Erbes, das wir erhalten sollen; der Erlösung, durch die wir Gottes Eigentum werden, zum Lob seiner Herrlichkeit.« (Eph 1,14) Und dass in einem solchen Zusammenhang von *mystérion* und *pléroma* ebenfalls Bußsakrament und Ehe ihren sakramentalen Platz haben, wird leicht einsichtig, wenn man zu den obigen Worten aus der Apostelgeschichte die Hingabe Christi an seine Kirche hinzunimmt, die das Vorbild für die eheliche Liebe ist (Eph 5,25 f.). Denn so wie der Austausch mit dem Leben Gottes alle Lebensvollzüge der Kirche umfängt, so umfängt er auch das ganze Leben des Einzelnen, damit alle Manifestationen in das *eine* Leben Gottes hineingenommen werden, ohne das sie nicht wären. *Die Sakramentalität ist somit eine Konsequenz der Einheit des lebendigen Erscheinens selbst* – und zwar in der Praxis des Einzelnen, wodurch nochmals unterstrichen wird, dass von der christlichen Offenbarung eine wesenhafte Verknüpfung zwischen Gott und dem Individuum vorausgesetzt wird.

2. Wiedergeburt als Sakramentalität

Auch wenn man die Sakramentalität in den gesamten Lebensvollzug eingebettet sieht und sie nicht nur als einzelne herausragende Ereignisse betrachtet, stellt sich insbesondere im Zusammenhang mit einer radikalen Lebensphänomenologie die Frage, wie eine sakramentale »Wiederge-

burt« zu beurteilen ist, sofern unser fleischliches Leben schon immer eine »transzendentale Geburt« als Bedingung seiner Existenz voraussetzt. Denn im Unterschied zu einer rein heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des »Geheimnisses Gottes«, das sich in zeitlich-geschichtlichen Ereignissen entfaltet, bleibt für eine radikale Analyse das hauptsächliche Mysterium Gottes seine Selbstzeugung im Wort des ewigen Lebens. Würde nämlich Gott als der absolut Lebendige nicht in sich selbst diese Lebendigkeit in ihrer originären Anfangshaftigkeit zeugen, um sich auf diese Weise mit seinem fleischgewordenen Wort als der ewigen Offenbarung seiner selbst an sich selbst auszutauschen, dann gäbe es auch nicht das Geheimnis seiner irdischen Menschwerdung als Passion und Auferstehung, das in der Kirche sakramental weiterlebt. Das absolute Leben Gottes, an dem wir als transzendental Lebendige durch unsere eigene passible Geburt im originären Leben Gottes bereits teilhaben, ist daher nicht nur die apriorische Bedingung jeder Sakramentalität, sondern ebenfalls deren Inhalt wie Akt als »Wiedergeburt« dieses göttlichen Lebens in unserem transzendentalen Leben.

Nun lassen sich Gesetz, Sünde, Tod sowie Trennung von Gott bzw. von seinem Reich im neutestamentlichen Sinne ohne Zweifel als ein *Vergessen* dieser rein transzendentalen Bedingung eines göttlichen Lebens als unseres eigentlichen Ursprungs denken und verstehen. Solange dann aber ein solches Vergessen in ontologischer wie ethischer Hinsicht eine *Rückerinnerung* verlangt, um wieder zum originären Leben als Quelle allen Heils hinzufinden, verleihen wir in einem retentionalen Gedenken, das den »Gegenstand« unseres Erinnerns bildet, demselben einen distanzierten Charakter – sei es Gott selbst oder den christologisch-pneumatischen Heilsereignissen. Diese absolute Distanz als Vergangenheit eines immer schon stattgefundenen Geschehens ließe keine Unmittelbarkeit mehr zu, sodass wir für immer von dem getrennt blieben, was eigentlich unser »Leben« ausmacht. Im Leben kann jedoch kein Augenblick im transzendentalen Sinne als die Unterbrechung dieses Lebens gedacht werden, weil wir sonst dieses Leben einem Nichts überantworten würden, das es zum Gegenteil seiner selbst – und damit inexistent – machte. Wir kommen folglich nicht um die radikal phänomenologische Problematik herum, *die Sakramentalität als Wiedergewinnug des Lebens in jenem Leben selbst zu denken, das nie aufgehört hat, unser Leben »in Gott« zu sein,* auch wenn es diese Immanenz als seine wesenhafte Bestimmung vergessen hat.

Nun ist gerade diese Schwierigkeit auch dem Neuen Testament nicht fremd und wird direkt im Johannesevangelium angesprochen, denn im Gespräch mit dem Pharisäer Nikodemus, der Jesus bei Nacht aufsuchte, um nicht bemerkt zu werden (3,1–13), fallen die entscheidenden Worte Jesu: »Amen, amen, ich sage dir, wenn jemand nicht *von neuem wiedergeboren wird,* kann er das Reich Gottes nicht sehen.« Da Nikodemus selbst von der Alltagserfahrung ausgeht, das heißt in den gewöhnlichen Zeitkategorien für das Erscheinen aller Dinge und Ereignisse denkt, obwohl er bereits fest glaubt, dass Jesus »von Gott gekommen ist [und]

Zeichen tut, die sonst keiner tut«, antwortet er mit dem bekannten Satz, dass jemand »nicht in den Schoss seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden kann«. Wir können hier allgemein voraussetzen, dass Jesu Sprechen an die Menschen sowie besonders seine Selbstaussagen die gewöhnlichen Verhältnisse von Familie und Gesellschaft zum Verständnis des Reiches Gottes und seiner eigenen Wirklichkeit als Sohn Gottes aufhebt, sodass wir hier gleichfalls festhalten können, auch die Gesetze des biologischen oder irdischen Lebens werden reduktiv aufgehoben – im Letzten das biologische Leben selbst, um ein anderes Leben aufscheinen zu lassen. Denn anstatt Nikodemus direkt auf seine Frage nach einer unmöglichen zweiten natürlichen Geburt zu antworten, lesen wir den entscheidenden Satz:

> Amen, amen, ich sage dir, wenn jemand nicht *aus Wasser und Geist geboren wird*, kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch, was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist. Wundere dich nicht, dass ich dir sagte, ihr müsst von neuem geboren werden.

Nun ließe sich der Schwierigkeit des Von-neuem-geboren-Werdens exegetisch dadurch entgehen, indem darauf hingewiesen wird, dass im Griechischen *ánothen* sowohl *von neuem* wie *von oben* bedeuten kann. Im letzten Fall wäre dies eine Umschreibung für Gottes Handeln, um eine solche Wiedergeburt zu bewirken, worauf auch der Begriff *pneûma* für Geist im Gegensatz zu *sárx* als Fleisch hinlenkt. Dem entspricht ebenfalls der Vers 8, wo der Doppelsinn von *pneûma* als Geist und Wind hineinspielt, wie er auch im Hebräischen gegeben war: »Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der *aus dem Geist* geboren ist.« *Von neuem, von oben,* wie *aus dem Geist* entsprechen sich also, sodass damit eindeutig eine Verwandlung angedeutet ist, die allein auf Gott zurückgeht und nicht im Ermessen des Menschen liegt. Aber auch mit der letzten Antwort Jesu ist Nikodemus noch nicht zufrieden und fragt im Vers 9: »Wie kann das geschehen?«, was diesmal genau auf den phänomenologischen Modus dieser Wiedergeburt abzielt. Das Wirken des Geistes, das damit im Zentrum steht, betrifft nun Jesu Sendung im ureigensten Sinne, sodass auch erneut der wichtige johanneische Zeugnisbegriff auftaucht, der im letzten Vers 13 dahingehend bestimmt wird, dass Jesus von sich selbst sagt: »Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn.« Von dieser Selbstaussage Jesu her, die schon in den vorhergehenden feierlichen »Ich-sage-dir«-Antworten vorbereitet war, erweist sich demnach die Frage nach der Wiedergeburt als Frage nach dem Glauben an das Selbstzeugnis des Sohnes, das nichts anderes als das mögliche Leben aller Menschen in Gott betrifft. Dies wird im Folgenden, nach dem eigentlichen Nikodemusgespräch, durch jene Aussagen deutlich, die direkt das Ziel der Sendung Christi zum Gegenstand haben: »So muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, *in ihm* das ewige Leben hat.«

Glauben und *ewiges Leben* stehen hier in direkter Unmittelbarkeit zueinander, wie es beide Mal die Verbform im Präsens zu verstehen gibt; aber noch wichtiger ist, dass der Inhalt des Glaubens und die Teilhabe am ewigen Leben durch »Ihn« miteinander verbunden sind. Man kann daraus nur schließen, dass der sakramentale Hinweis auf Taufe und Firmung im Vers 3,5 – »aus Wasser und Geist wiedergeboren werden« – die Ursakramentalität in Jesus als den Menschensohn oder Christus selbst hineinverlegt, wie dies teilweise auch beim *Mystérion*-Begriff der Fall war. Denn wenn »der aus dem Himmel Herabgestiegene« jenes offenbare Geheimnis des Reiches Gottes selbst ist, zu dem die Wiedergeburt Zugang verschaffen soll, dann muss er selbst der *Erstgeborene* in solchem Geist oder Leben sein, wie es der Vers 3,16 enthält: »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzig-gezeugten (*monogené*) Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.« Damit wurzelt die Wiedergeburt zum »ewigen Leben« in der *Hin-Gabe* des Sohnes, worin sich zugleich die Liebe des Vaters für die Welt bezeugt – das heißt für jene Phänomenalitätsweise, die zwar die Zeit kennt, aber nicht das rettende Leben aus sich selbst ist. Frage und Antwort bezüglich der Wiedergeburt bergen damit eine prinzipielle Problematik, *wie* Heil im christlichen Sinne überhaupt möglich sein kann. Fallen irdisches Leben (*sárx*), einmal geschehene Vergangenheit (natürliche Geburt) und Welt (Finsternis) als Möglichkeiten des Heils fort, dann wird damit offenkundig eine andere Zeitlichkeit als Bedingung der Wiedergeburt gefordert.

Eine *Zeitlichkeit* zu denken, welche die sonst unmögliche Umkehr der Vergangenheit in Gegenwart erlaubt, mit anderen Worten die reine Präsenz des Lebens, ist nur möglich in einem Leben, das keine ekstatische Zeit in sich kennt und dennoch eine innere Verwandlung als affektive *Historialität*[4], die in unserem Zusammenhang zugleich als *Sakramentalität* zu verstehen bleibt. Dies bedeutet, dass die Verwandlung von Schmerz in Freude, die mit allem Tun und Denken verbunden ist, eine Umkehr einschließt, die das transzendentale Leben selbst kennzeichnet und es außerdem als materiale Historialität mit dem Tod und der Auferstehung Christi verbindet. Denn als der Einzig- oder Erstgeborene ist Er jene Ipseität im absoluten Lebensprozess Gottes, worin sich mein Leben als an sich selbst gegeben erfährt. Damit sind auch Freude und Schmerz nicht autonom, sondern sie sind in ihrer ständigen Affektion nur möglich, weil sie in der Passibilität des Sichaffizierens als immanente Materialität an die Selbstgebung dieser Möglichkeit im originären Leben Gottes gebunden sind. Dieses Sichaffizieren unserer passiblen Beeindruckbarkeit als Verletzbarkeit, um mit E. Lévinas zu sprechen, ist aber mit dem uranfänglichen Fleisch Christi als dem Sichoffenbaren des Lebens an sich selbst verknüpft, sodass wir in unserer inneren Verwand-

[4] Vgl. auch M. Henry, Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München 1998, 213 ff.

lung der Impressionabilität ohne Zeit stets das Leben Christi als Zugang oder Erstgeborenen im Leben berühren. »An Ihn glauben« heißt dann eben nicht nur, in einem intentionalen Akt Ihn als die Wahrheit oder das Heil des Lebens zu setzen, weil wir von ihm gehört haben, sondern diese Immanenz des Lebens auch tatsächlich als *sein* Leben zu erproben. Und weil es sich bei dieser passiblen Erprobung um eine phänomenologische Materialität des *Wie* unseres Erfahrens überhaupt handelt, das sich uns nur impressional offenbart, nämlich gerade als fleischliche Lebendigkeit des Erfahrenkönnens, so lässt sich dieser Materialität auch ein sakramentaler Charakter zusprechen: die Verwandlung dieses unseres konkreten Lebens in die Wesenhaftigkeit *seines* Lebens, wobei mit Wesenhaftigkeit sein *mystérion* gemeint ist, wie wir es oben dargestellt haben.

Damit hätten wir auf die Schwierigkeit der retentionalen Vergangenheit als Überwindung eines bloß zeitlichen Vergessens geantwortet, um allerdings die noch größere Problematik eines Vergessens des Lebens im Leben selbst aufzugreifen. Auch hier weist die johanneische Intelligibilität einer immanenten Lebensphänomenalität einen Weg, indem einerseits der Glaube an den Erstgeborenen die Aufhebung des Gerichts durch Gott bedeutet (3,18) und andererseits das Leben im Licht, im Unterschied zum Bösen der Finsternis, mit einem »die Wahrheit tun« (*poiôn tèn alétheian*) identisch ist: »Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind.« (3,21) Infolgedessen gibt es eine doppelte Reziprozität; denn nicht nur, dass die Wahrheit im Tun – und nicht im Denken oder Erkennen – liegt, sondern ebenfalls, dass solches Tun in Gott geschieht. »In-Gott-sein« (*en Theô*) kommt aber gerade wesenhaft dem Sohn zu, sodass seine Offenbarung, die er als Wort »in Gott« ist, zugleich die Offenbarung unseres Tuns in seiner Wahrheit bedeutet. Mit anderen Worten gibt es einen Glauben, der als ständige Gegenwart mit dem Offenbarungswort Christi als Fleischwerdung identisch ist, weil es sich nicht mehr um eine bloße Intention handelt, sondern um einen effektiven Vollzug des Lebens als *Praxis*. Dieses kann sich letztlich über die absolute Bedingung, wie sie im originären Leben Gottes gegeben ist, nicht täuschen, denn die zum Tun oder Vollzug praktisch benötigte Kraft kommt ursprünglich nicht von uns, sondern wird uns in der Passibilität unserer transzendentalen Geburt geschenkt.

Ein Vollzug in einem solch unmittelbaren Lebenswissen als Selbstaffektion des Lebens kann keinem Vergessen anheim gegeben sein, weil es sich je aktualisierend vollzieht, und in solcher Gegenwart als praktischem Selbstwissen um die Originarität in Gott kann auch kein anderes Tun als das »Tun der Wahrheit« bzw. das »Tun in Gott« aufbrechen, weil es sonst dem unmittelbaren Wissen um Gott sofort entgegengesetzt wäre. Oder mit J. G. Fichte gesprochen:

> Jesus konnte nie es anders denken, wissen, oder sagen, als dass er eben wisse, dass es so sei, dass er es unmittelbar in Gott wisse, und dass er auch dies eben wisse, dass er es in Gott wisse. Ebenso wenig konnte er seinen Jüngern eine andere Anweisung zur

> Seligkeit geben, außer die, dass sie werden müssten, wie er: denn dass seine Weise, da zu sein, beselige, wusste er an sich selber.[5]

Die Aufhebung des Vergessens unserer transzendentalen Geburt geschieht somit in der Praxis des Lebens, die sich über unsere Impressionabilität im Fleisch des »Erhöhten« vollzieht, womit zugleich die Sakramentalität dieses Tuns angezeigt ist, weil es Teilhabe an seiner Passion als Tun des Sohnes Gottes ist. Der entscheidende Punkt zur Wiedergeburt als Aufhebung des Vergessens unserer ersten Geburt in Gott beruht also darin, dass wir nie aufgehört haben, Sohn oder Kind Gottes im Erstgeborenen Sohn zu sein. Nur auf dieser absolut phänomenlogischen Grundlage ist es möglich, wieder zum Sohnsein zurückzufinden, falls wir es vergaßen. Geschieht nämlich die Praxis unseres Lebens nicht als das »Tun der Wahrheit« in Gott, dann schließt dies ein, dass wir eben die Vermögen des Lebensvollzugs für unsere *eigenen* Vermögen halten, ohne zu erkennen, dass hinter der als selbstverständlich angenommenen Autonomie des Ego eine ältere Originarität am Werk ist, nämlich die absolute Lebensselbstgebung durch Gott. Beide Aspekte: das Verbleiben im Sohnsein während seines Vergessens selbst sowie die Umkehr zu ihm als Rückkehr zu einem Handeln, das diesem ursprünglichen Sohnsein entspricht, kommen sehr eindringlich im Gleichnis vom verlorenen Sohn im Lukasevangelium 15,11–32 zum Ausdruck. Der Sohn lässt sich in der Tat sein Erbe auszahlen, um es nur für seine Freuden auszugeben; das heißt, er betrachtet es ohne Rückbindung an seinen Ursprung, der ihm an sich ein solches freies Leben ermöglicht. Aber im Augenblick der Not, als er das ganze Erbe aufgezehrt hat, nichts mehr besitzt und sich vom Fraß der Schweine ernähren muss, da besinnt er sich seines eigentlichen Sohnseins: »Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin *nicht mehr wert,* dein Sohn zu heißen.« (15,18 f.)

Es ist wichtig festzustellen, dass sein Wissen um sein Sohnsein und die gültige Tatsächlichkeit desselben weiterhin nur möglich ist, weil er dessen Gegebenheit als solche nicht in Frage stellt. Seine Rückkehr zu diesem Wissen als »Wiedergeburt«, wie man mit dem Johannesevangelium sagen kann, ist ein praktisches Tun; es ist ein Tun (in) der Wahrheit, indem er sich wieder zur Quelle seines unverlorenen Sohnseins hinwendet. Dem ganz entsprechend hat sich auch die Haltung des Vaters nicht geändert: »Dieser mein Sohn war *tot* und ist *wieder lebendig* geworden, er war verloren und ist wieder gefunden.« (15,24; vgl. 32) Auch die Antwort an den zweiten Sohn, der beim Vater geblieben war und über die Wiederaufnahme seines Bruders zornig ist, sodass er nicht am Mahl der Wiedersehensfreude teilnehmen will, enthält denselben fundamentalen Sachverhalt einer nicht aufhebbaren Sohnschaft: »Kind, du bist allezeit bei mir, und alles, *was mir gehört, gehört auch dir.*« (15,31) Das Totsein der Sohnschaft beinhaltet daher die Illusion eines selbstverfügten Lebens

---

[5] Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch Religionslehre. Hamburg 1994, 185 (Beilage zu der 6. Vorlesung).

ohne Anerkennung der absoluten Vor-Gegebenheit des originären Lebens, das gleichzeitig die unaufhebbare Bedingung für eine Wiederkehr oder »zweite Geburt« als Wiedergeburt bleibt. Denn nur insofern eine Rückkehr *jederzeit* möglich ist, ohne von der äußeren Zeit abhängig zu sein, ist diese Rückkehr eine konkrete Möglichkeit, die in der transzendentalen Vorgegebenheit als Bedingung der Rückkehr selbst liegt. Und da es sich um eine Rückkehr innerhalb der Immanenz des absoluten Lebens selbst handelt, das heißt in der inneren Zeitlichkeit der affektiven Historialität, wie die Erfahrung der Not und dadurch des Schmerzes beim verlorenen Sohn zeigt, vermag auch kein bestimmter Augenblick im Sinne der ek-statischen oder chronologischen Zeit angegeben zu werden, wann diese Rückkehr als »neues Lebens« oder Wiedergeburt möglich ist – denn es bleibt eine ontologisch permanente Möglichkeit.

Die Eindeutigkeit des Totseins als Illusion hinsichtlich eines eigenmächtig aufgefassten und vollzogenen Handelns kommt nicht nur in dessen Gegenteil als »Tun der Wahrheit« zum Ausdruck, sondern auch die Johannesbriefe lassen – neben den Paulustexten – in dieser Hinsicht keinen Zweifel: »Wer aus Gott geboren ist, begeht keine Sünde.« (1 Joh 5,18) Er bleibt vielmehr in Gott, denn »wer Gerechtigkeit übt, ist aus Gott geboren« (1 Joh 2,29). Oder auch: »Wer liebt, ist aus Gott geboren.« (1 Joh 4,7) Dem korrespondiert der Glaube an Christus selbst, welcher der Erstgeborene in der Liebe Gottes seinem Wesen nach ist, sodass die Wiedergeburt – sofern sie »im Geist« als Sakramentalität geschieht – nicht nur einfach das Heil bedeutet, sondern dasselbe als die *Endgültigkeit der Sohnschaft* darstellt, wie es in der Geheimen Offenbarung 21,6 f. heißt: »Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Wer durstig ist, den werde ich umsonst aus der Quelle trinken lassen, aus der das Wasser des Lebens strömt. Wer siegt, wird dies als Anteil erhalten: *Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein.*« In dieser Endgültigkeit des Sohn-Gottes-Verhältnisses, das hier eschatologisch in den Blick rückt und im Johannesevangelium im Präsens des Glaubens ausgedrückt wird, ist mithin ein »Sieg« angezeigt, den die Sakramentalität zum Ausdruck bringt, indem sie ihn gnadenhaft bewirkt und zugleich als individuelle Selbstverwandlung dieser Wahrheit im ethischen Sinne weiter realisiert. Im Leben wiedergeborener oder endgültiger Sohnschaft ergreift sich das originär göttliche Leben in meinem Leben als das absolut gewollte Leben, und das entsprechende »Tun der Wahrheit« ist die Rückkehr solch individuellen Lebens zu seiner wesenhaften Quelle: »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr!, Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.« (Mt 7,21)

Was wir oben als Praxis des Lebens bezeichneten, in der sich die Wiedergeburt vollzieht, ist also die prinzipielle Vorrangigkeit des Handelns vor jedem theoretischen Erkennen – und als Vollzug entspricht dies der Sakramentalität, die genau ein solches Tun im Übergang zum endgültig absoluten Leben in uns ist, um dieses im Handeln aufleuchten zu lassen. Wie maßgeblich eine solche Verlagerung vom Bereich bloßen Erkennens

in den Bereich des Handelns ist, lässt sich beispielsweise an der widersprüchlichen Weise der Beantwortung bei Husserl ablesen, der einerseits die Tatsache einer inneren Gewissheit hinsichtlich des Reiches Gottes sieht, aber sie andererseits weiterhin mit einem Ideal frei verantworteter Wissenschaftlichkeit verbinden will, wobei die Kritik an einer deterministischen Wissenschaft den Hintergrund bildet: »Statt [dem Menschen] wissenschaftliche ›Anweisungen zu einem seligen Leben‹ zu geben, statt ihm die in tiefsten Gefühlsevidenzen geborgene religiöse Wahrheit der Gotteskindschaft und eines Gottesreiches in eine wissenschaftliche Wahrheit zu verwandeln und die Wege eines echt humanen Lebens mit dem *lumen naturale* der theoretischen Vernunft zu erleuchten, macht [die Wissenschaft] aus Natur und Freiheit eine unverständliche Antinomie.«[6] Widersprüchlich ist dabei, dass auch das Gefühl wie eine noematische *E-videnz* gesehen wird, anstatt seine ihm eigentümliche Phänomenalität als *rein affektive Gewissheit* herauszuheben, die in der orginären Unmittelbarkeit des absolut phänomenologischen Lebens gründet, zu dem kein »natürliches Licht« einer Wissenschaft Zugang hat, weil sie eben als Schau der E-videnz eine intentionale Distanz ent-wirft, die der Gotteskindschaft im Sinne der Identität mit dem Leben Gottes nicht angemessen ist. Damit soll nicht verneint sein, dass auch das wissenschaftliche Forschen einer religiösen Motivation entspringen kann; aber es geht in unserem Zusammenhang darum, im jeweiligen Tun selbst eine Sakramentalität offen zu legen, die als solche eine Wirklichkeit ist, die nicht von uns gesetzt wird, wie es beim wissenschaftlichen Erkennen der Fall ist, sondern in der wir selbst in ein neues Verhältnis zum göttlichen Leben eintreten.

Was wir schon aufgezeigt haben, bestand darin, dass die Sakramentalität in einem Tun, das der Wahrheit des absoluten Lebens selbst in uns entspricht, die Illusion des Ego als Quellpunkt des Handelns im Sinne des konstitutiven »Ich kann« durchschauen lässt, das klassischerweise eben auch die Husserl'sche Analyse noch leitet. Ursprung des Handelnkönnens ist aber allein das uranfängliche Leben Gottes als transzendentales Apriori des »Ich kann«, das dementsprechend seine egologische Selbstzentrierung verliert, um sich in all seinen Leistungen von der Passibilität der Lebensselbstgebung gegründet zu sehen. Findet jedoch die Illusion des Ego auf diese Weise ein Ende, dann wandelt sich damit gleichzeitig die gesamte ek-statische oder pro-jektive Systematik dieses Ego als eines Selbst, das in allen Intentionen oder Entwürfen nur die *Sorge* um sich selbst kennt: Sorge um Gedanken, Gefühle und Umstände, die stets die Selbstkonsistenz des Ich zum Ziel haben und damit die Illusion dieses egologischen Systems im Sinne eines transzendentalen

---

[6] Erste Philosophie (1923/24), II. Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII). Dordrecht 1996, 230 f. Für die lange christliche Tradition, die *Gotteskindschaft* mit der *Vernunftschau* Gottes zu verbinden, vgl. beispielsweise Nikolaus von Cues, De filiatione dei. In: Drei Schriften vom verborgenen Gott. Hamburg ^{3}1958, 28–50.

Egoismus fortschreiben. Erlaubt die radikale Reduktion auf die reine Passibilität die Zurücknahme eines solchen Ichs auf die absolute Selbstgebungsstruktur des originär phänomenologischen Lebens, dann berühren wir damit nicht nur jene Sphäre, aus der ein Tun im Sinne der johanneischen Wahrheitsrealität als ein Handeln »in Gott« erfolgen kann. Vielmehr bedeutet die Sakramentalität dieser Verwandlung zugleich, dass das zuvor genannte Vergessen des göttlichen Lebens umgekehrt zu einem effektiven Vergessen des Ego wird: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«, wie Paulus im Galaterbrief 2,20 schreibt.

Wir können daher die Sakramentalität jetzt noch genauer fassen und sagen, dass in einem reinen Tun der Wahrheit im Sinne der christlichen Ethik das egohafte Ich zu seiner originären Sohnschaft zurückfindet und in dieser »Wiedergeburt« das absolute Leben in seiner retentionalen, schauenden oder erkenntnismäßigen Immemoriabilität zum alleinigen Agens in meinem individuellen Leben selbst wird. Wenn nicht mehr ich handle, sondern Christus in mir, oder seine Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, dann hat eine sakramentale Verwandlung stattgefunden, die das egohaft tote Ich zum Leben kommen ließ, insofern nun die reine Transzendentalität einer praktischen Gottessohnschaft an die Stelle des sich nur im sich selbst sorgenden Ichs getreten ist. Damit wird nicht nur die Selbstvergewisserung mittels einer wissenschaftlichen Ob-jektivierung wie bei Husserl oder anderswo aufgehoben, sondern auch die existenziale Sorgestruktur im Heidegger'schen Verständnis, die das Selbst des Daseins in seiner Geworfenheit bestimmt, ohne zu einer wahren Immanenz zu finden, weil die Sorge ständig diese Ipseität außerhalb ihrer selbst sein lässt, insofern sie nie den Wurf ihrer Geworfenheit im Ereignis des Seins selbst einholen kann.[7] Hebt jedoch die Immemoriabilität als effektive Präsenz des absoluten Lebens jene Sorgestruktur und damit das Ego oder Da-Sein in seiner vermeintlichen Eigengegebenheit auf, so tritt an die Stelle des eigenen Wollens der »Wille des Vaters«, wie es oben bei Matthäus hieß, denn dieser Wille ist jene allein selbsterzeugte Kraft, die nunmehr mein Handeln als solches darstellt. Das in reiner Passibilität gegebene Sich als Mich bedeutet daher als mein wiedergeborenes Leben das ausschließliche Wirken dieses absoluten Lebens als »mein« Leben, und die Sakramentalität ist genau die Trans-substantiation dieses Ichs in einem endgültigen Sinne, wodurch ein Handeln im Vergessen dieses Ichs tatsächlich möglich wird.

Die Sakramentalität ist damit einerseits eine prinzipielle Veränderung der transzendentalen Struktur sowie andererseits – und zwar dadurch bedingt – der Lebensvollzug in der Alltäglichkeit. Ein solcher Lebensvollzug, der kein Bild bzw. keine Selbstrepräsentation des Ich mehr benötigt, um sich im Größten wie im Kleinsten zu motivieren, ist das

---

[7] Zur Kritik der »Sorge als erkannte Erkenntnis« bei Husserl durch Heidegger vgl. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17). Frankfurt/M. 1994, 270 ff., was aber ihrerseits die Sorgestruktur als existenziale Faktizität nicht weiteren phänomenologischen Einwänden entzieht.

Vergessen des Sich; ein Vergessen, das durch keine Erinnerung aufgehoben werden kann, weil nunmehr in der Praxis dieser sakramentalen oder christologischen Ipseität die reine Entfaltung des absolut phänomenologischen Lebens stattfindet, dessen Wirken kein Hindernis mehr entgegensteht. Denn der immemorialen Selbstvergessenheit des göttlichen Lebens, das in sich keine Distanz und damit keinerlei hindernde Kluft zum Sichverströmen kennt, entspricht jetzt auch die Selbstvergessenheit des eigenen Ichs, sodass die originär wirkende Kraft ein reziprokes Vergessen darstellt, das genau die innere Struktur der »Wiedergeburt« bildet. Die Sakramentalität bedeutet daher im Neuen Testament die schon genannte prinzipielle Verwandlung sowie darüber hinaus eine neue Möglichkeit des Handelns, die mit der *Barmherzigkeit* gegeben ist, wie sie etwa im Gleichnis vom Samariter sichtbar wird, denn Jesus gibt dieses als ein Beispiel für die Nächstenliebe mit der definitiven Aufforderung wie Bestätigung kraft seines eigenen göttlichen Wesens: »Handle danach und du wirst leben.« (Lk 10,29) Ist aber solches Handeln das Leben schlechthin, dann ist die Sakramentalität als ein Tun bzw. Gedächtnis oder als eine Geste nicht bloß »Zeichen«, sondern die Wirklichkeit dessen, was im sakramentalen Vollzug angedeutet ist. In der so verstandenen Sakramentalität erweist sich ihre eigene Phänomenalisierung als die Umkehr des distanzhaften Erkennens zugunsten einer Praxis, welche die unsichtbare und dennoch wirkende Gegenwart Gottes selbst ist. *Ex opere operato* ist damit keine bloß formal dogmatische Formulierung der Tatsächlichkeit der Sakramente als *causae gratiae*, sondern bezeichnet das sich als das eine Leben vollziehende Wirken Gottes – sein immerwährendes Werk als Wirken lebensspendender Kraft, die nichts anderes bedarf, um wirkmächtig zu sein, und in deren Wirklichkeit die Zustimmung in die »Wiedergeburt« zurückführt.

3. Sakramentaler Lebensvollzug

Beinhaltet die Sakramentalität das Wirken Gottes selbst, sofern Er die Kraft des reinen Lebens in seinem Selbstzeugungsprozess als solchem ist, dann wird dadurch auch der Begriff des Lebensvollzugs neu bestimmt, um sich in seiner immanenten Phänomenalisierung als mit dem Selbstverständnis der christlichen Offenbarung identisch zu erweisen. Die naive, aber zumeist auch wissenschaftliche Wahrnehmung erblickt im Vollzug einer Handlung eine geistige, seelische oder körperliche Bewegung, worin sich ein innerer Gedanke – und sei es auch nur als Ahnung – in einem äußeren Ziel objektiviert, um dadurch ebenfalls von anderen erkannt zu werden. Zumindest zwei ungeklärte phänomenologische Voraussetzungen werden dabei gemacht, welche die Konformität auch der philosophischen Tradition mit einem solchen trivialen Handlungsbegriff belegen. Zum Einen wird in der Tat die sichtbare Körperlichkeit, an der sich die äußere Handlungsbewegung ablesen lässt, kaum von der subjektiven Leiblichkeit unterschieden, die nicht in die Welthaftigkeit des

objektiv erscheinenden Handlungsablaufs eintritt, und zum anderen wird ein in sich unverständlicher Sprung oder Übergang vom mentalen Handlungsentwurf zur erfolgten Zielverwirklichung postuliert. Ohne hierbei auf den zumeist zusätzlich vorausgesetzten Leib-Seele-Dualismus näher einzugehen, bleibt jedoch völlig unverständlich, *wie* die innere Bewegungsaffektion plötzlich aus sich herauszutreten vermag, um wie jede andere Körperbewegung im Universum als eine kausal bestimmte Ortsveränderung zu erscheinen.

Da wir deshalb eine *heterogene Phänomenalisierungsweise* für die sichtbare Körperbewegung im Außer-sich des Welthorizonts einerseits und für die unsichtbare subjektive Praxis der rein affektiven Leiblichkeit in ihrer inneren Historialität andererseits zu berücksichtigen haben, gewinnt auch der Lebensvollzug als Handlung oder Tun allgemein seine ihm angemessene phänomenologische Aufklärung durch den apriorischen Bezug zur Lebensselbstoffenbarung.[8] Ist nämlich das rein phänomenologische Wesen des Lebens jene innere Selbstbewegtheit, durch die es sich selbstzeugend an sich selbst weitergibt, dann besitzt jedes Tun auf diese Weise seine transzendentale Wirklichkeit als Offenbarung des Lebens. Der »Wille Gottes«, der nach dem Neuen Testament in der »Verborgenheit des Herzens« verwirklicht wird, anstatt der Heuchelei für den äußeren Blick der anderen zu benötigen, wie Jesus es an dem zur Schau gestellten Beten und Fasten in der Öffentlichkeit kritisierte (Mt 6,17), verlangt mithin eine prinzipielle Trennung zwischen dem »Ansehen bei den Menschen« und dem »Ansehen bei Gott« (Joh 12,43). Sieht jedoch Gott in das Verborgene des Tuns als der sich immanent verwirklichenden Handlung, dann ist er selbst in dieser präsent, und zwar als jene originär lebendige Kraft, die durch die radikale Lebensaffektion dem individuellen Leben all dessen Potentialitäten verleiht. Unsere Passibilität des reinen Lebensempfangs beinhaltet daher nicht nur die innere Bewegung als Selbstgebung der originären Selbstbewegtheit des absoluten Lebens, sondern in der transzendentalen Affektivität dieses Prozesses ist Gott selbst in der notwendigen Verknüpfung von Leben/Tun anwesend. Gott sieht also nicht »von außen« in einem transzendenten Sinne in unser Tun hinein, sondern durch die lebenseidetische Ermöglichung jeglichen Tuns affiziert Gott dieses Tun selbst, insofern es ein lebendiges Tun ist. Man könnte mit Rückgriff auf Nietzsches Bild vom »sich selbst anschauenden Auge«[9] sagen, dass Gott und das Tun sich im selben Auge von Leben und Affektion anschauen, sodass kein Tun seinem »Blick« entzogen ist und andererseits das Tun sich durch die göttliche Selbstgebung des Lebens in seiner Kraft ermöglicht weiß.

Folglich gibt es keinen Lebensvollzug, in dem Gott nicht als Ursprung selbstgebend die Selbstoffenbarung dieses Tuns an sich selbst wäre, um seinerseits darin die göttliche Parusie zu vollziehen. Im Geben dieses

---

[8] Vgl. im Einzelnen hierzu R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Freiburg/München 1992, 246 ff.: Subjektiver Leib als Bewegung.

[9] Die Geburt der Tragödie. In: Werke 1 (Hg. K. Schlechta), München 1973, 40.

Tuns an sich selbst ergreift es sich innerhalb der selbstaffektiven Offenbarung des absoluten Lebens als eine Kraft, die zwar als Potentialität die seine ist, sich im Ursprung aber allein Gott verdankt, sodass nie die Illusion einer Selbsthervorbringung dieses Tuns durch sich selbst entstehen kann, wie wir dies schon im vorherigen Teil ausgeführt haben. In der inneren Entfaltung ihrer lebendigen Potentialität als Kraft bringt diese sich dank der absoluten Selbstaffektion selbst hervor, aber diese Produktion als ein *pro-ducere* ist nicht mit der Vor-Stellung identisch, die nach außen mit dem Her-*vor*-Bringungs-Prozess des Tuns verbunden wird, sondern die innere Pro-duktion ohne ein hervorgebrachtes gegenständliches Etwas bleibt die rein historiale oder absolut subjektive Praxis, durch die sich ein Verlangen in Anstrengung und Arbeit verwandelt, die in aller wirtschaftlichen oder sonstigen Produktion immanent vorausgesetzt sind. In diesen inneren Modalisierungen des Tuns vollzieht sich daher die Selbstbewegtheit des Lebens als eine je konkrete Bestimmung aller kompossiblen Potentialitäten, welche die inkarnatorische Verknüpfung von Leben/Leib als Fleisch ausmachen, das in sich dieses Verlangen und Bedürfen ist. Wenn gerade in den Seligpreisungen des Neuen Testaments die Trauer und der Schmerz in das Glück des Reiches Gottes umgekehrt werden, oder wenn die Barmherzigkeit ein Tun ohne Sorge um das eigene Ego bedeutet, dann liegt damit das rein praktische Cogito des Handelns im christlichen Sinne vor, das Gott selbst in solchem Tun am Werk sieht: »Mein Vater ist immer am Werk, und auch ich bin am Werk« (Joh 5,17), was eben nicht durch irgendwelche zeitlichen Beschränkungen wie etwa durch das Sabbatgebot begrenzt werden kann.

Ist damit grundsätzlich unser Lebensvollzug als eine innere Phänomenalität bestimmt, die sich nicht über die Sichtbarkeit in der Welt als der zumeist ausschließlich angenommenen Wahrheit der Phänomenalisierung auslegt, dann bedeutet dies für die Sakramentalität eines solchen Lebensvollzugs, dass er aufgrund der unsichtbaren – und dennoch effektiven – Anwesenheit Gottes in ihm das Wesen des Sakramentalen im Prinzip zu jedem Augenblick sowie in allen Situationen zu vollziehen vermag. Denn besteht in der Offenbarung Gottes als des Lebendigen schlechthin auch das eigentliche Wesen des Sakramentalen, sofern es in Bezug auf eine individuelle Existenz deren Situation in die Tatsächlichkeit der Verheißung des Lebens Gottes hineinnimmt, so ist solches Heil durch Gott eben in jeder Situation möglich. Was meist sakramententheologisch in personal-geschichtlichen Kategorien von dialogischer Struktur zwischen Gott und Mensch dargestellt wird, muss deshalb radikal phänomenologisch auf die *Situativität* als solche zurückgeführt werden, die zunächst nicht auf einem Akt der Freiheit beruht, sondern auf der reinen Selbstbindung des absoluten Lebens an ein transzendental in ihm geborenes Sich. Diese Bindung des Lebens an ein Sich in der christologisch vorgegebenen Fleischlichkeit einer solch rein passiblen Affektion geschieht originär ohne Initiative des Ichs, sodass die reine Passibilität der Freiheit begründend vorausliegt.

Ein Lebensvollzug innerhalb einer solch absoluten Grundgegebenheit erfährt daher seine Sakramentalität als Entfaltung der Passibilität in der Weise aller lebendigen Potentialitäten, die dann konkret die Freiheit ausmachen: denn Gehenkönnen ist zum Beispiel freies Vorwärtsschreiten in seiner Identität mit der *cogitatio ambulandi*, wie Descartes sie für die Unmittelbarkeit der subjektiven Leiblichkeit anführt.[10] Die Bezeichnung *cogitatio* für alle Bewegungen und Passionen als leiblich-seelische Modalisierungen ist nicht nur ein Hinweis darauf, dass das eigentliche Cogito zunächst nicht das »Ich denke« ist, sondern vielmehr die unhintergehbare Verbindung von Leib/Leben als Bewegungspotential im immanent affizierten Tun. Das Sakramentale bezeichnet daher weder etwas Magisches noch einen Automatismus des Heils, sondern die *assumptio* dieser Ursituativität Leben/Passibilität in die Lebensselbstbewegtheit Gottes als solche hinein, um in allen Lebensäußerungen konkret das »Heil« zu wirken. Sofern solches Heil nach dem Wiederfinden der endgültigen Sohnschaft dem Befolgen des »Willens des Vaters« in allem Tun entspricht, strömen damit die ekklesial bestimmten Sakramente als Grundereignisse der Lebenserneuerung durch Gott in Taufe, Bußsakrament und Eucharistie beispielsweise auf alle Lebensäußerungen über, insofern diese stets einen Bezug zu den genannten sakramentalen Grundereignissen bewahren, die hier nur exemplarisch genannt sind. Denn sofern Ehe-, Priester- und Sterbesakrament nach katholischer Tradition hinzugenommen werden, sind auch die partnerschaftlich-geschlechtlichen, ekklesial-vermittelnden sowie stärkend-heilenden Aspekte in die sakramentale Gesamtwirklichkeit mit hineingenommen.

Wir wollen hier die außerdem gegebenen eschatologischen, pneumatischen und kosmologischen Implikationen nicht weiter ausführen, sondern genauer auf den Zusammenhang von Lebensvollzug und Lebensäußerung eingehen, wie er sich auch als ein sakramentaler verstehen lässt. *Äußerung* wird wie das handelnde Tun zumeist ebenfalls als ein Nach-außen-Treten des Inneren verstanden; aber wenn der Lebensvollzug zunächst und vor allem die immanente Modalisierung der Lebensbewegtheit von Trieb, Bedürfen, Verlangen, Anstrengung, Arbeit, Müdigkeit, Ruhe, Hoffen usw. impliziert, dann ist die »Äußerung« dieser sich in unendliche Nuancen verfeinernden Modalisierungen zunächst eine phänomenologische Gegebenheit der Selbstbestimmung des Lebens in sich selbst. Was in der Sichtbarkeit der Welt an Äußerungen des Lebens erscheint, sind Bilder oder Funktionen, die irrtümlicherweise für das Leben selbst gehalten werden. Aufgrund der doppelten Phänomenalisierungsweise von Welt und Leben kann Äußerung im radikal phänomenologischen Sinne jedoch nur die eidetische Struktur der originären Verwesentlichung des Lebens selbst sein. Denn dessen subjektive oder emotionale Historialität im Sinne der Lebensselbstoffenbarung spricht aus, was sich unter der Last der Selbstbeladenheit des Lebens mit sich

[10] Vgl. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Erwiderungen. Hamburg 1972, 324 (Oeuvres VII, 352).

selbst in seiner reinen Passibilität als Aus-Druck modalisiert, und zwar vornehmlich in der urpassiblen Verschränkung von Trieb und Angst. Weil sich das Leben in all seinen Äußerungen als Selbstimpressionalität entsprechen will, um Leben in der Steigerung seiner selbst bleiben zu können, erfährt das lebendige Sich gerade in den ab-gründig sich eröffnenden Potentialitäten seiner Freiheit als Macht, Geschlechtlichkeit oder auch Selbstzerstörung jene Urangst, die nach Kierkegaard der Verzweiflung entspricht, sich selbst ergreifen zu wollen, ohne es zu vermögen, weil das Selbst nur in der *Relation* zum Absoluten des Lebens Bestand hat. Das Ausdrucksproblem in diesem letzten transzendentalen wie religiösen Sinne als *religio* ist darum mit dem Ausdruckscharakter des Sakramentalen als »Zeichen« gepaart. Denn die Sakramentalität als jeweiliger Hinweis auf eine absolute Gründungswirklichkeit des individuell angerufenen Lebens in seiner unaufgebbaren Singularität bedeutet ja gerade, dass die Selbstreferentialität des Sich auf dem immanenten Bezug einer Selbstgebung gründet, nämlich auf Gottes Offenbarung. Somit führt uns das Ausdrucksproblem des inneren Lebens als Modalisierung des je konkret bestimmten Sich in Bezug auf die Absolutheit seiner Gebung oder Affektion auf die göttliche »Ex-pressivität« zurück, die das fleischgewordene Wort selbst innerhalb des göttlich-trinitarischen Austauschgeschehens ist.

Auch diese innertrinitarischen Bezüge für eine sakramententheologische Besinnung ließen sich weiter ausführen, etwa in der Lebensbestimmung als Ausdruck von Arché, Logos und Kommunikation, wie sie Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist im Sinne der einen, allumfassenden Heilsökonomie entsprechen.[11] Aber wir wollen hier noch auf einen zusätzlichen Aspekt eingehen, der den Zusammenhang von Ausdruck als *Ritus* und *Gesetz* klärt, da durch unsere phänomenologische Gesamtbestimmung des Lebensvollzugs als einer jede Lebensäußerung umspannenden Sakramentalität die Berechtigung einer solchen Analyse für die Material- und Zeichenbezogenheit der sakramentalen *res* eingefordert werden kann. Im Hebräerbrief 10,1–10 lesen wir:

> Denn das Gesetz enthält nur einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst; darum kann es durch die immer gleichen, alljährlich dargebrachten Opfer die, die vor Gott treten, niemals für immer zur Vollendung führen [...] Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt: [...] Ja, ich komme, um deinen Willen, Gott, zu tun [...] Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt.

Dass die Effektivität oder Kraft zum erlösenden Handeln nicht auf der rituellen Wiederholung ruhen kann, sondern nur in einem absolut *sich hingebenden Leib*, der mit dem Willen Gottes identisch ist, bedeutet folglich die Aufhebung der Verwechslung des Lebens mit einem transzendenten Modell oder Ideal. Die Opfer sind ohne Zweifel ebenfalls ein Tun, aber sie können so vollzogen werden, dass dabei das Leben des Ein-

[11] Vgl. R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments, 109 ff.

zelnen keiner Opferung in ihm entspricht. Diese Trennung ist im rein immanenten Leben unmöglich, da sich das Leben in seiner ununterbrochenen Selbstgebung an sich weiter-gibt, das heißt, sich in der Fleischlichkeit seiner Affektion ohne Rückhalt opfert. Dass sich das Leben in seinem Geben verweigerte, ist undenkbar, und deshalb bildet es eine Gabe, die ein ständiges Sich-Opfern einschließt, ohne zu einem Tausch zu werden, weil wir dem Leben nicht zurückerstatten können, was es uns als sein Mehr-Sein stets im voraus gibt.

Indem Christus der Erstgeborene in diesem absolut phänomenologischen oder göttlichen Leben ist, und zwar als der Fleischgewordene von Anfang an, ist sein »Leib« jene lebendige Opfergabe, die sich in der innerlichen Gegenseitigkeit mit dem Vater und dem Heiligen Geist so gibt, dass sie dem Wesen des Lebens selbst entspricht. Das Handeln nach einem Ritus oder Gesetz wird also durch ein Handeln abgelöst, das sein inneres »Gesetz« aus dem Leben als solchem schöpft. Es folgt keinem abstrakten oder transzendenten Bild, dem es sich vergeblich anzugleichen versuchte, sondern dem Wesen seiner eigenen inneren Hingabe, die mit dem Willen des Vaters identisch ist. Sofern die Sakramentalität nach dem Neuen Testament auf der erlösenden Hingabe Christi in seinem Tod und seiner Auferstehung beruht, ist sie nur ein »Ritus« für den Blick von außen, denn ihre innere Wesenhaftigkeit entspricht der göttlichen Lebensrealität selbst, die nicht der rituellen Wiederholung bedarf, um effektiv zu sein. Man kann daher sagen, dass die christliche Sakramentalität wie auch Ethik, die sich im individuellen Lebensvollzug vereinen, sich in jener absoluten Situativität ansiedeln, wo mein Leben mit dem absoluten Leben in der Grundaffektion der Passibilität verbunden ist. Diese Passibilität stellt bereits in ihrem Ursprung das reine Sich-Ertragen des Lebens dar, sodass die definitive Übernahme dieser originären Faktizität als Gesamtbewegtheit des leiblichen Lebens im Sinne der Gesamtsakramentalität des *einen* Erlösungsgeheimnisses erfolgen kann, das als unser Heil in der Einheit des Willens des Vaters mit der Hingabe seines Sohnes besteht.

Sofern also das Sakrament keine Wiederholung von vergeblichen Riten bedeutet, sondern die effektive Wirkung der Anwesenheit Gottes in seinem Geheimnis des absoluten Lebens als eines Sich-selbst-Gebenden impliziert, ersetzt es alle Gesetze und Riten – und dies nicht nur in Bezug auf das Alte Testament, sondern hinsichtlich aller Handlungsformen, die sich der Wesenhaftigkeit des Lebens in dessen innerem Tun substituieren wollen. Wir können hier die Gesetzeskritik bei Paulus nach dem Römer- und Galaterbrief als bekannt voraussetzen, um hier festzuhalten, dass das Sakramentale eben einer anderen Ordnung als dem Bereich des Gesetzhaften oder Rituellen angehört. Ist das Sakramentale nämlich weder dem Handeln noch dem Leben äußerlich, dann folgt es darin der Absicht sowie Wirklichkeit Jesu, die endgültige Sohnschaft jedes Lebendigen zu begründen; mit anderen Worten in der praktischen Identifikation von »Gebot« oder »Institution« mit dem Leben selbst dessen Handeln zu jener Tatsächlichkeit wie Gewissheit werden zu lassen, die besagt: *als Sohn oder Kind Gottes wirst du leben*, und zwar als

jenes lebendige Sich, das in der transzendentalen Geburt des einen göttlichen Lebens gezeugt wird.[12] Allein dieser neue Imperativ erklärt, warum Jesus nicht nur vehement Sabbatgebot oder heuchlerische Ritualismen kritisierte, sondern deren Modellcharakter überhaupt eine ganz andere phänomenologische Wirkweise für das Handeln im Reiche Gottes entgegensetzt, die eben genau diesen ausschließlich zählenden Bezug zwischen dem einzelnen Leben und dem göttlichen Lebensursprung betrifft. Dabei ist das Gemeinschaftliche dieses Bezugs mit anderen nicht ausgeklammert, sondern es konkretisiert sich gerade in der Neuheit des Liebesgebots, wie wir dies schon erwähnt haben.

Die Sakramentalität schöpft infolgedessen ihr Ordnungsgefüge allein aus dem Leben Christi als fleischgewordener Gegenseitigkeit des absoluten und des »menschlichen« Lebens, wobei die von der kirchlichen Tradition geforderte Einsetzung der Sakramente durch Christus eben nichts anderes besagt, als dass die unhintergehbare Ursituativität der einzelnen Individuen in ihrem Leben mit Gott durch das Leben aus und in Christus bestärkt wie erneuert wird. Die Investitur mit dem Leben Christi als sakramentale Institution bedeutet mithin nicht etwas, was äußerlich zum Leben in Gott durch Christus hinzuträte, sondern es handelt sich bei dieser sakramentalen Ordnung um die *eine* göttliche Selbstgebung des Lebens als solche. Das Sakramentale kann mithin als Kritik oder Aufhebung aller nicht lebensspendenden Prozesse, Mächte und Verfügungen gesehen werden, die an sich ebenfalls das Leben in seiner Lebendigkeit ermöglichen sollten, anstatt es abzutöten, wie dies zusammengefasst mit dem Begriff des »kulturellen Lebens« in positiver wie in negativer Hinsicht in den gegenwärtigen Diskussionen greifbar wird. Die Sakramentalität ist damit nicht nur mit allen individuellen und gemeinschaftlichen Lebensäußerungen verbunden, sondern sie enthält ihrerseits eine rein praktische »Modellfunktion«, dass nämlich das transzendentale Leben des Menschen überall im Mittelpunkt stehe, das kein empirisches oder äußerlich sichtbares Lebens ist, sondern ein »in Gott« gezeugtes Leben. Damit wäre eine zentrale phänomenologische Analyse überhaupt angesprochen, wie sich nämlich das Leben zu seiner »Selbstobjektivierung« verhält, die ebenfalls zu seiner Phänomenalität gehört und gerade durch den Stellenwert des Sakramentalen innerhalb der christlichen Offenbarung eine viel ausschlagebendere Fundierung erfährt als durch die klassische Sichtweise der intentionalen Sinnschichten in eidetischer Typik und Systematik.[13]

Besagt nämlich Typik den induktiven Verlauf der Wahrnehmung oder Erinnerung beispielsweise gemäß den horizonthaft unter sich verbundenen Implikationen des thematisch Bewusstwerdenden, so expliziert sich darin das intentionale Leben als eine Folge von Bildern oder noemati-

---

[12] Vgl. M. Henry, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg/München 2002, Kap. 10: Die christliche Ethik.

[13] Vgl. E. Husserl, Cartesianische Meditationen (Husserliana I). Den Haag 1963, 97 ff. u. 143 ff.

schen Darstellungen, welche die Ver-Äußerung dieses intentionalen Lebens in den erscheinenden Sinnpotentialen selbst ausmachen. »Selbstobjektivierung« besagt daher in einem solchen Rahmen der Intentionalanalyse, die von einer Hermeneutik der Sinnauslegungen begleitet oder verlängert werden kann, dass sich die Transzendentalität des originär subjektiven Lebens in eidetischen Bildern *des* Lebens erschöpft, die an die Stelle der impressionalen Uraffektionen treten. Diese Substitution durch eine Phänomenalität des Genitivs vermag daher nicht der innermodalen »Selbstexplikation« zu entsprechen, in der das Leben mit dem *Wie* seines Erscheinens unmittelbar identisch ist. Das heißt, ein wahrgenommenes Rot etwa ist zunächst eine rein immanente Stimmung im Sinne einer fleischlichen Impression, bevor es zur noematischen Farbempfindung auf der Fläche eines Gegenstandes wird. Stellt mithin das Sakramentale eine »Selbstexplikation« des absolut affizierenden Lebens im Sinne der Selbstgebung Gottes dar, so ist diese Sakramentalität kein sekundärer Effekt in der göttlichen Lebensübereignung an das Sich in der Unmittelbarkeit seiner transzendentalen Geburt, sondern die Tatsächlichkeit der Phänomenalisierungsweise im *Wie* der inkarnatorischen Materialität als konkreter Hin-Gabe. Mit anderen Worten tritt kein eidetisches Bild an die Stelle des originären Wesens, wie bei Husserl, sondern die Verwesentlichung der transzendentalen oder göttlichen Lebensgabe ist das *Wie* des sakramentalen Vollzugs selbst, sodass hieraus die Einheit von göttlichem und individuellem Lebensvollzug resultiert.

In der Einheit eines solchen sakramentalen Lebensvollzugs, der in allem die Wirklichkeit – und nicht irgendeine bildliche Repräsentanz – der Gegenseitigkeit von Gott und dem lebendigen Individuum in der innerlichen Offenbarung durch Christus als dem fleischlich Erstgeborenen ergreift, sind mithin Selbstgebung Gottes und Selbstempfang des transzendentalen Sich zugleich die Einheit von solchem Heilswirken und subjektivem Handeln. Geht nämlich das Heilswirken dem Tun des Ichs im Sinne der apriorischen Bedingung voraus, ohne zeitlich voneinander getrennt zu sein, so ist dieses Heilswirken Gottes im Tun selbst präsent, wie wir zeigten. Als phänomenalisierende Ermächtigung des Tuns zum jeweiligen Handeln ergibt sich folglich kein Imperativ von außen, der vom Tun etwas Getrenntes befiehlt, sondern die »Verpflichtung«, die das Tun für sich als konkrete Handlung erkennt, ruht in der lebendigen Ermächtigung der von Gott selbst verwirklichten Uraffektion als Passibilität meines ursprunghaften Mich. Ergibt sich demnach ein Gebot, wie das der Nächstenliebe, aus der Wirklichkeit der göttlichen Lebensaffektion, so wie sie in meiner Ipseität als der Uripseität Christi sakramental bestätigt wird, dann gehört dieses Leben bereits zum Wesen dessen, was als Gebot auftritt. Was die Liebe gebietet, ist das, was sie selbst ist, weshalb ihr Gebot nicht von außen kommt, sondern in der Ermöglichung des Gebots als Wirklichkeit schon anwesend ist. Damit ist die Struktur des Gesetzhaften überhaupt in dem Sinne aufgehoben, dass etwas noch Unverwirklichtes in Bezug auf das zu Tuende vorausgesetzt wird: »Denn die Liebe besteht darin, dass wir nach seinen Geboten leben. Das

Gebot, das ihr von Anfang an gehört habt, lautet: Ihr sollt *in der Liebe leben.*« (2 Joh 6) Der Lebensvollzug »in der Liebe«, oder auch »in der Wahrheit«, wie wir schon ausführten, entspricht mithin der Identität von Liebe und Leben als dem Wesen der Praxis vor allem transzendenten Erkennen. Wenn sich daher Gott im Leben des transzendentalen Sich so liebt, dass letzteres sich und die anderen in dieser Selbstliebe Gottes zu lieben vermag, dann vollzieht sich in diesem Austausch der *einen* Liebe als Handeln auch das Wesen des Sakramenalen selbst, sofern es von seiner christologischen Gründung her keinen Zweifel darüber lässt, dass diese Liebe Gottes im sakramentalen Tun am Werk ist.

Diesseits der anthropologisch oder personal-geschichtlich angesetzten Beschreibungsversuche des zeichenhaft gegebenen Wesens des Sakramentalen in der Theologie vermag deshalb abschließend festgehalten zu werden, dass die Sakramentaliät als Wirklichkeit des Handelns Gottes in unserem Handeln auf immanente Weise immer schon mitgegeben bleibt. Denn der Ausdruck des Sakramentalen ist nicht vorrangig – oder allein – die Sichtbarkeit des Rituellen, sondern der innere Selbstausdruck des Lebens als Liebe. In Gott ist diese Liebe ewiges Verkosten ihrer selbst, weil in der Selbstoffenbarung des Vaters an den Sohn im gemeinsamen Band des Heiligen Geistes der Empfang und die Rückgabe des einen göttlichen Lebens die ungehinderte Liebe dieses Lebens zu sich selbst bedeutet. Als die uranfängliche Historialität des Lebens in seiner göttlichen Absolutheit sind damit auch alle »menschlichen« Affektionen in dieses innergöttlich historiale Leben mithineingenommen, denn der Grundaustausch von Freude und Schmerz in der *selben* Materialität der Liebe des Lebens zu sich selbst entspricht der ewigen Zeugung und dem ewigen Selbstempfang in der Rückgabe solchen Lebens vom Sohn an den Vater. Daher gilt für alles Erscheinen: »Wer nicht liebt, bleibt im Tod.« Dieser Satz in seiner scheinbar schlichten Feststellung macht jedoch in seiner Umkehrung zugleich deutlich, dass in der Liebe als wahrhaftem Tun *alles* Leben ist: »Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben.« (1 Joh 3,14)

Die Sakramentalität ist dieser Übergang vom Tod zum Leben in allem Tun, was nicht vom »Übergang« des Lebens zur Liebe getrennt zu werden vermag. Im sakramentalen Lebensvollzug ist daher kein Tod mehr, weil dieser in der Liebe Christi besiegt wurde, sodass das sakramentale Leben als das praktische Leben in der inneren Selbstgewissheit der endgültigen Sohnschaft ein Leben in der Freude Gottes ist. Wenn dies auch mit den Augen der Welt nicht sichtbar wird, weil sie die innere Phänomenalisierung des Lebens aufgrund von dessen prinzipieller Unsichtbarkeit als Immemoriabilität nicht erreichen, so ist die Welt dennoch nicht aus dem *einen* Lebenszusammenhang herausgenommen, da sich in der Hin-Gabe des Tuns gleichzeitig die eigentliche Schöpfungsrealität erschließt, nämlich »Dienst« für das Leben zu sein: »Die Welt und ihre Begierde vergeht; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.« (1 Joh 1,17) Das »Vergehen« betrifft das, was nicht »Wille Gottes« ist, sondern vermeint, aus sich selbst und für sich selbst Bestand zu haben,

worin das Wesen der Begierde ruht. In ihr eine Umkehr zu bewirken, das heißt jene Wiedergeburt, die aus der Begierde Liebe werden lässt, ist die Realität wie Verheißung des Sakraments, sofern es als Vollzug im sichtbaren Weltsein die prinzipielle Möglichkeit der Verlebendigung allen »Seins« in Gott bezeugt und bewirkt – um durch die Bewahrheitung des Lebensvollzugs an allem Wirklichen »in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist«, wie der Epheserbrief 1,10 die allumspannende Fülle der christlichen Offenbarung zusammenfasst. Auf diesem Hintergrund erschließt damit die Sakramentalität die Möglichkeit einer *Gesamtphänomenologisierung* aller Manifestationen, wie sie allein mit dem inkarnierten Leben gegeben sind und nur von daher voll ausgeschöpft werden können.

Zeitlos – gegenwärtig

Im Sichvergessen sich finden

Albert Stüttgen

In Umkehr und Ruhe liegt Euer Heil,
Stille und Vertrauen verleihen Euch Kraft.

Jesaja 30,15

Die Frage, wie und woraufhin ich mein Leben einrichte, erscheint mir als die dringlichste aller Fragen; denn sie umfasst mein Leben insgesamt. Alle anderen Fragen betreffen nur einzelne Lebensbereiche oder gehen, wenn sie umfassend gestellt sind, an meinem Leben vorbei, lassen es unberücksichtigt. Letzteres ist der Fall, wenn ich theologisch nach Gott oder philosophisch nach der Welt in einem allgemeinen Sinne frage. In diesem Falle lasse ich, zunächst jedenfalls, mein Leben aus dem Spiele. Mir geht es um mein Leben – mit oder ohne Gott, mit oder ohne Antwort auf die Frage nach einer Bestimmung der Welt insgesamt.

Die eingangs gestellte Frage muss beantwortet werden, wenn ich mein Leben auf Kurs halten will. Andernfalls bin ich der Willkür ausgeliefert, der Willkür meiner wechselnden Launen oder dem, was andere verfügen, denen ich mich überantworte.

Aber dieses, woraufhin ich lebe, ist nicht in der äußeren Welt festzumachen, so sehr es sich auch mit bestimmten äußeren Dingen oder Menschen verbinden mag. Die Richtungsbestimmtheit spielt sich in meinem Inneren ab und reicht über alles konkret Fassbare hinaus. Menschen, Landschaften und bestimmte Tätigkeiten, die ich ausführe, mögen dabei eine Rolle spielen und mir wichtig sein; aber der bevorzugte Platz, den ich ihnen in meinem Leben zuweise, ist von anderswoher bestimmt. Das, was mich veranlasst, so oder anders zu leben, geht mir auf in einer tieferen Besinnung, einer Besinnung auf die Tiefe meines Daseins.

Viele wissen nichts davon oder wollen nichts davon wissen, weil sie sich von vornherein auf Anpassung an das Milieu einrichten, in dem sie sich vorfinden, und einem möglichst reibungslosen Lebensverlauf den Vorzug geben vor einem selbst zu verantwortenden Lebensweg.

Ich möchte im Folgenden versuchen, mir Rechenschaft zu geben über die Richtungsbestimmtheit meines Lebensweges. Vielleicht kann ich auf diese Weise auch anderen Anhaltspunkte für eine entsprechende Besinnung geben und sie so ermutigen, nach ihrer eigenen Lebensorientierung zu fragen, statt mit geschlossenen Augen sich einfach einem vordergründig bequemen, auf – wie man es früher nannte – bloßen Lustgewinn ausgerichteten Dahinleben auszuliefern. Heute spricht man diesbezüglich von Wellness. In diesem Falle erschöpft sich unser Dasein im besinnungslosen Verlangen nach Ablenkung von allem, was beunruhigt, und bloßem Auskosten künstlich herbeigeführter Freuden, wie sie in modi-

scher Aufmachung vielfältig angeboten werden. Darauf ist die allgemeine Lebensführung heute weitgehend ausgerichtet, jeweils angepasst den unterschiedlichen Bedürfnissen der jüngeren Generation einerseits und der Senioren andererseits. Bei denen, die dem beruflichen Erfolg nachjagen, sorgt darüber hinaus der unvermeidliche Stress für die mehr oder weniger willkommene Ablenkung von einem tieferen Hintergrund der eigenen Existenz.

Dieser lässt sich nicht gleichsam nebenbei durch Kirchenzugehörigkeit gewinnen, so als sei das kirchliche Leben ein Garant gegen Verflachung und Richtungslosigkeit menschlichen Daseins. Wenn die Richtung nur durch allgemeinen Verweis auf die traditionellen Glaubenswahrheiten und davon abgeleitete Moralvorschriften in Erscheinung tritt, wie sie in den Verlautbarungen der kirchlichen Repräsentanten im Vordergrund stehen, dann handelt es sich um eine abstrakte und nicht lebensbezogene Wahrheit. Lebensbezug ist nicht schon damit hergestellt, dass allgemeine Wahrheiten und Vorschriften auf gegebene Verhältnisse bezogen werden. Lebensbezug, so wie ich ihn verstehe, meint, dass im eigenen Leben und Erleben eine spirituelle Wirklichkeit sichtbar wird, die mehr in der Weise *wie* man etwas sagt und sich verhält als in einem festgelegten Kodex des Redens und Tuns zum Ausdruck kommt.

Wenn spirituelles Leben sichtbar werden soll, ist es nicht damit getan, dass in einem ökumenischen Pfingstgottesdienst ein vom Atem der Gläubigen aufgeblasener großer Luftballon zur sichtbaren Freude der aufschauenden Teilnehmer im Kirchenraum über den Köpfen dahinschwebt oder irgendwelche Tänze vor den Augen der Kirchenbesucher im Gottesdienst aufgeführt werden. Wenn die Teilnehmer selber im meditativen Tanz ihr eigenes Erleben zum Ausdruck bringen, wie es in der frühen Kirche und auch noch in den Kathedralen geschah, ist das eine ganz andere Sache.

Eine überzeugende Lebensausrichtung und Lebensführung kann nur aus meiner Erfahrung erwachsen, die ich mir bewusst mache, indem ich tief genug in mich hineinschaue und dort auf die Wurzeln meines Daseins stoße. Religiöse Texte und liturgische Vollzüge können mir dabei als Anhaltspunkte hilfreich sein. Aber das bloße Fürwahrhalten tradierter Glaubenssätze und die zugehörige Teilnahme an Gottesdiensten und anderen kirchlichen Veranstaltungen ist noch kein ausreichendes Zeugnis für die Richtungsbestimmtheit meines Lebens. Würde ich daraus eine vermeintliche Sicherheit gewinnen, so wäre es eine trügerische Sicherheit. Nur aus der Tiefe meines Daseins kann mir aufgehen, wohin ich gehöre und wohin ich unterwegs bin.

Solche Orientierung macht mich unabhängig vom Wechsel der Zeiten und den herrschenden Modeströmungen. Die Zeitereignisse berühren mich zwar und bringen Veränderungen in meinem Leben, aber ich bin ihnen nicht ausgeliefert. Meine innere Entwicklung wird von ihnen angestoßen, aber sie vollzieht sich in anderen Bahnen als denen eines nach gängigem Maßstab berechneten Fortschritts.

Wie und woraufhin sie sich vollzieht, dem will ich versuchen auf den Grund zu kommen. Da gibt es keine vorgegebenen fertigen Begriffe und Vorstellungen, denen ich nur folgen müsste, so als hätte ich das Rezept, nach dem mein Leben zu verlaufen hat, schon in der Tasche und brauchte es nur hervorzuziehen, um mich danach zu verhalten. Eine dergestalt schematische Vorgabe würde nur dazu führen, dass mein Leben nach einem Schema verläuft. Solche Vorgaben mögen gut sein, wenn es darum gehen sollte, Menschen auf bestimmte Ziele festzulegen und ihr Verhalten daraufhin kontrollierbar zu machen – eine Versuchung, der religiöse Gemeinschaften nur allzu leicht erliegen. Aber wenn es darum geht, meinen ureigenen Weg zu finden, bedarf es dazu einer Orientierung, die auch aus meiner eigenen Erfahrung erwächst. Von einem solchen Weg möchte ich sprechen.

Meine Wegrichtung beruht auf der grundlegenden Erfahrung, dass alles, was ich bisher zu erreichen suchte, sich immer dann, wenn es erreicht war, als letztendlich nicht zufriedenstellend erwies. Das Ergebnis meiner sämtlichen Bemühungen entsprach nie dem, was ich mir davon versprochen hatte. Da ich nahezu alles, was ich mir vorgenommen hatte, in meinem Leben erreicht habe, empfinde ich zwar einerseits Genugtuung. Meine Lebenserwartung erscheint mir so in gewissem Sinne erfüllt. Aber vom Gefühl eines ein für alle Mal erfüllten Lebens kann dabei nicht die Rede sein. Es waren immer nur Augenblicke, in denen so etwas aufleuchtete. Was ich da erfuhr, war wie die Berührung einer in den ersehnten Dingen und Menschen aufscheinenden Wirklichkeit, die nicht identisch war mit dem, worin sie sich zeigte. Es war nicht möglich, dieses Erfüllende als Besitz zu wahren, so wie man ein Haus hütet, das man für sich gebaut hat, und eine Freundschaft mit vertrauten Menschen pflegt oder eine Partnerschaft. Oft sind Freundschaften auch nur Durchgänge, die von neu entstehenden menschlichen Beziehungen abgelöst werden. Aber was hier und dort als erfüllende Wirklichkeit andeutungsweise erfahren wurde, hat in der Erinnerung bleibenden Bestand, auch wenn die zugehörigen Ereignisse im Einzelnen verblassen.

Auf diese Weise bleibe ich ein Leben lang verwiesen auf eine der Vergänglichkeit enthobenen Wirklichkeit, die im Strom der gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse immer wieder in neuer Weise aufleuchtet. Ich möchte sie als die eigentliche Wirklichkeit bezeichnen, weil sie es ist, um derentwillen und auf die hin ich lebe und ich in ihr das Bleibende, Unvergängliche erkenne in einer vordergründig nur aus Besitzständen bestehenden Welt.

Besitzstände zu wahren und nach Möglichkeit zu vergrößern, das bestimmt das allgemeine Leben in seiner Vordergründigkeit und führt auf wirtschaftlicher und politischer Ebene in unserer Zeit im Zeichen der Globalisierung zu einem Konkurrenzkampf ohnegleichen, der unvermeidlich ist, solange es allen Beteiligten an erster Stelle darum geht, ihren äußeren Lebensstandard zu steigern. Ich möchte hier keine Überlegungen anstellen, wie man dem mit irgendwelchen Maßnahmen begegnen kann. Mir geht es allein um das im Leben des Einzelnen sich abspielen-

de Geschehen, wo ich unmittelbar umsetzen kann, was mir als Erkenntnis zufließt. Nur soweit ich dazu bereit bin, erscheint es mir möglich, mittelbar meinen Teil zur Gesamtentwicklung beizutragen.

Dieser Beitrag ist so wenig wie das im angedeuteten Sinne als Wirklichkeit Erfahrene auf der Ebene kalkulierbarer Ereignisse zu greifen. So bin ich weit davon entfernt, meine hier noch näher zu umschreibende Sicht- und Verhaltensweise auf dem allgemeinen Markt glückverheißender Angebote zu empfehlen. Die Wirklichkeit, von der ich spreche, entzieht sich dem Zugriff philosophischer oder theologischer Argumentation und kann daher auch nicht als Reservat bestimmter Lehrsysteme oder kirchlicher Institutionen angesehen werden. Sie erscheint vielmehr jedem zugänglich, der sich auf die Tiefendimensionen seiner eigenen Erfahrung einlässt. Ich will »nur« von meiner Erfahrung sprechen und Bezug nehmen auf andere Zeugnisse ähnlicher Erfahrung. Das »nur« erscheint mir dabei weniger als Einschränkung, sondern eher als Gütesiegel des hier Vorgetragenen gegenüber rein dogmatischer Wahrheit.

Die Erfahrung, von der hier gesprochen wird, ist nicht planbar und herstellbar. Ich kann sie nicht nach Belieben herbeiführen. In den so genannten *empirischen* Wissenschaften, die ausdrücklich die Erfahrung als Grundlage ihrer Erkenntnis ansehen (vgl. griech. Empeira: Erfahrung), handelt es sich stets um eine nach Plan herbeigeführte Erkenntnis. Auch das, was in der Regel als Alltagserfahrung gilt, kann ich mir verschaffen, wenn ich bestimmte Umstände beachte. So kann jeder den Mond sehen, wenn er zu einer bestimmten Zeit den Abendhimmel betrachtet, oder das Meeresrauschen hören, wenn er einen Strand aufsucht, oder die Wärme spüren, wenn er sich südlicher Sonne aussetzt. Die Tourismusbranche lebt davon, dass Menschen bestimmte Erfahrungen machen wollen, die durch Planung herbeiführbar sind und von Reiseunternehmen angeboten werden.

Aber das, was mir in allen Wechselfällen des Lebens nicht nur bleibende Orientierung, sondern auch die Kraft gibt, sie in Gelassenheit und Vertrauen durchzustehen, ist nicht durch irgendwelche Machenschaften herbeizuführen und in keinem Angebot zu haben. So genannte Weisheitslehren kann man sich verschaffen, und eine kirchliche Institution kann Wahrheiten und Verheißungen vermitteln. Das alles mag hilfreich sein, um einen, wie man so sagt, auf andere Gedanken zu bringen. So auch dieser hier von mir verfasste Beitrag. Aber ein erfülltes Leben habe ich noch nicht gewonnen, indem ich mich einer Kirche oder esoterischen Kreisen anschließe. Nur wenn eine entsprechende Erfahrung aufleuchtet, ist für mein Leben das Entscheidende gewonnen.

Von solcher Erfahrung ist hier die Rede. So kann, um an die eben angeführten Beispiele anzuknüpfen, die bloße Wahrnehmung einer in Mondschein getauchten Landschaft sich mit der tieferen Erfahrung einer Wirklichkeit verbinden, die mein Leben auf wunderbare Art aufscheinen lässt, wie es etwa in Goethes Gedicht »An den Mond« zum Ausdruck kommt. Was da erscheint, ist weder nach Belieben zu haben noch für jeden unterschiedslos sichtbar. Nicht ich greife hier nach etwas,

sondern ein Unverfügbares greift in mein Leben ein. So kann auch das Meeresrauschen als etwas erfahren werden, das nicht in messbarer Akustik aufgeht, sondern auf eine umfassende Wirklichkeit verweist. Und ein Aufenthalt in südlichem Klima kann einen Maler zu Bildern inspirieren, die Ausblicke ermöglichen, die durch kein Reisebüro zu vermitteln sind.

Aber auch meine unmittelbare Umgebung, in der ich wohne, kann der Ort solcher Erfahrung sein, die in dem, was die Sinne wahrnehmen, ein Übersinnliches schaut, dasjenige, was mein Dasein hinaushebt über das scheinbar Bekannte und vordergründig Bestimmbare. So etwa wenn ein abendlicher Gang auf bekannten Wegen mir Ausblicke gewährt, die mich hinausführen über mein Eingebundensein ins Alltägliche und mich befreien aus unabänderlichen, oft ausweglos erscheinenden Umständen zu neuem Leben aus dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer vor meinen Augen sich auftuenden wunderbaren Welt.

Mit den genannten Beispielen will ich auf etwas hindeuten, von dem ich sagen kann, dass es mein Leben im eigentlichen Sinne ausmacht: ein Verwiesensein auf eine über mich hinausreichende Wirklichkeit, von der ich mich getragen weiß, die mir jeweils auf besondere Weise aufgeht in wechselnden Situationen.

Das können auch schmerzliche Ereignisse sein, der Verlust lieb gewordener Dinge oder das Ende menschlicher Beziehungen, Freundschaften, die sich nicht fortsetzen lassen. Gerade da geht mir auf, dass das, was ich in der Freundschaft gefunden hatte, nicht darin lag, einen bestimmten Menschen als Freund auf Dauer zu besitzen; denn so etwas ließe sich womöglich durch Zugeständnisse weiter verlängern. Jetzt, wo ich mich von dem Freund trenne oder er sich von mir trennt, verliere ich nicht, was ich in der Freundschaft gefunden hatte. Die Erfahrung jenes Wunderbaren, das mich mit ihm verband, bleibt als Teil meines Lebens bestehen und wird auch in der Erinnerung an ihn immer gegenwärtig bleiben. Nur dieser Mensch oder ich selbst im Sinne zeitlichen Daseins blieb nicht, was er bzw. ich versprach. Im Grunde ist jeder für den anderen als Freund »ein Versprechen, das nicht gehalten werden kann« – so eine Formulierung aus Paul Claudels »Der seidene Schuh«. Und das gilt genauso für alle Dinge und Landschaften, an denen unser Herz hängt. Die »Ent-Täuschung«, das heißt, genau gesehen, die Beendigung einer Täuschung, der man unterlag, liegt darin, dass man dahin kommt, nicht das Greifbare und Besitzbare für das Eigentliche zu halten, sondern das, was in ihm transparent wird. Es ist das, was man nicht haben kann, sondern etwas, das sich im eigenen Dasein kundtut, offenbart in der Freude an eben diesem Menschen, diesem Ding oder dieser Landschaft. Diese Offenbarung als Ereignis ist eben jene Freude in mir oder, auf der anderen Seite, das jeweilige Gegenüber in seiner Transparenz.

Wenn ich mich auf die Tradition besinne, kommt dieses Bewusstsein mit seltener Deutlichkeit und Entschiedenheit bei Augustinus in seinen »Bekenntnissen« zur Sprache. Augustinus findet nach anfänglicher Verfallenheit an die weltlichen Erscheinungen in ihrer Vordergründigkeit in

der Intensität dieser Welterfahrung die Nähe der darin ihm erscheinenden göttlichen Wirklichkeit: »Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam – Du hast mich berührt und ich entbrannte in Deinem Frieden.« Gemeint ist der Friede in der Abkehr von einer den Menschen beherrschenden Sucht nach Dingen, Landschaften und menschlichen Beziehungen in ihrer Vordergründigkeit.

Wohl nirgendwo tritt dieses Getriebensein bei uns heute deutlicher in Erscheinung als im unersättlichen Ansteuern touristischer Ziele als Inbegriff erfüllten Lebens; so als wären es der Aufenthalt an entlegenem Ort und die dort angebotenen Unternehmungen, die dem eigenen Leben einen Sinn geben. So auch die Unrast des alltäglichen Lebens im Erreichen vordergründiger Ziele, die schon Seneca seinen Zeitgenossen vorhielt: »Solange wir da und dort herumschweifen, bald dahin bald dorthin gezogen, wird unser Leben nur ein steter Irrweg sein.«

Was unserem Befriedetsein heute am meisten entgegenwirkt, ist die unser Leben immer stärker bestimmende Hektik. Hektisch sein als herausragende Erscheinung unserer gegenwärtigen Welt bedeutet – nehme ich die Umschreibung des Duden zur Hilfe – »von krankhafter Betriebsamkeit, sprunghaft, gehetzt«. Es ist eine von Angst und Besorgnis getriebene Eile, die an keiner Stelle zur Ruhe kommt, dabei von Gegenstand zu Gegenstand und von einer Tätigkeit zur anderen treibt. Das gilt im Wesentlichen in gleichem Maße für die angebliche Freizeit wie für das Berufsleben. Schon Pascal hat auf diese Unruhe als Grundeigenschaft des neuzeitlichen Menschen hingewiesen: »Ich fand, dass alles Unglück der Menschen einem entstammt, nämlich, dass sie unfähig sind, in Ruhe in ihrem Zimmer zu bleiben.«

Diese letzten, insbesondere den Menschen in unserer Zeit betreffenden Überlegungen und Einsichten möchte ich gleichsam »auf den Punkt bringen«. Dazu nehme ich als Ausgang ein Wort der Teresa von Avila, dem eine Erfahrung vorausgegangen ist, wie sie Augustinus in der eben zitierten Stelle beschrieben hat: »Beunruhige dich nicht, ängstige dich nicht. Gott allein genügt.«

Wenn ich mich frage, was Beunruhigung und Angst auslöst, dann gelange ich zu der Einsicht, dass es dabei immer um einen möglichen Verlust geht. Aber verlieren kann ich nur, was ich besitze oder zu besitzen glaube. Immer geht es um irgendwelchen Besitz, der gefährdet erscheint, um das, was ich habe und daher verlieren kann. Was ist das alles? Zunächst die einzelnen Sachen, die mir gehören, aber auch Menschen, die mir hilfreich sind, und Freunde, die ich »habe«, und schließlich mein Leben und Überleben. All das erscheint ungenügend, nicht nur, weil man sich so schnell an diese Besitztümer gewöhnt, sie daher nicht mehr so recht zu schätzen weiß und man so das, was man hat, weiter steigern möchte, also nach *mehr* verlangt. Der Mangel all dessen, einschließlich aller möglichen Steigerung, liegt vor allem in der Unsicherheit des Erreichten, das sich nicht halten lässt. Und so ist es im Letzten der Tod, der alles, was ich habe, bedroht und schließlich mir endgültig aus der Hand nimmt.

So gesehen, ist alles Besitzergreifen und in seiner Folge alles Steigern und Absichern dessen, was ich habe, ein stetes Anrennen gegen den Tod. Dazu gehört die heute weitverbreitete Sucht, in der mir zur Verfügung stehenden Zeit möglichst viel zu erleben, die mich in der Freizeit von einer Unternehmung zur anderen treibt. Das Sortiment entsprechender Möglichkeiten erscheint wie ein riesiger Ausverkauf, bei dem man nur zuzugreifen braucht und kaum mithalten kann, die Auswahl an viel versprechenden Angeboten zu Billigpreisen voll auszunutzen. Was fehlt, ist die Zeit alles unterzubringen, was man machen möchte und könnte.

Auf diese Weise spielt die Zeit eine entscheidende Rolle. Da nicht genug Zeit zur Verfügung steht, dem Vielerlei von Möglichkeiten nachzukommen, hat man angeblich keine Zeit. So ist es dahin gekommen, auf nahezu allen Gebieten das Tempo zu beschleunigen, um auf diese Weise noch Zeit zu gewinnen. So geht es endlos weiter.

Aus diesem Kreislauf gibt es kein Entrinnen, es sei denn sich zu besinnen auf das, was in der Überschrift angedeutet ist: zeitlos gegenwärtig zu sein. Von dieser Möglichkeit habe ich ansatzweise schon gesprochen und möchte hier noch ausdrücklicher darauf eingehen. Von da aus kann ich dann zum zweiten Teil der Aussage von Teresa von Avila führen: »Gott allein genügt.« Es lag nämlich nicht in meiner Absicht, von Gott als einer theologischen Wahrheit auszugehen, die ich sozusagen im Glauben »habe«. Vielmehr möchte ich von Erfahrung ausgehen, um diese dann mit dem Wort Gott in Verbindung zu bringen.

Zeitlos gegenwärtig: Was ist damit gemeint? Ich nehme hier auf eine Erfahrung Bezug, in welcher der Gegen-Stand als solcher, seine materielle, zeitlich und örtlich bestimmte Begebenheit, keine Rolle mehr spielt: Ich sehe vor mir den Garten im gedämpften Sonnenlicht dieses Nachmittags, spüre den Lufthauch, der über die Blätter streicht und die Halme der Lavendelblüten bewegt, und empfinde den Einklang der Natur im vielfältigen Zusammenspiel sich kundtuenden Lebens, nicht zuletzt die Stille, die sich ausbreitet über dieser Fülle von Farben und Formen und mich einbezieht in das Geheimnis eines Sommertags. Das Unaussprechliche dieser Stunde und dieses Ortes ist es, was mich ausfüllt – nicht die beschreibbare und beliebig verfügbare Gegebenheit bestimmter Umstände. Es bedarf keines »Ausflugs« nach Mallorca oder Nepal, um mich dahin zu bringen, wo ich sein möchte.

Zeitlos gegenwärtig bedeutet: nur da zu sein, wo ich bin, ganz in der Gegenwart, die mehr ist als das zeitlich und räumlich »Feststellbare«. Sie ist fließendes, aber nicht verfließendes Leben, Leben, das ich bin und das zugleich unteilbar alles einschließt, was ich »er-lebe«. Dieses »inklusive« Leben aber ist das, was »allein genügt«.

Jetzt bin ich dort hingelangt, wo mir der Sinn jenes Wortes der Teresa von Avila aufgeht. Und ich denke, sie, die es aussprach, sprach von ihrer Erfahrung. Das ist etwas anderes als ein feststehender theologisch begründeter Glaube, der fromme Anweisungen gibt, der schon immer weiß oder zu wissen glaubt, worauf es ankommt und dazu keiner Erfahrung bedarf.

Wenn ich Erfahrung mit Gott in Verbindung bringe, bin ich nicht mehr abhängig von theologischen Definitionen und Abgrenzungen und finde mich zu einem Leben befreit, das ohne sie auskommt. Die Eigenschaften, die man ihm zulegt, die seiner Allgegenwart, seiner Zeitlosigkeit oder seiner Allmacht, gehen mir innerhalb meines Lebens auf: Überall finde ich ihn, wo ich mich löse aus der Abhängigkeit von bestimmten Dingen, Menschen und Situationen. In diesem Sinne ist das Geheimnis seiner Gegenwart allgegenwärtig. Und überall, wo mir seine Gegenwart aufgeht, bin ich nicht mehr davon abhängig, weltliche Gegebenheiten für mich zu haben und Besitzverhältnisse aufzubauen, das heißt, ich bin nicht auf Gedeih und Verderb angewiesen auf bestimmte menschliche Beziehungen, aus denen mir Bestätigung und Anerkennung erwächst, und kann in unterschiedlichsten Situationen das erfahren, was mich aufleben lässt. Und nicht nur das gemeinhin als Glück Bezeichnete verweist mich auf eine Wirklichkeit, die mich trägt; auch im Durchstehen von Leid fühle ich mich ihr verbunden.

Von hier aus gesehen, verliert auch der Tod in unserem Leben seine alles bedrohende Macht, sofern ich mich nämlich nicht mehr an all das Gegenständliche klammere, das ich für eine Weile besitzen kann. Nur was »Teil« meines Lebens ist, gehört zu mir. Aber schon diese Ausdrucksweise ist irreführend: Mein Leben ist Eines und lässt sich nicht in Teile auflösen. Diese Einheit und Ganzheit meines Lebens kann ich, wie ich schon sagte, nur im Aufgehen in jeder Gegenwart erfahren und nicht in zeitlicher Erstreckung, die nur für meinen Verstand da ist, der äußere Ereignisse aneinanderreiht und sie an Dingen, Personen und Orten festmacht. Indem ich dieses, was sich festmachen lässt, als fixierte Größe, gleich ob Dinge oder Menschen, hinter mir lasse, lasse ich ständig in einem durchaus positiven Sinne das geschehen, was man Tod nennt, nämlich den Verlust dessen, was ich besitzen kann. In meiner Er-Innerung bleibt es weiter gegenwärtig als jenes Geschehen, in das sich alles Äußere, »Gegen-Ständliche«, verwandelt, soweit es »Teil« meines Lebens geworden ist. Von meinem eigenen Tod schließlich kann ich mich nur insoweit bedroht fühlen, als ich nicht wirklich ganz in der Gegenwart lebe, sondern stattdessen mich an die Zeit hänge, die mir noch verbleibt, und mich dabei in die Abhängigkeit gegenständlichen Geschehens begebe. Indem ich so zeitlos gegenwärtig im Geheimnis der Nähe einer dem Tod enthobenen Wirklichkeit lebe, erfahre ich Ewigkeit, zeitloses göttliches Wirken.

Und was ist göttliche Allmacht, so wie ich sie von Grund auf positiv erfahre, anderes als das Freisein von aller Gegenständlichkeit. Gegenständlichkeit als Entgegenstehendes ist es, was einen einengt und unter anderem so genannter Kausalgesetzlichkeit unterwirft. Unterwerfung wandelt sich in Freiheit, wenn ich aus einer räumlich-zeitlich determinierten Wirklichkeit hinaustrete in die alles umfassende Dimension göttlichen Wirkens, an der ich teilhabe, die alles von innen nicht von außen bestimmt. Hier hat nicht der Zwang das erste und letzte Wort, sondern die Liebe als in der Tiefe waltendes allumfassendes Geschehen, dem sich

alles verdankt. Sie befreit mich zu einem unbedingten und uneingeschränkten Ja-Sagen im Bewusstsein, einer göttlichen Wirklichkeit anzugehören. Auch ein leidvolles Schicksal steht mir dann nicht mehr entgegen, wenn ich es erfahre als Weg zu unserer Reifung und Läuterung.

Nicht irgendein göttliches Gebot, dem ich mich im Glauben unterwerfe, führt mich Gott näher. Wenn ich ihn erfahre als alles durchwaltende und verbindende innere Kraft, dann gründet meine Zuwendung zu ihm nicht in einem so genannten Glaubensgehorsam. Mich ihm zuwendend weiß ich mich vielmehr von ihm inspiriert und vermag mit Augustinus zu sprechen: »Auf dich hin hast du uns geschaffen.«

Seiner Wirklichkeit verbunden, ihr angehörend, trete ich hinaus aus dem Vielerlei, das mich festlegt, einengt und beängstigt. Zu diesem Vielerlei gehört nicht nur die materielle Welt, sondern auch alle im geistigen Bereich waltende Unterscheidung. Sie ist es, die mich bis ins Religiöse hinein festlegt auf eine Vielzahl von Inhalten und Geboten.

Religion legt zwar Wert darauf, eine umfassende Einheit darzustellen, und kulminiert im Glauben an eine göttliche Wirklichkeit. Aber sie droht auch, in ihrer Spätzeit sich im Vielerlei ihrer Begriffe, Gebote und Aktivitäten zu erschöpfen. Erleben wir nicht heute eine Kirche, die ihre Wahrheit theologisch auf den Begriff bringt und kunstvoll differenziert, dabei aber ihre eigentliche Wirklichkeit verloren hat und nun versucht, ihren Wirklichkeitsverlust durch modische Anpassung an eine vordergründige Welt auszugleichen und sich damit den Zeitgenossen zu empfehlen. Dabei ist die »Welt« im Evangelium gerade die menschliche Gesellschaft in ihrer Entfremdung von göttlicher Wirklichkeit.

Um wieder zum ursprünglichen religiösen Erfahrungsschatz zu gelangen, ist es erforderlich, die begrifflichen Unterscheidungen, auf die alle explizite Religion hinausläuft, wieder rückgängig zu machen zu Gunsten des im strengen Wortsinn *einfachen* religiösen Vollzuges. Wenn religiöses Grundverhalten aufgeteilt wird in drei unterschiedliche so genannte göttliche Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe –, dann verliert man aus den Augen, dass es ein und derselbe Vollzug ist, der da in angeblich verschiedenen Verhaltensweisen ausgeübt werden soll. Solche Trennung ist höchst fragwürdig, weil sie den Anschein erweckt, als habe jede dieser so genannten Tugenden ihren eigenen Bereich. Ein Glaube ohne Hoffnung und Liebe aber verkommt zu einem rechthaberischen Fürwahrhalten von Glaubenssätzen, eine Hoffnung ohne Glauben zu einem mehr oder weniger resignierten Abwarten in aussichtsloser Lage, eine Liebe ohne Glauben und Hoffnung zu bloßer Verliebtheit oder Betulichkeit. Nur in ihrer Unzertrennlichkeit verweisen Glaube, Hoffnung und Liebe auf eine göttliche Wirklichkeit. Im anderen Fall geht es nur um ein Ich, das sich an etwas Bestimmtes klammert: Im Falle des Glaubens an eine angebliche Sicherheit. Im Falle der Hoffnung klammert man sich, wie man sagt, an einen Strohhalm. Das ist ein bloßes Abwarten nach dem Motto: »Da kann man nur noch hoffen, dass ...« Im Falle der Liebe schließlich geht es um die sentimentale Vereinnahmung eines anderen, »an den man sich hängt«. In allen drei Fällen liegt ein abgekapsel-

tes Ich zugrunde, das sich für sich etwas zurechtlegt oder zurechtmacht, aber nicht wirklich über sich hinausgelangt in eine befreiende Weite.

Alle Enge und in ihrer Folge alle Angst, die sich auch sprachgeschichtlich von dem Adjektiv eng herleitet, verweist auf ein Ich, das sich von einer gegen-ständlichen Welt abgegrenzt hat, um sich als dieses Ich zu behaupten und von daher die Aufhebung dieser Abgrenzung als Bedrohung erfährt. Mit diesem Befund gehe ich noch hinter Heideggers Deutung der Angst in »Sein und Zeit« zurück, der in ihr den Menschen seine eigentliche Existenz entdecken lässt. Nach Heidegger lässt der Mensch in der Angst das Vielerlei der gegenständlichen Welt hinter sich zurück, jener Welt, in der er auf Sicherheit bedacht ist und solche Sicherheit zunächst in einem festgemachten oder festgesetzten religiösen Glauben und anschließend in neuzeitlicher Wissenschaft anstrebt. Aber mit diesem bloßen Hintersichlassen solcher Sicherheit hat er eben noch nicht jene befreiende Weite erreicht, von der ich oben sprach. Sie erreichen zu können würde voraussetzen, dass der Mensch ursprünglich beheimatet ist in einer alles umfassenden Dimension, auf die das Wort Gott verweist.

Eine solche umfassende Dimension unseres Daseins eröffnet sich am Beginn unserer abendländischen Welt- und Selbsterfahrung in einem *kosmischen* Denken und Fühlen, das menschliches Dasein aufgehen lässt in einem inneren Lebenszusammenhang, auf den das griechische Wort kosmos in seiner ursprünglichen Bedeutung verweist. Hier erscheint alle Ich-Bezogenheit aufgebrochen zugunsten eines allumfassenden Ganzen, in dem menschliches Dasein aufgehoben und beheimatet ist. Dagegen meint Kosmos in seiner heutigen Bedeutung die Gesamtheit wissenschaftlich-technisch verfügbarer Vorgänge und das heißt eine im Gegenständlich-Objekthaften aufgehende Welt. Sie ist das Korrelat eines verselbstständigten denkenden Ichs, wie es Descartes zugrunde legte und damit die neuzeitliche Weltauffassung eröffnete.

Die Erfahrung der Aufgehobenheit menschlichen Daseins setzt die Aufhebung ichhafter Verselbstständigung und Enge voraus. Wo der Mensch sich abschließt gegenüber einer Welt, gegen die er sich zu behaupten und abzusichern sucht, werden Angst und Sorge zur grundlegenden Verhaltensweise. Die Welt wird so zum Inbegriff der Bedrohtheit des Menschen.

Die christliche Botschaft ist eine einzige Aufforderung, diese Angst und Sorge abzulegen und heimzukehren in »das Reich Gottes«, die Wirklichkeit, in der Gott alles in allem ist. Jesus kündet von dieser Wirklichkeit. Was er in seinem Leben und Sterben wie in seinem Wort bezeugt, ist die Befreiung von Angst und Sorge. »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (Joh. 16,33). Die Welt erscheint als das Vielerlei der Dinge und Verrichtungen, an dem alles hängt, solange die Gegenwart Gottes nicht sichtbar und erfahrbar wird. Die Aufforderung, sich nicht um sein Leben zu sorgen (vgl. Math. 6,25), setzt diese Erfahrung voraus. Gemeint ist hier ein von Sorge befreites Leben. Das aber ist nichts anderes als ein Leben, das

seine Ichbezogenheit überwunden hat, welche die Ursache aller Angst ist.

So läuft unsere Untersuchung auf das hinaus, was schon in der Überschrift angekündigt wurde: im Sich-Vergessen sich finden, was soviel bedeutet wie: in der Auflösung des Ich sein wahres Selbst entdecken. Das »Ich« meint hier die Ab-Sonderung oder »Sünde«, in der sich der Mensch zum Mittelpunkt macht, das Selbst dagegen das Bewusstsein, in einem größeren, über mich hinausreichenden Zusammenhang zu stehen, der mich trägt. Die moderne Emanzipationsbewegung, insbesondere der Frauen, die ihren guten Grund in vorausgegangenen, die Selbstentfaltung einschränkenden Abhängigkeitsverhältnissen hat, entartet, wo sich der Mensch nur noch seinen eigenen Machenschaften verdanken möchte und sein Eingebundensein in eine ihn tragende Wirklichkeit aus den Augen verliert.

Wenn ich auf meine Vergangenheit zurückschaue, dann sind es zunächst immer auf irgendeine Weise bestimmte und damit auch immer irgendwie eingeschränkte Verhältnisse, die ich vor Augen habe. Meine Biographie besteht in diesem Sinne aus einer Vielzahl von Situationen, in denen ich gelebt habe, angefangen von meiner Kindheit über Jugendzeit und erste Selbstständigkeit bis hin zu meiner heutigen Situation in vorgerücktem Alter. Mich erinnernd sehe ich stets diese und jene Umstände, die mich zu einem bestimmten Tun und Verhalten veranlassten. Immer geht es da um ein Ich, das sich unter gegebenen Voraussetzungen zurechtfinden musste, in ständiger äußerer Abhängigkeit von Gegebenheiten, die mich einschränkten, ganz gleich ob ich ihnen unterlegen war oder mich gegen sie behauptete. Selbstbehauptung ist, so gesehen, nichts anderes als ein Sich-Absetzen von anderen Menschen oder ein Sich-Abgrenzen gegenüber einer als bedrohlich empfundenen Natur.

Aber darüber hinaus gab und gibt es auch eine ganz andere Erfahrung, die mit Weite und Befreiung zu tun hat. Die Verhältnisse mochten noch so eingeschränkt und meine Abhängigkeit noch so groß gewesen sein, gleichwohl konnte sich da ein Durchbruch ereignen in eine ganz andere Lebensdimension, die mich hinaushob über alle einengende Realität. Nie war meine Abhängigkeit ausgeprägter als in meiner Kindheit, wo ich mich fügen musste in ein Lebensumfeld, das mir von den Erwachsenen vorgegeben war. Aber nirgendwann auch konnte ich andererseits mit solcher Unmittelbarkeit wie damals in gewissen Augenblicken ein von aller Last befreites und zutiefst erfülltes Dasein erfahren und das in einer, von außen betrachtet, höchst belanglosen oder gar bedrückend erscheinenden Situation.

Im Krieg, angesichts der meine Heimatstadt Aachen verwüstenden Bombenangriffe und der anschließend nahe gerückten Frontlinie, wurden wir als Flüchtlinge in ein entlegenes Gebiet verschlagen, wo wir unter primitivsten und eingeschränktesten Umständen leben mussten. Aber ich erinnere mich, wie ich gerade dort Augenblicke enthobenen Erfülltseins erlebte: So etwa nach einem arbeitsreichen Tag, an dem ich mithelfen durfte, auf dem hochbeladenen, schwankenden Heuwagen lie-

gend, gleichsam erdenthoben nur dem Himmel über mir zugewandt. Oder, nachdem wir auf einer Wanderung vom Weg abgekommen waren, am Berghang eine sonnendurchflutete Waldlichtung mit weitem Ausblick, von übervollen Himbeerranken durchwachsen, wo mir bei allem körperlichen Erschöpftsein so etwas wie eine paradiesische Welt aufleuchtete. Auch jetzt in meinem bescheidenen Alltag erlebe ich solche Augenblicke, wo alle Abhängigkeit und Beschwernis zurückbleibt und ich in dem, was ich tue oder erlebe, ganz und gar gegenwärtig an einem Erfülltsein teilhabe, das sich wie in einer anderen Welt ereignet, die weder Ort und Zeit noch äußeren Einwirkungen unterliegt. Hier ist mein kleines Ich wie ausgelöscht, nicht mehr besorgt um seine sieben Sachen und dem Augenblick so hingegeben, dass es an nichts mehr denkt, schon gar nicht, wie es dieses unwillkürliche Glück aufrechterhalten und absichern könnte.

Es handelt sich nicht um jenes vermeintliche Glück, dem alle nachrennen, um sich seiner zu bemächtigen, nicht um eines, das ich mir verschaffe, indem ich Besitz anhäufe und darauf aus bin, für jede nur mögliche Abwechslung zu sorgen und mir so vom Vielerlei meiner Machenschaften Glück und Erfüllung erwarte. Solches Szenarium umgibt uns heute von allen Seiten: Festival auf Festival folgend, immer wird irgendwo gefeiert, auch im privaten Raum, und eine Reise löst die andere ab. Aber »sie sind«, wie Seneca schon treffend bemerkte, »sich selbst der lästigste Begleiter«, weil sie ihr um sich selbst besorgtes Ich überallhin mitnehmen, das sie nicht zur Ruhe kommen lässt und von einer Unternehmung in die andere treibt.

Diejenigen, die nach Rauschmitteln greifen, mögen eine Ahnung davon haben, dass wahre Erfülltheit in der Auflösung ich-besessener Betriebsamkeit zuteil wird. Aber was ich mir mittels Drogen verschaffe, ist wiederum Ergebnis meiner Machenschaften und endet schließlich notwendig wieder im Zustand des Sich-selbst-ausgeliefert-Seins, dem ich zu entfliehen suchte.

Innere Erfüllung kann mir nur geschenkt werden und setzt eine von Grund auf andere Lebenseinstellung voraus, die sich nichts mehr von dem verspricht, was ich alles mache, sondern dem Lassen, der Gelassenheit in allem den Vorrang lässt und so einem Größeren Raum gibt, das mir in bereitem Sichöffnen und selbstvergessenem Staunen aufgehen kann.

Zwischen Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola

Max Scheler als Interpret der Geschichte des abendländischen Mönchtums

Johannes Schaber

Max Scheler (1874–1928) besuchte in den Jahren 1914 bis 1919 mehrmals die Benediktiner der Erzabtei Beuron und 1919 bis 1921 die Benediktiner der Abtei Maria Laach.[1] Wie Scheler mit Beuron bekannt wurde und wann er dort zum ersten Mal zu Besuch war, lässt sich nicht sagen. Aber es kam zu einem Gespräch mit dem Beuroner Pater Anselm Manser (1876–1951).[2] Einige Zeit später schickte Scheler ein von ihm verfasstes Buch als Geschenk nach Beuron. Als unter den Mönchen herumgefragt wurde, ob jemand den Verfasser kenne, erinnerte sich Pater Anselm an den »angenehmen Besuch« des jungen Privatdozenten Scheler und antwortete ihm am 21. Juni 1915.[3] Pater Anselm fragt Scheler in seinem Brief, wann er denn wieder einmal ins stille Donautal komme und ob man seine Aufsätze aus dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, z. B. »die Idee des Menschen«, »das Ressentiment und dgl.«, auch gesondert haben könne?[4] Scheler antwortete mit einer weiteren Büchersendung: In der Bibliothek von Beuron steht das 1915 in Leipzig erschienene Buch Schelers *Abhandlungen und Aufsätze I* (Bibliothek Beuron: Sign. 8° Philos 1276). Das Buch enthält die Widmung: »Pater Anselm Manser in treuer Verehrung zur freundlichen Erinnerung Max Scheler Heringsdorf, 6. Juli 1915.« Dieses Buch enthält die Aufsätze: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen« (39–274, jetzt in: GW III, 33–147) und »Zur Idee des Menschen« (317–367, jetzt in: GW III,

---

[1] Vgl. meine beiden Darstellungen der historischen Quellen zu Scheler und Beuron bzw. Maria Laach: Johannes Schaber, Phänomenologie und Mönchtum. Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein und die Erzabtei Beuron. In: Stephan Loos/Holger Zaborowski, (Hg.), Leben, Sterben und Tod. Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Berlin 2003. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft). Johannes Schaber, Max Scheler in Beuron und Maria Laach. In: Erbe und Auftrag 77 (2001) 42–60.

[2] Zu Leben u. Werk vgl. J. Schaber, Artikel Anselm Manser. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XIV, Hg. Traugott Bautz, Herzberg 1998, 1228–1237.

[3] In seinem Brief (Kopie) bezeichnete Pater Anselm das erhaltene Buch als eine »Wohltat fürs heldenreiche Vaterland«. Dies legt die Vermutung nahe, dass es sich bei der von Scheler nach Beuron geschickten Gabe um sein Buch Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg (Leipzig 1915) handelt. Vgl. dazu: Kurt Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch. Berlin 2000, 103–128.

[4] Pater Anselms Gedächtnis täuscht ihn hier. Die Abhandlung über das Ressentiment erschien erstmals 1912 in der Zeitschrift für Pathopsychologie, Jg. 1 (vgl. GW III, 400), im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung erschien 1913 der I. Teil von Schelers Hauptwerk Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (jetzt: GW II), der II. Teil erschien 1916 (vgl. GW II, 600).

171–195). In der erstgenannten Abhandlung beschäftigt sich Scheler eingehend mit der Entwicklung des abendländischen Mönchtums von Benedikt von Nursia (480–547) bis Ignatius von Loyola (1491–1556). Vermutlich war die Abhandlung Gesprächsthema Schelers mit Pater Anselm, der nun noch einmal Schelers Gedanken nachlesen wollte und ihn deshalb nach den Sonderdrucken fragte. Das wiederum bedeutet, dass sich Scheler bereits mit der Geschichte des Mönchtums beschäftigt hatte, noch bevor er die Erzabtei Beuron kennenlernte. Wieso sich Scheler schon vor 1914 überhaupt für das Mönchtum interessierte, wodurch er sich darüber informierte und wie er schließlich den Weg nach Beuron fand, liegt (noch) im Dunkeln. Mit Schelers allmählicher Abwendung vom Katholizismus um 1922 hörten auch seine Besuche und Kontakte mit Beuron und Maria Laach auf.[5] Der folgende Durchgang durch einige seiner Schriften soll Schelers Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte von Benedikt bis Ignatius skizzieren.

Heilige und Ordensstifter

Im Jahre 1920 hielt Max Scheler einen Vortrag über den Frieden unter den christlichen Konfessionen. Dieses Thema beschäftigte ihn damals in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg sehr.[6] Dabei erkannte Scheler auch dem Mönchtum eine wichtige Rolle bei den Bemühungen um diesen Frieden zu:

> Was die *Geschichte der Religion* und ihrer soziologischen Formen, der Kirchen, der Sekten usw., betrifft, so erblicke ich ein wichtiges Mittel, die geistige Atmosphäre für einen rechten konfessionellen Frieden vorzubereiten, darin, das überwiegende Interesse an den Zeiten religiös-kirchlicher Kämpfe zurückzustellen und sich Zeitaltern und Menschen *religiös ursprünglicher und schöpferischer* Bewegungen zuzuwenden, die in Kulturbeseelung und Menschenformung über den Bezirk ihres konfessionellen Ursprungs hinaus wirkten. Anschauliche und packende Darstellungen der benediktinischen, bernhardinischen, franziskanischen, ignatianischen Bewegung, der wichtigsten typischen Formen der christlichen Mystik, kurz, die Verlebendigung solcher religiöser Zeitalter, Menschen und Bewegungen, in denen Religion und kirchlicher Gedanke ohne Anlehnung und ohne Dienstschaft an fremde Interessen eine *ursprüngliche* Wirksamkeit geäußert haben, sollte in dem Menschen der Gegenwart das durch die eigenen nationalen Lebenserfahrungen der letzten Jahrzehnte tief untergrabene Vertrauen auf die Macht ursprünglicher, nicht abgeleiteter religiöser Glaubensbildung und -wirksamkeit wieder erwecken helfen. Nur durch Vertiefung in solche Zeiten und durch inneres Nacherleben der homines religiosi, die ihre Führer waren, kann der tieferschütterte Glaube an die Selbständigkeit der Religion wiedergewonnen werden (GW VI, 242 f.).

---

[5] Vgl. meine ausführliche Darstellung in: Schaber, Johannes: Max Scheler in Beuron und Maria Laach, a.a.O.

[6] Die große Gestalt, die in der Sicht Schelers allein die theologische Versöhnung unter den Konfessionen zustande zu bringen vermag, ist Augustinus. Vgl. Johannes Schaber, Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption. In: Christian Bermes/Wolfhart Henckmann/Heinz Leonardy (Hg.), Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen. Freiburg/München 2000 (Phänomenologie: 2, Kontexte; Bd. 9) 162–191, besonders: 168–174.

Schelers Bemühen, die Fixierung vieler Zeitgenossen auf kirchliche Kämpfe und konfessionelle Auseinandersetzungen aufzubrechen und ihren Blick wieder mehr auf Gemeinsamkeiten und religiös ursprüngliche Bewegungen zu richten, konzentriert sich neben dem hl. Augustinus auf die großen Gestalten der Religionsgeschichte, auf die *homines religiosi*. Was sind für Scheler *homines religiosi*?

> Das reine Modell für alle homines religiosi, der »ausgezeichneten gottinnigen Menschen« (V, 339), ist der Heilige, von dem es eine Vielzahl von Untertypen gibt (Gottmensch, Prophet, Seher, Lehrer des Heils, Gesandter Gottes, Berufener, Heiland, Heilsarzt usw.). Scheler versprach 1916, eine »schon seit einigen Jahren fertig geschriebene Ausführung« dieser Lehre in kurzem gesondert zu veröffentlichen (II, 579). In seinem Nachlass fand sich jedoch nur der unvollendete Aufsatz über »Vorbilder und Führer« (X, 255–318), in dem kurz der Heilige und seine Untertypen behandelt wurden (274–288). In »Probleme der Religion« wird der Heilige als eine Person definiert, »deren geistige Gestalt uns in ausgezeichnetem Maße ein, wenn auch noch so inadäquates Abbild der Person Gottes also darstellt, daß alle seine Aussagen, Ausdrucksäußerungen, Handlungen nicht mehr gemessen werden an einer Norm allgemeingültiger Form, die wir schon vorher kraft der Vernunft anerkennen, sondern ausschließlich darum als göttlich, heilig, gut, wahr, schön hin- und angenommen werden, weil ›*Er*‹ es ist, der aussagt, ausdrückt, handelt« (V, 338; vgl. 130 f.). Durch den Heiligen teilt sich Gott selbst mit. Alle religiösen Erkenntnisse gehen letztlich auf den Heiligen zurück. Sie vermitteln sich an andere Glaubensgenossen primär durch lebendige Nachfolge, d. h. durch ein Eindringen in den Sinn der Glaubenssätze. Hieraus ergibt sich die Reihe immer neu auftretender homines religiosi, die durch die Nachfolge des Einen eine einzige, alle Gläubigen umfassende Kirche bilden.[7]

Scheler nennt solche *homines religiosi* auch mit Namen: »Benedikt, Bernhard, Franziskus, Ignatius, Luther, Kalvin usw.« (GW IV, 646). An den vier Erstgenannten hebt er besonders hervor: »So haben die großen Ordensstifter ihre geistige Gestalt durch die Generationen ihrer Orden hindurch gleichsam durch die Jahrhunderte getragen – als wären sie Bildhauer gewesen in dem edelsten Materiale der Menschenseele selbst« (GW IV, 327). Über alle Generationen hinweg haben die Mönche versucht, die Herausforderungen ihrer jeweiligen Zeit annehmend, klösterliches Leben zu gestalten und nach dem Vorbild und Beispiel von Benedikt zu leben. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es in Beuron zu einem monastischen Neuaufbruch, der im Laufe weniger Jahrzehnte immer mehr Kreise zog.[8] Nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) sah Scheler im modernen Mönchtum eine religiöse Elite, der er im Zuge der allgemeinen Neuorientierung (vgl. GW IV, 376) besondere Bedeutung zumaß. Scheler schreibt:

> So wird es vor allem den Mönchen und Klöstern obliegen, ihre bisher entweder stark nach innen gerichtete oder auf soziale Arbeit, Erziehung und reine Wissenschaft eingestellte Denkweise diesen neuen Aufgaben anzupassen. Die Klöster werden sich also

---

[7] Wolfhart Henckmann, Max Scheler. München 1998, 149 f.

[8] Vgl. Johanna Buschmann, Beuroner Mönchtum. Studien zu Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914. Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums; 43).

> mehr nach außen öffnen müssen, um ihrer Hauptaufgabe, dem Flüssigmachen der religiösen Schätze ihrer Kirche für weitere Kreise, gerecht zu werden. Sie werden sich dabei auf die Mitarbeit eines <neuen,> erlesenen Laienapostolates, das sich um sie gruppiert, stützen müssen (GW VI; 249).

Ohne Zweifel hat Scheler bei diesen Überlegungen die liturgische Bewegung und den Katholischen Akademikerverband vor Augen, deren Anfänge untrennbar mit den Abteien Beuron und Maria Laach verbunden sind. Scheler spricht aber bei der Benennung der Hauptaufgaben des modernen Mönchtums eine Spannung an, die in der geschichtlichen Entwicklung des westlichen Mönchtums immer größer wurde: die Spannung zwischen passiver asketischer Weltabgeschiedenheit und weltzugewandter pastoraler Aktivität. Die beiden extremen Positionen verkörpern für Scheler Benedikt (480–547) und Ignatius (1491–1556).

Der christliche Liebesbegriff und seine Ausfaltung im Mönchtum

Als Scheler die Geschichte des westlich-abendländischen Mönchtums mit der Entwicklung des Mönchtums in der griechischen und russischen Orthodoxie vergleicht, fällt ein interessantes Licht auf seine Sicht des Mönchtums im Westen:

> Innerhalb des westlichen Christentums finden wir eine reiche Typenwelt des mönchischen Ideals, wogegen dieses Ideal im Osten weit gleichförmigere Züge aufweist. Zwischen dem Lebensideal des hl. Benediktus, in dem die *Selbst*heiligung dem tätigen Liebeswirken an die übrigen Glieder der Kirche weit vorhergeht und das sich in wenig zentralisierten festen Niederlassungen von familienhafter Einheit auswirkt, bis zum Werke des hl. Ignatius, in dem der *tätige Liebesgedanke* sich Kontemplation, Askese, Selbstheiligung unterwirft und das, scharf zentralisiert und nach den beweglichen »Zwecken« des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs soldatisch geleitet, das organische Zusammenwachsen von Mönch, Volk und Landschaft verschmäht, finden sich Spielformen, die diesen Gegensatz in mannigfachsten Mischungen darstellen. Und doch – wie sehr auch die Schöpfung des Benediktus dem Orientalischen näherstehen möge – welch charakteristische *Einheit* ist dieses westliche Mönchsideal gegenüber dem griechischen! Vor allem fehlt hier fast völlig das höchste Idealbild, das die östliche Religiosität notwendig aus sich hervortrieb: das des *Einsiedlers*, der auf einem Berge der Welt abstirbt und Gott kontempliert. Die Entwicklung des Mönchtums aber strebte im Westen vom benediktinischen Typus weg und bis heute dem des Ignatius zu (GW VI, 104; vgl. GW VI, 166 ff.).

Die Unterschiede zwischen dem Mönchtum in Ost und West ergaben sich nach Scheler in der unterschiedlichen Ausprägung des christlichen Liebesbegriffs in den beiden Kirchen, die Entwicklung des Mönchtums im Westen von Benedikt zu Ignatius beruht auf einer sich über Jahrhunderte hin erstreckenden Verschiebung der Gottes- zur Menschenliebe.

Als bester Zugang zum Denken Max Schelers darf sein Aufsatz *Liebe und Erkenntnis* aus dem Jahre 1915 gelten (GW VI, 77–98). In diesem Aufsatz stellt Scheler der christlichen, speziell augustinischen Liebesidee und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis die indisch-buddhistische und die griechisch-antike Liebesidee entgegen. Die beiden Letztgenannten stehen der christlichen Liebesidee entgegen. Sie unterscheiden sich zwar in

ihrem höchsten angezielten Gut, aber bei beiden fundiert die Erkenntnis die Liebe. Im Christentum ist es umgekehrt, dass nämlich die Liebe die Erkenntnis fundiert. »Sowohl in der indisch-buddhistischen wie auch in der altgriechischen Konzeption von Liebe und Erkenntnis wird die Liebe ganz intellektualistisch verstanden, immer abhängig vom Erkenntnisfortschritt, als Übergang und ›Bewegung‹ einer ärmeren zu einer reicheren Erkenntnis.«[9] Diesen beiden Konzeptionen stellt Scheler die christliche gegenüber:

> Da findet etwas statt, was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern (GW III, 72).
>
> An Stelle des ewigen »ersten Bewegers« der Welt tritt der »Schöpfer«, der sie »aus Liebe« schuf. Das Ungeheure für den antiken Menschen, das nach seinen Axiomen schlechthin Paradoxe, soll sich in Galiläa begeben haben: Gott kam spontan herab zum Menschen und ward ein Knecht und starb am Kreuz den Tod des schlechten Knechts! (GW III, 73)

Die griechische Bewegungsrichtung wird also durch den christlichen Liebesgedanken umgekehrt. War bei den Griechen die Gottheit nur Gegenstand der Liebe, aber nicht selbst liebend, so ist es im Christentum Gott, der liebt und aus Liebe die Welt erschaffen hat (vgl. GW VI, 83 f.). Für Platon ist das höchste Ziel, »zu dem all geistige Befähigung, zu dem auch Liebe in ihrer reinsten Form leiten kann, nämlich die ›Ideenschau‹ des Philosophen, von einem ›Schaffen und Zeugen‹ am *allerweitesten* entfernt. Sie ist nur Anteil am Wesen, Vermählung mit dem Wesen« (GW VI, 85). Im Christentum tritt an die Stelle der indisch-griechischen Selbsterlösung durch Erkenntnis die Idee des Erlöstwerdens durch die göttliche Liebe.

> Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus (...) sondern aller neue Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die *Liebestat* seines Selbstscheinens in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der »Nachfolge«, Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher *Erlöser,* d. h. als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens (GW VI, 89).

Wenn der Mensch liebt, antwortet er auf die Liebe Gottes, die zuvor schon an ihn in Jesus Christus ergangen ist. In dieser ganz neuen Bewegungsrichtung der christlichen Liebesidee kommt zur Gottesliebe notwendig die Nächstenliebe hinzu. Während also die indisch-griechische Konzeption durch den Primat der Erkenntnis vor der Liebe gekennzeichnet ist, besteht in der christlichen Liebesidee eindeutig der Primat der Liebe vor der Erkenntnis. »Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein *ens amans*« (GW X, 356). Der Liebesprimat

---

[9] Johannes Schaber, Zwischen Thomas von Aquin und Kant, a.a.O., 182.

liegt »selbst der Kirchenidee und aller christlichen Ethik zugrunde« (GW VI, 91), ja auch Schelers Verständnis des christlichen, speziell benediktinischen Mönchtums.

> Diesem ganz neuen Grundsatz des christlichen Bewußtseins entspricht es nun auch, daß die Nächstenliebe mit der rechten Gottesliebe ohne weiteres *mit*gesetzt ist, und daß gleichzeitig alles tiefere erkenntnismäßige Eindringen in die göttlichen Dinge durch Gottes- und Menschenliebe *gleichmäßig* fundiert ist. Es ist ja selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilsprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe »zu Gott« immer gleichzeitig ein Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott – ein amare mundum in Deo – in sich einschließen muß. »Amor Dei et invicem in Deo« ist Augustins feste Formel für die unteilbare *Einheit* dieses Aktes. Eine Gottesliebe wie die griechische Gottesliebe, die den Menschen über die Gemeinschaft überhaupt hinausführte, nicht aber ihn in immer tiefere und umfassendere Gemeinschaftsbeziehungen zu seinen Brüdern brächte, kann konsequent nur auf einem Berge enden, auf dem der einsame Anachoret sich aller menschlichen Verknüpfung entäußert. Das griechisch-indische Prinzip, daß Erkenntnis Liebe fundiere, hat von Hause aus diese isolierende und vereinsamende Kraft; und wo immer, wie in der östlichen Kirche, das griechisch-gnostische Element das Übergewicht über die neue christliche Erlebnisstruktur gewann, ist auch jenes Anachoretentum innerlich notwendig emporgewachsen und hat sich das Mönchtum, wie noch heute das orthodox-russische, mehr und mehr von dem Gemeinschaftsdienst entbunden. Eine Gottesliebe, die nicht in dem Maße ihrer Steigerung in Nächstenliebe gewaltig ausbräche und in ihr fruchtbar und tätig würde, wäre nach der Aussage des christlichen Bewußtseins eben nicht Liebe zu *Gott* – der ja selbst seinem Wesen nach der Liebende und dadurch auf die Kreaturen liebreich Bezogene ist –, sondern Liebe zu einem Götzen. Eben darum kann, ja muß denn auch die Bewährung jeder Behauptung über göttliche Dinge in der religiösen Liebesgemeinschaft, d. h. der *Kirche*, muß die einende und nicht trennende Kraft dieser Behauptung geradezu zu einem Kriterium der Wahrheit und objektiven Gegründetheit eben dieser Behauptung auch in der Sache werden (GW VI, 90; vgl. GW VI, 110 f.).[10]

Eine Kleinform der Kirche, eine *ecclesiola* gewissermaßen, ist das benediktinische Kloster.[11] Im benediktinischen Kloster sieht Scheler die Voraussetzungen gegeben, dass sich die religiöse Liebesgemeinschaft der Kirche im Kleinen verwirklicht. Während jedoch der hl. Benedikt im ersten Kapitel seiner Regel vier Arten von Mönchen unterscheidet und dabei sowohl das klösterliche Leben in Gemeinschaft unter Abt und Regel (Zönobiten) als auch das Leben von Anachoreten (Eremiten) schätzt[12],

---

[10] Zum Kirchenverständnis Max Schelers vgl. Rudolf Michael Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943. St. Ottilien 1991 (Münchener Theologische Studien; II/46), 70–82.

[11] Vgl. Emmanuel von Severus, Das Monasterium als Kirche. In: ders., Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia. Münster 1981 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Supplementband 4) 116–138. Vgl. Hans-Jürgen Derda, Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 1992, 135–182.

[12] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hat sich in jungen Jahren auch mit den vier Mönchsarten, wie sie der hl. Benedikt im ersten Kapitel seiner Regel einteilt, beschäftigt. Vgl. Mönche als Exzerpt 10 (15. Oktober 1786), in: Frühe Exzerpte (= GW 3), unter Mitarbeit von Gisela Schüler, Hg. Friedhelm Nicolin. Hamburg 1991, 109–111.

spricht Max Scheler dem traditionellen Einsiedlertum den kirchlichen Charakter ab, weil es den christlichen Liebesgedanken abtötet. Der Primat der Liebe vor der Erkenntnis lässt für Scheler keine wahre Gotteserkenntnis zustande kommen ohne die Liebe der Gotterkennenden untereinander (vgl. GW V, 342). Die höchste Gottesidee und die höchste Gemeinschaftsidee, die sich in der Kirche verwirklicht, sind für Scheler untrennbar miteinander verbunden (GW V, 341 f.). Im westlichen Mönchtum war das Einsiedlertum nie so stark ausgeprägt wie in der Ostkirche. Im Westen verlief die Entwicklung des Mönchtums anders. Für Scheler kennzeichnen das abendländische Mönchtum zwei entgegengesetzte Pole:

> Zwischen dem Lebensideal des hl. Benediktus, in dem die *Selbst*heiligung dem tätigen Liebeswirken an die übrigen Glieder der Kirche weit vorhergeht und das sich in wenig zentralisierten festen Niederlassungen von familienhafter Einheit auswirkt, bis zum Werke des hl. Ignatius, in dem der *tätige Liebesgedanke* sich Kontemplation, Askese, Selbstheiligung unterwirft und das, scharf zentralisiert und nach den beweglichen »Zwecken« des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs soldatisch geleitet, das organische Zusammenwachsen von Mönch, Volk und Landschaft verschmäht, finden sich Spielformen, die diesen Gegensatz in mannigfachsten Mischungen darstellen (GW VI, 104).

Hier Kontemplation, Askese und Selbstheiligung (Benedikt), dort tätiger Liebesdienst, Disziplin und Gehorsam (Ignatius).

Die Entwicklung des Mönchtums von Benedikt von Nursia zu Ignatius von Loyola (1491–1556) ist für Scheler der Ausfluss einer Verschiebung der Gottes- zur Menschenliebe, die das ganze westliche Europa erfasst hat und die in der Ordensgeschichte ganz gut sichtbar geworden ist. Seine diesbezüglichen Gedanken hat Scheler schon sehr früh unter dem Thema *Die christliche Moral und das Ressentiment* vorgetragen.

Die christliche Moral und das »Ressentiment«

Seine Gedanken zum christlichen Liebesbegriff, zu Liebe und Hass, zur Gottes- und Menschenliebe, zur Entwicklung der europäischen Geistesgeschichte im allgemeinen und zur Ordensgeschichte im speziellen hat Max Scheler erstmals in seiner Abhandlung *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* vorgetragen, die in den Jahren 1911–1914, in engem Zusammenhang mit seinen frühen Hauptwerken *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913, in: GW VII, 7–258) und *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916=GW II) entstanden ist. Wir erinnern uns, dass Scheler das 1915 in Leipzig erschienene Buch *Abhandlungen und Aufsätze I*, das die Abhandlung *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* enthält, dem Beuroner Benediktinerpater Anselm Manser OSB mit einer Widmung vom 6. Juli 1915 »in treuer Verehrung zur freundlichen Erinnerung« geschickt hatte. In dieser Abhandlung über das »Ressentiment« wirft Scheler in Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche (1844–1900) auch ein

interessantes Licht auf die Entwicklung der abendländischen Ordensgeschichte. »Die Analyse historischer Wertsysteme unter dem Gesichtspunkt des Ressentiments« hielt Scheler »für die wichtigste Einsicht, die wir diesem Philosophen zu verdanken haben. Zwar wehrte er Nietzsches Deutung der christlichen Liebeslehre als Ressentiment ab, aber er lenkte die Schärfe von dessen Moralgenealogie gegen die Moral ›des modernen Bürgertums‹.«[13]

›Ressentiment‹ ist ein der französischen Sprache entlehnter Terminus technicus (vgl. GW III, 36),

> eine *seelische Selbstvergiftung* mit ganz bestimmten Ursachen und Folgen. Sie ist eine dauernde psychische Einstellung, die durch systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Gemütsbewegungen und Affekte entsteht, welche an sich normal sind und zum Grundbestande der menschlichen Natur gehören, und die gewisse dauernde Einstellungen auf bestimmte Arten von Werttäuschungen und diesen entsprechenden Werturteilen zur Folge hat (GW III, 38).

Als Beispiele für solche Gemütsbewegungen und Affekte nennt Scheler Rachegefühl und -impuls, Hass, Bosheit, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit. Den wichtigsten Ausgangspunkt für die Ressentimentbildung sieht Scheler im *Rache*impuls, der ein aktiver Impuls ist, weil er auf das vorherige Erfassen fremder Gemütszustände aufbaut, d. h. er ist eine Antwortreaktion, ihm muss ein Angriff oder eine Verletzung vorausgegangen sein.

> Hier ist nun wichtig, daß der Racheimpuls durchaus nicht zusammenfällt mit dem Impuls zum Gegenschlag oder zur Verteidigung, auch wenn diese Reaktion von Zorn, Wut oder Entrüstung begleitet ist. (...) Vom Rachegefühl über Groll, Neid und Scheelsucht bis zur Hämischkeit läuft sozusagen ein Fortschritt des Gefühls und Impulses bis in die Nähe des eigentlichen Ressentiment (GW III, 39).
>
> Einen zweiten Ausgangspunkt der Ressentimentbildung bilden *Neid, Eifersucht* und *Konkurrenzstreben* (GW III, 44).

In ausführlichen Analysen weist Scheler nun nach, wie sich das Ressentiment auf die moralische Haltung eines Individuums auswirkt. Sodann untersucht er, wie sich das Ressentiment auf die Sozialstruktur und die moralische Haltung einer ganzen Gesellschaft auswirkt, bzw. wie das Ressentiment Grund und Voraussetzung für die konkrete Geschichte einer Gesellschaft ist. »Das Ressentiment vermag uns große Gesamtvorgänge in der Geschichte der sittlichen Anschauungen ebenso verständlich zu machen, als Vorgänge, die wir im kleinen täglichen Leben vor uns sehen« (GW III, 63). Das führt dazu, dass es in der Welt eben nicht nur eine, sondern verschiedene Moralen gegeben hat und gibt, die entweder in verschiedenen Gesellschaften nebeneinander bestehen oder die einander in zeitlicher Abfolge abgelöst haben (vgl. GW III, 68 f.). Max Scheler formuliert schließlich seine These:

---

[13] Kurt Flasch, Die geistige Mobilmachung, a.a.O., 115. Vgl. dazu: Peter Köster, Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918). Berlin/New York 1998 (Supplementa Nietzscheana, 5) 148–154.

> Seine wichtigste Leistung vollzieht nun das Ressentiment dadurch, daß es für eine ganz bestimmte »Moral« bestimmend wird, daß die in ihr liegenden Vorzugsregeln gleichsam pervertieren und so als »Gut« erscheint, was früher ein »Übel« war. Blicken wir in die Geschichte Europas, so sehen wir das *Ressentiment im Aufbau der Moralen* in einer erstaunlichen Wirksamkeit. Und es soll nun die Frage sein, wie weit es einmal beim Aufbau der *christlichen Moral*, und sodann im Aufbau der *modernen bürgerlichen Moral* mitgewirkt habe. (GW III, 70)

Schelers Urteil lautet:

> Wir glauben, daß zwar die christlichen Werte einer Umdeutung in Ressentimentwerte ungemein leicht zugänglich sind und auch ungemein häufig so gefaßt wurden, daß aber der *Kern der christlichen Ethik nicht auf dem Boden des Ressentiment erwachsen ist.* Wir glauben aber andererseits, daß der *Kern der bürgerlichen Moral*, welche die christliche seit dem 13. Jahrhundert immer mehr abzulösen begann, bis sie in der Französischen Revolution ihre höchste Leistung vollzog, *ihre Wurzel im Ressentiment hat.* In der modernen sozialen Bewegung ist dann das Ressentiment zu einer stark mitbestimmenden Kraft geworden und hat die geltende Moral immer mehr umgestaltet (GW III, 70).

Von der Gottes- zur Menschenliebe

Die Liebe in der antiken Moral und Weltanschauung ist ein »Streben, eine Tendenz vom ›Niederen‹ zum ›Höheren‹, des ›Unvollkommneren‹ zum ›Vollkommneren‹« (GW III, 71). Die christliche Liebesidee hingegen kennzeichnet eine *Bewegungsumkehr*:

> Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern – und dies *ohne* die antike Angst, dadurch zu verlieren und selbst unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, im Aktvollzug dieses »Beugens«, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem »Sichverlieren« das Höchste zu gewinnen – Gott gleich zu werden. Die Umformung der Idee Gottes und seines Grundverhältnisses zu Welt und Mensch ist nicht der Grund, sondern die Folge dieser Bewegungsumkehr der Liebe (GW III, 72 f.).

Das Wesen Gottes ist Lieben, Dienen, Schaffen, Wollen, Wirken (vgl. GW III, 73).

Scheler fragt sich, wie es zu dieser Bewegungsumkehr kommen konnte. »Ist wirklich *Ressentiment* dafür die bewegende Kraft?« (GW III, 75) Er gelangt zu der Einsicht:

> Je länger und eindringlicher ich über diese Frage nachsann, desto klarer wurde mir, daß die Wurzel der christlichen Liebe von Ressentiment völlig frei ist – daß aber andererseits keine Idee leichter durch vorhandenes Ressentiment für dessen Tendenzen zu verwenden ist, um eine jener Idee entsprechende Emotion *vorzutäuschen*; und dies häufig so weit, daß auch das geschärfteste Auge nicht mehr zu entscheiden vermag, ob echte Liebe vorliegt, oder nur das Ressentiment sich den Ausruck der Liebe gewählt hat (GW III, 75).

Der Unterschied zwischen Liebe und Ressentiment liegt für Scheler in der Motivation. Da gibt es einmal die christliche Liebe als Opferbereitschaft, als Helfen, Sich-Herabbeugen zum Kleineren und Schwächeren,

als spontanes Überfließen der Kräfte. Sodann gibt es den Egoismus, der in vielem wie die christliche Liebe aussieht, bei dem jedoch der Antrieb und die Motivation im reinen Eigeninteresse zur Erreichung eines selbstgewählten Zieles steht (= Ressentiment). Die Liebe im christlichen Sinn hingegen

> gewinnt darum nicht ihren Wert erst durch die Förderung, den Nutzen, welche die aus ihr hervorquellende hilfreiche Tat leistet. Der Nutzen kann groß sein mit wenig Liebe oder gar keiner Liebe, und klein bei großer Liebe. Die Pfennige der Witwe sind nicht darum mehr vor Gott als die Gaben der Reichen, weil sie bloß »Pfennige« sind, oder weil die gebende eine »arme Witwe« ist, sondern weil sie in ihrem Tun *mehr Liebe* verrät. Das Wachstum des Wertes liegt also ursprünglich immer auf Seiten des Liebenden, *nicht* auf Seiten dessen, dem geholfen wird. Liebe ist hier keine seelische »Wohltätigkeitsanstalt«; und es gibt zwischen ihr und der eigenen Seligkeit keinen Gegensatz. Im Akte des Sichverlierens der Person erfolgt ihr ewiges Sich-Gewinnen. Im Lieben selbst und Geben ist der Mensch selig. Denn »Geben ist seliger denn Nehmen«. Nicht unter den unzähligen Kräften, die menschliche oder soziale Wohlfahrt fördern, ist Liebe »auch eine« und darum wertvoll und ihre Träger auszeichnend. Sondern sie *selbst*, die Erfülltheit der Person von ihr, das höhere, festere, reichere Sein und Leben, dessen Juwel und Abzeichen ihre Bewegung selbst ist, *ist* das in sich Wertvolle. Nicht auf die Größe der Wohlfahrt, sondern darauf, daß unter Menschen ein *Maximum von Liebe sei*, kommt es also hier an. Das Helfen ist unmittelbarer und adäquater *Ausdruck* der Liebe, nicht ihr »Zweck« und Sinn. Dieser Sinn liegt nur in ihr selbst – in ihrem Aufglänzen in der Seele und dem Adel der liebenden Seele im Akte ihrer Liebe. Nichts also ist diesem genuinen Begriff der christlichen Liebe ferner als alle Art von »Sozialismus«, »sozialer Gesinnung«, »Altruismus« und ähnliche moderne subalterne Sachen (GW III, 78 f.).

Nun kommt die entscheidende Wende für Scheler, weil sich dieses hier beschriebene Moment auch auf die metaphysisch-religiöse Konzeption des Verhältnisses des Menschen zu Gott wiederfindet:

> An Stelle des alten Vertragsverhältnisses von Gott und Mensch, der Wurzel aller »Gesetzhaftigkeit«, tritt das Liebesverhältnis unter dem Bilde der Gotteskindschaft. Und auch die Liebe »zu Gott« soll sich nicht *nur* auf seine Werke gründen, etwa als Dankbarkeit für all das, was er stündlich gibt, für seine Erhaltung und Fürsorge – sondern *alle* jene Erfahrungen seines Tuns und seiner Werke sollen nur den Blick konzentrierend zurück- und emporlenken auf die »ewige Liebe« und die unendliche Wertfülle, die sich in diesen Werken bloß erweist. Nur weil sie Werke des *Liebenden* sind, sollen auch die Werke Bewunderung und Liebe finden (GW III, 79 f.)!

Scheler findet hierbei nichts von Ressentiment, nur Liebe »aus einem Überflusse an Kraft und Hoheit« (GW III, 81).

Christliche Liebesidee und neuzeitlicher Humanismus

Im Folgenden arbeitet Scheler den Unterschied zwischen dem christlichen Verständnis von Liebe und der modernen Entwicklung zur »Menschenliebe« heraus. Liebe im christlichen Sinne ist für ihn »immer nur primär auf das ideale geistige Selbst im Menschen und seine Mitgliedschaft im Gottesreich bezogen« (GW III, 96), ihr entgegen steht *»die Idee und die Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe*, der

›Humanitarismus‹ oder auch ›Liebe zur Menschheit‹, oder plastischer ausgedrückt: die ›Liebe zu allem, was Menschenangesicht trägt‹« (GW III, 96). Die Menschenliebe

> ... protestiert gegen die Gottesliebe, und damit auch gegen jene christliche Einheit und Harmonie von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, welche das »größte Gebot« des Evangeliums ausspricht. Nicht auf das »Göttliche« im Menschen, sondern auf den Menschen bloß als »Menschen«, sofern er äußerlich als Glied dieser Gattung kenntlich ist, auf den »Träger des Menschenangesichts« soll sich die Liebe richten (GW III, 96).

Im Gegensatz dazu kennt das Christentum keine Menschenliebe, sondern eine Nächstenliebe. Sie ist auf die Person und auf bestimmte Werte geistiger Aktbetätigung gerichtet, d. h. sie ist auf den Menschen nur insofern gerichtet, als er »Person« ist »und jene Akte durch ihn vollzogen werden, als sich durch ihn also die Gesetzmäßigkeit des ›Gottesreiches‹ vollzieht« (GW III, 97). Die christliche Liebe ist Akt und Bewegung geistiger Art, die modernde Menschenliebe ist Gefühl, sinnliche Wahrnehmung des äußeren Ausdrucks von Schmerz und Freude, Leiden an den sinnenfälligen Schmerzen und Freude an den sinnenfälligen angenehmen Empfindungen (vgl. GW III, 97 f.), Wertschätzung (vgl. GW III, 98).

> Nicht in der Gewinnung des *Heils* der Seele des Liebenden als Glied des Gottesreichs und der in ihr erwirkten Förderung des fremden Heils, sondern in der Förderung des sog. »Gesamt*wohls*« bestünde hiernach der Wert der Liebe. Die Liebe erscheint hier nur als das X im Gefühlsleben, das zu gemeinnützigen Handlungen führt, bzw. als die »Disposition« zu solchen Gefühlen. Nur sofern sie diesen möglichen Wirkungswert hat, wird ihr selbst ein positiver Wert beigemessen. Und während nach christlicher Anschauung eine Welt die beste wäre, in der *möglichst viel Liebe* ist – selbst wenn die zu gemeinnützigen Handlungen, die Liebe bewirken kann, ja ebenso notwendige Einsicht in die fremden Gemütszustände, d. h. die Fähigkeit des »Verstehens« anderer Menschen, und die nicht minder notwendige Einsicht in die natürlichen und sozialen *Kausalverhältnisse* fehlen würde und durch diesen Mangel gemeinschädliche Handlungen bestimmt würden-, gilt hier die Menschenliebe selbst nur als *einer* der kausalen Faktoren, die das allgemeine Wohl zu vergrößern vermögen (GW III, 99).

Aus der Verschiedenheit der christlichen Liebe und der allgemeinen Menschenliebe sind sehr verschiedene Forderungen erwachsen.

> Die hochchristlichen Zeiten des Mittelalters, in denen die christliche Liebe als Lebensform und Idee die reinsten Blüten trieb, empfanden keinen Gegensatz dieses Prinzips zu der feudalen und aristokratischen Standesordnung der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft, zu Hörigkeit; keinen Gegensatz zu dem wenig »gemeinnützigen« kontemplativen Leben der Mönche (GW III, 100).

Alle diese Tatsachen, die sich im Mittelalter mit dem christlichen Liebesprinzip wohl vertrugen,

> werden im Namen der allgemeinen Menschenliebe zurückgewiesen, bekämpft und umgeworfen. Von vornherein eine gleichmacherische Kraft, wird in ihrem Namen die Auflösung der feudalen und aristokratischen Ordnung der Gesellschaft, aller Formen der Hörigkeit und persönlichen Unfreiheit, die Abschaffung der »faulen«, sich dem gemeinnützigen Leben entziehenden Mönchsorden gefordert (GW III, 101).

Max Scheler beschreibt die Folgen, die die sich allmählich vollziehende, historisch nachweisbare Verwandlung der christlichen Gottesliebe in die allgemeine Menschenliebe ausgelöst hat. Er behauptet, dass diese Verwandlung auf ein wachsendes Ressentiment zurückzuführen sei:

> Der Kern in der Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe ist schon dadurch als auf Ressentiment beruhend erkennbar, daß diese sozial-historische Gemütsbewegung durchaus nicht auf einer ursprünglichen, spontanen *Hinbewegung zu einem positiven Werte* beruht, sondern auf einem *Protest,* einem *Gegenimpuls* (Haß, Neid, Rachsucht usw.) gegen herrschende Minoritäten, die man im Besitze positiver Werte weiß. Die »Menschheit« ist nicht das unmittelbare Objekt der Liebe in ihr (schon da nur Anschauliches die Liebe bewegen kann), sondern sie wird in ihr bloß *ausgespielt* gegen ein Gehaßtes. An erster Stelle ist diese Menschenliebe die Ausdrucksform einer verdrängten Ablehnung, eines Gegenimpulses gegen Gott. Sie ist die Scheinform eines verdrängten Gotteshasses (GW III, 103)

Scheler weist ausdrücklich darauf hin, dass man sich häufig täusche, »etwas für Liebe zu nehmen, was wiederum nur eine eigentümliche, auf Haß gegründete Scheinform der Liebe ist, gegründet nämlich auf *Selbsthaß* und *Selbstflucht*« (GW III, 105). Scheler bemitleidet den Typus des »Sozialpolitikers« »dem wir neuerdings mehr und mehr begegnen, der sich um alles mögliche kümmert, nur nicht um sich und seine Angelegenheiten.« Scheler sieht in ihm nichts anderes als einen »armen, leeren, von Selbstflucht bewegten Menschen« (vgl. GW III, 106). Diese Art zu leben und sich krankhaft zu fühlen täuscht nur den Schein einer höheren Sittlichkeit vor. In Wirklichkeit ist sie der Ausdruck und das Zeichen niedergehenden Lebens. Die christliche Liebesidee hingegen vermag einen Ausdruck *aufsteigenden* Lebens darzustellen, insofern sie ein organisierendes höchstes geistiges Prinzip für das menschliche Leben ist. In den großen Liebenden, den heiligsten Erscheinungen der Geschichte, in denen nach christlicher Anschauung das Gottesreich selbst sich anschaulich öffnet, wird der Ausdruck aufsteigenden Lebens sichtbar.

Für Scheler war der hl. Benedikt ein solcher Liebender, der Gott nichts vorziehen wollte:

> Benediktus zog von Rom nach Subiaco, da er sich in der Weltstadt systematisch gestört fand, ein christliches Leben zu leben, und im Mönchtum bewahrten sich mit dem christlichen Vollkommenheitsideal auch die edlen Reste der antiken Kultur, die die Zeit draußen zertrat. Der Christ hat nicht die relative, sondern die *absolute* Pflicht, ein christliches Leben zu führen. Wird der Kulturzusammenhang so geartet, daß er ein solches Leben in keiner Weise mehr zu führen vermag, so muß er die Folgerung ziehen, ihn zu verlassen, Gott mehr zu lieben, d. h. »sich von der Welt zurückziehen«. In den großen Weltaltern der Kulturdekadenzen steht der Mensch, der Gott treu bleiben will, vor einer Alternative von besonderer Schärfe: mit der Welt zu gehen, um sie vernünftig zu gestalten, oder, sich zurückziehend von ihr, wenigstens die höchsten Werte, die die Alte Welt noch enthält, zu bewahren, sie zu retten über den Abgrund hinweg, in den die Geschichte des öffentlichen Lebens zu steuern scheint (GW VI, 271 f.).

Christliche Liebesidee (Gottesliebe) und moderne Humanität (Menschenliebe) sind zwar grundverschieden, dennoch gab es in der Geschichte vielfache und komplizierte Verbindungen (vgl. GW III, 107–114). Eine solche Verbindung sah Scheler darin, dass in die christ-

liche Ideenwelt selbst zum Teil das nivellierende, auflösende Prinzip der neuen »Menschenliebe« eindrang:

> Am eingreifendsten geschah dies freilich erst durch die Theorie und Tätigkeit des Jesuitenordens, der im Gegensatze zu den Prinzipien der »Selbstheiligung«, welche die älteren Orden, vor allem die Benediktiner regierten, die »Menschenliebe« als Prinzip voranstellt. Auch darin erweist sich der Jesuitismus als ein Sohn des modernen Humanismus auf dem Boden der christlichen Kirche. Liest man Pascals »Lettres provenciales«, so findet man in dem dort gegeißelten Paktieren der jesuitischen Moralisten mit der menschlichen Schwäche ein steigendes Vordringen der »modernen Menschenliebe« gegen die christliche Liebesidee (GW III, 107, Anm. 2).

Seine Vorbehalte gegenüber den Jesuiten äußert Scheler auch beim Thema: »christliche Askese und modernes Asketentum«.

Christliche Askese und moderner Asketismus

Das *moderne Asketentum* ist in den Augen Schelers eine Verbindung mit dem Ressentiment eingegangen:

> Die christliche Askese – soweit sie unbeeinflußt durch hellenistische Dekadenzphilosophie ist – hatte als Ziel nicht die Unterdrückung der natürlichen Triebe oder gar ihre Ausrottung, sondern lediglich *Macht* und *Herrschaft* über sie und ihre vollendete *Durchdringung mit Seele und Geist*. Sie ist positive, nicht negative Askese – und wesentlich gerichtet auf die Freiheit der höchsten Persönlichkeitskräfte von den Hemmungen des niederen Triebautomatismus (GW III, 114).

Es gibt aber auch Formen der *traditionellen, christlichen Askese*, die eine Verbindung mit dem Ressentiment eingegangen sind:

> ... auf Leib*haß* und Leib*verachtung* gegründete Askese, jede auch, welche die »persönliche« Lebensform überhaupt überwinden will, um in einer durch Askese erst gewinnbaren »Erkenntnisart« in ein »unpersönliches Sein« mystisch einzugehen, jede auch, in der die Enthaltung auch auf *geistige* Güter der Kultur und ihren Genuss ausgedehnt wird, oder in der auch die »Seele« einer willkürlichen »Disziplin« unterworfen werden soll, in welcher Gedanken, Gefühle, Empfindungen wie Soldaten angesehen werden, die beliebig für gewisse »Zwecke« aufzustellen sind – [ist, JS] nicht auf christlichem Boden gewachsen, sondern ist, soweit sie sich in der christlichen Sphäre findet, eine Verbindung, die die evangelische Moral mit dem Ressentiment der untergehenden Antike, besonders des Neuplatonismus und des Essenertums eingegangen ist – soweit sie nicht, wie die durch Ignatius von Loyola inaugurierte »Askese«, eine ganz moderne Technik der »Unterwerfung unter die Autorität« darstellt, die überhaupt kein sachliches Ziel mehr hat, sondern bloß den auf militärischem Boden gewachsenen Gedanken der »Disziplin« und des »blinden Gehorsams« auf das Verhältnis des Ich zu seinen Gedanken, Strebungen, Gefühlen überhaupt ausdehnt (GW III, 113; vgl. GW III, 128–131).

Die durchaus mechanistische und absolutistische Struktur des Jesuitenordens gestaltete »fast alle kirchlichen Orden, auch die mittelalterliche Kirche selbst langsam in die nachtridentinische«, um. (GW VIII, 132). Wie sehr sich der kirchliche Herrschaftsgedanke der römisch-katholischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte in allen kirchlichen Bereichen ausgeprägt hat, erkannte Scheler bei seinen religionsphänomenologi-

schen Vergleichen verschiedener Kulturen und Religionen in Bezug auf ihre grundsätzlichen Strukturen (vgl. GW VIII, 75).

Das Ergebnis ist Schelers Unterscheidung mehrerer Formen, bzw. unterschiedlich akzentuierender Idealtypen von Religiosität. Diese Idealtypen erhellen seine Sicht der Geschichte des abendländischen Mönchtums von Benedikt zu Ignatius:

> Daß im Abendlande die Mächte der Offenbarungsreligion und der exakten Wissenschaft und Technik in ihrem jahrhundertelangen *gemeinsamen Kampfe gegen den spontanen metaphysischen Geist* das Spiel fast immer gewannen, das macht vielleicht das wichtigste wissenssoziologische *Charakteristikum* der abendländischen Wissensgestaltung überhaupt aus. Es ist der im Grunde gemeinsame Sieg des praktischen römischen *Herrschaftsgeistes* über die kontemplative, rein theoretische und auch in dieser Weise »forschende« Gedankenhaltung, der beides verknüpft. In fast ganz Asien hat *der »Weise«*, hat alles in allem gesehen die *Metaphysik* den Sieg sowohl über die Religion als auch die positive Wissenschaft gewonnen. Das scheint mir der *wichtigste Punkt des Unterschiedes der abendländischen* von den *asiatischen Kulturen*. Metaphysik ist hier: *Selbst*erkennen und *Selbst*erlösung; und in diesem Sinne ist nicht erst der Buddhismus, sondern schon die »Religion« der Brahmanen auch Metaphysik. Darum auch in China, Indien, ja selbst Japan die Überlegenheit des *Weisenideals* über die abendländischen *Helden- und Heiligenideale* und -vorbilder –, die im Abendlande von Benediktus bis zu dem das eigentliche Mönchtum überwindenden Ignatius immer praktischer, eudaimonistischer und sozialer werden – im Glauben dieser Völker; darum auch die berühmte asiatische »Toleranz« bezüglich der Religionszugehörigkeit zu einer oder mehreren Religionen; darum aber auch das doppelte Fehlen einer rationalen Fachwissenschaft, autochthoner Industrie und Produktionstechnik wie einer imperial geformten, streng hierarchisierten kirchlichen Institution mit strenger Dogmatik (GW VIII, 81).

Als ersten Idealtypus von Religiosität nennt Scheler die asiatische Religiosität.

> [Sie] tendiert zu einem Idealtypus, innerhalb dessen Bereich der menschliche Geist die ursprüngliche und die intensivste Aktivität gegenüber dem hat, was für »göttlich« oder als Gott gilt, oder was doch den absoluten Grund und Sinn alles Seins für die betreffenden Völker ausmacht. *Selbsterlösung* des Menschen durch Erkenntnis oder sonstige innere geistige und äußere kultische und asketische Akte ist hier der Weg zu Gott (GW IV, 468 f.).

Dem asiatischen Idealtypus stellt Scheler als zweiten den englisch-amerikanischen entgegen. Diese beiden Idealtypen haben den weitesten Abstand voneinander. Der englisch-amerikanische ist gebildet von Religionsformen,

> bei denen der Mensch gegenüber dem als göttlich Geltenden sich ausschließlich empfangend, aufnehmend, *passiv* verhält, das Göttliche aber seinerseits ganz wesentlich lebendige Aktivität ist in irgendeinem Sinne des Schaffens, der Weltlenkung, der Erlösungsliebe, des Offenbarens, des Begnadens usw., gleichzeitig aber der Mensch die höchstgesteigerte Aktivität auf die Sinnenwelt in Arbeit, Formung, Zivilisationsbildung entfaltet. Die extremsten Formen dieses Idealtypus stellen ohne Zweifel die protestantischen christlichen Konfessionen dar, unter ihnen wieder die gesteigertste Form der Calvinismus und der aus ihm abgeleitete, englisch-amerikanische religiöse Menschentypus. Passivität gegenüber dem aktiv gedachten Göttlichen, höchste Aktivität aber auf die Welt und die dem Asiatischen ganz entgegengesetzte Tendenz, den Kult in die Welt- und Berufsarbeit *aufgehen* zu lassen, sind also hier wesentlich. Gottesdienst ist hier Berufsdienst (GW IV, 469).

Zwischen dem asiatischen und dem englisch-amerikanischen Idealtypus sieht Scheler eine dritte Form:

> Von diesen beiden Idealtypen aus gesehen, stellt sich uns Wesen und Geist der katholischen Kirche gleich wie eine *harmonische Synthese* dar – ich sage nicht, sie sei in einem genetischen oder logischen Sinne eine solche Synthese. Alle ihre Vorstellungen über das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Gottesdienst und Weltdienst zielen in die Richtung dieser Harmonie. (...) Ist nicht ihre spezifische Idee von Hierarchie, Priestertum, Sakrament, Anbetung, spezifischem Dienst am Göttlichen von dem Geiste Asiens stark mitbestimmt und mitgenährt (GW IV, 469 f.)?

Dennoch gibt es auch innerhalb der harmonischen Synthese in der katholischen Kirche verschieden geartete Akzentuierungen, die sich in der Geschichte des Mönchtums verschiedentlich entfaltet haben: Scheler sieht auf der einen Seite das Lebensideal des hl. Benedikt (Kontemplation, Selbstheiligung, Askese, feste und eigenständige Niederlassungen, Zusammenwachsen von Mönch, Landschaft und Volk, von der Agrikultur zur Kultur) und auf der anderen Seite das Lebensideal des hl. Ignatius (tätige Menschenliebe, an den kirchlich bewegten Zwecken und Notwendigkeiten des Missions- und sonstigen Kirchenbedarfs orientiert, zentralistisch strukturiert und soldatisch geleitet, also den kirchlichen Herrschaftsgedanken am meisten ausgebildet). Zu Recht betont Scheler: »Die katholische Auffassung vor allem stellt das beschauliche Leben *prinzipiell* höher als das praktische Leben. Nur darin liegt die Rechtfertigung des Mönchsstandes« (GW VI, 277). Er versucht deshalb geistesgeschichtlich nachzuweisen, wie es in der Neuzeit überhaupt dazu kommen konnte, dass sich der tätige Liebesgedanke der Jesuiten die Kontemplation, Askese und Selbstheiligung der Benediktiner unterwerfen konnte (vgl. VI, 104). Den Hauptgrund sah er, wie bereits beschrieben, vor allem darin, dass in die christliche Ideenwelt das nivellierende, auflösende Prinzip der neuen »Menschenliebe« eindrang und die Gottesliebe ins Eudämonistische umgebogen wurde.

> Am eingreifendsten geschah dies freilich erst durch die Theorie und Tätigkeit der Jesuiten, der im Gegensatze zu den Prinzipien der »Selbstheiligung«, welche die älteren Orden, vor allem die Benediktiner regierten, die »Menschenliebe« als Prinzip voranstellt. Auch darin erweist sich der Jesuitismus als ein Sohn des modernen *Humanismus* auf dem Boden der christlichen Kirche (GW III, 107).

Aus Schelers skizzierten Ausführungen wird seine spekulative Interpretation der Geschichte des abendländischen Mönchtums deutlich. Es verwundert also nicht, dass er den Mönchen der Abteien Beuron und Maria Laach viele Jahre hohe Wertschätzung entgegenbrachte und immer wieder (zumindest bis 1922) in Briefen von seinen *Beuroner Freunden* sprach.[14] Zu Jesuiten fand er keine engere Beziehung, obwohl es hier und da zu flüchtigen Kontakten kam. In seinen Briefen neigte Scheler gelegentlich dazu, leicht gegen sie zu polemisieren. Immerhin brachte die spekulative Kraft seines Denkens eine interessante und bislang viel zu

[14] Vgl. Johannes Schaber, Max Scheler in Beuron und Maria Laach, Anm. 1.

wenig beachtete Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte hervor.[15]

Zwischen Benedikt von Nursia und Ignatius von Loyola

Etwa zeitgleich in den Jahren 1911–1913 und völlig unabhängig von Scheler arbeitete Max Weber (1864–1920) in seinem Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft*, das erst 1921 posthum erschien, einen Grundriss der verstehenden Soziologie aus. Innerhalb der Religions- und der Herrschaftssoziologie legte er auch die Grundzüge einer »Soziologie des Mönchtums« mit zahlreichen soziologischen Beschreibungen der Kontemplation, der Askese, der hierarchischen Strukturen, der monastischen Kulturleistungen und des klösterlichen Wirtschaftslebens vor, auch unter Einbeziehung des Mönchtums in anderen Weltreligionen.[16]

Auf Seiten der Jesuiten wurden die Impulse Schelers zur Ordensgeschichte vor allem von P. Erich Przywara SJ (1889–1972) aufgenommen, der sich intensiv mit den Schriften Schelers beschäftigt und 1923 ein Buch über ihn veröffentlicht hat.[17] Erich Przywara gehörte ausgerechnet zu dem Orden,

> ... dessen Ursprünge aufs engste mit den Ursprüngen europäischer Moderne zusammenhängen und der auf das Zerbrechen einer einheitlichen christlichen Welt dadurch antwortet, daß er den Aufbruch aus dem geschlossenen sakralen Raum und die Sendung hinein in eine profane Welt gleichsam zu seinem Programm macht.[18]

---

[15] In einem kleinen, sich heute im Archiv der Erzabtei Beuron befindlichen Notizbüchlein, notierte sich P. Anselm Manser OSB alles Wichtige. Zwischen dem 18. Sept. 1919 und dem 18. Nov. 1919 schrieb er einen Artikel in Auszügen ab: [22] Kathol. Frühling i. O.S.B. Heinr. Getzeny schreibt in der »Tat«, Maiheft 1919: »Verheißungsvolles, junges Leben treibt an Europas ältestem Kulturbaume, dem Katholizismus. Wer die Schriften des bedeutendsten lebenden Katholiken, Max Scheler, kennt oder wer einmal in Beuron im naturgewaltigen Donautal bei den Benediktinern geweilt und dort das warme, quillende Leben, durch jahrhundertealte Kulturformen gemeistert, hat auf sich einströmen lassen, der weiß, daß dem Katholizismus ein weltbeglückender Frühling bevorsteht. Es ist kein unerfreuliches Zeichen, daß diese Neubelebung von dem ältesten Kulturorden Europas, den Benediktinern ausgeht. Benediktinische Frömmigkeit ist machtvoll im Vordringen gegenüber dem an sich gewiß [23] achtbaren Rationalismus der Jesuiten. Wie überall vollzieht sich auch diese Erneuerung nur durch Rückgang auf die Lebensquellen, auf die irrationalen Kräfte, auf die höchsten Werte der Seele, vom ethos und logos zurück zum Eros, das ist im Katholizismus zu reinem Kult, zu seiner Liturgie [geworden]. Denn nur im Kulte offenbart sich der tiefste Gehalt einer Religion ...«

[16] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen ^{5}1990 (Studienausgabe) 311, 326–337, 692–709.

[17] Erich Przywara, Religionsbegründung. Max Scheler – John Henry Newman. Freiburg/i.Br. 1923. Scheler äußerte im November 1923 dazu, dass er sich von allen seinen katholischen Kritikern nur von Przywara verstanden fühle. Vgl. Johannes Schaber, Zwischen Thomas von Aquin und Kant, a.a.O., 166, Anm. 15.

[18] Zum »Jesuiten« Erich Przywara vgl. Martha Zechmeister, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie. Münster 1997 (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien; 4) 70–74, hier 70.

Przywara war es dann, der in den folgenden Jahren entscheidend zur Reflexion des spezifischen Profils des Jesuitenordens beigetragen hat.

> Im deutschsprachigen Raum kann in unserem Jahrhundert außer Przywara nur noch von Hugo und Karl Rahner und von Hans Urs von Balthasar gesagt werden, daß sie sich in ähnlich intensiver und fruchtbarer Weise um die theologische Aneignung des Ignatianischen gemüht haben. Ohne das Verdienst der anderen Genannten schmälern zu wollen, ist aber der entscheidende Impuls zur Bestimmung des geistesgeschichtlichen Ortes des Ignatianischen in der Neuzeit wohl doch Przywara und der ihm eigenen spekulativen Kraft zu verdanken.[19]

Im Zuge der Ausarbeitung des Ignatianischen entwickelte Przywara zwischen 1922–1927 auch eine Typologie der Frömmigkeit-, Ordens- und Wissenschaftsgeschichte des Christentums.[20] Ausgehend von der klassischen *analogia-entis*-Lehre interpretiert er die Vielfalt verschiedener Frömmigkeitsrichtungen der Ordensgeschichte als die Entwicklung der Lebendigkeit der *analogia entis*. Je nachdem, auf welchen Spannungspol des Verhältnisses Schöpfer-Geschöpf die Betonung gelegt wird, entfaltet sich eine neue Frömmigkeitsform, die im Laufe der Jahrhunderte in einem Orden institutionalisiert wurde.[21]

Während sich benediktinische Gelehrte im 20. Jahrhundert fast ausschließlich mit der ›historisch-kritischen‹ Darstellung des Mönchtums und der allgemeinen Ordensgeschichte befasst haben[22], gaben Max Scheler und Erich Przywara wichtige Impulse zur ›geistesgeschichtlichen‹ Interpretation der abendländischen Ordensgeschichte: Scheler durch seine Kategorien des *christlichen Liebesbegriffs* und des Ressentiments, Przywara, von ihm angeregt, durch seine *analogia-entis*-Typologie.

Erst in jüngster Zeit hat sich der in Rom lehrende Benediktinerpater Elmar Salman OSB daran versucht, eine neue ›geistesgeschichtliche‹ Interpretation zu wagen und das Mönchtum »im Raum eines transzendentaltheologisch angelegten, die eigene geschichtliche Zweideutigkeit reflektierenden Symbol- und Freiheitsverständnis[ses]« zu verstehen und auszulegen.[23] Peter Sloterdijk fragte 1993: *»Wohin gehen die Mönche?«*

---

[19] Martha Zechmeister, Gottes-Nacht, a.a.O., 71 f. Vgl. dazu Michael Schneider, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von Erich Przywara, Karl Rahner und Gaston Fessard. Innbruck/Wien 1983 (IthS, 11) 26–78.

[20] Vgl. J. Schaber, Christliches Ordensleben zwischen Innerlichkeit und Weltdienst. Erich Przywaras Analogie-Lehre als Grundlegung der christlichen Frömmigkeits-, Ordens- und Theologiegeschichte. Erscheint in: Geist und Leben 76 (2003).

[21] Abgedruckt in: Erich Przywara, Religionsphilosophische Schriften (Schriften II). Einsiedeln 1962, 373–511. Vgl. auch Karl-Heinz Wiesemann, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge. Würzburg 2000 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 26) 294–304.

[22] Vgl. Stephan Hilpisch, Benediktinerhistoriker der neueren Zeit. In: Theodor Bogler (Hg.), Beten und Arbeiten. Aus Geschichte und Gegenwart benediktinischen Lebens. Maria Laach 1961 (Laacher Hefte; 28) 15–23.

[23] Elmar Salmann, Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie. Rom 1992 (Studia Anselmiana; 111) 373. Ausführlich: 373–399.

Mit den Kategorien der Weltflucht und der Weltsucht sucht er nach der anthropologischen Sicht der Weltfremdheit der Mönche.[24] Mögen weitere ähnlich fruchtbare, spekulative Interpretationsversuche folgen.

[24] Peter Sloterdijk, Weltfremdheit. Frankfurt/a.M. 1993, 80–117.

Die Bedeutung der Phänomenologie für die Spieltherapie

Rüdiger Haas

1. Theoretische Grundlagen der Spieltherapie

Die Form der nicht-direktiven Spieltherapie, deren Grundlagen ich im Folgenden erläutern möchte, greift auf das Konzept der Humanistischen Psychologie zurück. Mit ihr expliziert sich ein Ansatz, der weniger an die Determination des Menschen von außen (Reiz-Reaktions-Schema) glaubt und damit das kognitiv-metaphysische Prinzip der Freiheit, Menschlichkeit und Individualität hochhält.[1] Das Phänomen der Selbstverwirklichung erhält den Vorrang vor den Begrenzungen des Menschen und seinen Schwierigkeiten mit der sozialen Anpassung. Die humanistische Psychologie erkennt den Menschen als integrierte Ganzheit mit einem kreativen Potential, kreativem Wachstum und einer grundsätzlich guten Natur. Gleichzeitig kritisiert sie den Behaviorismus, dessen Tierexperimente und Transfers auf den Menschen. Ihr Wissenschaftsverständnis orientiert sich an Wertvorstellungen über das menschliche Wesen.[2]

Das Phänomen »menschliches Wesen« ist mehr als alles einzelwissenschaftlich Analysierbare. Es betrifft die Ganzheit der Wissenschaften und damit sowohl das biophysische als auch das kognitive, emotionale und vor allem das ethische Denken. Insofern sprengt dieses Phänomen die bloß quantitativ-wirtschaftstheoretische Sicht der heute dominierenden politischen Dimension und öffnet die Sicht in die philosophische Blickrichtung.

1.1 Das klientenzentrierte Verfahren nach Carl Rogers

Rogers stellt die kritische Frage nach dem Sinnhorizont, er bezieht also philosophische Gedankengänge in seine Überlegungen ein. Denn nur über diese Art der Reflexion kann es der Psychologie gelingen, die Tiefe menschlicher Sehnsucht auszuloten. Verschließt sie sich dagegen dieser Reflexion, bleibt sie in der Oberfläche der Symptome gefangen und wird nicht zu einem grundlegenden Heilungsprozess des Menschen beitragen können.

Rogers betont deshalb die Wichtigkeit der Fragen: »Welches ist mein Lebensziel?«, »Wonach strebe ich?« oder »Was ist mein Sinn?«, deren

---

[1] Vgl. C. Rogers/B. Stevens, Person to person. The problem of being human. Lafayette/CA 1967, 60.

[2] Vgl. K. Bundschuh, Heilpädagogische Psychologie. München/Basel 1995, 232.

Antwort er in dem Satz verdichtet sieht: »Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist«.[3] Und im Rückgriff auf den chinesischen Philosophen Laotse gibt er noch eine zweite Lesart: »Um zu handeln, muß man sein.«[4] Wenngleich sich hinter dem Phänomen des Seins ein großes existentielles Problem verbirgt, das die Menschen zu allen Zeiten in Atem gehalten hat, stellt Rogers doch – als einer der wenigen Psychologen – die Frage nach diesem ursprünglichen Grund-Problem, was wohl den wesentlichen Grundzug humanistischer Psychologie ausmacht.

1.1.1 Wesentliche Merkmale der Persönlichkeitsstruktur

Rogers geht beim Aufbau der menschlichen Persönlichkeitsstruktur davon aus, dass dem Wahrnehmungsbereich, der das äußere Umfeld des Menschen betrifft, eine Selbst-Struktur gegenübergestellt ist. In 19 Thesen wird die Interaktion der beiden Bereiche skizziert.[5]

Die Thesen 1 bis 6 beziehen sich auf die Erfahrungswelt des Individuums sowie den Organismus, der auf das Wahrnehmungsfeld reagiert und als organisiertes Ganzes betrachtet wird. Er strebt zur Sicherung seines Fortbestands, nach zunehmender Selbstständigkeit und Autonomie. Verhalten ist demnach der zielgerichtete Versuch des Organismus, seine Bedürfnisse zu befriedigen, begleitet und gefördert von Emotionen. Diese sind umso stärker, je bedeutsamer das Verhalten für die Befriedigung von Bedürfnissen ist. Nach Rogers sind Gefühle Erfahrungen, in denen emotionale und kognitive Elemente eine Einheit bilden.[6]

Die Thesen 7 bis 10 betreffen die Struktur des Selbst. Das Individuum hat ein eigenes Bezugssystem, von dem her der Therapeut den Klienten verstehen muss. Ein Teil des gesamten Wahrnehmungsfeldes entwickelt sich nach und nach zum Selbst, ein allmählicher Differenzierungsprozess des Erfahrungsfeldes findet statt, die Struktur des Selbst wird als Resultat der Interaktion mit der Umgebung und wertbestimmenden Interaktionen geformt.

---

[3] Vgl. dazu R. Haas, Ramana Maharshi. Klarer Kopf in der Einsamkeit. In: Edith Stein Jahrbuch (2002) 269–280. In diesem Beitrag zeigt der Verfasser die Verwirklichung des Tiefenphänomens des Selbst am Beispiel des indischen Weisen Sri Ramana Maharshi.

[4] Carl R. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit. Stuttgart 1985, 164.

[5] Vgl. Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1972, 417–451; dazu H. Goetze/W. Jaede, Die nicht-direktive Spieltherapie, Frankfurt 1988, 38–47. Vgl. ferner K. Bundschuh, a.a.O., 232 f.

[6] In diesem Zusammenhang ist auf Heidegger (Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen 1984, § 29, 134–140) zu verweisen, der den Gefühlsbereich des Menschen als »Befindlichkeit« bezeichnet. Diese ist ein Existenzial, das eine fundamentalontologische Struktur wie das Verstehen darstellt und mit ihm korreliert. Verstehen und Befindlichkeit sind somit keine getrennten Dimensionen des Daseins, sondern gehören untrennbar zusammen. Verstehen ist ein Befindliches und die Befindlichkeit versteht sich in einem bestimmten Welthorizont. Heidegger hat Rogers Definition des Gefühls mit dem Phänomen der Befindlichkeit phänomenologisch vorstrukturiert.

Die Selbst-Struktur bildet sich aus den Erfahrungen des Individuums mit seiner Umwelt, vor allem während der ersten Lebensjahre. Es gibt positive, erhöhende Erfahrungen (Übereinstimmung mit den Wertbedingungen) und negative, nicht-stabilisierende oder bedrohende Erfahrungen. Auf diese Weise wird ein System von Wertbedingungen erworben. Je mehr dabei fremde Wertmaßstäbe aufgebaut werden, desto weniger richtet sich das Individuum nach den eigenen organischen Erfahrungen. Das kann dazu führen, dass bestimmte Erfahrungen nur in verzerrter Form wahrgenommen werden. Hierin liegen die möglichen Ursachen für die beginnende Fehlentwicklung.

Die Thesen 11 und 12 beschreiben die drei Erfahrungsbereiche des Menschen: Es gibt Erfahrungen, die mit der Selbst-Struktur in Einklang stehen, solche, die ignoriert werden, weil sie nicht mit ihr harmonieren, und solche, die geleugnet oder verdrängt werden, weil sie mit ihr in Widerspruch stehen. Letztgenannte führen zu neurotischen Verhaltensweisen.

1.1.2 Psychische Störungen und ihre Therapieform

Die Thesen 13 bis 17 beschreiben den Prozess der Fehlanpassung und Rogers therapeutisches Konzept. Leugnet der Organismus vor dem Bewusstsein wichtige Körper- und Sinneserfahrungen, entsteht eine psychische Fehlanpassung.

Der Zustand der Nichtkongruenz führt zum Erlebnis psychischer Spannung. Psychische Anpassung besteht dagegen dort, wo Körper- und Sinneserfahrungen des Organismus vom Selbst in einer übereinstimmenden Beziehung assimiliert werden.

Das allgemeine Therapieziel fordert ein spannungsfreies, angepasstes Individuum, innerhalb dessen Übereinstimmung zwischen dem Selbst-Konzept und den Erfahrungen des Organismus besteht. Bei einer Abnahme psychischer Spannung bestehen nach Rogers mehr Möglichkeiten zur bewussten Selbstkontrolle. Anpassung meint daher immer die Anpassung an sich selbst und nicht an gesellschaftliche Normen.

Jede Erfahrung, die nicht mit der Organisation der Selbst-Struktur übereinstimmt, kann als Bedrohung wahrgenommen werden und je häufiger diese Wahrnehmungen sind, desto starrer wird die Selbst-Struktur in ihrem Selbsterhaltungsprozess organisiert; die Abwehrmechanismen nehmen zu. Bedrohung und Abwehr können sich in begleitenden Angstgefühlen, defensiven Verhaltenstendenzen, Verleugnung und Verzerrung der Wahrnehmungen und in einer gesteigerten Sensibilität für bedrohliche Reize äußern. Zu den Abwehrmechanismen gehören aber auch Rationalisierung, Kompensation, Projektion, Zwänge und psychotische Formen. Sie können nur schwer abgebaut werden, weil der Krankheitsgewinn dem Individuum ein momentanes Sicherheitsgefühl gibt. Gibt man daher dem Klienten objektiv richtige Informationen, dann kann sich die Einstellung zu seinem Selbst sogar verfestigen. Zum Zusammenbruch des Selbst kommt es, wenn dem Individuum sein Zustand der

Nichtkongruenz durch ein plötzliches Erlebnis bewusst wird und es dieses Erlebnis nicht mehr abwehren kann. Die existentielle Not kann die Chance eines Neubeginns bedeuten.[7]

Rogers betont nun, dass die Selbst-Struktur reorganisiert werden kann, insofern Erfahrungen gemacht werden, die nicht mit der Selbst-Struktur übereinstimmen, bei denen aber jede Bedrohung fehlt. Die Neuorganisation des Selbst besteht darin, dass bisher unverarbeitete Erfahrungen allmählich assimiliert werden können. Die mit sich selbst kongruente Person zeigt akzeptierendes Verhalten und versucht, das innere Bezugssystem des Gegenübers einfühlend zu verstehen. Diese Forderung ist ganz im Sinne Husserls, der die Erforschung »reinen Erlebens« in seiner Bewusstseinsforschung für die Phänomenologie einfordert.

Erfährt eine mit sich selbst nicht kongruente Person diese unbedingte positive Wertschätzung, dann gelingt es ihr immer mehr, Gefühle auszudrücken und eigene bisher nicht integrierte Erfahrungen zu akzeptieren. Es geschieht eine stärkere Assimilierung von Erfahrungen in das Selbst-Konzept und damit größere Kongruenz.

In den Thesen 18 und 19 werden Therapieziele formuliert. Körper- und Sinneserfahrungen sollen besser wahrgenommen, integriert und akzeptiert werden. Das Individuum bemerkt, dass sein gegenwärtiges Wertsystem weitgehend auf verzerrt-symbolisierten Introjektionen beruht. Das Projektionssystem wird durch einen organischen Wertungsprozess ersetzt und das Individuum gewinnt notwendigerweise mehr Verständnis für andere und verhält sich akzeptierender.

Nach einer erfolgreichen Therapie sollten Selbst-Struktur und Organismus-Erfahrungen besser übereinstimmen. Der Klient lernt zu neuen Einstellungen und zu einem neuen Wertsystem zu kommen. Jedes Individuum soll fähig sein, seine Konflikte selbst zu lösen. Der Therapeut setzt also primär Qualitäten ein, keine Techniken: Empathie, Verstehen, nicht-wertendes Eingehen und Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte.

Ziel der Therapie ist, Selbst-Struktur und Erfahrungen möglichst zur Deckung zu bringen. Rogers bezeichnet ein Individuum, das diesem Idealzustand nahe kommt, als ›fully functioning person‹.

2. Die nicht-direktive Spieltherapie nach Virginia Axline

2.1 Grundgedanke

Die Grundlagen der nicht-direktiven Spieltherapie [...] beruhen auf der Technik einer nicht-direktiven Behandlung, wie sie Carl R. Rogers entwickelt und ausführlich [...] beschrieben hat. Nicht-direktive Beratung ist mehr als eine Technik. Sie beruht auf der philosophischen Überzeugung von der Leistungsfähigkeit des Individuums, über sich selbst zu bestimmen [...] Es handelt sich um einen Vorgang zwischen zwei Personen, von denen die eine bewusst den Zweck verfolgt, dem hilfebedürftigen Partner das Ge-

[7] Vgl. K. Graf Dürckheim, Hara. Die Erdmitte des Menschen. München 1978.

fühl von Ganzheit zu geben. Das Kind soll auf die bestmögliche Art und Weise seine Vorstellungen von sich selbst verwirklichen; es soll sich so entwickeln, dass es zu einer Persönlichkeit wird, mit der es in Frieden lebt.[8]

Selbstdisziplin im Zurückhalten ist notwendig, um nicht fälschlich Verantwortung für den Klienten zu übernehmen.

Die Beziehung zwischen Klienten und Berater erwächst aus dessen Grundhaltungen, welche die unveräußerlichen Rechte des Individuums auf Selbstbestimmung anerkennen.

Das Kind bestimmt den Ablauf der Stunde, wählt aus, was ihm wichtig erscheint, trägt Verantwortung für seine Entscheidungen und interpretiert sein Verhalten.

Der Berater ist keineswegs passiv, sondern als ganze Persönlichkeit die auslösende Kraft, die den anderen zur Neuorientierung befähigt. Das entscheidende Grundvermögen dazu ist das Verstehen.

Weil das Kind das Gefühl kennen lernt, ein wertvolles Wesen zu sein, gewinnt es Selbstachtung. Es akzeptiert sich und lässt sich gewähren. Es übernimmt Verantwortung, sich selbst und damit auch anderen gegenüber. Es lernt, andere zu achten und Vertrauen zu gewinnen.

Hauptaspekt der Therapie ist der Gedanke der Integrität des Menschen sowie der positiven und konstruktiven Lebensweise, die mit der Betreuung des Kindes bis in seinen Gefühlsbereich hinein verbunden sind. Axline betont, dass Erzieher, Sozialarbeiter und Arbeitgeber durch die Erfolge der nicht-direktiven Behandlungstechnik die Entwicklungsmöglichkeiten im Kinde erkennen lernen. Denn durch Selbsterkenntnis wird der Mensch wirklich frei.

2.2 Die Grundprinzipien der nicht-direktiven Spieltherapie

Axline beschreibt acht Grundprinzipien. Der Therapeut

1. muss eine warme, freundliche Beziehung zum Kind aufnehmen,
2. nimmt das Kind ganz so an, wie es ist,
3. gründet seine Beziehung zum Kind auf eine Atmosphäre des Gewährenlassens,
4. ist wachsam, um Gefühle, die das Kind ausdrücken möchte, zu erkennen,
5. achtet auf die Fähigkeit des Kindes, mit seinen Schwierigkeiten selbst fertig zu werden,
6. versucht nicht, die Handlungen des Kindes zu beeinflussen,
7. versucht nicht, den Gang der Therapie zu beschleunigen,
8. setzt nur dort Grenzen, wo diese notwendig sind.[9]

---

[8] Virginia M. Axline, Kinder-Spieltherapie im nicht-direktiven Verfahren. München/Basel 1990, 30. Titel der Originalausgabe: Play Therapy, The Inner Dynamics of Childhood. Boston 1947.

[9] Vgl. ebd., 73, 75–131, 90. Die Erläuterungen der acht Prinzipien gibt Axline in den Kapiteln 8–13 des III. Teiles ihres Buches.

Ad 1. Der Therapeut schafft zunächst ein freundschaftliches Beziehungsverhältnis. Oft ist es erforderlich, sich trotz Widerstands des Kindes freundlich-akzeptierend zu verhalten, da dies Voraussetzung für neue Erfahrungen des Kindes in der Therapie ist.

Ad 2. Der Therapeut darf weder loben noch tadeln, sondern soll wertfrei auf die Verhaltensweisen des Kindes reagieren. Die bedingungslose Annahme muss im ganzen Verhalten des Therapeuten (auch Mimik und Gestik) zum Ausdruck kommen. Annahme bedeutet jedoch nicht Befürwortung von Handlungsweisen und Einstellungen. Ohne völlige Akzeptanz kann kein eigenes Wertsystem im Kind ohne von außen herangetragene Wertmaßstäbe aufgebaut werden.

Ad 3. In Leerlaufphasen – oder wenn das Kind den Therapeuten »austesten« möchte – besteht immer die Gefahr, gegen diese Regel zu verstoßen. Daher sollte der Therapeut versuchen, auf jeden Fall an diesem Prinzip festzuhalten. Es ist die Stunde des Kindes, die nicht dazu dienen soll, aufgestellte Hypothesen zu verifizieren. Testfragen und suggestive Hinweise sollten nicht gegeben werden. Axline schlägt vor, dem Kind nicht vorzuschlagen: »Hier kannst du machen, was du willst!«, sondern: »Für die Dauer dieser Stunde kannst du mit allen Spielsachen spielen, wie du willst.« Ziel ist das Erlernen von Verantwortung.

Gewährenlassen bedeutet keinesfalls ein »Laissez-faire« als gleichgültiges Gegenüberstehen, sondern die Vermittlung von Sicherheit, sich frei ausdrücken zu können. Das Kind braucht das Vertrauen zum Therapeuten. Es muss seine »schlechten« Gefühle (Befreiung von aggressiven und destruktiven Gefühlen) ebenso zum Ausdruck bringen können wie seine »guten«. Die Angst, dem Erwachsenen zu missfallen, soll es durch Spieltherapie verlieren. Es dürfen keine Schuldgefühle hervorgerufen werden!

Ad 4. Der Therapeut soll die Gefühle des Kindes erspüren. Axline unterscheidet zwischen dem Erkennen von Gefühlen und der Interpretation von Gefühlen, wobei hier eine fließende Grenze besteht. Die Übersetzung symbolischen Verhaltens in Worte ist immer eine Interpretation. Interpretationen sollten auf ein Minimum beschränkt werden. Wenn das Kind z. B. seine Ängste im Spiel mit einer Puppe ausdrückt, sollte der Therapeut dies ebenfalls tun und die Worte des Kindes nicht auf das Kind übertragen (interpretieren). Seine Aufgabe ist, das Gefühl des Kindes zu erkennen und auf das Sprachniveau des Kindes einzugehen. – Supervision ist eine Methode, Sensibilisierung zu erlernen.[10]

Ad 5. Im Unterschied zu psychoanalytischen Theorien, bei denen innere Wandlungen auch Angelegenheiten des Analytikers sind, betont Rogers die ausschließliche Reorganisation des Selbst durch das betreffende Individuum. Aus diesem Grund wird das Prinzip der Achtung von Axline so stark hervorgehoben:

---

[10] Goetze/Jaede betonen (a.a.O., 54), dass Tausch vom Therapeuten fordert, seine Eigenart gefühlsmäßig zu reagieren ganz auszuschalten u. zu versuchen, die Welt mit den Augen des Kindes zu erleben.

> Soll eine Verhaltensänderung von bleibendem Wert sein, so muß sie ihre Wurzel im Innern des Kindes haben und zwar als das Ergebnis von besseren Einsichten, die es gewonnen hat. Legt der Therapeut die Verantwortung für einen Wandel bzw. Nicht-Wandel in die Hände des Kindes, so liegt das Hauptgewicht der Therapie beim Kind. Wandlung bedeutet nicht, durch irgendeine Art von Druck Konformität erreichen [...] Der Therapeut versucht, dem Kind bewusst zu machen, daß es für sich selbst verantwortlich ist.[11]

Das Kind soll sein inneres Gleichgewicht finden, es wird ganz auf sich gestellt und entscheidet selbst. Der Therapeut bleibt freundlich, interessiert, entspannt. Er erhebt keine Einsprüche. Die Therapie zentriert sich ganz um das Kind, was ihr den Namen gegeben hat.

Ad 6. Weil das Kind den Weg weist, ist die Therapie eine nicht-direktive. Das Kind befindet sich im Spielraum, um sich selbst kennen zu lernen. Ansichten und Wünsche des Therapeuten bleiben fern. Es gibt keine direkten Anweisungen noch eine bestimmte Spielauswahl. Die Beeinflussung des Therapeuten erstreckt sich ausschließlich auf die Reflexion der Verhaltensweisen des Kindes. Es soll das Gefühl unbedingter Handlungsfreiheit haben.

Ad 7. Das Kind soll in der Therapie zu nichts gedrängt werden. Axline spricht in diesem Zusammenhang vom Gesetz des Bereitseins.[12] Obwohl es für den Therapeuten belastend sein kann, wenn das Kind seiner Meinung nach in der Therapie wenig vorankommt, muss er abwarten können, bis das Kind soweit ist, dass es sich mit seinen Problemen an ihn wendet. Versuche zur Beschleunigung der Therapie, wie z. B. »Es ist gar nicht so leicht für dich anzufangen«, hätten zur Folge, dass sich das Kind zurückzieht. Das Nicht-Vorantreiben hat dagegen ein Gefühl von Entspannung zur Folge. Das Kind wird seine Gefühle eher äußern. Kinder haben ihr eigenes Tempo und sind prinzipiell langsamer. Die Hetze der Zeit ist eher das Problem der Erwachsenen, die mit Gereiztheit reagieren, wenn etwas beim Kind »ewig« dauert. Durch diese Ungeduld werden Spannungen und Frustrationen gesteigert.

Ad 8. Es werden fünf Begrenzungen genannt, die unbedingt einzuhalten sind[13]: 1. Mutwilliges Zerstören von Material, 2. Mitnahme von Material, 3. Gesundheitliche Gefährdung des Kindes, 4. Angriff auf den Therapeuten, 5. Nicht-Einhalten der vereinbarten Zeit.

Grenzen können bewusst oder unbewusst überschritten werden. Werden sie unbewusst vom Kind überschritten, können sie vom Therapeuten übergangen werden. Problematisch ist das beabsichtigte Überschreiten der Grenzen. Kommt es zur Zerstörung von Spielzeug, kann die Spielstunde abgebrochen werden und das Kind muss das Spielzimmer verlassen. Grenzen müssen konsequent eingehalten werden, weil das Kind sonst den Eindruck gewinnt, sie seien nur zufällig gesetzt worden, was zur Verunsicherung führt und keine Verantwortung für sein Verhal-

---

[11] V. M. Axline, a.a.O., 104.
[12] Ebd., 121.
[13] Vgl. H. Goetze/W. Jaede, a.a.O., 59.

ten weckt. Beim Einsatz von Konsequenzen darf der Therapeut keine strafende Haltung annehmen.

Die Setzung von Grenzen scheinen im Widerspruch zu den von Rogers aufgestellten Prinzipien zu stehen. Goetze/Jaede betonen jedoch, dass »bei anderen Personen Grenzverletzungen in unterschiedlichem Ausmaß zu Inkongruenzen führen können«.[14] Nach Rogers wäre dadurch die Bedingung nicht erfüllt, nach der sich jeder im Therapieprozess in kongruentem Zustand befinden müsse.

2.3 Die Anwendung der therapeutischen Grundprinzipien in der Schulklasse

Nach Axline haben die Grundprinzipien der nicht-direktiven Therapie weitreichende Auswirkungen in der Erziehung, da die seelische Gesundheit wesentlich für eine erfolgreiche Erziehung des Kindes sei.[15] Auch ein Lehrer, der mit Furcht, Angst und Frustration belastet ist, kann nur schwer eine gute Lehrertätigkeit ausüben. Eine Schule mit therapeutischem Programm kann Erwachsenen und Kindern helfen. Das fortschrittliche Erziehungsprogramm definiert sich nach Axline über Verstehen, Annehmen und Erkennen von Gefühlen, wodurch die Selbstachtung gewahrt bleibt. Freundlichkeit und Wärme soll beim Beziehungsaufbau zwischen Lehrern und Schülern hergestellt werden.

Techniken, mit denen die Befreiung der Gefühle im Klassenzimmer gelingt, sind »Malen, das Umgehen mit Ton, schöpferisches, schriftliches Sich-Ausdrücken, Musik, rhythmische Übungen, Theateraufführungen und freies Spielen«.[16]

Dabei wird das Verständnis für die kindliche Entwicklung betont. Der »Lehrer-Therapeut« schenkt durch freies Sich-selbst-zum-Ausdruck-Bringen »dem Erkennen der zum Ausdruck gebrachten Gefühle seine Aufmerksamkeit und reflektiert diese Gefühle in einer Weise auf das Kind, durch die es Einsicht in sein Verhalten gewinnt«.[17]

Im Deutschunterricht kann das Schreiben einer Autobiographie ein therapeutisch-didaktisches Mittel über mehrere Wochen hinweg sein, die nicht von den Eltern beeinflusst werden darf. Solche Arbeiten werden vertraulich behandelt. Es kommt dann zu Einzelgesprächen zwischen Schülern und Lehrer, in dem der Lehrer das Kind in seinen Gefühlen begleiten kann.

Eine andere Möglichkeit ist über Dinge zu schreiben, »die uns ärgern«. Ein Kind diktiert seine Geschichte, der Lehrer akzeptiert die Reaktionen und reflektiert die Gefühle auf das Kind. Dies erhält die Möglichkeit, seine Gefühle nach außen zu wenden und überwindet dadurch die Gefahr der Hemmung.

---

[14] Ebd., 61.
[15] Virginia M. Axline, Kinder-Spieltherapie im nicht-direktiven Verfahren, a.a.O., 135.
[16] Ebd.
[17] Ebd., 138; vgl. 142 ff.

Themen, die Gefühle befreien, variieren zwischen Dingen, die Angst machen (»Ich wünschte, ich wäre jemand anderer«), und Dingen, die man liebt, hasst oder was man gerne machen würde.

Auch künstlerische Aktionen wie Formen mit Ton oder Bilderzeichnen können zur Katharsis des Kindes führen. Wichtig ist, dem Kind Eigeninitiative zu geben, da es sich ohne innere Motivation nicht kreativ ausdrücken kann.

Axline betont, dass sich wahre Erziehung den kritischen Bedürfnissen des Kindes nicht verschließe. Lehrer seien nicht nur dazu da, Tatsachen zu vermitteln oder angesammeltes Wissen zu prüfen.

> Der Lehrer ist vielmehr dazu verpflichtet, genügend Einsicht zu wecken, so dass sie [die Kinder] nicht nur Lehrmaterial, sondern auch sich selbst und andere Menschen kennenlernen. Das bedeutet keineswegs, dass man die Zügel schleifen lässt oder vom Erziehungsniveau abgeht.[18]

Die Verantwortung zum In-Gang-Setzen innerer Veränderungen sollte immer den Kindern überlassen bleiben: alles, was in der Schulklasse möglich und wünschenswert ist, aber der Situation nach spezifischer Abänderungen bedarf. Die Beachtung der therapeutischen Grundprinzipien sind unentbehrlich, um den Erziehungsprozess durchzuführen.

Werden Strafen eingesetzt, dürfen sie nie als Vergeltungsaktionen verstanden werden. Axline erörtert ein Beispiel: Sie beschreibt den ungebärdigen Typ eines aggressiven Kindes, das Gewalt anwendet. Sie setzt Regeln an, die einzuhalten oder für die Konsequenzen zu tragen sind. Die Entweder-oder-Haltung ist nicht neu. Hier kommt das reflektorische Element des Lehrers hinzu, der die inneren Haltungen des Kindes spiegelt. Die Norm der sozialen Realität ist zu beachten. Die Schulregeln setzen Grenzen, daher muss sich auch das aggressive Kind daran halten (in diesem Beispiel ganz hinten zu sitzen) oder aber die Folgen tragen. Es kann frei wählen. Der Lehrer versucht nur, es über die gegebene Situation zur Einsicht in sein Verhalten zu bringen.[19]

Streiten zwei Kinder miteinander, wird der Lehrer zum Schiedsrichter. Er legt offen, was die beiden Streitenden fühlen, indem er die Ursache für den Konflikt in den Blickpunkt rückt:

> Greift Axel nach einem Stock und erhebt ihn gegen Georg, so kann die Lehrerin den Schlag mit Erfolg durch die Bemerkungen verhindern: »Axel ist so wütend, daß er Gewalt anwenden will, um euren Streit zu schlichten.« Axel legt seine Waffe beiseite und nimmt seine Zuflucht wieder zu Worten. Ein solches Vorgehen hat sich in therapeutischen Gruppen wie auch in akuten Schulsituationen als erfolgreich bewiesen.[20]

Nicht durch die Anwesenheit der Lehrerin als Autoritätssymbol, sondern durch deren Bemerkung wurde der Schlag aufgefangen. Axline meint, der Lehrer helfe durch Achtung der Würde, beim Kind die Fähig-

[18] Ebd., 147.
[19] Ebd., 148.
[20] Ebd.

keit entwickeln, Antworten auf seine Probleme in sich selbst zu suchen und sich selbst verantwortlich zu fühlen.

3. Die Bedeutung der Phänomenologie für Therapie und Erziehung

Im letzten Abschnitt haben wir uns mit dem sonderpädagogischen Arbeitsfeld befasst, in dem die Grundhaltungen des (spiel)therapeutischen Elements zum Einsatz kommen. Erziehung und Therapie scheinen oft in Konkurrenz zueinander zu stehen. Häufig können Pädagogen mit den therapeutischen Grundhaltungen der Psychologen wenig anfangen oder äußern Unverständnis über deren Realitätsferne. Umgekehrt sprechen Psychologen das mangelnde Unverständnis mancher Lehrer an, mit dem sie die verdeckten Probleme ihrer Schüler ignorieren.

Die therapeutische Kompetenz des Lehrers ist im sonderpädagogischen Arbeitsfeld zweifellos wichtig. Andererseits können die Realität des Alltags und deren Norm- und Leistungsansprüche nicht negiert werden. Insofern sollte die therapeutische Kompetenz zu einem Moment innerhalb der Erziehung werden. Soll eine fruchtbare Zusammenarbeit stattfinden, müssen die Rahmenprobleme des gesamtpädagogischen Geschehens beachtet werden. Worin könnte ein gemeinsamer Ansatz von Therapie und Erziehung liegen?

Rogers zentrale Kategorie, mit der Axline spieltherapeutisch arbeitet und die auch im Unterricht vorbehaltlos zum Einsatz gebracht werden sollte, ist – wie oben angeführt – die der *Achtung, der Einfühlung und des Verständnisses*. Mit ihr expliziert sich ein Stück Geistesgeschichte aufs Neue. Die humanistische Psychologie hat ihre pädagogische Parallele in der phänomenologischen Denkweise, die sich auf eine lange Tradition berufen kann. Sie geht der zentralen Kategorie humanistischer Psychologie voraus und ist philosophiegeschichtlich bereits vorgedacht. Besonders in der transzendentalen Phänomenologie Husserls hat sie geisteswissenschaftlich einen Höhepunkt erfahren, die existentialontologische Schule Heideggers hat sie fortgeführt und verschiedene Pädagogen, darunter Bollnow, haben sie pädagogisch fruchtbar gemacht.[21] Es geht um das Phänomen des Verstehens, das sowohl erzieherisch als auch therapeutisch von größter Bedeutung ist. Man könnte die Hypothese wagen, dass es ohne Verstehen dem Menschen nicht gelingen könne, zu Frieden oder Freiheit vorzustoßen. Ich möchte es im Folgenden am Beispiel Husserls beschreiben.

---

[21] Vgl. O. Bollnow, Studien zur Hermeneutik. Bd. 1, Freiburg/München 1982. Vgl. dazu F. Maurer, Lebenssinn und Lernen. Zur Anthropologie der Kindheit und des Jugendalters, Langenau/Ulm 1990.

3.1 Die Intentionalität als Grundstruktur für Verstehen in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls

Husserl zielt in seinen Untersuchungen auf die Erforschung des Bewusstseins, das empirische Objekte in einem Bewusstseinszusammenhang wahrnimmt und erkennt.[22] Transzendentale Phänomenologie bedeutet bei ihm den Rückgang auf und die Anknüpfung an die Philosophie Kants, welche die Frage danach stellte, worin die Bedingung einer apriorischen Möglichkeit überhaupt besteht.[23] Diese Frage könnte man psychologisch so übersetzen: Wie sind Kognitionen überhaupt möglich? Oder: Was ist die Bedingung der Möglichkeit von Kognitionsbildung? Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit wird dabei immer eine transzendentale genannt.

Kant fragt also – psychologisch gesprochen – nach der Bedingung der Möglichkeit der Entstehung von Kognitionen im menschlichen Erkenntnisapparat, wobei er das Ding an sich, das als objektives unerkennbar ist, vom Phänomen, das immer in der Relation des Subjekt-Objekt-Zusammenhangs steht und die Frage der Erkennbarkeit betrifft, unterscheidet. Die Erkenntnis des Menschen kann nach Kant daher immer nur in der Weise des Phänomens gelingen.

Husserl nimmt diesen Ansatz auf und vertieft ihn. Er geht von der natürlichen Einstellung des Menschen aus, welche die nach außen gewandte Einstellung des Menschen zur Objektivität der Dinge ausmacht. Das Ich der natürlichen Einstellung, das eine objektive Haltung einnimmt, ist der Grund, von dem jeder Mensch ausgeht. Es ist an einen organischen Leib oder Eigenleib gebunden.

Diese natürliche Einstellung nennt Husserl Erfahrung, deren Möglichkeiten 1) das schlicht beschreibende Urteilen, 2) das induktive wissenschaftliche Urteilen der deskriptiven Wissenschaften und 3) das Urteilen der exakt objektiven Wissenschaften sind.

Der Erfahrungswissenschaft steht eine nicht-empirische, intelligible Welt gegenüber. Auch hier erläutert Husserl im Grunde Kant, der diese Erkenntnis bereits explizierte.[24] Die intelligible Welt tritt im Phänomen der reinen Geometrie in Erscheinung und ist nach Kant die Bedingung der Möglichkeit empirischer Wahrnehmung überhaupt. Sie ist zugleich die ideale Welt apriorischer Formen, die reine Naturwissenschaft oder Ontologie der Natur. Hier geschieht ein Sprung, der erste Sprung in die Philosophie. Die Einstellung des Menschen ändert sich beim Aufgang dieser Einsicht. Sie bleibt nicht länger natürlich, sondern wird apriorisch. Aus der natürlichen wird eine apriorische Einstellung. Der Mensch erwirbt mit ihr die Fähigkeit, Idee und Wesen zu erfassen. Der Natur als

---

[22] Vgl. im Folgenden E. Husserl, Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11. Den Haag 1977. Dazu R. Haas, Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie. In: Edith Stein Jahrbuch, Bd. 4 (1998) 313–336.

[23] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt 1977, vgl. B18–20, 58 ff.

[24] Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik. Bd. 1, Frankfurt 1977, A 24–28, 70 ff.

Faktum stellt sich die Natur als Idee gegenüber. Es handelt sich dabei nicht um einen bloßen Abstraktionsprozess, der, wie hoch er auch aufsteigt, immer an der natürlichen Einstellung gebunden bleibt[25], sondern um den Aufgang einer neuen Einsicht: Der natürlichen Einstellung muss eine andere Erkenntnisdimension, die apriorische, zwingend vorausgehen.

Die Trennung von Faktizität und Erfahrung nennt Husserl *Distinctio phaenomenologica*. Sie besagt, dass der Leib auf das reine Erlebnis, das die Möglichkeit der Leibeserfahrung erst begründet, zurückgeführt (reductio) werden kann. Der Leib ist als Ding eine Faktizität, in Verknüpfung mit dem Psychischen aber eine Erfahrung. Wichtig ist die Erkenntnis, dass beide, Faktizität und Erfahrung, prinzipiell nichts miteinander zu tun haben. Zwischen ihnen klafft eine wesensmäßige Lücke, eine ontologische Differenz.

Erlebnisse können nach Husserl daher an und für sich – d. h. ohne Rücksicht auf ihre empirische Beziehung – betrachtet werden. Es kann also jegliche empirische Setzung nach Husserl ausgeschaltet werden. Das Erlebnis bekommt gegenüber dem Naturobjekt einen Seinsvorzug; denn Erlebnis und (empirische) Erfahrung sind wesensmäßig voneinander verschieden. Das reine Erlebnis schneidet alles Empirische von sich ab. Es sieht als Setzung in <sich> selbst von der empirischen Auffassung, die Objekt an und für sich wird, ab und macht von dieser keinen Gebrauch mehr.

Auf die Betrachtung und Erforschung der Erlebnisse in Wechselwirkung mit empirischen Erfahrungen kommt es Husserl an. So begründet sich die *phänomenologische Einstellung*. Sie ist etwas völlig anderes als die natürliche Einstellung, die Gegenständlichkeiten zur *Gegebenheit* bringt. Als phänomenologische Schauung betrifft sie ihre eigenen gebenden Akte. Somit zeigt sie das Reich der phänomenologischen Gegenständlichkeiten, ein gegenüber der Natur – nach Husserl – völlig getrenntes Reich. Die phänomenologische Einstellung betont also das reine Erleben, d. h. psychologisch übersetzt, den Gefühls-, Verstehens- und Motivationsbereich des Menschen, der gegenüber der bloßen Umweltwahrnehmung einen eindeutigen Vorrang erhält.

Durch die *phänomenologische Reduktion* wird das empirische Ich ganz ausgeschaltet. Sie führt zum reinen Erlebnis, bei dem der Zustand eines empirisch-psychologisch begleitenden Ich und das Sein in der objektiven Zeit nicht mehr gesetzt werden. Dieses reine Erlebnis ist nach Husserl das Objekt der phänomenologischen Wahrnehmung.

Reines Erleben führt zum phänomenologischen Urteil, das vom natürlichen unabhängig wird. Die Stellungnahme zur natürlichen Einstellung wird mit der *Epoché* unterlassen. Epoché bedeutet ursprünglich: Zurückhaltung eines bestimmten Urteils. Husserl will auf die Sachen selbst zurückgehen. Sie betreffen das Reich der eidetischen Phänomenologie, die von der Existenz einer objektiven Welt unabhängig ist.

---

[25] Ebd., vgl. A10, 35.

In klarer Abgrenzung zur empirischen Psychologie macht Husserl deutlich, dass der empirische Psychologe das Feld der Objektivitäten als Icherlebnis, als Phänomen eines empirischen Ich auffasst, das er unreflektiert mitführt. Dagegen ist das phänomenologisch-singuläre Sein kein empirisch-psychologisches Erlebnis. Deshalb unterscheidet Husserl zwischen dem Empirisch-Psychischen und dem Transzendental-Psychischen. Letzteres würde die Möglichkeit einer Wissenschaft von den Erlebnissen in phänomenologischer Reduktion eröffnen und das Empirisch-Psychische würde damit begründet werden. Die phänomenologische Forschung befasst sich auf transzendentalem Boden mit der Transzendenz, die Transzendentales und Empirisches im Entsprechungs-Zusammenhang berücksichtigt. Der Titel Phänomenologie wird dann mehr zum Titel einer Methode als einer Disziplin.

Das Kernstück der Methode als wichtigstes Grundprinzip ist die *intentionale Beziehung*. Sie ist die Korrelation zwischen Bewusstsein und Bewusstseinsobjekt. Wesen dieser Beziehung ist es, dass das Bewusstsein immer Bewusstsein *von* etwas ist, was es selbst nicht ist. Das Bewusstsein bildet als ein Schauen auf eine cogitatio gleichzeitig die lebendige Gegenwartseinheit, die als Einheit von Schauendem und Geschautem besteht. Die folgende Skizze soll die Struktur der Intentionalität veranschaulichen:[26]

Erlebnis des Apfelbaums	Korrelation	Wahrgenommenes (Gegenstand des Erlebnisses)
Erlebnis	Korrelation	Apfelbaum selbst
Ego cogito – cogitatio	Korrelation	cogitatum
Intentio	Korrelation	Intentum
Noetisches Erlebnis	Korrelation	Noema – Hyle
Ich-Pol	Korrelation	Gegenstandspol
Bewusstsein	von	etwas
als »Gerichtetsein auf« INTENTIONALITÄT (Aufeinanderbezogenheit)		

Die Gegenwartseinheit als Intentionalität betrifft das Wesen des Phänomens. Sie strukturiert die phänomenologische Methode grundlegend. Die Phänomenologie beschreibt sowohl Erfahrungsgegenstände (cogitata) als auch Erlebnisse dieser Erfahrungsgegenstände (cogito) in ihrem Aktzusammenhang, wobei das cogito für das cogitatum konstituierend ist. So wird Phänomenologie zur Bewusstseinsforschung. Auf dieser Grundlage baut Heidegger auf, wenn er mit dem Terminus »Dasein« den Menschen beschreibt, der als Da des Seins sowohl ein biophysiologisches Faktum als auch die geistige Dimension des Erlebens ist.

---

[26] Vgl. L. Landgrebe, Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg 1982, 88–101; ferner J. Sánchez de Murillo, Die Erste Philosophie der großen Krisenzeit. In: Sabine Gehlhaar (Hg.), prima philosophia, Cuxhaven 1990.

Die Intentionalität, die also über die Dimensionen des bloß Subjektiven und bloß Objektiven hinausgeht, ja sie ermöglicht, umfasst mit einem Begriff a priori schon das, was der in der pädagogischen Welt momentan in Mode geratene Konstruktivismus bemüht ist auszudrücken, wenn er davon spricht, dass es bei der Erkenntnisbildung keine objektive Sichtweise geben kann.[27] Intentionalität umfasst in ihrer Dimension auch wesentlich mehr als eine bloß subjektive Dimension der Erkenntnis, denn sie erkennt, dass es verschiedene Sichtweisen des Lebens gibt, wobei auch der rein empirischen ihr Recht zukommt, wenngleich sich dieser Aspekt der Erkenntnis selbst wiederum – wie die anderen auch – nur innerhalb eines bestimmten und begrenzten Definitionsbereichs erkennen kann. Des Weiteren hat sie ethischen Charakter, da sie mit einer bestimmten Grundhaltung des Menschen verbunden ist, wie wir im Folgenden noch sehen werden.

Husserl erläutert weiter, dass es eine transzendental-phänomenologische Reduktion auf das reine Ich gebe, die eine Selbsterschließung desselben sein soll. Phänomenologische Wahrnehmungen werden nacheinander vollzogen. Weil dieses Nacheinander aber durch Retention (= Wiedererinnerung) zu einer Gleichzeitigkeit vereinigt werden kann, gibt es ein phänomenologisches Erfahrungsbewusstsein, das nicht an vereinzelten cogitationes hängt, sondern sich über den ganzen Strom des Bewusstseins als einen einzigen Zeitzusammenhang erstreckt. So steht in der phänomenologischen Reduktion eine unendliche Einheit des Bewusstseins da, ein endlos einheitlicher Strom des Bewusstseins. Der Strom des Bewusstseins wird zu einem eigenen Erfahrungsfeld.

Wird der Strom in der natürlichen Einstellung im Hinblick auf die Icherlebnisse wahrgenommen und an diesen die phänomenologische Reduktion vollzogen, ergibt sich, dass jede Erfahrung eine doppelte phänomenologische Reduktion zulässt, einmal diejenige, die sie selbst zum reinen immanenten Schauen bringt (an sich selbst) und dann diejenige, die an ihrem intentionalen Inhalt und Objekt geübt wird.

Anhand dieser doppelten phänomenologischen Reduktion erläutert Husserl das Phänomen der Einfühlung. Es ergibt sich die Einfühlung in <sich> selbst und das Erlebnis von einem eingefühlten Bewusstsein. Dadurch erfährt jedes phänomenologische Ich prinzipiell auch ein anderes als es selbst, es entsteht eine Vielheit von phänomenologischen Ichs, die Husserl Ichmonaden nennt. Diese sind offen, d. h. sie können hinsichtlich ganz bestimmter korrelativ zusammengehöriger Bewusstseinsmotivationen zueinander in Beziehung treten.

---

[27] Vgl. H. Krüssel, Konstruktivistische Unterrichtsforschung. Der Beitrag des wissenschaftlichen Konstruktivismus und der Theorie der persönlichen Konstrukte für die Lehr-Lern-Forschung. Frankfurt a.M./Berlin/Bern 1993. Dazu E. v. Glasersfeld, Radikaler Konstruktivismus. Frankfurt/a.M. 1997.

Die Ichmonade ist nach Husserl das reine Ich oder transzendentale Ego. Es liegt der Konstruktion des einheitlichen Bewusstseinsstromes zugrunde. Als konkretes Ego ist es der Zusammenhang im Bewusstseinsstrom in seiner Einheit mit der Welt, die er erfährt.

3.2 Die Bedeutung der phänomenologischen Einstellung für Erziehung und Therapie

Wenngleich Husserl im Punkt des transzendentalen Ego sehr spekulativ bleibt und hierin auch zu Recht kritisiert wird, muss seine grundsätzliche Leistung festgehalten werden. Mit dem Phänomen der Intentionalität schafft er den wissenschaftstheoretischen Grund für das Phänomen der Einfühlung. Wenn Einfühlen zu einem Moment des Verstehens wird, bedeutet das, dass die Intentionalität die phänomenologische Grundstruktur für Verstehen ist. Erinnern wir uns: »Der Therapeut sollte versuchen, die Dinge mit den Augen des Kindes zu sehen und versuchen, sich in das Kind einzufühlen.«[28] Der Versuch der Empathie kann nur dann erfolgreich umgesetzt werden, wenn er mit einer entsprechenden Einstellung des Pädagogen und Therapeuten verbunden ist. Diese Einstellung muss 1) Werturteile über die natürliche Einstellung des Menschen unterlassen. Dadurch bleibt es beim Pädagogen nicht nur bei einem Toleranzbereich, sondern er dringt 2) zur Fähigkeit des Verstehens des andern vor, was wiederum Voraussetzung der Verbesserung der Fähigkeit der Einfühlung ist. Verstehen können heißt, von seiner eigenen natürlichen Einstellung als subjektiver Wertdimension und Weltsicht abzurücken und sich auf intentionaler Ebene in die Welt des anderen hineinzubegeben, d. h. die Welt des anderen mit dessen Augen zu sehen. Dies bedeutet gleichzeitig Wesensschau als Nachvollzug der Sichtweise einer anderen Welt, bei der die eigene Welt weitgehend ausgeschaltet wird.

So verstanden begründet diese phänomenologische Einstellung eine wichtige ethische Grundhaltung: die geistige Voraussetzung des friedlichen und gewaltfreien Miteinanders, das Ziel (nicht nur) jeder pädagogischen und therapeutischen Kommunikation sein sollte. Die Bedingung dieser Möglichkeit impliziert daher die Reduktion des eigenen Ich der natürlichen Einstellung bzw. das konsequente Abrücken von den eigenen, nur ego-orientierten Erkenntnis- und Handlungsmaximen, um dafür Einstellungen anderer aus deren Welterfahrung heraus in den Vordergrund treten zu lassen. Diese Art der ethischen Grundhaltung hat noch nichts mit einer subjektiven Wertung zu tun, noch nichts mit dem Vorurteil des Duldens negativer Werte oder dem Vorurteil, zerstörenden Kräften damit Vorschub zu leisten. Es geht ausschließlich darum, die Voraussetzung zur Entstehung einer echten Wertediskussion zu schaffen, was die Epoché als Unterlassung eines Werturteils über andere be-

---

[28] Vgl. Virginia M. Axline, a.a.O., 122 f.

dingt. Rogers verweist darauf, dass das Individuum ein eigenes Bezugssystem hat, von dem her der Therapeut den Klienten verstehen müsse. Diese Forderung ist ganz im Sinne Husserls, der seine Freude an Rogers gehabt hätte, weil dieser transzendental-psychologisch genau das expliziert, was jener transzendental-phänomenologisch bereits 1910 vorformuliert hatte. Die humanistische Psychologie korreliert deshalb eng mit der transzendentalen Phänomenologie Husserls, weil sie das menschliche Gesamtpotential existenzialer Strukturen in den Vordergrund rückt, also die geistige, d. h. die leibliche, emotionale, kognitive und intuitive Dimension des Menschen in ihrer Ganzheit berücksichtigt und fördert.

Wichtiger noch ist der ethische Aspekt der phänomenologischen Einstellung. Weil Husserl die apriorische Einstellung der natürlichen vorordnet, den Menschen also in seiner Ganzheit als kognitiv-ganzheitliches, geistiges Wesen betrachtet, gibt er ihm die Freiheit der Wahl seiner eigenen Existenz. Mit der phänomenologischen Haltung kann der andere in seiner Andersheit nicht nur akzeptiert, sondern diese Andersheit in ihrer ureigensten Dimension nachvollzogen werden. Das bedeutet andere zu entdecken, über sie zu staunen, überhaupt darüber zu staunen, dass es andere Sichtweisen von Welt gibt als die eigene oder schon bekannte, das bedeutet also fremde Welten zu erforschen, ohne ihnen imperatorisch, missionarisch oder kolonialistisch die eigene Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein a priori aufzudrücken. Nur mit dieser Einstellung kann es gelingen, Werte wie Achtung vor dem anderen, dessen Würde zu wahren und seinen Welthorizont zu verstehen, überhaupt erst zu ermöglichen. Die Bedingung der Möglichkeit für eine im humanistischen Sinne anzuwendende Therapie wie auch für eine menschenwürdige, repressionsarme und zur Selbstständigkeit und Mündigkeit führende Erziehung kann das Phänomen der Intentionalität erfüllen und die Haltung im Erzieher und Therapeuten wecken, die für den Einsatz therapeutischer und erzieherischer Techniken konstituierend sind.

Und nur eine solche menschliche Grundhaltung führt meiner Meinung nach zu der in unserer Gesellschaft so dringend benötigten Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung, die der einzige Ausweg aus den menschenfeindlichen, selektivierenden Maximen der quantitativen Ökonomie einer nicht lebenswerten konsum- und genussorientierten Gesellschaft sein kann. Das griechische gnothi se auton, der heute vergessene Ursprung abendländischer Bildung, von Plato im Höhlengleichnis eindrucksvoll symbolisch beschrieben[29], weist nämlich nicht nur auf einen subjektiven, individuellen Weg weniger Einzelner hin, sondern fordert uns alle dazu auf, über uns selbst zu re-flektieren und ein überindividuelles, (psychologisch gesprochen interindividuelles) ganzheitliches, geistiges Ziel zu verfolgen. Psychologisch entspricht die philosophische

[29] Vgl. dazu R. Haas, Philosophie lehren und Philosophie leben – nach Plato. München 1993, 59–63.

Forderung der Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung der psychologischen Lehranalyse, die Auftrag an jeden sein sollte, der sich ernsthaft mit Erziehung und Therapie beschäftigen will. Es muss nicht die klassische Analyse sein, der man sich unterziehen sollte; es gibt viele Wege (= Methoden), die geeignet sind, die eigene existenzielle Problematik zu erkennen und zu verändern.[30]

Ein System kann nur dann sinnvoll verändert werden, wenn der Einzelne bereit ist, das eigene gestörte Verhalten zu ändern, zu korrigieren, neu zu entwerfen und zu transformieren. Dies gelingt nicht nur mit der entsprechenden Motivation, sondern erfordert Disziplin, Geduld, Anstrengung und Ausdauer, was sich heute vielleicht nicht mehr von selbst versteht. Die griechische Antike hat uns dazu längst die nötigen Empfehlungen gegeben.[31] Die Bereitschaft sich zu ändern ist nicht einklagbar und wird es auch nie sein, was die pädagogische Wissenschaft scharf von der juristischen unterscheidet. Sie sollte aber Bestandteil einer erzieherischen und therapeutischen Arbeit sein, die den Menschen als Menschen in einem ganzheitlich-ökologischen System ernst nehmen will. Die phänomenologische Einstellung würde diese Bereitschaft wissenschaftstheoretisch begründen.

4. Schluss: Ethische Vertiefung des Problems in der Tiefenphänomenologie

Hier soll noch kurz auf die Erweiterung der phänomenologischen Dimension durch die Tiefenphänomenologie hingewiesen werden, die durch Sánchez de Murillo erfolgt. Sie vertieft vor allem die ethische Dimension der Problematik, die aufzeigt, dass der endliche Mensch prinzipiell in seiner Erkenntnis begrenzt ist und im Hinblick darauf sich deren Akzeptanz eingestehen sollte. Dieses Eingeständnis hätte für ihn eine radikale Tiefenheilwirkung zur Folge, was pädagogisch und therapeutisch von ungemeiner Bedeutung wäre. Dieser Aufsatz erforderte deshalb eine Fortsetzung der Thematik im Hinblick auf die Strukturen der Tiefenphänomenologie.[32]

---

[30] Der Yoga-Weg hält dazu je nach Typ des Individuums 5 versch. Wege bereit: Erkenntnisweg (Jnana-Yoga), Weg des Handelns (Karma-Yoga), Weg über die Veränderung des Körpers (Hatha-Yoga), Weg über die unbedingte Liebe (Bhakti-Yoga) u. den Königsweg zum Selbst über die Meditation (Raja-Yoga). Auch in der Psychologie gibt es mittlerweile viele verschiedene Methoden sich selbst zu reflektieren und zu verändern (vgl. dazu R. Walser, Die Anwendung des Yoga für die Psychotherapie. In: Die Psychologie des 20. Jh. Sonderdruck aus dem 15–bändigen Informationswerk, o. J., 1312–1313).

[31] Vgl. dazu die hervorragenden Forschungen von Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. Frankfurt 1999. Vgl. ferner Martin Thurner: Der Ursprung des Denkens bei Heraklit. Stuttgart 2001.

[32] Vgl. dazu R. Haas, Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie, a.a.O.

Klären um zu einen

E. Jüngels jüngste Studie zur Rechtfertigung[1]

Saverio Cannistrà

1. Zentralität der Rechtfertigung

Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* – unterzeichnet von der katholischen und der lutherischen Kirche am 31. Oktober 1999 in Augsburg ist ein epochales Ereignis. Die theologische Reflexion lädt dazu ein, sich den Sinn des Geschehens zu vergegenwärtigen. Dazu kann die Studie von Eberhard Jüngel aus dem Jahr 1998 wichtig sein.[2]

Die Absicht mag widersprüchlich erscheinen: einerseits soll die Intuition Martin Luthers in seiner ganzen Radikalität festgestellt werden, die in den exklusiven Formeln *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide* liegt; andrerseits schließt ein ehrliches ökumenisches Bemühen jede konfessionalistische Verengung aus und muss bereit sein, die gemeinsame evangelische Wahrheit – wenn auch in der unterschiedlichen Formulierung des katholischen Gesprächspartners – anzuerkennen. Der Weg Jüngels zum Ökumenismus könnte der »Weg der Klarheit« genannt werden. Er ist davon überzeugt, dass der erste Schritt zu einer Übereinkunft in einem erneuten Versuch besteht, die eigene Position zu überprüfen. Die Versöhnung und der Frieden, so Jüngel, ist der »Leib einer Wahrheit« und jeder Friede ist möglich »soweit die ihn tragende Wahrheit reicht«.

Der Grund für Jüngel, die lutherische Rechtfertigungslehre darzulegen, war ein Missbehagen gegenüber dem Text der *Gemeinsamen Erklärung*, der Anfang 1997 bekannt wurde. Hier wurde festgestellt, »dass zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht«.[3] Somit war angesprochen, dass die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jh. nicht die in diesem Dokument dargestellte Lehre betraf. Die noch bestehenden Unterschiede müssten also von beiden Seiten als annehmbar betrachtet werden. Was Jüngel am meisten Sorgen bereitete, war, dass seiner Meinung nach »entscheidende Einsichten der Reformation entweder verdunkelt, oder ganz preisgegeben« wurden (XIV).

Ähnlich besorgt zeigte sich auch die katholische Kirche in ihrer Antwort.[4] Entgegen der Mehrheit der evangelischen Theologen und der

---

[1] Ins Deutsche übersetzt von Joseph Heimpel.

[2] E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. 3. verb. Aufl., Tübingen 1999 (italienische Übersetzung im Queriniana Verlag, Brescia 2000).

[3] »Gemeinsame Erklärung«, n. 40.

[4] »Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre«, Rom 25.6.1998.

Ökumenisten reagierte Jüngel auf dieses Dokument positiv.[5] Im Juni 1999 wurden die angefügten Texte zur »Gemeinsamen Erklärung« veröffentlicht und im darauffolgenden Oktober zusammen mit der »Gemeinsamen Erklärung« unterzeichnet.[6]

2. Kontroverse Fragen

Wir beschränken uns hier auf den fünften Abschnitt, der den am meisten diskutierten Aspekt der Rechtfertigungslehre behandelt: »wie der Mensch durch Gott beteiligt ist« (126). Der lutherische Standpunkt ist in der traditionellen Formel des vierfachen »allein« enthalten: allein Christus, allein aus Gnade, allein durch das Wort, allein durch Glauben. Die vier »Exklusivpartikel« zielen im Grunde auf die rechte Bedeutung des solus Deus: Allein Gott erlöst den Menschen. Damit soll aber nicht jedwedes Einbezogensein des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen geleugnet werden. Jüngel schreibt: »Der Mensch soll ausgeschlossen werden mit dem Ziel, dass er in der rechten Weise einbezogen wird in das Geschehen seiner Rechtfertigung« (127).

Was meint Jüngel mit »den Menschen ausschließen« und »in der rechten Weise einbeziehen«? *Solus Deus* schließt den Menschen nicht einfach aus, sondern bezieht ihn in rechter Weise mit ein. Anders gesagt: *solus Deus* steht gegen *solus homo* (*homo sine Deo*), aber nicht gegen *homo cum Deo* oder *in Deo*. In der lutherischen Perspektive nimmt das Wort solus einen unterschiedlichen Gehalt an, je nachdem er auf Gott oder auf den Menschen bezogen wird. Mit *solus homo* wird der Mensch im einsamen Zustand der Sünde bezeichnet. Dieser Mensch *allein* kann als Wirkursache des Erlösungsgeschehens nicht in Erwägung gezogen werden. Anderseits ist *solus Deus* eine evangelische Wahrheit: Gott ist nie allein; wenn sich auch der Mensch von Gott trennt, trennt Gott sich nicht vom Menschen. Wenn es den Menschen ohne Gott gibt, so gibt es Gott nicht ohne den Menschen.[7] Wir könnten das als »theologische Asymmetrie« des Evangeliums bezeichnen.

Das Geheimnis der Inkarnation, *articulus incarnationis*, gilt als ursprünglichste Wahrheit von Gott und den Menschen. Der *solus Deus* ist der Gott, der in Jesus Christus untrennbar mit der Menschheit verbunden ist. Der *solus Christus* erläutert dies. Es handelt sich nicht um eine Vermischung von Gott und Mensch, sondern um eine untrennbare Einheit. Aus der Vereinigung entspringt eine heilsame Unterscheidung, die

---

[5] Vgl. E. Jüngel »Amica Exegesis einer römischen Note«. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998) Beiheft 10, 252–279.

[6] Vgl. »Gemeinsame offizielle Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche«; »Anhang zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung vom 11. Juni 1999«.

[7] Vgl. E Jüngel, ... keine Menschenlosigkeit Gottes ... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus. In: ders., Barth Studien, Zürich/Gütersloh 1982, 332–347.

nicht trennt. Der Mensch muss, wie Jüngel sagt, in rechter Weise einbezogen werden, d. h. in einer neuen: Die Unterscheidung des Menschen von Gott bringt nicht das Einzelsein des Menschen mit sich, sondern im Gegenteil: *Nur* im Sein mit Gott unterscheidet sich der Mensch von Gott und konstituiert sich in seiner Autonomie. Somit entspricht dieses *solus Deus* dem *homo cum Deo*.

Aus der Vereinigung geht nicht nur die *Unterscheidung* hervor, sondern auch ein *neuer Modus* zu *unterscheiden*. Das zeigt sich darin, dass das *solus* in der Theologie eine andere Bedeutung annimmt als in der Umgangssprache. In der Theologie leitet sich der semantische Inhalt nicht von einer theoretisch rationalen Unterscheidung ab, sondern von einem göttlichen Tun, das die ursprüngliche Vereinigung zwischen Gott und Mensch verwirklicht. Die Theologie spricht nicht von Gott und Mensch wie von zwei Substanzen. Sie spricht vielmehr von einem Verhältnis. Die grundlegende theologische Kategorie ist also nicht die der *Substanz*, sondern die der *Beziehung*. Dadurch ändert sich die Stellung: Aus der zweitrangigen, akzidentiellen und schwachen Charakterisierung des Seins wird sie zu dessen *wesentlichster und ursprünglichster Bestimmung*. So arbeitet etwa die Trinitätstheologie ein neues Konzept aus: das der Person.

Demnach stellt Jüngel seine Rechtfertigungslehre dar, ohne sie für die katholische Seite akzeptabler zu machen. Wenn manchmal der Eindruck entsteht, dass der Kontrast zur katholischen Lehre akzentuiert wird (etwa wegen Jüngels Kritik am tridentinischen Dekret), rührt dies von der Radikalisierung einer Wahrheit her, die für Jüngel normgebend für jeden theologischen Diskurs ist.

Die Grundwahrheit der Rechtfertigung, an die Jüngel sich rigoros hält, ist im *solus Deus* und *solus Christus* ausgedrückt. Es ist nicht der Mensch, der sich durch Gaben und Opfer mit Gott aussöhnt. Es ist Gott, der in Jesus Christus die Initiative zur Aussöhnung mit dem Menschen ergreift. Vor dieser göttlichen Initiative, welche die Dynamik der natürlichen religiösen Beziehung umkehrt, muss sich der Mensch allein »von Gott aussöhnen lassen« (2 Kor 5,20). »In dem soteriologischen Kreuzesgeschehen gibt es kein *do ut des*, aber auch kein *do quia dedisti*, denn in diesem Geschehen ›gibt der Mensch Gott gar nichts, Gott dagegen dem Menschen alles‹« (140).[8] Die Sünde des Menschen besteht nach Jüngel gerade im Anspruch, Gott etwas geben zu können, anstatt es von Gott zu erhalten. Analog besteht die Gerechtigkeit Gottes nicht darin, vom Menschen die Beachtung des Gesetzes zu fordern, sondern im göttlichen »Tun« oder »Schaffen« der Gerechtigkeit, welche der Mensch nicht hat. Indem Gott sich dem Menschen gibt, bestätigt er dessen An-

[8] Der Unterschied zwischen annehmen und sich annehmen lassen kann geklärt werden durch die Betrachtung des Gleichnisses des Barmherzigen Vaters (Lk 15,11-32). Der Sohn, der sich von zuhause entfernt hat, ist nicht mehr fähig, den Vater als Vater anzunehmen. Im väterlichen Umarmen erkennt der Sohn unerwartet seine Würde und gibt ihm die Fähigkeit zurück, sich an den Vater als Vater zu wenden.

dersheit. Gerade hier stoßen wir auf die Schwierigkeit einer korrekten Darstellung der Rechtfertigungslehre, die den Menschen nicht annulliert, sondern ihn zum Partner Gottes macht. Das *aut-aut*, entweder der Mensch oder Gott, muss zum *et-et* führen.

2.1. Solus Christus

Beginnen wir mit der weniger kontroversen der *particulae exclusivae*, dem *solus Christus*. Dass der Mensch gerechtfertigt wird allein durch Christus (*per Christum*) und wegen Christus (*propter Christum*), wird von der katholischen Kirche nicht weniger deutlich festgestellt als von den Reformatoren.[9] Jüngel stellt aber trotzdem in der Lehre des II. Vatikanums, besonders in der *Lumen gentium* fest, dass

> die scheinbar klaren christologischen Aussagen [...] merkwürdig relativiert durch »soteriologische Nebenzentren« [werden], die der Mariologie – in der immer das Kirchenverständnis mitschwingt – verpflichtet sind, und das *solus Christus* infrage zu stellen geeignet sind (145).

Er bezieht sich im Besonderen darauf, dass Maria, in einem vom hl. Irenäus von Lyon stammenden Namen, *»Ursache des Heils«* genannt wird (LG 56) und dass unter den auf sie bezogenen Titeln auch jener der »Mittlerin« angeführt wird (LG 62). Das Bemühen Jüngels ist jenes, zu garantieren,

> dass das *solus Christus* tatsächlich nichts anderes zum Ausdruck bringt als dies: dass *Gott allein* (*solus Deus*) und nicht doch ein Mensch – Maria – oder eine menschliche Institution – und sei es denn die Kirche – so an unsere Stelle treten kann, dass der Sünder gerecht wird (146).

Die Sorge Jüngels in Beziehung auf die katholische Lehre ist unbegründet. Wir können dazu auch die jüngste Erklärung *Dominus Jesus* zitieren, insbesondere das dritte Kapitel, wo festgestellt wird, dass gegen den christlichen und katholischen Glauben alle theologischen Positionen stehen, die ein Heilswirken Gottes außerhalb der *einzigen* Mittlertätigkeit Christi vorsähen.

Es scheint aber, dass in Jüngel ein gewisses Misstrauen dagegen bleibt, aus dem *solus Christus* die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. In der Tat müsste das *solus Christus* nicht ausschließen, dass sich eine andere *causa salutis* neben die einzige Ursache stellt und also auch den Menschen in der rechten Weise in das Rechtfertigungsgeschehen einbezieht. Nun ist es gerade diese Einbeziehung, welche die katholische Lehre meint, wenn sie sagt, dass »die einzige Mittlerschaft des Erlösers bei den Geschöpfen eine unterschiedliche Mitwirkung, die an der einzigen Quelle Anteil hat, nicht ausschließt, sondern erweckt« (LG 62):

---

[9] Besonders im Kap. 2 (DH 1522) und Kap. 7 (DH 1529),

> Andere Mittlerschaften verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Ersatz betrachtet werden (n. 5).[10]

Wie der Mensch Anteil hat an der Gerechtigkeit Christi, so wird er auch Teilhaber an seiner Liebe zu den Menschen und an seiner Mission. Jüngel selbst stellt fest, dass »konstitutiv zum Rechtfertigungsgeschehen selber gehört, dass Jesus Christus den Glaubenden an seinem priesterlichen Amt teilhaben lässt« (214). Sicher, die Gläubigen üben dieses Priestertum aus, indem sie auf ihn zurückweisen. Aber die Ausübung dieses Priestertums ist notwendig, wenn die Beziehung mit Gott nicht individualistisch gedacht werden soll: eine Gefahr, der nach Jüngels Meinung der Neoprotestantismus erlegen ist. Dies war nicht die Absicht Luthers, der – wie P. Althaus in einem von Jüngel zitierten Passus schrieb –

> unter dem Priestertum aller Glaubenden niemals nur »protestantisch« die Unmittelbarkeit zu Gott (versteht), das heißt die Freiheit des Christen, ohne menschlichen Mittler vor Gott zu treten, sondern stets »evangelisch« die Vollmacht, für die Brüder, auch die »Welt« vor Gott zu kommen« (215).

Meint die katholische Kirche aber nicht gerade das Sein Mariens in Christus, wenn sie Maria mit den Titeln der Trösterin, Ratgeberin, Helferin und auch Mittlerin anruft?[11]

2.2. Sola gratia

Das *sola gratia* verstärkt die Feststellung, dass die Rechtfertigung allein wegen Christus (*propter Christum*) erfolgt. Der Mensch wird gerechtfertigt, nach einem Wort von Luther im *Kleinen Kathechismus*, »aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohne all mein Verdienst und Würdigkeit« (148). Gott liebt den Menschen in eigener Initiative, aus sich, d. h. unverdient. Aber indem er den Menschen liebt, macht Gott ihn liebenswürdig.[12] Auf der anderen Seite, wenn die Liebe

---

[10] Unterscheidung zwischen »Mittlerschaft *neben Christus*« und »Mittlerschaft in Christus« wird zum Beispiel vom protestantischen Theologen Hans Asmussen vorgeschlagen in seinem Werk Maria die Mutter Gottes. Stuttgart 1950. »Wenn wir die Rede von der Mittlerschaft Mariens neben Christus ausschließen müssen, können wir nicht von der Mittlerschaft in Christus sprechen? Somit hätten wir eine Formel, um die eigene Rolle Mariens in der Heilsökonomie auszudrücken.« (Zitat aus Y. Congar, Marie et l'Eglise chez les protestants. In : ders., Chrétiens en dialogue. Cerf/Paris 1964, 516).

[11] Ähnliche Überlegungen müssten angestellt werden bezüglich der grundsätzlichen Frage der »Sakramentalität der Kirche«, die wir aber hier nicht aufgreifen, weil sie im vorliegenden Werk Jüngels nicht berührt wird. Vgl. E. Jüngel, »Die Kirche als Sakrament?« In: ders., Wertlose Wahrheit. München, 311-334; dazu A. Maffeis, Il ministero della chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984). Milano 1991, 296-306; ders., Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese. S. Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 197 ff.

[12] Vgl. M. Luther, Heidelberger Dispute: »Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili« (WA 1, 354, 35 f.)

Gottes in irgendeiner Weise »verdient« wäre, würden wir *ipso facto* damit von der Logik der freien unverdienten Liebe zur Logik der Gesetzesgerechtigkeit wechseln.[13]

Liegt in diesem Punkt ein Glaubensunterschied zwischen Lutheranern und Katholiken vor? Obwohl eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht, hat sich in diesem Punkt eine historische Kontroverse entwickelt. Die Diskussion hat sich allerdings nicht auf das *sola gratia* selbst bezogen, sondern auf die Versuche, dabei die Rechtfertigung rational zu erklären. Von der protestantischen Seite bestand die »Lösung« darin, die völlige Verdorbenheit der menschlichen Natur mit dem Verlust der freien Entscheidung festzustellen. Dadurch bedeutete *sola gratia*, den Menschen durch Gott zu ersetzen. Katholischerseits ist eine Reihe von subtilen Unterscheidungen des Konzeptes der Gnade erarbeitet worden: *gratia actualis, gratia habitualis, gratia praeveniens, gratia adjuvans, gratia justificans.* Dieser Begriffsapparat bewirkte, dass anstatt der evangelischen Einfachheit des Gnadenereignisses, ein komplexer Prozess entstand. Nach der tridentinischen Gnadenlehre hilft Gott dem Sünder sich vorzubereiten, damit Gott das Werk der Rechtfertigung vollziehen kann und sich dann dem Menschen schenkt. Das *sola gratia* konnte damit als ein Dazukommen der göttlichen Hilfe für das Wirken des Menschen begriffen werden.

Die jüngst erreichte ökumenische Verständigung verdeutlichte, dass die von den Lutheranern erklärte »Passivität« des Menschen weder die Möglichkeit ausschließt, dass »der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann«, noch wird »sein volles personales Beteiligtsein im Glauben« geleugnet. Wenn katholischerseits vom menschlichen »Mitwirken« am rechtfertigenden Handeln Gottes gesprochen wird, »so sehen sie diese persönliche Zustimmung selbst als Wirkung der Gnade und nicht als Handeln des Menschen aus eigenen Kräften«.[14] Das menschliche Wirken ist also ein Wirken der Gnade. Hier ist der spezifisch theologische Beitrag Jüngels für eine ökumenische Übereinkunft hervorzuheben. Dabei weist er die Idee der vollständigen Verderbnis der menschlichen Natur – derzufolge der Mensch sich vom *imago Dei* zum *imago diaboli* pervertieren würde – zurück. Es steht nicht in der Macht des Menschen, die *ontologischen Strukturen* des menschlichen Wesens zu zerstören. Was von

---

[13] Das *aut-aut*, entweder die Gnade oder die Werke, ist in diesem Fall paulinisch: »Dem, der Werke tut, wird der Verdienst nicht als Gnade angerechnet, sondern als Lohn, der ihm zusteht« (Röm 4,4) und »Aus Gnade, nicht mehr aufgrund von Werken; sonst wäre die Gnade nicht mehr Gnade« (Röm 11,6). Das tridentinische Dekret nimmt dieses *aut-aut* auf im Kap. 8: »Gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; ›si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia‹ (Röm 11,6)«.

[14] Vgl. »Gemeinsame Erklärung«, 20–21.

der Sünde pervertiert wird, ist die »*ontisch-existenzielle* Verwirklichung dieser ontologischen Strukturen«.[15]

Inwieweit ändert diese anthropologische Vision die lutherische Idee der absoluten Passivität des Menschen gegenüber der Gnade? Jüngel erkennt an, dass, wenn der lutherische Begriff *mere passive* – der vom Trienter Konzil verurteilt wurde[16] – als Fehlen des Menschseins in seinen ontologischen Strukturen verstanden wird, er tatsächlich »untauglich« wird.[17] Das Problem ist der Modus, in dem der Mensch in die Gnadenwirkung miteinbezogen wird. Wir könnten die Alternative aktiv/passiv vermeiden, indem wir festhalten, dass der Mensch als Person miteinbezogen wird. Die Passivität der Lutheraner schließt nicht eine freie Annahme der Rechtfertigung des Menschen aus. Je mehr der Mensch »passiv« ist, desto mehr ist er »aktiv«. Je weniger der Mensch autonom ist, desto freier ist er. Interessant ist die Unterscheidung Jüngels zwischen den verschiedenen Formen der Passivität: Es gibt eine Passivität der unbelebten Materie, aus dem der Artist sein Werk herausarbeitet. Dies ist, schreibt Jüngel, nicht die Passivität des Menschen gegenüber Gott und sie ist – fügen wir hinzu – auch nicht vergleichbar mit der Passivität eines Menschen gegenüber der Aktivität eines anderen. Es handelt sich um eine einzigartige »Passivität«, die Jüngel mit dem alttestamentlichen Sabbat beschreibt, »an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird« (155, n. 77). Diese Untätigkeit befreit den Menschen zu einem Tun, durch das er die »kreative Passivität« erfährt wie etwa im Hören des Wortes, in der Feier, im Danken.

Ist die theologische Passivität des Menschen vor Gott wirklich verschieden von dem, was die Katholiken mit »Mitwirkung« meinen? Die *Katholische Anwort auf die Gemeinsame Erklärung* erinnert daran, dass es die göttliche Barmherzigkeit ist, die »wie es in 2 Kor 5,17 heißt, eine neue Schöpfung bewirkt und damit den Menschen befähigt, in seiner Antwort auf das Geschenk Gottes mit der Gnade mitzuwirken«.[18]

Wegen der jüngsten Erfolge des katholisch-lutherischen Dialogs ist es für die katholische Kirche notwendig, das traditionale Reden von der Gnade neu zu überdenken. Für dieses Ziel ist die kritische Analyse Jüngels über das tridentinische Rechtfertigungsdekret (156–169) anregend. Von ihr aus können drei grundlegende Fragen an die traditionelle katholische Theologie gestellt werden:

---

[15] Zur Unterscheidung zwischen ontologischen Strukturen und dem ontischen Gebrauch der Menschheit des Menschen siehe S. Cannistrà, La teologia non teista di Eberhard Jüngel. Dehoniane. Roma, 288-291.

[16] De justificatione can 4: »Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitandi atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: an. s.« (DH 1554).

[17] Jüngel, »Amica Exegesis«, 269.

[18] Antwort der katholischen Kirche, n. 3.

1.) Welches ist die Basis der Unterscheidung zwischen der aktuellen bestimmenden Gnade (*gratia praeveniens, excitans et adiuvans*), durch die der Mensch vorbereitet werden soll auf das »Einfließen« der Gnade, und die Gnade der Rechtfertigung (*gratia iustificationis*) im eigentlichen Sinn?

2.) Wie ist die Unterscheidung zwischen *gratia creata* und *gratia increata* zu verstehen und welche Beziehung besteht zwischen beiden?

3.) Muss die eingegossene Gnade als ein »Leistungsprinzip« im Menschen betrachtet werden und ist sie deshalb identisch mit der Liebe-*agápe*?

Zur ersten Frage kann gesagt werden: Wenn der Mensch aufgrund von Gnade die Rechtfertigung annimmt, hat die Unterscheidung zwischen der aktuellen, bestimmenden Gnade und der habitualen, rechfertigenden Gnade keinen anderen Sinn, als der einer genaueren anthropologischen Analyse der von der Gnade erwirkten Rechtfertigung. Auch bei Thomas v. Aquin ist eine enge Beziehung zwischen der rechtfertigenden oder heiligenden Gnade und der vorhergehenden göttlichen Hilfe zu finden.[19]

Jüngel stellt fest, dass die Unterscheidung zwischen *gratia creata* und *gratia increata* im Tridentinum nicht vorkommt. Er verkennt nicht die Einwände der jüngeren katholischen Theologie gegen die ding- u. sachhafte Auffassung der Gnade (164, zit. Rahner). Gott selbst ist die rechtfertigende Gnade. Da aber Gott den Menschen nicht einfach im Zustand der Gottlosigkeit annimmt, sondern sich ihm in seinem Wesen mitteilt, verwandelt er ihn und macht den sündigen Menschen zu einer neuen Kreatur. Deshalb hat die Rede von der geschaffenen Gnade ihren Sinn innerhalb des Glaubens an die neue Schöpfung. Thomas von Aquin schreibt dazu in einem von Jüngel zitierten Passus: »Gratia dicitur creari ex eo, quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur, ex nihilo.«[20] Ziel der geschaffenen Gnade ist also die Umwandlung des Menschen durch die rechtfertigende und heiligende Gnade. Nach Luther findet Gott den Menschen nicht seiner Liebe würdig, sondern macht ihn »liebenswert«, indem er ihn liebt.

Wenn Gott den Sünder neu schafft, indem er sich selbst dem Menschen hingibt, so scheint die dritte Frage durch die Entwicklung des Gedankens überholt. In der Tat ist das Wirken der göttlichen Liebe-*agápe* Teil des Lebens in der Gnade. Diese Werke der Liebe können nicht mehr nach dem Gesetz beurteilt werden. Es handelt sich nämlich um eine Beziehung, in welcher der Mensch auf die erhaltene Gnade mit seinen guten Werken *antwortet*.

---

[19] Vgl. O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt 1981, 189.

[20] Summa Theologiae, I–II, q. 110, a. 2 ad 3.

2.3. Solo verbo

Nach der lutherischen Rechtfertigungslehre vollbringt die Gnade die Rechtfertigung des Sünders. Nach der klassischen Interpretation dieser *particula exclusiva* vollzieht sich die Rechtfertigung »nur durch das Wort«. Die Gerechtigkeit, die auf diese Weise dem Sünder zuerkannt wird, hätte somit einen rein äußerlichen Charakter: Der Sünder wäre nicht gerecht, sondern ihm würde nur die Gerechtigkeit Christi zuerkannt. Jüngel verteidigt entschieden das *solo verbo*, gleichzeitig bestimmt er die Grenzen der Interpretation neu, indem er präzisiert, *wogegen* die äußerliche Rechtfertigung gerichtet ist, und *wie sie nicht* verstanden werden darf (175). Sie schließt die Idee einer Gerechtigkeit aus als einen Status, über den der Mensch wie über einen eigenen Besitz verfügt. Die Gerechtigkeit des gerechtfertigten Menschen schafft sich vielmehr ständig neu in der Beziehung mit Gott. Die Gerechtigkeit kann nichts anderes sein als diejenige des Menschen mit Gott und in Gott. Dies bedeutet aber nicht, dass der Sünder nur gerecht gesprochen werde und nicht wirklich gerechtfertigt *sei*. Nach Jüngel ist das Wort Gottes nicht nur ein Wort, sondern immer auch ein schaffendes, das nicht nur *freispricht*, sondern auch *»in die Freiheit versetzt«* (180). Weil Gott den Sünder gerecht spricht, macht er ihn auch effektiv gerecht. Es ist also nicht unmöglich, dass auch die evangelische Seite die Aussage des Trienter Konzils »iustificatio ipsa (...) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis« (DH 1528) akzeptiert. So konnte Jüngel, im Gegensatz zu anderen Lutheranern, Kardinal Ratzingers These annehmen: »Wenn einer nicht gerecht ist, ist er auch nicht gerechtfertigt.«[21]

Indem das *solo verbo* unterstreicht, dass die Gerechtigkeit dem Menschen von außen her zukommen muss, führt es dazu, die »Erneuerung des inneren Menschen« in radikaler Weise zu denken. Der Mensch wird nur insoweit erneuert, als er aus sich herausgeht und sich selbst in Gott wiederfindet. Der Mensch findet sich selbst in Gott, bedeutet: Gott dringt in die Person des Menschen ein, in eine für den Menschen selbst unerreichbare Tiefe (*Deus interior intimo meo*). Daraus können wir schließen: Die *particula exclusiva solo verbo* ist »keine schlechte Äußerlichkeit, sondern die den Menschen zutiefst bestimmende Relation« (182).

---

[21] Vgl. E. Jüngel, »Kardinale Probleme«. Stimmen der Zeit 217 (1999) 729; ein Bezug auf die Worte Ratzingers ist auch im Vorwort zur 3. Aufl. d. Buches, das wir untersuchen (VIII). Ferner: E. Jüngel, »Amica Exegesis«, 261 f.: »Zur Person wird der Mensch nach Luther durch Gottes schöpferisches Wort gemacht. Und in höchstem Maße schöpferisch ist Gottes Wort, wenn es den Sünder rechtfertigt: ›Paulus igitur quaerit unde habemus personam ... et dicit, quod persona sit facta per fidem a Deo.‹ Das personkonstituierende Wort Gottes bewirkt also sehr wohl, was man mit dem Tridentinum eine ›Erneuerung des inneren Menschen‹ nennen könnte.

Dasselbe Prinzip muss auch auf die Interpretation der vieldiskutierten lutherischen Formel *simul iustus et peccator* angewendet werden. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet es nichts anderes als »ein Sünder bin ich in mir selbst, außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo außer mir selbst« (188). Das heißt nicht, dass der gerechtfertigte Mensch *in Wirklichkeit* ein Sünder wäre, und nur als Gerechter *betrachtet* würde, sondern vielmehr, dass das menschliche Wesen gerechtfertigt wird in der Beziehung mit Gott innerhalb der sich die menschliche Person konstituiert. »Das Gerechtsein des Menschen hat *anfänglichen* Charakter; doch es handelt sich um eine die *ganze* Existenz bestimmende Anfänglichkeit« (186); das Sündersein ist dagegen dazu bestimmt, definitiv zu verschwinden und hat somit Einfluss auf die Gegenwart »nur noch als eine der Vergangenheit verfallene Macht« (ebd.).

Wie ist die bleibende Macht der Sünde im Gerechtfertigten zu verstehen? Es besteht offensichtlich eine wesentliche Differenz zwischen dem Zustand des erlösten Menschen, der »unter der Herrschaft der Sünde steht« (Röm 3,9) und dem des Christen, in dem die Sünde als schon überwunden präsent ist, nicht als *»peccatum regnans«*, sondern als *»peccatum regnatum«*. Obwohl Luther – gegen die Väter von Trient – lehrt, dass die Konkupiszenz in sich sündhaft sei, so hat diese doch nicht in sich selbst die Macht, den Menschen zum Sünder zu machen, wenn der Mensch nicht der bösen Neigung in sich zustimmt und nach ihr handelt.[22] Man könnte von einer bedrohlichen Gegenwart der Sünde im gerechtfertigten Menschen sprechen, die zum Sündigen anreizt, und gegen die der Christ ständig ankämpfen muss. Dies ist aber auch die Substanz der katholischen Lehre, derzufolge der Kampf gegen die Tendenz des Bösen und das Bewusstsein der fortdauernden eigenen Unvollkommenheit Teil der Lebenserfahrung des gerechtfertigten und geheiligten Menschen ist: »Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: ›Dimitte nobis debita nostra‹« (DH 1537).

Eine Frage in diesem Bereich betrifft die Kirche. Die Idee, dass die heilige Kirche auch Sünderin ist, ja sogar schwere Sünderin, wie Luther sagt, trifft sicher auf einigen Widerstand in der katholischen Sensibilität, die traditionell die Rolle der Kirche als Sakrament des Heils gesehen hat. Jüngel tendiert dazu, die Unterschiedlichkeit zwischen der katholischen und der lutherischen Lehre zu betonen, indem er einen Text aus der *Mystici Corporis* von Pius XII. zitiert (190, n. 177). Über die Aussagen von *Lumen Gentium* bezüglich der »unvollkommenen« Heiligkeit der Kirche (LG 48) und der Notwendigkeit der ständigen Reinigung (LG 8) je-

---

[22] Vgl. den folgenden Passus des jungen Luther aus den Vorlesungen zum Römerbrief (WA 56, 351): »Ex ista pulchra authoritate patet, quomodo concupiscentia sit infirmitas nostra ad bonum, quae *in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit nisi consentientes et operantes*. Ex quo tamen mirabile sequitur quod rei sumus et non rei. Quia Infirmitas illa nos ipsi sumus, Ergo ipsa rea et nos rei sumus, donec cesset et sanetur. Sed non sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis« (zit. in: Jüngel, »Kardinale Probleme«, 734. n. 15, kursiv von uns).

doch schweigt er.[23] Damit soll nicht geleugnet werden, dass in den lehramtlichen Stellungnahmen der katholischen Kirche die Idee der heiligen Kirche von Sündern vorherrscht, gegenüber der sündigen Kirche, wie auch eine Idee der Heiligkeit verbreitet ist, »die die Sünde ausschließt«. Das eigentliche Problem ist aber, sich klar zu werden, was mit »Kirche« und auch mit dem Begriff der »Heiligkeit« gemeint ist.

Sicher hatte die ekklesiologische Reflexion (nicht nur in der katholischen Kirche) oft eine Tendenz, die Kirche als ein den geschichtlichen Ereignissen entzogenes Subjekt zu denken.[24] Die Heiligkeit der Kirche als außerhalb der Geschichte stehendes Subjekt, kommt damit in Übereinstimmung mit der Gnade der Erlösung, welche die Kirche erhalten hat, um sie der Welt mitzuteilen. Wenn also die Kirche als unfehlbar heilig bezeichnet wird, so ist damit gemeint, dass die Präsenz Jesu Christi in ihr heilig ist. Wenn dagegen die Christen betrachtet werden, so kann natürlich die Sünde nicht aus der Kirche ausgeschlossen werden. Man würde sie somit »heilige Kirche von Sündern« bezeichnen, einer Formel in der die beiden Pole »Kirche« und »zur Kirche gehörende Menschen« unterschieden werden: Die Kirche darf nicht heilig genannt werden *trotz* ihrer Sünden oder unter Absehen ihrer geschichtlichen Dimension. Die Kirche ist heilig gerade als Sünderin, der von Jesus Christus verziehen, die von ihm angenommen und mit sich vermählt wurde. Wenn wir von der Heiligkeit der Kirche sprechen, meinen wir nicht nur die Heiligkeit Gottes und seine Gnade, sondern auch die geschichtliche Heiligkeit, insofern sie von der Gemeinschaft der Gläubigen erhalten und gelebt wird. Daraus folgt, dass dieselbe Idee der Heiligkeit als Heiligkeit der Menschen auf dem Weg neu bedacht werden muss im Licht der Wahrheit der Rechtfertigung. Heilig ist der, der unverdient von Gott Vergebung erlangt hat, seine Sünde bekennt und in ständiger Umkehr lebt. Heilig sein bedeutet Empfänger einer Gabe sein. Das gilt sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft der Gläubigen.[25] In diesem Sinn können wir Jüngel beistimmen, dass »Heiligkeit nicht *Sündlosigkeit* bedeutet, sondern *Dankbarkeit* für die Leiden Gottes und für die aus dieser Passion hervorgehende Rechtfertigung des Sünders. Aus solcher Dankbarkeit erwächst die *Fähigkeit,* täglich neu *zu bitten: Vergib uns unsere Schuld!*« (219).[26]

---

[23] Dies sind aber Texte, die Jüngel kennt und zitiert in seinem Artikel »Die Kirche als Sakrament?«, 331.

[24] Über dieses Thema siehe S. Dianich, »La chiesa nella storia fra santità e peccato. Dottrina della giustificazione ed ecclesiologia«, Vivens homo 6 (1995) 257–278.

[25] Vgl. z. B. A. Louf, Sotto la guida dello Spirito. Qiqajon 1990, 11 f.: »Wir können niemals der Kategorie von Personen angehören, von denen Jesus gesagt hat ›sie haben es nicht nötig umzukehren‹ (Lk 15,7) denn sie halten sich für gerecht: auf diese Weise hätten wir keinen Bedarf mehr an Jesus.

[26] Es muss darauf hingewiesen werden, dass Jüngel die Geste Papst Johannes Paulus II. am 1. Sonntag der Fastenzeit des Jubiläumsjahres 2000 um Verzeihung zu bitten für die Sünden die im Laufe der Geschichte in der Kirche begangen wurden, eine tiefe Wende in der Geschichte der Kirche genannt hat. Diese Geste interpretiert Jüngel als Eingeständnis, dass die Kirche selbst Sünderin sei und nicht nur ihre Glieder (vgl. E. Jüngel, »Vergib uns unsere Schuld«, Die Welt, 1. April 2000).

2.4. Sola fide

Das *sola fide* bezieht sich auf Paulusworte, in denen die Rechtfertigung durch den Glauben der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes gegenübergestellt wird.[27] Um diese Auffassung zu verteidigen, weist Jüngel entschieden die – untragbare – Idee zurück, der Mensch werde 1.) durch den Glauben, 2.) durch die Werke gerechtfertigt. Ein solches Konzept würde das *solus homo* wieder einführen, das sich dem *solus Deus* entgegenstellen würde.[28] Der Mensch kann die von Gott geschenkte Erlösung nur anerkennen und annehmen. Und das ist genau, was in diesem Kontext der Begriff »Glaube« bedeutet. »Glaube« meint also nicht einfach die Zustimmung des Intellekts zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch eine radikale Wandlung der Person, die danach nicht mehr dieselbe ist. Mehr noch als die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten ist der Glaube die Annahme des »die Sünde verurteilenden und den Sünder als Sünder zum Vergehen verurteilenden, gerade so aber den Menschen im Sünder freisprechenden Urteils Gottes« (202). Der Glaube ist also das, was das Erlösungswerk im Menschen ermöglicht. So verstanden ähnelt der evangelische Glaube der »Gnade« der katholischen Tradition und ist mit der Hoffnung und der Liebe vereint.[29] Glaube und Werke stehen nicht auf derselben Ebene. Jüngel erklärt, dass der Mensch nicht *wegen* seines Glaubens (*propter fidem*) gerechtfertigt würde, sondern *durch* seinen Glauben (*per fidem*) (209). Der Glaube ist einerseits die »Entdeckung« und freudige Aufnahme des göttlichen Werkes; andrerseits schließt der Glaube nicht die Werke des Menschen aus. Die Ermahnungen des Neuen Testaments, nach der erhaltenen Gnade zu wandeln und zu leben, bezeugen, dass der Glaube die Werke erfordert und mit sich bringt.[30]

Typisch für die lutherische Tradition ist die Gegenüberstellung nicht nur von Glauben und Werken, sondern auch von Glauben und Liebe (charitas), eine Kritik, die in der Polemik Luthers gegen die scholastische These *fides charitate formata* begann. Jüngel setzt diese Linie fort, wenn er bezweifelt, dass es »der sich erst und ausschließlich in der Liebestätigkeit verwirklichende Glaube sei, durch den der Mensch gerechtfertigt werde« (212). Der Grund für diese Erklärung ist verständlich. Bräuchte

---

[27] Vgl. Röm 3,28; Gal 2,16; Phil 3,9; Eph 2,8–10.

[28] L. Boyer, Du protestantisme à l'Église. Paris 1954, 14: »Was sie (die Formel *sola fide*) zurückweist, oder zurückweisen will, ist prinzipiell nur die Idee der Zufügung unseres *äußerlichen Beitrags zum Binom der Gnade, die schenkt, und des Glaubens, der die Gabe empfängt.* Wenn dies so verstanden wird, müssen wir anerkennen, dass eine Zufügung heißen würde, dass wir nicht durch die Gnade und den Glauben gerettet wären. Der Glaube an die Gnade würde uns nur *eines Teils unserer* Erlösung versichern. Die Intuition Luthers, die vom Protestantismus, der den eigenen und den christlichen Ursprüngen treu ist, gestützt wird, besagt gerade, dass *alles* Gnade ist und deshalb unsere *ganze* Erlösung aus dem Glauben stammt. Wenn dieses *»alles«* aufgegeben würde, würde das Herz der Spiritualität getötet werden.«

[29] Cfr »Gemeinsame Erklärung« Quellen zu 4.3.

[30] Cfr »Gemeinsame Erklärung«, n. 37.

der Glaube Werke – wären es auch Werke der Liebe –, so wäre das Prinzip *sola fides* infrage gestellt. Stattdessen sind für Jüngel die Werke der Liebe die Konsequenz des Glaubens. Was ist aber für Jüngel die Liebe (*charitas-agápe*)? Es scheint uns, dass Jüngel die Liebe mit den Werken der Liebe identifiziert. Paulus unterscheidet dagegen klar zwischen *agápe* und den Werken: »Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte, und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts« (1 Kor 13,3). Die Liebe-*agápe* gründet eher im Glauben als in den Werken, und dies nicht nur, weil die Liebe mit dem Glauben zusammen gegenwärtig ist bei der Rechtfertigung (dfr. DH 1530). K. Rahner sagt dazu:

> Auch weil die Liebe, wie der Glaube und mehr noch als dieser, ein Prozess ist, in dem der Mensch nicht den Blick auf sich richtet, sondern außer sich, und deshalb kann sie auf keinen Verdienst zielen (auch wenn subjektiv ein solcher da wäre), sondern sie gibt sich bedingungslos und ohne Reserven Gott hin aus Liebe zu ihm (und nicht aus Eigenliebe), denn Gott selbst gibt sich uns in der Gnade, und in ihr (durch die Kommunikation an uns im Geist seiner Liebe) bewirkt er, dass wir von uns ausgehen.[31]

In diesem Sinne ist die Liebe die Vollendung des Werkes Gottes im Menschen. Sie ist »der Gipfel dessen, was im Glauben geschieht, nicht etwas, was ihm folgt wie ein Werk: Sie ist die radikale (aber gerade liebende) und totale Kapitulation des Menschen vor Gott«.[32] Dass sich Jüngel in diesem Kontext so zur Liebe äußert, ist umso eigenartiger, als er an anderer Stelle das Wesen der Liebe mit »Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit« definiert hat.[33] In der Liebe verliert sich das »Ich«, um sich wieder zu gewinnen, indem es vom geliebten »Du« *erhalten wird*. Die Liebe ist also auch für Jüngel etwas anderes als ein Werk des Menschen. Die Liebe ist der sichtbarste Ausdruck des Glaubens und ist, zusammen mit der Hoffnung, Kriterium für seine Echtheit, da der Glaube nicht ohne die Liebe und die Hoffnung sein will.[34] Unserer Meinung nach könnte Jüngel auf dieser Basis, *in bonam partem*, die Aussagen des Trienter Konzils zur Rechtfertigung interpretieren, die ihm, zusammen mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, unannehmbar erscheinen und deren Revision er fordert (212).[35]

Sicher ist es möglich zur »Bewahrung und Zuwachs der erhaltenen Gerechtigkeit« (DH 1574) eine vermittelnde Formel zu finden. Nach Jüngel kommt es »zu einem Fortschreiten des Gerechten in der Gerech-

---

[31] K. Rahner, Fragen der Kontroverstheologie zur Rechtfertigung. In: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1960, 237–271 (la citaz è nel § 2a dopo la nota 8).

[32] Ebd., fortlaufend.

[33] Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen [5]1986, 408, 434.

[34] Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 537.

[35] Jüngel polemisiert vor allem mit dem Kanon 11 des Rechtfertigungsdekrets: »Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an.« (DH 1561).

tigkeit« (188). Die Rechtfertigung ist auch für ihn ein laufender Prozess gegen die Sünde. Dagegen stellt er mit Bestimmtheit fest: »Der Glaube kann durch keine Tat gesteigert werden« (213). In dieser Unterschiedlichkeit der Positionen zeigt sich die Richtigkeit der Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung und Heiligung als zwei Aspekte des einzigen Erlösungsprozesses, von denen der erste dem Glauben, der zweite der Liebe zugewiesen wird.[36]

3. Konsens und Differenz

Aus der Jüngel'schen Darlegung der Rechtfertigungslehre ist eine gewisse Einschränkung der erreichten Übereinkunft zwischen Katholiken und Lutheranern angebracht. Es scheint korrekter, von einem Konsens »über Grundwahrheiten« als »über die (alle) Grundwahrheiten« zu sprechen. Gerade darin stimmt Jüngel mit der Antwort der Katholischen Kirche überein und hat mit ihr einen Dialog eröffnet, in dem er nicht versucht, die noch weiter bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen zu vertuschen oder zu verkleinern. Man kann, so Jüngels, von einem Katholiken nicht erwarten, dass er die Dekrete von Trient ablehnt, noch von einem Lutheraner, dass er die Aussagen in den eigenen Konfessionsschriften zurückweist. Das ökumenische Bemühen hat vermittelnde Formeln zu suchen, »die es beiden Seiten erlauben, ihre bisherigen Wahrheitsansprüche derart zu interpretieren, dass die einstigen gegenseitigen Einsprüche nicht erneut provoziert werden«.[37] Das konkrete Resultat des erreichten Übereinkommens ist: Katholiken und Lutheraner haben einen Modus der Interpretation der Rechtfertigungslehre gefunden, der nicht mehr gegenseitige Verurteilungen hervorruft. Doch gerade wenn ein bedeutender Konsens zur Glaubenslehre erreicht wird, tritt die drängende Frage der noch verbleibenden »fundamentalen Differenz« hervor.[38]

Zweifelsohne ist diese Differenz ein trennender Unterschied, der die Schwierigkeit einer Übereinkunft im Bereich der Theologie der Sakramente und der Kirche offen legt, und die Unmöglichkeit, dem Konsens zur Rechtfertigung praktische Konsequenzen folgen zu lassen. Da aber eine Differenz nicht notwendig einen Unterschied bedeutet, der zur Ent-

---

[36] Vgl. »Gemeinsame Erklärung«, n. 39: »Auch bei den Lutheranern gibt es den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betonen allerdings, dass die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, dass ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann.«

[37] Vgl. Jüngel, »Kardinale Probleme«, 728.

[38] Vgl. Dokument »Ökumenischer Konsens und grundlegende Differenz« erarbeitet vom katholisch-protestantischen Komitee in Frankreich, 1986, Text in: Enchiridion oecumenicum 2. Dialoghi locali *1965–1987*, EDB, Bologna 1988, nn. 562–590. Über dieses Thema siehe auch den interessanten Beitrag von einem der Verfasser des Dokuments, B. Sesboüé, »Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?«, Nouvelle Revue Théologique, 109 (1987) 3–30.

zweiung führen muss, besteht die Hoffnung, dass ein vertiefender Dialog einen fundamentalen Konsens herbeiführen kann.

Für Jüngel eröffnet der christliche Glaube nicht nur einen *Sinn* des Lebens und des Tuns des Menschen, sondern lässt die *Wahrheit* des Lebens finden (cfr. 221–225).[39] Die Rechtfertigungslehre weist darauf hin: Was ist die Wahrheit des menschlichen Daseins, die Wahrheit des Menschen vor Gott? Luther und die lutherische Tradition erinnern entschieden daran: *der Mensch ist vor Gott grundsätzlich passiv und Empfänger des göttlichen Wirkens,* also: *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide.* Jüngel bestätigt diese auf jeder Seite seines Buches. Es ist eine Wahrheit, die der Mensch leicht aus den Augen verliert, und der moderne Mensch umso mehr, als er sich immer selbst als agierend und produzierend erfährt. Der Gläubige hingegen ist der *mè ergazómenos* (Röm 4,5), »der keine Werke tut«, sondern alles unverdient erhält.[40]

Die Positionen zwischen Katholiken und Lutheranern gehen also nicht im Punkt der Passivität des menschlichen Sünders im Akt der Rechtfertigung auseinander. Eine grundlegende Differenz erscheint vielmehr zur Frage des *Zustandes des gerechtfertigten Menschen.* In dieser Differenz wurzeln die anderen Kontroversen, insbesondere jene der Ekklesiologie.[41] Wir können diese Differenz mit den Begriffen der Jüngel'schen Theologie aufzeigen. Für Jüngel bewirkt Gott die Rechtfertigung des Sünders, indem er die von der Sünde gezeichnete Existenz *unterbricht,* und somit den Menschen befähigt, ihm (Gott) zu antworten. Die Rechtfertigung umfasst also zwei Aspekte: 1.) die *Unterbrechung,* welche die Verschließung des Menschen in sich selbst aufhebt, 2.) die *Entsprechung,* das positive Moment, in dem der Mensch sein erneuertes Wesen zum Ausdruck bringt. Jüngel stellt fest, dass sich die *Entsprechung* allein im *Glauben* verwirklicht. Der Mensch, der in seinem Tun von Gott unterbrochen wird, entspricht Gott glaubend, d. h. indem er Gott handeln lässt. Mit dem Glauben entscheidet der Mensch nicht etwas zu tun, sondern er entdeckt, was Gott aus seiner Person gemacht hat und nimmt es freudig an. Der Glaube schafft im Menschen ein freies »Kon-

---

[39] Auch in dieser Bekräftigung der wahrheitssetzenden Dimension des Glaubens ist Jüngel in Syntonie mit der Position, die Kardinal Ratzinger in der Konferenz »Wahrheit des Christentums?« zum Ausdruck brachte. (Originaltext in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Januar 2000).

[40] Ein Zeuge der ältesten christlichen Tradition, Irenäus von Lyon drückt, wenn auch in anderem Kontext, dieselbe fundamentale Überzeugung aus, dass es Gott eigen ist zu »schaffen«, während es zum Menschen gehört, »geschaffen« zu werden. Vgl. Adversus haereses IV, 11,2: »Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Et quidem qui facit semper idem est, quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet«.

[41] Vgl. Dokument »Ökumenischer Konsens und grundlegende Differenz«. In: Enchiridion oecumenicum, n. 588.

kav«, das dieser nicht auffüllen kann, aber das dem »Konvex« des Wortes Gottes entspricht.[42]

Diese anthropologische Position wird noch deutlicher, wenn sie auf ihr christologisches Fundament zurückgeführt wird. Jüngel interpretiert das Wesen Jesu Christi als »Sein eines um des anderen Seins willen geschehenden Wortes, das *Gottes Wort* genannt zu werden verdient«.[43] Das Verhältnis zwischen dem Sein des Wortes und der menschlichen Natur Jesu Christi, in seiner Unterscheidung zwischen der vor- und nachösterlichen Kondition wird mit der antiken Doktrin der *Anhypostasie* und *Enhypostasie* auf den Begriff gebracht.[44] Das Wesen Jesu existiert *ontologisch* gesehen enhypostatisch (d. h. im Sein des Wortes). Doch dieser ontologische Zustand erlaubt ihm, ontisch in anhypostatischer Weise zu existieren, d. h. als Nicht-von-sich-Selbst und Nicht-für-sich-Sein. Die *Enhypostasie* des Wesens Jesu im Wort Gottes offenbart sich erst nach der Auferstehung, im Bekenntnis des Glaubens des Kerygmas, in dem das menschliche Wesen Jesu identisch erklärt wird mit dem ewigen Wort Gottes. Vor seiner Auferstehung ist die Enhypostasie der menschlichen Natur Jesu in der Person des Wortes dagegen verborgen; das Erscheinende ist vielmehr die Anhypostasie der Menschheit Jesu, d. h. sie existiert nicht für sich selbst, sondern nur vom Wort Gottes aus in der Verkündigung des Reiches Gottes. Es erscheint also eine eindeutige Unterscheidung zwischen dem Stadium der Erniedrigung und dem Stadium der Erhöhung der Menschheit Jesu. Die geschichtliche Identität der Person Jesu existiert in unterschiedlichen historischen Zeiten.[45] Diese historische Differenz zwischen dem auferstandenen Herrn und dem irdischen Jesus ist die Bedingung dafür, dass die Geschichte, und mit ihr die skandalöse Armut der Menschheit Christi, seine fortschreitende Kenosis bis hin zum Kreuzestod, eine eschatologische Funktion annimmt. In dieser Perspektive ist das Kreuz die äußerste und sichtbarste Offenbarung der Anhypostasie der Menschheit Jesu, die sein ontologisches Wesen im ewigen Wort verbirgt, aber in der Geschichte sein »Mit-Gott-Sein« verwirklicht. Jesus lebt eine geschichtlich-eschatologische Existenz im Nichts-für-sich-selbst-Wollen, und im Außer-sich-Sein im Akt des Wor-

---

[42] Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 244: »Es zeigt sich nun, dass der Glaube – sozusagen als Konkav – dieselbe Struktur wie das Wort Gottes – als dessen Konvex – hat«; vgl. auch E. Jüngel, »Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik«, in: ebd., Barth-Studien, 206: »Barths Anthropologie versteht den Menschen also [...] sozusagen als paralleles Gleichnis zum Sein Gottes, während nach Luther die Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Konvex-Konkav-Verhältnis darstellt.«

[43] E Jüngel, »Thesen zur Grundlegung der Christologie«. In: ders., Unterwegs zur Sache. München ^{2}1988, 280.

[44] Vgl. dazu S. Cannistrà, La teologia non teista di E. Jüngel. 333-336.

[45] Jüngel spricht von »geschichtlicher Identität« und »historischer Differenz« zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Herrn; vgl. E. Jüngel, »Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem«, in ebd., Unterwegs zur Sache, 143.

tes vom Reich Gottes: »Indem er nichts für sich selbst sein wollte, war er nicht nur bei Gott, sondern war zuvor schon Gottes Wort bei ihm.«[46]

Indem er die Lehre der Enhypostasie und Anhypostasie auf die christliche Anthropologie anwendet, erkennt Jüngel auch im Zustand des gerechtfertigten Menschen eine analoge Differenz der Zeiten. In der Tat kann man von einer »Enhypostasie der eschatologischen Existenz der Christen *en Christô*« reden.[47] Der Christ wird zum »neuen Geschöpf«, indem er ein neues Sein in Christus empfängt. In Christus eingebunden, lebt er eine eschatologische Existenz. Jüngel präzisiert: »Die Enhypostasie gilt vom Christen *als Glaubendem*«, was so viel heißt wie der Mensch nimmt allein im Glauben (*sola fide*) daran teil. Damit aber kann die Enhypostasie in Christus »in dieser Welt nur als Anhypostasie im Sinne der Freiheit vom Zwang zu sich selbst *existiert* werden«. Das »Sein in Christus« (Enhypostasie) kann in der irdischen Kondition nicht als solches gelebt werden, sondern nur in seinem negativen Aspekt des Verlierens einer unabhängigen, in sich selbst zurückgebogenen Existenz. Die Enhypostasie bleibt

> der Glaubens*grund*, aufgrund dessen die Glaubenden, vom Zwang zu sich selber befreit, jetzt schon die Anhypostasie ihres weltlichen Seins (als unsichtbare Kirche) existieren können und in dieser Existenz hoffen dürfen, dereinst auch die Enhypostasie ihres Seins in und mit Jesus Christus zu existieren.[48]

Wie im christologischen, so verwirklicht sich das göttliche Erlösungswerk auch im soteriologischen und anthropologischen Bereich in einer menschlichen Existenz, sozusagen »entleert« von sich selbst und erfüllt vom Wort Gottes, auf das der Mensch mit seinem Glauben antwortet. Dieser verborgene Charakter spiegelt eine bestimmte Vision der Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte wider, dessen Axiom ist, dass das *eschaton* sich in der Geschichte ausschließlich durch das Wort (*solo verbo*) verwirklicht und der Mensch daran nur durch den Glauben (*sola fide*) teilnehmen kann. In der Geschichte ist nichts mehr auszuführen, als das Werk Gottes weiterzugeben. Es handelt sich also nur darum, das von Gott schon vollendete Werk zu verkünden, davon Zeugnis zu geben, es »zu repräsentieren«.[49] Gerade deshalb sind die geeigneten Kategorien, um die Miteinbeziehung des Menschen in das göttliche Werk adäquat darzustellen, allein das Wort und der Glaube.

---

[46] Ebd., 142.

[47] Ebd., 142, n. 45.

[48] Ebd.

[49] Darin ist Jüngel bereit, die katholische Sicht vom Sakrament als »repraesentatio Christi« (dargestellt z. B. vom Konzil von Trient, vgl. DH 1740) anzunehmen, wenn diese nur vereinbar ist mit dem vierfachen »Allein« der Rechtfertigung. Vgl. Jüngel, »Die Kirche als Sakrament?«, 320–321: »Nun kann man den Begriff der realsymbolischen Repräsentation allerdings auch anders verstehen als so, dass die Jesus Christus *repräsentierende* Kirche dessen Wirklichkeit *wiederholt* oder *ins Werk setzt* [...] *Darstellung* ist aber eine mögliche Übersetzung von *repraesentatio*. Es *muss* also nicht sein, dass das Selbstverständnis der katholischen Kirche als eines die definitive Verwirklichung des göttlichen Heilswillens in Jesus Christus repräsentierenden Seins und damit die

> Der fundamentale Unterschied zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln der Kirche wird eben dadurch gewahrt, dass das Wort von einem bereits abgeschlossen und keiner Ergänzung bedürftigen Werk Gottes sozusagen Gebrauch macht.[50]

Die Möglichkeit eines aktiven Beitrags des Menschen im Erlösungswerk, wie immer dieser gedacht werden könnte, bleibt ausgeschlossen. Der *homo cum Deo* ist in der Geschichte immer nur ein Glaubender, der das von Gott vollbrachte Werk annimmt, als *opus operatum*, nicht *perficiendum*.[51] Wenn die Idee einer »Instrumentalität« des Menschen im Dienst des Werkes Gottes angenommen wird, so bleibt dies eine ganz äußerliche und passive: Der Mensch verkündet und teilt nur das mit, was Gott schon vollbracht hat, kann nichts, auch nichts Untergeordnetes zum Werk Gottes »dazutun«. Für die lutherische Theologie besteht unter diesem Aspekt kein Unterschied im Zustand des Menschen vor und nach der Rechtfertigung. Das Werk des Menschen kann immer nur Ausdruck, Zeichen und Frucht der schon geschehenen Rechtfertigung sein, in keiner Weise Ursache für diese, auch nicht für die Bewahrung oder Vermehrung der erhaltenen Gnade. Das gilt auch für die Kirche. Es kann nicht gesagt werden, dass ein Mensch von Gott und von der Kirche gerettet ist, oder dass das Tun der Kirche in einer bestimmten Weise die *Erlösung bewirke*.[52] In der Jüngel'schen Terminologie würde ein solches Reden eine abwegige Vermischung der historischen Zeiten bedeuten. Die geschichtlich-personale Identität des *homo cum Deo* ist eschatologisch schon realisiert, aber seine ontisch existenziale Aktualisierung kann nicht anders erfolgen als in einer Unterbrechung, Entleerung und einem Hingezogenwerden zu etwas noch nicht Gegenwärtigem, mit Luthers Worten: »... hoc est verum: wir sind alle Bettler«.

Der zentrale Punkt der Kontroverse zwischen Katholiken und Lutheranern scheint somit die Frage zu sein, wie das *eschaton* in die Geschichte hineinreicht; hier gründen vielleicht die Missverständnisse. Man könnte sich z. B. fragen, warum das Verhältnis zwischen der Tätigkeit Gottes und der des Menschen in Gott nur in Termini des Ausschlusses

---

Bezeichnung der Kirche als eines sakramentalen Geschehens a limine als unevangelisch zu verwerfen wäre. Wenn *Bezeugung* und *Darstellung* der Wirklichkeit Jesu Christi keine Alternative sind, dann müssen *Bezeugung* und *Repräsentation* es auch nicht sein [...] Verträgt er sich mit der Lehre der allein aus Gnade, allein in Jesus Christus vollbrachten Rechtfertigung des Sünders, der allein durch das Wort und allein aus Glauben dieser seiner Rechtfertigung teilhaftig wird? Lässt sich hier Verständigung erzielen, so kann man sich auch über vieles andere – fast hätte ich gesagt: über alles andere (aber das Corpus Iuris Canonici!) – verständigen«.

[50] Ebd., 326.

[51] Ebd., 324.

[52] Ebd., 327: »Als ecclesia audiens ermöglicht sie es, Gottes Wort auch im Munde der ecclesia docens secundum dicentem deum zu begreifen. Und insofern kommt es gerade dadurch, dass die Kirche hörend ins Dasein tritt und immer wieder hörend wird, was sie ist, zur angemessenen Repräsentation des Werkes und des Wortes Gottes. In ihrer – äußerst lebendigen! – Passivität repräsentiert sie auf ursprünglichste Weise die Aktivität Gottes. Sie bewahrt dadurch ihr aus diesem Hören kommendes Reden und ihre sakramentalen Feiern vor dem Missverständnis, als ob es das Handeln der Kirche sei, das unser Heil in irgendeiner Weise *bewirkt*.«

des Menschen oder der Konkurrenz gedacht werden kann, als ob das, was dem Menschen zugeschrieben wird, von Gott weggenommen würde. Darüber hinaus muss die Frage erlaubt sein, ob es nicht vielleicht im erlösenden Willen Gottes liegt, dass die »Entsprechung« des von ihm gerechtfertigten Menschen sich nicht nur im Glauben, sondern auch in einem dienenden Wirken ausdrückt, der im Gehorsam zum Wort Gottes »konkrete Akte der Erlösung vollzieht«.[53] Wir denken z. B. an die Autoren der Hl. Schrift. Kann gesagt werden, ihr Wirken sei nur ein Aufnehmen des Wortes Gottes und nicht auch ein Tun, ein Hervorbringen in Gehorsam? Bedeutet die Präsenz eines Ministeriums in der Kirche nicht, dass das Tun Gottes durch die menschliche Vermittlung geschehen will? Schließlich: Was ist die Rolle des Hl. Geistes bei der Einbeziehung des Menschen in das Heilswerk Jesu Christi?[54] Um auf diese und ähnliche Fragen zu antworten, wird es notwendig sein, eine weitere Nachprüfung der eigenen Positionen auf der Basis der Hl. Schrift durchzuführen, wozu im Übrigen auch die *Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung*[55] und die *Gemeinsame offizielle Erklärung*[56] einladen. Von der Aufklärung dieser grundlegenden Fragen hängt der Fortschritt des Dialogs und die Möglichkeit einer Übereinstimmung in den noch trennenden Punkten ab. Klären um zu einen: gerade dies ist das gemeinsame Bemühen, zu dem die Untersuchung von Jüngel ermutigt.

---

[53] Vgl. B. Sesboüé, »Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?«, 10.

[54] Wir wollen nur auf einen problematischen Bereich hinweisen, der ein eigenes Studium erforderte. M. E. weist die Theologie Jüngels einen fundamentalen Mangel bezüglich der Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie auf. Sie ist eine reiche Theologie des Wortes, aber sie vernachlässigt fast völlig die Theologie des Geistes. Er scheint keine Unterscheidung zwischen dem Wirken Jesu Christi und dem Wirken des Geistes, zwischen der Mission des Sohnes und der Mission des Geistes zu treffen. Die Person Jesu wird von Jüngel ausschließlich im Horizont des Wortes betrachtet. Jesus ist aber der, der vom Geist bewegt und zum Geber des Geistes wird. Somit bleibt anthropologisch die Beziehung zwischen dem Geist und der Geschichte, zwischen Gott als Geist und dem Menschen im Schatten. Dies führt zu Schwierigkeiten bei der Betrachtung der Beziehung zwischen der unendlichen Freiheit und der endlichen Freiheit, zwischen Passivität und Aktivität, zwischen Glaube und Liebe, in ihrer Untrennbarkeit aber auch Nicht-Austauschbarkeit. Hierzu wäre eine vertiefte Gegenüberstellung mit H. U. von Balthasar interessant. Dieser in vielen Aspekten Jüngel nahe stehende katholische Autor untersucht vor allem in seiner Theodramatik denselben Komplex der Fragen, indem er Bezug auf den Geist nimmt.

[55] Vgl. »Antwort der katholischen Kirche«, n. 7.

[56] Vgl. »Gemeinsame offizielle Erklärung der lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche«.

Schönheit und Sehnsucht nach dem Unendlichen

Kazuko Yamaguchi

Das Wort »die Sehnsucht nach dem Unendlichen« scheint ein Patent der Romantik zu sein. Ist nicht diese Sehnsucht in jeder ästhetischen Erfahrung versteckt? Warum hat Platon hinter dem Schönen die übersinnliche Idee der Schönheit gesehen und dessen Erfahrung für den Zugang zur ewigen Welt aus Ideen gehalten? Warum hat Kant in der »ästhetischen Idee« das »Gegenstück von einer Vernunftidee« erkannt[1], das keinem Begriff entspricht, »viel zu denken veranlaßt« und den »Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert«? Nach Kant ist die Schönheit der »Ausdruck der ästhetischen Ideen«, sei es Naturschönheit, sei es Kunstschönheit.[2] In den Gegenständen der Natur, die man schön nennt, oder in der Erfahrung, bei der etwas schön genannt werden soll, gibt es etwas, was uns vom Alltag befreien und zu einer Unendlichkeit führen kann. Es ist dieses geheimnisvolle Rätsel der Schönheit, das die Philosophen nur metaphorisch in Beziehung auf eine Wahrheit bezeichnet haben. Dieses Rätsel der Schönheit wurzelt wohl zunächst in ihrer Seinsweise, wie sie Kant richtig mit der Bestimmung »ohne Begriff« trifft. Wenn die Eigentümlichkeit der Schönheit in deren Unbegrifflichkeit und Inkommensurabilität besteht[3], kann man daraus nicht nur die Erfahrung einer Unendlichkeit beim Schönen erklären, sondern auch die Notwendigkeit der Entwicklung von der Kantischen Bestimmung der Schönheit bis zur Erhabenheit der Romantik.[4]

I. Die Schönheit und das unendliche Spiel der Einbildungskraft

Kant unterscheidet zwar von der Schönheit die Erhabenheit, aber in seinem Begriff der freien Schönheit und des freien Spiels der Einbildungskraft, das beim Geschmack die Hauptrolle spielt, versteckt sich eine Tendenz, sich einer Unendlichkeit und Unbestimmtheit zu nähern. Nach Kant gehören Blumen, Vögel, Schalentiere des Meeres, die Zeichnungen à la grecque, Laubwerk und Phantasieren in der Musik ohne Thema usw. zur freien Schönheit.[5] Sie sind eben deswegen die Gegenstände, welche die Einbildungskraft frei spielen lassen, weil sie für sich nichts bedeuten

---

[1] Kritik der Urteilskraft, 194 (das Zitat bezieht sich auf das Original; künftig KU).

[2] Ebd., 192 bzw. 194 bzw. 204.

[3] Die Inkommensurabilität des Schönen bei K. H. Bohrer sowie bei Adorno steht im Zusammenhang mit dem Kantischen »ohne Begriff«. Vgl. K. H. Bohrer, Die Ästhetik des Schreckens. Frankfurt/M 1983; Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie. Franfurt/M 1970.

[4] Die vorliegende Arbeit erkennt im Kantischen Begriff der Schönheit den Keim der Erhabenheit der Romantik, nicht bloß im Begriff der Erhabenheit.

[5] KU, 49.

und vom Begriff des Zwecks nicht bestimmt sind. Beim Geschmacksurteil Kants, »wobei der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu diensten ist«, geht es um das freie Spiel der Einbildungskraft, wie er selbst als Resultat der Analytik des Geschmacks sagt, »daß er (Geschmack sc.) ein Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft sei«.[6]

Diesen Primat der Einbildungskraft beim Geschmacksurteil zeigt Kant in seiner Betrachtung über den Widerstreit zwischen der Regelmäßigkeit und der »Freiheit der Einbildungskraft«. Nach ihm soll die »Regelmäßigkeit, die sich als Zwang ankündigt, soviel wie möglich vermieden« werden, »wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (...) unterhalten werden soll«. Den »englischen Geschmack in Gärten« und den »Barockgeschmack an Möbeln« zieht er den regelmäßigen Gärten und den symmetrischen Möbeln vor, denn sie treiben die »Freiheit der Einbildungskraft wohl eher *bis zur Annäherung zum Grotesken*«[7], und »in dieser Absonderung von allem Zwange der Regel« kann der »Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine größte Vollkommenheit zeigen«. Kant sieht hier in der zum Grotesken (d. h. zur Unform) getriebenen Einbildungskraft ihre größte Freiheit, nicht in der regelmäßigen Symmetrie; das Groteske nimmt die Stelle der Spitze des freien Spiels der Einbildungskraft ein.

Er nennt »alles Steif-Regelmäßige« sogar das »Geschmackswidrige«. Für ihn tut die Regelmäßigkeit der Einbildungskraft einen Zwang an und stört eine »freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte mit dem, was wir schön nennen«, während die »an der Mannigfaltigkeit bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur«, zu der er selbst den unter keiner musikalischen Regel stehenden Gesang des Vogels zählt, dem Geschmack, d. h. der Einbildungskraft »für beständig Nahrung geben« kann.[8] Was die Einbildungskraft frei spielen lässt, ist dieser mannigfaltige, üppige, verschwenderische Gegenstand, der »uns jederzeit neu« erscheint. Das freie Spiel der Einbildungskraft, das im Geschmack das wichtigste Element ist, löst sich an dieser verschwenderischen Mannigfaltigkeit des Gegenstandes so wie am Grotesken aus.

Kant erkennt weiter ähnliches freies Spiel der Einbildungskraft bei den schönen Aussichten auf die Gegenstände in der Ferne, so wie bei dem »Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers oder eines rieselnden Baches«, die er doch von den schönen Gegenständen unterscheidet, von denen letzte beide nach ihm »keine Schönheiten« sind.[9] Sie sind doch darin jener verschwenderischen Natur gleich, dass »sie ihr freies Spiel unterhalten«, d. h. der Einbildungskraft »jederzeit neu« »für beständig Nahrung geben«. Daraus folgt, dass für das freie Spiel der Ein-

---

[6] Ebd., 69.
[7] Ebd., 71 f. Hervorhebung von mir.
[8] KU, 72.
[9] Ebd., 73.

bildungskraft die immer neu erscheinende, unendliche Mannigfaltigkeit unentbehrlich ist, welche die verschwenderische Natur so wie das Groteske mit dem Kaminfeuer und dem rieselnden Bach gemeinsam hat. Dasselbe gilt von der freien Schönheit, die Kant auch »vag« nennt. Blumen, die Muster auf Muschelschale, Gefieder und Laubwerk (Arabeske) haben für die Einbildungskraft dieselbe unendliche, veränderliche Mannigfaltigkeit, die »uns jederzeit neu« affiziert und erweckt, obwohl sie die bestimmte Gestalt haben. Die spielende Einbildungskraft löst vielmehr die Bestimmtheit der Gestalt auf, die ihr immer neu so wie die schwebende Gestalt der Flamme erscheint.

Es kommt eben auf diese sinnliche, nie zu verallgemeinernde Mannigfaltigkeit des einzelnen Gegenstandes beim Geschmacksurteil an, welches das einzelne Urteil bleibt und nie zum allgemeinen Urteil erweitert werden kann.[10] Denn das nicht zu verallgemeinernde einzelne Urteil bezieht sich auf die Eigentümlichkeit des Gegenstandes, die aus den zum bestimmten Begriff unsubsumierbaren, unendlich mannigfaltigen, sinnlichen Qualitäten besteht. Jede bestimmte Gestalt, jede bestimmte Farbe in der Natur hat in sich eine unvergleichbare Unerschöpflichkeit, von der die Wissenschaft abstrahiert. Das Geschmacksurteil macht diese sinnliche Mannigfaltigkeit zu seinem Gegenstand, indem die sinnliche Qualität des Gegenstandes zunächst unser Bewusstsein besetzt, sein Dasein (ohne Interesse) und seinen Begriff in die Peripherie des Bewusstseins vertreibt.[11] Es ist diese unerschöpfliche Unendlichkeit der sinnlichen Mannigfaltigkeit und die bei ihr spielende, die bestimmte Gestalt auflösende Einbildungskraft, die den Kantischen Begriff der freien Schönheit der romantischen Erhabenheit nahe bringt. Das Spiel der Einbildungskraft, das dem Zwang abhold ist, hat eine Tendenz an sich, sich einem Unendlichen zu nähern. In diesem Sinne wäre jede Erfahrung des Schönen von einer Sehnsucht nach dem Unendlichen verhüllt. Wegen einer in der Schönheit schwebenden Unendlichkeit und der Befreiung von der bestimmten Gegebenheit[12] hat Kant die Schönheit die »Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs« genannt, um sie von der Erhabenheit als die »eines dergleichen Vernunftbegriffs« zu unterscheiden.[13]

---

[10] Ebd., 24.

[11] Vgl. R. Ingarden, Selected Papers in Aesthetics. München 1985, 113 f. Ihre Analytik der ästhetischen Wahrnehmung steht im Zusammenhang mit Kantischen Bestimmungen des Geschmacksurteils »ohne Begriff« und »ohne Interesse«.

[12] Diese Befreiung von der Gegebenheit ist eine Verklärung der Sinnlichkeit, durch welche die Schönheit imstande ist, das »Symbol der Sittlichkeit« zu sein.

[13] KU, 75.

II. Die Schönheit und Erhabenheit

Nach Lyotard ist die Bedingung des Ästhetischen »Unterwerfung zum aistheton«, d. h. Unterwerfung zur Empfindung, die eine »gewisse Analogie zur antinomischen Textur des erhabenen Gefühls« hat[14]; das Gefühl des Erhabenen gehört deshalb zum ganzen ästhetischen Gefühl.

Lyotards Analytik der Empfindung als »Bedingung des Ästhetischen«, die »prekär und unvorbereitet« »von außen bewegt und erregt wird«, und ein »Erstaunen über das andere« in ihr erinnert uns an die Kantische Bestimmung des Geschmacksurteils »ohne Begriff«, gibt eine Suggestion, eine Dynamik der ästhetischen Erfahrung zu erkennen, die in Kant keimt und die Romantik hervorhebt. Denn »ohne Begriff« bei Kant entspricht Lyotards Begriff der unvorbereiteten Empfindung. Man könnte unter »ohne Begriff« so vermittels Lyotards das Nicht-Vorbereitete und die Unbestimmtheit der ästhetischen Wahrnehmung verstehen, die keine begriffliche Vorrichtung hat, die sinnlichen Eindrücke ins Bewusstsein zu bringen, und demjenigen geöffnet ist, das Lyotard nennt, »was der Empfindung entgeht«.[15] Dasjenige, was der Empfindung entgeht, ist ein sinnlicher Überfluss, den die begriffliche kulturelle Vorrichtung der Empfindung nicht ergreifen und objektivieren kann.

Die Empfindung wird durch dieses ungegenständliche andere der Empfindung in der Empfindung zugleich bedroht und belebt, zugleich erweckt und vernichtet, was ihr eine ähnliche antinomische Struktur mit der Erhabenheit gibt. Man kann annehmen, dass auf diesem »sinnlichen Ereignis« die Unerschöpflichkeit und Lebendigkeit der sinnlichen Mannigfaltigkeit in der Erfahrung des Schönen beruht, welche die Einbildungskraft im Unterschied zur alltäglichen Wahrnehmung frei spielen lässt. Wenn der Grundcharakter der ästhetischen Erfahrung ohne Begriff ist[16], enthält die ästhetische Erfahrung in jedem Augenblick solch ein »Erstaunen über das andere«, das der alltäglichen Wahrnehmung unbemerkt bleibt, und sie negiert und sie belebt, wenn es bemerkt wird. Das erhabene Gefühl dehnt sich so auf jedes ästhetische Gefühl aus, wie Lyotard ausweist.[17] Anders gesagt, die scheinbar versöhnende, harmonische Erfahrung des Schönen enthält potential auch die Struktur des erhabenen Gefühls und jede ästhetische Erfahrung ist zugleich eine Erfahrung des unerschöpflichen anderen, d. h. der Natur im Sinne Adornos[18] und der sinnlichen Mannigfaltigkeit. Diese Erfahrung des unbestimmbaren

---

[14] J.-F. Lyotard, Anima Minima. In: W. Welsch (Hg.), Die Aktualität des Ästhetischen. München 1993, 423.

[15] Ebd., 424.

[16] Auch O. Marquard begründet das Ästhetische »ohne Begriff«. Vgl. O. Marquard, Aesthetica und Anaesthetica. Paderborn 1989.

[17] J.-F. Lyotard, a.a.O., 423.

[18] Nach Adorno besteht das Erhabene in Emanzipation der Natur von der Herrschaft der Subjektivität. Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie. Frankfurt/M 1970, 293. W. Welsch, Adornos Ästhetik. In: Chr. Pries (Hg.), Das Erhabene. Weinheim 1989, 185 ff. Diese Emanzipation ist schon im Schönen zu erkennen.

Anders und der Befreiung vom Alltäglichen führt, metaphysisch begründet, zu einer Sehnsucht nach dem Unendlichen; jede ästhetische Erfahrung ist mit einer Unbestimmbarkeit erfüllt.

Die Verbindung der Schönheit und Erhabenheit in der Romantik scheint aus dieser dynamischen Struktur zu stammen, die jeder ästhetischen Erfahrung latent ist. Schelling stellt am radikalsten diese Dynamik der Schönheit dar, indem er in der Produktion vom Schönen denselben Widerspruch wie in der Produktion des Erhabenen sieht. Schelling nennt ihn den »die ganze intellektuelle Existenz bedrohenden Widerspruch« (SW, III 621). Schelling war einer der ersten, der die Naturanschauung der Romantik ausgesprochen und die Kunst hochgehalten hat. Schelling macht – ihm ist die Dynamik der Schönheit so wichtig – die Kunst zum Mittelpunkt seiner ästhetischen Betrachtung und versucht dadurch, Kantische Ästhetik zu dynamisieren.[19]

Im Gegensatz zu Kant erkennt Schelling, dem die Kunst als die »einzige und ewige Offenbarung« gilt (SW, III 618), die Erhabenheit in der Kunst an; es ist ihm vielmehr nur die Kunst, in der das Objekt selbst erhaben ist, während die Natur an sich nicht erhaben ist (SW, III 621). Schelling bejaht eben deswegen das Erhabene in der Kunst, das Kant negiert hat, weil er in der Kunst solch eine dynamische, erschütternde und überwältigende Kraft erfahren hat[20], wie das Kolossalische in der Natur geben kann. Diese erschütternde Kraft der Kunst nennt er im »System« eine »Unendlichkeit«, später stellt er sie als eine »Tätigkeit« dar, die »nicht mehr geschöpflicher Art« und eine »Gewalt« des Geistes ist (SW, X 118). Für Schelling, der die erschütternde Kraft der schönen Kunst kennt, steht die Schönheit in keinem Gegensatz mit der Erhabenheit. Er sagt:

> ... so ist kein wahrer, objektiver Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit; das wahrhaft und absolut Schöne ist immer auch erhaben, das Erhabene (wenn dieß wahrhaft) ist auch schön« (SW, III 621).

Der späte Schelling fordert von der neuen Kunst diese überwältigende Tätigkeit, die er in der Kunst der die Kraft der Urnatur behaltenden Antike sehen kann. Es ist diese dynamische Tätigkeit der Natur- und Kunstschönheit als Geschehen, welche die Romantik durch die Verbindung der Schönheit und Erhabenheit hervorhebt. Schlegels Begriff des Schönen als »Allegorie« und Solgers Begriff der »Sehnsucht« des Schönen treffen diese tätige, ungegenständliche Kraft der Schönheit. Wir können auch in Solgers Erkenntnis vom »Los des Schönen auf der Erde« nicht nur die Hinfälligkeit der Schönheit, sondern auch die Dynamik der Schönheit als ungegenständliches Geschehen erkennen, die uns plötzlich betrifft und uns in sich verwickelt. Denn die augenblickliche, ungegen-

---

[19] Man kann in der späteren Philosophie Schellings den Versuch erkennen, die Kantischen Begriffe, Welt, Zeit und Freiheit zu dynamisieren. K. Yamaguchi, Die Weltalter – Schellings Versuch der Überwindung der neuzeitlichen Philosophie. In: H. J. Sandkühler (Hg.), Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. O.O. 2000, 149 ff.

[20] Vgl. D. Jähnig, Schelling. Pfullingen 1969, Bd. II, 272.

ständliche Tätigkeit der Schönheit und deren Hinfälligkeit sind zwei Seiten einer Medaille. Im Begriff der Schönheit der Romantik, die Erhabenheit enthält und in ihr wurzelt, ist zwar eine Radikalisierung oder Dynamisierung vom Kantischen »ohne Begriff« zu finden. Doch hat diese Radikalisierung der Romantik den Weg zur neuen Schönheit gebahnt, mit der sie über die klassische Harmonie der Schönheit hinausgeht, die Kant aufrecht hält. Das Kantische »ohne Begriff« enthält ein Moment, das seine eigene Norm der Schönheit durchbricht. Die Romantik entwickelt dieses kantische Moment noch radikaler als Kant selbst.[21]

Ein Beispiel von dieser neuen Norm der Schönheit kann man in Schellings späterem Begriff der Kunst finden. In der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* heißt es:

> Es ist, sieht wohl jeder ein, daß der Mensch nichts hervorzubringen vermag, wo man einen Reflex göttlicher Kraft erblickt, ohne eine blinde, d. h. schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, bildende, also in bezug auf jene, negierende Tätigkeit entgegensteht.[22]

Schelling nennt jene »blinde« Produktionskraft »dionysische Begeisterung«, diese bildende Tätigkeit »appolinische« und fährt fort:

> Einen unendlichen Inhalt, der aller Form gleichsam widerstrebt, in der bedingtesten, endlichsten Form darzustellen ist die höchste Aufgabe der Kunst, die uns nur darum wie ein Wunder anleuchtet.

Der Gedanke des Widerspruchs der beiden Tätigkeiten in der Produktion der Kunst und der Natur ist zwar nicht neu, aber Schelling stellt hier die Dynamik der Form so dar, dass sie das sich negierende, blinde Andere enthält. Der »akademischen Rede« von 1807 zufolge könnte das Grenzenlose ohne Begrenzung nicht erscheinen, die Milde wäre ohne die Härte nicht möglich (SW, VII 310). Die Schönheit verhält sich zur ihr entgegengesetzten Leidenschaft wie die Milde zur Härte. Es folgt daraus, dass die »Gewalt der Schönheit« bei Schelling durch ihr Anderes (die »Leidenschaft«) begründet und belebt wird, so wie die Existenz Gottes seit der »Freiheitsschrift« auf der Kraft des sie bedrohenden »Grundes« beruht. Für Schelling ist die Schönheit durch die sie zerstörende Kraft durchdrungen. Dieser dynamische Begriff der Schönheit stellt Schelling in Adornos Nähe.[23] Der Begriff der »Formlosigkeit« als die »absolute

---

[21] Es versteht sich von selbst, dass der Begriff der Erhabenheit bei Kant einen großen Einfluss auf die Romantik ausübt. Aber ich versuche aus dem »ohne Begriff«, welches das Wesen des Ästhetischen zu sein scheint, die Entwicklung von Kant zur Romantik zu betrachten. Eine Suggestion zu meiner Interpretation ist durch Kants Erwähnung von dem zur freien Schönheit gehörenden »Laubwerk« gegeben, das der Arabeske der Romantik gleicht.

[22] Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hg. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, PhB 445b, 421 f.

[23] Dieses Verhältnis der Schönheit und ihres Anderen bei Schelling, das ein Resultat des Begriffs der Erhabenheit ist, nimmt das dialektische Verhältnis der Schönheit als der gestaltenden Form und der Hässlichkeit als des zu gestaltenden Amorphen bei Adorno vorweg. Adorno erwähnt Schelling in dieser Beziehung: »Nietzsches Satz, alle gu-

Form« (SW, V 465), den Schelling in der *Philosophie der Kunst* als Darstellungsform des Unendlichen vorgelegt hat, ist die erste Erklärung dieser Dynamik der Form[24] oder Schönheit, die als erschütternde Tätigkeit geschieht, deshalb eine Dissonanz enthält. Nach ihm ist die absolute Schönheit »immer zugleich auch die furchtbare Schönheit« (SW, V 468 f.). Können wir in jeder Schönheit eine gegebene Gestalt in die sinnliche Mannigfaltigkeit verschwebend nicht gewahren? Können wir umgekehrt durch diese radikalisierte Analytik der Schönheit etwas, was wir in der sonstigen Erfahrung des Schönen nur implizite bemerkt haben, nicht wiederfinden?

Ironie

Für Solger, der die Ironie systematisch dargestellt hat, besteht die Schönheit in einer »Tätigkeit«, welche die Idee mit der Erscheinung verbindet. Sie ist kein »schon fertiger Gegenstand«, dessen Bestandteil zu untersuchen ist. Sein Begriff der Schönheit als Tätigkeit ist mit dem Begriff der Schönheit als eines ungegenständlichen Geschehens verbunden; der Untergang der göttlichen Idee in der Natur- und Kunstschönheit bei Solger bedeutet solch ein Wesen der Schönheit, das ihre Lebendigkeit und ihren Schein verliert, sobald sie objektiv als Gegenstand der Reflexion betrachtet wird. Kaum wird die Kunst vollendet, wird sie zum Objekt des Bewusstseins und steht still. Diesen Augenblick der Vollendung der Kunst nennt Solger den »Augenblick des Übergangs, in welchem die Idee selbst notwendig zunichte wird«, als der »wahre Sitz der Kunst«.[25]

Die Ironie[26] ist also eine Haltung des Bewusstseins, welche die Idee als Tätigkeit behalten will, indem sie es negiert, die darzustellende Idee als Gegenstand zu befestigen. Solger sagt:

> Denn nun kann die Kunst, schon indem sie das Dasein bildet, es mit der begleitenden Ironie beständig auflösen, und zugleich in das Wesen der Idee zurückführen.[27]

Aber die Idee kann sich allein durch das Dasein der Kunst verwirklichen. Nach Solger ist das unveränderliche Wesen der Kunst deshalb »eben nur da, wo zugleich die Nichtigkeit des wirklichen Daseins ist«. Weil die Ironie, hier als ein »alles vernichtender Blick« gemeint, ein von allem Dasein befreites Bewusstsein ist, behält sie dadurch die Idee, dieses dialektische Verhältnis zwischen dem Entstehen und Vergehen der Idee zu durch-

---

ten Dinge seien einmal arge Dinge gewesen, Schellings Einsicht vom Furchtbaren am Anfang können an der Kunst erfahren worden sein«. Auch Adornos Wort von der »Grausamkeit des Formens« entspricht Schellings Wort von der »Pein der Form« (SW, VII 304).

[24] Vgl., D. Jähnig, a.a.O., 222 ff.

[25] Karl W. Ferdinand Solger, Erwin. Gespräche über das Schöne u. die Kunst. Hg. v. W. Henckmann, Neudr. Berlin 1907, Nachdr. München 1971, 166 bzw. 387.

[26] Zu »Ironie« u.a., I. Strohschneider-Kohrs, Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tübingen 1977.

[27] Erwin, a.a.O., 392.

blicken und Dasein beständig aufzulösen. Schlegels Ironie als die »stete Selbstparodie« und der »stete Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung«[28] bewahrt dadurch die Reinheit der Idee in sich, die Verstellung der Darstellung zu verneinen und zu übersteigen.

Diese Ironie, die eine Unendlichkeit ins Werk einzuholen versucht, hat dieselbe Struktur wie die Erhabenheit, d. h. Erhebung zum Unendlichen durch die Selbstnegation. Deshalb ist die Ironie eine Haltung des Bewusstseins, das die Erhabenheit für den Kanon der Schönheit nimmt. Die Tätigkeit des Schönen, welche die Ironie hervorbringen will, hat in sich einen Keim, die bestimmte Gegebenheit aufzulösen. Dazu enthält die Ironie in ihrem Moment der Selbstnegation einen Trieb, das Bestehende zu negieren, stetig etwas Neues aufzugreifen. Geht man zu weit, wenn man annimmt, dass die Kunst immer noch von dem ästhetischen Prinzip abhängig ist, aus dem die Ironie und die romantische Sehnsucht stammen, immer noch von der Sehnsucht nach einem Unendlichen und Unerreichbaren umhüllt ist?

[28] KFSA II, 160. Nr. 108 bzw. 172 Nr. 51.

Eugen Rosenstock-Huessy

»Den Erwachsenen bildet das Leben«

Ute Freisinger-Hahn

Vorbemerkungen

An zentralen Stellen im Leben Eugen Rosenstock-Huessys (1888–1973) lassen sich Wechselwirkungen zwischen theoretischem Denken von Sprache und Mensch und dem praktischen Arbeiten Rosenstocks ausmachen. Beispielhaft soll dies zum einen am »frühen Rosenstock« (1902–1919) geschehen, der aufgrund seines Wandels im Denken nach dem Ersten Weltkrieg den Weg in die sozial-politische Volksbildung wählt. Im zweiten Schritt wird das in der »mittleren Schaffensphase« (1919–1945) entstandene Konzept der »lebensraum- und lebenslauforientierten Lebensbildung« in seiner Auswirkung auf das späte Denken (1945–1973) Rosenstocks untersucht.

1. Das Ineinander von Theorie und Lebenspraxis bei Eugen Rosenstock-Huessy

Nach fünfjährigem Soldatendienst im Ersten Weltkrieg kehrte Eugen Rosenstock-Huessy 1918 zurück ins zivile Leben. Er knüpfte nicht mehr an die vorher brillant verlaufende wissenschaftliche Karriere an und wollte nicht mehr in der Wissenschaft im herkömmlichen Sinne arbeiten[1]: Drei Angebote, die eine hervorragende Fortsetzung eines beruflichen Werdegangs bedeutet hätten, schlug er aus: Er kehrt weder als Jurist an die Universität Leipzig zurück, noch folgte er als Rechtshistoriker dem Ruf als Unterstaatssekretär zur Mitarbeit an der neuen Verfassung, noch übernahm er als evangelischer Ökumeniker die Herausgabe der katholischen Zeitschrift *Hochland*.

Das Ende des Ersten Weltkrieges empfand Rosenstock als existentiell einschneidendes Erlebnis, das einer seelischen und geistigen Katastrophe gleichkam.[2] Durch diese kriegsbedingten und persönlichen Krisenerfah-

---

[1] Eugen Rosenstock-Huessy, Die Krise der Universität. Dokumentation aus Anlass des Vortrags »Scio cui credidi«, 32 Seiten, 1919, unveröffentlicht im Archiv der Rosenstock-Huessy Gesellschaft, Bielefeld-Bethel. Hier spricht Rosenstock vom Ende der Universität im herkömmlichen Sinne und so war es für ihn nur konsequent, diese auch zu verlassen.

[2] »Ich nehme an, dass jede Krise solche Erfahrung mit sich bringt. Wir waren nun bestimmt, nicht wieder zurückzugehen und den Rest unseres Lebens nicht der Rückkehr zur Normalität, sondern der Norm dieser außerordentlichen Erfahrung zu widmen«: Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein. Autobiographische Fragmente aus Anlass des 80. Geburtstags des Autors im Auftrag der seinen Namen tragenden Gesellschaft. Hg. Georg Müller, Heidelberg 1968, 155.

rungen sowie in persönlichen Begegnungen entwickelte Eugen Rosenstock eine Sprachlehre, mit der er »die Organisation der Menschheit auf Grund der Sprache enträtseln«[3] wollte. Als Sprachdenker gehörte er einer sprachphilosophischen Richtung[4] an, für die Sprache nicht nur auf reines Denken begrenzt war. Für ihn verwandelt Sprache die Wirklichkeit und zielt auf eine Umsetzung in die Realität. Rosenstock zog immer wieder Konsequenzen aus diesem mit dem Sein verbundenen Denken im Leben.

1919 schätzte Rosenstock die veränderte gesellschaftliche Situation als Notsituation ein und er entschied sich als dreißigjähriger Familienvater, beruflich ganz von vorn anzufangen[5] und den Daimler Benz Werken in Stuttgart seinen Dienst anzubieten. Mit der Herausgabe der Werkzeitung wollte er in Zeiten der Polarisierung zwischen Arbeiterschaft und Werksleitung eine sprachliche Verbindung herstellen und eine »Sprach- und Gesinnungsgemeinschaft«[6] initiieren:

> Keine Gemeinschaft ist gesund, wenn die Betroffenen nicht miteinander sprechen. Die Sprache verbindet die Menschen, die durch Funktion oder Lebensalter voneinander getrennt sind.[7]

Solche sprachphilosophische Überlegungen führten auch zum Engagement für Volks-Bildung als Bildung zum Volk: Mit der Leitung der Akademie der Arbeit 1921 nahm dieser Entwurf konkrete Formen an, die dann 1926 bis 1930 in den schlesischen Arbeitslagern in den von ihm proklamierten freiwilligen Arbeitsdienst umgesetzt wurden. Trotz seines Rufes zum Ordinarius für Recht und Soziologie nach Breslau 1923 sind die Jahre bis 1933 von der theoretischen und praktischen Weiterentwicklung der Volks- als Erwachsenenbildung geprägt.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden diese pädagogischen Arbeiten anerkannt. Bis in unsere Zeit hinein gibt es einige wenige Arbeiten im Bereich der Philosophie[8], Pädagogik[9] und Soziologie[10], die je auf ihren

---

[3] Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 61.

[4] Neben Eugen Rosenstock zählen hierzu noch Franz Rosenzweig, Martin Buber und Hans Ehrenberg.

[5] »Ich habe vier mal in meinem Leben als absolut unbekannt ganz von vorn anfangen müssen, 1905, 1917, 1933, 1945. Jedesmal brach ich eine anerkannte Karriere ab ...«: Rosenstock-Huessy/Günther. Briefwechsel 1953–54. Brief an Joachim Günther vom 24. Dezember 1953: Andreas Möckel u.a. (Hg.), Mitteilungsblätter der Eugen Rosenstock-Huessy Gesellschaft. Körle 2001, 50–54, 52.

[6] Kurt Ballerstedt, Leben und Werk Eugen Rosenstock-Huessy: Georg Müller (Hg.), Das Geheimnis der Universität. Stuttgart 1958, 297–305.

[7] Rosenstock-Huessy, Über die geistige Sanierung der Daimlerwerke. 1919, 6 Seiten im Archiv der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft. (Veröffentl. in der Daimler Werkzeitung 1919/20, Moers 1991, XXXVII ff. Hg. v. d. Daimler Benz AG).

[8] Wilfried Rohrbach, Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys. Historische Erörterung und systematische Explikation. Saarbrücken 1970.

[9] Ullrich Jung, Eugen Rosenstocks Beitrag zur deutschen Erwachsenenbildung der Weimarer Zeit, Frankfurt/a.M. 1970; Werner Manz, Arbeit und Persönlichkeit. Betriebliche Erwachsenenbildung als wesentlicher Aspekt der Betriebspolitik, im Sinne von Eugen Rosenstock-Huessy. München 1998; Hans-Peter Veraguth, Erwachsenen-

Gebieten sehr gute Analysen bieten. Nur einige wenige wissenschaftliche Arbeiten wagen den Versuch, die Aussagen in den Bereichen Philosophie, Pädagogik, Soziologie und Theologie bei Rosenstock in einen engen Sinnzusammenhang zu stellen.[11]

Rosenstocks fächerübergreifende Gedankengänge, die nicht leicht aus den Einzeldisziplinen der Wissenschaften zu betrachten sind, und sein unorthodoxer Umgang mit Sprache sind sicherlich Gründe, weshalb seine Aussagen trotz aller Weitsichtigkeit leider nur wenig rezipiert worden sind.

2. Von der Sprachlehre zur politisch motivierten Volksbildung

a. Biographische Einordnungen

Rosenstock-Huessys Leben stand schon seit 1902 im Zeichen der Sprache. Beschäftigte er sich in seiner frühen Schaffensphase mit der Sprache aus rein philologischem Interesse, so zeigte sein Sprachverständnis mit der »Lehre vom Namen« erste anthropologische Elemente, die davon ausgehen, dass Namen »gegenseitige Anrufungen zur Ordnung des Gemeinschaftslebens« sind.[12]

Dieses Interesse blieb auch während des Jurastudiums, seiner Dissertation[13] und besonders seiner Habilitation[14] bestehen. Rosenstock deutete einen Satz dieser Schrift von 1912 als Ende seiner philologischen Sichtweise von Sprache und seiner privaten Existenz mit der Sprache[15]:

> ... die lebendige Volkssprache überwältigt allemal das Denken des einzelnen Menschen, der sie zu meistern wähnt; sie ist weiser als der Denker (...) sie leitet seine Begriffe unbewußt zu einer unbekannten Zukunft vorwärts.[16]

Durch die Freundschaft mit Franz Rosenzweig (1886–1929) werden in der Zeit des Ersten Weltkrieges Rosenstocks sprachphilosophische Gedanken durch theologische und anthropologische Impulse erweitert: Die

---

bildung zwischen Religion und Politik. Die protestantische Erwachsenenbildungsarbeit in und außerhalb der freien Volksbildung in Deutschland von 1919–1948. Stuttgart 1974.

[10] Viktor Beyfuß, Die soziologische Interpretation der europäischen Revolutionen im Werk Eugen Rosenstock-Huessys. Würzburg 1990.

[11] Regina Burkhardt-Riedmiller, Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen. Frankfurt/a.M. 1995 bildet auch im Hinblick auf Eugen Rosenstock hier die Ausnahme, die einen Vergleich der anthropologischen Aussagen zwischen Rosenstock und Rosenzweig vornimmt und deutlich den sprachphilosophischen Hintergrund und die praktischen Konsequenzen zu Beginn der 20er Jahre im »Freien Jüdischen Lehrhaus« und der »Akademie der Arbeit« in Frankfurt näher beleuchtet.

[12] Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 60 f. bzw. 63.

[13] Rosenstock-Huessy, Landfriedensgerichte und Provinzialversammlungen vom neunten bis zwölften Jahrhundert, Breslau 1910.

[14] Eugen Rosenstock-Huessy, Ostfalens Rechtsliteratur unter Friedrich II. Weimar 1912.

[15] Rosenstock-Huessy, Ja und Nein. 62.

[16] Rosenstock-Huessy, Ostfalens Rechtsliteratur, 144.

an ein fiktives Publikum gerichteten *Sankt Georgs Reden*[17], der mit Franz Rosenzweig geführte Briefwechsel von 1916 und die anschließend verfasste *Angewandte Seelenkunde* entwickelten ein Sprachdenken, das er mit dem Begriff der »grammatischen Methode« bezeichnete.[18]

Ein grundlegender Gedanke der Jahre zwischen 1912 und 1923 war bei Rosenstock-Huessy das Denksymbol vom »Kreuz der Wirklichkeit«[19], das all seinen Äußerungen und Gedankengängen zugrunde liegt.[20] Rosenstock selber bezeichnete diese Vorstellung der menschlichen Wirklichkeit als »Lehre von der Sprache«[21], die gerade in den mit Franz Rosenzweig verlebten Jahren entstanden ist.[22] Der Mensch lebt nach diesem Ansatz nur konkret in seinem Lebens-Raum und seiner Lebens-Zeit, in die er durch das Sprechen, den Dialog mit anderen, eintritt.[23] Dieses Denken wurde bei Rosenstock zur Grundlage seines sprachphilosophischen Denkens, das hier nun am Beispiel von der »Lehre vom Namen« und der »grammatischen Methode« in ihren Anfängen im Hinblick auf pädagogische Konsequenzen untersucht wird.

b. Die Lehre vom Namen

Die so genannte »Lehre vom Namen« gilt als ein Schwerpunkt der frühen Schaffensphase Rosenstocks. Charakteristisch für diese »Lehre« ist ihre schöpfungstheologische Motiv-Bildung und damit das Verlassen der klassischen philosophischen Grenzen: In späteren Jahren bestätigte Rosenstock, dass er in jenem Augenblick »von der Philologie in ein neues wissenschaftliches Feld« hinübergetreten sei, als er »nämlich in eine

---

[17] Rosenstock-Huessy, Die Sankt Georgs Reden. Der Jahrgang 1916. Sechzehn von 49 geplanten Reden. Unveröffentlicht im Archiv der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft. Bielefeld-Bethel.

[18] Eugen Rosenstock-Huessy, Angewandte Seelenkunde: Eine programmatische Übersetzung. Darmstadt 1924, 71 ff.

[19] Zum ersten Mal findet sich die Lehre vom Kreuz der Wirklichkeit im Briefwechsel mit Franz Rosenzweig von 1916 ausformuliert. (Franz Rosenzweig, Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgew. und hg. von Edith Rosenzweig, Berlin 1935, 701.)

[20] Georg Müller, Vorbemerkungen zu »Die Auffindung des Kreuzes der Wirklichkeit«: Mitteilungen der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft. 16. Folge, Februar 1976, 1.

[21] Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 71.

[22] Das »Neue Denken« Franz Rosenzweigs, das er kurz nach dem Briefwechsel mit Eugen Rosenstock im Werk Stern der Erlösung ausgearbeitet hat. Ein Vergleich der beiden Gedankenbilder des Kreuzes der Wirklichkeit und dem Stern der Erlösung in: Ute Freisinger-Hahn, Ein konstruktiver Dialog zwischen Judentum und Christentum. Der Briefwechsel zwischen Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig: Michael Konkel, (Hg.), Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart, erscheint 2002 im Sammelband des Sonderforschungsbereichs »Judentum-Christentum« der Universität Bonn.

[23] Franz Rosenzweig übernimmt von Eugen Rosenstock im Briefwechsel von 1916 und später im Stern der Erlösung die Auffassung von Rosenstock, dass der Mensch als sprachliches Wesen in Raum und Zeit gebunden ist. Vgl. Franz Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung« 1925: ders., Kleinere Schriften. Berlin 1957, 373–398, 384.

Lehre von den Namen statt von den Worten«[24] gelangte. Michael Theunissen findet dieses Phänomen bei den dialogischen Denkern und den Sprachdenkern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seiner Meinung nach bezeichnen diese Denker, die das Angesprochene thematisieren, ihr Vorgehen als nicht-philosophisch.[25]

Zur Veröffentlichung kommen die Gedanken zur »Lehre vom Namen« in der 1916 verfassten, aber erst 1924 veröffentlichten *Angewandten Seelenkunde*[26]:

> Das erste, was dem Kind, was jedem Menschen widerfährt, ist, daß es angeredet wird (...) es ist zuerst ein Du für ein mächtiges Außenwesen« (25).

Diesen Vorgang der Menschwerdung durch die Ansprache mit dem Namen und die Antwort des Menschen erkennt Rosenstock auch im Schöpfungsvorgang, der sich für ihn damit täglich unter den Menschen wiederholt. Sprache hat aufgrund dieses schöpfungstheologischen Hintergrunds eine Kraft, »die über die Absicht seiner Schreiber und Sprecher hinausträgt. Im Namen steckt eben Geist.« (11). Wie auch in seinen späteren Werken setzt er seine »Seelenkunde« bewusst von der Descartes ab:

> Für den Satz des Descartes: »cogito, ergo sum«, ich denke, darum bin ich (...) muß also in der Seelenkunde der grammatische Satz eintreten: Gott hat mich gerufen, darum bin ich. Man gibt mir einen eigenen Namen, darum bin ich (36).

Nur durch die Anrede entwickelt sich im Menschen ein Ich- und Selbstbewusstsein:

> Alle Selbsterkenntnis, Icherkenntnis, wird hervorgerufen durch Anruf und durch ein bestimmtes Sichgetroffenfühlen[27], das in konkreter und dem Einzelnen widerfahrender Weise das Ich herausfordert (...) Auf allen Lebensstufen bleibt die Du-Ich-Reihenfolge der Seelenverfassung gewahrt (35).

Diese Priorität des Sprechens als Angesprochen-Werden vor dem Denken bezieht Rosenstock sowohl auf die innermenschliche als auch auf die zwischenmenschliche Ebene: Der Mensch kann nur durch die Ansprache von außen Mensch werden (40). Diese Aussage wird in *Der unbezahlbare Mensch*, einem seiner späteren Werke, noch deutlicher formuliert: »... wir werden durch einander zu Menschen, indem wir miteinander sprechen und wirken.«[28] Umgekehrt formt der Mensch seine

---

[24] Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 63.

[25] Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965, 358.

[26] Eugen Rosenstock-Huessy, Angewandte Seelenkunde. Darmstadt 1924. (Leicht verändert auch in: ders., Die Sprache des Menschengeschlechts. Bd. 1, 739–810, Heidelberg 1963.) Im Folgenden werden Zitate und Bemerkungen in der Fassung von 1924 mit der Seitenzahl im laufenden Text angegeben.

[27] »›Ich bin ich‹ ist die Antwort des von draußen mit seinem Namen angeredeten Menschen« (Eugen Rosenstock-Huessy, Angewandte Seelenkunde, 26).

[28] Eugen Rosenstock-Huessy, Der unbezahlbare Mensch. Berlin 1955, 140.

Umwelt durch An-Sprechen und Namensgebung: »In der Welt die Dinge mit dem *rechten* Namen zu nennen, ist das außerordentlichste, was der Menschenmensch in uns tun kann (29).« Namensgebung wirkt weltverändernd: »Der Mikrokosmos der Seele ist Schöpfungsgleichnis. Das Wesen der Seele vollendet sich als Lebensgeschichte. Die Sprache der Seele wirkt weltverwandelnd (42).« Der Mensch wird zum aktiven Teil der Geschichte und schafft damit auch eine Verbindung über die eigene Gegenwart hinaus (53).

Der Mensch wird als Sprachwesen durch An-Sprache erst geschaffen und kreiert seine Umgebung. Sprache ist göttlicher Herkunft und verweist den Menschen in seinen Schöpfungszusammenhang:

> Der Stammbaum der Sprache wächst von oben nach unten, vom Himmel zur Erde. Die Ursprache besteht also aus des Geistes Befehl an uns und aus unserer Antwort, der Sprache des ihn passiv Empfangenden.[29]

c. Die grammatische Methode/Grammatik der Seele

Rosenstock erweiterte später diese an der Namenstheologie orientierte Sprachlehre noch weiter zu einer »Soziologie«, die sich intensiv mit der Bedeutung der Sprache für die gesamte Menschheit befasst:

> Vier Jahrzehnte, von 1902 bis 1942 hat mich das Wort »Sprache« zum Schemel seiner Neuausrufung gemacht. Als Namen haben wir es wieder ausrufen müssen, nachdem es ein bloßer Begriff geworden war.[30]
>
> Anfänge dieser Lehre finden sich dezidiert in der Grammatik der Seele, die als grammatische Methode auf der Lehre vom Namen aufbaut. Für unseren Zusammenhang ist von Interesse, dass sich direkt daraus pädagogische und sozialpolitische Folgerungen für Rosenstock ergeben, die ihn sogar sagen lassen, dass diese grammatische Methode der Sprung in die Politik sei.

Mit dem Begriff »Grammatik der Seele« wollte sich Eugen Rosenstock im Jahre 1916 von der herkömmlichen Grammatik absetzen, die sich seiner Meinung nach, lediglich mit der Sprache an der Oberfläche beschäftigt, jedoch die tieferen Dimensionen der menschlichen Existenz nicht beachtet (31 f.).

Die Grammatik der Seele beschäftigt sich mit dem Menschen, der durch seine Sprache[31] die Möglichkeit und Notwendigkeit hat, mit Sprache Gemeinschaft zu stiften und Veränderungen herbeizuführen:

> Und wir können (...) jetzt auch sagen, was Grammatik Deutsch heißt: Sie ist die Lehre vom Gestaltenwandel. Abwandlung, Umwandlung, Zeitwandel sind ihre Inhalte (37).
>
> Damit übersteigt die Analyse der Sprache den einzelnen Menschen und führt zu einem Entwurf einer Grammatik der Gemeinschaft.« (47)

---

[29] Eugen Rosenstock-Huessy, Die Sprache des Menschengeschlechts. Bd. 1, 671–683, 674.

[30] Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 58.

[31] Rosenstock spricht in der Angewandten Seelenkunde sogar von einem »Muß der Sprache« (28).

Sprache stiftet Gemeinschaften und diese entwickeln, wenn sie kommunikativ zusammenwirken, eine eigene »Gruppensprache« (51). Die durch eine solche Sprache geformte Gemeinschaft hat eine besondere spirituelle Qualität, was sich am Begriff der »Gemeinde« ablesen lässt. Der fast schon ekklesiologische Begriff hängt eng mit dem theologischen Hintergrund des Begriffs der Sprache und Grammatik zusammen:

> »Wir« ist keine Mehrzahl wie zehn Stühle, zehn Äpfel (...) die findet sich in dem Lobgesang der drei Personen der Mehrzahl des Wir, Ihr und Sie (...) Das heißt : im Wir steht nicht etwa nur ein Bündel von Ichen (...) Die Urgrammatik verschmilzt Gott, Mensch und Welt im dröhnenden Wir (51).

Lag ein Großteil der *Angewandten Seelenkunde* schon 1916 vor und war dem Freund Franz Rosenzweig[32] zugeschickt worden, so lassen sich eindeutig einige Abschnitte nachweisen, die angesichts des Endes des Ersten Weltkrieges eingearbeitet wurden und als Erweiterung der »grammatischen Methode« gelten.

> An der Tatsache des 9. November 1918 zerschellen einfach alle Parteiprogramme, Stimmungsgruppen (...) Die seelische Gemeinschaft geht dahingegen aus jeder gemeinsam durchlebten Katastrophe nur verjüngt hervor (...) Dergleichen katastrophenbewährtes Gemeinleben nennt die alte Sprache Gemeinde (61 f.).

Solche Veränderungsprozesse sollten konkret in einem so genannten »Arbeitsdienst« umgesetzt werden, den er bereits 1912 in der Denkschrift *Landfrieden*[33] forderte und mit der gerade beschriebenen Methode einer sprachphilosophisch-anthropologischen Erklärung in der *Angewandten Seelenkunde* erarbeitet hat:

> Also werden nur durch Hergabe von einem Stück echter Lebenszeit, voll beseeltem Zeitraum wirkliche Ergebnisse erzielt werden. Mitwirkung wird benötigt (...) das im Einsatz der Lebensgeschichte (...) liegt (...) Von hier aus ergibt sich eine klare Stellungnahme zu dem viel geforderten Arbeitsdienstjahr (72).

Dieses »Pflichtjahr« lässt sich nach Meinung Rosenstocks nur als eine freiwillige Institution anlegen, einem

> freiwilligen Zeitopfer (...) das in den Dienst der neuen Wissenschaft vom Volke, der angewandten Seelenkunde tritt (73).
>
> Dieser Entwurf ist jedoch keine Theorie, die der Umsetzung in die Realität bedarf. Er ist vielmehr eine »Methode«, die dem Volk als Gemeinschaft Fähigkeit zur Verwandelbarkeit erhält:
>
> Wir aber haben weder logische Prinzipien noch eine mathematische Voruntersuchung gegeben (...) Das ist also insofern eine Methode, als es »Mitweg« der Ereignisse ist (...) Volk auf dem Wege, Volk im Uebergang, Volk, das sich wandeln will (77).

---

[32] Auf diese Aussagen hin kann der Einfluss Eugen Rosenstock-Huessys auf Franz Rosenzweig neu bedacht werden, der in seinem Stern der Erlösung diese drei Größen ebenfalls als zentral einlöst.

[33] Eugen Rosenstock-Huessy, Ein Landfrieden, eine Denkschrift von 1912: Werner Picht/Eugen Rosenstock-Huessy (Hg.), Im Kampf um die Erwachsenenbildung. 1912–1926, Leipzig 1926, 3–11.

Diese Methode hat politische Konsequenzen und ist auch selber Politik (78).

3. Der Weg der Lebens-Bildung zur theologisch motivierten Soziologie

a. Biographische Einordnungen

Von Kriegserlebnissen geprägt entwickelte Eugen Rosenstock erste Entwürfe einer Erwachsene bildenden Unterweisung[34], nach der Menschen mit unterschiedlicher Herkunft miteinander ins Gespräch gebracht und dadurch eine »Sprachgemeinschaft«[35] bilden sollten. Diesen Grundgedanken baute Rosenstock in den Nachkriegsjahren zu einer Grundintention der Erwachsenenbildung aus. Solche waren beim evangelischen Ökumeniker Rosenstock auch mit dem Wunsch verbunden, über alle konfessionellen und religiösen Grenzen einen gesellschaftsverbindenden Dialog führen zu können. Für den Sprachdenker sollte dem Zerfall der deutschen Gesellschaft aufgrund des Verfalls der deutschen Sprache Einhalt geboten werden[36]: Aus dieser Vorstellung heraus engagierte er sich im Frühjahr 1919 für den so genannten »Patmos-Kreis«.[37]

Im Sinne des Patmoskreises, der für Rosenstock Ort für »wahre existentielle Gespräche«[38] war, diente Rosenstocks Herausgabe der Werkzeitung bei Daimler Benz dem Wiederaufbau einer neuen Gesellschaftsordnung. Das Sprachdenken motivierte Rosenstock zu einer Praxis der Arbeiterbildung, die sich entsprechend ihrem zentralen Motiv des »Lebensraums« als Konzept der Orientierung am konkreten Leben in seinem Werk »Werkstattaussiedlung«[39] niederschlug. Der Kontakt zum Arbeiter Eugen May wurde für die Ausarbeitung des Begriffs des Lebensraums ebenso wichtig wie die Anstöße, die er in seiner frühen Schaffensphase durch Franz Rosenzweig erhielt.[40] Ein weiteres Handlungsfeld der Erwachsenenbildung hat Eugen Rosenstock-Huessy 1921 mit

---

[34] Eugen Rosenstock-Huessy, Das Mannschaftshaus der 103. Infanterie-Division. Ein Versuch von 1916. Nach Feldpostkarten: Picht/Rosenstock, a.a.O., 12–17.

[35] Kurt Ballerstedt, Leben und Werk Eugen Rosenstock-Huessys: Georg Müller (Hg.), Das Geheimnis der Universität. Stuttgart 1958, 297–305.

[36] Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 109.

[37] Zu dessen Kern gehörten neben Eugen Rosenstock-Huessy, Franz Rosenzweig, der Jurist Werner Picht, der Pädagoge Leo Weismantel, der Philosoph Hans Ehrenberg, der Physiologe Rudolf Ehrenberg und die Theologen Joseph Wittig und Karl Barth.

[38] Freya v. Moltke, Eugen's Adult Years in Germany: Andreas Möckel u.a. (Hg.), Mitteilungsblätter der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft, Körle 2001, 61–75, 64.

[39] Eugen Rosenstock-Huessy, Der Begriff des Lebensraumes und die Methode der Soziologie: Werkstattaussiedlung. Untersuchung über den Lebensraum des Industriearbeiters. Moers 1997 (Erstausgabe Frankfurt 1922), 1–15.

[40] »Zwischen 1917 und 1933 habe ich drei gründliche und Erdbeben ähnliche Erschütterungen meines Sprachpanzers erfahren.« Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, 103. (Als Dritter wird hier neben Franz Rosenzweig und Eugen May auch Joseph Wittig genannt.)

der Gründung und anfänglichen Leitung der »Akademie der Arbeit«[41] in Frankfurt am Main aufgebaut.[42]

Eine weitere grundlegende Vorstellung Rosenstocks von der Erwachsenenbildung ist der Gedanke des freiwilligen Arbeitsdienstes. Bereits 1912 versucht Rosenstock die englische Settlement-Bewegung auf deutsche Verhältnisse zu übertragen. In der Denkschrift *Landfrieden*[43] ist nach Angaben Rosenstocks schon das gesamte Programm seiner Erwachsenenbildung enthalten, die in der Schrift *Im Kampf um die Erwachsenenbildung*[44], einer Aufsatzsammlung mit programmatischem Charakter, mündete. Erst nach Erscheinen dieses Werkes zur Erwachsenbildung bekommt Rosenstock die Möglichkeit, seine Vorstellung von einem freiwilligen Arbeitsdienst in den »Arbeitslagern für Arbeiter und Bauern« (1928–30)[45] in Schlesien umzusetzen.[46]

Ab 1923 wurde das damit eng verbundene Konzept der »Lebensbildung« theoretisch im Hohenrodter Bund[47] entwickelt und ebenfalls in den Schlesischen Arbeitslagern in die Praxis umgesetzt.

Die Durchführung eines weiteren wichtigen Gedankens des lebenslangen und lebenslauforientierten Lernens erfuhr mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten eine Unterbrechung. Denn das Jahr 1933 bedeutete für Rosenstock wie für viele jüdisch-stämmige Deutsche einen Bruch, den Rosenstock wiederum als Neuanfang betrachtet: Er wanderte in die Vereinigten Staaten aus und übernahm zunächst in Harvard und dann im Darmouth-College in Neu-England Lehrtätigkeiten. Im Zwei-

---

[41] Zum besonderen Verhältnis Rosenstocks zwischen Politik und Bildung verweist ein kürzlich verfasster Aufsatz von Hermann Jakobs, Das Verhältnis von Forschung und Lehre kehrt sich um. Eugen Rosenstock als Leiter der Frankfurter Akademie der Arbeit 1921/22: Armin Kohnle/Frank Engehausen (Hg.), Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte. Festschrift für E. Wolgast zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2001, 345–386.

[42] Zeitgleich mit der »Akademie der Arbeit« gründete Franz Rosenzweig in Frankfurt das »Freie Jüdische Lehrhaus«, Beide Freunde standen im täglichen Austausch und bauen mit sehr ähnlichen pädagogischen und sprachphilosophischen Grundannahmen einen Ort der Erwachsenenbildung für Juden auf der einen Seite und für Industriearbeiter auf der anderen Seite auf. Vgl. Regina Burkhardt-Riedmiller, Franz Rosenzweigs Sprachdenken. 280 ff.

[43] Eugen Rosenstock-Huessy, Ein Landfrieden, a.a.O.

[44] Werner Picht/Eugen Rosenstock-Huessy (Hg.), Anm. 33.

[45] Die Mitarbeit Rosenstocks an den Schlesischen Arbeitslagern fand 1930 durch einen Konflikt mit der Schlesischen Jungmannschaft im Boberhaus ein frühes Ende. Vgl. Gottfried Hofmann, Der Konflikt Eugen Rosenstock-Huessys mit der Schlesischen Jungmannschaft um das Boberhaus im Jahre 1930: Michael Gormann-Thelen/Paula Huessy-Stahmer (Ed.), It's quite accurate that the history of my thought is the story of my friendship. Festschrift zum 72. Geburtstag von Prof. Dr. Harold Stahmer, Essex 2002.

[46] Über die Ergebnisse, aber auch den Missbrauch des Arbeitslagergedankens durch das nationalsozialistische Regime ab 1933 berichtet Rosenstock in seinem Werk Dienst auf dem Planeten. Kurzweil und Langeweile im Dritten Jahrtausend. Stuttgart 1965.

[47] Eine freie Vereinigung geistig bedeutender Menschen, die in mehr oder weniger enger Verbindung zur Volksbildung standen. Vgl. Jürgen Henningsen, Der Hohenrodter Bund. Zur Erwachsenenbildung in der Weimarer Zeit. Heidelberg 1958.

ten Weltkrieg führte er mit dem Camp William James (1941–42), einem Arbeitslager für Arbeitslose, den Gedanken des lebenslangen und lebenslauforientierten Lernens fort.

In der nun folgenden späten Schaffensphase wurden seine Gedanken durch Gastprofessuren in Göttingen (1951) und Münster (1958) bekannt. Seine Veröffentlichungen[48] erschienen in Deutschland mit nur geringer Resonanz. Eschatologische Elemente wie die grundlegende Zukunftsorientiertheit und Offenheit bei der Bestimmung des Menschen und dessen Hinorientierung zu einer Weltgemeinschaft durch einen Friedensdienst kamen hinzu. Im Bereich der Erwachsenenbildung griff er in den 60er Jahren auf schon früher geäußerte Gedanken zurück, indem ein freiwilliger Dienst eingeführt werden sollte.[49]

Mit der gerade beschriebenen historisch-biographischen Erarbeitung der Schwerpunkte im Leben und Werk Eugen Rosenstock-Huessys lassen sich Themenschwerpunkte ausmachen, die in einem engen Zusammenhang mit seinen sprachtheoretischen und anthropologischen Überlegungen der frühen Phase stehen und Auswirkungen auf die soziologisch-theologischen Gedankengänge seiner späten Lebensphase haben.

b. Lebens-Bildung als lebensraum- und lebenslauforientiertes Lernen

Bildung galt für Rosenstock als Antwort auf eine das ganze Volk betreffende Situation nach dem Ersten Weltkrieg. Zunächst wurde sie bei Rosenstock entsprechend der epochaltypischen reformpädagogischen Strömung als »Volksbildung«, dann als »Lebensbildung« und später als »Erwachsenenbildung« bezeichnet. Ziel war immer die Einheit und Wandelbarkeit der Volks-Gemeinschaft zu fördern und zu steigern.

Zusammengefasst wurde dieser Entwurf einer Volks-Bildung als Bildung für Erwachsene im Entwurf der »Erwachsenenschule«, die Rosenstock in seinen beiden Aufsätzen *Dreigestirn der Bildung*[50] und *Andragogik* festhielt: Dem ganzen Entwurf lag das Konzept des sich ständig wandelnden Menschen zugrunde, der durch das Leben gebildet wird und bei dem Erwachsenenbildung die Aufgabe hat, diesen Vorgang zu begleiten und zu initiieren.[51] Lebensbildung war für Rosenstock Nachfolgerin der geistlichen und akademischen Bildung. Maßstab war der Lebenslauf des Einzelnen und der Gemeinschaft.

---

[48] Der Atem des Geistes 1951 (1991), Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz zur politischen und kosmischen Zeit 1952 (1991), Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne 1955, Der unbezahlbare Mensch 1955, Das Geheimnis der Universität - Wider den Verfall von Zeitsinn und Sprachkraft 1957, Soziologie Bd. 1, Die Übermacht der Räume 1956 (zuerst 1925) und Soziologie Bd. 2, die Vollzahlen der Zeiten 1958, Die Sprache des Menschengeschlechts Bd. 1 1963 und Bd. 2 1964, Dienst auf dem Planeten. Kurzweil und Langeweile im Dritten Jahrtausend 1965, Ja und Nein. Autobiographische Fragmente 1968.

[49] Eugen Rosenstock-Huessy, Dienst auf dem Planeten,13.

[50] Rosenstock-Huessy, Das Dreigestirn der Bildung: Die Arbeitsgemeinschaft, Jg. II, 1920/21, 177–199. Auch veröffentlicht in: Picht/Rosenstock-Huessy, a.a.O., 20–41.

[51] Rosenstock-Huessy, Andragogik: Picht/Rosenstock-Huessy, a.a.O., 193–219.

> So hat die neue Bildung zum Kerne die soziale, die Gemeinschaftsfrage. Sie muß daher selbst, gesellschaftliche Bildung sein. Es liegt ja nahe, dafür das Wort Volksbildung zu gebrauchen.[52]

Bildung ist nicht ein einmaliger Vorgang, sondern wird als eine immer wieder neu zu vollziehende Anstrengung angesehen:

> Bildung hat man nicht und nie an und für sich, sondern man hat sie nur dadurch, daß man sich als Forscher, als Hörer, als Leser täglich neu ausbildet.[53]

Rosenstock ging schon früh in seiner Vorstellung so weit, dass für ihn Erwachsenenbildung ihren Stoff den Erfahrungen der Lernenden selbst zu entnehmen habe.[54]

Im Aufsatz *Der Begriff des Lebensraums und die Methode der Soziologie*[55] ging Rosenstock darauf ein, dass der Lebensraum des Menschen sich in einem ständigen Wandel befindet und darum dieser näher untersucht werden muss. Rosenstocks Forderung und Ziel seiner Bemühungen war der Abbau der starren Grenzen zwischen Arbeits- und Lebensraum:

> Der Arbeiter muß jetzt Kräfte seines Lebens in den »Betrieb« einströmen lassen (...) Durch den Einstrom seiner Lebenskräfte muß also der Arbeitsraum zu einem Teil des Lebensraums werden.[56]

1930 gab Rosenstock in einem Rundfunkvortrag zu verstehen, dass sich auch dieser Lebensraum des Menschen ständig erweitere. Erwachsenenbildung als Lebensbildung setze dabei an, den für den Menschen notwendigen geistigen Gemeinschaftsraum angesichts seines sich wandelnden Lebensraums mit zu gestalten. In den schlesischen Arbeitslagern versuchte man durch Gemeinschaftsleben eine neue Form der Freizeit zu schaffen, in der sich der Mensch erholen kann.[57]

Innerhalb und außerhalb des Betriebes geschieht für Rosenstock Bildung, die an den Bedürfnissen des Lernenden, seinem Lebensraum und gleichzeitig an sozialpolitischen Themen orientiert ist, immer in zwischenmenschlichen Gesprächen. Dieser Entwurf realisierte sich zunächst in der Akademie der Arbeit 1920/21 und dann ausdrücklich in den schlesischen Arbeitslagern: Dem morgendlichen Impuls folgte am Nachmittag die

---

[52] A.a.O., 34.

[53] Eugen Rosenstock-Huessy, Der Sinn der Akademie der Arbeit: Werner Picht/Eugen Rosenstock-Huessy, a.a.O., 133–148, 138.

[54] Vgl. Rosenstock-Huessy, Das Mannschaftshaus, Anm. 34, 12–19.

[55] Eugen Rosenstock-Huessy, Der Begriff des Lebensraums und die Methode der Soziologie: Die Schildgenossen, 1926, 6. Jg., 233–246.

[56] Ebd., 239.

[57] Eugen Rosenstock-Huessy, Erwachsenenbildung in deutschen Landen. Rundfunkvortrag vom 28.6.1930, Archiv der Rosenstock-Huessy-Gesellschaft, Bielefeld-Bethel, 5.5.4.-2 Ordner »ipsius« (Breslauer Manuskripte I und III), 5 ff.

> Einwurzelung dieser Frage in den Lebenskreis jedes einzelnen Lagerteilnehmers. Bewährt hat sich dabei die in unserem Lager original ausgebildete biographische Methode, die inzwischen Schule gemacht hat. Das Lager gliederte sich in 4 Arbeitsgemeinschaften (...) In jeder dieser Arbeitsgemeinschaften erzählte jeder Einzelne die näheren Umstände seiner Entwicklung und seines Tuns in familiärer, sozialer und örtlicher Hinsicht.[58]

Den Hintergrund dieser Praxis bildeten theologisch-sprachtheoretische Ansätze Rosenstocks, die davon ausgingen, dass der zwischenmenschlichen Begegnung ein dialogisches Verhältnis des Menschen mit Gott vorausgeht und folgt:

> Die Begegnung ist notwendig, weil Gott nie dich oder mich allein, sondern uns in unserer Gegenseitigkeit, in unserer Korrespondenz zum Menschen erschaffen hat und erschaffen wird.[59]

Leben, im dialogischen Sinne verstanden, wurde zum Ziel und Gegenstand der Erwachsenenbildung, die »ein Vorgang des Lebens, nicht der Schule«[60] sein sollte.

> Der Erwachsene muß Bahn und Wahn, und nicht zum kleinsten Teile Schulbahn und Schulwahn, in sich zerbrechen, um sein Wesen auszubilden, wie es ohne Vorbild, ohne Rücksicht auf Nachfolge und Nachahmung sich vollenden und erfüllen wird. Die Schule bildet die Jugend, den Erwachsenen bildet das Leben.[61]

c. *Menschen-Bildung als Abbild der Schöpfung und Bildung zur Weltgemeinschaft*

Es soll nun im letzten Abschnitt der Frage nachgegangen werden, wie das späte Denken Rosenstocks in Kontinuität zum frühen zu sehen ist: Denn die theologisch motivierte »Soziologie« als Wissenschaft vom Menschen verband die früheren Aussagen über Sprache, Mensch und Bildung miteinander.[62]

Bereits 1925 und dann in den 60er Jahren entwickelte Rosenstock eine auf der »Grammatik der Seele« fußende »Soziologie«, der er im Laufe der Jahre unterschiedliche Namen gab, rekurriert auf die namenstheologischen Aussagen der *Angewandten Seelenkunde*.

---

[58] Eugen Rosenstock-Huessy, Bericht über das dritte schlesische Arbeitslager für Arbeiter, Bauern und Studenten vom Juli 1930, Archiv der Rosenstock-Huessy-Gesellschaft, Bielefeld-Bethel, 5.3.8.-5 Sondermappe Löwenberg, 9.

[59] Eugen Rosenstock-Huessy, Der Atem des Geistes. Frankfurt/a.M. 1951, 164.

[60] Rosenstock-Huessy, Andragogik, Anm. 51, 193.

[61] A.a.O., 193 f.

[62] Wilfried Rohrbach, Die sozialgrammatische Begründung der Theologie als Sozialwissenschaft im Sprachdenken Eugen Rosenstocks: Gert Hummel (Hg.), Synopse. Beiträge zum Gespräch der Theologie mit ihren Nachbarwissenschaften. Festschrift für Ullrich Mann zum 11. August 1975, Darmstadt 1975, 186–214. Ein Zusammenhang zwischen Sprachdenken, Sozialwissenschaft und Theologie wird hier aufgewiesen, jedoch wird hier der Ansatz der Erwachsenenbildung nicht berücksichtigt.

> Der Mensch ist kein Objekt für die Soziologie, sondern er ist das Wesen, das angerufen wird und anrufen kann.[63]

Soziologie im Sinne Rosenstocks war jedoch keine Wissenschaft im klassischen Sinne, sondern sie hat eher die Qualität einer Theologie, wenn Rosenstock von ihr behauptet:

> Gott ist nämlich die Macht für die Soziologie (...) die irgendwie sich der Zukunft zuwendet, die uns sprechen macht.[64]

Zwar galt Rosenstock bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts als ein protestantischer Volksbildner, bei dem der theologische Hintergrund für das Sprach- und Menschenverständnis von höchster Bedeutung war. Dennoch war Religion nicht die erste Aufgabe und auch nicht die ausschließliche Motivation zur Erwachsenenbildung[65]: Er stand vielmehr in der Tradition des »Wortes Gottes«, nach der die göttliche Ansprache an den Menschen als Voraussetzung für das Bildungsgeschehen als Sprachgeschehen galt. Dem göttlichen Bildungsvorgang an Welt und Mensch entspricht die menschliche Bildungsarbeit. Demgegenüber ist in den Schriften nach 1945 eine deutliche Veränderung in Richtung Theologie als Begründungszusammenhang für sein Denken festzustellen, obwohl Rosenstock trotz seiner 1958 in Münster verliehenen Ehrendoktorwürde in Theologie nie als Theologe hätte bezeichnet werden wollen. Bildung gewinnt zunehmend eine schöpfungstheologische und eschatologische Bedeutung.

In den 20er Jahren sieht Rosenstock noch den Menschen auf dem Hintergrund von Lebensraum und Volks-Gemeinschaft, später als Teil des »Menschengeschlechtes«, zum Dialog als Friedensgespräch aufgerufen:

> ... daß ich mich über ein Anliegen noch einmal äußere, das mir seit 1912 als das wichtigste in meiner eigenen Zukunft und in der Zukunft der Völker erschienen ist: die Gestaltung eines Dienstes, den jeder Mensch im Laufe seines Lebens erfahren solle, damit eine neue Sprache auf der Erde gesprochen werden kann. Seine Sprechweise müßte aus einer Sprache des Menschengeschlechts hervorbrechen ...[66]

Wandlung und Verwandlung, Verwandlungsmacht der Sprache sind weiterhin die wichtigsten Fähigkeiten des Menschen. Nun kommt zu einem tieferen Verständnis von Bildung mit schöpfungstheologischer Ausrichtung noch der eschatologische Gesichtspunkt hinzu[67]: Denn für ihn war überdeutlich,

> daß durch uns hindurch (...) die Schöpfung weiter und fertig geschaffen wird.[68]

---

[63] Eugen Rosenstock-Huessy, Die Gesetze der christlichen Zeitrechnung. Vorlesungen an der theologischen Fakultät der Universität Münster, Sommersemester 1958, unveröffentlichte Übertragung der von Dr. Konrad Thomas hergestellten Bandaufnahme, Archiv der Rosenstock-Huessy-Gesellschaft, Bielefeld-Bethel, 45.

[64] A.a.O., 46.

[65] Regina Burkhardt-Riedmiller, a.a.O., 270.

[66] Eugen Rosenstock-Huessy, Dienst auf dem Planeten, 13.

[67] Wilfried Rohrbach, Das Sprachdenken, 326.

[68] Eugen Rosenstock-Huessy, Die Sprache des Menschengeschlechts, Band I, 670.

Aus diesem eschatologischen Erwartungshorizont ergeben sich anthropologische Konsequenzen, die sich auf das Endziel der Sprachgemeinschaft beziehen und dem Gesamthorizont von Lebens-Bildung einen schöpfungstheologischen Schwerpunkt verleihen.

War vorher von der Menschwerdung durch Ansprache die Rede, wird nun explizit Gott als »Dritter im Bunde« in die Gemeinschaftsbildung mit einbezogen:

> Der Mensch wird nur Mensch, weil ein anderer Mensch gleichzeitig Mensch wird. Und beide werden dann gleichzeitig Mensch, wenn sie einen Dritten, der größer ist als sie, über ihre getrennten Zeiten Herr werden lassen, eben den Gott, der in diese Stunde eingelassen wird und eintritt.[69]

Der Mensch wird sogar im Gesprächs- und Bildungsvorgang zum aktiven Mitgestalter, weil Gott auf das Tun des Menschen angewiesen ist.

> Nur dadurch, daß wir Zweitschöpfer sind, empfängt aber auch unser Schaffen seinen Sinn! Die ohne uns geschaffene Welt und das Schaffen von uns Geschöpfen sind also aufeinander angewiesen.[70]

Die Menschen sind also an der Weitergestaltung des »Menschengeschlechts« aktiv beteiligt, wobei sie für Rosenstock zum Wirkungsfeld des Heiligen Geistes werden.[71] Geschichte mit ihren Ereignissen wird entsprechend dem alt- und neutestamentlichen Geschichtsbild zur Heilsgeschichte. Der Mensch kann dank der »Sprachmacht« Mitwirker an diesem Werk des Heiligen Geistes werden.[72] Damit wandelt sich das Verständnis des durch Sprache wandelbaren Menschen, in einen »homo convertibilis«[73], der die Vollmacht hat, neben der nationalen Gesellschaft auch die ganze Menschheit und Weltgemeinschaft zu verändern.

Ziel im Fortgang der Geschichte ist das Anliegen, »die Menschen Gott ähnlich zu machen«, wobei sich Rosenstock hier auf das Anliegen der Kirchenväter beruft, die in diesem Zusammenhang von »Anthropurgie« sprechen. Der Bildungsvorgang erhält in diesem Horizont den Charakter einer Abbildung der Schöpfung und versteht sich als ein »menschenschaffender Prozeß«.[74]

---

[69] Rosenstock-Huessy, Der Atem des Geistes, 163 und Soziologie, Band II, 425.
[70] Rosenstock-Huessy, Die Sprache des Menschengeschlechts, Band I, ebd.
[71] Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft oder wir überholen die Moderne. München 1955, 171.
[72] Rosenstock-Huessy, Soziologie, Band II, 86.
[73] Rosenstock-Huessy, Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit. Moers 1990, 61.
[74] Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft, 162.

Sanftmut

Zu einem missverstandenen Motiv der Mönchsspiritualität

Michael Plattig

Einleitung

Sanftmut gehört gegenwärtig nicht gerade zu den erstrebenswerten Tugenden unserer Gesellschaft; sie passt scheinbar nicht zum gefragten Typ Mann oder Frau, der etwas voranbringt, etwas durchsetzt, aktiv und agil, sportlich und jugendlich ist.

Sanftmut wird leicht mit Schwäche assoziiert. Als Beispiel mag ein Gedicht von Heinz Erhardt dienen:

> Voller Sanftmut ...
> Voller Sanftmut sind die Mienen
> und voll Güte ist die Seele,
> sie sind stets bereit zu dienen,
> deshalb nennt man sie Kamele.

In diesen Versen wird ein ganzes Bündel von Begriffen negativ konnotiert, neben Sanftmut auch Seelengüte und die Bereitschaft zum Dienst. Nun ist die Verwendung dieser Begriffe in einem frommen oder besser frömmlerischen Kontext wohl der Hintergrund des Spotts und es ist zu konstatieren, dass der machtförmige Missbrauch dieser Begriffe im Rahmen von Kirche, Orden und Frömmigkeit wesentlich zu ihrer Entleerung beigetragen hat.

Dabei eröffnet der Vergleich mit den Kamelen, der gemeinhin synonym für Beschränktheit und Dummheit gebraucht wird, durchaus einen Zugang zu Elementen des ursprünglichen Verständnisses von Sanftmut. Kamele sind genügsame und vor allem ausdauernde Tiere. Bei denen, die sie kennen oder auf ihre Hilfe angewiesen sind, bei den Nomaden der Wüste, sind es hoch geschätzte Tiere, denen so mancher Wüstenbewohner sein Leben verdankt.

Geduld, Ausdauer und erfahrene Hilfe sind die Stichworte, die auch in der Tradition mit der Tugend der Sanftmut verknüpft sind.

Sanftmut als Ziel des geistlichen Weges

Im alten Mönchtum, bei den Anachoreten der ägyptischen Wüste gehörte die Sanftmut neben der Apatheia zu den wesentlichen Haltungen dessen, der als Abbas, als geistlicher Vater, von seinen Schülern um Rat und Weisung gefragt wurde.[1] Nach 1 Tim 6,11 gehört die Sanftmut zu den

[1] Zur Geistlichen Begleitung im alten Mönchtum: R. Bäumer/M. Plattig, »Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele«. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?! Würzburg 1998, bes. 17–128.

Tugenden, nach denen ein »Mann Gottes«, einer, der durch die Handauflegung den Geist empfangen hat und ihn daher auch weitergeben kann, streben sollte.

Johannes Cassian schreibt:

> Unter den Größen christlicher Lebensweisheit lernten wir auch Abbas Daniel kennen. In allen Tugenden anderen Vätern der Sketis ebenbürtig, war er durch die Tugend der Demut besonders ausgezeichnet. Wegen seiner Reinheit und Sanftmut betraute ihn der Priester Pafnutius mit dem Amt des Diakons, obwohl Daniel jünger als viele andere war.[2]

Amma Synkletika fordert:

> Ahme den Zöllner nach, damit du nicht zugleich mit dem Pharisäer verurteilt wirst (Lk 18, 10). Und des Moses Sanftmut erwähle dir, damit du dein Felsenherz zu Wasserquellen umwandelst (Ps113,8) (Synkletika 11) (Apo 902).[3]

Der zweite Begriff, Apatheia beschreibt im Gegensatz zum modernen Verständnis von »Apathie« den Zustand dessen, der den Kampf mit den Lastern erfolgreich geführt hat und den Leidenschaften gegenüber frei ist. Apatheia meint gerade nicht Gefühllosigkeit oder Leidenschaftslosigkeit, sie meint den freien Umgang mit Gefühlen und Leidenschaften, die den Altvater zu einer Liebe befähigen, die sanftmütig und barmherzig sich selbst und den Bruder anschaut und so erst hilfreich sein kann. Mit Apatheia ist

> weder Unempfindlichkeit und Leidensunfähigkeit noch eine Ausrottung der Leidenschaften durch Willensakte oder Vernunfterwägungen gemeint, und auch nicht die stoische Apathie der unerschütterlichen Gelassenheit und Standhaftigkeit in den Stürmen des Lebens, sondern horchend-schauende und gelassene Offenheit für den zu vernehmenden Logos.[4]

Abbas Poimen stellt fest:

> Den Nächsten zu belehren ist Sache eines gesunden und leidenschaftslosen Menschen. Denn welch einen Sinn hätte es, das Haus des anderen zu bauen und das eigene niederzureißen (Poimen 127; Apo 701)?

Abbas Evagrios berichtet:

> Einer von den Vätern sprach: Eine besonders einfache (trockene) und (nicht) unregelmäßige Lebensweise, verbunden mit Liebe, führt den Mönch schneller in den Hafen der Leidenschaftslosigkeit (Evagrios 6; Apo 232).

---

[2] Johannes Cassian, Coll. IV,1; zit. nach: Johannes Cassian, Spannkraft der Seele. Einweisung in das christliche Leben I. Hg. G. u. T. Sartory, Freiburg [2]1985, 142.

[3] Alle Apophthegmata zit. nach Miller B., Weisung der Väter, Trier [3]1986; die 1. Klammer bezieht sich auf d. Zählung in PG 65,71–440, die 2. auf die v. Miller.

[4] A. K. Wucherer-Huldenfeld, Maskierte Depression und »Trägheit« in der klassischen Achtlasterlehre. Zur Aktualität der Frühgeschichte christlicher Spiritualität und Psychotherapie. In: Evangelische Theologie 57 (1997) 338–363, hier 344.

Apatheia wird in den beiden Sprüchen mit leidenschaftslos bzw. dem entsprechenden Substantiv übersetzt, was den Sinn nicht trifft, denn es geht nicht um Leidenschaftslosigkeit, sondern darum, mit den Leidenschaften umgehen zu können, von daher würde der griechische Begriff auch in der Übersetzung besser stehen bleiben.

Deutlich wird jedenfalls, dass Sanftmut wie Apatheia am Ende eines oft lange dauernden Prozesses der Selbst- und Gotteserkenntnis stehen und die Frucht ehrlichen Ringens mit sich selbst und mit Gott, die Frucht des Kampfes mit den Dämonen ist.

Ein nicht mehr zum alten Mönchtum gehörender, aber dennoch in dieser Tradition stehender Zeuge, Johannes Tauler, erläutert den Zusammenhang von geistlichem Wachstum und Nächstenliebe am Beispiel der Sanftmut, die er in einer Pfingstpredigt als zweite Gabe des Hl. Geistes einführt:

> Nun die zweite Gabe! Es ist die der sanftmütigen Milde, die den Menschen zu einem höheren Grad höchster Bereitschaft führt, denn sie benimmt ihm alle ungeordnete Trauer und Bangigkeit, die ihm die Furcht (Gottes) senden und womit sie ihn niederwerfen könnte. Sie richtet ihn auf, bringt ihn in eine göttliche Duldsamkeit, innerlich und äußerlich in allen Dingen, sie benimmt ihm das Gefühl eigener Geringschätzung, der Hartmütigkeit und aller Bitternis in sich selber, macht ihn sanftmütig gegen seinen Nächsten in allem, in Worten und Werken, friedfertig und gütig in seinem äußeren Wandel und besonnen. Dies alles erwirbt man nur in der Furcht Gottes, denn Heftigkeit verjagt und vertreibt den Heiligen Geist gänzlich.[5]

Dieser Text unterstreicht eindrücklich, dass Sanftmut nichts mit Geringschätzung sich selbst gegenüber zu tun hat, im Gegenteil, sie vertreibt diese. Sanftmut führt zum Standfassen in einem geordneten Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten. In der rechten Einschätzung eigener Bedürftigkeit Gott gegenüber und im Bewusstsein eigener Wertigkeit kann der Mensch auch sanftmütig mit seinem Nächsten umgehen, friedfertig und ohne Heftigkeit, also gelassen, weil in sich selbst und in der Furcht Gottes verankert.

Johannes vom Sinai erwähnt die Sanftmut in seiner Klimax, seiner Himmelsleiter mit insgesamt 30 Stufen, auf der 8. Stufe im Zusammenhang mit Zornlosigkeit (dazu später). Auf der 24. Stufe sieht er sie als Vorläuferin der Demut, jedoch bereits in sehr umfassender Weise als erworbene Gabe auf dem Weg des Aufstiegs zum Gott der Liebe:

> 24. Kapitel: 1. Von der weise erworbenen und nicht naturbedingten Sanftmut, Einfalt und Arglosigkeit, und von der Bosheit. Das morgendliche Licht eilt der Sonne voraus, jede Art von Demut aber hat die Sanftmut zum Vorläufer. Laßt uns daher das wahre Licht vernehmen, wie es sie ihrem Grad nach einordnete: »... denn lernt von mir, daß ich sanftmütig bin und demütig von Herzen« (Mt 11,29). Es ist demnach angebracht, noch vor der Sonne vom Licht erleuchtet zu werden, um so mit klarem Blick die Sonne anzuschauen. Denn auf keinen Fall ist es möglich, daß jemand, der vorher jenes nicht kennenlernte, diese zu schauen bekommt, wie es auch die wahre Ordnung der Dinge lehrt.

---

[5] Johannes Tauler, 2. Predigt zu Pfingsten. Zit. nach: Johannes Tauler, Predigten, Bd. I, Hg. G. Hofmann, Einsiedeln 1979, 181.

2. Sanftmut ist ein unverrückbarer Zustand des Geistes, welcher angesichts von Ehre und Schmach unverändert bleibt. Sanftmut heißt, trotz der Unruhe, die der Nächste bereitet, unauffällig und ehrlich für ihn zu beten. Sanftmut ist ein aus dem Meer des Zornes herausragender Felsen, an welchem sich alle schäumenden Wellen brechen, ohne daß er selbst erschüttert wird. Sanftmut ist eine Stütze der Geduld, ein Tor für die Liebe, besser noch ihre Mutter, Grundlage der Unterscheidungsgabe, denn es heißt: »Der Herr wird den Sanftmütigen seine Wege lehren« (Ps 24,9); sie ist Anlaß zur Vergebung der Sünden, Freimütigkeit im Gebet, Ort des Heiligen Geistes, denn es steht geschrieben: »Auf wen sollte ich blicken, wenn nicht auf den Sanftmütigen und Stillen« (vgl. Is 66,2)? Sanftmut ist Gehilfin des Gehorsams, Führerin der Bruderschaft, Zaum für die Wütenden, Zurückhalten der Zornigen, Spenderin der Freude, Nachahmung Christi, eine Eigenschaft der Engel, eine Fessel der Dämonen und Schild wider die Bitterkeit.

3. In den Herzen der Sanftmütigen wird der Herr wohnen, eine Unruhe verbreitende Seele aber ist ein Sitz des Teufels. »Die Sanftmütigen werden das Land erhalten« (Mt 5,5), mehr noch: es beherrschen, die Grimmigen dagegen werden von ihrem Land vertrieben werden.[6]

Sanftmut beschreibt eine Glaubenshaltung

Der Altvater ist sanftmütig geworden, weil er seinem Schatten und seiner Ohnmacht begegnet ist und darin Gottes Barmherzigkeit und Sanftmut erfahren hat. Johannes Cassian stellt ausdrücklich den Zusammenhang her zwischen der Reinheit (des Herzens), die Frucht der Auseinandersetzung mit den Lastern ist und vom Sklaventum zur Sohnschaft führt, und der Sanftmut, die sich nicht ereifert, weil sich der Sanftmütige an seine eigene Bedürftigkeit erinnert und sich mit dem Sünder solidarisch weiß:

Wer aber Herr über die Angriffe der Laster wurde und schon sicheren Frieden genießt, wer dazu übergegangen ist, ein Liebhaber der Tugenden zu werden, wird im Besitz jenes Gutes bleiben, dem er schon ganz angehört, weil er nichts für verderblicher hält als die Verletzung der Keuschheit seiner Seele. Er liebt die Reinheit hier und jetzt wie einen kostbaren Schatz. Würde sie versehrt, dann wäre ihm das die größte Strafe. Richter seiner Taten ist ihm sein eigenes Gewissen. Und das hat er immer bei sich ...

Wem dies im Vertrauen auf Gottes Hilfe, nicht durch eigene Anstrengung, zu einer Haltung wird, der verläßt allmählich den Sklavenstand, wie er charakterisiert ist durch Furcht, und fragt auch nicht mehr nach Lohn, wie es der Lohnhoffnung eigen ist. Er geht über in den Rang eines (Adoptiv-)Sohnes, der weder von Furcht noch von irgendeiner Erwartung, sondern ganz einfach von *Liebe* bestimmt ist, »die nicht fällt« (1 Kor 13,8), die nie aufhört.

Wer so aufsteigt, wird durch Liebe hindurch Gott ähnlich; er ist beglückt vom Guten aus Freude am Guten an sich, und da er in gleicher Weise die Geduld und die Sanftmut liebt, erbost er sich auch fortan nicht mehr über die Laster der Sünder. Er fühlt vielmehr mit ihnen und bittet Gott, er möge mit ihren Schwächen nachsichtig sein. Erinnert er sich doch gut, daß ihn selbst lange Zeit der Stachel ähnlicher Leidenschaft stach, bis das Erbarmen des Herrn ihn davon befreite. Und weiß er doch zu gut, daß ihn nicht eigenes Bemühen von der Anfechtung seines egoistischen, gottfernen Wesens befreit hat, sondern daß er seine Heilung der Hilfe Gottes verdankt. So lernt er verstehen, daß man Irrenden gegenüber nicht zornig sein darf, sondern mit-leiden

---

[6] Heiliger Johannes vom Sinai, Klimax oder die Himmelsleiter. Übers. v. Mönch Gregorios Makedos, Athen 2000, 236 f.

muß. Dann kann er in Herzensruhe Gott jenen Vers zusingen: »Du hast meine Fesseln zerrissen, Dir bringe ich das Opfer meines Lobes« (Ps 115,7 f.); und - »Würde Gott mir nicht helfen, bald wohnte meine Seele im Land des Schweigens« (Ps 93,17).[7]

Nach Evagrios Pontikos, so G. Bunge[8], ist Sanftmut

jene Form der Liebe, die den, der sie besitzt, dazu drängt, dem anderen Raum zu eigenem Sein zu geben - bis hin zur Selbstaufgabe. Im Umgang mit anderen äußert sich diese Sanftmut namentlich auch als Diskretion, als liebevolles Eingehen auf die Bedürfnisse und das Fassungsvermögen des anderen, der etwa um Rat fragt. Die sanftmütige Liebe ist jedoch nicht nur »Ziel der Praktike«[9], sie ist auch »Tor der Erkenntnis der geschaffenen Natur«[10], und ihr eigenes »Ziel ist Erkenntnis Gottes selbst«.[11]

Hier besteht ein deutlicher Unterschied zum aristotelischen Tugendbegriff der Sanftmut. In der Nikomachischen Ethik des Aristoteles († 322 v. Chr.) findet sich folgende Definition:

Es ist also die Tugend eine vorsätzliche Haltung, in einem für uns gedachten mittleren Zustand, bestimmt durch Überlegung und so, wie der Verständige es abgrenzt. Die Mitte liegt zwischen zwei Lastern, deren eines das Übermaß, deren anderes die Dürftigkeit vorzieht und die teils über das rechte Maß hinausgehen, teils dahinter zurückbleiben in Gefühlen und Handlungen, während die Tugend die rechte Mitte findet und innehält. Nach ihrem Wesen und nach dem Begriff, der ihr Wesen bestimmt, ist die Tugend also ein Mittelzustand, nach Rang und Wert dagegen ist sie ein Gipfelzustand.[12]

So ist etwa Sanftmut die Mitte zwischen Jähzorn und Apathie, Tapferkeit die Mitte zwischen Frechheit und Feigheit, Schamhaftigkeit die Mitte zwischen Schamlosigkeit und Schüchternheit usw.[13] Die Tugend des Menschen ist »eine Haltung, die ihn befähigt, seine Aufgabe recht zu erfüllen.«[14] Haltung ist dabei nicht passiv zu verstehen, sondern beschreibt das verantwortliche Handeln des freien Subjekts.

Dies bedeutet, dass Sanftmut als Haltung den verantwortlich handelnden Menschen befähigt, seine Aufgabe recht zu erfüllen und weder in Jähzorn, noch in Apathie zu verfallen.

---

[7] Johannes Cassian, Coll. XI,8 f.; zit. nach: Johannes Cassian, Spannkraft der Seele. Einweisung in das christliche Leben II. Hg. G. u. T. Sartory, Freiburg 1982, 95–97.

[8] G. Bunge, Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos. Regensburg 1988, 31.

[9] Praktike meint bei Evagrios die »Übung der evangelischen Tugenden« (vgl. G. Bunge, Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos. Regensburg 1988, 19; bzw. das »Halten der Gebote« (vgl. G. Bunge, Praktike, Physike und Theologike als Stufen der Erkenntnis bei Evagrios Pontikos. In: M. Schneider/W. Berschin (Hg.), Ab oriente et occidente: (Mt 8,11); Kirche aus Ost und West; Gedenkschrift für W. Nyssen, St. Ottilien 1996, 59–72, hier 61).

[10] Vgl. Evagrios Pontikos, Praktikos Prol. (PG 40, 1221C).

[11] Vgl. Evagrios Pontikos, Ad monachos 3: »Der Glaube: Anfang der Liebe, das Ziel der Liebe: Erkenntnis Gottes.« (Zit. nach: Driscoll J., The »Ad monachos« of Evagrius Ponticus. It's structure and a select commentary, Studia Anselmiana 104, Roma 1991, 45.)

[12] Aristoteles, Nikomachische Ethik II,6; zit. nach: Aristoteles, Die Lehrschreiben. Hg. P. Gohlke, Bd. VII/3, Paderborn 1956, 55.

[13] Aristoteles listet die Tugenden mit ihren »Außenwerten« auf. Vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik, II,3.

[14] Aristoteles, Nikomachische Ethik II,5, a.a.O., 53.

Im Mönchtum erfährt diese Haltung eine wesentliche Veränderung bzw. Erweiterung. Die Haltung der Sanftmut entspricht nicht einfach einem tugendhaften Leben, einem Bemühen um das rechte Tun, das rechte Maß, sondern ist Frucht eines geistlichen Weges, einer Anstrengung im Sinne der Bemühung um Selbst- und Gotteserkenntnis. Darüber hinaus ist sie als Frucht dieses Weges unverfügbares Geschenk Gottes. Andererseits ist sie aber auch Ausdruck einer Glaubenserfahrung, dass Gott den Menschen annimmt, dass Gott ihn immer wieder aufrichtet, wenn er in Sünde gefallen ist und dass es keine aussichtslose Situation für den Menschen, auch den gefallenen Menschen gibt, wenn er sich auf den Weg der Gottsuche einlässt.[15]

Sanftmut und die Würde des Sünders

Im Brief an die Galater führt Paulus zu Beginn des 6. Kapitels aus: Wenn einer sich zu einer Verfehlung hinreißen läßt, meine Brüder, so sollt ihr, die ihr vom Geist erfüllt seid, ihn im Geist der Sanftmut wieder auf den rechten Weg bringen. Doch gib acht, daß du nicht selbst in Versuchung gerätst. Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen (Gal 6,1 f.).

Dieser Spur folgend beschäftigt sich Johannes Chrysostomus mit dem Zusammenhang von Sünde und Sanftmut. In seinem Kommentar zum Matthäusevangelium schreibt er:

Viele geben sich den Anschein, die Ehre Gottes zu wahren und gehorchen dabei nur ihren eigenen Leidenschaften, denen allen sie jedoch entsagen sollten. Gott, der Herr des Alls, könnte ja sonst seinen Blitzstrahl schleudern wider sie, die ihn also lästern. Statt dessen läßt er die Sonne aufgehen und sendet Regen und gibt uns reichlich alles andere, dessen wir bedürfen. Das müssen auch wir nachahmen, müssen bitten, ermahnen, mit Sanftmut zurechtweisen, nicht im Zorn und in wilder Leidenschaft. Die Lästerungen bringen ja Gott keinen Schaden; seinetwegen brauchst du dich nicht aufzuregen; der Lästerer verwundet nur sich selbst. Deshalb seufze und weine! Der Tränen wert ist solche Leidenschaft. Auch gibt es für den Verwundeten keine bessere Arznei als Sanftmut. Die Sanftmut ist mächtiger als alle Gewalt. Sieh nur, wie der gelästerte Gott mit uns redete, im Alten wie im Neuen Bunde! Dort sagte er: »Mein Volk, was habe ich dir getan?« (Mi 6,3), hier aber: »Saulus, Saulus, was verfolgst du mich« (Apg 9,41)? ... Und als die Jünger zu Christus kamen und ihn baten, er möge Feuer vom Himmel fallen lassen, da verwies er es ihnen mit Strenge und sagte: »Ihr wißt nicht, wessen Geistes ihr seid« (Lk 9,54). Auch hier rief der Herr nicht aus: O ihr Elenden, ihr Gaukler und neiderfüllten Feinde des Menschenheiles! Nein, er sagt: »Was denkt

[15] Vgl. z. B. die Geschichte von Abbas Lot: »Jemand erzählte von einem Bruder, der in Sünde gefallen war. Er kam zum Altvater Lot, verstört trat er ein und ging hinaus und konnte nicht ruhig sitzen bleiben. Da fragte ihn Abbas Lot: ›Was hast du, Bruder?‹ Er antwortete: ›Ich habe eine große Sünde begangen und vermag sie den Vätern nicht zu bekennen.‹ Da sprach der Alte: ›Offenbare sie mir, und ich werde sie tragen.‹ Da bekannte er ihm: ›Ich bin in die Sünde des Ehebruchs gefallen und habe, um mein Ziel zu erreichen, gemordet.‹ Der Alte erwiderte ihm: ›Habe Vertrauen, es gibt eine Reue. Wohlan, setze dich in deine Höhle, faste je zwei Tage, und ich werde mit dir die Hälfte der Schuld tragen.‹ Nach drei Wochen wurde dem Alten die Gewißheit, daß der Herr die Buße des Bruders angenommen habe. Und er verharrte im Gehorsam gegen den Greis bis zu seinem Tode« (Lot 2) (Apo 448).

ihr Böses in eurem Herzen« (Mt 13,30)? Man muß also die Krankheiten mit Sanftmut zu heilen versuchen. Denn wer sich nur aus Menschenfurcht gebessert hat, wird sich schnell wieder dem Bösen zuwenden. Deshalb befahl der Herr, das Unkraut stehen zu lassen, um den Sündern Zeit zur Bekehrung zu geben. So haben sich viele bekehrt und sind eifrig im Guten geworden, während sie früher böse waren, wie z. B. Paulus, der Zöllner, der Räuber. Diese alle waren vorher Unkraut und wurden dann reifer Weizen. Beim natürlichen Samen ist so etwas allerdings unmöglich; beim freien Willen aber ganz leicht; er ist eben nicht durch die Gesetze der Natur gebunden, sondern ist durch die Freiheit der Selbstbestimmung ausgezeichnet.[16]

Interessant an dieser Stelle ist neben der Betonung der Sanftmut auch die Erkenntnis, dass es der Mensch nicht vermag, Gott Schaden zuzufügen, sondern dass er nur sich selber schadet, weil er sich selbst verfehlt. Deshalb ist Sanftmut das Heilmittel und nicht Entrüstung, deshalb gilt es sich auf eine Stufe mit dem Sünder zu stellen im Erbarmen und sich nicht auf die Ebene Gottes und seines vermeintlichen bzw. behaupteten Zornes zu begeben und sich damit über den Sünder zu stellen. Abbas Makarios entlarvt solche scheinbar »fromme«, im letzten aber narzistische Entrüstung treffend:

Wenn du einen zu tadeln hast und dabei in Zorn gerätst, dann befriedigst du deine eigene Leidenschaft. Statt dass du andere rettest, verdirbst du dich selbst (Makarios 17; Apo 470).

Amma Synkletika mahnt zur wichtigen Unterscheidung:

Hasse die Krankheit, aber nicht den Kranken (Synkletika 13; Apo 904)! Fromme Entrüstung über den Sünder, vielleicht noch im Namen Gottes, ist nichts anderes als geistliche Selbstbefriedigung und verdirbt das Herz des Menschen. Leider waren (und manchmal sind) Beichtstühle häufig Orte klerikaler Selbstbefriedigung in diesem Sinne und nicht Orte der »Feier der Versöhnung«.[17]

Dem gegenüber steht die Sanftmut, die aufgrund der Erfahrung eigener Bedürftigkeit an den Menschen und seine unantastbare Würde glaubt, bis dahin, dass sogar offensichtliche Schuld um des Menschen und seines Wachstums willen vertuscht wird:

Der Altvater Ammonas kam einmal irgendwohin, um zu essen. Dort befand sich einer, der einen schlechten Ruf hatte. Es begab sich, daß ein Weib daherkam und in das Kellion des Bruders mit dem üblen Rufe ging. Als die Bewohner des Ortes das erfuhren, gerieten sie in Aufregung und taten sich zusammen, um ihn aus seinem Kellion zu vertreiben. Als sie erfuhren, daß der Bischof Ammonas am Orte sei, gingen sie zu ihm

---

[16] Johannes Chrysostomus, Matthäus-Kommentar 29,3; zit. nach: BKV², Johannes Chrysostomus II, 176 f.

[17] Feier der Buße wird im Ordo Paenitentiae aus dem Jahr 1973, der bis heute immer noch in seiner vorläufigen Studienausgabe vorliegt, vor allem als Feier der Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen verstanden und markiert so eine wichtige Zäsur in der Geschichte des Bußsakraments. Vgl. dazu: J. Schelhas, Das Bußsakrament in der Gegenwart. Zur Aktualität und zu neueren Begründungsansätzen. In: Geist und Leben 75 (2002) 33–46, hier vor allem 33–35.

und forderten ihn auf, mit ihnen zu kommen. Als der Bruder das merkte, nahm er das Weib und verbarg es in einem großen Faß. Wie nun die Menge eintraf, wußte der Altvater Ammonas bereits, was vorgefallen war, doch um Gottes willen verdeckte er die Sache. Er trat ein, setzte sich auf das Faß und ordnete eine Durchsuchung des Kellions an. Aber, obwohl sie sorglich suchten, fanden sie das Weib nicht. Da sagte der Altvater Ammonas: »Was ist das? Gott soll euch vergeben« (daß ihr den Bruder verleumdet habt)! Er ließ ein Gebet verrichten und hieß alle hinausgehen. Dann nahm er den Bruder bei der Hand und ermahnte ihn: »Gib auf dich acht, Bruder!« Nach diesen Worten ging er weg (Ammonas10) (Apo 122).

Für den Schutz des Sünders ist der Altvater sogar bereit zu lügen:

Der Altvater Agathon befragte einmal den Altvater Alonios: »Wie kann ich Herr werden über meine Zunge, daß ich keine Lüge sage?« Altvater Alonios antwortete: »Wenn du nicht lügst, wirst du viele Sünden verschulden.« Jener fragte: »Wieso?« Der Altvater antwortete: »Siehe, zwei Männer haben in deiner Gegenwart einen Mord begangen. Der eine von ihnen ist in dein Kellion geflohen. Der Beamte ist da und fragt dich: Ist der Mord vor deinen Augen geschehen? Wenn du jetzt nicht lügst, wirst du einen Menschen dem Tode überliefern. Es ist besser, du entläßt ihn vor dem Angesicht Gottes ohne Gefangennahme. Denn Gott weiß alles« (Alonios 4) (Apo 147).

Dieser Dialog unterstreicht eindrücklich die Bedeutung, die die Altväter dem schützenden Umgang mit dem Sünder zumaßen. Abbas Alonios fordert zur Lüge auf, zum Übertreten eines der Zehn Gebote, wenn dadurch der Mörder seiner vor dem Gesetz gerechten Strafe entkommt. Das Urteil Gottes ist entscheidend und nicht das der Menschen. Das Wohl des Einzelnen vor Gott, und sei er ein Mörder, ist für den Altvater oberstes Gebot. Die Lüge des Altvaters gibt dem Mörder die Chance zur Umkehr. Dieses Gut steht über dem Gebot der Wahrhaftigkeit.

Daraus lässt sich zweierlei folgern. Zum einen das absolute Vertrauen in die Umkehrfähigkeit und -möglichkeit des Menschen und in die Barmherzigkeit Gottes. Es gibt schlechterdings keine aussichtslose Situation. Zum anderen wird der Mörder in seiner Wertigkeit nicht auf seine Tat reduziert, das Einzelgebot der Wahrhaftigkeit wird im Kontext der Situation gesehen und wird nicht zum ehernen Gesetzesbuchstaben, sondern zur in der Situation zu verantwortenden, auslegungsbedürftigen Norm im Blick auf die ganze Wirklichkeit des Menschen.

Sanftmut und Unterscheidung

Paulus beschwört die Galater im 5. Kapitel seines Briefes förmlich, ihre Berufung zur Freiheit (vgl. Gal 5,13) ernst zu nehmen. Diese Berufung ist immer wieder gefährdet durch das Begehren des Fleisches. Darum mahnt Paulus: »Lasst euch vom Geist leiten, dann werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht erfüllen« (Gal 5,16). Zur besseren Unterscheidung stellt Paulus dann die Werke des Fleisches:

»Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Mißgunst, Trink- und Essgelage und ähnliches mehr« (Gal 5,19–21) den Früchten des

Geistes gegenüber, als da sind »Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung« (Gal 5,22 f.).[18]

Sanftmut ist damit als Charakteristikum des Wirkens des Geistes, als seine Frucht, qualifiziert.

Auf diesem Hintergrund gebraucht Evagrios Pontikos die Sanftmut auch als Kriterium zur Unterscheidung von echtem Eifer, echter Enthaltsamkeit und falschem Eifer, frommer Entrüstung, übertriebener Askese. »Billige keine Enthaltsamkeit, die die Sanftmut vertreibt.«[19]

Wenn die Askese des Mönches, die Übung des Frommen nicht zu Sanftmut, zu barmherzigerem Umgang mit dem Nächsten, vor allem dem Sünder führt, dann ist die Askese umsonst oder gar das fromme Deckmäntelchen zum Ausleben des Zorns.

Das alte Mönchtum hat sich nicht blenden lassen von Äußerlichkeiten. Nach Überzeugung der Wüstenväter und -mütter gibt es wenig, was eindeutig gut oder eindeutig schlecht ist, wichtig ist in jedem Fall, die Motivation zu ergründen und dann kann einerseits eine Lüge oder Täuschung (siehe oben) einem guten Antrieb entspringen und andererseits Eifer und Askese nur fromme Selbsttäuschung oder Ersatzbefriedigung sein.[20]

Im *Hirt des Hermas* findet sich eine Entwicklung, die das Motiv der Sanftmut im Rahmen der Unterscheidung der Geister aufgreift, ihm aber eine andere Richtung gibt:

Ich sprach: »Herr, ich wüsste gern, auf welche Art und Weise ich der guten Begier dienen muss.« »Hör zu«, sagte er, »verwirkliche Gerechtigkeit und Tugend, Wahrheit und Furcht des Herrn, Glauben und Sanftmut und alles Gute, was dem gleicht. Wenn du das tust, wirst du ein wohlgefälliger Diener Gottes sein und für ihn leben; und jeder, der der guten Begier dient, wird für Gott leben« (12. Gebot 3,1).[21]

---

[18] In eine ähnliche Richtung deutet eine Stelle aus dem Hirt des Hermas, 5. Gebot 2,6: »Der empfindsame Geist, der es nicht gewohnt ist, mit einem bösen Geist und mit Wildheit zusammenzuwohnen, zieht darum aus einem solchen Menschen aus und sucht sich eine Wohnung bei der Sanftmut und bei der Ruhe.« Zit. nach: Der Hirt des Hermas. Übers. u. erkl. v. N. Brox, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 7, Göttingen 1991, 216.

[19] Evagrios Pontikos, Epistulae LXII, 56,5 gr.; zit. nach: G. Bunge, Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrios Pontikos von Zorn und Sanftmut. Würzburg 1999, 108.

[20] Vgl. etwa zur Frage von Reden und Schweigen: »Wiederum sprach er: Da ist ein Mensch, der scheint zu schweigen, aber sein Herz verurteilt andere. Ein solcher redet in Wirklichkeit ununterbrochen. Und da ist ein anderer, der redet von der Frühe bis zum Abend, und doch bewahrt er das Schweigen, das heißt, er redet nichts Nutzloses« (Poimen 27) (Apo 601). Evagrios Pontikos schreibt: »Besuche von Kranken schützt der Überdrüssige vor, tatsächlich aber befriedigt er nur seinen eigenen Zweck. Ein überdrüssiger Mensch ist flink zu Diensten und hält für ein Gebot seine eigene Befriedigung« (Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken. Eingel. u. übers. v. G. Bunge, Würzburg 1992, 68).

[21] Zit. nach: Der Hirt des Hermas. Übers. u. erklärt v. N. Brox, Kommentar zu den Apostolischen Vätern Bd. 7, Göttingen 1991, 269.

Die Sanftmut als Frucht des Geistes (damit als Geschenk) bzw. als Frucht echter Askese und Enthaltsamkeit ist zu unterscheiden von der Übung, vom Tun der »guten Begier«.

In eine ähnliche Richtung, wenn auch immer wieder angebunden an die Sanftmut als Frucht der Askese, geht Evagrios Pontikos, wenn er die Sanftmut als Hauptwaffe gegen den Zorn sieht, was im nächsten Punkt genauer betrachtet werden soll.

Die Frage ist allerdings, ob diese Wendung von der Sanftmut als Frucht des Geistes hin zur Sanftmut als zu übende Tugend nicht bereits eine Entwicklung einleitet, an deren Ende die Aushöhlung des Begriffs steht. Dies betrifft das geistliche Leben, den geistlichen Weg fundamental, weil sich die Frage nach dem Tun des Menschen, nach seinen Möglichkeiten, stellt. Begreift man streng die Sanftmut als Frucht des Geistes, dann kann sie nicht Gegenstand einer Übung sein bzw. vom Menschen nicht einfach getan werden, sondern ist das vom Geist geschenkte Ergebnis einer Bemühung des Menschen, das ganz andere Ziele hat, nämlich Selbsterkenntnis und Gottsuche bzw. andere Mittel wie Enthaltsamkeit, Loslösung, Kampf mit den Dämonen etc. So wird noch einmal deutlich, dass Sanftmut als Frucht des Geistes nicht eine Tugend im aristotelischen Sinn meint, nicht das Mittelmaß zwischen Jähzorn und Apathie, sondern einerseits die Frucht einer Glaubenserfahrung ist und andererseits eine Haltung beschreibt, die aus Übung und Glaubenserfahrung gewachsen ist, aber nicht einfach an sich geübt oder angestrebt werden kann.

Sanftmut und Zorn

Nach Evagrios Pontikos ist Sanftmut die »Hauptwaffe« im Kampf gegen den Zorn.

Hier ist eine kurze Vorbemerkung notwendig. Nach dem Menschenbild des Evagrios gehört der Zorn zum jähzornigen Seelenvermögen, das mit dem begehrenden und dem rationalen die Seele ausmacht. Jedes dieser drei Vermögen hat ein ihm eigenes, natürliches Betätigungsfeld:

> Gemäß der Natur wirkt die vernünftige Seele, wenn ihr begehrender Teil nach der Tugend strebt, der jähzornige für sie kämpft, und der rationale sich der Kontemplation der Geschöpfe widmet.[22]

Das bedeutet, dass bis zu einem gewissen Grad, auch der Zorn als Antrieb im Kampf für die Tugend, als Energie im Einsatz für sie nicht nur erlaubt, sondern notwendig ist, sollen die Seelenvermögen im Einvernehmen sein. »Der Haß gegen die Dämonen ist überaus förderlich zum Heil und nützlich beim Wirken der Tugend.«[23]

---

[22] Evagrios Pontikos, Praktikos 86; zit. nach: G. Bunge, Drachenwein, Anm. 19, 13.
[23] Evagrios Pontikos, De diversis malignis cogitationibus 10, Anm. 22, 65.

Schwierig wird es dann, wenn der Zorn sich verselbstständigt und der Mensch sein »Seelengleichgewicht« verliert, die Seele »vertiert« und der Mensch vereinsamt.[24] Der Mensch, der vom Zorn beherrscht wird, verliert seine Souveränität und wird unfrei wie der Löwe im Käfig: »Der Löwe im Käfig bewegt ständig die Wirbelknochen und der Zornige in seiner Zelle Gedanken des Zornes.«[25]

In eine ähnliche Richtung weist ein Spruch des Altvaters Isidor:

> Ein Bruder fragte ihn: »Warum fürchten dich die Dämonen so sehr?« Der Greis antwortete ihm: »Seitdem ich Mönch geworden bin, mühe ich mich ab, es nicht zuzulassen, daß der Zorn bis zur Kehle heraufkomme« (Isidor 2) (Apo 358).

Der Jähzorn, ursprünglich wichtig für den Kampf, erkrankt, wenn er sich verselbstständigt. Um ihn zu heilen, muss als

> positive Haltung die typisch christliche sanftmütige Liebe hinzukommen. Denn da dem Jähzorn Liebe und Haß widerfahren, ist es folglich die geistliche Liebe, die den entzündeten Teil des Jähzorns heilt. Diese einfache und doch so große Wahrheit wiederholt Evagrios unablässig.[26]

Eine Art Tribunal für den Zorn veranstaltet Johannes vom Sinai in seiner Klimax:

> Es werde also der Zorn mit den Fesseln der Sanftmut gebunden, von der Langmut gegeißelt und von der heiligen Liebe vor den Richterstuhl der Vernunft geschleppt und gebührend befragt! »Sage uns, o Törichter und Unverschämter, die Namen deines Erzeugers und deiner Gebärerin, die dich schimpflich in die Welt setzten, deiner verruchten Söhne und Töchter, außerdem noch die genaue Bezeichnung jener, die dich bekämpfen und vernichten!« Darauf würde uns dieser ungefähr so antworten: »Geboren werde ich auf viele Arten. Mein Vater ist nicht ein Einzelner. Meine Mütter sind die Eitelkeit, die Liebe zum Geld und zum Bauch, manchmal auch die Unzucht. Mein Erzeuger heißt Einbildung. Meine Töchter sind Groll, Feindschaft, Rechtfertigung und Haß. Meine Gegner, die diesen entgegengesetzt sind, und von denen ich hier festgehalten werde, sind die Zornlosigkeit und die Sanftmut. Welche mir nachstellt, ist die Demut. Wer sie erzeugt hat, fragt sie selbst an dem ihr zugehörigen Platz!«[27]

Sanftmut fesselt den Zorn, d. h. es handelt sich nicht um Passivität, sondern um ein aktives Bemühen. Deshalb betont Johannes vom Sinai auf der 24. Stufe seiner Himmelsleiter, dass es sich um die »weise erworbene und nicht naturbedingte Sanftmut«[28] handelt.

Es geht nicht um Sanftmütigkeit aufgrund von Unvermögen, als »schwerbewegliches und gelassenes Wesen« wie schon Gregor von Nyssa[29] kritisch anmerkt, sondern es geht um eine energiegeladene, streitbare Sanftmut:

---

[24] Vgl. Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken. Anm. 20, 55.
[25] Evagrios Pontikos, Über die acht Gedanken. Anm. 20, 56.
[26] G. Bunge, Drachenwein und Engelsbrot. Anm. 19, 66.
[27] Heiliger Johannes vom Sinai, Klimax oder die Himmelsleiter. Anm. 6, 149.
[28] Heiliger Johannes vom Sinai, Klimax oder die Himmelsleiter. Anm. 6, 236.
[29] Gregor von Nyssa, Von den Seligpreisungen, 2.Rede II; zit. nach BKV², Gregor von Nyssa, 167.

Halte dich selbst in Bereitschaft, sanftmütig zu sein und streitbar, ersteres deinem Stammesgenossen, letzteres dem Feind gegenüber. Darin nämlich besteht der [rechte] Gebrauch des Jähzorns: im Kampf mit Feindschaft wider die Schlange. Und darin besteht die Milde des Sanftmütigen: aus Liebe mit dem Bruder langmütig sein und den [bösen] Gedanken bekriegen. »Der Sanfte sei also streitbar«, wobei seine Sanftmut abgelöst ist von den hinterlistigen Gedanken, gleichwie seine Streitbarkeit von den der Natur nach Verwandten. Wende den Gebrauch des Jähzorns nicht wider die Natur, indem du deinem Bruder zürnst »nach Art der Schlange«, mit der Schlange hingegen Freundschaft hältst im Hinblick auf die Zustimmung zu den Gedanken![30]

»Sanftmut - Die Tugend der Starken«[31]

Evagrios betont:

Der Sanfte steht nicht von der Liebe ab, auch wenn er die schlimmsten Dinge zu erleiden hätte. Denn um dieser [Liebe] willen ist er langmütig und duldsam, milde und geduldig! Denn wenn der Liebe die Langmut eigen ist, so folglich nicht das zornige Streiten. Denn Zorn weckt Kummer und Haß, Liebe aber verringert alle drei.[32]

Etwas ausführlicher begründet Johannes Cassian diesen Zusammenhang:

Unser Herr und Heiland wollte uns zu einer ganz tiefen Geduld und Sanftmut führen, die wir nicht nur auf den Lippen tragen, die vielmehr im innersten Heiligtum unserer Seele ihre Wohnstatt haben ... [Das Evangelium] lehrt nämlich, die Geduld nicht mit Worten, sondern durch die innere Ruhe des Herzens zu bewahren. Ja, sie gebietet uns, die Ruhe des Herzens bei allen Widrigkeiten so zu bewachen, daß wir alle Verwirrung des Zorns fernhalten – nicht nur bei uns selbst! Auch den durch eigene Schuld von Wut Erregten sollen wir zur Ruhe bringen, indem wir uns einfach seiner Gewalttat beugen und ihn so seinen Zorn an uns stillen lassen: so wird am Ende die Wut durch die Sanftmut bezwungen. Und so werden wir auch das Wort des Apostels erfüllen: »Laß dich nicht besiegen durch das Böse, sondern überwinde das Böse durch das Gute« (Röm 12,21). Solches aber wird ganz sicher von jenen nicht verwirklicht, die sich auf eine Weise demütig und sanftmütig gebärden, daß der angefachte Zornesbrand nicht nur nicht ausgelöscht wird, sondern nur noch heller auflodert – sowohl in ihrem eigenen Herzen, wie in der Seele des über sie erzürnten Bruders.

Es ist gut zu wissen, daß ganz allgemein der die größere Stärke beweist, der seinen eigenen Willen dem Willen des Bruders unterordnen kann, und keineswegs der, welcher seine eigenen Meinungen ständig verteidigen und hartnäckig aufrechthalten muß. Wer seinen Nächsten erträgt und aushält, gehört zu den Verständigen und Kraftvollen. Der andere dagegen hat seinen Platz bei den Schwachen und gewissermaßen Kranken. Darum muß man ihn bisweilen hätscheln und verwöhnen. Manchmal muß man ihm gegenüber sogar in notwendigen Dingen nachgiebig sein, damit jener in Frieden und Ruhe bleibe. Niemand habe Sorge, daß dadurch die eigene Vollkommenheit Einbuße erleidet. Im Gegenteil: das kostbare Gut der Langmut und Geduld bringt umso reicheren Gewinn. Gebietet doch der Apostel: »Ihr, die ihr stark seid, müßt die Schwächen der Kraftlosen ertragen« (Röm 15, 1), und: »Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« (Gal 6,2). Ein Schwächling nämlich kann

---

[30] Evagrios Pontikos, Tractatus ad Eulogium monachum 10; zit. nach: G. Bunge, Drachenwein und Engelsbrot. Anm. 19, 68 f.

[31] So charakterisiert G. Bunge diese Tugend nach Evagrios Pontikos; vgl. G. Bunge, Drachenwein und Engelsbrot. Anm. 19, hier 68.

[32] Evagrios Pontikos, Tractatus ad Eulogium monachum 10; Anm. 30, 69.

keinen Schwachen tragen und ertragen, und es kann einen Kranken nicht heilen, wer selber krank ist.[33]

Sanftmut als Eigenschaft des Starken wäre angesichts gegenwärtiger Konflikte und Konfliktlösungsstrategien eine interessante Variante. Sie steht natürlich quer zum allgemeinen Bild von Stärke, aber ist vielleicht gerade deshalb bedenkenswert, denn die aktuelle Definition von Stärke als Durchsetzungsfähigkeit, als Erfolgsorientiertheit, als Coolness, macht gesellschaftlich zunehmend Probleme. Stärke dagegen als die Fähigkeit etwas zu tragen bzw. zu ertragen wäre ungewohnt. Stärke als das Bewusstsein, dass ich es mir leisten kann, zurückzustecken, mich nicht immer zu behaupten, nicht immer alles bestimmen zu müssen, auch wenn ich recht habe, sondern mich zurücknehmen zu können, damit der andere in seiner Schwäche nicht beschämt wird, würde eine neue Form von Coolness beschreiben. Stärke, so Cassian, zeigt sich in der Fähigkeit zu Langmut und Geduld, darin, dass sie des anderen Last tragen kann. Hier wird deutlich, dass diese Fähigkeit nur dem zur Verfügung steht, der sich selbst so gut kennt, dass er zugunsten des anderen von sich und seinen Interessen absehen kann. Sie steht dem zur Verfügung, der seine Leidenschaften kennt und mit ihnen umgehen kann, der sein Selbstwertgefühl nicht über Erfolg oder Misserfolg definiert, sondern in Gott verwurzelt ist. Dieser sanftmütige Starke hat es nicht mehr nötig, seine Kräfte zur Durchsetzung seiner Ziele einzusetzen, sondern er kann zugunsten des Schwächeren darauf verzichten.

Es geht, um es in moderne Terminologie zu übersetzen, um die Solidarität der Starken mit den Schwachen, die nur dann wirkliche Solidarität ist, wenn sie nicht nur Brosamen des Überflusses verteilt, sondern bereit ist zu wirklichem Verzicht und echten Einschränkungen.

Sanftmut und Gebet

In Num 12,3 wird von Mose gesagt, dass er überaus sanftmütig sei, mehr als alle Menschen auf Erden.[34] Auf diese Stelle bezog sich bereits der oben zitierte Spruch von Amma Synkletika, und auf diese Stelle geht Evagrios in einem seiner Briefe ein:

Sag mir doch, warum hat die Schrift, als sie Moses preisen wollte, alle Wunderzeichen beiseite gelassen und einzig der Sanftmut gedacht? Denn sie sagt nicht, daß Moses Ägypten mit den zwölf Plagen züchtigte und das werte Volk aus ihm herausführte. Und sie sagt nicht, daß Moses als erster das Gesetz empfing und daß er die Einsichten der vergangenen Welten erlangte. Und sie sagt nicht, daß er mit dem Stab das Schilfmeer teilte und dem dürstenden Volk aus dem Felsen Wasser hervorquellen ließ. Sondern sie sagt, daß er ganz allein in der Wüste im Angesichte Gottes stand, als dieser Israel vernichten wollte, und bat, mit den Söhnen seines Volkes ausgelöscht zu werden. Menschenliebe und Verbrechen stellte er vor Gott hin, indem er sprach: »Vergib ih-

[33] Johannes Cassian, Coll. XVI, 21–23; zit. nach: Johannes Cassian, Ruhe der Seele. Einweisung in das christliche Leben III. Hg. G. u. T. Sartory, Freiburg 1984, 62 f.

[34] In der Septuaginta steht hier das griechische Wort für sanftmütig, in der Einheitsübersetzung wird der hebräische Text mit demütig übersetzt.

nen, oder streiche mich aus dem Buch, das du geschrieben hast.«[35] Dies sprach der Sanftmütige! Gott aber zog es vor, lieber denen zu vergeben, die gesündigt hatten, als dem Moses ein Unrecht zu tun.[36]

Und in einem anderen Brief unterstreicht Evagrios:

»Dieser Sanftmut verdankte es Moses, daß er als einziger mit Gott von Angesicht zu Angesicht sprach«[37] und von ihm die Gründe der Schöpfung »in einer Schau und nicht [nur] im Gleichnis«[38] erfuhr. Denn die sanftmütige Liebe ist die Mutter der Erkenntnis.[39]

Sanftmut beeinflusst also nicht nur das Verhältnis und die Beziehung zu Menschen, sondern auch die Beziehung zu Gott, sie öffnet für die Erkenntnis Gottes, wie das auch ein Autor des Mittelalters, Heinrich von Friemar, mit eindrücklichen Bildern und Vergleichen beschreibt:

Denn so, wie wir beobachten, daß sich die Rose für den frischen Tau und die Kraft der Sonne von Natur aus öffnet, sich aber vor dem kalten Wind verschließt, so wird das Herz des Menschen durch die Milde der Sanftmut und Güte weit und fähiger, die göttlichen Einflüsse aufzunehmen. Ein Beispiel dafür wird bei den Propheten im Alten Testament deutlich (vgl. 1 Sam 10,5f.; 2 Kön 3,15): Wenn sie manchmal nicht bereit waren, die Gabe der Prophetie zu empfangen, ließen sie eine Harfe bringen: Durch die Süße des Wohlklanges wurde ihr Herz so weit und so von der Gnade bereitet, daß sie sogleich den Einfluß der Gabe der Prophetie aufnehmen konnten.
Christus erwähnt diese beiden Tugenden deshalb in besonderer Weise, weil sie gleichsam zwei Gefolgsmannen darstellen, die die Seele für die Vereinigung mit Gott bereiten: Die Sanftmut öffnet – wie gezeigt wurde – Herz und Sinn durch ihre Milde und bereitet so für Gott den freien Eintritt in die Seele. Die Demut aber, die für Gott sanften Duft verströmt, führt die Seele selbst in das Gemach des Bräutigams und verbindet sie mit Gott.[40]

Sanftmut als pastorale Haltung – abschließende Bemerkungen

Sanftmut beschreibt primär eine Haltung, nicht ein Tun. Diese Haltung steht am Ende eines geistlichen Prozesses, der mit zunehmender Selbsterkenntnis die eigene Angewiesenheit auf die Barmherzigkeit Gottes erfährt und an deren Gewährung glaubt. Dieser zunächst auf die eigene Entwicklung bezogene Prozess führt zu einer Änderung in der Haltung dem Nächsten, vor allem dem Sünder gegenüber. Der Blick in den eigenen Abgrund und die eigene Bedürftigkeit, zusammen mit dem Glauben an Gottes unbedingte Barmherzigkeit, führen zur Sanftmut.

---

[35] Ex 32,32.
[36] Evagrios Pontikos , Epistolae LXII 56,6; zit. nach: G. Bunge, Anm. 19, 69 f.
[37] Ex 33,11.
[38] Num 12,8.
[39] Evagrios Pontikos , Epistolae LXII 27,2 u. 3; Anm. 22, 70.
[40] Heinrich von Friemar (der Ältere), De quatuor instinctibus; zit. nach: G. Greshake/J. Weismayer (Hg.), Quellen geistlichen Lebens. Band II, Das Mittelalter. Mainz 1985, 188–193, hier 190 f.; vgl. R. G. Warnock/A. Zumkeller (Hg.), Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lat.-mittelhochdeutsche Textausg., Cassiciacum 32, Würzburg 1977, hier 158 f.

Damit erweist sich Sanftmut auch im Sinne der Unterscheidung der Geister als Frage nach der Motivation christlichen oder pastoralen Engagements. Nächstenliebe aus einer Position der Überlegenheit heraus, Zuwendung im Sinne des sich Hinabbeugens begründet in einem Überlegenheitsgefühl, Diakonie als institutionalisierte Barmherzigkeit entsprechen nicht der Haltung der Sanftmut. Letztere fordert Solidarität und Erinnerung an die eigene Geschichte und Entwicklung bzw. die eigene Angewiesenheit auf Barmherzigkeit und Hilfe und das ehrliche Bemühen auf dem Weg der Gottsuche.

Vor allem der Umgang mit dem Sünder ist nach der Tradition entscheidend für die Frage nach der Sanftmut. Der Ordo Paenitentiae unterstreicht, dass der Priester in der Beichte handeln soll wie ein Vater, denn »er offenbart den Menschen das Herz Gottes, des Vaters, und ist so ein Abbild Christi, des Guten Hirten«.[41] Dies schlägt sich auch in konkreten Anweisungen nieder, so heißt es etwa: »Der Priester soll den Gläubigen, der beichten will, mit brüderlicher Liebe aufnehmen und ihn mit freundlichen Worten begrüßen, wie es der Situation entspricht.«[42] Der therapeutische Charakter der Buße wird hervorgehoben und das Verständnis von Beichte als Gericht soll zurücktreten. Die Versöhnung steht im Vordergrund.[43]

Die Empfehlungen an den Beichtvater, sich durch Studium und Gebet vorzubereiten und zur Unterscheidung der Geister zu gelangen, die Gabe des Geistes und Frucht der Liebe ist[44], unterstreichen die oben beschriebene Tendenz, gehen aber im Sinne der geistlichen Tradition nicht weit genug.

Die Wüstenväter und -mütter würden im Sinne der Unterscheidung der Geister auch nach der Haltung fragen, mit der der Priester dem Beichtenden begegnet und inwieweit es ihm gelingt sich aufgrund eigener Erfahrung und Erkenntnis mit dem Sünder zu solidarisieren[45] und ihm sanftmütig zu begegnen. Nur dann, so ist es die Überzeugung der Väter und Mütter der Wüste, kann eine wirkliche Veränderung, wirkliches Wachstum stattfinden.[46]

---

[41] Ordo Paenitentiae Nr. 10c; zit. nach: Die Feier der Busse. Studienausgabe, Hg. Liturgische Institute Salzburg-Trier-Zürich, Einsiedeln/Freiburg/Wien 1974, 17.

[42] Ordo Paenitentiae Nr. 16, a.a.O., 18.

[43] Vgl. M. Schneider, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute. Freiburg 1991, 63 f.

[44] Vgl. Ordo Paenitentiae Nr. 10a, a.a.O., 16.

[45] Solidarisierung hat übrigens nichts zu tun mit Entschuldigung od. Verharmlosung; denn es gilt die Sünde zu hassen, den Sünder aber zu lieben. Genauso wenig wie Verurteilung und Reduzierung auf die Schuld helfen Entschuldigung u. Verharmlosung beim Umgang mit dem Sünder. Es geht um das Stärken des Vertrauens in die eigene Fähigkeit zur Umkehr u. um die Stärkung des Glaubens an die barmherzige Hilfe Gottes, der sich der Sünder demütig (d. h. im Bewusstsein seiner Fähigkeiten und Grenzen) überlässt.

[46] Es geht hier nicht um die Frage der Gültigkeit od. um die der Würdigkeit dessen, der das Sakrament spendet – das hat die Kirche weise entschieden –, es geht hier um die Frage nach der pers. Bedeutung v. Sündenvergebung für den Beichtenden.

Das bedeutet im Sinne der Qualifikation von Beichtvätern, dass der eigene geistliche Weg im Sinne von Selbst- und Gotteserkenntnis zur Heranbildung der rechten Haltung, der Sanftmut nämlich, unabdingbar ist.

Anknüpfend an die oben skizzierten Bemerkungen zur Unterscheidung der Geister ist nun anzumerken, dass man Sanftmut nicht einfach erlernen kann, dass sie keine einübbare Tugend ist, sondern wächst im Bemühen um Selbsterkenntnis auf dem Weg ehrlicher Gottsuche.

Die »einstudierte«, die »andressierte« Sanftmut kommt nicht aus reinem Herzen, sie bleibt pastorale Fassade hinter der Narzissmus, Stolz und Jähzorn verborgen werden. Es ist die triefende pastorale Freundlichkeit, die scheinbar einladend, am Ende den Menschen doch verobjektiviert und verurteilt, defizitär von ihm denkt, um sich »liebevoll« an ihm abzuarbeiten zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse nach Bestätigung und Erfolg.

Die Frage nach der Sanftmut und ihrer Echtheit kann damit zum Kriterium der Unterscheidung werden in der alten Frage nach echten oder falschen Propheten[47], nach wahren Hirten oder Wölfen im Schafspelz, nach wirklichen Begleitern/Innen oder blinden Blindenführern/Innen.[48] Sie ist deshalb ein wichtiges Kriterium der Unterscheidung der Geister im Rahmen moderner Pastoral, weil sie jegliche Managermentalität in Frage stellt und alle kurzatmigen Pastoralkonzepte entlarvt. Die Sanftmut fragt radikal nach der Motivation pastoralen Handelns, nach seiner tiefsten Quelle und lässt sich nicht mit »Scheinheiligkeiten« und pastoralen Floskeln abspeisen. Sie ist deshalb eine heilsame Infragestellung und Herausforderung aller, die einen geistlichen Weg gehen, aller, die nach Gott suchen und nicht mit Fast-Food-Spiritualität und religiösem Feeling zufrieden sind, aller, die sich um das Hineinwachsen in eine geistliche Haltung bemühen und nicht einfach Religion verwalten.

Sanftmut ist wirklich, und damit komme ich zu Heinz Erhardts Spottgedicht zurück, die Tugend der Kamele, derer, die sich auf lange Wege einstellen können, die wenig Wasser zur Befriedigung des eigenen Durstes brauchen, die stark, ausdauernd und geduldig sind, die auch durch Wüste und Nacht gehen können und so Menschen begleiten und mittragen auf dem Weg zu Gott und seinem Reich.

---

[47] Vgl. Mt 24,11; 2 Petr 2,1; 1Joh 4,1; in der Didache wird das Problem ausführlich behandelt: Did 11,1–12; vgl. dazu M. Plattig, Vom Wächteramt der Gemeinde oder die Kompetenz des Volkes Gottes. In: T. Dienberg/M. Plattig (Hg.), »Leben in Fülle«. Skizzen zur christlichen Spiritualität. FS für Prof. Dr. Weismayer zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2001, 139–168, bes. 143–161.

[48] Diesen Ausdruck gebraucht u.a. Johannes vom Kreuz zur Charakterisierung schlechter geistlicher Begleiter. Vgl. Johannes vom Kreuz, Lebendige Liebesflamme III, 29; mehr dazu: M. Plattig, Der Glaube an das Wirken des Geistes. Aspekte Geistlicher Begleitung nach Johannes vom Kreuz. In: Studies in Spirituality 8 (1998) 249–261.

Absolute Gewaltlosigkeit

Die Ethik der Jainas[1]

Erhard Meier[2]

Vorwort

Gewaltlosigkeit oder besser Gewaltfreiheit ist eine bedeutsame Tradition in der Menschheits-Geschichte. Nicht erst seit dem Leben und Wirken von Mahatma Gandhi, Martin Luther King und dem XIV. Dalai Lama (Friedens-Nobelpreis 1993) kennt die Welt- und Kulturgeschichte den Gedanken und die Praxis der Gewaltfreiheit. Denn der Begriff ›ahimsa‹ aus der Sanskrit-Sprache[3] hat eine bedeutsame Stellung in den drei großen indischen Religionen Buddhismus, Jainismus[4], Hinduismus.

Ahimsa heißt, wörtlich übersetzt, ›Nicht-Verletzen‹, und gemeint ist damit eine innere Geisteshaltung, die eingeübt werden soll, kein lebendes Wesen, Mensch oder Tier u. a., zu verletzen oder zu töten.

Am stärksten wird dieses ›Gebot‹ im Jainismus vertreten, insofern es alle Lebensformen, alle Handlungsweisen eines Jaina-Anhängers, insbesondere aber eines Jaina-Asketen oder Mönches, einer Jaina-Nonne, deutlich bestimmt – erkennbarer als in den Lebens- und Handlungsweisen von Buddhisten oder Hindus. Freilich gilt auch dort das Ahimsa-Prinzip.[5]

Ahimsa ist jedoch im Jain-dharma so entscheidend, ja absolut, dass Jainas sehr geschätzt werden als verlässliche Menschen von hoher Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit.

---

[1] Literatur: H. v. Glasenapp, Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion. Hildesheim u. a. 1984; ders., Die Religionen Indiens. Stuttgart 1943 u.ö.; Jainismus: 185–206, W. Schubring, Worte Mahaviras – Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Bd. 14: Quellen der Religionsgeschichte, Göttingen 1926; K. Titze (Hg.), Keine Gewalt gegen Mensch Tier Pflanze. Worte des Furtbereiters Mahavira. Berlin 1993; H. Kuhn, Karma. Der Mechanismus. (Tattvarthasutra, Kap. 6), Wunstorf 1998; ders., Das Gespür für Wachstum. Der Schlüssel zum Mittelpunkt der Welt. Wunstorf 2000. Umfassende Literatur z. B. in: H. v. Glasenapp, Der Jainismus, s.o. Internet: www.jain-germany.de (dort international links).

[2] Dank sage ich Herrn Ajitkumar Benadi, der mir so freundlich in vielen Gesprächen den Jaina-Glauben nahe gebracht hat. (Internet: www.jain-germany.de: Die deutschen Jainas)

[3] Alt-indisch: Nicht-Verletzen; Genus des Nomens: feminin.

[4] Ausspr.: Dschainismus; sh = sch; j = dsch; c = tsch; v = w; auf die dem Sanskrit eigenen diakritischen Zeichen wird hier verzichtet.

[5] Eine Anmerkung zum sachgemäßen Umgang mit den Begriffen: Jainas sagen nicht ›Jainismus‹, sondern ›Jain-dharma‹, was etwa die ›Lehre der Jainas‹ bedeutet. Der historische Begründer des Jain-dharma ist Mahavira, der Jina = der ›Sieger‹ (Jaina = Anhänger des Jina). Mahavira ist ebenfalls eine Titulatur und heißt der ›große Held‹. Gemeint ist jeweils das Siegen und das Heldentum gegenüber den Leid bringenden, üblen Kräften, die das Glück des Menschen verhindern, und die im Menschen jeweils selbst zu finden und zu vernichten sind.

Zum Geschichtlichen

Im Blick des historisch Nachvollziehbaren (nach Auffassung der westlichen Wissenschaft) gilt der im indischen Altertum bekannte Asket und Geisteslehrer Vardhamana Jnatiputta, genannt Mahavira oder der Jina (ca. 599–527 v. Chr.), als Stifter und Begründer der Jaina-Religion. Er war einige Jahre älter als der Buddha (ca. 563–483 v. Chr.). In jener Zeit gab es neben diesen beiden großen Religions- oder besser Geisteslehrern noch zahlreiche andere, die mehr oder weniger bekannt wurden. In jener mittel-vedischen Periode, da der Vedanta, die beginnende hohe Hindu-Philosophie, sich entwickelt, treten zahlreiche Geisteslehrer auf, die die einengende Brahma-Religion mit ihrer exklusivistischen Brahmanen-(Priester-) Kaste ablehnten und die Freiheit des Geistes eines jeden Menschen, d. h. dessen Erlösungsfähigkeit, behaupteten; es sollte nicht mehr von Bedeutung sein, ob jemand ein Brahmane war oder nicht; denn im Hindu-System (genauer: Brahmanismus) war es ausschließlich Brahmanen vorbehalten, das Heil in Gott zu erfahren.

So war die Asketen-Bewegung eine Art Protest gegen die Brahmanen-Kaste, und oft kamen die Asketen aus der Kaste der Kshatryas (Kriegsherren, Fürsten), der 2. Kaste. Gelegentlich waren es auch Brahmanen, die solche Wege der freien Askese beschritten. Heute noch gelten im Hinduismus einige Sadhus, Yogis, Sannyasins als außerhalb der regulären Kasten angesiedelt.

Auch Vardhamana, der spätere Jina oder Mahavira (weiterer Titel: Tirthankara = Furtbereiter, Wegbereiter), kam ebenso wie Siddharta, der spätere Buddha, aus der Kshatrya-Kaste. Beide lehrten die Universalität des Heils, d. h. jeder Mensch war heilsfähig, konnte sich befreien aus einem Kreislauf des Übels, in den jeder verwickelt ist, und konnte das letztgültige Heil in Nirvana erlangen – nicht allein die Brahmanen. In beiden Lehren gilt ›Nirvana‹ als letztes Ziel und absolutes Heil.

Ethik

Die Jainas sprechen von fünf ›Freiheiten‹, nicht von Geboten.

Die Fünf Vratas (= Gelübde) sind der Ethik des Jain-dharma grundgelegt. Jeder Jaina legt diese Gelübde ab und bekennt sich damit bewusst zum Jain-dharma. Die Vratas werden deshalb auch Freiheiten genannt, weil sie zur absoluten Freiheit geleiten, die in Nirvana statthat.

Die fünf Freiheiten oder Gelübde sind: 1. Nicht-Verletzen (ahimsa), 2. Wahrhaftigkeit (satya), 3. Nicht-Stehlen (asteya), 4. Keuschheit (brahmavihara), 5. Nicht-Besitzen (aparigraha).

1. Das Nicht-Verletzen wird besonderer Inhalt dieser Ausführungen sein, weshalb wir gleich zur zweiten Freiheit übergehen.

2. Die Wahrhaftigkeit: Auch sie kann im Zusammenhang mit Mahatma Gandhi gesehen werden. Er lehrte das ›Ergreifen der Wahrheit‹ (satyagraha) zusammen mit ›ahimsa‹ als wahren Weg zum menschlichen Glück im individuellen wie im gemeinschaftlichen Bereich, und er steht

damit dem Jainismus sehr nahe. So hatte er prägende Kontakte mit Jainas und erkannte als Hindu die Bedeutsamkeit von ahimsa und satya für die hinduistische Welt.

Satya ist eine im Innersten zu etablierende Geisteshaltung, die es nicht zulässt, auch nur im Kleinsten einen falschen, unwahren Pfad zu gehen, weder im Denken, Reden noch Handeln – diese drei Dimensionen stehen immer im Zentrum.

3. Das Nicht-Nehmen von Nicht-Gegebenem ist grundsätzlich: Wenn nicht jemand etwas hingibt, hinreicht, soll auch nichts genommen werden, was immer es sei. Z. B. wird ein Mönch oder eine Nonne, zu Gast bei einer Familie, niemals etwas von einer Mahlzeit von sich aus nehmen, sondern nur das, was die Familie bereitgestellt hat. Solche Handlungsweisen funktionieren in der Jaina-Gesellschaft automatisch – in anderen Kulturen ist die Befolgung solch strikter Regeln kaum möglich. Auch die Bettelkultur, ähnlich wie im Buddhismus und Hinduismus, ist eine Besonderheit: Es gilt als günstig für das Heil, einem bettelnden Asketen oder Mönch etwas Speise zu geben, wobei die Jainas eine besondere, ausschließlich vegetarische Speise reichen.

Das Stehlen ist natürlich verboten.

4. Der Verzicht auf geschlechtlichen Verkehr gilt uneingeschränkt für Asketen, Mönche und Nonnen. Laien-Anhänger sollen sich bewusst im geschlechtlichen Verlangen zügeln, so weit es in ihren Kräften steht.

5. Die Besitz-Armut meint das Bestreben, so wenig wie möglich zu besitzen, d. h. bewusst zu erwerben. Das Sammeln von Gütern darf nur insoweit geschehen, als es für das Zusammenleben unverzichtbar ist. Gut verdienende Jainas geben viel Geld aus für den Bau von Tempeln, von sozialen Einrichtungen (für Menschen und auch für Tiere), um nicht selbst durch viel Besitz belastet zu sein. Denn alles, was den Menschen bindet, hindert ihn zum Heil zu gelangen. Besitz ist Anbindung des Geistes, des Denkens.

Für Asketen gilt absolute Besitzlosigkeit. Für die bekleideten Mönche (shvetambaras) wird das weiße Gewand als einziger Besitz gestattet. Die ›Luft-Bekleideten‹ (digambaras) besitzen buchstäblich nichts außer ihrem Leib. Sie setzen sich den Unbilden der Witterung aus, wenn sie auf Wanderschaft von einem Kloster zum anderen sind. Sie sind in ihrer Nacktheit von bedrückender Schutzlosigkeit, haben nichts außer ihrer tiefen Religiosität.

Ein weiterer Aspekt der Besitzarmut betrifft das Reisen. Nicht erlaubt ist das Fernreisen sowie das Reisen aus beliebigen Gründen. Erlaubt ist lediglich das Zweck-Reisen wie das Pilgern zu einem heiligen Ort oder in gewissem Rahmen beruflich gefordertes Reisen. Ein Jaina wird jedoch meist einen Beruf ergreifen, der ihn nicht oder nur selten zum Reisen zwingt. Dieses bedeutet Inanspruchnahme von Raum, von Leben. Jainas meinen mit jedem Schritt Lebewesen zu vernichten. Beim Treten, Einatmen (Lebewesen der Lüfte, unsichtbar), Ergreifen von Raum allgemein, ergreife ich Besitz und schädige das Prinzip Leben. Der Verbrauch von Energie, wie durch Flugzeuge oder Autos, ist gesteigertes Nehmen von

Gütern und – wie wir heute wissen – Schädigen der Umwelt durch Gifte.

Außer den Fünf Vratas sind die *Drei Juwelen* Bestandteil der Grundlagen der Jaina-Lehre. Es sind dies: 1. Rechter Glauben, 2. Rechtes Erkennen, 3. Rechtes Handeln.

Alle drei gehören zusammen und jedes einzelne Juwel ist von den beiden anderen her zu verstehen. Zum rechten Glauben gehört rechtes Einsehen, Erkennen und Tun. Erkennen ist verknüpft mit rechtem Glauben und Tun. Handlungen sind verknüpft mit rechtem Glauben und Erkennen.

Erkennen ist also kein isolierter Wert wie in der westlichen Wissenschaft, sondern untrennbar verbunden mit Glauben und Handeln.

Dies ist m. E. bedenkenswert im Hinblick auf eine zu revidierende Wissenschafts-Ideologie des Westens. Forschung, Wissen, Erkennen dürfen nicht als Güter per se angesehen werden, sondern müssen eingebunden sein in Ethik im weitesten Sinne, d. h. in eine zu erwerbende lautere und demütige Geisteshaltung. Übergriffe auf das Phänomen Leben um eines vermeintlichen Vorteils willen wird man sich versagen. Gesundheit ist eine Art von Besitz, auf die der Einzelne kein Anrecht hat, zumal, wenn sie auf der Grundlage von Opferung und Zerstörung von Leben aufbaut.

Gesundheit im Jain-dharma ist etwas Umfassendes und Anzustrebendes, nämlich Gesundheit des aufgeklarten Geistes zusammen mit Gesundheit des Leibes. Manchmal wird der Jina mit strahlendem Leib dargestellt[6], womit eine tiefgreifende, umfassende Gesundheit des gesamten ›Jiva‹, der Lebens-Substanz, angesprochen ist, die die Heiligen erwerben.

Das Erste Vrata: Absolute Gewaltfreiheit

Das erste Gelübde zum Nichtverletzen (sanskrit: ahimsa) oder zur Gewaltfreiheit ist im Jain-dharma das Wichtigste, wenn auch unlösbar verknüpft mit dem zweiten, der Wahrhaftigkeit.

›Gewaltfreiheit‹ spricht eine innere Haltung und Qualität an, während Gewaltlosigkeit eher etwas Passives meint.

Dem Jain-dharma geht es um eine innere Haltung der Seele, des Denkens, des Geistes, nämlich um die Erfahrung der Verwandtschaft aller lebenden Wesen untereinander. Damit ist die Forderung gegenseitiger Hilfe verknüpft.

Folgende Gedanken werden als Meditations-Vorlagen von den Jain-Gläubigen gepflegt und propagiert:

Seelen helfen einander (Prakrit: »parsparopagraho jivanam«), ein zentrales Glaubensbekenntnis. Inhalt der täglichen Meditation des Jaina-Anhängers:

---

[6] Siehe Internet: www.jain-germany.de

Ahimsa (Gewaltlosigkeit)
ist die größte Religion. –
Ich verzeihe allen Lebewesen,
mögen alle Lebewesen mir vergeben,
alle Seelen sind meine Freunde,
in mir existiert keine Feindseligkeit.

Auf diese Weise wird gleichsam durch Autosuggestion bewirkt, dass der Gedanke der Friedfertigkeit und Gewaltfreiheit immer tiefer in die Grundlagen des Denkens eingesenkt wird.

Wie im Buddhismus und Hinduismus steht im Jain-dharma die Idee des Sich-Entwickelns des Geistes, besser, der Geisteshaltung im Zentrum: Erlösung ist wesentlich vom Verbessern der Qualität des Geistes, d. h. der Wege des Denkens und Entschließens, abhängig, z. B. von einem von Hass bestimmten Geist hin zu einem friedfertig gesonnenen Geist. Dabei wird der Geist freier, gelöster, reiner, je weniger er sich an Gedanken bindet: Eine Haltung des Verzeihens hat eine Qualität von Freisein, hingegen hat die des Verachtens und Hassens eine Qualität des Fixierens und Gebundenseins, somit des Unfreiseins.

Ein zentraler Text, der direkt auf den Jina zurückgeführt wird, ist dieser:

»Kein niederes Tier, kein Gewächs, kein höheres Wesen, kein sonstiges Lebendes darf geschlagen, in Befehl genommen, bemeistert, angestrengt oder vernichtet werden. Das ist die reine, beständige, ewige Lehre, von Wissenden, die die Welt begreifen, verkündet.«

Indem alle möglichen Lebensformen genannt werden, auch unsichtbare, quasi geisthafte Lebewesen, die in jeder denkbaren Hinsicht geschont werden müssen, spricht sich die Haltung einer Absolutheit des Nicht-Verletzens aus. Hier wird nicht der geringste Kompromiss zugelassen, sondern grundsätzlich alles Lebende jedweder Kategorie geschont. Wohin das praktisch in letzter Konsequenz führt, ist klar: zum Verzicht auf jegliche Nahrungsaufnahme.

Bekannt ist die Jaina-Tradition für jene Asketen, die in einem höchst fortgeschrittenen Stadium, nach zahlreichen Wiedergeburten, in denen sie bereits als Asketen lebten, den bewussten Hungertod praktizieren. Dies gilt als höchste Vollendung und wird nur von einigen wenigen erreicht; denn ausgeschlossen werden alle Formen des fanatischen, quasi neurotischen oder paranoiden Hungerns und dann Verhungerns, was in den unendlich vielen Formen religiösen Vollziehens durchaus möglich ist.

Es geht um das Sich-Weiterentwickeln und nicht darum, mit dem Letzten zu beginnen: In dem Maße, wie es dem einzelnen Jaina möglich ist, bemüht er sich um weitestgehende Gewaltfreiheit.[7]

---

[7] Jainas üben grundsätzlich keine Berufe aus, die in irgendeiner Form mit dem Töten von Tieren zusammenhängen, z. B. Lederwaren-Händler usw.; sehr viele sind in den Wissenschaften oder als Lehrer tätig.

Grundsätzlich gilt für alle Jainas das Gebot der strikt vegetarischen Ernährung. Das Töten von Tieren zum Zweck des Verzehrens ist eine der groben Arten der Gewaltanwendung. Die Enthaltung vom Fleischverzehr ist leicht durchzuführen und wird deshalb von jedem Jaina praktiziert. Es gibt, so lautet eine Statistik, keinen einzigen Jaina-Gläubigen, der nicht Vegetarier wäre.

Dies ist ein Maß der Gewaltfreiheit, das jeder Mensch üben kann. Seit Menschengedenken gibt es Gemeinschaften und Einzelne, die ein Leben lang vegetarisch leben und dabei gesund sind und alt werden. Denn die den Menschen ähnlichen Tiere, zweiäugig und atmend oder nur mit einem sich bewegenden und wachsenden Leib, sind am meisten begabt mit ›Jiva‹.[8] Hingegen die Lebewesen mit grundsätzlich minimaler Lebens-Äußerung, z. B. eine einzellige Alge, formen nicht in der verdichteten Qualität das Prinzip ›Jiva‹.

Der Verzicht auf Tötung von Tieren zum Verzehr ist also eine erste Stufe der Gewaltlosigkeit. Doch hierbei bleibt ein Jaina nicht stehen, zumindest gedanklich nicht: Er hat im Blick eine schrittweise Annäherung hin zu absoluter Gewaltlosigkeit gegen alles ›Jiva‹, d. h. gegen das Prinzip Leben; denn alles Leben soll letztlich geschont werden.

Weiter: Der Vegetarismus ist kein Selbstzweck, sondern ist eingebunden in eine im Innern zu etablierende Haltung des Zuneigens zu allen Seelen, der Freundlichkeit, des Hinwendens zu allem, was lebt.

So bemüht er sich, graduell immer tiefer in der Praxis der Lebens-Schonung voranzuschreiten: Nicht nur verzichtet er auf Fleisch und Fisch, sondern auch auf Eier und alle Milchprodukte, dann auf an der Stammpflanze befindliche Früchte, d. h., er beschränkt sich auf die abgeworfenen, z. B. Äpfel, vor allem Nüsse usw.

Die hohe Form vegetarischer und somit Leben schonender Ernährung ist eine spezielle Jaina-Kochkunst, die besondere Mischungen von Früchten so kombiniert, dass nur sehr Weniges, z. B. täglich eine einzige, handvoll große Nahrungsmenge ausreicht, den Leib zu erhalten. Solche kugelähnlichen Speisen, einmal am Tag genossen, gelten als sehr schmackhaft und kräftigend. Sie sind nach jahrtausendealten Rezepten hergestellt.

Der fortgeschrittene Jaina-Asket – die Laien-Gläubigen belassen es beim Verzicht auf Fleisch und Ei und nehmen in geringen Mengen auch Milchprodukte zu sich – ist von aufgeklarter geistiger Schauung und lenkt seine Gedanken auf sehr subtile, transzendente Wirklichkeiten. Von dorther bezieht er seine Heiterkeit und Freude. Die Auffassung, den Asketen fehle wegen des geringen Essensgenusses die Lebensfreude, basiert auf einer weltlich orientierten Gesellschaftsform, in der die Religion eher eine formale Rolle spielt.

---

[8] Leben, besser: das Prinzip Leben; es nimmt z. B. in einem Rind eine höhere Form an als in einer einzelligen Alge.

In vielen christlichen Gesellschaften ist Religion abgetrennt vom Alltag des Broterwerbes: In einer dem ›Leben‹ zugewandten Lebensweise wird unbekümmert und vermeintlich schuldlos nach Belieben gegessen und getrunken, oft auch im Übermaß; andererseits gilt die religiöse Offenbarung, die mit allem Ernst das Voranschreiten des Herzens im Glauben anmahnt und zum Ziel ein letztgültiges, ewiges Glück hat.

Vielleicht sollte der unbekümmerte Fleischverzehr bei vielen Christen weltweit überdacht werden: M. E. wäre das Absehen von Fleischgenuss die eigentlich rechte Lebensweise.

Für jeden Jaina gilt auf lange Sicht der Grundgedanke, in unabsehbarer Zukunft *alles* Leben zu verschonen. In zahlreichen Wiedergeburten als Mensch hofft er, künftig Asket werden zu können und schließlich in vollem Bewusstsein, in hoher, aufgeklarter Reinheit des Geistes, bewusst den Hungertod zu praktizieren: als letzten, heiligen, heilmachenden Akt der absoluten Gewaltlosigkeit.

Wiedergeburt

Wie im Hinduismus und Buddhismus wird auch im Jain-dharma vorausgesetzt, dass der Mensch nach seinem leiblichen Tod wieder geboren wird, so lange und so oft, bis er durch die Askese, d. h. durch endgültige Loslösung von allen Anhaftungen, zum Nirvana gelangt: Dort ist absolute Transzendenz von aller Zeitlichkeit und Räumlichkeit und somit die Wiedergeburt erloschen.

Zum Verständnis der Wiedergeburts-Lehre ist der Gedanke des Karman (auch: Karma) wichtig: Die Taten des Menschen auf den drei Ebenen des Denkens, Redens und Handelns zeitigen ihre entsprechenden Wirklichkeiten. Gutes Tun im Denken, Reden und Handeln zeitigt gute Lebens-Entfaltung, übles Tun dagegen ungute und leidvolle.

Je mehr es dem Menschen gelingt, Gutes zu tun in Gedanken, Reden und Handeln, umso klarer wird der Geist, ruhiger das Herz, deutlicher das Erkennen. So kann er durch gutes Tun zu übergreifenden Erkenntnissen gelangen und Schritt für Schritt die Bindungen verlassen, bis hin zur allerletzten. Das Denken soll schrittweise freundlich sein, wohlgesonnen, aufbauend, dem anderen nützlich und Zuwendung schenkend – ebenso das Reden und Handeln. Immer geht es um die Aufklarung des Geistes und des Erkennens, um auf dem Weg zur letztgültigen Erlösung und Erfüllung zu kommen. Wer einen zutiefst freundlich gesonnenen Geist hat, hat auch einen klaren, ungetrübten, ruhigen, freien Geist.

Bleibt der Mensch verhaftet in unguten Lebensweisen, wird ihn das ungute Karma, d. h. die Effekte seines unguten Handelns, an das Irdische binden und fesseln. Übles Karma verwickelt den Menschen in immer üblere, leidvolle Lebensweisen und lässt ihn weitere Wiedergeburten erleiden. Der Kreislauf hält so lange an, bis sich der Mensch auf den Pfad des Heiles begibt. Dann wird er zwar wieder geboren, hat jedoch bereits Licht und Ziel vor sich. So kann er geduldig und mit heiliger Motivation zur Erlösung in Nirvana gelangen.

Der Jaina-Heilige

Der Heilige des Jain-dharma wird in seiner höchsten Stufe ›Arhat‹ genannt. Eine zweite Stufe ist der ›Siddha‹ (der das Ziel erreicht hat). Andere Jaina-Heilige: Acharyas, Sadhus, Upadyayas. Die anderen Stufen sind nur in der Funktion verschieden, kaum im Grad der Heiligkeit.

Die beiden höchsten Stufen der Heiligkeit werden ausschließlich solchen befreiten Seelen zugesprochen, die bereits in Nirvana verweilen. Die anderen Heiligen stehen unmittelbar davor und haben noch einen irdischen Leib. Sie gehen beim Sterben sogleich in Nirvana ein. Dort erlangen sie die höchste Form des Lebens, deren verfinsterter Abglanz das irdische Leben ist.

Nirvana ist dasjenige Leben, auf das alles Leben letztlich hinstrebt. Das irdische Leben birgt die Chance, jenes höchste und eigentliche Leben zu erlangen, allerdings nur in der Lebensform des Menschen. Gelegentlich wird in Legenden erzählt, dass auch Tiere den Heilspfad beschritten hätten. Dies sind aber Ausnahmen.

Eigentliches, glückhaftes Leben in Nirvana wird nur erlangt durch Abstreifen aller Bindungen jedweder Art, also auch des Lebens-Erhalts durch Ernährung, was eine Fessel, eine starke Bindung darstellt. Im Zentrum freilich steht die Aufklarung des Geistes, die durch Meditation erreicht wird, d. h. das Loslösen des Geistes von jeder Vorstellung, Meinung und Bildung.

Kosmologie

Die Auffassung über Zeit und Raum ist in den Lehren des Mahavira von gänzlich anderer Art als man es in der Neuzeit nach europäischen Auffassungen kennt. Der Gregorianische Kalender ist nur einer von vielen in den Kulturen und Religionen. Bereits innerhalb des Christentums gibt es Unterschiede, z. B. der Julianische Kalender, nach dem sich die orthodoxe Christenheit, griechisch wie russisch, richtet. Das Judentum rechnet wiederum anders, ebenso der Islam, die chinesischen Religionen, der Hinduismus und Buddhismus und so auch der Jainismus.

Der nach westlichen Maßstäben erste Gründer des Jain-dharma war der 24. Tirthankara (Furtbereiter, Wegbereiter). Der erste Jina und Tirthankara war Rishabha, der in unbestimmbar grauer Vorzeit lebte, mehrere Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung. Ihm folgen 23 weitere Tirthankaras, von denen Vardhamana Jnatiputta der letzte ist. Lediglich dessen Vorläufer, der 23. Tirthankara, mit Namen Parshva, kann nach einigen Forschern geschichtlich ausgemacht werden. Demnach habe er um 877 v. Chr. gelebt. Der 22. Tirthankara, namens Nemi, ist nach westlichen Maßstäben geschichtlich nicht mehr greifbar, ebenso diejenigen bis Rishabha.

Der Indologe Heinrich Zimmer ist der Auffassung, dass die für die westliche Historiographie greifbaren Daten nur einen geringen Zeitraum der Frühgeschichte der Kulturen darstellen. Demnach muss man davon

ausgehen, dass die so genannte ›Achsenzeit‹[9] bereits auf viele Jahrhunderte der Geisteskultur zurückblickt, auch wenn dies durch Zeugnisse nicht mehr zu beweisen ist.

Dafür spricht die Überlegung, dass solche unzweifelhaft großen Lehrergestalten wie der Buddha, Mahavira u. a. wohl als Gipfelpunkt einer lange vorher begonnenen Erfahrungs-Überlieferung gelten dürften.

Ehe ein Mensch geboren wird, der dann ein Buddha wird, bedarf es Jahrhunderte reicher Geisteskultur. Man weiß, dass die sehr alten Kulturen des Indus-Tales, Mohenja Dharo und Harappa, hoch entwickelt waren.

Solche Überlegungen scheinen wichtig in einer Zeit, da man das Weltbild und die Rolle des Menschen in der Welt neu überdenken muss. Blickt aber die Menschheit auf eine sehr viel längere Geschichte der Entwicklung des Geistes und der Erkenntnisse zurück, dann müsste im 21. und 22. Jahrhundert unsere Weise des Denkens und Erfahrens viel tiefer gründen als faktisch der Fall ist, indem man Kultur und Philosophie allzu zentrierend um die dominierenden Philosophien der drei griechischen Klassiker (Sokrates, Plato, Aristoteles) ansiedelt. Es gibt bedeutsame Geistes-Kulturen außerhalb dieser Konzentrik, die, um der Not-Wende willen, beachtet werden müssten: die vorsokratische Geistes-Tradition in Indien, China, Griechenland u. a.

Die Forderung der absoluten Gewaltfreiheit, wie im Jain-dharma grundgelegt, hat eine enorme Präsenz in der Menschheits-Geschichte und ist nicht nur eine randständige Philosophie oder eine übertriebene Ethik weniger Menschengruppen. Albert Schweitzer meint dazu:

> Die Aufstellung des Gebotes des Nicht-Tötens und Nicht-Schädigens ist eines der größten Geschehnisse in der Geistesgeschichte der Menschheit. Von seinem in Welt- und Lebensverneinung begründeten Grundsatz der Erhaltung vom Tun aus gelangt das alt-indische Denken – und dies zu einer Zeit, da es in der Ethik sonst noch nicht besonders weit voran ist – zu der ungeheuren Entdeckung der Grenzenlosigkeit der Ethik! Klar ausgesprochen wird sie, soviel wir wissen, zum erstenmal durch den Jainismus.[10]

In einem Punkt muss man A. Schweitzer korrigieren: Welt und Leben verneinend« sollte man den Jainismus nicht nennen. Allzu leicht geschieht dies immer wieder, auch bezogen auf Buddhismus und Hinduismus. Es geht ja jenen Religionen gerade um das ›Leben-schlichthin‹, um das eigentliche, erfüllte, befreite, erlöste Leben – und eben nicht um das vorfindliche, leidvolle, endliche, gebrochene Leben, das freilich (im Glauben der Christen, dem auch der Verfasser anhängt) durch Christus Jesus auf kosmisch-ungeheuerliche Art nochmals geheiligt wurde. Aber

---

[9] Begriff des Philosophen Karl Jaspers; die Jahrhunderte 6–4 v. Chr. seien insofern eine Achsenzeit, da in jener Zeit die bedeutenden Menschheitslehrer Buddha, Mahavira, Lao Dse, Konfuzius, Sokrates, Plato gewirkt haben.

[10] Aus: Die Weltanschauung der indischen Denker. K. Titze (Hg.), Keine Gewalt gegen Mensch, Tier, Pflanze. Worte des Furtbereiters Mahavira. Berlin 1993, 24.

aus der Sicht des Schauenden ist es logisch zu sagen, dass das vorfindliche, vegetative, animalische Leben, verwickelt in die Knechtschaft des Leben-Müssens und Sich-Erhalten-Müssens, und zwar buchstäblich um jeden Preis, auch um den Preis des Tötens – dass solches vorfindliche Leben leidvoll und gebrochen, unwahr ist.

A. Schweitzer spricht von einem der größten Geschehnisse in der Geistesgeschichte, bezogen auf das Gebot des Nicht-Schädigens. Das sollte man stehen lassen und darüber meditieren. Es scheint, dass diese großartige Tradition allzu wenig beachtet wird im Getriebe unserer Zeit und Welt, in der allzu vorschnell alte Denkmuster des Agierens und Re-Agierens verfolgt werden, die ja gerade durch ›ahimsa‹ (so auch in der Bergpredigt Christi Jesu; Matthäus-Evangelium Kapitel 5–7) als untauglich erkannt werden. Ihnen wird gerade das Nicht-Reagieren in einer bestimmten Geisteshaltung als einzig effektive Haltung und Handlung entgegengesetzt.

Es ist klar, dass sich diese Wahrheit nur in kleinen Schritten erschließt und nicht wohlfeil zu haben ist. Das Unternehmen der Gewaltfreiheit ist weghaft, braucht langen Atem, Geduld, Gleichmut. Die Blüte der Gewaltlosigkeit braucht viel Zeit zum Erblühen, schreibt der Dalai Lama in seiner Autobiographie ›Das Buch von der Freiheit‹.

Die Weghaftigkeit des Absoluten

So sehr das Absolute, im Jain-dharma das Nirvana und die unmittelbar damit verbundene absolute Gewaltfreiheit (es wurde gezeigt, dass die fortgeschrittenen Asketen uneingeschränkt jedwedes Verletzen meiden, sich weit darüber hinausheben) eben als Absolutes ohne Akzidenz, ohne Charakteristikum, sein kann, so bleibt für den Menschen in seiner Lebenspraxis das Element des Weghaften.

Erst durch geduldiges Voranschreiten auf dem Weg aller Fünf Vratas oder Tugenden, erst durch gleichzeitiges Verinnerlichen der Drei Juwelen erlangt der Mensch die höchste Erlösung, erlangt er das eigentliche Leben in Fülle und Seligkeit. Dies gilt unvermindert, und jeder Jaina-Gläubige trägt in sich den Gedanken an Hunderte von Wiedergeburten, die er benötigt, um das Voranschreiten zum letzten Ziel fortzusetzen. Von Wiedergeburt zu Wiedergeburt erzielt er – sofern er sich immer wieder aufs Neue bemüht – eine höhere Stufe des Erkennens, Glaubens, Tuns. Schließlich, so glaubt er, wird er einst, in einer neuen Wiedergeburt, so viel Fortschritt des Geistes vollzogen haben, dass er Asket werden kann und dann, in hohem Alter, das rituelle Verhungern übt und in Nirvana eingeht.

Nur solchen wenigen, höchst vollendeten Menschen ist das rituelle Verhungern vorbehalten: Es geht einher mit einem durch und durch veränderten Bewusstsein und Schauen, dessen Qualität niemand erkennen kann, der nicht selbst in diesem Prozess steht. Jene letzte Wegstrecke kann nur von außen barbarisch oder lebensverneinend bezeichnet wer-

den. Für den Laien-Anhänger hat es keinerlei direkte Bedeutung, höchstens im Blick auf eine sehr ferne Zukunft, auf eine evtl. zweihundertste Wiedergeburt nach Jahrtausenden.

Eingebettet ist diese bemerkenswerte Ethik des Jain-dharma in ein umfassendes kosmologisches System, das auch eine hoch strukturierte Seelen- und Daseins-Analyse darstellt. Es ist ein religiöses und philosophisches System von großer Eigenständigkeit, wenn auch äußerlich gewisse Gemeinsamkeiten mit der buddhistischen Lehre zu bestehen scheinen, die bei näherem Hinsehen jedoch eher als gering zu erachten sind. In der Lebensweise der Jainas mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen (Kastenordnung wie im Hinduismus), mit den verschiedenen Heiligen: Munis, Sadhus, Acharyas usw., hat sich in über zweieinhalb Jahrtausenden eine hoch differenzierte Religiosität entwickelt, die in der Bandbreite vom allem entsagenden Asketentum über die gläubige, betende Haltung vieler Laien bis hin zu Philosophen, Mystikern, Magiern reicht.

Ein zentrales und oft praktiziertes Meditations-Gebet, das Namokar-Mantra lautet:

> Verehrung den Arhats (den vollendeten Seelen)
> Verehrung den Siddhas (den befreiten Seelen)
> Verehrung den Airyas (den religiösen Führern)
> Verehrung den Uvajjhayas (aszetischen Lehrern)
> Verehrung (Loe Savva-Sahunam) allen Weisen in der Welt.

Dies gilt als heilswirksames Mantra, Gebet, und soll alle schlechten karmischen Dinge zerstören und somit zum Heil geleiten.

Reflexionen

Die Religionsphilosophie fragt, was eine religiöse Überlieferung und Auffassung aussagt, wenn man die sozio-kulturellen Zusammenhänge abstrahiert. Denn das äußere Erscheinungsbild einer jeden religiösen Tradition trägt in sich immer auch einen großen Bestandteil von Inhalten und Elementen, die kulturspezifisch sind.

Es ist zu betonen, dass eine völlige Abstraktion des Religiösen nicht legitim und auch nicht wünschenswert ist. Denn jeder Mensch ist eingebettet in seine je eigene Tradition, in deren Bahnen und Bildern er denkt. Religion ist immer unmittelbar mit dem Menschen verknüpft, d. h. mit der je spezifischen Kultur. Deshalb kann derjenige eine fremde Religion am besten verstehen, der selbst tief verwurzelt in der eigenen Religion ist und nicht derjenige, der glaubt, in einer Dimension des reinen Denkens die religiöse Wahrheit ergreifen zu können.

Zieht man eine Summe aus den Jaina-Lehren ist Folgendes festzustellen:

Die Lehre vom Nicht-Verletzen hat eine bedeutsame, hoch aufragende Präsenz in der Menschheits-Geschichte. Sowohl in ihrer Jaina-spezifischen Ausformung wie Entsprechungen in anderen religiösen Traditio-

nen (Buddhismus, Hinduismus, Christentum [der auf jede Gewalt verzichtende Jesus, dessen nachfolgender Kreuzestod, die große Dichte in der Bergpredigt] und andere wie das Phänomen Mahatma Gandhi und Martin Luther King u. a.) ist die Idee und Praxis des Nicht-Verletzens ein unübersehbarer Blitz und ein Wetterleuchten innerhalb der Menschheitsgeschichte. Überall dort, wo es praktiziert wird, stößt es auf den Unwillen der Masse. Ist jedoch das Ereignis-Umfeld durch die Zeitläufte verlassen, d. h. in der Rückschau, geschieht etwas Bemerkenswertes: Fast alle sind sich dann einig, wie bewundernswert, von höchster Wahrhaftigkeit, bedenkenswert und nachahmenswert es sei.

In einer tiefen Schicht der Wahrheits-Schau eines jeden Menschen ist das Nicht-Verletzen als absolute, nicht mehr hinterfragbare Wahrheit eingesenkt, auch dann, wenn die meisten sich weit davon entfernen. Gerade in der Weghaftigkeit, in der jeder Einzelne aufgerufen ist nach seinen Möglichkeiten mit der Gewaltfreiheit zu beginnen, und sei es in kleinen Schritten, z. B. Umstellung auf vegetarische Ernährung bei gleichzeitig entsprechender Bewusstseinsbildung (aber nicht wegen vermeintlich gesünderer Lebensweise, was eher eine Form von Egoismus ist).

Der Jain-dharma lehrt uns in herausragender Weise – versehen mit einem Ausrufezeichen – dass Wahrhaftigkeit und Gewaltfreiheit nicht getrennt gelebt werden können. Bemüht sich der Mensch um Wahrheit des Erkennens *und zugleich* des Lebens-Vollzuges, kann er nicht ein lebendiges Tier töten und verspeisen. Wie sollte ihm das wahrhaften Genuss bereiten – eingedenk des Tötens und rohen Zerteilens, Zerreißens, Zerquetschens der noch warmen, noch vom kurz vormaligen Leben zeugenden Gewebe, der Organe, des Herzens und des Gekröses?

Es sei wiederholt, dass Wahrheit und Gewaltfreiheit in eins gehen und untrennbar sind und somit keinerlei Partikularität möglich ist. Niemand kann das eine gegen das andere setzen und ausspielen. Die Wahrheit des Nicht-Verletzens ist unteilbar.

Sieht man diesen Befund aus der Jain-Religion neben der Offenbarung des Christentums, speziell neben den Inhalten der Bergpredigt und dem Ereignis des Kreuzestodes des Jesus von Nazareth, so darf man sagen, dass die Ethik der Gewaltfreiheit ein unbedingtes, absolutes Desiderat an die gesamte Menschheit ist. Die großen Leuchtfeuer der Wahrheit der Gewaltfreiheit stehen unübersehbar in der Menschheitsgeschichte, teils verteilt, teils je nach eigener Charakteristik hoch aufgegipfelt.

Der Jain-dharma verknüpft die Heilsfrage des Menschen unmittelbar mit dessen Haltung zur Gewaltfreiheit. Übt er diese nicht aus, wenigstens bewusst und in Teilen, wird er niemals zum letztgültigen Heil gelangen und für ewige Zeiten verfangen bleiben in Lebensformen des Leidens. Leiden und Gewalt sind ein zusammenhängender Komplex. Der Einzelne leidet und erfährt Leiden, weil es die Gewalt auf der Welt gibt. Wenn auch die unmittelbare Kausalität nicht erkennbar ist, so öffnet sich doch dem sehenden Blick (etwa des fortgeschrittenen Jaina-Anhängers, Mönchs oder Nonne) ein gemeinsames Realitäts-Feld von Gewalt und Leiden.

Da vor der Folie des grundsätzlich erlösenden Ereignisses in Christus Jesus gleichwohl dessen Bergpredigt in ihrem Ernst nicht gemindert werden darf, muss man sagen, dass das Christentum sehr deutlich die Forderung der Gewaltfreiheit, letztlich des ›Nicht-Widerstehens gegenüber dem Bösen‹ aufstellt und dass infolgedessen ein umfassendes Nachdenken angesagt ist, das sowohl die Geisteshaltung des Einzelnen anspricht sowie zugleich dessen Handeln an seinen Mitgeschöpfen, Menschen und Tieren.

Publikationen von Erhard Meier:
Buddhismus kurz gefasst. Frankfurt 1998.

Vom Wesen des Buddhismus. Gedanken über eine »Weltkraft«. In: Edith Stein Jahrbuch 6, Würzburg 2000, 38–50 ; Gewalt und Friede im Buddhismus. In: Edith Stein Jahrbuch 1, Würzburg 1995, 136–144 ; Der kindhafte Gott. Überlegungen zu Allmacht und Liebe Gottes. In: Edith Stein Jahrbuch 5, Das Christentum Band 2, Würzburg 1999, 237–252. Ist die Freiheit Buddhas nicht die Freiheit Christi? Überlegungen zu einer Behauptung Romano Guardinis. In: L. Hagemann/E. Pulsfort (Hg.), »Ihr alle aber seid Brüder«. Festschrift Prof. Khoury z. 60. Geburtstag, Würzburg/Altenberge 1990 = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Religionswiss. Studien 14, 123–138; Die Aufhebung der Zweiheit und die christliche Gottesvorstellung. Inkulturation in Begegnung mit dem Buddhismus. In: Hilpert/Ohlig (Hg.), Der eine Gott in vielen Kulturen. Festschrift Prof. Hasenhüttl, Zürich 1993, 201–215.

Im Internet: www.dr-e-meier.de :
1. Buddhismus für den Westen? 2. Die Kreuzeswissenschaft als Weg ohne Weg in der Mystik des Johannes vom Kreuz, 3. Naturwahrnehmung in archaischen Religionen,
4. »Narren in Christo«, 5. Jesuskind-Botschaft: Gott ist ein Kind. Aufsatz.
6. Das 3. Jahrtausend als Zeit des wachsenden Lichts u.a. 7. Inkarnation Gottes, 8. Gen-Techniken und Religionsphilosophie. Medizin-Ethik. 9. Klonen. Stellungnahmen und Kommentar. 10. Meditationen, 11. Zum Fundamentalismus, 12. Warum Christen Vegetarier sind, 13. Gedichte: Du unbeirrbarer Ja-Sager u.a.

Die ältesten Träume der Menschheit

Von der Entzifferung der Keilschrift und den Wurzeln unserer Kultur

Annette Zgoll

Dieser Beitrag möchte zu einer Zeitreise einladen: in die Welt altorientalischer Menschen und der Bibel, die zu den Wurzeln unserer Kultur gehört, 3000 v. Chr. bis 100 n. Chr.

Die drei Stationen der Reise sind:

1. Die ältesten Texte der Menschheit aus der altorientalische Kultur.
2. Altorientalische Träume aus dem 3. und 2. Jt. v. Chr.
3. Der Traum aus dem Evangelium des Matthäus, 1. Jh. n. Chr.

1. Das Abenteuer der Entzifferung

Schriftliche Zeugnisse ermöglichen es zu erfahren, wie die Menschen in den Jahrtausenden v. Chr. gelebt, zu ergründen, was sie gedacht haben, wie sie mit ihren Träumen, ihren Sorgen und Hoffnungen umgegangen sind. Wir, räumlich und zeitlich weit entfernt, können Anregungen und Hinweise erlangen, die uns sonst verschlossen bleiben.

Das Weitergeben von Wissen und Erfahrungen kann durch Gespräch und Lesen geschehen. Wie sonst könnten Christen etwas von der Frohen Botschaft von Auferstehung und Erlösung durch Jesus Christus gehört haben, wenn sie nicht weitererzählt und vorgelebt worden wäre. Die christliche Tradition und Kultur bauen auf der jüdischen Kultur auf, die eine Vielzahl ihrer Einsichten und Werte in der Bibliothek des Alten oder Ersten Testaments niedergelegt hat. Die Israeliten standen im Austausch mit ihrer altorientalischen Umwelt, der Welt des alten Ägypten, der Hethiter, Mesopotamiens.

Dass diese Verbindung zwischen der Welt der Bibel und dem antiken Mesopotamien (um das es hier vor allem gehen soll) ihren Schreibern und Redaktoren bewusst war, lässt sich auch an zwei Sätzen der Bibel aufzeigen. Der erste Satz des Neuen Testamentes heißt: »Buch des Ursprungs Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams« (Mt 1,1). Die Ursprünge Jesu (und damit auch der Bücher, die über ihn schreiben) liegen in der Geschichte seines Volkes, der Israeliten, die sich der Überlieferung nach auf ihren Urvater Abraham zurückführen. Von diesem Abraham oder Abram heißt es im ersten Buch des AT: »Und Abram und seine Familie (lit: ›sie‹) zogen miteinander aus Ur, [der Stadt] der Chaldäer, um in das Land Kanaan zu gehen« (Gen 11,31).

Die Bibel verweist also hier mit der Stadt Ur auf den Raum zwischen Euphrat und Tigris, auf die alten Hochkulturen, zu denen dieser Beitrag hinführen will: Geht man den Weg zurück, den Abram gekommen ist,

gelangt man an das geographische Ziel unserer Reise, in die Welt des Alten Orients.

Die Welt des »Fruchtbaren Halbmonds« erstreckt sich über die Fläche der heutigen Länder Irak, Türkei, Syrien, Libanon und Israel/Palästina. Es geht hier vor allem um das Gebiet des Irak, das antike »Mesopotamien«, übersetzt: »Zwischen den Flüssen«, gemeint sind Euphrat und Tigris. Es ist ein Land, in dem es sich nur sehr schwer leben lässt: im Sommer brennend heiß, im Winter recht kalt. Außer kleineren Hügeln, den Schutthügeln der antiken Städte, ist es flach so weit das Auge reicht; nur ganz am Rande erheben sich Bergketten, das ferne Gebirge, das zum nächsten Land hinaufführt, dem Iran.

Im südlichen Teil von Mesopotamien lebten im 3. Jt. v. Chr. (ca. 3000 bis 2000) die Sumerer. Die Ausgrabungen erzählen von ihnen.[1] Wir kennen diese Menschen vor allem aus den Texten, die sie hinterlassen haben, in sumerischer Sprache (Entzifferung und Deutung gehört zu den Aufgaben der Altorientalischen Philologie bzw. Assyriologie).

Die Entdeckung dieser Kulturen liegt also nicht weit zurück, und die Ausgrabungen und Entzifferungen sind noch immer nicht abgeschlossen. Die grundlegende Entzifferung der Keilschrift gelang europäischen Forschern im 19. Jh. durch eine Inschrift aus Persepolis, die parallel in drei Sprachen abgefasst ist: Altpersisch, Elamisch, Babylonisch. Mit fortschreitendem Verstehen der babylonischen Keilschrift entdeckte man eine noch ältere, sprachgeschichtlich völlig isolierte Sprache, das Sumerische, dem vermutlich die frühesten Dokumente in Keilschrift zuzuschreiben sind.[2]

Die Sumerer nannten sich die »Schwarzköpfigen«. Als »Sumerer« wurden sie im Akkadischen bezeichnet. Die Akkader, benannt nach ihrer Hauptstadt Akkade[3], lebten mit den Sumerern im selben Land, sprachen aber eine andere Sprache.[4] Daraus entstand eine zweisprachige Kultur: In den Schulen wurden beide Sprachen unterrichtet, Texte in beiden Sprachen verfasst. Das Sumerische wurde vor allem im 3. Jt. (3000–2000) und tendenziell eher im Süden des Landes, das Akkadische vom 3.–1. Jt., zunächst eher im Norden, später überall im Land gesprochen. Während solch langer Zeiträume verändern sich Sprachen. (Das Deutsche ist z. B. noch nicht so lange bekannt; Schriften gibt es erst ab dem 8. Jh. n. Chr.) Im Akkadischen entwickelten sich zwei unterschiedliche Dialekte: Nach zwei bekannten Hauptstädten nennt man den nördlichen Dialekt Assy-

---

[1] Vgl. z. B. M. Roaf, Weltatlas der Alten Kulturen. Mesopotamien ⁴1994 (Original: Englisch 1990). Die Ausgrabungen werden seit etwa 150 Jahren durchgeführt (Aufgabe der Wissenschaftsrichtungen Vorderasiatische Archäologie bzw. Altorientalische Altertumskunde).

[2] Zur Entzifferung der Keilschrift vgl. E. Frahm, in: M. Landfester u.a. (Hg.), Der Neue Pauly 13 (1999) 956–961 s.v. Entzifferungen.

[3] Die Lage dieser Stadt ist bis heute nicht identifiziert.

[4] Die beiden Sprachen Sumerisch und Akkadisch sind völlig unterschiedlich. Während das Akkadische wie Hebräisch oder Arabisch zur Gruppe der semitischen Sprachen gehört, ist das Sumerische nach unserem bisherigen Wissen mit keiner anderen Sprache verwandt.

risch, die Bewohner Assyrer, den südlichen Babylonisch, die Bewohner Babylonier.

1.1 Erfindungen

Hier, in Assyrien und Babylonien, steht eine Wiege unserer Kultur: die Erfindung des Rades (älteste Darstellungen) und damit die Basis verschiedenster Techniken; Erkenntnisse über komplizierte Berechnungen – Mathematik, angewandt beim Bau imposanter Architekturen; Erkenntnisse über den Gang der Gestirne – Astronomie; poetische Schöpfungen; die Erfindung von Musikinstrumenten und die Notierung von Musik usw. Sie prägen das Leben der Menschen bis heute.

Vor allem aber verdanken wir – auch – den Sumerern die Erfindung der Schrift: ohne Schrift keine schriftlichen Traditionen, keine Entlastung des Gedächtnisses, kein Speichermedium. Bei nur mündlichen Traditionen wären alle Überlieferungen stark beeinflussbar. Ohne Schrift gäbe es keine Überprüfbarkeit über längere Zeit. Ohne Schrift ist unser modernes Leben undenkbar.

1.2 Die Entstehung der Schrift

Warum und wie wurde die Schrift erfunden? Man wollte sich nicht immer auf das Gedächtnis verlassen. Das galt besonders im Bereich von Abrechnungen und Steuern. Die Menschen, die schon in recht komplizierten Gesellschaften zusammenlebten, mussten wie heute von der eigenen Arbeitskraft oder vom Besitz etwas abgeben, damit die Aufgaben der gesamten Gesellschaft erfüllt werden konnten (Kanalbau, Stadtmauern usw.). Wer seine Steuern gezahlt hatte, wollte einen Beleg für seine Leistung. Ca. 3200 v. Chr. begann man kleine Modelle zu formen, die vor allem Tiere darstellten. Für die Ablieferung zweier Schafe gab es z. B. als Quittung zwei kleine Tonmodelle. Um gegen Fälschungen abgesichert zu sein, wurden diese in einen Umschlag aus Ton eingeschlagen und abgestempelt.

Das System war zwar gut, doch kompliziert. So drückte man später Tonmodelle in eine weiche Tontafel. Noch einfacher war, mit angespitztem Schilfrohr kleine Zeichnungen in Ton zu ritzen. Eine erste Bilderschrift war geboren.

Nun setzte eine richtige Lawine kreativer Ideen ein: Es sollten auch schwierige Sachverhalte ausgedrückt werden, z. B. »XY hat seine zwei Schafe noch nicht abgeliefert; er muss sie noch bringen«. Das ließ sich mit einfachen Bildzeichen nicht mehr darstellen.

Allmählich begannen die Menschen ihre eigene *Sprache* festzuhalten, sie auf diesen Tafeln aus Ton zu fixieren. Es entstanden Schriftzeichen, keine ganzen Wörter, sondern nur Silben, die dargestellt wurden. Damit ließen sich auch die wichtigen kleinen, den grammatikalischen Sinn tragenden Elemente der Sprache bezeichnen. Die Schriftformen wurden immer abstrakter, die Zeichen immer kleiner.

Schon vor 2600 v. Chr. findet sich die erste Literatur, vor allem Hymnen an Götter, aber auch Sprichwörter, Lebenslehren eines Vaters an seinen Sohn u.v.m.[5] Und während immer mehr Zeichen erfunden wurden für immer mehr und verschiedene Laute, wird auch die Form der Zeichen immer abstrakter: Wurde zuerst noch Figürliches dargestellt, gab es später nur mehr einige Striche. Außerdem wurden die Zeichen immer winziger, oft nur 1–2 mm groß. Dadurch fanden immer längere Texte auch auf kleinen Tafeln Platz. Ein sumerisches Lied, der älteste Text der Weltliteratur, dessen Verfasserin, eine Hohepriesterin im 23. Jh. v. Chr., uns namentlich überliefert ist[6], passt z. B. in Keilschrift auf eine einzige Tontafel, ca. zwei Handteller breit. In lateinischen Buchstaben üblicher Größe füllt der Text ca. 7 DIN A 4-Seiten.

Nach 3000 v. Chr., war alles erfunden, was für eine Schrift nötig ist: das Material (Ton), auf dem geschrieben wird, die Schreibwerkzeuge (Griffel aus angespitztem Schilfrohr, die im Ton charakteristische Formen mit Keilen ergeben, wonach diese Schrift »Keilschrift« genannt wird) und vor allem: die geniale Idee, *wie* man Sprache auf eine völlig andere Weise, in einem ganz anderen Medium haltbar machen konnte.

1.3 Funktionsweise der Keilschrift

Jetzt interessiert natürlich, auf welche Weise diese Schrift funktionierte. In unserer Schrift steht ein Zeichen für einen Laut oder eine Lautkombination: Ein Kreis etwa steht für den Laut »O«. Das war am Anfang der Schrift anders. Man schrieb die Texte in einer kombinierten Schrift, mit Bild- und Silbenzeichen, wobei ein einzelnes Zeichen häufig mehrere Bedeutungen haben konnte. Die Prinzipien dieser Schrift sind in der folgenden Übersicht dargestellt.

Prinzipien der Schrift:

	Wortzeichen	Silbenzeichen	Deutzeichen
Aussprache	1) AN 2) DINGIR	– an –	D(ingir) – vor Namen von Gottheiten
Übersetzung	1) Himmel(sgott) 2) Gott	– (nur Lautwert, keine Übersetzung	– (zeigt Zugehörikeit zu einer Bedeutungsklasse an)

[5] Vgl. C. Wilcke in B. Hrouda (Hg.), Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien. München 1991, 273–276; M. Krebernik, in: P. Attinger/M. Wäfler (Hg.), Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen 1, Freiburg/Schweiz u.a. 1998, 313–335.

[6] Vgl. A. Zgoll, Der Rechtsfall der En-hedu-Ana im Lied nin-me-šara. Münster 1997.

So kann z. B. das Zeichen in Form eines Sternes in Keilschrift für verschiedene Kategorien von bezeichneten Dingen stehen:

1. *Wortzeichen:* das Zeichen steht für ein ganzes Wort, z. B. AN »Himmel(sgott)«, DINGIR »Gott«.

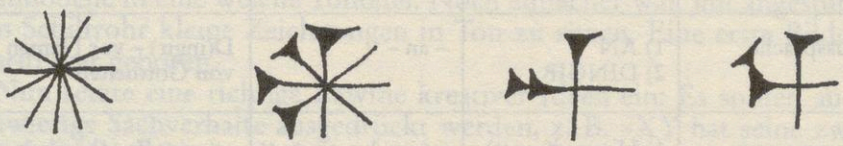
2. *Silbenzeichen:* das Zeichen zeigt die Aussprache einer Silbe an, z. B. -an- (wichtig für die grammatikalischen Elemente der Sprache; in unserer Zeit wurde gerade diese Verwendungsweise der Zeichen wichtig für Entzifferer).

3. Daneben gibt es noch eine dritte, ganz andere Möglichkeit die Zeichen zu verwenden, eine Möglichkeit, die wir in unseren Schriften nicht kennen: Ein Zeichen kann nämlich einen Hinweis geben, zu welcher Gruppe von Dingen das nachfolgende Wort gehört. So zeigt z. B. das Stern-Zeichen, dass das nächste Wort ein Gottesname ist. Es wird nicht ausgesprochen, sondern ist ein »stilles« Deutzeichen.[7] Für die Sumerer war es offensichtlich wichtig, was als Name eines Gottes gelten sollte bzw. einen Gottesnamen von anderen Namen abzugrenzen. Außerdem gab es Zeichen, die anzeigten, dass ein Menschenname folgte, ein Stadtname, eine Baumart, eine Metallart und noch weitere.

Wenn jedes Wort ein eigenes *Zeichen* benötigt, bedarf es sehr vieler Zeichen (ein übliches Schulwörterbuch hat ca. 40 000 Einträge). Eine kombinierte Wort- und Silbenschrift ist da besser. Aber auch diese benötigt wesentlich mehr Zeichen als eine Alphabetschrift. Das zeigt ein Vergleich zwischen unserem Alphabet (26 Buchstaben) mit der Keilschrift (ca. 600 Zeichen). Die Form dieser Zeichen verändert sich über lange Zeit zum Teil deutlich. Die mehrdeutigen Zeichen lassen die Entzifferung oft zu einer kriminalistischen Knobelei werden. Kein Wunder also, dass die Kunst des Schreibens die grundlegende Wissenschaft der altorientalischen Antike war.

Veränderung der Zeichenform im Lauf der Jahrhunderte:

Das Zeichen AN



Anfang 3. Jt. | Ende 3. Jt. und 2. Jt. | 2. und 1. Jt. | 1. Jt.

[7] In der Blindenschrift nach Louis Braille gibt es ein Zeichen mit entsprechender Funktion, das Zahlzeichen. Es wird nicht ausgesprochen, sondern signalisiert, dass das folgende Zeichen als Zahl zu verstehen ist.

2. Altorientalische Träume

Heute gibt es viele Menschen, die sagen, sie könnten sich an ihre Träume nicht erinnern. Lebten sie im Alten Orient, dann würde es heißen: »Ihr persönlicher Schutzgott ist zornig auf sie.«

Ein derzeitiges Forschungsprojekt[8] hat sich zum Ziel gesetzt, alle sumerischen und akkadischen Traumerzählungen und Erwähnungen von Träumen in den Texten zu sammeln und auszuwerten; mittlerweile sind etwas mehr als sechzig solche Traum-Stellen gefunden. In diesen Texten entdecken wir auch den ältesten historisch bezeugten Träumer der Welt. Wir haben das Glück, dass er seinen Traum niederschreiben ließ, das Glück, dass die Inschrift ausgegraben wurde, und schließlich das Glück, dass Teile davon noch einigermaßen zu entziffern waren.

Dieser »Erste Träumer der Welt« war der Herrscher eines kleinen Staates, der im 25. Jh. v. Chr. lebte, er träumte also 4500 Jahre vor uns (das ist ca. 500 Jahre nach den Anfängen der Keilschrift). Die Inschrift – sie befindet sich auf einer Stele – berichtet von seinem Traum wie von der Konsequenz, die er daraus zog. Was träumt man zu dieser Zeit bzw. was lässt man als Traum niederschreiben? In seinem Traum erscheint ihm der höchste Gott seines Stadtstaates und sagt ihm seine Hilfe im Kampf gegen einen Nachbarstaat zu. Die Inschrift berichtet dann vom erfolgreichen Feldzug, der auch in begleitenden Bildern dargestellt ist. (Das erinnert an die Geschichte über Kaiser Konstantin aus dem 4. Jh. n. Chr., dem im Traum vor seinem Kampf eine Art Kreuz erscheint, auf dem steht: »In diesem Zeichen wirst du siegen.« Und als er den Kampf gewinnt, erlässt er eine Weisung, die Christen nicht mehr zu verfolgen.)

In diesem Beitrag sollen eher Träume mit religiöser Thematik zu Worte kommen. Darüber sprechen viele altorientalische Träume. Beim Lesen solcher Traumerzählungen hören wir oft etwas über die Sanierung oder den Neubau eines Tempels. Diese Träume stammen aus unterschiedlichsten Zeiten (2000-500 v. Chr.). Tempel als Orte der Begegnung mit dem Göttlichen sind für die damaligen Menschen von entscheidender Bedeutung. Die Sumerer und Akkader haben, das zeigen die Ausgrabungen, sehr viel an ihren Tempeln gebaut und renoviert. Weil es im Zweistromland fast keine Steine gibt, bestanden sie im Wesentlichen aus Lehmziegeln, die in der Sonne getrocknet und gehärtet wurden. Durch die Witterungseinflüsse wurden sie beschädigt, sodass immer irgendwo ausgebessert oder neu gebaut werden musste.

2.2 Gudeas Traum

In derselben Stadt, aus der unser »ältester Träumer der Welt« stammt, treffen wir etwa 300 Jahre später auf einen anderen Herrscher, der sich nicht militärischer Taten, sondern seiner Bauleistungen für die Götter

---

[8] A. Zgoll, Traum und Welterleben im Alten Orient, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

rühmt. Sein Name bedeutet der »Berufene«, sumerisch: »Der, dem die Stimme ausgegossen ist, Gu-dea.[9] Dieser Gudea nennt sich nicht »Herrscher« oder gar »Herrscher der Welt« wie einige Mächtige vor ihm, sondern er versteht sich als Verwalter des Landes der Götter und bezeichnet sich als »Stadtfürst«. Der »Berufene«, Gudea, hält seinen kleinen Staat vor allem durch wirtschaftliche Unternehmungen aufrecht. Seine Texte berichten nicht von militärischen Erfolgen, sondern von seiner außerordentlichen Frömmigkeit, seinem Streben, den Willen der Götter zu erkennen und zu befolgen. Dies äußert sich in Tempelbauten: 15 Tempel ließ er in seiner Stadt renovieren bzw. neu erbauen und von weit her die Materialien kommen.

Der Tempel ist Treffpunkt zwischen Mensch und Gott; er ist in der menschlichen Welt, aber er übersteigt sie. Somit ist der Tempel kein menschlicher Bau. Gott selbst – so die Vorstellung – hat den Tempel erbaut, nämlich im Himmel.[10] Dem Herrscher obliegt die Aufgabe, diesen Tempel auf Erden zu errichten.

Wie aber erkennt er, ob und wann er ihn bauen soll? Eine Hymne über die Renovierung des wichtigsten Tempels berichtet davon. Sie wurde auf zwei große Tonzylinder geschrieben, etwa 60 cm hoch und 30 cm im Durchmesser. Auf diesen Zylindern wurden 1366 Zeilen Text untergebracht, das entspricht in einer modernen Übersetzung ungefähr 70 Seiten.

In dieser Hymne heißt es, der Gott der Stadt wünsche einen Neubau seines Tempels. Aber wie erahnt ein Mensch den Willen seines Gottes? Die Zylinderinschriften berichten: Der Gott beauftragt Gudea in *drei Träumen*. Der erste Traum wird so zusammengefasst (1:17-1:21):

> An diesem Tag sah Gudea seinen Herrn,
> im Traum, da sah Gudea seinen Gott.
> Sein Gott trug ihm auf, den Tempel für ihn zu bauen.
> Das Auge wurde ihm auf den Tempel gerichtet,
> dessen göttliche Kräfte alle groß sind.

Gudea verstand also das Thema. Doch die Einzelheiten sind ihm noch unklar. Daher entschließt er sich zu einem Heiligtum zu reisen, an dem die Traumdeuterin der Götter wohnt (Traumdeutung war, gerade in der Frühzeit, oft Sache von Frauen). Ihr berichtet er seinen Traum (4:14-5:10). Ein Teil davon soll hier vorgestellt werden, zusammen mit einigen Erklärungen, die den Einstieg in die ungewohnte Bilderwelt des Textes erleichtern:

---

[9] GU-DE-A: GU = Stimme, DE = ausgießen; GU-DEA: »Der, dem die Stimme ausgegossen ist« = »Berufener«.

[10] Gudea Zylinder A 9:11–10:29; vgl. die Übersetzung von D. O. Edzard, Gudea and His Dynasty. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/1, Toronto 1997, 74 f.

Im Traum ist ein Mann: unermesslich ist er wie der Himmel,
unermesslich wie die Erde.
Dieser Mann war nach seinem Kopf ein Gott.
Nach seinen Armen war er der Gewittervogel.
Nach seinem Unterkörper war er eine Sturmflut.
Zu seiner Rechten und seiner Linken lagen Löwen.
Er trug mir auf, seinen Tempel zu bauen.
(Doch) die genaue Bedeutung davon habe ich nicht erkannt.

Es handelt sich hier deutlich um einen Gott über Gewitter und Flut, dem Hauptgott von Gudeas Kleinstaat. Die Löwen zu seiner Rechten und Linken stellen sicher eine Anspielung auf Statuen des Gottes vor, vermutlich ein Kultbild, das Gudea vom Tempel her kannte.

Licht kam mir vom Horizont empor.

Die Traumdeuterin sieht darin Gudeas persönlichen Schutzgott. Nach der Vorstellung altorientalischer Menschen hat jeder Mensch einen persönlichen Schutzgott, meist eine niedrigere Gottheit, die sich um die direkten Belange ihres Schützlings kümmert und zu der er in seinen Sorgen und Nöten betet. Geht es dem Menschen gut, so steht er in der Obhut seines Schutzgottes, geht es ihm schlecht, so hat sich der Schutzgott von ihm abgewendet. Man ist an den christlichen Schutzengel erinnert!

(Dann war da) eine Frau, wer immer sie sein mag,
(...)
einen Griffel aus strahlendem Metall hielt sie in der Hand,
eine Tafel voll Himmelssternen lag auf (ihrem) Knie,
mit der ging sie zu Rate.

Jeder antike Hörer erkannte darin die Göttin der Schreibkunst. Die Sternentafel ist ein Bild für eine schriftliche Botschaft, verweist aber gleichzeitig auf die Konstellation der Sterne, aus der die Göttin den Zeitpunkt ermittelt, zu dem der Tempel gebaut werden soll.

Weiterhin war (da) ein mächtiger Mann,
der seinen Arm gebeugt hat und eine Lapislazuli-Tafel hält,
auf welche er den Grundplan eines Tempels setzt.
Vor mich stellte er einen ›strahlenden‹ Korb,
machte die ›strahlende‹ Ziegelform bereit,
ließ den Ziegel, durch den sich das gute Schicksal entscheidet,
für mich dort sein.

Der Grundriss des Tempels wird hier vorgegeben. Die Herstellung des ersten Ziegels ist die vornehmste Aufgabe eines Herrschers. Dem entspricht heute die Grundsteinlegung.

In einer ›rechten‹ Pappel, mir vor Augen gestellt,
zwitscherten ununterbrochen Vögel,
(...)
ein Eselshengst an der Rechten meines Herrn scharrte ununterbrochen
den Boden.

Diese Bilder sind Ansporn und Auftrag für den Träumer: Nach der Traumdeuterin stellen sie Gudea selbst dar, wie er, rastlos, den Auftrag

seines Herrn ausführen wird, ununterbrochen am Tempel für seinen Gott zu bauen. – Wie ist ein Tempel konkret vorzustellen? In den verschiedensten altorientalischen Städten sind Tempel ausgegraben worden. Berühmt ist z. B. der Tempelturm in Ur, der Abraham-Stadt: Er soll sieben Stockwerke hoch gewesen sein, farbig bemalt, von weiteren Bauten umgeben (vgl. die biblische Erzählung vom Turmbau zu Babel).

Der geistig-geistlich interessierte Leser mag sich fragen, ob es auch Hinweise darauf gibt, was *in einem Menschen* vorgeht, der sich um den Bau des Tempels bemüht. Allein in den ersten Abschnitten des Textes (15%) fallen fünf Merkmale auf, die Gudea auszeichnen:

1. Mehrfach wird von ihm gesagt, dass er sehr intelligent ist (»Mensch mit einem weiten Ohr«), dass er seine ganze Klugheit einsetzen wird, um Großes zu erreichen (»er wird die Hände nach großen Dingen ausstrecken« [1:12 f.]). Seine Klugheit zeigt sich auch darin, wenn er zugibt, dass ihm noch vieles unklar ist (1:28), dass er Hilfe braucht, seinen Traum zu verstehen.

2. Gudea nimmt sich Zeit: Um eine Deutung für seinen Traum zu erhalten, fährt er zu einem entfernt gelegenen Heiligtum. Nach der Deutung bemüht er sich um einen zweiten Traum. Und danach lässt er diesen nochmals durch die »wissenschaftlichen« Methoden seiner Zeit, z. B. Eingeweideschau, überprüfen.

3. Er spricht sehr oft Gebete an verschiedenen »Wallfahrtsorten«, wo er um das Gelingen des großen Werkes bittet (z. B. 2:10 ff.).

4. Er verspricht, dass er alles tun wird, was er kann (2:13-15). Wie er dann nach den Vorbereitungen zu handeln beginnt, heißt es, er kümmere sich intensiv darum (7:16).

5. Und ein wenig ungewöhnlich für einen solch alten, offiziellen Text, eine Art Gründungsurkunde: Immer wieder heißt es, er war »fröhlich« bei der Sache. So fährt er voller Freude mit seinem Boot zu dem Tempel der Göttin: »Auf dem Fluss schnitt er fröhlich durch die Wellen« (A 2:6). Voller Freude tritt er in den Tempel seines Gottes ein (7:30).

Weitere Träume sind uns überliefert, die vom Tempelbau handeln: Die Mutter eines Königs träumt davon, dass der Wiederaufbau eines wichtigen Tempels glücken wird (Adad-guppi, 6. Jh.). In zwei anderen Fällen träumen gleich mehrere Menschen denselben Traum, nämlich dass ein Tempel erneuert werden soll (Brief aus der Mitte des 2. Jt. und Inschrift des Königs Nabonid, 6. Jh.); aus dem Brief geht hervor, falls der Tempel nicht saniert wird, droht der Palast des Königs einzustürzen – so haben es die beunruhigten Menschen schon fünfmal im Traum gesehen. Es gibt aber auch den anderen Fall: Ein Diener träumt zweimal von einem Verbot, einen Tempel wieder zu errichten, und er wird sogar krank. Jedem Mesopotamier fällt dabei der in der Literatur zum Prototyp des schlechten Herrschers gewordene König Narām-Sîn ein, der versucht haben soll, einen Tempel gegen den Willen der Götter neu zu erbauen: Gemäß der Deutung einer späteren Dichtung soll sein Reich deshalb zugrunde gegangen sein.

2.3 Traum von einer Namensgebung

Immer wieder gehören zu den glücklichen Funden der Ausgräber auch Tontafeln, die Briefe enthalten: Sie geben Einblicke in das alltägliche Leben. Aus dem 18. Jh v. Chr. stammen einige Briefe, die von Träumen berichten. Hier ein Ausschnitt aus dem Brief einer Prinzessin, den sie an ihren königlichen Vater schreibt:

> Ich hatte einen Traum. Da ging es um die Tochter der Frau X. Ein Mann trat auf und sprach: »Die Kleine, die Tochter der Frau X, soll man Taggīt-Nawê nen[nen].« Das hat er mir gesagt. (Jetzt sollst du, mein König, diese Angelegenheit durch einen Eingeweideschauer entscheiden lassen.)

Dieser kurze Traum ist besonders interessant, weil man hier den Namen übersetzen kann. Der erste Teil des Namens bedeutet »Steppe«, der zweite »Freudengesang«. Dieser Name, »Freudengesang der Steppe«, enthält eine eindeutige politische Aussage: Steppe bezeichnet das Weideland, das die Städte umgab; diesen Raum beanspruchten die Nomaden mit ihren Herden, die mit ihren kleineren und größeren Streifzügen immer wieder für die sesshaften Bürger eine Bedrohung darstellten. Die Steppe war also ein dauernder Krisenherd. Der Name »Freudengesang der Steppe« ist eine Friedens-Prophetie; er verheißt die Einordnung der Nomaden in das Staatsgefüge und das friedliche Zusammenleben zwischen Nomaden und Städtern.

Dass Kinder prophetische Namen erhalten, ist auch aus der Bibel bekannt. Bei Jesaja wird ein Sohn mit dem Namen »Schnell-Raub Eile Beute« benannt (Jes 8,3), eine Tochter des Hosea erhält den Namen »Kein Erbarmen« (Hos 1,6), ihr Bruder »Nicht mein Volk« (Hos 1,9). Folgende Stelle aus dem NT dürfte vielen vertrauter sein.

3. Traum bei Matthäus

Ein Mann hat eine Verlobte, die schwanger wird. Nun überlegt er sie zu entlassen, ohne sie bloßzustellen.

Im Evangelium des Matthäus heißt es:

> Während er dies aber überlegte,
> siehe, da erschien ihm ein Bote des Herrn *im Traum* und sprach:
> Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau zu dir zu nehmen;
> denn das in ihr Gezeugte ist von dem Heiligen Geist.
> Und sie wird einen Sohn gebären,
> und *du sollst seinen Namen Jesus nennen*, denn er wird sein Volk erretten
> von seinen Sünden.

Die Botschaft, die Joseph im Matthäus-Evangelium – dem einzigen, das Träume erzählt –, im Traum erhält, übersteigt seinen eigenen Horizont: Der Bote verkündet, der Name des Kindes soll Jesus sein und – entsprechend seinem Namen – wird er das Volk von seinen Sünden erretten. Wie der Name des kleinen Mädchens im altorientalischen Traum, so offen-

bart auch hier der Name das Programm, das über diesem Menschen steht, der Name verkündet sein Wesen. »Jesus« ist die griech. Form von hebr. Ješū'a, älter Jošū'a', Abkürzung für Jeho-šua, übersetzt »JHWH [ist/bringt] Hilfe/Rettung« (šū'a Nebenform zu ješa'). Der Name »Jesus« sagt also: Dieser Mensch bringt Rettung, nicht von politischer Gewalt, sondern von dem, was im Innersten kettet und zu Sklaven macht (»Sünden«). Es geht um das Geschenk der grundlegenden Freiheit.

Träume sind, wie wir gesehen haben, ein besonderes Phänomen. Nicht nur Erlebtes wird in ihnen verarbeitet, sondern sie geben vielfach auch Anstöße für unser Handeln. Ich möchte deshalb schließen mit dem Wunsch, dass wir uns immer wieder neu packen lassen von dem, was dem Leben Anregung und Nahrung gibt: von wuchtigen Texten und von anderen Menschen, auch von solchen, deren Zeugnis noch durch die Jahrtausende hindurch leuchtet, von der Suche nach dem Willen Gottes/der Götter erzählt – und von der Freude, zur Verwirklichung dieses Willens ein Stück beitragen zu dürfen, auch und gerade durch die Träume.

Im Haldengrund

Im Haldengrund die Schattenhände
darüber sonnengrüner Farn,
und weiter Buchen, Bach und Tränke,
wo sich der Herden Tiere scharn.

Ferner der Berge weite Flächen,
auf ihren Rücken gipfelt Korn
und Buchen über Buchen brechen
talseitig vor und schieben sich nach vorn.

Und ihre Blätter neigen sich
dem Abendwind, den weißen Wolken
und durch die Wälder eilt der Weg,
dem spät noch leise Träume folgen.

Martin Ganter

Sommerabend

Kein Wort fiel mehr. Wir gingen ganz beisammen
und hielten unsre Hände Hand in Hand.
Noch lag ein Streifen abendlichtes Land.
In deinen Augen wogten goldene Flammen.

Und Laubengänge nahten dichtgefüllte.
Und bunte Lampen schwangen drüber her.
Des Nachthauchs Flöten strömten tönend sehr,
als ob sich unser Sehnen endlich stillte.

Da neigtest du den Kopf. Ich wollt dir sagen –,
ach alles wusstest du. Es war kein Traum.
Und näher deinem Herzen hört ich schlagen
lebendigen Lebens göttlich schönen Baum.

Die Mauern draußen vor dem Haus,
im alten Laub des Herbstgewindes
das lange Rascheln eines Windes.

Vielleicht wirft er noch Träume aus,
die leichten Träume noch hinaus,
die bilderbunten eines Kindes,

vielleicht auch Dunkel, Sturz und Enge,
unwegsam liegt das Land. Gedränge
von allem, was zu Boden fällt.

Hernieder bricht ein wundes Heute.
Die Nacht braucht lang wie eine Meute
von Hunden, die ein Tier umstellt.

Vgl. 2. Sure 267

Hohes Alter oft bedrückt es.
Sturm beugt nieder. Stein verwittert.
Blitzstrahl, hartes Holz, zerstückt es
und das Auge schaut erschüttert.

Aber Gärten leichtgebaute
stehn voll quellgetränkter Bäume.
Wo der Himmel lang nicht blaute,
staunen jetzt vergessene Träume.

Der Autor, Prof. Dr. phil. Martin Ganter, Jahrgang 1943, ist Professor für Physik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg.

Die Beziehung der vormaligen Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald zu ihren Besitzungen auf dem Territorium der heutigen Schweiz von der Gründung bis ins 16. Jahrhundert (2.Teil*)

Hans-Otto Mühleisen

III. Der Verlust des sankt-petrischen Territoriums in der Schweiz im Zuge der Reformation

Das Schicksal der Abtei St. Peter in der Zeit der Reformation hat durch die Einbeziehung von Michael Sattler eine neue Farbe bekommen. Hatte die ältere Literatur aus dem zweiten und dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts allenfalls die Pest, die Besetzung des Klosters oder den Übergang der Kastvogtei an Österreich erwähnt, so wird man mit dem sankt-petrischen Prior Sattler, der im Laufe der Reformation zum Mitbegründer der Täufer und 1527, drei Jahre nach Verlassen des Klosters, hingerichtet wurde, ein anderes Gesicht der Abtei wahrnehmen. Dies muss für die Abtei eine tief verunsichernde, möglicherweise dramatische Zeit gewesen sein.[48] Eine Ähnlichkeit in der Behandlung der Zeitumstände für die Abtei und ihre Propstei Herzogenbuchsee fällt unmittelbar auf. In der klösterlichen Geschichtsschreibung hatte man die Erinnerung an die Person Sattlers offenkundig zu verhindern gesucht, nicht einmal sein Studienort ließ sich eruieren[49], wofür freilich Freiburger Umstände verantwortlich waren. Für Herzogenbuchsee findet man in den Archivalien zwei letzte Pröpste[50]: In den sankt-petrischen Akten ist dies Johann Stock, der 1524 letztmalig das Solothurner Bürgerrecht erneuert. Im Januar 1525 findet sich sein Name nochmals in Akten Berns, das ihm mitteilt, dass er jagen möge, doch wegen des Jagdrechts einen Vogt um Erlaubnis bitten müsse. Für 1527 ergeben die sankt-petrischen Unterlagen ein merkwürdiges Bild: Im Compendium Actorum von Gregor Baumeister (327) wird Johann Stock nochmals als derjenige Propst erwähnt, dem die Berner Deputierten die Bücher abnehmen. In einem Schriftstück, das Baumeister als Vorlage diente, taucht sein Name in diesem Zusammenhang jedoch nicht auf.[51] Letztmalig wird Stock in sankt-petrischen Archivalien bei seinem Tod 1529 als der letzte Propst verzeichnet.

In der Literatur zur Reformationsgeschichte und in Berner Akten fin-

---

* Der 1. Teil dieses Beitrags ist zu finden in: Edith Stein Jahrbuch 2002, 97–111.

48 Hans-Otto Mühleisen, Vom Benediktiner zum Täufer, Michael Sattler: Ein fast vergessenes Schicksal der oberrheinischen Kirchengeschichte zur Zeit der Reformation, in: Freiburger Diöz. Archiv, Bd. 120, 2000, 141–156.

49 Vgl. Arnold C. Snyder, The Life and Thought of Michael Sattler, Scottdale, Pa 1984.

50 Die Belege in Helvetia Sacra (wie Anm. 33), 760/761.

51 Vgl. unten »Ein Kurtzer Begriff«, Anm. 55.

det sich jedoch ein weiterer Propst, Rudolf Schneulin. Bereits 1515 findet man in sankt-petrischen Akten einen Propst Rudolf, der zuvor Cellerar und Pfarrer von Neukirch war. Ob es sich dabei um den Rudolf Schneulin handelt, der dann 1525 in Berner Unterlagen als Propst belegt ist und 1528 Pfarrer der reformierten Nydeggkirche in Bern wird[52], ist nicht sicher. Auf jeden Fall taucht in der Liste derjenigen, die bei der Berner Disputation die Artikel unterschrieben haben, der Propst von Herzogenbuchsee auf. In der Zeile danach steht »H. Rudolf Schnewli, caplan uf der Nideck, den predicanten underschrieben«.[53] Demnach dürfte der auch in der bernischen Urkunde zur Liquidation der Propstei 1556 genannte letzte Amtsträger Rudolf zur Reformation übergetreten sein. In der sankt-petrischen Historiographie ließ man ihm daraufhin, ebenso wie Michael Sattler, die Damnatio Memoriae, die Vernichtung der Erinnerung angedeihen. Weil man jedoch für die Darstellung der Vorgänge von 1527 noch einen Propst in Herzogenbuchsee brauchte, setzte man später nochmals den Namen desjenigen ein, der, folgt man den Berner Akten, seit 1525 durch Propst Rudolf ersetzt worden war.

Zusammenhänge zwischen den Schicksalen Sattlers und Schneulins drängen sich auf: Im Herbst 1525, in dem Jahr, für das die Klosterannalen später von Unglückszeichen zu berichten wissen, »dass man hätte glauben können, der letzte Tag sei gekommen«, war Sattler unterwegs zu Zwingli nach Zürich. Sein Weg könnte ihn leicht über Herzogenbuchsee geführt haben: Hatte er selbst noch als Prior, ehe der geflohene Abt Jodocus Kaiser nach St. Peter zurückkehrte, dafür gesorgt, dass die Schweizer Außenstelle mit einem Gesinnungsgenossen besetzt wurde? Jedenfalls ist nicht anzunehmen, dass der Amtswechsel in Herzogenbuchsee eben in dem Jahr, in dem Sattler den Weg zur Reformation ging, ohne Zusammenhang mit den sankt-petrischen Ereignissen war. Nur ging Schneulin danach nicht den radikalen Weg zum Täufer weiter, sondern blieb als reformierter Pfarrer in Bern, wo er aufgrund des mit der Propstei Herzogenbuchsee verbundenen Bürgerrechts wohl auch Bleiberecht hatte.

Wenn schon sehr früh gerade das Emmental, nicht weit von Herzogenbuchsee entfernt, zu einem Zentrum der Täufer wurde, könnte man sich auch hierfür einen Grund in der Situation in Herzogenbuchsee denken. Über den Aufenthalt von Sattler zwischen 1525 und der Abfassung des Schleitheimer Bekenntnisses kurz vor seiner Hinrichtung im Mai 1527 ist fast nichts bekannt. Wenn St. Peter als letzten Propst von Buchsee jenen 1525 weggegangenen Johann Stock nennt, bedeutet dies, dass sich die Abtei von ihrer Propstei für die Zeit danach distanzierte. Es ist vorstellbar, dass Sattler ab 1525 einen guten Teil der Zeit hier bei seinem ebenfalls der Reformation zuneigenden Mitbruder Schneulin lebte und eben in und mit diesem sozialen Umfeld die Grundideen des Täufertums

[52] Helvetia Sacra (wie Anm. 33), 761.

[53] Rudolf Steck, Gusatv Tobler, Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532, Bern 1923, Nr. 1465.

entwickelte, wie sie dann 1527 in der »Brüderlich Vereinigung« niedergeschrieben wurden. Der gegenreformatorische Arm des nach dem Weggang Sattlers nach St. Peter zurückgekehrten Abtes reichte, wie unten zu zeigen sein wird, nicht bis in die in der Reformation befindlichen Schweizer Stadtterritorien. Als Schneulin dann vom Prozess und der Hinrichtung Sattlers hörte, mag ihn dies bewogen haben, den staatlich abgesicherteren Weg der Berner Reformation zu wählen.

Die Literatur hat sich bislang mit dem Thema Reformation und St. Peter nicht befasst, wohl auch deshalb, weil nach der Flucht des Abtes 1522 die Gegenreformation im Breisgau und der Übergang der Vogtei an Habsburg das Bild einer kontinuierlichen, von den Ereignissen der 1520er Jahre kaum tangierten Klostergeschichte zuließ. Nimmt man freilich die Beziehung der Abtei zu ihren Schweizer Besitzungen in den Blick, so eröffnen auch die sankt-petrischen Quellen eine neue Perspektive auf die Geschicke der Abtei in der Reformationszeit. In einer m. W. in der Literatur bislang nicht bearbeiteten Dokumentensammlung, die, um 1750/1760 gebunden und teilweise kommentiert, von deutschen Exzerpten des Rotulus Sanpetrinus über die Bestätigung der Rechte durch die Genealogie der Zähringer hindurch bis zu einem Gutachten von Coelestin Herrmann[54] über das Recht von Altarweihen reicht, findet sich ein Auszug aus der Lutherbiographie »Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri« des großen Luthergegners Johannes Cochläus genau zur Berner Disputation von 1528 – dem Jahr, in dem Propst Rudolf ebenda reformierter Pfarrer wurde.[55] Nimmt man nun hinzu, dass in die Sammlung wenige Seiten zuvor »Ein kurzer Begriff über den Verlust der Sankt-petrischen Propstey Hertzogenbuchsee« eingebunden ist[56], liegt es nahe, dass man hier gegen den Verlust der alten Güter, den man politisch nicht hatte abwenden können, wenigstens die – deftigen – Argu-

---

[54] Coelstin Herrmann war Abt von St. Trudpert im Münstertal und als Dr. utr. jur. unter den Äbten der Region sicher der juristisch Beschlagenste. Vgl. Hans-Otto Mühleisen, Coelestin Herrmann OSB; Idea Exacta de Bono Principe, 1740, in: ders., Theo Stammen (Hg.), Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1997, 560–617.

[55] Disputatio Bernensis ex historia Joanis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis ad annum 1528. folio 175 facie altera, editionis Parisiensis anno 1565.

[56] Dokumentensammlung St. Peter, Münsterarchiv Breisach, Bücher H. 12; den Hinweis auf die Quellensammlung danke ich Walter Gfeller, Herzogenbuchsee, der Anfang der 80er Jahre wegen der Archivalien zu Herzogenbuchsee von Kreisarchivar Dr. Fauler, Bad Krozingen, der das Repertorium erstellt hatte, auf den Faszikel aufmerksam gemacht worden war. Vergleicht man die Exzerpte mit den Annalen von Gregor Baumeister (GLA 65/531), so finden sich dort Parallelen bis hin ebenfalls zur Wiedergabe von Cochläusexzerpten. Der Breisacher Faszikel muss wegen seiner Anmerkungen Teil der Materialsammlung zu Baumeisters Annalen gewesen sein. Wenn das so wäre, könnten aus einem genaueren Vergleich Erkenntnisse zum methodischen Vorgehen Baumeisters gewonnen werden. Am Ende der Darstellung des Verlustes von Herzogenbuchsee findet sich in den Annalen (Bl. 69) ein Hinweis, dass diesen Bericht Abt Placidus Rösch (1659–1670) geschrieben habe. Rösch gehört zu den wichtigsten Historiographen der Abtei. Nach dem 30jährigen Krieg hatten seine Rechtssammlungen und Güterbeschreibungen einen wesentlichen Anteil an der inneren und äußeren Stabilisierung der Abtei.

mente der eigenen Konfession gegen die Reformatoren, denen man die Schuld am Verlust gab, setzen wollte.

Auch in den Schriften Baumeisters findet sich unmittelbar im Anschluss an den Bericht über den Verlust von Herzogenbuchsee umfangreicher als im Breisacher Faszikel der Auszug aus Cochläus.[57] Wenn in diesem Exzerpt ausdrücklich die Apostaten Zwingli und Wolfgang Capito erwähnt werden, mag dies in der Erinnerung der Abtei auch eine Form der Auseinandersetzung mit den Mitgliedern des eigenen Konvents, die den Weg der Reformation gegangen waren, gewesen sein. Am Schluss des Cochläuszitats wird erwähnt, dass in der Berner Disputation allen Messen, Exequien und liturgischem Gedenken abgeschworen worden sei, dass die Mönche ihr Habit abgelegt hätten und den Priestern sakrilegisches Heiraten erlaubt worden sei. Und dann stellen die Annalen ausdrücklich den Zusammenhang zwischen der aus Cochläus zitierten Interpretation der Berner Disputation und den Vorgängen um Herzogenbuchsee her: Hätte man nach diesen Zitaten den Verlust der Propstei mit tiefem Schweigen beschließen (»alto silentio sepeliendam«) wollen, so müsse man doch wegen des Schadens, den so viele Seelen genommen hätten, mit blutigen Tränen darüber klagen. Bedenkt man, dass der bei Cochläus genannte Capito im Zusammenhang mit der Verurteilung Sattlers einen eindrucksvollen Brief zu dessen aus der Klosterhistoriographie verdrängten Person geschrieben hatte, ist diese Passage über das Schweigen vielleicht auch ein Hinweis auf eine spezifische Art der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte.

Zwei Faktoren hatten neben den bereits erwähnten widrigen Entwicklungen im Laufe des 15. Jahrhunderts die Wegnahme der Güter im Oberaargau im 16. Jahrhundert mitvorbereitet. Obwohl die Zehnt- und Zinseinkünfte, die über Jahrhunderte in feststehenden Beträgen bezahlt werden mussten, aufgrund der Geldentwertung nur noch einen Bruchteil ihres ursprünglichen Wertes ausmachten, war es für die am Ort Lebenden ein Ärgernis, dass diese Mittel zu den Einkünften einer weit entfernten Herrschaft gehörten und damit, anders als in St. Peter selbst, nicht wieder z. B. durch Baumaßnahmen in den regionalen Wirtschaftskreislauf zurückflossen. Das ins Ausland abgezogene Geld war eines der Momente, mit dem die Berner Herrschaft gegen die abteilichen Rechte Stimmung machen konnte. Zum anderen blieben die Hofleute von Herzogenbuchsee in den alten Untertanenverhältnissen, während »ringsum, von den Städten gefördert, der Loskauf von der Leibeigenschaft immer breitere Schichten erfasste«.[58]

So wird man als Beginn des politischen Prozesses, der schließlich zum Verlust der Propstei führte, wiederum das Jahr 1525 nennen können, in dem es zur offenen Auflehnung der Eigenleute des Dinghofes kam.[59]

---

[57] Varia et succincta relatio originis ...mon. St. P..., GLA 65/532, Bl.71 ff.
[58] Sigrist, der mittelalterliche Dinghof (wie Anm. 25), 25.
[59] Die Klagen der Bauern bei Flatt, Die Errichtung der bernischen Landeshoheit (wie Anm. 8), 301.

Aufgrund ihrer Klage musste St. Peter 1526 den Hofleuten für nur 220 Gulden die Hofzinse, Todfälle, Ehrschätze und vor allem die Pflicht zum Besuch der Hofgerichte verkaufen, was gleichsam das Ende der alten Herrschaft bedeutete.[60] Nur die Einkünfte aus den Kirchensätzen in Herzogenbuchsee, Seeberg und Huttwil, sowie Reste von Personalrechten (zumindest in Huttwil auch das Recht der Pfarrerwahl) waren dem Kloster zunächst noch geblieben. Hatte Bern 1510 das Propsteigericht nochmals bestätigt, als Appellationsinstanz jedoch statt der Abtei bereits die eigenen Institutionen bestimmt, so verlor St. Peter nun die niedere und die hohe Gerichtsbarkeit an den Landvogt von Wangen, dem 1579 auch die Schaffnerei von Herzogenbuchsee einverleibt werden sollte. Dass Bern, dem die Abtei 1416 mit der Annahme des Bürgerrechts – damals zum Schutz – die Güter dem Gerichtsstand des Berner Rates unterstellt hatte, den billigen Loskauf der Untertanen unterstützte, steht außer Frage. Aber könnte nicht auch Michael Sattler, kurz zuvor noch Prior der Abtei und jetzt vielleicht in Herzogenbuchsee untergeschlupft, eine Rolle bei der Festsetzung des geringen Preises gespielt haben? Seine wechselseitigen Sympathien mit den Bauern ließen sich für seine Zeit in St. Peter erschließen. In den Umbrüchen der Reformation 1527/1528 gehörte Huttwil zu den Gemeinden, die zunächst am stärksten gegen den neuen Glauben opponierten, ohne sich freilich mit der Regierung in Bern anlegen zu wollen. So bleibt auch ihre Äußerung zur Aufhebung der Klosterherrschaft eine Stellungnahme, die von Bern im Rahmen seines Rechtsverständnisses leicht zu ignorieren war: »... ist unser Meinung, dass Ir mögen die Klöster bevogten und regieren ...; doch wer besser Brief und Siegel hab, dem sol mans nit abschlachten wider Recht ...«[61] Welche Rolle dabei die Pfarrer in Huttwil spielten, ist nicht eindeutig festzumachen. Einerseits bestärkte der Kirchherr Melchior Brunner die Huttwiler in ihrer gegenüber der Reformation ablehnenden Haltung, andererseits gab es hier auch Priester, die den Antrag stellten, sich verehelichen zu dürfen, ohne dadurch ihre Pfründe zu verlieren. Schließlich unterschrieb auch Melchior Brunner die Beschlüsse der Berner Disputation, obwohl zuvor von ihm »kein veränderter Geist nach Huttwil gedrungen« war.[62] In den Jahren danach finden sich jedoch auffallend viele Anhänger der Täufer in der Umgebung von Herzogenbuchsee – auf dem Markt von Huttwil (und Sumiswil) verkündeten die Täufer am 9. Juli 1532 ihren Sieg in einem Gespräch mit den reformierten Pfarrern von Bern.[63] Ob hier die Entäuschung über die opportunistische Wende ihres früher verehrten Dekans Brunner und die Erinnerung an die Konsequenz eines Michael Sattlers, der kurzzeitig der Vorsteher ihrer Klosterherrschaft war, nachwirkten?

---

[60] Die Rechtsquellen (wie Anm. 40), Nr. 155.
[61] Nach Nyffer, Huttwil (wie Anm. 30), 74.
[62] Nyffer, Huttwil (wie Anm. 30), 75.
[63] Richard Feller, Geschichte Berns, Bd. II, Bern 1953, 277.

In der sankt-petrischen Äbtegalerie findet man bei Jodocus Kaiser (1512–1531) zum letzten Mal einen Hinweis auf die Schweizer Besitzungen: Neben der Pest und den Bauernkriegen war das dritte große Unglück seines Abbatiats, dass »Herzogenbuchsee von den Bernern mit allen Zehnten und Gütern entrissen wurde«.[64] Bereits 1487 hatte Bern beschlossen, dass die Vogtei grundsätzlich von Mitgliedern des Großen Rates ausgeübt werden sollte und damit eine Staatsaufsicht über die Klöster eingeführt. Im Sommer 1527 sind wiederum Auseinandersetzungen zwischen der Propstei und ihren Untertanen über den Unterhalt des Kirchenchores belegt, in denen Bern nur von letzteren unparteiische Zeugen zur Widerlegung der äbtlichen Forderung verlangt[65] – früher hatte die Aussage des Abtes gegolten. Am 4. August dieses Jahres setzt Bern für die Klöster Vögte ein, für Herzogenbuchsee Hanns Strähler.[66] Zu den Gründen, die man den in Bern versammelten Äbten für diesen Schritt vortrug, gehörte auch, dass »von ettlichen der übernutz in frömbde land geschickt« werde, was besonders auf St. Peter zutraf, das jährlich etwa 400 bis 600 Gulden aus der Propstei zog.[67] Damit wird der Besitz von Herzogenbuchsee sowie alles Kirchengut zum Staatsgut, die Kirchen werden mit reformierten Prädikanten besetzt. Die Säkularisation war quasi der letzte Schritt der Bevogtung der Klöster durch die Stadt Bern, die über 100 Jahre zuvor für die Klöster ein kontextuell angemessener Schutz, für sie selbst aber schon damals ein Machtinstrument gewesen war, das sie zwischenzeitlich konsequent weiter entwickelt hatte[68] und nun im Zuge der Reformation zur Übernahme des geistlichen Territoriums nutzte.

Die Abtei wehrte sich auf zweierlei Weise. Zum einen verkaufte sie, ehe der Übergang der Herrschaftsrechte vollzogen war, die acht auf dem Territorium von Solothurn liegenden Zehnten an diese Stadt und machte die Säkularisation somit zu einem zwischenstädtischen Konflikt. In einem Brief vom 7. April 1528 wollte Bern Solothurn dazu bewegen, dem Abt das Geld nicht auszuzahlen, damit nicht »unsres lands nutzungen in frömbde land« gezogen würden. Bern fühlte sich hintergangen und benutzte später genau diesen Verkauf als Argument dafür, dass St. Peter das Treueverhältnis zwischen Vogt und Kloster zerstört habe. Das Landgericht Wangen schloss sich dieser Argumentation an und sprach, nachdem Abt Johannes Erb nach dreimaligem Rufen nicht erschienen sei und sich

---

[64] Im Äbtekatalog heißt es: »Aliud infortunium a. 1527 subsecutum es, jactura scilicet praepositurae Buchsee in ditione Bernatum, qui Zwinglium secuti nostras decimas et bona arripiebant.«

[65] Steck, Tobler, Aktensammlung (wie Anm. 53), Nr. 1232.

[66] Ebd., Nr. 1270.

[67] Dabei ist zu bedenken, dass St. Peter nur das alte, feststehende Erblehen, von einem Hof in Huttwil z. B. 7 Schilling, erhielt, während bei Neuvergabe ganz andere Einkünfte, für einen Hof z. B. 5 Pfund, dazu erhebliche Naturalien, zu erzielen waren. Vgl. Feller, Geschichte Berns (wie Anm. 63), 28/29.

[68] Flatt, Die Errichtung der bernischen Landeshoheit (wie Anm. 8), 295 zitiert: »Die Unfähigkeit der Klöster, aus eigener Kraft zu bestehen, ihre offenkundige Schutzbedürftigkeit ermunterten Bern, eine Landeshoheit gegen sie herauszukehren ...«

auch nicht vertreten lasse, der Abtei am 2. März 1556 alle Ansprüche auf Herzogenbuchsee und die dazu gehörenden Kirchen und Zehnten ab. Rechte und Güter wurden zu bernischem Eigentum erklärt.[69]

Zum andern mobilisierte die Abtei gegen den Beschluss von 1527 den Bischof von Konstanz, die vorderösterreichische Regierung in Ensisheim, die Stadt Freiburg[70], in der der Abt ebenfalls Bürgerrecht hatte und schließlich König Ferdinand selbst. In den Reaktionen darauf, die man in der Aktensammlung zur Berner Reformation findet, verteidigt sich Bern z. B. gegenüber den »Regenten im Oberelsass« damit, dass man mit der Entscheidung nicht an die Gerechtigkeiten des Abtes und schon gar nicht an sein Bürgerrecht rühren wolle, sondern der jetzt bestellte Vogt solle (z. B.) dafür sorgen, dass mit dem Überschuss das Haus, das baufällig (buwvellig) sei, ersetzt werde.[71] Im Oktober bestätigt Bern dem Abt in einem harten Schreiben nochmals, dass es das Recht und die Macht habe, einen Vogt in dieser Weise einzusetzen. Und in einem Brief vom selben Tag an die Stadt Freiburg, die sich für die Abtei eingesetzt hatte, unterstreicht Bern als Grund für die Bevogtung, dass die Geistlichen die Einkommen nur zum eigenen Nutzen verwendet hätten, »aber die gotzhüser schier zu abfall haben lassen kommen«.[72] Am 7. November ging die Weisung an Sträler, Zins und Zehnten einzuziehen.[73] Konkret hieß dies, dass nun der Vogt die Güter verwaltete, den Zehnten einzog, dafür aber auch für die Anschaffung von Zuchttieren und die Reparatur des Kirchenchores zuständig war. Aus dem Verteidigungsschreiben Berns an König Ferdinand vom 26. März 1528 spricht das Selbstbewusstsein der Stadt – und die Macht, es sich leisten zu können: Wenn Abt oder Propst das Gotteshaus versehen würden, »wie sich christlicher Ordnung nach gebürt«, wolle man dem nicht vor sein. Da dies jedoch nicht der Fall sei, nähme man nur seine alten Vogteirechte wahr.[74]

Als Bern im Mai 1528 auch der Abtei gegenüber nochmals betont, dass es sein Verhalten in der Wahrnehmung der Vogtei für rechtmäßig halte, antwortete es auf einen Brief, der per Boten von St. Peter gekommen war. Einen rechtmäßigen Propst, der die Sache der Abtei in Herzogenbuchsee vertrat, gab es nicht mehr, nachdem der letzte im Januar die Thesen der Berner Disputation unterschrieben und keiner widerfochten hatte. Es ist kein Zufall, dass sich in dem erwähnten, jüngst entdeckten Faszikel als Auszug eben die harte Darstellung des Cochläus gegen diese »scandalosa« Disputation gefunden hat. Im März bestätigte Bern in einem Brief, »der propst von Buchsy (ist) abgevertigett«. Ob dies, wie Flatt meint[75], bedeutet, er sei samt Archiv ohne Wiederkehr nach St. Peter gereist, muss angesichts von dessen Nichtwidersetzens gegen die

[69] Die Rechtsquellen des Kantons Bern (wie Anm. 40), Nr. 193, 391/392.
[70] Deren Schreiben unter GLA 102/231.
[71] Steck, Tobler, Aktensammlung (wie Anm. 53), Nr. 1322.
[72] Ebenda, Nr 1353.
[73] Ebenda, Nr. 1363.
[74] Ebenda, Nr. 1577.
[75] Flatt, Die Errichtung der bernischen Landeshoheit (wie Anm. 8), 312.

Beschlüsse der Berner Disputation bezweifelt werden. Was hätte angesichts des harten gegenreformatorischen Kurses von Abt Kaiser ein Abtrünniger in St. Peter noch zu suchen gehabt? Für diesen Zeitpunkt sagen die Berner Akten eindeutig, dass der letzte Propst reformierter Pfarrer in Bern wurde. Die Widersprüche erscheinen erst beim Prozess in Wangen fast 30 Jahre später. Das »abgefertigt« meint eher, dass sich die Sache der Propstei erledigt habe. Wie die finanziellen Transaktionen von da an bis zum endgültigen Verlust des Eigentums 1557 vorgenommen wurde, dafür wurde bislang kein Hinweis gefunden.

Im April 1528 konnte die Abtei den Besitz auf Solothurner Gebiet trotz Berner Widerstands verkaufen. 1539 erwarb Bern dann auch diese vormals sankt-petrischen Zehnten in einem Tauschvertrag. Seit 1528 glaubte man in St. Peter nicht mehr an eine gute Zukunft seiner Besitzungen im Oberaargau und bot sie Bern zum Kauf an. Da der Abt jedoch, was Bern verlangte, nicht zu den Kaufverhandlungen anreiste, zogen sich die Streitigkeiten über Jahre hin und kamen mehrmals vor die eidgenössische Tagsatzung. 1539 beschwerte sich Abt Adam Guldin (1531–1544) bei der vorderösterreichischen Regierung im Oberelsass. Auch Interventionen der Konstanzer Kurie und des kaiserlichen Gesandten in Baden konnten Bern nicht zum Nachgeben bewegen. Erst als Abt Magnus Thüringer (1544–1553) 1549 eine Gesandtschaft nach Bern schickte, machte die Stadt einen Vorschlag zur Übernahme des Eigentums gegen eine jährlich Pension von 100 Gulden. St. Peter wird darauf nicht eingegangen sein, weil es sich ausrechnen konnte, dass diese nicht all zu lange bezahlt würde. 1555 brachte Bern dann die Angelegenheit trotz des Protestes aus Ensisheim vor das Landgericht in Wangen. Das Gericht erklärte, wie oben erwähnt, 1556 die Abtei aus drei Gründen aller Güter verlustig: Propst Rudolf habe nicht an der Disputation 1528 teilgenommen, er sei »hinderrucks« mit Briefen und »Gewahrsamen« verschwunden und der Abt habe ohne Wissen des Vogts acht Zehnten verkauft.[76] Da der erste Grund durch die Berner Reformationsakten widerlegt scheint, der zweite mit diesem aber in enger Verbindung steht, wird man auch diesen nicht für wahr halten müssen, zumal ja die Berner Deputierten die Akten Herzogenbuchsees beschlagnahmt hatten. Woher aber rührt der eigenartige Widerspruch? Für Bern war jeder Grund gut genug, um die leidige Sache zum Abschluss zu bringen. Und für St. Peter? Hatte man diesen letzten, der Berner Reformation zustimmenden Propst, der ja in den eigenen Akten nicht auftaucht, so weit aus der Erinnerung der Abtei getilgt, dass er selbst nicht mehr sein durfte, um die Argumente Berns zu widerlegen? Handelte man sich lieber vor Gericht eine Niederlage ein und verzichtete auf sein Gut, als dass man sich zu einem Mitglied der Klosterfamilie bekannte, das seinen eigenen Weg gegangen war?

Im sankt-petrischen Compendium Actorum für das Jahr 1527 und in dem Schriftstück »Kurtzer Begriff über den Verlust der Sankt-petrischen

[76] Flatt, Die Errichtung der bernischen Landeshoheit (wie Anm. 8), 313.

Propstey Hertzog' Buchsee« findet sich eine andere Variante der Geschichte[77]: Mit dem Wandel des Glaubens war der Anfang zum Raub des Kirchengutes getan. Auf den Laurentiustag 1527 schickte der Berner Rat und Schultheiß Friedrich Willendinger zwei Bürger und den Vogt zur Propstei. Die drei Deputierten nahmen Propst Johannes Stock (dieser Name nur bei Baumeister) die Rodel, Register und Zinsbücher weg. Mit ihrer Erklärung, der Vogt werde fürderhin »die Gefell« der Propstei einnehmen, übernahmen sie die Verfügungsgewalt über deren Eigentum. Dieses selbst bleibt noch bei der Abtei. Als Abt Kaiser in Bern nach den Gründen für das Vorgehen fragte, erhielt er eine kurze Antwort, dass solches überall mit gutem Fug und Recht geschehe. Trotz der Intervention der Regierung im Oberelsass blieb Bern bis 1556 Nutznießer aller sankt-petrischen Einnahmen. Schon aller weltlicher Macht beraubt, sei der Propst zur Disputation 1528 mit Zwingli eingeladen worden, hätte es aber, in Machtfragen bereits erfahren, vorgezogen, zu fliehen, anstatt dort teilzunehmen, wo die Verkehrtheit (»perversitas«) den ersten Platz eingenommen habe. Nach den Angaben im »Kurtzen Begriff« wurde schon 1549 von Bern als Ursache für die Machtübernahme in Herzogenbuchsee das Nichterscheinen des Propstes bei der Disputation 1528 sowie der heimliche Verkauf der Güter durch Abt Kaiser genannt – beide Ereignisse liegen jedoch erst nach der Machtübernahme, dem Laurentiustag 1527. Der reale Schaden – oder, bei Perspektivenwechsel, der Gewinn für Bern –, der mit einer nicht tragfähigen Geschichte begründet wurde, lässt sich für das Jahr 1549 auf einen Betrag zwischen 200 und 300 Gulden beziffern, der Differenz zwischen den alten, rechtlich zustehenden Einnahmen von 400 bis 500 Gulden und dem Berner Angebot von 180 Gulden.

Auch wenn die Widersprüche nicht auszuräumen sind, auf jeden Fall hatte man trotz allem noch Glück, da sich der kaiserliche Gesandte bei der Eidgenossenschaft Johann Melchior Heggetzer von Wasserstelz für das Kloster einsetzte. 1555 machte die Abtei einen letzten Versuch, die Propstei wieder zu errichten und für den erlittenen Schaden Ersatz zu erhalten. Als sie mit dem »ordentlichen Weg Rechtens« drohte und einen Prozess in Ensisheim anstrebte, drehte Bern offensichtlich den Spieß um und brachte die Angelegenheit vor das Landgericht Wangen. Erst nach dessen Spruch sah der Abt endgültig ein, dass »in der Sach nichts außzurichten« sei und willigte in einen Vertrag ein, nach dem die Abtei für eine Ablösesumme von 5000 Gulden auf ihre gesamten Schweizer Güter und Rechte verzichtete. Die Eigenleute werden ihrer Eide gegenüber der Abtei entbunden.[78] Über Heggetzer, der später unter die »Stifter und Wohltäter« eingereiht wurde, berichten die Archivalien, dass er sich mit

---

[77] Baumeister, Compendium Actorum (GLA 65/532), 327/328; »Kurtzer Begriff über den Verlust der Sankt-petrischen Propstey Hertzog' Buchsee« (vgl. Anm. 56), 43–46. Für die Transskription dieses Schriftstückes und wichtige Hinweise zum Thema danke ich Klaus Weber, St. Peter.

[78] Die Rechtsquellen (wie Anm. 40), Nr. 193 b, 392/393.

großer Mühe um die Angelegenheiten in Herzogenbuchsee bekümmert habe. Als Druckmittel entzog Österreich Bern den Zehnten und den Kirchensatz in Waldshut. Bern freilich revanchierte sich und sperrte dem Spital in Rheinfelden die Einkünfte im Oberaargau.[79] Abschließend stellen die sankt-petrischen Archivalen fest: Wenn schon eine Restitution der Propstei nicht möglich gewesen sei, so habe Heggetzer doch eine Kompensation in Geld von 12 000 Gulden erreicht.[80] Die Handschrift hat eine Notiz des 18. Jahrhunderts, dass man dies im alten Liber Vitae (von Gremmelsbach?) nicht gelesen habe. Die Berner Dokumente belegen 5000 Gulden, was wohl die richtige Summe ist.

Die Auseinandersetzung, die Bern mit St. Peter führte, war für die Stadt nur eine unter mehreren. Schon ein knapper Vergleich zeigt, dass die Händel situationsbedingt sehr verschieden ausgingen. Dem Deutschen Orden etwa, dem man für den Verkauf seiner Häuser vergeblich 24 000 Pfund geboten hatte, gab man sie 1552 zurück, während das Priorat Münchenwiler für 1500 Pfund an Bern überging. Angesichts der Rechts- und Machtverhältnisse zahlte Bern St. Peter eine hohe Abfindung, wenngleich sie kaum dem Marktwert des mit dem Verzicht St. Peters erlangten Gutes entsprach.[81] Wenn schon das Kloster jährlich 500 Gulden Einnahmen hatte, wird sich die Abfindung, die Bern jeden weiteren Streit ersparte, in sehr kurzer Zeit amortisiert haben.

Die Zusammenschau der über 400-jährigen Beziehungen der Schwarzwälder Benediktinerabtei zu ihrem Schweizer Territorium ergibt ein facettenreiches Bild, das je nach Standpunkt die Fakten auch emotional unterschiedlich werten lässt. Manche Fakten sind nicht einmal abschließend zu klären. Die Entscheidung der Zähringer, die ererbte burgundische Besitzung der neu gegründeten Abtei zu übertragen hatte sowohl politische – der Brückenschlag zwischen dem süddeutschen und dem Schweizer Besitz im Vorfeld der Städtegründungen – wie religiöse Gründe – die Sicherung des für das Seelenheil wichtigen liturgischen Gedenkens für die Stifterfamilie. Welche überwogen, wird man nie genau sagen können. Ebenso wird sich abschließend nicht klären lassen, welchen Anteil an der Entscheidung, das Kloster von Weilheim auf den Schwarzwald zu verlegen, die Möglichkeit hatte, dieses mit dem ererbten Gut in der Schweiz auszustatten. Schließlich werden für die Gründungsphase auch die Umstände der Wegnahme und Rückgabe von Huttwil[82] 1109 nicht aufzuklären sein.

Für das Verständnis der weiteren Geschichte ist sicher das Aussterben der Zähringer Herzogsfamilie und damit der Verlust des fürstlichen Patrons ein schwerwiegender Einschnitt. Ab da steht die Abtei in ständigen Auseinandersetzungen um den Erhalt ihrer Rechte. Verschärft wird die

---

[79] Feller, Geschichte Berns (wie Anm. 43), 316.
[80] Dokumentensammlung St. Peter (wie Anm. 56), 50).
[81] Vgl. die Zusammenstellung bei Flatt, Die Errichtung (wie Anm. 8), 314/315.
[82] Huttwil ist der einzige Ort der früheren sankt-petrischen Besitzungen, der bis heute die gekreuzten Schlüssel St. Peters im Ortswappen führt.

Situation nochmals mit dem Machtverlust der Kyburger als den Zähringer Erben und dem Übergang der Vogtei an die Stadt Bern. Konnte man sich im Kerngebiet im 15. Jahrhundert auf eine gewisse Unterstützung von seiten Habsburgs (und Württembergs) verlassen, so blieb diese in der Schweiz wirkungslos. Nur kurzfristig bringen die Bürgerrechte von Solothurn und Bern eine Entlastung. Im Kern ist damit jedoch bereits der Rechtsgrund für den späteren Prozess der Säkularisation des Territorium gelegt, in dem sich Bern immer wieder auf die aus der Kastvogtei herrührenden Rechte berief. Selbst wenn man dies gewusst hätte, vermeiden hätte es sich kaum lassen.

Schließlich zeigt der Blick auf das Ende der Schweizer Besitzungen, dass man ähnlich wie später im 18. Jahrhundert die Vorboten der Säkularisation schon Jahrzehnte vorher ahnen konnte. Ab etwa 1480 stand man nur noch in Abwehr gegen die Ausbreitung der Berner Machtansprüche, die sich mit dem gewachsenen politischen Selbstbewusstsein der Untertanen zu einem sich wechselseitig verstärkenden, für die Abtei explosiven Gemisch verbanden. Hinzu kamen mit der Reformation die Verunsicherungen im eigenen Konvent. Wenn man in den Akten von 1522 in Herzogenbuchsee das erste Fastenbrechen findet, war dies eben das Jahr, in dem Abt Kaiser aus der Abtei geflohen war. Dies waren keine guten Voraussetzungen, um auch nur in Rückzugsgefechten starke Linien zu halten, auf Verbündete konnte man schon lange nicht mehr zählen. Inwieweit die Propstei selbst sich der Reformation geöffnet hatte, wird wohl ebenfalls unsicher bleiben. Die Schweizer Quellen hierzu widersprechen sich, die sankt-petrischen schweigen – vielleicht außer dem Auszug aus der Schrift von Cochläus, in dessen Sicht der Vorgänge in Bern 1528 sich das Kloster verstanden fühlen mochte. Ganz am Schluss taucht fast wie aus dem Mittelalter gegen all die reformatorischen und revolutionären Umtriebe nochmals ein Adliger, Heggetzer von Wasserstelz, auf und rettet der Abtei, wenn schon nicht den Besitz, so doch wenigstens einen ordentlichen Batzen Geld. Wie er es geschafft hat, nachdem das Wangener Gericht bereits den Verlust des Territoriums verfügt hatte, doch noch eine Entschädigung zu erreichen, wird wohl ebenfalls ein Rätsel bleiben. Schon damals muss das, wie die Dokumente belegen, dem Kloster so ungewöhnlich vorgekommen sein, dass man ihn den Stiftern und Wohltätern zuordnete, die »nie vergessen werden im Gebet der Brüder«. Die Erinnerung an sein Verdienst ist in den wiederum 200 Jahre später geschriebenen sankt-petrischen Annalen ebenso wach gehalten worden wie diejenige an die Zähringer und – man wird sagen müssen – Rheinfelder Stifter, die wohl erst durch die Übergabe ihres burgundischen Territoriums der Abtei St. Peter eine gedeihliche Zukunft möglich gemacht hatten.

Celia, Cerevesia und Conventus ...

Klaus Haack

»Ein Prosit, ein Prosit, der Gemütlichkeit«, so fordert der Kapellmeister der Blaskapelle Millionen in- und ausländischer Besucher auf der Welt größtem Bierfest, dem Oktoberfest, auf, dem schäumenden Trank kräftig zuzusprechen. Jährlich werden auf der Theresienwiese in München, der Stadt »Zu den Mönchen«, mehrere Millionen Liter des beliebten Gebräus in den Bierburgen getrunken. Und welcher Gast denkt nach einer »Zumessung« von ein paar Krügen an die sehr weit zurückreichende Geschichte des begehrten Kruginhalts?

Stellen wir uns an einem der Tische, in einem der riesigen Festzelte mit dem Namen Paulaner oder Augustiner, eine historische Runde vor, in der, für ihre Zeit stellvertretend, Gäste versammelt sind, die mit der über achttausendjährigen Braukunst befasst waren. Es käme da wohl eine gar bunt gemischte Gesellschaft zusammen. Und stellen wir uns weiter vor, wir könnten das Gespräch am Tisch verfolgen, so hören wir, wie der Abgesandte der Sumerer darauf verweist, dass schon zu seiner Zeit um 4000 v. Chr. im fruchtbaren Land zwischen Euphrat und Tigris von den Frauen Getreideteig mit Wasser vergoren und mit Wurzeln und Kräutern gewürzt wurde. Zum Beweis legt er eine Abbildung auf kleinen Tontäfelchen vor, die eine erste Darstellung des Bierbrauens zeigt.[1] Neben ihm der Babylonier vergleicht die Darstellung mit einem alten Keilschrifttext, in dem von einem bierartigen Gerstensaft berichtet wird. Dann liest er aus dem um 1700 v. Chr. entstandenen Gilgamesch-Epos[2] vor und die Runde hört erstaunt, dass der Urmensch Enkidu mit den wichtigen Nahrungsmitteln der Zivilisation, mit Brot und Bier, erst zum Kulturmenschen erzogen wurde, und es heißt im Text: »Iss das Brot, Enkidu, das gehört zum Leben. Trinke das Bier, wie es Brauch ist im Lande!« Dann zitiert er aus dem »Kodex Hammurabi«.[3] Dieses Gesetz teilte dem Volk je nach sozialer Stellung streng die geeignete Biermenge zu: Arbeiter zwei, Beamte drei, Verwalter und Oberpriester fünf Liter am Tag. Der Ägypter hat aufmerksam zugehört und kann berichten, dass auch in seinem Heimatland, etwa ab 3000 v. Chr., Bier zu den Grundnahrungsmitteln gehörte und wesentlicher Bestandteil der Entlohnung war. Daneben wurde es in Bierhäusern und öffentlichen Schenken von allen Kreisen der Bevölkerung gerne getrunken. Erwähnenswert auch der Einsatz als Medizin gegen Erkrankungen des Magens und Darms.

---

[1] Darstellung auf kleinen Tontäfelchen, Louvre, aus: Rolf Lohberg, Das große Lexikon vom Bier. Sonderausgabe, Ostfildern o.J., 54.

[2] Gilgamesch, sagenhafter König von Uruk, Held des babylonischen G.-Epos aus dem 3. Jh. v. Chr. Aus: Irene Krauß, »Heute back ich, morgen brau' ich ...« Ulm 1994, 46.

[3] Gesetzessammlung des babylonischen Rechts in Keilschrift, gefunden 1902 in Susa, Louvre. Aus: Rolf Lohberg, Das große Lexikon vom Bier, Anm. 1, 56.

Der Grieche hat das Bierzelt bereits verlassen, nachdem er die Kellnerin mit seiner Frage nach einem Krug Wein verprellt hatte. Mit ihm war der Römer gegangen, der sich auch nicht viel aus dem flüssigen Brot machte, nicht ohne dem Gallier noch schnell aus einem Gedicht des Kaisers Julian Apostata (332 bis 363) zu zitieren, in dem er feststellte, dass der »nektarduftende« Wein dem »ziegenbockstinkenden« Bier der Gallier vorzuziehen sei. Und an den Germanen gewandt, erweist er sich als Kenner seines Tacitus, indem er zur germanischen Lebensweise vorträgt: »Zum Trinken haben die Germanen ein schauerliches Gebräu, aus Gerste oder Weizen gegoren ...«[4] Der Germane, der zur Anschauung eine Bieramphore[5] aus der Zeit um 800 v. Chr. aus der Nähe von Kulmbach mitgebracht hatte, kann nur widersprechen und berichtet, dass Bier nicht nur den Göttern geopfert wurde, sondern als Nahrungs- und Genussmittel eine wichtige Rolle spielte. In der Edda, der großen Dichtung des Nordens, wurde der Wein den Göttern, das Bier den Sterblichen und der Met den Bewohnern des Reiches der Toten zugesprochen. Dann erklärt der Germane, dass das Getränk in seinem Land mit Getreidemalz aus Weizen, Roggen, Gerste, Emmer oder Hafer hergestellt wurde. Zur Verlängerung der Haltbarkeit würzte man mit Eschenlaub, Eichenrinde, Wacholder und Myrte. Zur Verstärkung der Gärung fügte man Honig zu, um so die berauschende Wirkung zu steigern. Ein alemannischer Verwalter aus dem frühen Mittelalter weist darauf hin, dass bei den Goten, Burgundern, Alemannen und Franken, den Sachsen und Bayern in jeder Siedlung die Feuer unter den Braukesseln rauchten, so wie es germanischer Brauch und in der »Lex alemannorum« festgeschrieben war.[6] Da kann sein bayerischer Kollege nur zustimmen und auf die »Lex bajuwariorum« verweisen.[7] Danach konnte jeder so viel Bier brauen, wie er wollte, wenn er nur die festgelegten Abgaben lieferte. Ein Zeitgenosse Karls des Großen verweist darauf, dass auch sein Kaiser kein Verächter des flüssigen Brotes war und jeder Pfalzgraf streng darauf achtete, stets die nötige Biermenge in guter Qualität vorrätig zu haben.

Erst jetzt schaltet sich einer der am Tische sitzenden kuttengewandeten Mönche nach einem kräftigen Schluck aus seinem Krug in die Diskussion ein und meint, es sei doch das Verdienst der Klöster, dass aus dem schnell verderblichen Gebräu des frühen Mittelalters jener bekömmliche, nahrhafte und gesunde Trank wurde, der den zahlreichen Besuchern in den Bierzelten heute so gut munde. Er berichtet von den bewundernswerten irischen Missionaren, die im 6. und 7. Jh. das Christentum nach Germanien gebracht und kleine Klöster gegründet hatten. Sie warben aus der Landbevölkerung Mönche, die nach ihren Kloster-

---

[4] Tacitus, Germania, 23. Kapitel. Aus: Irene Krauß, Anm. 2, 54.

[5] Grabbeigabe aus der Hallstattzeit, gefunden bei Kasendorf. Internet, w.w.w.foodnews.at/x-plainmefood/produkte/Bier-Geschichte-1. Last update: 18.08. 2001, 1 u. 2.

[6] Lex alemannorum, alemannisches Volksrecht, entstand 719 unter Herzog Lantfrit von Schwaben. Internet, a.a.O.

[7] Lex bajuwariorum. Internet, a.a.O.

regeln hart arbeiten und beten mussten. So geschah es auch in dem kleinen Kloster am Bodensee, das der irische Mönch Columban am Anfang des 7. Jh. gegründet hatte. Brot und Bier zählten dort zu den Grundnahrungsmitteln, die von den Klosterinsassen zunächst selbst hergestellt wurden. Als sich später auch die weltlichen Herren als Gönner um die Versorgung der Klöster kümmerten, mussten die Bauern, die noch alten heidnischen Bräuchen anhingen, neben anderen Abgaben auch Bier liefern. Dazu kann er auch ein Gedicht vortragen, das von den Mönchen stammt: »Ihr opfert Bier den Göttern? Ei ei, was ficht Euch an? Schickt's lieber uns ins Kloster! So ruft Sankt Columban.«[8] Ein Abgesandter aus dem Benediktinerkloster St.Gallen, das etwa um 720 entstand und nach dem irischen Mönch Gallus benannt ist, meint, dass das bäuerliche Gebräu ein gar dünn Brühlein gewesen sei, und die Klöster im Laufe der Zeit wieder gezwungen waren, ihr Bier selbst zu brauen, und zwar kräftig und nahrhaft, um die strengen Fastenregeln zu erfüllen. Der alte kirchliche Grundsatz aus Rom, wo man nicht viel vom Bier verstand, lautete ja: »Liquida non fragunt« oder »Flüssiges bricht Fasten nicht«. Es war hilfreich, sich mit dem flüssigen Brot in der Fastenzeit zu sättigen. Und zum Staunen der Runde berichtet der Mönch, dass sein Abt Ekkehard von St. Gallen täglich fünf Zumessungen von Bier erlaubte. Zur Veranschaulichung legt er dann einen Grundriss des St. Gallener Klosterplans vor, der schon 814 auf dem Konzil von Aachen für Aufmerksamkeit gesorgt hatte.[9] Es war die Einrichtung von drei Brauereien geplant. In einem Brauhaus sollte kräftiges Starkbier, genannt »Celia«, für den Abt und seine Gäste gebraut werden. Das zweite sollte der Herstellung des alltäglichen »Cerevesia« für Mönche und Pilger dienen. Dieses aus Hafer gebraute Getränk war zum täglichen Gebrauch bestimmt, wurde aber in Erinnerung an die neunte Stunde (nach röm. Stundeneinteilung), in der Christus dürstend am Kreuze hing, als »Cerevesia nonalis« immer gegen 3 Uhr nachmittags getrunken. Das dritte war für die Produktion eines Dünnbieres namens »Conventus« gedacht. An das Gesinde des Klosters und an Bettler wurde es ausgeschenkt. Danach erzählt er, wie unter dem Abt Gozbert in den Jahren 816 bis 837 der Plan umgesetzt wurde, aber nicht ohne die Bauern des Umlandes als Gerstenlieferanten zu verpflichten. Dabei sei das Vorhaben schon fast im Vorfeld gescheitert. Die Gefahr eines Bierverbotes auf dem Konzil von Aachen konnte nur durch einen Ausweg vermieden werden. Das in Rom ungeliebte Getränk wurde zu einem »Heiltrank« erhoben und jedem Chorherren davon fünf Pfund, jeder Nonne drei Pfund täglich zugebilligt.

Aufmerksam hatten die Gäste dem Benediktiner zugehört, nicht ohne gelegentlich einen herzhaften Zug aus den Krügen zu genießen, um deren Inhalt das Tischgespräch kreiste. Fleißig hatten die hübschen Kellnerinnen für Nachschub gesorgt. Jetzt schaltet sich ein zweiter Klosterbruder in die Diskussion ein. Er stellt sich zunächst als Vertreter eines

---

[8] Rolf Lohberg, Das große Lexikon vom Bier, Anm. 1, 82.
[9] Ebd., 92.

weiteren berühmten Brauklosters vor. Nördlich von München, bei Freising, gründete 725 Korbinian das Benediktinerkloster Weihenstephan. Ab dem 9. Jh., so berichtet der Bruder, wurde dort gebraut und - was von besonderer Bedeutung war – die Verwendung von Hopfen als Würz- und Konservierungsmittel eingeführt. Hopfen wurde im Jahre 736 im bayerischen Geisingen (Hallertau) erstmals erwähnt[10] und verdrängte mit der Zeit die verschiedensten Kräuter- und Wurzelmischungen, »Grut« genannt, als Bitterstoff. Zumindest ab 1150 konnten die Weihenstephaner Mönche aus großen Hopfengärten ernten, und da Abt Arnold 1040 das Brau- und Schankrecht erhielt, stand der wirtschaftlichen Entwicklung dieser Klosterbrauerei nichts mehr im Wege. Dies bestätigt auch ein Benediktinermönch aus der Abtei am Tegernsee, in der schon vor dem Jahr 1000 urkundlich die Brautätigkeit erwähnt ist. Seit dem 13. Jh. ist das Brauereirecht dort verbürgt. Weil jedoch Wein billiger war, wurde die Brauerei stillgelegt und erst im Jahre 1640 neu aktiviert. Als der Herzog in der ersten Hälfte des 17. Jh. den Wein durch Steuern verteuerte, gewann das Bier erneut an Bedeutung. Stellvertretend für die Braumeister aus mindestens 500 Klosterbrauereien, die zeitweise auf deutschem Boden mit den weltlichen Bierherstellern in oft hartem Konkurrenzkampf standen, weist er darauf hin, dass die Experimentierfreudigkeit der Mönche, die preiswerten Rohstoffe, die genügsamen Arbeitskräfte, die Befreiung von Steuern und gelegentlichen Brauverboten, besonders aber die hervorragende Qualität der relativ preiswerten Erzeugnisse ausschlaggebend waren für die Erfolge des klösterlichen Brauwesens.

Ein Mitglied einer kleinen Gruppe von Nonnen, die den Ausführungen der Mönche bisher aufmerksam gefolgt waren, meldet sich nun energisch zu Wort und bemerkt, dass das Bierbrauen keineswegs nur Männersache sei. Sie weist darauf hin, dass es die Benediktineräbtissin Hildegard von Bingen (1098–1179) gewesen war, die erstmals in ihrem Buch »Von dem inneren Wesen der Naturen« über die Wirkung des Hopfens im Bier geschrieben hat. Nach alter germanischer Tradition war es im Mittelalter Sitte, dass Frauen brauten und der Braukessel oft zur Mitgift gehörte. So war es nicht verwunderlich, dass man auch in Nonnenklöstern ein hervorragendes Bier herstellte. Natürlich konnten die Herren der Runde da nur zustimmen ...

Wir verlassen nun die historische Trinkgesellschaft und verfolgen die Entwicklung des Brauwesens weiter. Die Nonnen und Mönche im Mittelalter waren dem Bier sehr zugetan. Im Jahre 1236 musste ein englischer Bischof sogar mit Verbot und Strafe eingreifen. Er soll festgelegt haben: »Ist ein Priester so betrunken, dass er die Psalmen nur noch lallt, soll er zwölf Tage von Brot und Wasser leben.«[11] Eine Folge der Beliebtheit war natürlich, dass die Klöster darangingen, das begehrte Getränk nicht nur für den Eigenbedarf zu brauen. Die Brauklöster erwarben für

---

[10] Hagen Rudolph, Selber Bier brauen. Augsburg 1999, 11.

[11] Irene Krauß, »Heute back' ich, morgen brau' ich ...« Anm. 2, 59.

sich das Recht, ihr Erzeugnis zu vermarkten. Daraus entwickelten sich schnell ertragreiche Betriebe. Das in den so genannten Klosterschenken – in Bayern gab es im 12. und 13. Jh. etwa dreihundert davon – angebotene Bier war im Allgemeinen von guter Qualität und deshalb sehr beliebt. Mit der Entwicklung der Stadtkultur änderte sich die Situation. Der Stadtbürger wollte weder auf das Getränk noch auf die Einnahmequelle verzichten und so entstand ein weltliches Braugewerbe, in Zünften organisiert. Es wurde schnell zur Konkurrenz der klösterlichen Brauereien. Auch der Adel erkannte die mögliche Geldquelle. Der Einsatz von Hopfen, von den Klosterbrauereien eingeführt, machte das Bier haltbarer und länger lagerfähig. Dies ermöglichte besonders in Norddeutschland den Transport über weite Strecken. Dort entwickelte sich das Bier seit dem 13. Jh. zu einer überaus begehrten Handelsware mit boomartigen Umsätzen. Allein in der Hansestadt Hamburg zählte man im 15. Jh. an die 600 Brauereien.[12] Im Vergleich zu Norddeutschland gab es im Süden nur eine geringe Anzahl weltlicher Braustätten. Wein war immer noch das Hauptgetränk; in München waren 1372 ganze 21 gewerbsmäßige Brauer registiert. In den Weinbaugebieten Frankens wurde das Brauen nicht erlaubt. Im Jahre 1434 erließ der Fürstbischof für Würzburg ein Brauverbot, das über 200 Jahre Gültigkeit haben sollte. So hatten die Klosterbrauereien in Bayern die weltlichen Mitbewerber wenig zu fürchten.

Die Qualität des bayerischen Bieres wurde für die weltlichen Braustätten durch ein Reinheitsgebot gesichert. Schon Kaiser Barbarossa hatte im Jahre 1156 in der »Justitia civitatis Augustensis« die Brauer mit Strafe bedroht, sollten sie sich erdreisten, schlechtes Bier zu machen. Für München legte Herzog Albrecht IV. als alleinige Zutaten Gerste, Hopfen und Wasser in einer Bierordnung fest. Für Ober- und Niederbayern erließen im Jahre 1516 die Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X., gestützt auf die Regelung in München, ein Reinheitsgebot für den Ausschank in Städten, Märkten und auf dem Lande:

> Wir wollen auch sonderlichen / das füran allenthalben in unseren Stetten / Märckthen / un auff dem Lannde / zu kainem Pier / merer Stückh / dann allain Gersten / Hopffen / un Wasser / genomen un geprauche solle werdn.[13]

Im Jahre 1551 wurde dieses Braugesetz in München um den Zusatz »hepfen« (Hefe) erweitert. Dadurch wurde das Brauen von obergärigen und untergärigen Biersorten möglich.

Das Reinheitsgebot sicherte den Herzögen die Einkünfte aus den Rohstoffen, ermöglichte die Festlegung von Preisen und ließ ein Überwachungssystem zur Überprüfung von Reinheit und Geschmack entstehen. Verstöße wurden praxisnah geahndet. In Regensburg zum Beispiel musste der Bierpantscher, gemäß dem Spruch »Wie man's gebraut hat, muss man's trinken«, seinen Krug selbst leeren. Das bayerische Rein-

---

[12] Hagen Rudolph, Selber Bier brauen, Anm. 10, 13.
[13] Rolf Lohberg, Das große Lexikon vom Bier, Anm. 1, 115.

heitsgebot wurde im Laufe der Zeit von anderen Ländern aufgegriffen. Im Jahre 1906 wurde es für das Deutsche Reich verbindlich.

Die Klöster waren von diesen strengen Maßstäben im Allgemeinen nicht betroffen. Wie bereits erwähnt, stellten sie Biere von hervorragender Qualität her und hatten deshalb keine Absatzsorgen. So wird für die Nürnberger Klosterschenken ein Absatz von circa dreihunderttausend Litern beschrieben. Diese Konkurrenz führte auf Betreiben weltlicher Brauerzünfte und Bierhändler vor allem im Norden Deutschlands im 15. Jh. mancherorts zum Verkaufsverbot von Klosterbier durch den Landesherrn.

Der Dreißigjährige Krieg, in dem viele der norddeutschen Brauereien zerstört wurden, änderte die Situation. Auch die süddeutschen Weinberge hatten in den Kriegswirren stark gelitten. In den Städten Bayerns entstanden deshalb viele gewerbliche Brauereien. Sie übernahmen in der Hauptsache die Versorgung der Bayern mit Bier. Die Bedeutung der Klosterbrauereien nahm, auch bedingt durch die Reformation, in dieser Zeit ab.

Noch einmal bewirkten dann Mönche in der Braukunst einen Entwicklungsschub. Die nach dem Ordensgründer Franz von Paula benannten Paulaner, aus Süditalien kommend, ließen sich in München nieder und gründeten das Kloster Neudeck. Ihre Fastenregeln waren streng, und die karge Zeit überbrückten sie mit einem Starkbier, das ab 1614 aus Einbeck geliefert und als »Bockbier« in München ausgeschenkt wurde. Die Mönche machten sich schnell mit der Braukunst vertraut und im Jahre 1629 konnten sie, mit herzoglicher Erlaubnis, ihr erstes selbst gebrautes Starkbier trinken. Aus Sicherheitsgründen brauten sie es gleich doppelt stark, um so die Zeit des Fastens noch besser zu überstehen. Obwohl das Kloster Neudeck kein Ausschankrecht hatte, wurde der Doppelbock so beliebt, dass es auch vom Hof geduldet wurde, wenn im Frühjahr die Münchner im Klostergarten der Paulaner ihre Frühjahrskur machten. Kurfürst Karl Theodor, auch ein Liebhaber des Starkbieres, gestattete im Frühjahr 1780 den Paulanern den freien Ausschank des »Sankt-Vaters-Biers«, wie es in Erinnerung an den heiligen Franz genannt wurde.

Kaum 20 Jahre später im Jahre 1803 wurde dem klösterlichen Brauwesen ein jähes Ende bereitet. Während der Säkularisation fielen die meisten Klöster der Enteignung zum Opfer. Ihre Braustätten gingen an den Staat oder wurden privatisiert. Von den etwa 500 Klosterbrauerein im Hochmittelalter sind durch Reformation, Dreißigjährigen Krieg und Säkularisation nur noch wenige echte Brauklöster, in denen die Mönche selbst die Kunst ausüben, übrig geblieben. Die größte davon ist die Klosterbrauerei Andechs, die der Benediktinerabtei St. Bonifaz zu München und Andechs gehört. Aber auch im Kloster Ettal, im Kloster Weltenburg brauen heute wieder die Benediktiner, im Kloster Mallersdorf die Nonnen der Kongregation der Armen Franziskanerinnen echtes Klosterbier.

Mönchtum im Shintoismus

Strukturelles Verständnis des Mönchtums und die Welt der »Saio«

Takakuni Hirano[1]

1. Von der mythologischen Welt in Japan und ihren volkskundlichen Gebräuchen

Die Redaktion des Jahrbuches fragte mich, ob ich über das Mönchtum im Shintoismus schreiben könnte. Ich überdachte die *äußeren Strukturen* des Mönchtums bzw. Klosterlebens. Unter diesem Blickwinkel können wir die gleichen Institutionen oder Systeme in Japan wie auch in der übrigen Welt finden.

a) In einem ausgewählten Gebäude wird alltäglich eine bestimmte Zeit in einem isolierten Raum verbracht. Dasselbe kann auch in einer einsamen Umgebung geistig realisiert werden.

b) Das abgeschlossene Leben in diesem Gebäude ist der individuelle Entschluss eines Menschen, der dabei von anderen unterstützt worden ist.

c) Das Leben in diesem Gebäude steht in einer besonderen spirituellen Beziehung zur Gottheit, die sich u.a. in Gebet und Riten äußert.

d) Die derart gelebte Spiritualität wird von den Klosterbewohnern und von der Bevölkerung als gute Lösung persönlicher und gesellschaftlicher Probleme betrachtet.

e) Das isolierte (gemeinschaftliche) Leben außerhalb der Gesellschaft stellt ein Opfer für die Gottheit dar. Das sinnliche Leben des Menschen wird weitgehend eingeschränkt.

f) Mit dem Mönchtum sind Klostersystem und Priesterschaft verbunden.

Diese Struktur, so meine ich, könnte heute auch als eine Technik betrachtet werden, mit der allgemeine Probleme in der Welt zu lösen wären.

Hiermit habe ich aber noch nicht eindeutig die Frage nach dem Begriff »Mönchtum« beantwortet. Wichtig dazu ist die Entwicklung der japanischen Religionsgeschichte im Shintoismus. Wir hatten keine eigene Schrift, bevor 552 n. Chr. die chinesischen Zeichen mit der buddhistischen Sutra und der Buddha-Statue aus China über Korea zu uns kamen. Die ersten Bücher in der neuen Kultur aus dem Kontinent waren *Kojiki* und *Nihonshoki*.[2]

Die japanische Mythologie erzählt die Geschichte der Sonnengöttin »Amaterasu« bis zur Geburt des ersten Kaisers, Jinmu. Sie ist durch die mündliche Tradition einflussreicher Klane unter der Regierung dieses

---

[1] Für die gute Zusammenarbeit bedanke ich mich herzlich bei der Redaktion!

[2] *Kojiki* ist die älteste japanische Mythologie und Chronik, verfasst 712 von Yasumaro Ohno (–723) und Hofsekretär/in? Are Hieda (geb. u. gest. unbek.), der/die über eine ungewöhnliche Gedächtnisfähigkeit, bes. für mündl. Überlieferungen, verfügte. *Nihonshoki* ist das zweite alte japanische Buch, verfasst 720 von Prinz Toneri (676–735), dem Sohn des 40. Kaisers, Tenmu (–686), und Yasumaro Ohno.

Kaisers systematisch gesammelt worden. Es gibt ein System der Eheschließung dreier Klane: der Symbole des Himmels, des Berges und der See, der sog. »Heirat mit der Kusine der mütterlichen Linie«.

Bis zur Regierung des 10. Kaisers, Sujin, wohnten die Ahnengöttin des Kaisers Amaterasu und der Ahnengott der Hauptstadt »Oh-kuni-tama« im Kaiserhof und wurden von allen Kaisern verehrt. Kaiser Sujin fühlte sich jedoch durch die göttliche Nähe gestört. Deshalb ließ er die Ahnengöttin Amaterasu von der kaiserlichen Prinzessin Toyosuki-iri und den Ahnengott Oh-kuni-tama von Prinzessin Nunaki-iri in getrennten Schreinen verehren und ihnen dienen.

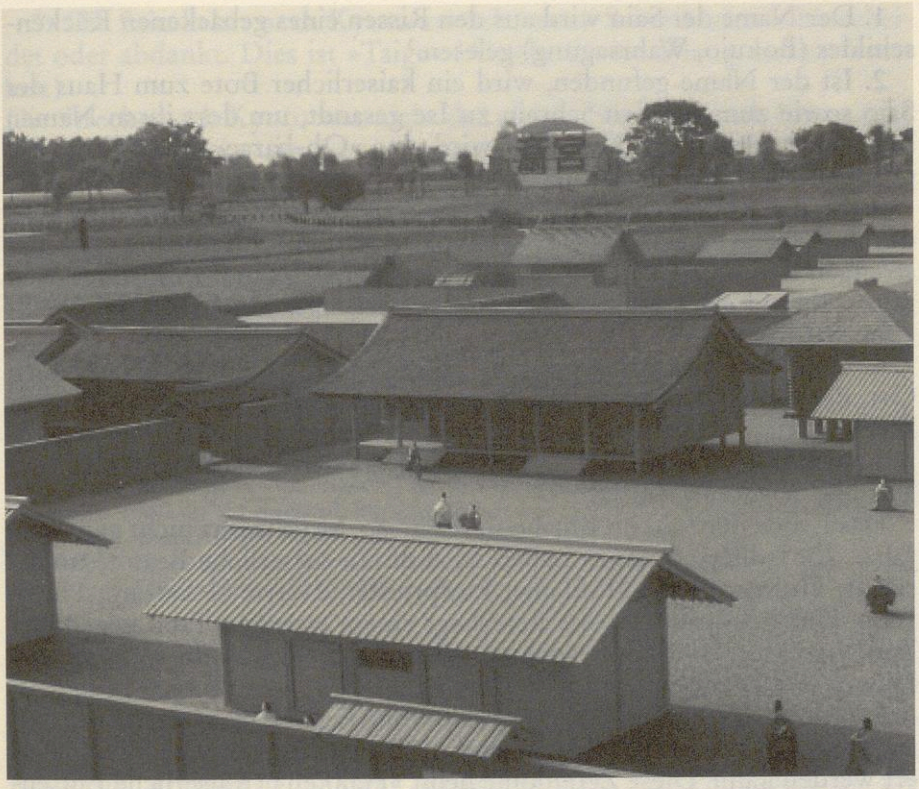
Prinzessin Toyosuki-iri war mit ihrer Aufgabe zufrieden, aber Prinzessin Nunaki-iri erkrankte und konnte bald den göttlichen Dienst nicht mehr ausüben. Nach der Befragung des Orakels erkannte der Kaiser die Wünsche der Gottheit Oh-kuni-tama, die durch einen direkten Nachkommen in Yamato verehrt werden wollte. Herr Chi aus dem Dorf Nagao übernahm diesen Dienst. Himmel und Erde harmonierten wieder und die gesellschaftlichen Probleme lösten sich.

Dies ist keine einmalige Geschichte aus der mythologischen Zeit. Die Tradition erzählt in der japanischen Religionsgeschichte von den Beziehungen der Gottheiten und ihrer Nachkommen. Als Hauptpriester des alten Shinto-Schreines wurde ein kleines Kind von Nachkommen der Gottheit zum wichtigsten Dienst bestellt und spielte eine große Rolle beim Fest. Später wurde ein Knabe aus einer guten Familie berufen, als es keine Götternachkommen mehr gab.

Zur Tradition der Priester in Japan und auch der Allgemeinheit gehört meiner Meinung nach die Funktion des Orakelempfangens: Die Fähigkeit, Botschaften der Gottheit(en?) zu vernehmen ist oft reinen Mädchen oder Knaben eigen, manchmal auch hysterischen oder manisch-depressiven Menschen, die – bewusst oder unbewusst – unerwartet bedeutungsvolle Worte sagen. Ursprünglich sollten sie als plötzliches Symptom hervorbrechen, später wollte man aber lieber eine nicht normale Sprache hören, etwa ein Orakel der Gottheit. Übersetzte der Vermittler gut, wurde manchmal eine Lehre oder ein Rat angenommen.

Die Geschichte des Kaisers Sujin ist immer wieder überarbeitet worden. Wir bemerken eine rationalistische Interpretation. In dieser Logik der Religionsgeschichte finden wir den Anfang von Priesterschaft als Beruf oder als Institution.

Der besessen-leichten Idiosynkrasie kann man nicht immer folgen. Wäre aber die Funktion des prophetischen Orakels für die Religionspolitik in einer Gesellschaft unentbehrlich, würde sie bald in Richtung Institution gehen. Als typisches Beispiel in Japan kann die Entwicklung von Fest und Politik bei der Kaiserfamilie gesehen werden. Dieser Prozess eröffnet uns die wichtigen Gebräuche der »Saio«: Die Tochter des Kaisers wird als höchste Priesterin zum geschlossenen Palast neben dem Großen Schrein zu Ise gesandt.



Saiku für Saio und ihr Gefolge

2. Der reine, heilige Palast »Saiku« und der Großschrein zu Ise

Die Erzählung von der Ahnengöttin der kaiserlichen Familie, Amaterasu, und des Ahnengottes des Landesklans in Yamato, Oh-kuni-tama, spielte in der Zeit der mündlichen Tradierung, etwa im vierten Jahrhundert. Oh-kuni-tamas Schrein steht heute noch im alten Dorf Nara. Die Priester werden schon lange von der Regierung als Staatsbeamte berufen und der Volksbrauch, von der Familie der Gottesnachkommen die Feste feiern zu lassen, besteht nicht mehr.

Die offizielle Geschichte der Ahnengöttin Amaterasu hat eine lange Tradition. Zwischen der Regierungszeit des 40. Kaisers, Tenmu (672–686), und der des 88. Kaisers, Godaigo (1319–1339), wurden 64 Prinzessinnen – Kaisertöchter oder Verwandte – im Jahr der Thronbesteigungszeremonie von der Hauptstadt Nara oder Kyoto nach Ise entsandt. Sie konnten nicht mehr zurückkehren bis zum Hinscheiden der Kaiser oder deren Abdankung.

Die Ernennung der »Saio« geschieht mittels einer traditionellen Divinationsmethode:

1. Der Name der Saio wird aus den Rissen eines gebackenen Rückenschildes (Bokujo, Wahrsagung) gelesen.[3]

2. Ist der Name gefunden, wird ein kaiserlicher Bote zum Haus der Saio sowie zum Großen Schrein zu Ise gesandt, um dort ihren Namen bekannt zu geben. Im Kaiserhof wird eine »Oh-harae« (Zeremonie der großen Reinigung) abgehalten.

3. An den kaiserlichen Hof wird das erste Reinigungshaus (»Binsho«) durch Wahrsagen (»Uranai«) bestellt. Die Saio kommt dorthin nach der strengen Reinigungszeremonie im Fluss (»Misogi«) und lebt isoliert und rein während eines Jahres. Dieses erste gereinigte Leben der Saio heißt »Sho-Sai-in«.

4. Vom Reinigungshaus zieht die Saio nach Kyoto um, an einen reinen Ort, der durch Wahrsagen bestimmt wird. Dieses Haus heißt »No-no-Miya« (Palast im Feld). Die Saio muss weiterhin strenge Reinigungszeremonien mit Wasser durchführen, kommt in den vorläufigen Palast und lebt hier wiederum ein Jahr.

Das Leben der Saio im Binsho und No-no-Miya währt nicht ganz drei Jahre. Ihr isoliertes, reines Leben wird durch kaiserliche Beamte unterstützt: Hofmarschall, Hofdame, Hofpriester, Herrn Nakatomi, Herrn Inbe, Herrn Miyaji usw. Sie unterliegt einem strengen Tabu gegenüber Tod, Geschlechtsakt, Gebrauch von Feuer und Wasser. Ihr stehen junge Diener und Dienerinnen zur Verfügung.

5. Anfang September, im dritten Jahr vom Tag der Wahl als Saio an, besucht sie den Kaiser im Hof, damit die Abreisezeremonie nach Ise gefeiert werden kann. Diese Zeremonie heißt »Hakken« (Kaiserliche Entsendung). Der Kaiser steigt herab vom kaiserlichen Thron (Takamikura) und ruft die Saio vor sich. Er steckt ihr einen Kamm aus Buchsbaumholz ins Haar und spricht dabei: »Ich bitte Sie, nicht mehr nach Kyoto zurückzukehren.«

Von dieser Zeremonie an (»Wakare-no-Ogusi«, Abschied durch das Kämmchen) ist die Prinzessin eine echte Saio (Haupt-Dienerin für das reinigende Fest »Maturi«) geworden.

6. Nach der Abschiedszeremonie vom Kaiser zieht die Saio nach Ise, wo eine Strandstadt, etwa 150 km südöstlich von der alten Hauptstadt Kyoto steht. Der Prozession (Gunko) folgen etwa 500 Damen und Herren vom Hofadel: Staatsbeamte, Hofdamen, Sänftenträger, Schützen und viele Pferde, in alten Zeiten Japans ein prunkvoller Zug.

Zwischen Kyoto und Ise standen fünf vorläufige Paläste (Ton-gu) für fünf Nächte an fünf Orten als Bleibe: Seta, Koga, Tarumi, Suzuka und Issi. Die Menschen unterzogen sich der strengen Reinigung in den Flüssen (Misogi), bevor sie ihre Unterkünfte betraten. Diese Gebäude für die betreffenden Feste wurden nach dem Auszug verbrannt. Deshalb zeugt heute nichts mehr von Ton-gu, Binsho und No-no-Miya.

---

[3] Auf den getrockneten Panzer einer Schildkröte wurden Linien eingeritzt und dieser dann im Feuer gebacken. Die Risse, die dabei entstanden, wurden mithilfe des chinesischen Divinationsbuches entschlüsselt.

7. Die Saio kehrt nach Kyoto zurück, wenn Seine Majestät hinscheidet oder abdankt. Dies ist »Taige« (Abschied vom Dienst an der Gottheit).
Die Strecke nach Kyoto war nicht der gleiche Weg wie nach Ise:

1. Tag: Palast Saiku – Misogi im Fluss Takegawa – Misogi im Fluss Simohi-ogawa – Misogi, Tongu in Issi;
2. Tag: Misogi, Tongu in Kawaguchi;
3. Tag: Grenzfest in Sakaiya, Iga: Misogi, Wechsel von Kleidern und Sänfte – Misogi, Tongu in Abo;
4. Tag: Misogi im Fluss Yokokawa, Nabari – Misogi, Tongu in Yamato-tsuge
5. Tag: Misogi im Fluss Wanigawa – Misogi, Ton-gu in Yamashiro-sagara beim Fluss Kizugawa;
6. Tag: Fahrt auf dem Fluss Kitsugawa – Unterkunft in Mate, Kawachi-Mumada;
7. Tag: Fahrt auf dem Fluss bis zu den drei Orten (Sumiyoshi Mitsubama, Azumiguchi) für Misogi in Naniwa, Setts – Mikuri-no-moukedokoro in Ohe;
8. Tag: wieder in die Unterkunft nach Mate zurück;
9. Tag: Kaya-no-miya Palast in Yamashiro;
10. Tag: wieder zurück in die Hauptstadt Kyoto.

Es war eine lange Reise nach Ise und zurück nach Kyoto, mit den vielen Reinigungszeremonien in den Flüssen. Diese alte Tradition, nach der die Prinzessinnen im Alter zwischen 5 und 18 Jahren ein reines Leben am Hofe Saiku verbrachten und als höchste Priesterin der kaiserlichen Ahnengöttin Amaterasu dienten, entstammt dem tiefen Glauben an die Gottheit. Der Zug der Saio nach Ise aber war tatsächlich eine Reise ins Totenland, das hinter vielen Flüssen liegt und von dem viele Flüsse zurückfließen müssen, damit sie wieder ins Land der Lebenden zurückfinden kann. Viele japanische Legenden erzählen diese Geschichte: Wer einmal dort anlangt, kehrt schwerlich wieder.

Heute ist es anders. Noch immer hat der Große Schrein Ise seine Großpriesterin. Sie wird gewöhnlich aus der kaiserlichen Familie oder ihrer Verwandtschaft gewählt. Ihr Leben als höchste Priesterin des Groß-Schreines zu Ise ist nicht mehr so isoliert wie in früheren Zeiten, aber vor den großen Festen (»Matsuri«) und den Prozessionen zum neuen Schrein wird sie mit den anderen Priestern während sieben Tagen das isolierte Leben im »Sai-kan« (reine und heilige Halle) führen. Täglich nehmen sie morgens und nachts je ein Reinigungsbad sowie dreimal ein einfaches Mahl ein: Reis, Gemüse und Fisch.

Dieses gewöhnliche Leben am Ise-Schrein kann als eine weiterentwickelte, praktische Methode des abgeschlossenen Lebens im isolierten Gebäude gelten. Die verschiedenen traditionellen Gebräuche – das Volkstum, die Zeremonien usw. – sind längst vereinfacht in die gewöhnliche Gesellschaft gelangt.

3. Ursprüngliche Welt der mythologischen »Saio«

Die Welt der Saio wurde durch die traditionellen Institutionen über 760 Jahre, vom 40. Kaisers, Tenmu, an, überliefert. Es gibt aber noch eine frühere Geschichte der Saio. Um sie kennen zu lernen, müssen wir in die Welt der Mythologie eintauchen. Die Geschichte, nach welcher der Dienst an der kaiserlichen Ahnengöttin Amaterasu und dem Klan-Gott Oh-kuni-tama in Yamato durch den 10. Kaiser (Tenno), Sujin, den beiden Prinzessinnen zugeteilt worden war, erklärt *Nihonshoki* mit dem zu großen Einfluss der Gottheiten. Diese Erklärung in der klassischen Literatur ist meiner Meinung nach schon eine neue Interpretation dessen, warum die früheren Tennos die beiden Gottheiten der verschiedenen Klane als Diener verehren konnten und warum die kaiserliche Ahnengöttin Amaterasu an den Südost-Strand Ise gehen wollte.

Dies war in der Zeit des Tenmu schon der Vergessenheit anheim gefallen.

Die unbekannten Gebräuche der Saio, die mit der Struktur des Mönchtums vergleichbar sind, waren schon lange eine sichere Institution in der japanischen Geschichte gewesen. In der prähistorischen Zeit vor der Regierung des 40. Kaisers, Tenmu, spricht *Nihonshoki* von acht Prinzessinnen nach Toyosuki-iri, der Tochter des 10. Kaisers, Sujin.

Das Dokument, entstanden aus der mündlichen Überlieferung, enthält nur die Namen der acht Prinzessinnen, welche die Saio verkörperten, sowie die Wege nach Ise. Am 10. März des 25. Jahres des 11. Kaisers, Suinin, hat der Tenno die Prinzessin Yamato statt der Prinzessin Toyo-

Saio

... und ihr Gefolge

suki-iri gesandt, die für die Ahnengöttin Amaterasu im Dorf Kasanui neben dem kaiserlichen Palast in Yamato als Dienerin bestimmt war. Prinzessin Yamato suchte den günstigsten Platz, wo Amaterasu ruhig wohnen könne; sie kam erst nach Sasahata in Uda, dann in die Landschaft Ohmi in dem Ost-Gebiet Mino und schließlich nach Ise. Die Göttin Amaterasu lehrte die Prinzessin Yamato: »Dieses Land, wo die göttliche Winde blüht und die schönen Wellen vom Jenseits (›Tokoyo‹) übereinander rollen, ist wirklich ein schönes Nebenland (von Yamato). Hier möchte ich bleiben.« Im *Nihonshoki* heißt es: »Dadurch steht der Palast Saiku (für die Göttin Amaterasu) dort am Oberlauf Isuzus. Das ist der Strand-Palast (›Iso-no-miya‹). Hier ist der erste Grund, wo Amaterasu-ohmikami (Großgöttin) vom Himmel herabgekommen ist.« Es wird auch die andere Überlieferung zitiert: »Der Kaiser ließ Prinzessin Yamato ›als Stock (Mitueshiro)‹ der Göttin Amaterasu dienen. Prinzessin Yamato ließ den heiligen Baum stehen und der Göttin Amaterasu darunter ihren ständigen Sitz erstellen. Nach der Lehre der Göttin ist sie am 18. Oktober, im 26. Jahr (3 v. Chr.) des Kaisers Suinin, nach dem Watarai-Palast zu Ise umgezogen.«

»Am 4. Februar, im 20. Jahr (90 n. Chr.) des 12. Kaisers, Keiko, sandte der Tenno die Prinzessin Ihono nach Ise und ließ sie der Göttin Amaterasu dienen.«

»Im März des ersten Jahres (457 n. Chr.) des 21. Kaiser, Yuryaku, wurde von seiner dritten Frau, der Prinzessin Kara, der 22. Kaiser, Seinei, und die Prinzessin Wakatarashi-hime, die im Schrein der Großgöttin zu Ise gedient hatte, geboren.«

Wir kennen die Namen der Prinzessinnen Sasage, Iwakuma, Uji und Sukate-hime, bevor die Prinzessin Ohku, Tochter des 40. Kaisers, Tenmu, folgte. Durch diese von der kaiserlichen Familie oder den Verwandten überlieferte Geschichte der Prinzessinnen erfahren wir etwas vom vorgeschichtlichen Glauben, von dem, was die Menschen dachten und welche bedeutungsvollen Nachrichten, Warnungen und Lehren von Gottheiten oder übernatürlichen Wesen sie aus den Reden von Kindern oder schizophrenen Menschen hörten.

Der erste Kaiser, Jinmu, (Regierung von 659–581 v. Chr.), der nach der mythologischen Erzählung Nachkomme der Ahnengöttin Amaterasu war, feiert ein Fest auf dem Berg, bevor er in die Hauptstadt Yamato geht, um gegen die kaiseruntreue Armee Krieg zu führen. Er bittet die Gottheit auf sich herab und will von ihr den siegreichen Ausgang des Kampfes vernehmen.

Nihonshoki berichtet: »In dieser Zeit befahl Kaiser Jinmu dem Weg-Weiser Herrn Michi-no-omi: ›Nun werde ich mich in Takamimusu-Hi-no-mikoto, den Urahnengott, verwandeln (Utsushi Iwai). Ihr könnt mit meinem heiligen Priester gehen. Mit dem Tongefäß nennen wir Itsu-He (geheimnisvolles Tongefäß). Mit dem Namen des Feuers nennen wir Itsu-no-Kagutsuchi (geheimnisvoller Donner). Mit dem Namen des Wassers nennen wir Itsu-no-Mitsuha-no-me (geheimnisvolle Wassergöttin). Mit dem Namen des Nahrungsmittels nennen wir Itsu-no-Uka-no-

me (geheimnisvoller Reis). Mit dem Brennholz nennen wir Itsu-no-yama-tsuchi (geheimnisvoller Berggeist). Mit dem Namen Gras nennen wir Itsu-no-Notsuchi (geheimnisvoller Geist des Feldes).‹«

Nihonshoki erzählt nicht vom Kriegserfolg, sondern vom traditionellen Feuerfest in den Dörfern am Fluss Tenryu und von den Tänzern, die sich in Trance tanzten. Der Sieg fiel dem Kaiser Jinmu zu.

Kaiserin Jingu (201–269) sandte ihrem Mann Chuai, dem 14. Kaiser (192–200), eine Warnung über den Ausgang des Kampfes gegen die Yamato-Ureinwohner Kumasos, den ihr die Gottheit offenbarte. Kaiser Chuai jedoch glaubte ihr nicht. Deshalb verkürzten die Götter sein Leben auf 52 Jahre.

Der IX. Band des *Nihonshoki* erzählt die Geschichte der Kaiserin Jingu, wie sie die Namen der über den verstorbenen Kaiser erzürnten Gottheiten erfuhr: »Im März des 9. Jahres ihrer Witwenschaft erwählte die Kaiserin einen guten Tag und ging in den heiligen Palast (Saiku), um das Amt der Priesterin zu übernehmen. Sie rief den Kanzler Takeshiuchi und befahl ihm, die ›Koto‹ (liegende japanische Harfe) zu spielen. Sie ließ auch Herrn Nakatomi kommen, der seit der mythologischen Zeit als Dolmetscher (›Saniwa‹) den kaiserlichen Vorahnengöttern gedient hat, und erteilte ihm die Rolle des Interpreten des Orakels. Sie brachte kostbare Gewebe als Opfergabe auf der Koto dar und fragte ehrerbietig: ›Wie heißen die Götter, die so freundlich waren, den letzten Tag des Kaisers zu bestimmen?‹

Nach sieben Tagen und Nächten antworteten nacheinander die Gottheiten: ›Ich wohne im Palast Isuzu in der Landschaft Watarai und übergab das Land Ise. Ich heiße Tsukisakaki-itsu-no-mitama-amasakaru-Mukaitu-hime-no-mikoto!‹ ›Gibt es noch andere Götter außer dieser Gottheit?‹, fragte der Saniwa. ›Ich stehe auf der Ähre des Stielblütengrases (Miscanthus sinensis) und bin die Gottheit, die in der Landschaft Awa von Agatafusi in Oda wohnt.‹ ›Gibt es noch andere?‹ ›Es gibt Gottheit(en?), geheißen Ameni-kotoshiro-Sorani-kotoshiro-Tamakushi-iri-biko-itsu-no-kotoshiro.‹ ›Gibt es noch andere?‹ ›Man weiß nicht, ob es sie gibt oder nicht.‹ Der Saniwa fragte noch einmal: ›Würdet Ihr vielleicht später sprechen, da Ihr jetzt nicht antwortet?‹ ›Es gibt noch Gottheiten, genannt Uwa-tstsu-no-wo, Naka-tsutsu-no-wo und Soko-tsutsu-no-wo, die am Wassergrund an der kleinen Flussmündung wie die jungen Gräser wohnen.‹ ›Gibt es noch andere?‹ Die Antwort lautete: ›Man weiß nicht, ob es sie gibt oder nicht.‹«

4. Struktur und Entwicklung des Mönchtums zur prophetischen Technik

Durch die Analyse der Geschichte des Kaisers Jinmu und der Kaiserin Jingu erkennt man die Struktur dieses Hörens und seiner Weiterentwicklung zur Technik, die Orakel zur richtigen Zeit am richtigen Ort zu empfangen. In diesem Prozess erkennt man die ursprüngliche Bedeu-

tung der Feste. Zwischen den Gottheiten und der Menschheit entwickeln sich Ethik, Etikette, Philosophie, Theologie, soziales Verhalten, Wohlfahrt, Schöne Künste, Kunstfertigkeit, Tanz, Musik, Ritus, Gottesdienst, Zeremonie, Besessenheit, Prophezeiung, Orakel, Horoskop, Divination usw.

Japanische Kaiser oder Kaiserinnen besaßen in früheren Zeiten die Funktion von Propheten oder der Interpreten des Orakels, aber sie konnten diese Fähigkeit nicht ihren Nachkommen vererben. Die Stelle der unsichtbaren Gottheiten wurde oft mit derjenigen der Propheten oder der Interpreten verglichen. In der mythologischen Welt Japans weist man der Sonnengöttin Amaterasu als Ahnengöttin die höchste Befehlsautorität zu, aber ursprünglich stand sie unter den höchsten Gottheiten »Hi«. Für diese (Taka-mi-musu-Hi und Kami-musu-Hi) war sie Vermittlerin oder Priesterin der Interpreten, bis sie ihr Enkelkind auf die großen Acht Inseln (Japan) vom Himmelsfeld herabkommen ließ. Die Gottheiten »Hi« sind in dem heiligen Schrein des kaiserlichen Palastes verehrt worden. Ahnengöttin Amaterasu ist sicher die Tochter der Izanaki und ist vom Reinigungswasser aus auf der Rückreise vom Jenseits gekommen. Diese Geschichte ist ähnlich jener von der Reise der Prinzessin Saio nach Yamato hin und zurück. Auf der Rückreise vom Totenland lag immer ein großer Fluss.

Der erste Kaiser, Jinmu, der auf dem Berg das Fest für den Sieg gefeiert hat, und die Kaiserin Jingu, welche die Namen der Orakel gebenden Gottheiten herausfand, wurden selbst zu ›göttlichen Antennen‹. Sie konnten zwar die Botschaften der Gottheiten empfangen, brauchten aber dazu Interpreten, um diese richtig zu verstehen. Es waren stets drei Aufgaben: die Rolle der Gottheit(en), ein Besessener (Kami-gakari, Empfänger des Orakels) und ein Interpret (Saniwa). In der Religionsgeschichte wechseln oft die Rollen; der Besessene (Begründer der neuen Religion) tritt manchmal an die Stelle der unsichtbaren Gottheiten und die Stelle des Besessenen wird von seinem Interpreten als Begründer der neuen Religion eingenommen.

Um sich in einen ekstatischen Zustand zu versetzen und Besessener der Gotteslehre zu werden, müssen gewisse Vorkehrungen getroffen werden, z. B. Musik. »Koto« (japanische Harfe), Flöte und Trommel wurden traditionell dazu eingesetzt. Diese Instrumente waren für die japanischen Feste unentbehrlich, wie auch die Kirchenmusik im christlichen Europa zur Einstimmung in den Gottesdienst dient. Die körperlich schweren Übungen wie Tanz, Yoga, Zeremonien sind effektvoll, aber führen leichter zu einer Hinwendung zu den Gottheiten als zur Besessenheit. Die Feste stellen Trost und Freude für alle Versammelten dar.

Die Kultur der Besessenheit, die auf das gemeinschaftliche Leben ausstrahlt, kommt von einer Lebenseinstellung, mit eigenen Kräften und Fähigkeiten sowie mithilfe der Lehren der Gottheiten Probleme zu lösen und nicht wie in anderen Religionen durch ständig wiederholte Gebete in der Gemeinschaft.

Die Kultur der Gebete im christlichen Raum entstammt dem festen Glauben an die Gottheit und deren Allmacht, die nur durch sie zu erreichen ist. Wir meinen, dass religiöse Wissenschaften aus dieser glaubenden Haltung heraus entstanden sind.

Nicht so in der mythologischen und geschichtlichen Welt des alten Japan. Sie bauen nicht auf die Kraft der Gebete, sondern auf die Divination. Um 552 n. Chr. kam die neue Religion des Buddhismus mit der Buddha-Statue und den Sutren über Korea und China nach Japan. Die Lehre war eine Besonderheit für die Japaner dieser Zeit. In der Geschenkurkunde vom König der Landschaft Kudara in Korea steht: »Diese Lehre ist die beste von allen Lehren. Das ist sehr schwer zu verstehen. Die Großherzöge Zhou und Kongzi konnten dies auch nicht. Besitzt man aber diese Lehre, wird sie wie ein allmächtiger Schatz alles Mögliche erreichen. Und es wird nichts unmöglich sein.«

Die buddhistische Lehre hatte großen Einfluss auf die Kulturgeschichte Japans. Sie hat vor allem dem rationalistischen Volk die magische Welt durch die Rezitierung der Sutren und die asketischen Übungen der Mysterien versperrt. Das war ein Nachteil des Buddhismus, aber er war auch ein großer Gewinn für die japanische Kultur: Malerei, Literatur, Philosophie, Ethik usw. können als Blüte der schönen Künste in Japan gelten.

Zwischen der japanischen Kultur, d. h. der vorbuddhistischen Epoche, und heute können wir einen großen Unterschied feststellen. Der Japaner kennt viele buddhistische Lehren und weiß den Geist durch Meditationsübung in Ruhe und Stille zu erreichen. Dies ist aber auch mit der Technik für Harmonie und in der psychologischen Stabilität möglich. Bei Beerdigungen geht man manchmal in buddhistische Tempel und lässt eine Strafpredigt über sich ergehen. Auch shintoistische Schreine werden im modernen Japan besucht. Die jungen Leute denken nicht mehr ans Jenseits oder an eine Regeneration, d. h. an eine Zurückversetzung in den ursprünglichen Zustand, sondern sie sind interessiert am Leben im Jetzt: dem Erfolg in der Aufnahmeprüfung und dem Glück in der Liebe. Sie lesen auch gern eine gute Lehre von den Gottheiten auf einem Orakelbriefchen (»Omikuji«) von den Schreinen. Ob gewöhnliche Japaner wie etwa die junge Generation wirklich ihre Gottheiten lieben, lässt sich nicht feststellen, aber sie mögen die praktische Lehre wie Orakelbriefchen und noch mehr den Okkultismus. Diese aber, so möchte ich sagen, sind unreife Kinder der shintoistischen Divinations(»Omikuji«)- und der buddhistischen Mysteriums(»Mitugi«)-Kultur.

5. Lebensmode und Lebensmethode im Gebäude des Mönchtums

Der modernen Zeit der mikro- und makrokosmischen Wissenschaft stellte ich hier den Religionskosmos Japans gegenüber. Zwar zeige ich ungern diesen Aspekt den europäischen Lesern. Aber diese wissen um die Bedeutung der Frömmigkeit im Mönchtum; auch in Japan gibt es das

christliche Mönchtum ebenso wie das buddhistische Kloster. Ich versuchte die shintoistische Welt darzustellen, die alten traditionellen Institutionen für die »Saio« und ihre strengen Regeln der Reinheit für das kaiserliche Mädchen.

In der Zeit von 673–1339, also vom 40. Kaiser, Tenmu, bis zum 88. Kaiser, Godaigo, wurden 64 Prinzessinnen als Saio entsandt und sie bewachten statt des Kaisers in Kyoto die heiligsten Spiegel der drei kaiserlichen Symbole im Saiku-Palast. Nach dem Bau des Schreines in Ise hielt man die Rolle der Saio nicht mehr für so wichtig und die Institution der Saio wurde abgeschafft.

Die Saio ist nach meinem Dafürhalten für eine andere Aufgabe bestimmt, nämlich für den Empfang der göttlichen Lehre (Orakel) und ihre Weitergabe an den Kaiser. Diese wichtigste Funktion der kaiserlichen Tochter war lange vergessen, und sie wurde nicht mehr für den politischen Dienst eingesetzt. Aber in der Zeit des 11. Kaisers, Sujin, findet Prinzessin Toyosuki-iri noch eine praktische Rolle, nämlich die der Priesterin. Wie oben schon erwähnt, war die zweite Saio, Prinzessin Yamato, noch mit einer wichtigen Aufgabe betraut: Sie war Führerin der Ahnengöttin Amaterasu von Yamato nach Ise. Sie wurde »Mittsueshiro« genannt. Das bedeutet heiliger Stock der Ahnengöttin Amaterasu, d. h. der Stock läuft nach ihrem Willen. Sie kam schließlich zum Saiku-Palast in Ise. Über das gewöhnliche Leben der Saio ist nichts bekannt. Doch ihre Funktion in dem geschlossenen Zimmer sollte nicht nur reiner Dienst für Amaterasu sein, sondern schließt auch das Hören der Orakel von Hi oder Takamimusu-Hi als der ursprünglichen Gottheit ein.

Die ursprüngliche Gottheit Japans gab es schon lange vor der Großpriesterin Amaterasu. Nach der Reinigungszeremonie durch das Wasser bei der Heimkehr aus dem Totenland schien die Sonnengöttin aus dem linken Auge. Der Name steht im *Nihonshoki*: Oh-Hi-ru-Me-Mutchi (Groß-edel-Priesterin [Dienerin] der Hi, der andere Name lautet Amaterasu-Oh-mi-Kami (Groß-Gottheit scheint vom Himmel). Amaterasu ist in der mythologischen Erzählung die wichtigste Sonnengöttin der kaiserlichen Ahnengöttin. Sie kommt aber erst nach dem 40. Kaiser, Tenmu. Es gibt Zweifel an der Theorie, nach der Amaterasu die Ahnengöttin der Kaiserlichen Familie gewesen wäre. Einige einflussreiche Historiker beweisen, dass die Sonnengöttin eigentlich Klan-Göttin im Gebiet von Ise war und nach der Regierungszeit des 40. Kaisers, Tenmu erschien.

Die Bedeutung des Beitrags des Ise-Klans für den Bürgerkrieg (Jinshin, 672 n. Chr.) zwischen dem Kaiserhof Tenmu (Prinz Oháma) und Ohmi (Prinz Ohtomo) ist offenbar; die Entwicklung aber vom Klan-Gott in Ise zur Ahnengöttin der kaiserlichen Familie liegt im Dunkeln. Die Beziehung vom Ursprungsgott-Hi (Sonnengöttin) und ihrer Dienerin Oh-hirume-muchi (Amaterasu-Ohmikami) ist vergleichbar mit der Verbindung zwischen dem Ursprungsgott Jahwe und Mose sowie Gott Vater und Jesus Christus. So gesehen wird die Struktur von Gott/Besessenen (Kami-gakari) und Interpreten (Saniwa) leichter verständlich.

Es finden sich in der Religionsgeschichte viele Gebräuche der Saio, so auch ihr Wohnen im reinen, heiligen und isolierten Zimmer. Dort bestand für sie immer die Möglichkeit, eine Lehre oder ein Orakel von der Gottheit Hi zu empfangen.

Im Ise-Gebiet treffen sich viele Künstler. Typisch waren »Kagura«, »Manzai« und die alten Gebräuche »Onshi« oder »Oshi«. Kagura ist der hl. Raum, in den die Gottheiten herabkommen können, um sich mit den Menschen zu amüsieren. Die Kagura-Spieler treffen sich gewöhnlich an Festtagen zu dritt oder viert und besuchen alle Häuser. Dazu tragen sie Löwenmasken mit großen Augen und goldenen Zähnen sowie einen weiten Mantel. Sie sind Trommler, Flötenbläser und einer teilt die »Ofuda« (Amulett aus dem Großen Schrein zu Ise) aus und sammelt die Almosen ein. Der Löwe kommt tanzend in die Häuser oder Vorgärten und ›beißt‹ in die Köpfe der Familie, damit sie vor Krankheit und Unheil bewahrt bleiben.

Manzai ist eine possenhafte Unterhaltung; im Allgemeinen kommen zwei Personen auf die Bühne und treiben dort ihre Späße. Ein Mann spricht normal und ein zweiter ahmt ihn nach, sodass er die Zuhörer zum Lachen bringt. Diese Struktur gleicht der Form des Besessenen und seines Interpreten. Der erste Sprecher ist ein Priester (»Negi«) und der zweite der Weise (»Saizo«). Heute ist die possenhafte Unterhaltung Manzai die neue Kunst auf der Bühne. Früher kamen zu Neujahr die Paare mit Trommel und Flöte in die Häuser, grüßten die Bewohner und spielten unter den Hausschreinen. Sie übergaben auch die Ofuda. Die Familie und die Verwandten kamen selten nach Ise zum Großen Schrein. Dann gingen sie zuerst ins Haus Manzai oder in den diesem verbundenen Gasthof Onshi (heiliger Lehrer). Dort im großen Saal stand ein Shintoaltar und davor ein Kessel. Der Wirt und die Wirtin spielten die Rollen von Priester und Priesterin. Heute können wir die Feier vor Altar und Kessel auf einem Holzschnitt betrachten. Bei den Festen (Matsuri) in den Dörfern im Einzugsbereich des Flusses Tenryu in Nagano und der »Aichi«-Präfektur gab es »Yutate«-Feiern. Im kleinen Haus stand der Kessel auf dem Feuer, und die Leute tanzten in den Kostümen der »Oni« (Dämonen) durch die Nacht, und es wurde heißes Wasser mit dem Bambuszweig über sie gesprengt. In alten Zeiten war dies eine Technik, die Menschen besessen zu machen.

Der alte Holzschnitt mit dem Kessel vor dem Altar stellt den Volksbrauch jener Zeit dar. Es könnte hier eine Zeremonie für einen Zustand der Besessenheit stattgefunden haben, beweisen können wir es nicht. Nach dem Empfang durch den Priester und die Künstler in der Nacht im Onshi-Hof besuchten die Leute mit dem Wirt den halbstaatlichen Priester des Großen Schreines zu Ise. Heute finden die schönen, kunstreichen Tänze im kaiserlichen Hof Kagura statt. An den feierlichen Festen wird im Großen Schrein zu Ise und auch in anderen Schreinen gespielt.

Es ist fraglich, ob sich die possenhafte Unterhaltung Manzai und die Unterhaltungsbräuche im Onshi-Hof aus der vorgeschichtlichen Besessenheit entwickelt haben. Gewiss aber ist die Priesterschaft in Japan mit

ihren verschiedenen Formen daraus entstanden. Auch die weltbekannten Noh-Spiele und Kabuki tragen die Struktur von Besessenen und Interpreten.

Eingangs habe ich versucht, die *äußeren Strukturen* des Mönchtums zu beschreiben und dann die Welt der Saio darzustellen. Doch am Ende frage ich mich: Kann man trotz der geschlossenen Räume, dem Meditieren und Beten einerseits, dem Hören, Empfangen sowie Interpretieren von Orakeln andererseits beide miteinander vergleichen und von »Mönchtum im Shintoismus« sprechen?

IV
ZEITSPIEGEL

IV

ZEITSPIEGEL

Leben im Übergang

Das Eliakloster in Humlikon

Maranatha und Josefa

Unsere Herkunft

Wir kommen aus einem Karmelitinnenkloster, in dem wir 23 und 19 Jahre gelebt haben, und sind 1999 zu einem Neuanfang in die Schweiz aufgebrochen.

Nach einem einjährigen Suchprozess haben wir in einem kleinen Dorf bei Winterthur im Kanton Zürich ein Riegelbauernhaus[1] mit einem Gästehäuschen gefunden. Eine Privatinitiative hat es uns zur Verfügung gestellt.

Schon bald zeigte sich, dass die Strukturen unseres bisherigen Ordenslebens zu eng wurden für das, was hier, in dieser größtenteils reformierten Region werden will.

Unser persönlicher langjähriger Weg, verschiedenste Begegnungen, Erfahrungen usw. ließen in uns eine andere Sicht von Ordensleben, vom persönlichen Weg mit dem lebendigen Gott wachsen. Und diese Sicht möchte Schritt für Schritt Form werden.

So haben wir uns vor etlichen Monaten vom Karmeliten-Orden gelöst. Wir sehen das nicht als Bruch, sondern vielmehr als Weitergehen, Weiterwachsen.

Die Prägung durch den Karmel, das Leben mit dem Wort Gottes, das Gespräch mit dem lieben Gott, das innere Beten an der Quelle sind auch Grundlage für unseren weiteren Weg.

Was ist gegenwärtig?

Wir sind jetzt eine kleine Gebetsgemeinschaft mit dem Namen »Eliakloster«.

Es geht vor allem um das Präsent-Sein, um unser einfaches Dasein aus der Quelle des Ewigen. Das ist die Wurzel, aus der alles andere hervorwächst.

Unsere Lebensform hat sehr schlichte Strukturen des Betens, des Zusammenlebens, des gewöhnlichen Alltags – einfach das Leben der Menschen, unterwegs, um *leben zu lernen*.

Brunnen, lebendiger Quell sind die beiden Stunden stillen Gebetes früh und abends.

---

[1] Fachwerk-Bauernhaus (Anm. d. Red.).

In unser kleines Gästehaus (für drei Personen) kommen Menschen, um aufzutanken, ihre Lebenssituation neu anzusehen, in Entscheidungen, mit viel Sehnsucht nach dem verborgenen Sinn aus dem Glauben.

Es besteht die Möglichkeit, auch für Leute aus der Umgebung, nachmittags am Psalmengebet und an der Gebetsstunde teilzunehmen.

Einzelne Frauen können – wenn es für beide Seiten stimmig ist – längere Zeit mit uns leben, als Sabbat-Zeit, zur Neuorientierung, Entscheidungsfindung, zur Vertiefung ihrer Gottesbeziehung. Die bisherigen Erfahrungen solchen Zusammenlebens waren für uns Bereicherung: miteinander ein Stück Weg gehen.

Die zahlreichen Begegnungen mit Menschen aus verschiedensten Lebenshintergründen sind für uns Botschaft. Sie bauen mit an dem, was hier wird. Immer wieder vernehmen wir die Sehnsucht nach dem Raum, in dem der Mensch einfach da sein darf, als tiefmenschliche Sehnsucht in uns allen. Nach dem Raum, der selbst »Therapie« ist, heilt.

Wir schaffen diesen Raum nicht selber, wir gestalten am äußeren Rahmen mit, und darin und durch unser Leben baut sich Lebensraum, jenseits der konfessionellen Zugehörigkeit (wir beide sind katholisch), jenseits des religiösen Hintergrundes.

Einer der Namen Gottes ist *makom*, Raum, wie uns auch in der Bibel zugesprochen ist: »Und der Ewige sprach: Siehe, da ist ein Ort bei mir.« (Ex 33,21)

In der jüdischen Tradition heißt es einmal: Wenn ein Mensch ein Wort der Thora oder der Weisheit Gottes bei sich neu erlebt, dann steigt dieses Wort zu Gott auf und wird neuer Himmelsraum und Erdenraum für die Welt.

Unser Eliakloster – ein solcher Lebensraum im Kleinen?

Unsere Zukunftsperspektive

Es geht nicht um unsere Pläne, Vorstellungen, Vergehenlassen von vertraut gewordenen Strukturen und Prägungen. Im Vergehen kann das Neue werden. Keine Erneuerung, sondern etwas ganz Neues, ein Durchbruch, ein Sprung auf eine andere Ebene.

Was wird, zeigt sich erst im Gehen, Schritt für Schritt. Ein Hinauswachsen über Ordensleben, über Kirche als Institution, über konfessionelle Unterschiede, über Religion – in eine tiefere Schicht unseres Menschseins, unseres Glaubens:

Aus der Quelle unserer Gotteskindschaft leben, der Quelle, die uns allen gemeinsam ist.

»Der vollendete Mensch ist eine Gestalt, die göttlich und menschlich, männlich und weiblich, jung und alt, rein und reif ist. Es ist ein Kind (...) Erst von dieser Vorstellung her wird das Leben hell. Das damit aufgebrochene Tiefenphänomen ist schmerzhaft werdende Wirklichkeit, die der jeweiligen Gegenwart Inhalt verleiht. Geschichte ist, soll sie einen

Sinn haben, der geheimnisvolle Gang von Mensch und Natur zum Garten Eden, d. h. zu dem Zustand, der damit gemeint ist.«[2]

»Die Cherubim haben Kindergesichter, erzählt die Überlieferung (zu 2 Mose 25,18). Der Mensch als Kind steht Gott am nächsten. Er ist als Kind noch dem Jenseits nah, und wenn er die Art des Kindes in dieser Hinsicht im Leben bewahrt, ist er Gott nahe. Man spricht im Judentum von den »Säuglingen im Lehrhaus« und meint damit nicht, dass Säuglinge dort studieren, sondern Erwachsene, welche aber dem Wunder der Schöpfung immer ganz nah bleiben.«[3]

Unser neu entstandener Gebetsraum ist Ausdruck dieses Geburtsprozesses, ist unsere »Wohnstube mit dem lieben Gott«, in der immer mehr unser ganzes Leben da sein darf. Das einzuholen bedarf dieses langen Weges.

Wir sehnen uns doch nach der ursprünglichen Einheit von Himmel und Erde, wo die ewige Seite in allen Momenten unseres Lebens, in der ganzen Schöpfung anwest.

Und es ist eine beständige Entscheidung in uns, ob wir dieser persönlichen Anwesenheit, die uns leitet und begleitet, trauen oder nicht.

Dann hört der Alltag auf, nur Alltag zu sein, er braucht auch nicht von uns geheiligt zu werden. Es geht vielmehr darum, dass wir sehend werden für diese Verbindung von Himmel und Erde durch alles hindurch, dass wir wach werden dafür, dass »Gott in unserer Mitte wohnt« (z. B. Ex 29,45 f.).

Im Eingangsbereich des Gebetsraums ist eine kleine Sitzecke mit kurdischen Polstern und Hockern geplant. Wohnraum – Lebensraum – Gebetsraum als Einheit. In der Mitte Bibel – Thoraschrein – Tabernakel – als lebendige Anwesenheit. Im Hintergrund ein großes Gipsrelief des Schweizer Künstlers Alois Spichtig: die beiden Bäume im Paradiesgarten. Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis, die im Ursprung an der Wurzel verbunden sind.

»Dieser Baum des Lebens lehrt uns, dass nur die Liebe die Einheit der beiden Bäume erleben lassen kann. Nur Liebe lässt Sein und Werden als Einheit erleben. Nur Liebe (...) ermöglicht zu *hüten*, Gärtner in diesem visionären Bild zu sein.

... der Mensch selber steht fortwährend zwischen Diesseits und Jenseits. Und der Mensch selber ist die Verbindung in den Wurzeln der beiden Bäume ...

Die Liebesgeschichte von der Welt mit Gott ist in jedem Menschen da. Es ist deshalb wichtig, sich mit diesen Geschichten abzugeben. Alles andere wächst auf diesem fruchtbaren Boden, welcher doch auch Eden heißt. So mag die Legende von den beiden Bäumen Anfang sein zur Entdeckung von Eden in unserem Leben.

---

[2] Jose Sanchez de Murillo, Jakob Böhme. Das Fünklein Mensch. Ausgewählte Texte. München 1997, 180 u. 183.

[3] Friedrich Weinreb, Legende von den beiden Bäumen. Alternatives Modell einer Autobiographie. Bern 1982, 371.

Denn nicht weit weg, in quantitativer Distanz, brauchen wir Eden zu suchen. In uns, in unserem Herzen, in unserem Mund ist diese Thora. Und diese Thora ist der Baum des Lebens. Und der Baum des Lebens steht in der Mitte des Gartens in Eden.«[4]

Und wer ist darin Jesus von Nazareth?

Er ist der, »der im Garten begraben wurde und im Garten auferstand, der neue Mensch, die neue Schöpfung (...) Und die alten Bilder, auf denen Jesus mit der Schaufel in der Hand vor Maria aus Magdala steht, wussten, dass Maria ihn nicht einfach verwechselt hat, dass sich Jesus nicht als Gärtner verkleidet hat. Er ist der Gärtner, er ist der neue Mensch, dem Gott den Garten, den er selbst gepflanzt hat, anvertraut, die Erde und alle Geschöpfe, ›damit er ihn bebaue und hüte‹ (Gen 2,15) (...) Das Paradies ist wieder eröffnet. Die Menschheit beginnt von Neuem.«[5]

Was hat das mit unserer Lebensform hier zu tun, mit der Entstehung des Eliaklosters?

Nicht wir selber bauen – »es baut sich« etwas von der Seite des Ewigen. Wir können nur offen sein, hören, uns auf die Begegnungen, die uns zuteil werden, einlassen, die Lebensumstände und Anfragen als Botschaft an uns vernehmen.

In einer Weise haben wir keine bestimmte Zukunftsperspektive. Und zugleich ist Vertrauen da in dieses Geführtwerden, das dann alle konkreten Lebensumstände bringt.

So hat unsere Lebensform in ihrer einfachen Struktur, ihrem Rhythmus zugleich eine Offenheit für das, was entstehen will. Wir wissen nicht, wohin der Weg führt, was an diesem Ort noch Gestalt werden will.

Sicher werden wir nie sagen können: Jetzt haben wir es erreicht, das sind wir. Es gibt nur ein Weitergehen, Weiterwachsen, verbunden mit Jesus, dem Gottessohn, der »Weg, Wahrheit und Leben« ist (Joh 14,6) und selbst die Tür zu allem Neuen (Joh 10,7).

Und der Weg ist oft steinig, die eigenen Kräfte gering, die Sicht beschränkt, die menschlichen Grenzen stark spürbar. Die menschlichen Voraussetzungen – keine idealen Voraussetzungen. Wir erfahren nur allzusehr unser Versagen und unsere menschliche Gebrechlichkeit.

Doch vielleicht sollten wir aufhören, »Gut und Böse« so genau wissen zu wollen, nicht aus Blindheit, sondern in einem kindlichen Vertrauen, das nochmals ursprünglicher ist: aus dem Garten Eden in uns.

---

[4] Ebd., 367.

[5] Titus Lehnherr, Osterpredigt 2002, Pfarre Liebfrauen, Zürich.

Mönchtum und Moderne

Über ein spannungsreiches Verhältnis

Gottfried Meier

Nehmen wir an, in einer Umfrage bäte man 1000 deutsche Durchschnittsbürger des Jahres 2003, das Wort »Mönchtum« einer geschichtlichen Epoche zuzuordnen, so würden wahrscheinlich 900 der Teilnehmer es spontan mit dem Mittelalter verbinden. Abgesehen davon, dass es historisch nicht korrekt ist, denn die Zeit der Entstehung und ersten Blüte des christlichen Mönchtums ist die Spätantike, zeigt sich hier, dass für den neuzeitlichen Menschen Mönchtum das Phänomen einer vergangenen Zeit ist, die landläufig als Synonym für Rückständigkeit und geistige Finsternis gebraucht wird. Mönche sind, falls es sie überhaupt noch gibt, exotische Erscheinungen, die gar nicht in die heutige Zeit passen wollen. Man muss nur einmal im Internet, dem vielleicht charakteristischsten Phänomen der Epoche des Jahrtausendwechsels, in einen gewöhnlichen Chatraum gehen und sagen, man sei wirklich ein Mönch, so wird man Reaktionen von blankem Erstaunen bis zur völligen Lächerlichkeit hervorrufen. Wir werden einer vergangenen Epoche zugeordnet, die dem Zeitgeist des beginnenden 21. Jahrhunderts diametral entgegenzustehen scheint.

Was tut not? Sollen wir unsere exotische Sonderexistenz pflegen, das Bild vom weltfremden Mönch, der in der Sonderwelt des Klosters ein eher bemitleidenswertes Leben führt? Oder ist es angebracht, die alten Zöpfe abzuschneiden und sich der heutigen Zeit, den vermeintlichen Erfordernissen der modernen Welt anzupassen? Seit fast 40 Jahren laufen wir nicht nur in den Orden, sondern in der Gesamtkirche diesen Fragen hinterher. Hans Conrad Zander hat es in seinem Buch »Zehn Argumente für den Zölibat« so beschrieben:

> Die moderne Welt ist nicht katholisch. Ob es uns passt oder nicht, wir sind »kognitiv minoritär« geworden (...) Je tiefer wir absinken in die kognitive Minorität, desto mehr gerät unsere Kirche in eine spastische Bewegung. Angstvoll starrend auf das, was die Welt, was die kognitive Mehrheit von ihr hält, versucht sie abwechselnd, sich in ihre abseitig und komisch gewordene Identität trotzig einzubunkern, dann wieder versucht sie, ihrer Komik zu entfliehen, indem sie sich, mit enormem theologischen Wortgeklingel, ›liberalisiert‹.

1.

Das II. Vaticanum hat vor nunmehr über 35 Jahren in seiner Konstitution über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens »Perfectae caritatis« dargelegt, was auch für das traditionelle Mönchtum der lateinischen Kirche nötig ist, um sich den Erfordernissen der modernen Zeit zu stellen.

> Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse. Diese Erneuerung ist unter dem Antrieb des Heiligen Geistes und unter der Führung der Kirche nach folgenden Grundsätzen zu verwirklichen: a) Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi. Sie hat allen Instituten als oberste Regel zu gelten. b) Es ist der Kirche zum Nutzen, dass die Institute ihre Eigenart und ihre besondere Aufgabe haben. Darum sind der Geist und die eigentlichen Absichten der Gründer wie auch die gesunden Überlieferungen, die zusammen das Erbe jedes Institutes ausmachen, treu zu erforschen und zu bewahren ...

Schaut man sich den Text jedoch genauer an, ergeben sich große Schwierigkeiten. Betrachtet man zum Beispiel die Benediktiner, die von vielen immer noch als der älteste Orden der westlichen Kirche bezeichnet werden, so muss man sich schon an dem Begriff »Institut« stoßen. Denn falls man bei der Benediktinischen Konföderation, der Vereinigung der Klöster, die nach der Regel Benedikts leben und nicht zu einem anderen Orden gehören, überhaupt von einem Ordensinstitut sprechen kann, reicht die Existenz des »Benediktinerordens« nur auf das Jahr 1893 zurück, als die Konföderation auf Initiative Papst Leos XIII. ins Leben gerufen wurde. Was nun ist für diesen Orden der »Geist des Ursprungs«? Beruft man sich jedoch auf Benedikt von Nursia, so wird die Problemlage auch nicht einfacher, denn der Abt auf dem Monte Cassino wollte wohl weder ein Ordensinstitut gründen noch eine neue Bewegung ins Leben rufen. Deshalb ist es hier sehr schwierig, von den »Absichten des Gründers« zu sprechen.

Was für die Benediktiner im Einzelnen gilt, ist erst recht für das Mönchtum im Allgemeinen schwierig. Denn man kann vielleicht von einer Spiritualität des hl. Bernhard von Clairvaux sprechen, fängt damit aber nur einen Ausschnitt, eine Facette des Phänomens Mönchtum ein. Falls man den Benediktinern einen Gründer zuweisen möchte, ist das eher der hl. Benedikt von Aniane als sein früherer Namensvetter aus Nursia. Und hier wird die Frage nach den Absichten des Gründers fast lächerlich, denn erstens sind diese kaum greifbar, zweitens ist das Reformwerk des Abtes von Kornelimünster eigentlich gescheitert und drittens war er sowieso nur der »geistliche Arm« einer politischen Zwangszentralisierung, die das frühmittelalterliche Mönchtum hat über sich ergehen lassen müssen. Und gelangt man dann zu guter Letzt doch wieder zum so genannten »Vater des abendländischen Mönchtums«, so zeichnet sich seine Regel wohl in ihrer Wirkungsgeschichte durch ihre prägende und formgebende Kraft aus, ist aber höchstens ein Kompendium des italischen Mönchtums des frühen 6. Jahrhunderts.

Ist das Haarspalterei? Nein, denn die Frage nach der Erneuerung des Mönchtums setzt die Frage nach dem Wesen des Mönchtums voraus. Allen Ausgestaltungen dieser Fortführung der frühchristlichen Askese liegen doch gemeinsame Elemente zugrunde, und bevor man fragt, was die Benediktiner, die Zisterzienser, die Kartäuser etc. ausmacht, stellt sich doch die Frage, was Mönchtum überhaupt sei. Und erst in der Beantwortung dieser Frage kann zum Vorschein kommen, was der Erneue-

rung bedarf, aber auch und noch mehr, welchen vielleicht bescheidenen Beitrag das Mönchtum der Kirche und der Gesellschaft des anbrechenden 21. Jahrhunderts zu leisten vermag. Ich möchte neben der Frage nach der Erneuerung des Mönchtums die eventuell als Anmaßung empfundene Frage stellen: Hat das Mönchtum eine innovative Wirkung auf die Christen und die Menschen des beginnenden 3. Jahrtausends?

Erneuerung – wie? Bemerkenswert ist eine stillschweigende Voraussetzung, die unserem neuzeitlichen Verständnis von Erneuerung grundsätzlich widerspricht. Erneuerung, Innovation in der Gesellschaft, in der Wirtschaft, in der Technologie wird fast immer verstanden als das Beschreiten neuer Wege; innovative Technologie ist neu erfundene Technologie; ein erneuertes Unternehmen versucht in der Struktur, im Management etwas zu verwirklichen, was vorher nicht da war. Dass man dabei manchmal auf Altes zurückgreift, kann hilfreich sein, steht aber nicht im Vordergrund.

Dem gegenüber steht eine Bewegung, die das ursprüngliche Leben als das ideale ansieht. »Back to the roots« ist ein viel zitiertes Motto. Das moderne Leben wird als Abfall von der eigentlichen Bestimmung des Menschen empfunden. Die Idealform eines solchen Lebens sind die primitivsten Lebensformen, Rückkehr zur Natur, Leben wie die Ureinwohner von Australien oder die Indianer. Während die innovative Technikgesellschaft das Vergangene als Rückständigkeit stempelt und linearen Fortschritt propagiert, wird hier der Fortschritt dämonisiert.

In der Geschichte der Kirche ist Erneuerung immer zuerst Rückkehr, und zwar zur Quelle. So auch in der Konstitution über die Erneuerung des Ordenslebens: Rückkehr zum einen zum Evangelium als Quelle des christlichen Glaubens, Rückkehr aber auch zur Intention des Gründers. Also doch nichts Neues unter der Sonne? Wenn Erneuerung immer nur Rückkehr ist, könnte man sich den dann irreführenden Begriff nicht sparen und gleich von Restauration sprechen? Bestätigt sich nicht darin wieder das Bild, dass die Kirche sowieso nichts Neues auf die Beine stellen kann, dass sie an der Vergangenheit klebt, dass auch die Orden, das Mönchtum eine Erscheinung, eine Repräsentation einer längst vergangenen Epoche sind? Wir werden auf diese Spannung noch zurückkommen, denn hier geht es um eine grundsätzliche Frage an das Mönchtum einerseits, aber auch an die Neuzeit und ihrem linearen Geschichtsverständnis und Fortschrittsglauben. Zuerst wollen wir einfach den durch das II. Vaticanum vorgezeichneten Weg gehen: Wir wollen schauen, welche Merkmale besonders in der »Gründerzeit« des Mönchtums charakteristisch und spezifisch waren.

2.

Was ist das Erste und Unterscheidende des Mönchtums, die »differentia specifica«? Schaut man in die »Vita Antonii« des Bischofs Athanasius, der im Mönchsvater Antonius sozusagen den Prototyp des christlichen Mönches beschreibt, findet man fast beiläufig, aber doch pointiert, das

Motiv, welches das Mönchtum von der so genannten vormonastischen Askese abhebt. Der junge Antonius, der als Sohn wohlhabender Eltern in Ägypten geboren wird, versucht sich zuerst im asketischen Leben in der Nähe seines Heimatortes. Als direkte Reaktion auf das im Gottesdienst gehörte Wort Jesu verlässt er radikal die gewohnte Umgebung und zieht sich zurück. Dieser Rückzug in die Wüste ist das, was den Asketen zum Mönch macht. Zwar finden wir auch schon vorher eine Tendenz, dass sich das asketische Leben immer mehr von den christlichen Gemeinden entfernt und ein Sonderdasein in der Kirche führt. Aber die Radikalität, sozusagen die größere Quantität des Rückzugs schafft eine völlig neue Qualität, die eine Bewegung in der Geschichte des Christentums auslöst, deren Prägung und Wichtigkeit man gar nicht überbewerten kann.

Das christliche Mönchtum entsteht also am Ende des dritten Jahrhunderts. Es beginnt als Flucht. Flucht wovor? Vor der Gefahr der Verflachung, der Etablierung und der faulen Kompromisse. Flucht vor der als falsch erkannten Verstrickung der Kirche in die Geschäfte der Macht. Flucht vor der geistigen und geistlichen Verarmung, der Gefahr der Minimalisierung, Flucht vor einem halbherzigen Glauben, der den Bekennermut der Märtyrerkirche verrät. Flucht vor der »Welt«. Flucht wohin? Dorthin, wo man eigentlich nicht leben kann. Flucht in die Wüste.

Wozu gehen die Mönche in die Wüste? Es ist kein Leben in der Idylle der Stille und der Beschauung. Mönchisches Leben ist Kampf. Die ersten Mönche in der ägyptischen Wüste sehen sich selbst als Gefährten und Nachfolger der Märtyrer. Gegner sind die lebensfeindlichen Mächte, die sich gegen Gott auflehnen. Nur im Kampf und in der Askese kann das gefunden werden, worauf das mönchische Leben ausgerichtet ist: die Leidenschaftslosigkeit, die Herzensruhe und dadurch die Anschauung Gottes. Die »Waffen« dafür sind: Übung der Tugenden, Fasten, Nachtwachen. Erste und wichtigste Ausdrucksform ist das immerwährende Gebet.

Die Weltflucht des Mönchtums ist eben in ihrem Ursprung keine Flucht vor der bösen Welt in eine geistliche Idylle, sondern ein hochbrisantes Politikum, eine Protestbewegung gegen die öffentliche Meinung und gegen allgemeine Tendenzen innerhalb der Kirche und der Gesellschaft. Das Mönchtum macht Politik, indem es sich der Politik verweigert. Es gewinnt an starkem gesellschaftlichen und kirchlichen Einfluss, indem es sich der Gesellschaft und der Kirche entzieht. Es wird zur Massenbewegung, indem es gegen die »Vermassung« des Christentums eindeutig Stellung bezieht.

Aber die letzte Motivation der Flucht der Mönche ist nicht die Verneinung, die Verweigerung, sondern die Zuflucht, das Ziel, um dessentwillen sie der »Welt« den Rücken kehren. Es geht also nicht um eine Abwertung der »Welt«, so kritisch sie auch gesehen wird. Es geht auch nicht um einen Dualismus zwischen Gut und Böse, sondern um eine neue Perspektive, die alles, Welt, Menschen, sich selber in einem anderen Licht

sieht. Die politische und gesellschaftliche Relevanz des frühen Mönchtums ist nur aus dieser perspektivischen Verschiebung zu verstehen.

Deshalb wird aus der Abkehr von der Welt eine neue Hinkehr zu ihr. Deshalb werden Mönche zu Missionaren, zu Wissenschaftlern, zu Arbeitern, zu Seelsorgern. Deshalb ist für den hl. Benedikt die Gastfreundschaft nicht lästige Pflicht, sondern echtes Bedürfnis und mönchischer Auftrag. Die Abgeschiedenheit der Mönche ist keine Sezession, sondern Ermöglichung bewusster Hinkehr und wohlwollend-mitfühlenden Interesses an der »Welt«, an den Menschen, die in Gastfreundschaft aufgenommen werden und denen im Gebet Raum vor Gott gegeben wird.

Schaut man sich die Welt der ersten Mönche an, merkt man, wie fremd sie dem Menschen von heute ist, wie wenig ihre Grundlagen mit den Koordinaten der modernen Gesellschaft übereinstimmen. Und gerade das erzeugt eine Spannung, die Spannung der Distanz, der neuen Perspektive, des Standpunktes außerhalb eines in sich anscheinend abgeschlossenen Systems. Das ist das, was das Mönchtum für viele Jahrhunderte prägte und die neue Perspektive verlieh: die »fuga mundi« (Weltflucht) und der »contemptus mundi« (Weltverachtung). Uns Mönchen des 21. Jahrhunderts scheint eine solche Haltung suspekt, wir hielten sie mit den nachkonziliaren Reformen auch des Ordenslebens für endgültig überwunden; doch scheint die prägende Kraft dieses Grundmotivs gerade außerhalb unseres kirchlich institutionalisierten Mönchtums wiederentdeckt zu werden.

Kann es sein, dass *das* klassische Motiv mönchischen Lebens eine geistige Verirrung, ein überholtes Gedankenprodukt einer vermeintlich beschränkten Epoche ist? Hat das Mönchtum über Jahrhunderte mit dem Begriff der »fuga mundi« eine falsche Grundlage für das eigene Selbstverständnis gelegt? Vielleicht ist ja unsere Epoche mit einer geistigen Blindheit geschlagen, mit einer sprachlichen und gedanklichen Eindimensionalität und Beschränktheit, die uns die tieferen Einsichten vergangener Zeiten verwehrt. Wir müssten neu lernen zu hören und zuzuhören.

Kann es einen verwundern, dass es Menschen gibt, die diese Welt mit ihrem Starren auf das Sichtbare, mit ihrer satten Selbstzufriedenheit, mit dem Vergöttern des Habhaften, mit ihrer Sehnsuchts- und Perspektivelosigkeit fliehen? Ist es denn so abwegig, dass Menschen sich auf den Weg machen, um der Oberflächlichkeit und »Coolness« der Spaßgesellschaft, der undifferenzierten Langeweile und dem selbstgenügsamen Egoismus zu entkommen? Ist es nicht verständlich, dass in einer Zeit der Sensationslust und der Schlagzeilen, des Grellen und Lauten die Sehnsucht nach Stille, nach tieferer Wahrheit, nach sensibler und leiser Wahrnehmung aufkeimt?

Diese oft diffuse Sehnsucht nach Stille, nach Abgeschiedenheit, nach dem Wesentlichen, dem einen Notwendigen finden wir allenthalben gerade bei vielen gestressten »Weltmenschen«. Im Rückgriff auf den Ursprung des Mönchtums könnte Erneuerung einerseits bedeuten, sich

diesen Fragen zu stellen und zu zeigen, dass dabei das Gehen, besser das Laufen eines Weges notwendig ist, dass es nicht damit getan ist, die Hände in den Schoß zu legen und in der Stille zu hocken. Andererseits könnten die Klöster, in dem sie sich selber diesen Frage stellen, einen Raum für Menschen geben, die auf der Suche sind. Und zu guter Letzt würden dadurch diese Fragen auch als kritische Anfragen an viele anscheinend so plausible Abläufe an unsere Zeit und Gesellschaft gestellt. Mönche beziehen durch ihre innere (und äußere) Distanz eine dynamische Stellung. Doch geht es nicht um Neuzeitpessimismus, sondern um kritisch-wohlwollende Zeitgenossenschaft. Mönchtum ist also keine Insel der Seligen, sondern flexibel-mobiler Standpunkt, interessierte Anteilnahme; doch kann der Mönch das nur in der inneren Auseinandersetzung, im »Kampf«, im Gebet, in der Gegenwart Gottes.

3.

Fragen wir weiter nach den Grundelementen des Mönchtums, die ihm Quelle der Erneuerung werden können. Die »fuga mundi«, auch wenn sie eines der charakteristischsten Merkmale des Mönchtums ist, ist weder Zweck noch Ziel des mönchischen Lebens. Auch eine neue Hinwendung zur Welt ist nicht die Hauptausrichtung. Sieht man das frühe Mönchtum im Ganzen bis hin zu den großen mittelalterlichen und neuzeitlichen Reformbewegungen, so finden wir eine Grundhaltung, die sich wie ein roter Faden durch alle Epochen und verschiedenen Formen hindurch zieht: das Leben in der Gegenwart Gottes. Ziel des Mönchtums, so könnte man es auf eine Kurzformel bringen, ist die Gottesschau, die »theoria«, die »contemplatio«. Ausrichtung auf dieses Ziel findet der Mönch, wenn er sich in die »hesychia«, die »puritas cordis«, die Herzensruhe oder Herzensreinheit, einübt. Erstes und wichtigstes Element dieses Lebens in der Gegenwart Gottes ist das immerwährende Gebet.

Es ist müßig zu fragen, aus welchen Quellen die Mönche der ägyptischen Wüste ihre Lebensform schöpften, ob aus der antiken Philosophie, etwa dem Mittelplatonismus und der Stoa, aus der jüdischen Asketenbewegung des ersten Jahrhunderts oder gar, was am wenigsten nachzuweisen, aber auch nicht von der Hand zu weisen ist, aus der mönchischen Tradition des indischen Subkontinents, waren die Handelswege in den Osten doch auch Austausch von Ideen und Weltanschauungen. Auch wäre es wenig hilfreich, wie es heute nicht selten gemacht wird, aus den verschiedenen Traditionen und Religionen einen gemeinsamen Archetyp des Mönchtums heraus zu destillieren. Wenden wir uns dem frühen christlichen Mönchtum zu, so wird klar, wie diese Lebensform sich selbst versteht und sieht: als radikale Verwirklichung des Evangeliums, als konsequent gelebte Christusnachfolge.

Widerspricht ein Leben in der Abgeschiedenheit, ein Suchen nach der Anschauung Gottes in der Herzensruhe, ein Einüben in das immerwährende Gebet mit den Hilfsmitteln des Fastens, der Nachtwachen, der

radikalen Armut nicht dem Evangelium des Jesus von Nazareth, der sich der Welt, den Menschen zugewandt hat, der nicht (nur) die Abgeschiedenheit suchte, sondern Feste feierte, an Gastmählern teilnahm und Wein trank, der sich der Armen, Kranken und Ausgestoßenen annahm? Ist das nicht auch eine Anfrage, die heute viele Menschen an die Klöster stellen, wenn sie kritisieren oder zu verstehen suchen, dass Mönche hinter Klostermauern leben und nicht (in erster Linie) der Not der Menschen und dem Mangel in der Seelsorge abhelfen?

Die Vater-unser-Bitte »Dein Reich komme« wurde von den frühen Mönchen gerade so verstanden, dass in der »hesychia« die anbrechende Gottesherrschaft im Herzen der Menschen Gestalt annimmt. Dass Mönche sich der Not der Menschen annehmen, ist gerade in der Frühzeit des monastischen Lebens eine Selbstverständlichkeit. Im Armen, der um Hilfe ruft, sehen die Väter, so können wir es in vielen Geschichten der »Apophthegmata Patrum« lesen, eine Relativierung der monastischen Askese und eine Vervollkommnung der Herzensruhe. Gerade am Anfang des westlichen Mönchtums steht eine Szene, die wahrscheinlich zu den bekanntesten Heiligenlegenden überhaupt gehört: Bevor Martin von Tours seinen Weg als Asket und Mönch beginnt, teilt er seinen Soldatenmantel mit einem frierenden Bettler. Gottsuche in der Abgeschiedenheit und im Gebet und Hinwendung zum Menschen sind für das frühe Mönchtum zwei Seiten einer Medaille. Beides ist Leben in der Gegenwart Gottes.

In der Zeit nach dem II. Vaticanum hat man nicht selten gemeint, das Engagement für den Nächsten gegen die Strenge der vorkonziliaren Zeit ausspielen zu können. Freilich war vieles fragwürdig geworden, nicht wenige Formen hatten sich überlebt und waren erstarrt. Nur hat man manchmal auch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, hat das Selbstverständnis des Mönchtums bis zur Profillosigkeit entstellt und meinte, dadurch der eigentlich christlichen Berufung gerechter zu werden. Aber der Kirche und vielen Menschen unserer Zeit fehlt eine integrale Sicht des Glaubenslebens, dass Hinkehr zu Gott im privaten und gemeinsamen Gebet, in der Stille und Einsamkeit, im Suchen der Herzensruhe, in der Betrachtung und in der Vertiefung des Glaubens und Hinkehr zum Nächsten im Gespräch und in der Katechese, im zupackenden Tun und engagiertem Einsatz für Menschen in Notlagen, im Engagement in Gesellschaft und im öffentlichen Leben keine Gegensätze sind. Das Mönchtum muss sich hier neu orten, muss seinen spezifischen Platz in der Kirche und der Welt von heute finden. Das wird nicht dadurch gehen, dass wir ständig betonen, wir seien doch eigentlich ganz normal. Im oft mühevollen Neuentdecken und -buchstabieren der eigenen mönchischen Physiognomie wird es uns vielleicht gelingen, als Mönche und so als Christen glaubhaft zu leben und dem Menschen von heute eine Perspektive der Hoffnung zu zeigen.

4.

Welche Eigenschaften muss man in einem Bewerbungsgespräch an den Tag legen? Ich glaube, das könnte man in drei Punkten zusammenfassen: eine autonome Persönlichkeit, Eloquenz und die Fähigkeit, die eigenen Qualitäten gut zu »verkaufen«. Wenn dagegen Benedikt in den Kapiteln 5, 6 und 7 seiner Regel den Gehorsam, die Schweigsamkeit und die Demut als Grundhaltungen des Mönches hervorhebt, so scheint das dem Empfinden und dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Individuums diametral entgegen zu stehen.

Das heutige Lebensgefühl mit seiner atemberaubenden Geschwindigkeit, seiner Favorisierung der Flexibilität und Mobilität, seiner Voranstellung von Selbstverwirklichung und sexueller Freizügigkeit, von Individualität, Mündigkeit und grenzenloser Freiheit, von Besitz, Geld und Einfluss, macht es einer Lebensform, die in Jahrhunderten denkt und fühlt, die auf Beständigkeit und Stabilität baut, als deren Grundlagen nach ihrem eigenen Verständnis die dem heutigen Menschen so fremd gewordenen Werte Gehorsam, Schweigsamkeit und Demut, ehelose Keuschheit, Bindung und Hingabe, Armut und Askese gelten, schwer und bisweilen unmöglich, dem Rechtfertigungsdruck standzuhalten. Und so kommt es nicht selten dazu, dass wir uns diesem Druck entziehen wollen, da wir es uns nicht gefallen lassen möchten, ständig gegen den Strich des Selbstverständlichen gebürstet zu werden.

Wieder stellt sich die Frage: Sollen wir das alles über Bord werfen, die alten Zöpfe abschneiden, endlich sowohl in der Sprache als auch im Inhalt uns von dem, was heute kein Mensch mehr versteht, trennen, oder sollen wir im ewig Gestrigen verharren, trotzig die Feste der alten Werte gegen die böse neue Welt, die dekadente und verkommene Gesellschaft verteidigen und so tun, als wären uns die alten Begriffe und Werte immer noch selbstverständlich?

Hier kommen wir wieder auf die anfangs gestellte Frage nach dem Verhältnis von Fortschritt und Tradition zu sprechen. Das Mönchtum geht hier weder den Weg des linearen Fortschritts – das entspräche auch überhaupt nicht dem Bild unserer Zeitgenossen – noch den des rückwärtsgewandten Traditionalismus – das dem Menschen von heute plausibel zu machen, ist schon weit schwieriger –, auch nicht ein irgendwie geartetes Dazwischen, etwa den Weg des (oft faulen) Kompromisses oder des (oft faden) Mittelmaßes. In der Rückkehr zu den Quellen liegt der Fortschritt; es gilt aber genauso: Im mutigen Vorwärtsgehen wirst du die Quelle wieder neu entdecken. Der Prolog zur Regel des hl. Benedikt drückt das mit einer ungeheuren Dynamik aus, sodass man als Quintessenz des Vorworts formulieren könnte: Mönchtum ist Bewegung.

Diese Bewegung ist jedoch nicht Selbstzweck: Sie läuft auf ein Ziel zu und wird von ihm angezogen. Fortschritt ist also nicht gemacht und geleistet um seiner selbst willen, sondern ist final, besser eschatologisch. Nur von dieser Bewegung her sind die Grundwerte mönchischen Lebens zu verstehen. Vom Ziel her hat der Mönch teil an einer Perspek-

tive, in der er sich selbst, die Menschen, die Dinge, ja die ganze Welt in den richtigen Relationen sehen kann. Das gelingt ihm aber nur im Fragment.

Es geht also gar nicht darum, Demut gegen Selbstwertgefühl, Schweigsamkeit gegen Beredsamkeit, Gehorsam gegen Freiheit, Armut gegen materielle Selbstbestimmung, Keuschheit gegen erfüllte Sexualität auszuspielen. Es geht gar nicht darum, dass der Mönch behauptet, das Leben, das er führt, sei besser, erfüllter und wahrhaftiger. Es geht aber auch genausowenig darum, sich endlich dem Sog der Postulate der Moderne zu ergeben und die alten Werte abzuschaffen. Es geht um die richtigen Relationen. Es geht schlicht und einfach um die Erkenntnis, dass Wahrheit weder das eine noch das andere ist, dass sie überhaupt nicht statisch ist, sondern dynamischer Prozess unter dem Vorbehalt der noch ausstehenden Endgültigkeit.

Ein solcher Wahrheitsbegriff ist die schwierigere Lesart der Wirklichkeit. Aber es ist das, was heute notwendig ist. Wir müssen wieder neu lernen, was es wirklich und konkret heißt, dass wir in einer noch nicht ans Ziel gelangten Welt leben, dass dieses unser Leben wertvoll und großartig und zugleich im höchstem Maße relativ ist. Ein mönchisches Suchen nach Wahrheit ist auf der einen Seite Freude am Sein und Dasein, an der Welt, an der Schöpfung, am Menschen, und auf der anderen Seite das Erleiden der Unzulänglichkeit, der Vorläufigkeit, oder in theologischer Sprache: des eschatologischen Vorbehalts. Wahrheit ist positiv und negativ zugleich, bestätigend und kritisch, die Summe und die Differenz.

Suche nach Wahrheit ist im mönchischen Leben immer konkret. Es reicht also nicht aus, es irgendwie zu wissen oder zu ahnen, sondern es im alltäglichen Leben wirken zu lassen: es zu tun. Dem Mönchtum des anbrechenden 3. Jahrtausends stünde es schlecht an, die grundlegenden Motive und Lebensformen des Mönchtums zu verwässern oder gar als Unrat und Ballast der Geschichte über Bord zu werfen. Es wäre genauso fatal, sich fundamentalistisch hinter ihnen zu verschanzen. Gehorsam, Schweigsamkeit, Demut, Armut, ehelose Keuschheit, Bedürfnislosigkeit wollen konkret gelebt sein, erst dann entfalten sie ihre für die Suche nach dem Ganzen im Fragment belebende und dynamische Kraft. Beherzt und relativierend, mit Festigkeit und zugleich fragend und suchend, frohen Mutes und zweifelnd macht sich der Mönch auf die Suche – nach Gott. Und an diesem Ziel nimmt er Maß. Und genauso zeigt er den Menschen, der »Welt«, der Gesellschaft die wahren Relationen.

5.

Henri de Lubac, Theologe und Kardinal, schreibt in seinem Buch *Glaubensparadoxe*:

> Einige sagen: »Wir verwerfen jede parteiliche Stellungnahme und wollen rein sachlich sein; das allein ist ehrlich.« Andere sagen: »Wir verschmähen jeden Dilettantismus und fordern den Einsatz. Das allein ist menschenwürdig.« (...) Dabei wagen die ersten an

nichts zu glauben und haben den Mut nicht, etwas zu bewerten; zu ewiger Neutralität verurteilt, verstehen sie nichts bis auf den Grund, weil sie unfähig sind, eine Sache zu wählen und sich ihr hinzugeben. Und die andern mit all ihrem glühenden Großmut und ihrer vielleicht richtigen Wahl setzen sich dauernd ins Unrecht und werden Sektierer, weil ihre Leidenschaft sie beherrscht. Es gilt, gleichzeitig dem Dilettantismus und dem Sektengeist auszuweichen. Sich gleichzeitig voll einzusetzen und im Dienst des Rechten und Wahren hellsichtig zu bleiben. Ganz gelingt das selten, aber wer es wenigstens anstrebt, verdient sich schon Lob.

Mönchtum als eine Form integraler religiös-weltanschaulicher Lebensgestaltung steht gerade in unserer Zeit in dieser Spannung. Zum einen verlangt Mönchsleben nach einem entschiedenen Ja, nach Stellungnahme und Einsatz des Daseins; so beschwören wir es jedenfalls allenthalben in unseren Noviziaten und Professfeiern. Andererseits ist die relative Distanz zu vielen Phänomenen unserer Zeit Chance und Gefahr, sich auf einen neutralen Beobachtungsposten zurückzuziehen, von dem aus dann auch das eigene Leben oft kontingent und beliebig erscheint. Engagement und Hellsichtigkeit sind auch in unserer Kirche selten beieinander.

Dabei haben wir eine Kurzformel an der Hand, die das gelungene Zusammen dieser beiden Haltungen als *typisch* benediktinisch beschreibt: Ora et labora. Im Gebet stellt sich der Mönch in den Horizont der unendlichen Möglichkeiten Gottes. Er wählt dadurch seinen Standpunkt außerhalb aller ideologisch festgelegten Standpunkte, weil er sich selber als begrenzt, kontingent und vorläufig erfährt. In der Arbeit engagiert sich der Mönch, formt und bildet sich aus, wird konkret und stellt sich den Notwendigkeiten seines Lebens und den Erfordernissen der Gemeinschaft. Diese beiden Aspekte mönchischen Lebens möchte ich in diesem Artikel ein wenig beleuchten und betrachten. Beginnen wir mit dem Labora.

Was tun Mönche eigentlich? Das ist eine nicht selten gestellte Frage in Vorträgen und Gesprächen über Klosterleben. Vordergründig steckt dahinter die Frage nach der Arbeit, nach dem Verdienst des Lebensunterhaltes, nach einer zweckgebundenen und sinnvollen Beschäftigung; es steckt dahinter das Vorurteil, dass Mönche die Hände in den Schoß legen und den ganzen lieben langen Tag sich der Muße hingeben, wenn sie nicht gerade beim Beten oder Essen sind. Aber es steckt mehr dahinter, wenn auch oft nicht ausdrücklich artikuliert. Meistens ist nicht einmal den Fragern selbst die tiefere Dimension dieser Frage bewusst.

Die stillschweigend akzeptierte Voraussetzung dieser Frage ist: Es ist gut und wichtig, etwas in irgendeiner Weise und in einem bestimmten Kontext Sinnvolles und Notwendiges zu tun. Es gehört zum Menschen dazu. Also müssen auch Mönche etwas tun. Hinter der Frage nach dem Tun steckt die Frage nach menschlicher Verwirklichung, nach einem ureigenen Bedürfnis des Menschen, nämlich tätig zu sein, zu werken, zu schaffen, produktiv, schöpferisch zu handeln und zu arbeiten, zu gestalten, und dadurch etwas zu verdienen, eine Balance zwischen Geben und Nehmen zu erlangen. Daraus resultieren materielle Sicherheit und gesunder Stolz auf Vollbrachtes.

Die oben skizzierte Fluchtbewegung ist keine Flucht in eine geschichts- und tatenlose Idylle der allumfassenden Muße. Nein, die Geschichte des abendländischen Mönchtums zeigt genau das Gegenteil: Mönche sind Menschen der Tat, der Kultur im ursprünglichen Sinn: Sie machen das Land urbar und bebauen es, sie pflegen das Bebaute und bringen es zur Blüte und zur Frucht, und – sie staunen in Ehrfurcht und verehren. Mönchische Weltabgeschiedenheit ist, so sagte ich bereits, neue schöpferisch-freie Hinkehr zur Welt, deren kreative Kraft aus der Distanz entspringt. Was tun also Mönche? Verschiedene Bilder werden in der mönchischen Literatur für das Tun der Mönche gebraucht. Einige sollen in lockerer Folge hier umrissen werden.

Mönche gehen in die Schule. Der Prolog zur Regel Benedikts beschreibt das Kloster als ›Schule des Herrendienstes‹. Zum Lernen (*discere*) ist Lernbereitschaft (*disciplina*) notwendig. Zum Mönchsleben gehört zuerst und vor allem die Bereitschaft des Einzelnen, sich auf das Lernen einzulassen. Es ist nicht in erster Linie die vordergründige Bedeutung des deutschen Wortes *Disziplin* gemeint. Die Frage nach einer klösterlichen Disziplin erübrigt sich in großen Teilen, wenn die *disciplina* vorhanden ist. Dazu gehört auch die Bereitschaft, sich auf Dinge einzulassen, die nicht auf Anhieb angenehm, leicht und glückbringend sind. Aber eine solche *disciplina* kann nicht durch Reglementierung oder Sanktionierung herbeigezaubert werden. Sie kann im Laufe eines klösterlichen Lebens phasenweise verschüttet sein. Wichtig ist es dann, dass von einem selbst und von anderen der Funke der Lernbereitschaft immer wieder neu angefacht wird, dass zumindest darauf geachtet wird, dass der Funke nicht völlig erlischt.

Askese – ein aus der Mode gekommenes Wort. Dabei ist es die älteste Bezeichnung für das Mönchtum, bzw. für seine Vorform, aus der es sich entwickelt hat. Mönche sind Übende. Sie lernen nicht nur einmal irgendetwas, sondern sie üben ständig. Sie wollen es sich zu Eigen machen. Sie lernen auswendig, oder schöner und besser im Englischen *by heart*. Sie exerzieren – man verzeihe mir den Rückgriff auf militärische Ausdrücke, aber im Prolog zur Benediktsregel ist auch die Rede von der *militia Christi* – immer wieder für den Ernstfall. Sie trainieren – schon Paulus vergleicht christliches Leben mit sportlichem Wettkampf (1 Kor 9, 24-27). Dabei ist sich der Mönch bewusst, dass er durch Askese nicht vollkommen wird, dass er immer Anfänger, Novize bleibt, oder besser: Die wichtigste Askese mönchischen Daseins ist, dass der Mönch sich im Laufe seines Lebens bewusst wird, dass Askese – überflüssig ist!

Ideal und Wirklichkeit. In dieser Spannung lebt selbstverständlich auch der Mönch. Die hehren Ziele und Vorsätze am Anfang, der Novizeneifer der »Verliebtheit«, das ideale Kloster, die Vorstellung von der vollkommenen Gemeinschaft, dies alles weicht dem Druck und der Enttäuschung der Wirklichkeit, der Alltäglichkeit, den kleinen und großen Zwängen der Realität. »Der Lack ist ab!« Und: »Auch im Kloster wird nur mit Wasser gekocht.« Hier gilt genauso, wie in jedem menschlichen Leben: Das Aushalten der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit *ist*

Ideal und Wirklichkeit auch des mönchischen Lebens. Es gilt, auch im Kloster versöhnt mit der Wirklichkeit zu leben, ohne sich mit ihr abzufinden. Es sind die herben und bitteren Erfahrungen mit sich selber und mit anderen, die an die Grenzen stoßen lassen. Das kann zu der Einsicht führen, dass auch und gerade im Kloster nicht Disziplin und Observanz an erster Stelle stehen, sondern der konkrete Mensch mit seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten, mit seinen Ausfällen, Unmöglichkeiten und Grenzen.

»Ausnahmen bestätigen die Regel« – das ist nicht ein plattes Sprichwort, sondern darin steckt eine tiefe Wahrheit. Die »Ausnahme« ist nicht Verminderung oder gar Ausfall, sondern gehört zum Gleichgewicht, zur inneren Gesetzmäßigkeit der »Regel«. Nur darf man beides nicht miteinander verwechseln. Dafür einen Blick zu haben, das ist *discretio:* Augenmaß und Realitätssinn, Gespür für die Erfordernisse des Einzelnen und der Gemeinschaft, Unterscheidung und Differenzierung, das rechte Maß im rechten Augenblick.

Es geht im Kloster nicht um eine perfekt funktionierende Maschinerie, in der Menschen nur eine ausführende Funktion haben. Das wäre pure Ideologie. Es geht im Kloster aber andererseits nicht um reines Ausleben subjektiver Befindlichkeit in falsch verstandener Selbstverwirklichung. Es geht um Gottsuche. Das ist etwas anderes. Deshalb steht an erster Stelle nicht das Labora, sondern das Ora.

Das Buch von Karl Rahner *Von der Not und vom Segen des Gebets* beginnt so:

> Der Mensch tut sehr viele Dinge, die sehr verschieden sind. Es ist ihm nicht gegeben, immer nur eines zu tun, obwohl er eine geheime, vielleicht nur uneingestandene und nur halbbewusste Sehnsucht in sich trägt, ein einziges, und dies immer, zu tun, etwas, das alles in einem und der Mühe, der letzten Kraft und Liebe des Herzens wert ist. Der Mensch muss vieles tun. Aber nicht alles, was er tut, ist von gleichem Rang und gleicher Würde. Es kann etwas »wichtig« sein, weil es unvermeidlich ist. Und das wirklich Wichtige und Notwendige kann sehr leicht vermieden und vergessen werden. Was alle tun und keiner lassen kann, muss doch nicht unbedingt das Höchste sein. Wenn der Mensch bei Gott ist in Ehrfurcht und Liebe, dann betet er. Dann vollbringt er zwar nicht alles in einem, weil ihm, dem Endlichen, dies nie in diesem Leben möglich ist. Aber er ist wenigstens bei dem, der alles in einem ist, und er tut darum etwas vom Wichtigsten und Notwendigsten.

Das Gebet, der gemeinsame Gottesdienst ist die Seele eines Mönchsklosters, weil es selber Tun, Arbeit, Mühe ist und zugleich alles Tun, Arbeiten und Mühen des Menschen relativiert. Es zeigt die Relativität des Menschen, die rechte Proportion. Deshalb darf ihm nach dem Zeugnis der Regel Benedikts nichts vorgezogen werden.

6.

Kultur- und religionsgeschichtlich gesehen gab und gibt es Mönche oder mönchsähnliche Lebensformen in fast allen Epochen und Kulturen. Auch zur Zeit Jesu gab es im Judentum »Mönche«: die in der Wüste am Toten Meer lebenden Essener. Auch wenn man heute davon ausgehen

kann, dass Johannes der Täufer, das Urbild christlichen Mönchtums, wahrscheinlich Mitglied dieser jüdischen Mönchssekte war und dass Jesus in Kontakt mit dieser Gemeinschaft stand (so wird von manchen Exegeten der Aufenthalt Jesu in der Wüste gedeutet), kann man doch mit Sicherheit sagen: Jesus war kein Mönch.

Umso erstaunlicher ist es, dass das christliche Mönchtum in seiner Entstehung einen anderen Weg gegangen ist. Es bildete sich nicht aus einer schon vorhandenen Lebensform, die sich zum Christentum bekehrte, dessen mönchische Struktur sozusagen getauft wurde, sondern es verstand sich als gelebte Nachfolge Jesu, als konsequente, ja konsequenteste Umsetzung und Konkretisierung des Evangeliums. Die Väter der ägyptischen Wüste, allen voran Antonius und Pachomius, die Klerikergemeinschaften Augustinus' und Martins, das Zönobium Benedikts, die iroschottischen Wandermönche Kolumbans, schließlich auch die mittelalterlichen grauen Mönche Bernhards, sie alle sahen sich nicht als Mönche im eigentlichen Sinn, sozusagen abstrakt und generell, sondern sie eiferten der Jüngergemeinschaft Jesu nach, verstanden sich als Abbild der Urgemeinde und als Nachfolger der frühchristlichen Märtyrer. Sie waren in ihrem Selbstverständnis Jünger Jesu in der Kreuzesnachfolge.

Die für ihre scharfe antiklerikale Polemik bekannte und gefürchtete Uta Ranke-Heinemann schreibt in ihrem sehr sachlichen Frühwerk *Das frühe Mönchtum*:

> So wie die Apostel alles verlassen hatten und durch ihr Kreuz teilnahmen an Christi Kreuz, wollten die Mönche durch ihren Verzicht auf die Welt Nachfolger der Apostel sein, um so Nachfolger Christi zu werden (...) Die Mönche sind die bewußten Nachahmer der Martyrer, deren Frömmigkeitsideal sie übernahmen (...) Die Martyrer galten als die wahrhaft Liebenden, denn der Liebe letzter und größter Beweis ist die Hingabe des Lebens. Sie sind die, die sich völlig der Liebe Christi überließen als ihrem einzigen Vermögen.

Was ist christliches Mönchtum nun? Ein menschlicher Archetypus in einem christlichen Gewand oder konsequent gelebte Christusnachfolge? Kann man das Gewand christlichen Glaubens durch ein anderes auswechseln, ohne dass etwas von der Substanz des Mönchtums verloren geht? Was ist für einen christlichen Mönch »wesentlicher«? Versteht er sich mehr von seiner Christuszugehörigkeit oder von seiner Einbindung in das monastische Leben?

Die Frage ist aktueller denn je, denn wir leben in einer Zeit, in der die weltanschauliche Ungebundenheit und die beliebige Auswechselbarkeit religiöser Inhalte hautnah an uns herantreten. Das, was für unsere mönchisch-christlichen Vorfahren selbstverständlich zusammengehörte, tritt nun in seiner Verschiedenheit zutage. Dass, wer Christ ist, kein Mönch zu sein braucht, ist uns seit Generationen hinlänglich bekannt. Dass aber umgekehrt auch keine notwendige Verbindung besteht, haben vergangene Benediktinergenerationen entweder aus fernen religionsgeschichtlichen Erläuterungen oder bei missionarischer Arbeit, deren Zielsetzung ja eindeutig auf die Aufhebung eines solchen Zustandes hinzielte, erfahren. In unserer multikulturellen Gesellschaft jedoch tritt uns die Ver-

schiedenheit auch mönchischer Lebensentwürfe vor Augen. Die Attraktivität und Ausstrahlung des Dalai Lama, die große Beliebtheit, derer er sich erfreut, ist ein beredtes Beispiel dafür.

Mönchtum ist keine spezifisch christliche Lebensform. Aber es gibt eine spezifisch christliche Form des Mönchtums. Es fällt schwer, ja es ist unmöglich zu sagen, was im christlichen Mönchtum (oder mönchischem Christentum) Substanz und was Akzidens ist. Die archetypische Lebensform des Mönchtums gewinnt in der christlichen Ausformung einen ganz eigenen Charakter; alles, was man über alle Formen mönchischen Lebens sagen kann, bekommt in der Perspektive des christlichen Glaubens eine andere, neue Qualität.

Alles bisher Gesagte bekommt einen anderen Geschmack, erscheint in einem anderen Licht, hat eine eigene Physiognomie, einen eigenen Charakter, wenn man es im Licht des christlichen Glaubens sieht, im Licht Jesu Christi. Denn an diesem Kriterium wird sich auch das Mönchtum messen müssen, sei es denn christlich. Der Glaube an den in Jesus unter uns erschienenen Gott, der uns in seinem Sohn das Antlitz seiner Güte und Menschenfreundlichkeit in unüberbietbarer Weise zeigte, ist für den Mönch Fluchtpunkt und Zuflucht. Der Glaube an den von Gott geliebten Knecht, der für uns sein Leben hingab und der in seiner Auferstehung den Sieg der Liebe und des Lebens über den Hass und den Tod manifestiert, gibt dem christlichen Mönch die letzte Instanz für seinen bedächtig-trotzigen Protest gegen die Verabsolutierung der Beschränkung auf die Diesseitigkeit des menschlichen Lebens.

Deshalb ist christliches Mönchtum geprägt von zwei Grundhaltungen, die es von anderen Formen mönchischen Lebens unterscheiden. Die erste ist der Bezug auf und die Beziehung zu Jesus Christus, jedoch nicht in abstrakter, allgemeiner Reflexion, sondern in der Aufmerksamkeit auf das Evangelium (Hören), mit der persönlichen Betrachtung der Person und des Lebens Jesu (Neigen des Herzens), mit dem persönlichen Engagement in diese Beziehung hinein (williges Aufnehmen) und dem beherzten Umsetzen ins Handeln (Erfüllen durch die Tat). Die zweite Haltung ist die Sehnsucht auf den Herrn, der wiederkommt, der eschatologische Horizont, der seit alters her Triebfeder des Mönchtums ist. Das Leben im Heute bekommt seine Würze und seine Dynamik von der Sehnsucht auf die endgültige Erfüllung, die sich skeptisch gegen alle rein immanenten Deutungsversuche den unendlichen Horizont offen hält und so entscheidende Dimensionen der Wirklichkeit entdeckt.

Diese Sehnsucht ist übrigens wohl ein entscheidendes mönchisches Erbe des Christentums, denn Jesus, wie schon erwähnt, hat im Kontakt zu den Essenern die Naherwartung, die eine wichtige religiöse Strömung im damaligen Judentum war, übernommen und zugleich verwandelt vom strafenden Endgericht zum in ihm angebrochenen Reich Gottes. Diese Naherwartung hat in ihm einen Namen, ein Gesicht, eine Physiognomie bekommen.

Christliches Mönchtum in der heutigen Zeit: In der wachen Anteilnahme am Hier und Jetzt, am Wandel und an der Wandlung der Zeiten

ist es Perspektive und Aufgabe des Mönchtums, die Erinnerung wachzuhalten an die Sehnsucht nach Erfüllung: *Gerecht und fromm wollen wir leben in dieser Welt und so auf die selige Hoffnung warten: auf die Ankunft der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Erlösers Jesus Christus.* (Tit 2, 12.13) Hier begegnen und ergänzen sich mönchische Lebensform und christliche Hoffnung.

Wenn wir beherzt und hoffnungsfroh, mit wachem Geist und brennendem Herzen, mit fester Zuversicht, klarem Blick, barmherziger und wohlwollender Offenheit, anfragend, zweifelnd und kritisierend die eigene Berufung leben, uns zurückbesinnen auf die Quellen des Glaubens und des Mönchtums und zugleich den Blick vorwärts richten, müsste es uns gelingen, das »alte« Mönchtum zu einer wirklich aktuellen Lebensform zu gestalten. Ergreifen wir die Chance! Ich glaube, es lohnt sich.

Politik als Berufung

Gespräch mit Hans-Jochen Vogel[1]

Prof. Dr. Sánchez de Murillo: Herr Dr. Vogel, Sie sind eine politische Größe Deutschlands. Warum sind Sie in die Politik gegangen?

Dr. Hans Jochen Vogel: Das Wort *Größe* darf ich mit einem Fragezeichen versehen. Ich habe mich zwar bemüht, aber von Größe würde ich in Bezug auf meine Arbeit nicht sprechen. Warum bin ich in die Politik gegangen? Einfach deswegen, weil ich nach 1945 gesehen habe, dass uns die vorhergehende Generation ein Trümmerfeld in jeder Hinsicht – ein materielles, moralisches, menschliches – hinterlassen hat. Die Städte zerstört, die ersten Jahre Hunger, Millionen Gefallene und Vertriebene, unser Volk mit Verbrechen belastet, deren Tragweite uns nach 1945 erst allmählich klar zu werden begann. Natürlich habe ich mich, wie die anderen auch, zunächst um mein Studium, um meinen Beruf, Essen und ein Dach über dem Kopf gekümmert. Doch bald habe ich das Gefühl gehabt, dass das nicht genügt. Du musst dich, habe ich zu mir gesagt, für das Gemeinwesen engagieren, damit aus diesen furchtbaren Ereignissen Konsequenzen im Sinne des »Nie-wieder« gezogen werden. Weil ich zu einer gewissen Pedanterie neige, habe ich mir die Parteien angesehen, deren Programme studiert, bin in die Versammlungen gegangen. Dann habe ich gemerkt: Die Partei, die mir zu hundert Prozent entspräche, würde nur aus mir selbst bestehen. Aber sie würde natürlich nichts bewirken. So habe ich mich für die Sozialdemokratie entschieden, weil sie meinen Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit am nächsten kam und weil sie mir durch ihre Geschichte, durch ihre Warnung vor dem heraufziehenden Nationalsozialismus, durch ihren Widerstand besonders Eindruck gemacht hat. Ferner haben drei Persönlichkeiten, drei Männer – Frauen spielten damals leider in der Politik noch keine wahrnehmbare Rolle – meine Entscheidung beeinflusst. Erstens *Kurt Schumacher*: Gehört habe ich ihn im Sommer 1949 in Rosenheim auf einer öffentlichen Kundgebung. Ich war damals Gerichtsreferendar in Miesbach und bin mit dem Rad hinübergefahren. Für die Bahn reichte das Geld nicht. Er hat auf mich einen Eindruck gemacht, den ich bis heute lebendig in meinem Bewusstsein habe. Ich weiß nicht mehr, was er gesagt hat, aber seine Persönlichkeit, die Verkörperung der Glaubwürdigkeit, 12 Jahre Konzentrationslager und die Festigkeit und Klarheit, mit der er sprach, das war ein ganz entscheidender Umstand für meine politische Orientierung. Dann möchte ich noch *Wilhelm Hoegner* und *Waldemar von Knoeringen* nennen, die mich ebenfalls sehr beeindruckt haben. Ich meinte auch, das ist nicht in Ordnung, dass man nur beiseite steht und Politik und Politiker bloß kritisiert, sondern man muss selber etwas tun. So bin

[1] Geführt von José Sánchez de Murillo am 08. Mai 2001 in der Münchner Wohnung des Politikers.

ich im Dezember 1950, das sind jetzt über 50 Jahre, hier in München der Sozialdemokratie beigetreten.

Sánchez: Sie haben viele politische Ämter innegehabt: Münchner Oberbürgermeister, SPD-Fraktionschef, Regierender Bürgermeister von Berlin, Kanzlerkandidat. In diesen 50 Jahren hat es aber auch sicher Hauptmomente gegeben, die für Sie nicht nur politisch, sondern auch existentiell von besonderer Bedeutung waren. Können Sie vielleicht einige davon hervorheben?

Vogel: Das ist nicht ganz einfach, weil ich, wie Sie schon angedeutet haben, auf verschiedenen Ebenen tätig war: 1960 zu meiner eigenen Überraschung mit 34 Jahren hier in München zum Oberbürgermeister gewählt, ab 1972 das Engagement auf Bundesebene, unterbrochen durch ein sehr rasch notwendig gewordenes Engagement in Berlin, einige Monate regierender Bürgermeister dort und anschließend Vorsitzender der Oppositionsfraktion. Beantworte ich nun Ihre Frage, ist immer die Gefahr, dass man einen Bereich stärker im Schatten lässt als das gerechtfertigt ist. Deswegen nenne ich Ihnen nur ein Ereignis, das mich das ganze Leben seitdem begleitet: die Wochen, in denen der Terror der RAF seinen Höhepunkt erreichte mit der Entführung zunächst von *Hanns Martin Schleyer* und dann des Flugzeugs *Landshut.* Man wusste, dass von den juristischen Argumenten, die man insbesondere Helmut Schmidt oder auch dem Krisenstab präsentierte, unmittelbar das Leben von Menschen abhängt. Das war wohl die tiefste Sorge. Sicherlich gab es dann andere erfreuliche Ereignisse, z. B. als München die Olympischen Spiele 1972 bekam und austragen konnte. Aber auch da kam ein dunkler Schatten durch den Anschlag auf die israelische Mannschaft. Wichtig war, dass man Berlin 1980/1981 aus der kritischen Situation in der Zeit der Hausbesetzungen heraushelfen und wieder in gefestigtere Bahnen bringen konnte. Unvergesslich bleibt natürlich der 3. Oktober 1990 in Berlin vor dem Reichstag, die Deutsche Einheit. Ja, jetzt komme ich fast ins Plaudern, ich glaube es genügt, wenn ich diese drei Dinge genannt habe.

Sánchez: 50 Jahre lang waren Sie engagiert. Sie sind es immer noch. Denn Sie gehören der Zuwanderungskommission der Bundesregierung an. Doch Sie befinden sich schon im Ruhestand. In dieser ruhigen Lebensphase denken Sie sicher viel über Politik, über die Vergangenheit nach. In der Abgeschiedenheit wird oft der Geist besonders hell. Durch den Abstand haben Sie vermutlich einen noch klareren Blick über die großen politischen Zusammenhänge gewonnen. Wie sehen Sie die heutige Welt, dieses Zusammensein von größten Möglichkeiten, ungeheuren Katastrophen und erschreckenden Gefahren?

Vogel: Ich gehöre zu denen, die ihren Schlusspunkt aus eigener Entscheidung rechtzeitig gesetzt haben. Andere tun sich gelegentlich schwer mit diesem rechtzeitigen Abschluss. Nach wie vor bin ich da und dort tätig. Denn es erscheint sinnvoll, dass man noch ein bisschen mithilft. Das gilt sowohl für die Zuwanderungskommission als auch für den durch die Bundesregierung neu geschaffenen Ethikrat. Nun fragen Sie mich aber nach der Weltsituation. Da ist immer die Gefahr, dass man nur

mit ein paar Wortfahnen antworten kann, weil für dieses Thema wahrscheinlich nicht gleich 30, 40 Seiten zur Verfügung stehen. Mit diesem Vorbehalt würde ich meinen, das Entscheidende ist, dass wir Fortschritte machen im Aufbau einer globalen Ordnung. Die Globalisierung ist ein Prozess, der positive, aber auch negative Seiten hat. Wenn wir wollen, dass die Ökonomie und der Markt weiterhin instrumentalen Charakter haben und sich nicht zur herrschenden Instanz aufwerfen, die alle wesentlichen Fragen eben dann nur unter ökonomischen Gesichtspunkten entscheiden, dann brauchen wir fortschreitend globale Strukturen, wie sie ja in Ansätzen vorhanden sind, aber wie sie Schritt für Schritt weiter ausgebaut werden müssen. Auch die Sicherung des Friedens verlangt, dass die regionalen Strukturen – so wie sie ja erfreulicherweise auf kontinentaler Ebene zunächst in Europa, dann in Amerika und in ersten Anfängen in Asien, in Fernost entstehen – eine globale Überwölbung finden. Weit in der Zukunft sehe ich schon einen Zustand, wo man von Weltinnenpolitik mit guten Gründen wird sprechen können. Es wird Rückschläge geben, seine Zeit dauern, aber ich halte diesen Prozess für das Wichtigste im weltweiten Maßstab, auch zur Erhaltung unserer Umwelt.

Sánchez: Man unterscheidet beim Politiker Beruf und Leben vielleicht mehr als bei anderen Berufen. Der Politiker, so eine gängige Meinung, sei ein Taktierer, der nur mit dem Möglichen arbeiten möchte. Träume zählten bei ihm kaum. Aber Träume, Visionen sind bei führenden Persönlichkeiten und öffentlichen Amtsträgern wesentlich. Denn die fruchtbare Wirklichkeit geht stets aus Träumen hervor. Was halten Sie davon?

Vogel: Ich halte nicht viel von dieser Trennung. Natürlich braucht jeder, Mann oder Frau, die in der Politik tätig sind, einen privaten Bereich, der nicht ständig der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Das ist schon richtig. Aber sonst finde ich diese Trennung problematisch. Außerdem ist es eine alte Erfahrung, dass es gut sei, wenn jemand mit Worten predigen kann, noch wichtiger jedoch, dass er mit seiner eigenen Lebensführung ein Beispiel gibt. Ganz einfach: Man kann nicht dauernd vom Schutz der Umwelt reden und von der Notwendigkeit, die Umweltbelastung durch sparsamen Benzinverbrauch zu verringern, und dann selber sich nie in ein öffentliches Verkehrsmittel setzen, nicht wahr? Im Übrigen ist es ja sicher richtig, dass man für den politischen Bereich bei einzelnen Männern und Frauen sehr negative Betrachtungen festmachen kann, aber das sind auch Menschen, die mitten aus dieser Gesellschaft hervorgehen. Ich würde mich anheischig machen – Sie sind zufällig Professor – Ihnen für den Bereich der Universitäten höchst negative Beispiele von Professoren zu nennen, die durch ihr eigenes Verhalten das in Frage stellen, was sie lehren. Die Diskrepanz von Leben und Lehre ist kein typisches Politikerproblem. Und was die Visionen und Träume angeht, die Sie offensichtlich und sicher mit Recht für wichtig bei öffentlichen Amtsträgern halten, möchte ich Folgendes antworten: Nicht alle verfügen in anderen Berufen über den ganz großen Blick. Das sind auch in der Politik freilich immer nur wenige. Aber es gibt sie.

Ich denke etwa an Willy Brandt, dem ich sehr nahe stand. War er nicht ein Mann voller Träume, der seine Vision über die Ostpolitik gegen wütende Widerstände durchgesetzt hat? Er tat es in einer so überzeugenden Weise, dass man heute gar nicht mehr weiß, dass es auch bedeutende Leute gab, die fast für Landesverrat gehalten haben, was in Wahrheit ein wichtiger Abschnitt auf dem Weg zur Deutschen Einheit war. Was das Persönliche angeht, so habe ich selbst mich immer bemüht, noch etwas Zeit für die Familie zu erübrigen. Manchmal habe ich gespürt, dass man austrocknet, wenn man sich nur noch 16 Stunden am Tag im politischen Bereich bewegt. Doch insgesamt, bilde ich mir ein, bin ich mit diesem Spannungsverhältnis einigermaßen fertig geworden.

Sánchez: Willy Brandt war zweifelsohne ein politisches Genie. Er sah in dem, was alle sehen, das, was die anderen nicht sehen. Der visionäre Denker holt aus der Mitte dessen, was der Alltag Wirklichkeit nennt, den Samen für eine neue Zukunft hervor. Die so genannte Wirklichkeit ist oft, wenn nicht immer, der kümmerliche Rest einer großen Vision. Dem verbliebenen Rest fehlt die ursprüngliche Substanz. Darum muss sie sich mit Vorschriften erhalten. Die alltägliche Wirklichkeit, die ohne weiteres wichtig und notwendig ist, will – und kann nur wollen – sich zu erhalten versuchen. So ist sie auch gegen alles Neue, das ihr freilich unwirklich vorkommt. Visionen öffnen und befreien. Das Verhältnis von etablierter Wirklichkeit und öffnender Vision ist sehr kompliziert, ein schwieriges philosophisches Thema. Darauf können wir hier nicht eingehen. Vielleicht nur noch ein Satz dazu: Menschen wie etwa Sokrates, Jesus, Jeanne d'Arc, Gandhi, King – und davon hat es viele gegeben – werden immer zuerst getötet und dann verherrlicht. Der wahre Grund ist aber nicht – zumindest nicht primär –, weil die Menschen böse sind; dies würde das Ausmaß der Ereignisse nicht erklären. Im Gegenteil: Geschichtliche Größen werden umgebracht, weil sie gerade das verwirklichen, was alle wollen, aber nicht können: Urneid als Tiefenphänomen. Genies schauen von der Zukunft über die Vergangenheit in die Gegenwart und sehen, dass das, was als Wirklichkeit gilt, eigentlich *nicht ist*, sondern nur *scheint*. Wahrhaft wirklich ist nur der lebensspendende Traum. Davon leben die Visionäre. Die etablierte Wirklichkeit ist ihnen zu eng und zu unwirklich. *Wache Träumer sind Träger der höheren Wirklichkeit.* So werden sie deshalb auch beseitigt, weil sie das Bestehende in Frage stellen. Aber später werden sie verehrt, denn sie stellen das von allen *Ersehnte* dar. – Damit habe ich ein Wort ausgesprochen, das mit Vision und Traum zusammenhängt: *die Sehnsucht.* Ein Band über dieses zentrale Tiefenphänomen des menschlichen Daseins war seit längerem für unsere Zeitschrift geplant. Er wird nicht als Edith Stein Jahrbuch erscheinen, weil, wie schon mitgeteilt, die jetzige Redaktion sich hiermit verabschiedet. Aber das Buch wird bald in einem anderen Zusammenhang an die Öffentlichkeit gelangen. Da darin auch die politische Dimension des Tiefenphänomens berücksichtigt werden soll, möchte ich Sie fragen: Was würden Sie zum Thema Sehnsucht sagen? Welche Rolle spielt in Ihrem Leben die Transzendenz, der Ewigkeits-

traum von zeitlichen Wesen? Einmal haben Sie sich in einem Zeitungsartikel bei der *Süddeutschen Zeitung* zu diesem Thema geäußert.

Vogel: Nach meiner Auffassung muss man wohl unterscheiden zwischen Sehnsucht nach bestimmten Menschen – das ist hier nicht gefragt – und Sehnsucht nach erwünschten Zuständen. Da habe ich eine Vorstellung, die man vielleicht auch als Sehnsucht charakterisieren kann, eben nach einem Zustand des Friedens, wo sich Menschen nicht gegenseitig durch Hass bedrohen oder gezwungen sind zu töten. Ich sehne mich nach einem Zustand der Gerechtigkeit, wo Menschen über das hinaus, was das Gesetz unmittelbar erfordert, dann auch in Solidarität füreinander einzustehen vermögen. Einem solchen Zustand, wo weltweit Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden walten, gilt mein Wunsch, meine Sehnsucht. Was das Zweite – die Frage nach der Transzendenz – anbelangt, so habe ich von Jugend an die Vorstellung von einem persönlichen Gott gehabt. Diese Glaubensvorstellung ist in manchen Lebensabschnitten stärker im Bewusstsein präsent gewesen, in anderen Lebensabschnitten nicht so stark. Kräftig war sie – und ist es dann auch geblieben – in der erwähnten Zeit der Schleyer-Entführung, der Landshut-Entführung. Das bedeutet für mich, dass die Formel in der Präambel des Grundgesetzes zur Verantwortung vor Gott und den Menschen nicht nur Worte enthält. Sie hat auch einen Inhalt. Sie besagt, dass der Mensch für sein Tun seinen Mitmenschen, den Institutionen, dem Staat gegenüber verantwortlich ist, aber auch einer höheren Instanz. Es bedeutet ferner, dass der Mensch nicht allmächtig und nicht allwissend ist. Ihm sind vielmehr Grenzen gesetzt, die er zu respektieren hat. Daran darf man gerade in einer Zeit erinnern, in der diese Grenzen in Frage gestellt werden: Klonen, Gen-Manipulation und so fort. Mit dieser Glaubensvorstellung ist schließlich die Grundüberzeugung ausgesprochen, dass für den Einzelnen mit dem leiblichen Tode nicht alles zu Ende ist, sondern dass es eine im Einzelnen wohl nicht näher beschreibbare Form der Fort-Existenz gibt. Also insgesamt betrachte ich mich als Christ, als ein ökumenischer Christ, meine Frau ist Protestantin, ich bin Katholik, aber wir haben in all diesen Grundfragen überhaupt keine Meinungsverschiedenheiten oder gar Probleme. Abwechselnd gehen wir zu den Gottesdiensten in die evangelische und in die katholische Kirche. Und leben dadurch im Einklang.

Sánchez: Das ist schön und beispielhaft.

Vogel: Ja, es ist schön.

Sánchez: Gewöhnlich gibt man dieser höheren Instanz einen Namen: Buddha, Jahwe, Allah oder einfach Gott. Theoretisch ist dies unproblematisch: Sie sind nur für die Vorstellung nützlich, für die Sache jedoch überflüssig. Für die politische Praxis kann die Namengebung jedoch verhängnisvolle Folgen haben. Denn die Namengebung des Namenlosen drückt unverhüllt die Neigung der Kulturen nach Inbesitznahme des Unfasslichen aus. Dieser Drang nach alleiniger Weltherrschaft, der nirgends so deutlich wie im Bereich der Religion zur Wirkung kommt, ist eine der entscheidendsten Ursachen für Feindschaft und Krieg.

Vogel: Meine Vorstellung von einem persönlichen Gott ist sicher konkret. Wenn Sie mich fragen, welche Bezeichnung für mich die einleuchtendste ist, dann sage ich als Bayer: der Herrgott. Dieser wohnt freilich nicht unbedingt nur im Herrgottswinkel, den man früher – oder auch heute noch – in Bauernhäusern und auch sonst gehabt hat. Gemeint ist das konkrete Gottesbild, das die Menschen seit ihrer Kindheit begleitet und mit den wichtigen Lebensereignissen wie Geburt, Ehe, Tod verbunden ist. Dadurch wird die transzendente Wirklichkeit für die Menschen nah, leiblich anwesend, tröstend und stärkend. Dann kann man – die Fachleute müssen sogar – über das liebliche Bild hinausgehen und zu verstehen suchen, dass dieser Gott, der uns durch die Volkstraditionen so nahe steht, das Geheimnis einer höheren und tieferen Wirklichkeit nennt, die ewig und zeitlich, drei und eins zugleich ist. Der christliche Glaube stellt sich den Herrgott als eine Dreifaltigkeit vor.

Sánchez: Das ist wieder eine Einschränkung, eine endliche Vorstellung vom Unendlichen.

Vogel: Natürlich. Aber wir sagten vorhin, dass der Mensch begrenzt ist. Er kann nicht alles wissen, die unfassliche Wirklichkeit mit seinem eingeschränkten Verstand erfassen.

Sánchez: Er kann die tragende, aber transzendente Wirklichkeit, die man Gott nennt, nur vom Grundboden einer bestimmten Kultur aus erfahren und für die Bewältigung der Grundprobleme seines Daseins verstehen.

Vogel: So wie der Mensch ist, ist die Namensgebung unvermeidlich. Und wenn man sie richtig auffasst, muss sie nicht zu Feindschaft und Krieg führen.

Sánchez: Zum politischen Prozess gehört wesenhaft der pädagogische Aspekt. Die Menschen müssen lernen, dass der Name Gott etwas benennt, das alles begründet und darum niemand für sich allein in Besitz nehmen kann. Die Namen sind also als Hilfe für die menschliche Begrenzung zulässig, zugleich jedoch unzutreffend. Unzulässig bedeutet jedoch keineswegs falsch, sondern zu klein für die große Realität.

Vogel: Der Glaube an den konkreten persönlichen Gott einer bestimmten Tradition ist kein Grund, sich mit anderen Vorstellungen anzufeinden. Da halte ich es mit dem Papst. Das Judentum glaubt an einen persönlichen Gott. Das Christentum ist ja aus diesen jüdischen Traditionen hervorgegangen. Und jetzt gerade – das hat mich sehr beeindruckt – hat der Papst das Jubiläumsjahr, das Heilige Jahr, beim erstmaligen Besuch einer Moschee auch für die Muslime mit deren Zustimmung eröffnet. Das ist großartig. Dann können wir uns mit Hans Küng auch der Frage zuwenden, wie sich ein Weltethos mit Hilfe der Buddhisten oder der Religionen des Fernen Ostens herstellen lässt. Dazu möchte ich sagen: Wir haben diese christliche Vorstellung, diesen bestimmten Zugang. Aber zu den Grundprinzipien menschlichen Miteinanderlebens – wie zum Beispiel du sollst nicht töten – gibt es, glaube ich, etwa seitens des Buddhismus keine unüberwindlichen Kontroversen. Ich finde, Küng hat da vernünftige und richtige Aussagen gemacht. Im Übrigen, wenn jemand eine globale Ordnung will, dann braucht er auch ein globales

Ethos, ein paar Grundfragen, vor allen Dingen den Frieden unter den Religionen. Wenn wir auf die letzten Jahrhunderte zurückblicken, so haben wir einiges dazu gelernt.

Sánchez: Afrika, Indien, Jugoslawien, Palästina?

Vogel: Die Realität ist nach wie vor schwierig, schmerzhaft. Aber es ist wichtig, dass die richtigen Einsichten in Sachen Toleranz und Weltfrieden immer allgemeiner werden. Das ist nämlich der erste Schritt, um zu beginnen, sie in die Praxis umzusetzen.

Sánchez: Können Sie sich eine Welt vorstellen, wo jede Kultur ihren Gott beibehält und zugleich alle Kulturen eine höhere Instanz anerkennen, die keinen Namen hat?

Vogel: Durch das II. Vatikanum ist in diese Frage erhebliche Bewegung geraten. Bis dahin war die offizielle katholische Lehre: Es gibt hier die Wahrheit und da gibt es den Irrtum, und diesen kann man äußerstenfalls dulden, aber man muss alles tun, um ihn zu überwinden. Das liest sich nach dem II. Vatikanum ganz anders. Da wird ja sogar anerkannt, dass auch in anderen Religionen Wahrheit, göttliches Wirken und göttliche Inspiration zu finden ist. Das ist eine ganz revolutionäre Aussage. Genau diese hat der Papst sowohl in Israel als auch jetzt den Mohammedanern und den Griechisch-Orthodoxen gegenüber betont. Aber Schwierigkeiten, ganz große Schwierigkeiten, sind noch da. Sie kommen von vielen Seiten. Da würde ich der Auffassung, die Sie geäußert haben, durchaus zustimmen. Es muss in dieser Weltordnung das Maß an Religionsfreiheit geben, das wir nach schrecklichen geschichtlichen Erfahrungen in unserem Grundgesetz verankert haben.

Sánchez: Können Sie sich eine Weltordnung vorstellen, wo nicht nur jede Kultur ihren Gott hat, sondern auch innerhalb der jeweiligen Kulturen jeder Mensch an den Gott glaubt, der ihm entspricht?

Vogel: Grundsätzlich meine ich, dass in diesem Sinne sogar der Alte Fritz noch zitiert werden kann: Jeder soll im Rahmen einer Weltordnung nach seiner Fasson selig werden können.

Sánchez: Das setzt Reife und Selbstsicherheit voraus.

Vogel: Selbstverständlich. Das geht nur mit Respekt voreinander, der die Gewaltfreiheit und die Anerkennung gewisser Grundprinzipien ermöglicht. Bei uns in Deutschland steht auf diese Frage jetzt ein bemerkenswerter Test bevor durch die Frage des islamischen Religionsunterrichts. Nach meiner Meinung soll er zu denselben Bedingungen staatlich organisiert werden wie für die christlichen Religionen. Da ist freilich einiges zu leisten. Beispielsweise dann, wenn eine Moschee gebaut werden soll. Wie viele antworten auf die interessante Frage nach der Lautstärke, sie dürfe genau so stark sein wie diejenige, die vom Turm einer christlichen Kirche ausgeht? Also, da ist noch Gewaltiges zu leisten. Doch mir geht es um die Richtungen, da stimme ich mit Ihnen überein.

Sánchez: Wir bedanken uns sehr herzlich für dieses Gespräch und wünschen Ihnen und Ihrer Familie von Herzen alles Gute.

Vogel: Auch ich danke Ihnen und wünsche Ihnen dasselbe. Ich habe mich über Ihren Besuch sehr gefreut.

Glaube und Vernunft nach der Enzyklika »Fides et ratio«

Juan Fernando Ortega Muñoz[1]

I

Am 14. September 1998 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. die Enzyklika »Fides et ratio«. Das Dokument dürfte vor allem für diejenigen Philosophen von Bedeutung sein, die sich zum christlichen Glauben bekennen. Im Anschluss an die Enzyklika »Aeterni Patris«, »das einzige päpstliche Dokument auf solcher Ebene, das ausschließlich der Philosophie gewidmet war«[2], nimmt sich »Fides et ratio« vor, »die Auseinandersetzung mit dem Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft auf eher systematische Weise wieder aufzunehmen«. In der Tat nahm zum ersten Mal ein ökumenisches Konzil (das I. Vatikanum) in seiner Dogmatischen Konstitution »Dei Filius« »zu den Beziehungen zwischen Vernunft und Glaube in feierlicher Form« Stellung.[3] Nun ist zwar »Fides et ratio« Gegenstand wichtiger Studien gewesen – wie etwa in Spanien die von Prof. Eudaldo Forment »La fe en auxilio de la Filosofía. La encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II«.[4] Eine Analyse, die einen anderen Gesichtspunkt einnimmt, kann jedoch von Nutzen sein. Dabei werde ich auf Übereinstimmungen zwischen wesentlichen Inhalten der Enzyklika und dem Denken der Philosophin aus Málaga *María Zambrano* eingehen.[5]

Über das Verhältnis Glaube-Vernunft wurde freilich seit Beginn unseres Zeitalters nachgedacht, und zwar nicht nur innerhalb der christlichen Philosophie (wie die Schriften der Apologeten zeigen), sondern auch innerhalb der anderen beiden Buchreligionen. Man denke an den »Führer der Unentschlossenen«, den Araber Averroes, der 1998 in Spanien von Prof. Rafael Ramón Guerrero wieder ediert wurde. Ich selbst veröffentlichte in den »Actas del primer simposio internacional de Filosofía« (Akten des ersten internationalen philosophischen Symposions), das vom 16.–18. Oktober 1996 stattfand, einen Vortrag mit dem Titel »El reencuentro Filosofía-Religión. Un estudio desde el pensamiento de María Zambrano« (Die Wiederbegegnung von Philosophie und Religion, vom

---

[1] Übersetzt von der Redaktion. Spanischer Originaltitel: Fe y razón. Historia de un reencuentro anunciado (Glaube und Vernunft. Geschichte einer vorangekündigten Wiederfindung).

[2] Johannes Paul II., Fides et ratio. Deutsche Fassung herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998, 61.

[3] Ebd., 100 bzw. 56.

[4] Der Glaube hilft der Vernunft. Zur Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. (Anm. d. Red.)

[5] Ortega Muñoz stellte bereits 1996 im 2. Band dieses Jahrbuches »Das Weibliche« der deutschen Öffentlichkeit die spanische Philosophin vor. Anm. d. Red.

Denken María Zambranos aus gesehen). Was den christlichen Kulturraum anbelangt, ist die Dringlichkeit der Thematik von sich her gegeben. Die Enzyklika betont es: »Das Wort Gottes richtet sich an jeden Menschen, zu jeder Zeit und an jedem Ort der Erde; und der Mensch ist von Natur aus Philosoph.«[6]

Die Notwendigkeit der Philosophie wird von der christlichen Botschaft als solcher gefordert, vermittelt vor allem durch die Theologie, die sich »als Glaubenswissenschaft im Lichte eines methodischen Doppelprinzips: dem *auditus fidei* und dem *intellectus fidei*« konstituiere. Das erste nimmt die Offenbarungsinhalte auf, das zweite arbeitet an deren Erhellung durch die »spekulative Reflexion«. In beiden Fällen »leistet die Philosophie der Theologie ihren eigentlichen Beitrag dann, wenn sie die Struktur der Erkenntnis und der persönlichen Mitteilung sowie besonders die vielfältigen Formen und Funktionen der Sprache betrachtet und bedenkt«.[7] Dazu gehört die Hermeneutik zum Verständnis der Heiligen Schrift.

Was den *intellectus fidei* anbelangt, zeigt die Philosophie: a) das Verständnis der Botschaft, b) fasst diese in Begriffe, »die aus der Urteilskraft heraus formuliert und allgemein mitteilbar sind«; c) sie artikuliert diese Erkenntnis auf begriffliche und argumentative Weise, was »eine auf objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt und radikaler, vom Sein« voraussetze; d) sie stellt »eine notwendige Voraussetzung für die Annahme der Offenbarung Gottes dar« und trägt jene auf natürlichem Weg erkennbaren Wahrheiten bei, welche die Offenbarung voraussetzt, und ist in diesem Sinne eine Propädeutik zum Glauben; e) sie zeigt

> die innere Vereinbarkeit zwischen dem Glauben und seinem wesentlichen Anspruch (...) sich durch eine Vernunft darzustellen, die in der Lage ist, in voller Freiheit ihre Zustimmung zu geben (...) Auf diese Weise (...) erscheint es für die Vernunft notwendig, vom Glauben Gebrauch zu machen, um die Horizonte zu entdecken, die sie allein nicht zu erreichen vermöchte.

Denn der Glaube zerstöre nicht, sondern vervollkommne die Natur; f) was die Moraltheologie anbelangt, so bedarf diese der Philosophie, um die ethischen Prinzipien des Glaubens in den konkreten Situationen des individuellen und sozialen Lebens anzuwenden, worunter die Enzyklika den kulturellen Pluralismus hervorhebt.[8]

Die Enzyklika stellt fest: »Die Offenbarung legt klar und deutlich einige Wahrheiten vor, die von der Vernunft, obwohl sie ihr natürlich nicht unzugänglich sind, vielleicht niemals entdeckt worden wären, wenn sie sich selbst überlassen geblieben wäre.« Unter einigen anderen wird dazu auch die Geschichtsphilosophie gezählt. »Aus diesem Verhältnis zum

---

[6] Ebd., 67.
[7] Ebd.
[8] Ebd., 68 bzw. 69 bzw. 70 bzw. 72–76.

Wort Gottes in Form der Kreisbewegung geht die Philosophie bereichert hervor, weil die Vernunft neue und unerwartete Horizonte entdeckt.« Folglich könne man sagen, »dass es ohne diesen stimulierenden Einfluß des Wortes Gottes einen beachtlichen Teil der modernen und zeitgenössischen Philosophie gar nicht gäbe«. Ferner gehören Philosophie und Theologie zusammen, ergänzen sich gegenseitig:

> In Wirklichkeit hat die Theologie immer den philosophischen Beitrag gebraucht. Sie braucht ihn auch weiterhin. Da die theologische Arbeit ein Werk der kritischen Vernunft im Lichte des Glaubens ist, ist für sie bei ihrem ganzen Forschen eine in begrifflicher und argumentativer Hinsicht erzogene und ausgebildete Vernunft Voraussetzung und Forderung. Darüber hinaus braucht die Theologie die Philosophie als Gesprächspartnerin, um die Verständlichkeit und allgemeingültige Wahrheit ihrer Aussagen festzustellen.[9]

II

In ihrem Werk *La decadencia de Europa* (Der Untergang Europas, 1945) stellt María Zambrano einen Gedanken dar, den sie in späteren Schriften, insbesondere in *El hombre y lo divino* (Der Mensch und das Göttliche, 1955), weiter verfolgen wird. Im Anschluss an Hegel, der die Geschichte in drei – nach Art des Verhältnisses des Menschen zu Gott bestimmte – große Epochen unterteilte, versteht auch María Zambrano die Geschichte des Menschen von diesem Verhältnis zu Gott her, »denn das Menschliche ist gleichzeitig mit dem Göttlichen und unter diesem hervorgegangen«.[10]

Nach Hegel hängt das Verhältnis eines Volkes zu Gott und zu sich selbst von der Art und Weise ab, wie es sich Gott vorstellt.[11] Er hebt einen Satz von Scotus Eriugena als Leitfaden seines eigenen Denkens hervor, wonach »die wahre Philosophie die wahre Religion und die wahre Religion die wahre Philosophie ist«. Demzufolge verstünden sich Philosophie und Theologie als ein und dieselbe Sache. Die Tore der Vernunft seien stärker als die Tore der Hölle, nicht jedoch um die Kirche zu besiegen, sondern um sich mit ihr zu versöhnen.[12] So lässt Hegel die Geschichte um diesen Grundpfeiler kreisen. Deren Infrastruktur sieht er im Geistigen. Denn Neues ereignet sich nur dann, wenn Veränderungen im Bereich des Geistigen stattfinden.[13] Die Frage nach Gott als Grund jeder Wirklichkeit ist die radikalste, die sich der Mensch stellen kann.[14]

---

[9] Ebd., 78 bzw. 75 bzw. 78 bzw. 79.
[10] María Zambrano, El hombre y lo divino. México, F.C.E., 1966, 216.
[11] Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 160.
[12] Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III, 123.
[13] Hegel, a.a.O., 189, 303.
[14] Vgl. A. Lobato, La religiosidad de Occidente en este final del s. XX. In: Spiritus XLV, n. 113 (1996) 6.

In ihrer Studie »La religión poética de Unamuno« (Die poetische Religion Unamunos) sagt María Zambrano, dass »es schwierig ist, wenn nicht unmöglich, das Werk eines gläubigen Autors nachzuvollziehen, ohne seine Religion bzw. seine religiöse Grundhaltung zu verstehen«.[15] Nur von daher ist es möglich, den Faden zu finden, der scheinbar unzusammenhängende Ereignisse miteinander verbindet. Dabei beschreibt María Zambrano sich selbst:

> Bei ihm stellt die Religion einen Prozess dar, der seine ganze Existenz umfasst. Mehr noch: Seine Existenz selbst kommt darin zum Durchbruch; sie ist Leben, Suche nach einer unerreichbaren Zukunft, die doch erreicht werden muss; eine Zukunft, welche die Vergangenheit nicht aufbraucht, sondern sie vielmehr mitreißt.[16]

Das Werk, wovon die Philosophin träumte und wozu sie Entwürfe hinterließ, aber nie vollständig niederzuschreiben vermochte, trug den Titel »Filosofía y Cristianismo« (Philosophie und Christentum). Davon ist nur »wie die Reste eines Schiffbruches« das kleinere, aber nicht unwichtigere Werk *El hombre y lo divino* zustande gekommen.

Seiner Lehre von der These, Antithese und Synthese gemäß verläuft für Hegel die Geschiche in drei aufeinander folgenden Epochen. María Zambrano steht Dilthey näher, der drei parallel wirkende Strömungen nennt: Naturalismus, Freiheitsidealismus und objektiven Idealismus. Diese sieht sie als die wahre Zeit an, welche die anderen beiden in sich aufnimmt und überwindet.

Die erste Epoche umfasst, so Hegel, die orientalische Kultur, die durch die Intuition des einzigen, absoluten Seins bestimmt sei. Darin sei die subjektive Freiheit noch nicht zu Recht und Würden gelangt. Das Denken sei lediglich eine Verlängerung des gemeinschaftlich tradierten religiösen Gedankengutes. Die Priester verwalten diese Wahrheit, die heilig ist und den Göttern gehöre, während die Menschen sie entweder als gestohlenes Gut oder als Geschenk des Höheren ansehen.

María Zambrano ihrerseits betont in dieser Phase die Flucht des Menschen vor sich selbst, die Auflösung des Menschlichen durch die Götter, wie es zum Beispiel in den hellenistischen Mysterien zum Ausdruck kommt. All diese Religionen verstehen das menschliche Leben gleichsam als »ein(en) Irrtum, den es schnellstens zu tilgen gilt«.[17]

Diese Phase ist für María Zambrano keineswegs abgeschlossen. Sie wirkt im gemeinsamen Bewusstsein fort und taucht gelegentlich in den Traditionen auf. In Spanien kommen diese Blüten orientalischer Herkunft großzügig vor wie etwa im Quietismus, Illuminismus, Nihilismus, die in einigen unserer Mystiker – »dem Heiligen Offizium so verdächtig« – erkennbar sind. Es war eine Liebe zu Gott, die den Menschen annulliert. Molinos zum Beispiel sieht im »vollkommenen und glücklichen Zustand« der Selbstvernichtung, in dem die Seele entdeckt, »nichts zu

---

[15] María Zambrano, España, sueño y verdad. Barcelona 1965, 129.
[16] Ebd., 130.
[17] Maria Zambrano, La agonía de Europa. Buenos Aires 1945, 75.

sein, nichts zu können, nichts wert zu sein«, das Ziel jeden mystischen Prozesses. Folglich darf die Seele »nichts schauen, nichts wollen«, um Ruhe und Erquickung zu erlangen.[18] Diese Lehre ist weit entfernt von der augustinischen, die eine leidenschaftliche Liebe vertreten hatte. Denn nichts kann erreicht werden ohne Liebe (»Da mihi nihil amantem et nihil operantem«).

In der zweiten Phase – nach Hegel – entsteht der Gegensatz zwischen dem so genannten Glauben und der so genannten Vernunft, wenn diese sich so stark fühle, um selbstständig zu fliegen, aber ihre Kraft noch dazu verwendet, den Glauben zu bekämpfen. Es ist die Zeit, in der sich die Individualität bildet und somit der Gegensatz zwischen beiden Prinzipien.[19]

Der Prozess beginnt mit der Wahrnehmung des Unterschiedes, wodurch das Prinzip der Individualität entsteht. Individuum besagt nämlich »indivisum in se et divisum a quolibet alio«. Der zweite Teil dieser scholastischen Definition – die Abhebung von den anderen – macht das Wesen des Individuums aus. Der Mensch entdeckt sich als »Ich« nur in der Erfahrung des »Du«, als »deus occasionatus«, wie es der Kusaner ausdrückte. In der Dingwelt, sagte Zambrano, ist der Mensch der »kosmische Heterodoxe«, der bewusst und frei dem Göttlichen eine Antwort geben kann. Fähig zur Auflehnung (»non serviam«) ist der Mensch ebenso imstande, Gott anzunehmen. So ist er auch das einzige religiöse Wesen der Schöpfung.

Indem er die religiöse Dimension annimmt, nimmt er die Wahrheit auf, die sich in den verschiedenen Erscheinungsformen des Göttlichen offenbart: Vom Schauer vor der unbekannten Macht bis zum erhabenen Phänomen der Freundschaft, in der sich das Göttliche als ein Du manifestiert, das wir lieben oder auch hassen können. Hass ist aber umgekehrte Liebe.

Vom Bewusstsein der Einzelheit ausgehend, behauptet der Mensch seine Andersheit dem Göttlichen gegenüber. Dabei wächst die Entfernung, bis die Selbstbehauptung des Menschen in der Verbannung des Göttlichen aus der Stadt der Sterblichen gipfelt. »Gott ist tot«, ruft Nietzsche, der Prophet der Nacht. In der Geschichte der Philosophie, erinnert Lobato, zerbricht die Einheit von Philosophie und Religion

> in der Moderne, die im Kampf gegen das Mittelalter den Menschen von der Unterwerfung unter dem Glauben zu befreien versucht. Es war ein allmählicher Prozess. Der Bruch war doppelt: Einerseits zerschneidet die Kultur die Verbindung zwischen Glauben und Vernunft, andererseits findet eine Scheidung zwischen der einfachen Frömmigkeit des Volkes und der Religiosität der Gebildeten statt.[20]

---

[18] Vgl. M. de Molinos, Guía Espiritual. III, 19. Madrid 1976, 363–365.

[19] Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 77; Die Vernunft in der Geschichte, 310.

[20] Lobato, a.a.O., 11.

Die Enzyklika betrachtet diesen Prozess im Ausgang von Albertus Magnus und Thomas von Aquin, »die ersten, welche die für Philosophie und Wissenschaft notwendige Unabhängigkeit anerkannten«; aber »vom späteren Mittelalter an verwandelte sich die legitime Unterscheidung in eine schädliche Trennung«.

Vielleicht wurde die allmähliche Entfernung des Menschen von seiner natürlichen Tendenz zum Göttlichen hin von Bacon begonnen, der die traditionelle Ausrichtung des Wissens zu einem rein pragmatischen und utilitaristischen Ziel biegt. Demnach ginge es nicht mehr darum, die Wirklichkeit zu kennen, sondern darum, sie mit Blick auf die Wünsche des Menschen zu beherrschen. »Scientia et potentia in unum coincidunt.«[21] Wissen ist Macht. Doch gibt in dieser Zweiheit die Macht dem Wissen Sinn. Ein Wissen, das nicht auf Beherrschung hin gerichtet wäre, wird als nutzlos angesehen. Diese radikale Veränderung bringt Marx in seiner 11. These gegen Feuerbach. Doch das Neue besteht nicht im Wunsch, die Welt zu beherrschen, der schon im Wort »mehret euch und beherrscht die Erde« ausgesprochen wurde, sondern darin, dass diese Überlegenheit des Menschen nicht als göttliche Gabe, sondern als Eroberung des Menschen angesehen wird:

> Andererseits darf man nicht vergessen, dass sich in der modernen Kultur die Rolle der Philosophie selbst verändert hat. Von Weisheit und universellem Wissen ist sie allmählich auf eines unter vielen Gebieten menschlichen Wissens zusammengeschrumpft; sie ist sogar in gewisser Hinsicht in eine völlige Nebenrolle abgedrängt worden (...) Statt auf die Anschauung der Wahrheit und die Suche nach dem letzten Ziel und dem Sinn des Lebens sind diese Formen der Vernünftigkeit als »instrumentale Vernunft« darauf ausgerichtet, utilitaristischen Zielen, dem Genuß oder der Macht zu dienen.[22]

Die Kultur, die aus der Pflege (cultus) der Erde entsteht, entwickelt sich als Kultus des Menschen bis zur Moderne, da sie den traditionellen Sinn verlässt und in neuer Form zur ersten Bedeutung zurückkehrt: Sie vergisst den Menschen, um sich einseitig der Wissenschaft und Technik zu widmen. Die Kultur entfremdet sich, indem sie den Rat des Augustinus aus dem Auge verliert, der das Mittelalter bestimmte: »Gehe nicht heraus. Im Inneren des Menschen ist die Wahrheit.« Nur wenn die Kultur diesen Tempel entdeckt, in dem die Wege kein Ende finden können, wie Heraklit es ausdrückte, vermag sie auch das richtige Verhältnis zur Natur zu gestalten. Das Sichhingeben an die äußeren Dimensionen erklärt, dass viele Menschen, welche die abendländische Kultur gegenwärtig vertreten, eine »religiöse Unkultur« aufweisen. In Wirklichkeit handelt es sich um eine kulturelle Verkleinerung. Denn die Religiosität ist in sich selbst Kultur, ja sogar deren höchste Erscheinungsform. »Bisher waren die Kulturen im innersten Kern ihrer Religion bzw. ihrer Religionen eingehüllt.«[23] Heute beginnt der Mensch seinen Tag nicht mehr mit einer

---

[21] Bacon, Aphorism 27. Dazu die Enzyklika, Nr. 47.
[22] Fides et ratio, 50.
[23] Maria Zambrano, El hombre y lo divino. México 1966, 285.

Selbstbesinnung über seine Beziehung zum Absoluten. Kaum hat er die Augen aufgetan, wirft er sich in das Meer der Tagespresse auf der Suche nach Neuigkeiten. »Die offizielle Kultur hat kein Interesse für die religiöse Dimension des Menschen. Diese überlässt sie den Kirchen, wenn sie sie nicht ganz ignoriert oder ihr jeden Platz im öffentlichen Leben verweigert.«[24]

Dieses Phänomen der Verfinsterung des Göttlichen bringt eine entsprechende Verdunklung des Menschlichen mit sich.[25] Der Tod Gottes bedeutet Tod des Menschen. In der Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. März 1979 heißt es:

> Der Mensch von heute scheint immer wieder von dem bedroht zu sein, was er selbst produziert, das heißt vom Ergebnis der Arbeit seines Verstandes und seiner Willensentscheidung. Die Früchte dieser vielgestaltigen Aktivität des Menschen sind nicht nur Gegenstand von »Entfremdung«, weil sie demjenigen, der sie hervorgebracht hat, einfachhin genommen werden; allzu oft und nicht selten unvorhersehbar wenden sich diese Früchte, wenigstens teilweise, in einer konsequenten Folge von Wirkungen indirekt gegen den Menschen selbst.[26]

Die Leere, die sich dabei öffnet, füllt der Mensch mit »Monstern, Göttern und Alpträumen« aus, sagt María Zambrano. Gott, fügt sie hinzu, ist jedoch aus unserer Kultur nicht verschwunden. Er ist nur von einer Legion tyrannischer Götzen ersetzt worden: Geld, Lust, Ruhm, Fortschritt, Bequemlichkeit. Der grausamste von allen ist die Zukunft. So verlangt sie eine Philosophie, die uns von der Tyrannei der Zukunft befreit und sie dabei gleichzeitig zugänglich macht.[27]

Im Versuch, das Göttliche zu verbannen, wird das Wesen des Menschen entstellt. Es ist beeindruckend, dass das 20. Jh., das die meisten atheistischen Humanismen zustande gebracht hat, auch das grausamste und unmenschlichste der Menschheitsgeschichte ist. So meint Zambrano: »Wir befinden uns in der dunklen Nacht des Menschlichen.« Das Wort der ersten Versuchung »Ihr werdet sein wie Götter« kommt dem humanistischen »ihr werdet sein wie Menschen« gleich.[28]

Dieser Tod des Menschen offenbart sich in der abendländischen Kultur auf drei Ebenen. a) Indem der Mensch das Göttliche ablegt, verzichtet er auf etwas, das ihn als denkendes Wesen mitkonstituiert: die »Offenbarung«, die intellektuelle Intuition der ersten Grundprinzipien. b) Indem sich die moderne Philosophie entsakralisiert, werden Elemente aufgegeben, die zwar nicht christlicher Herkunft sind, aber das Christentum als eigene aufgenommen hatte wie etwa die »Offenbarung«. c) Die Wahrheit wird als Offenbarung seit den Anfängen des Philosophierens dargestellt: Im parmenidischen Gedicht verlassen die Jungfrauen von Heliades die Dunkelheit der Nacht und zeigen ihr schönes Ge-

---

[24] Lobato, a.a.O., 8.
[25] Vgl. María Zambrano, Hacia un saber sobre el alma. Madrid 1989, 126.
[26] Fides et ratio, 50–51.
[27] Vgl. El hombre y lo divino, 282–286 und ebd., 238–239.
[28] La agonía de Europa, 154. Vgl. dies., Notas de un método, 73.

sicht. Auch Platons »innere Stimme«, die unseren Ohren göttliche Weisheit zuflüstert, hat Offenbarungscharakter.[29] Was anderes als Offenbarung wäre der aristotelische Nous, der zusammen mit der diskursiven Vernunft (episteme) die Sophia stiftet? *»He sophia estí kai episteme kai nous ton timiotaton te phesei.«*[30] Ohne Offenbarung wäre die augustinische Auffassung unverständlich, wonach sich Glaube und Vernunft notwendig ergänzen: *crede ut intelligas, intellige ut credas.*[31] Sie lebt in der mittelalterlichen Philosophie der »drei Religionen des Buches« fort.[32]

Dieses Verständnis wird in der modernen Philosophie unterbrochen. María Zambrano äußert dazu: »Der Rationalismus erhebt sich als Gegensatz zur Offenbarung, und in einigen seiner extremsten Erscheinungsformen sogar gegen die bescheidene Alltagsoffenbarung der Intuition.«[33] Johannes Paul II. schreibt:

> Die rationalistische Kritik, die zu jener Zeit auf Grund weitverbreiteter falscher Thesen gegen den Glauben vorgebracht wurde, betraf die Leugnung jeder Erkenntnis, die nicht den natürlichen Fähigkeiten der Vernunft entspränge. Dieser Umstand hatte das Konzil zu der nachdrücklichen Bekräftigung verpflichtet, dass es außer der Erkenntnis der menschlichen Vernunft, die auf Grund ihrer Natur den Schöpfer zu erreichen vermag, eine Erkenntnis gibt, die dem Glauben eigentümlich ist.[34]

Seit Descartes beansprucht der Mensch ein Denken, das keine anderen Regeln kennt als diejenigen, die sich die Vernunft selbst auferlegt. Dabei vergisst sie, dass sie über die ersten Grundprinzipien, die sie ermöglichen, nicht verfügen kann. Es käme darauf an, die Eigenart der Dimensionen neu zu verstehen und von daher deren Zusammengehörigkeit zu entdecken: »Vernunft und Glaube lassen sich daher nicht voneinander trennen, ohne dass es für den Menschen unmöglich wird, sich selbst, die Welt und Gott in entsprechender Weise zu erkennen.«[35]

Auch auf dem Bereich der Ethik und des Rechts hat der Mensch absolute Autonomie beansprucht. Doch vor allem hier hat sich gezeigt, dass der Tod Gottes zugleich den Tod des Menschen bedeutet. Man behauptet, dass es keine anderen Handlungsnormen gäbe als diejenigen, welche sich der Mensch selbst gibt. Es gilt einzig das positive Recht. Die schlimmsten Folgen dieser Einstellung wurden in der ersten Hälfte des 20. Jh. erfahren.[36] Als im Nürnberger Prozess die Nazis als Kriegsverbrecher verurteilt wurden, antworteten sie, sie hätten im Rahmen des geltenden Gesetzes gehandelt. Wenn ein über jedes positive menschliche Gesetz stehendes Naturgesetz verneint wird, bleibt nur noch das willkürliche Recht der Starken gegen die Schwachen.

---

[29] Vgl. Platon, Eutrifon, 3 a; Kratiles 396 a – c.
[30] Aristoteles, Nikomachische Ethik, VI, 7; 1141 b.
[31] Epistola 120., 1, 3. Vgl. Enarratio in Ps. 118.
[32] Vgl. meinen Artikel Reflexión y revelación, los dos elementos del discurrir filosófico. In: Contrastes 1 (Málaga 1996) 211–239.
[33] Hacia un saber del alma (=Zu einem Wissen der Seele). Madrid 1989, 110.
[34] Fides et ratio, 13–14.
[35] Fides et ratio, 23.
[36] Vgl. Lobato, a.a.O., 8.

Die Anthropologie stellt den dritten Bereich dar, an dem der moderne Mensch Autonomie beansprucht. Anders als Augustinus, der in sich zurückkehrt und dort die Wahrheit und Gott entdeckt, findet der Mensch seine metaphysische Einsamkeit.[37] Wenn sich das Bild des Schöpfers auflöst, zeigt der Mensch bloß das Konterfei seiner biologischen Vergangenheit: den »Affen«. Mit Blick darauf spricht Desmond Morris vom »nackten Affen«.[38] Dieser Affe ohne geistige Entwürfe irrt umher in den Wäldern seiner Egoismen. Es ist die Hölle, die nach Calderón de la Barca darin besteht, allein mit sich selbst zu bleiben. Jean-Paul Sartre, Vater des modernen Atheismus, wiederholt den gleichen Gedanken: Die moderne Philosophie kennt keine Vermittler, keine höheren Bilder, sie gehe nur von sich aus und bleibe in sich verschlossen.[39]

Nach Descartes gehört diese metaphysische Einsamkeit zum Wesen des Menschen. Dazu meint María Zambrano:

> Die von Descartes gefundene Einsamkeit ist kein Zustand, kein Ort, sondern das Wesen des Menschen selbst. Man muss es betonen: Descartes ging nicht von der Einsamkeit aus. Er kam zu ihr, fand sie. Das war seine Offenbarung.[40]

Nach dem zweiten Weltkrieg schreibt Zambrano »aus dem Herzen Europas« ein beunruhigendes Buch, das 1945 in Buenos Aires erscheint: *La agonía de Europa.* Darin versucht sie zu zeigen, »dass jener kollektive Wahn eine tragische Folge der Gottverlassenheit war. Das christliche Grundprinzip des Liberalismus (...) blieb unter der Schwellung der Überheblichkeit verborgen.« Als der Mensch den toten Gott zu ersetzen versuchte, fand er sich einem anderen Absoluten gegenüber: dem absoluten Nichts. »Die letzte Phase der deutschen Philosophie ist zweifelsohne die allmähliche Eroberung dieses Nichts, dessen Offenbarung.«[41] Der zweite Weltkrieg enthüllte das wahre, gewalttätige und unmenschliche Gesicht der europäischen Kultur in der Nachtstunde des Todes Gottes.

In großen Krisenzeiten findet sich eine Vielfalt von Richtungen, die aber zwei Grundströmungen verkörpern: Diejenigen, die im Anschluss an die vergänglichen Schulen in den Skeptizismus einmünden, und diejenigen, die der Philosophie treu bleiben und neue Wege für sie suchen. a) Unter den ersten befinden sich heute zwei Grundüberzeugungen, die das moderne Bewusstsein prägen: die *Verurteilung der Metaphysik*[42] als unmöglich bzw. märchenhaft, was vornehmlich auf Nietzsche zurückgeht, und die *Verneinung Gottes*, zuerst als ein überwundener (Nietzsche) und später als ein absurder Begriff (Sartre). Doch die heute ge-

---

[37] Vgl. María Zambrano, La confesión género literario, 40.
[38] Desmond Morris, El mono desnudo. Un estudio del animal humano. Barcelona 1971.
[39] Vgl. María Zambrano, Un descenso a los infiernos. Toledo 1955, 17.
[40] La confesión género literario, 41.
[41] La agonía de Europa, 17 bzw. 84.
[42] Vgl. Fides et ratio, 58. Siehe auch Verf., Introducción al pensamiento de María Zambrano, 123–158.

wichtige Lehre ist nicht der Atheismus, sondern der Agnostizismus. b) Unter den zweiten sind jene zu nennen, die an die Metaphysik, mithin an einen letztlich sakralen Sinn der Wirklichkeit glauben. Unter diesen ist Johannes Paul II. hervorzuheben:

> Mein Appell richtet sich außerdem an die *Philosophen und an alle, die Philosophie lehren*: Sie mögen in Anbetracht einer ewig gültigen philosophischen Tradition den Mut haben, die Dimensionen echter Weisheit und auch metaphysischer Wahrheit des philosophischen Denkens zurückzugewinnen.[43]

Nach Hegel gibt es ein drittes Zeitalter, in dem sich die Synthese der gegensätzlichen Positionen ereignet. Der Sinn der Geschichte besteht darin, dass beide Positionen ihre Einseitigkeit, die sie als un-wahr erscheinen lässt, ablegen und sich in den philosophischen Prozess einfügen.[44] Ähnlich äußert sich María Zambrano: »Das Göttliche der Wahrheit annehmen bedeutet, das Unzugängliche Gottes, den *Deus absconditus*, akzeptieren, der im Kern des geoffenbarten Gottes weiter besteht.«[45]

In der europäischen Kulturgeschichte finden wir eine Synthese zwischen Philosophie und Religion in der Schule von Alexandrien, besonders bei Philo und innerhalb der christlichen Welt bei den Apologeten und den Kirchenvätern, besonders bei Klemens von Alexandrien. Diese Synthese findet ihren besten Ausdruck durch Augustinus, dessen Philosophie eigenständig führt, bis sie zu Beginn des zweiten Jahrtausends mit Aristoteles zusammenfindet. Zambrano schreibt: »Was Augustinus trotz seiner Beschäftigung mit der Konstitution der physikalischen Natur wirklich interessiert, ist der Mensch. Denn dieser stellt für alle Religionen die große Frage dar.«[46] Die Enzyklika sieht es auch so:

> Dem Bischof von Hippo gelang es, die erste große Synthese des philosophischen und theologischen Denkens zu erstellen, in die Strömungen des griechischen und lateinischen Denkens einflosssen (...) Die vom hl. Augustinus vollzogene Synthese sollte Jahrhunderte lang die höchste Form philosophischen und theologischen Denkens bleiben, die das Abendland gekannt hat.[47]

Augustinus, interpretiert Zambrano, findet eine eigenartige Lösung für das Verhältnis von Philosophie und Theologie, welche die Substanz der europäischen Kultur bilden wird: Gott findet der Mensch nur in der Selbstfindung: »Der Christ hat nichts aufzugeben. Denn seine ganze Natur wird verwandelt, wenn er in Christus geboren wird.«[48] Der europäische Mensch ist aus diesen Worten geboren: Die Wahrheit findet sich im Inneren des Menschen.[49]

---

[43] Fides et ratio, 104.
[44] Vgl. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 302.
[45] María Zambrano, Dos fragmentos sobre el amor, 20.
[46] La agonía de Europa, 68.
[47] Fides et ratio, 43.
[48] El hombre y lo divino, 282.
[49] La agonía de Europa, 114. Zur Einheit zwischen jüdischer Bibel und griechischem Erbe vgl. A. Lobato, a.a.O., 111.

Das Gleichgewicht zwischen Glaube und Vernunft ist in früheren Epochen der großen Weltreligionen zeitgemäß erreicht worden: Innerhalb der jüdischen Welt durch Gabirol und Maimonides, im Islam durch Abenhazam und Averroes, für das Christentum – nach den Kappadoziern und Augustinus – im Mittelalter. Hierbei sind Bonaventura und vor allem Thomas von Aquin entscheidende Gestalten:

> Ein ganz besonderer Platz auf diesem langen Weg gebührt dem hl. Thomas nicht nur wegen des Inhalts seiner Lehre, sondern auch wegen der Beziehung, die er im Dialog mit dem arabischen und jüdischen Denken seiner Zeit herstellen konnte. In einer Epoche, in der die christlichen Denker die Schätze der antiken, genauer: aristotelischen Philosophie wieder entdeckten, kam ihm das große Verdienst zu, dass er die Harmonie, die zwischen Vernunft und Glaube besteht, in den Vordergrund gerückt hat. Das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens kommen beide von Gott, lautet sein Argument; sie können daher einander nicht widersprechen.[50]

Wo steht heute die Entwicklung?

> Die moderne Philosophie hat das Fragen nach dem Sein vernachlässigt und ihr Suchen auf die Kenntnis vom Menschen konzentriert. Anstatt von der dem Menschen eigenen Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis Gebrauch zu machen, hat sie es vorgezogen, deren Grenzen und Bedingtheiten herauszustellen. Daraus entstanden verschiedene Formen von Agnostizismus und Relativismus, die schließlich zur Folge hatten, dass sich das philosophische Suchen im Fließsand eines allgemeinen Skeptizismus verlor.[51]

Doch die Modernität geht dem Ende zu. Die Gottvergessenheit macht dem Durchbruch des Heiligen und Sakralen mitten in der laizisierten Gesellschaft des 20. Jh. den Platz frei. Leider nimmt diese Bewegung oft fundamentalistische Züge an. Das ist sicher in der islamischen Welt unverkennbar. Aber auch innerhalb des Christentums werden unter dem Vorwand einer religiösen Erneuerung zahlreiche geldgierige Sekten tätig. Der echt religiöse Mensch und der Sektierer unterscheiden sich dadurch, dass der erste Gott dienen möchte, während der andere den Namen Gottes missbraucht, um zu Geld und Prestige zu kommen.

Die Auffassung des Menschen als »von Natur aus christlich« prägt das abendländische Denken bis zu unseren Tagen. Thomas von Aquin spricht von einem *instinctus naturalis*. In unserer Zeit spricht etwa Zubiri vom *theologischen Sinn des Menschen*. »Ob er es weiß oder nicht hat jeder Mensch Gotteserfahrung.«[52] María Zambrano meint: »Die Offenbarungen des Göttlichen scheinen den tiefsten Dimensionen des menschlichen Lebens zu gehören.«[53]

Bevor man die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft herzustellen versucht, muss klar gestellt werden, dass es sich nicht um ein bestimmtes philosophisches System handelt:

---

[50] Fides et ratio, 46.
[51] Fides et ratio, 9. »Es handelt sich eigentlich nicht um ›Seinsvergessenheit‹, sondern um ›Gottvergessenheit‹.« (A. Lobato, a.a.O., 6)
[52] Xavier Zubiri, El hombre y Dios. Madrid 1984, 13.
[53] María Zambrano, El hombre y lo divino, México 1973, 205.

> Die Kirche legt weder eine eigene Philosophie vor noch gibt sie irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug. Der tiefere Grund für diese Zurückhaltung liegt darin, dass die Philosophie nach ihren eigenen Regeln und Methoden vorgehen muss; andernfalls gäbe es keine Gewähr dafür, dass sie auf die Wahrheit ausgerichtet bleibt und mit einem von der Vernunft her prüfbaren Prozess nach ihr strebt.[54]

Doch dieser Respekt der beiden Bereiche voreinander schließt auch Pflichten ein. Zunächst fordert der Glaube das philosophische Denken auf, damit der Weg, der zum Geheimnis führt, nicht verbaut wird. Auf der anderen Seite jedoch muss der Glaube darauf achten, dass sich die Philosophien nicht vom rechten Weg abwenden. Das kirchliche Lehramt, erinnert die Enzyklika, hat im Laufe der Geschichte mehrmals in diesem Sinne eingegriffen.[55]

Doch was hat die Philosophie hinsichtlich des Glauben zu sagen? Der Glaube fügt dem philosophischen Argumentieren jene Unterstützung hinzu, die im Christentum Gnade genannt wird. Aber die Philosophie kann mit ihren Vernunftargumenten die Wahrheit eines bestimmten Glaubenssatzes nicht beweisen. Denn das überschreitet ihre Grenzen. Sie ist nur verpflichtet, die »praeambula fidei« zu begründen und den Weg zum Geheimnis frei zu legen. In der Geschichte von Al-Andalus[56] werden das 11. und 12. Jh. durch eine dramatische Entwicklung getrennt. Während im 11. Jh. die Philosophie im Hinblick auf die verschiedenen Religionen als zwei Wege zur Wahrheit offen zu bleiben versucht, trennen sie sich im 12. Jh. derart, dass sich bei Maimonides die Vernunft dem Glauben unterwirft und bei Averroes die Vernunft über den Glauben bestimmt.[57]

Die Wiederbegegnung von Philosophie und Religion muss in den drei Bereichen stattfinden, die Streitigkeiten hervorgerufen hatten. Hier stellen wir eine Verengung in »das Menschliche« fest. Das war der Grund für Nietzsche, den Übermenschen zu predigen, der die Überwindung des Menschen darstellt. Und Feuerbach sprach: »Der Mensch ist Gott für den Menschen.« Nur: Da die endliche Welt sich selbst nicht genügt, führt die Illusion von Autonomie, welche die Abhängigkeit von Gott ignoriert, zu katastrophalen Situationen.[58]

María Zambrano fragt sich: Ist vielleicht das Menschliche nicht das Maß für das Menschliche? Offenbart dies nicht den schwerwiegendsten Konflikt unserer Zeit?[59] Stephen W. Hawking meinte, dass noch die Schwellungen des Big Bang nachtönen, während Zambrano erkannte,

---

[54] Fides et ratio, 53.
[55] A.a.O., 61 ff.
[56] Ursprünglicher arabischer Name für Andalusien (Anm. d. Red.)
[57] Vgl. Maimonides, Guía de perplejos. Edición de Gonzalo Maeso. Madrid 1984, 340. Averroes, Sobre Filosofía y Religión. Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Madrid 1998, 84 bzw. 100.
[58] María Zambrano, Dos fragmentos sobre el amor. Málaga 1982, 23.
[59] María Zambrano, España, sueño y verdad, 20.

dass nichts in der Geschichte ausstirbt. In den Höllen des Bewusstseins ist die Erinnerung wach an jene unschuldige Zeit, da die Wiege des Denkens der Glaube war.

Die Enzyklika beginnt: »Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.« María Zambrano schlägt eine neue Art zu philosophieren vor, die sie »razón poética« (dichterische Vernunft) nennt. Dazu gehören die »diskursive Vernunft« und die »intuitive Vernunft«. Die erste entspricht der aristotelischen »episteme« und wird von Zambrano schlicht »Vernunft« genannt. Die zweite hat wiederum eine doppelte Bedeutung: Einerseits meint sie die »Offenbarung«, die bei Zambrano die »intellektuelle Intuition« (»Nous« bei Aristoteles), die »poetische Inspiration« und die »positive Offenbarung« heißen.[60] Das »Poetische« (von »poieo«) bedeutet ein Entgegenkommen der Schöpfung durch Er-Findung einer sich offenbaren wollenden Wirklichkeit. Es ist ein Erkennen durch Einfühlung (Empathie und Sympathie), das die bloße Tätigkeit der Vernunft übersteigt, begründet und ermöglicht. Nur die Synthese, welche die »poetische Vernunft« darstellt, kann aus der Krise der Philosophie herausführen.

In der Enzyklika werden drei Erkenntnisebenen (»die verschiedenen Formen der Wahrheit«) genannt: die *wissenschaftliche*, die sich auf unmittelbaren bzw. experimentell geprüften Evidenzen gründet, die *philosophische*, die »der Mensch durch die spekulative Kraft seines Verstandes erreicht« und die *religiöse*, die »in gewissem Maße auch in der Philosophie verwurzelt ist«. Dadurch, wie Clemens von Alexandrien sagt, wird die Philosophie zur Propädeutik des christlichen Glaubens und dieser zur Vollendung der »wahren Philosophie«.[61]

María Zambrano ist überzeugt, dass wir uns am Beginn einer neuen philosophischen Epoche befinden, am Vortag einer neuen Metaphysik, welche – ohne totalitäre Ansprüche – die herrschende skeptische Zeit überwindet.[62] In der Enzyklika heißt es:

> Unsere Zeit ist von einigen Denkern als die Epoche der »Post-Moderne« eingestuft worden. Dieser Begriff, der nicht selten in voneinander sehr weit entfernten Zusammenhängen verwendet wird, bezeichnet das Auftauchen einer Gesamtheit neuer Faktoren, die im Hinblick auf ihre Verbreitung und Wirksamkeit erkennen ließen, dass sie bedeutsame und dauerhafte Veränderungen zu verursachen vermögen.[63]

Zambranos ethisch-politisches Konzept ist, wie bei ihrem Lehrer Augustinus, von der Idee des Friedens durchdrungen. Doch der Friede ist wesentlich mehr als das Ausbleiben von Kriegen:

---

[60] Vgl. María Zambrano, El hombre y lo divino. Mexiko 1966, 194 ff.
[61] Fides et ratio, 33 bzw. 41.
[62] María Zambrano, Notas de un método. Madrid 1989, 26.
[63] Fides et ratio, 92.

> Der Friede ist vor allem Abwesenheit des Krieges. Aber er ist mehr, viel mehr. Friede meint eine Lebensart, eine bestimmte Weise, den Planeten zu bewohnen, eine Art Mensch zu sein. Die friedliche Lebensart wird gelingen, wenn die Gewalt aus den Bräuchen gelöscht wird und der Friede zu einer Berufung, zu einer Leidenschaft, zu einem Glauben wird, der inspiriert und erhellt.[64]

Was die Anthropologie anbelangt, sieht María Zambrano den Menschen nach seiner wahren und tiefsten Dimension, der Hoffnung:

> Der Geschichte der Fakten muss die Geschichte der Hoffnungen folgen. Das ist die wahre Menschheitsgeschichte. Die Einheit einer Kultur rührt vom System der Hoffnungen, die sich in ihr widerspiegeln.[65]

Dergestalt inauguriert Zambrano eine Art Metaphysik, die man – nach Unamuno – »innergeschichtlich« (intrahistórica) nennen könnte. Statt sich im »cartesischen« Spiegel eines vollendeten Menschen zu schauen, betrachtet sich der Mensch der Hoffnung demütig als ein noch unvollendetes Wesen, unterwegs zur »civitas Dei«. Der Weg, der dahin führt, ist nicht die Vernunft, sondern der Glaube. »Der Gottesstaat ist keine Utopie. Es handelt sich vielmehr um eine Wirklichkeit, die jenseits des Sichtbaren beheimatet ist. Er wird nicht gebaut, sondern nur beschrieben – nicht gedacht, sondern geahnt.«[66]

Innerhalb dieses eschatologischen Horizonts erhält die menschliche Existenz Sinn. Das physische Wesen wird von immanenten bzw. äußeren Ursachen getrieben, der Mensch dagegen von transzendenten Zielen angezogen. Mitten in dieser Ausrichtung wirkt verborgen die Sehnsucht nach dem Paradies, die zum Wesen des Menschen gehört: das Mit-Gott-Sein.

Dabei handelt es sich keineswegs um eine individualistische Grundhaltung: »Die Rückkehr zum Vater ist Wiedergewinnung des ursprünglichen Seins und so gleichzeitig der verlorenen Gemeinschaft mit allen Geschöpfen.« Das heißt: »Voll sein, ganz sein.« Das ist der Mensch als Gottes Kind.[67]

Johannes Paul II. schreibt im Hinblick auf die Predigt des Paulus in Athen über den unbekannten Gott: »Der Apostel legt eine Wahrheit vor, die sich die Kirche stets zunutze gemacht hat: Das Streben und die Sehnsucht nach Gott ist tief in das Menschenherz eingesät.«[68]

---

[64] María Zambrano, Las palabras del regreso. Salamanca 1995, 45.
[65] María Zambrano, Hacia un saber sobre el alma. Madrid 1989, 125.
[66] Ebd., 129.
[67] María Zambrano, El hombre y lo divino, 291 bzw. 292.
[68] Fides et ratio, 29.

Carl Welkisch 1888–1984

Geistiges Zeugnis für unsere Zeit

Edmund Mangelsdorf

1. Der Lebensweg

Carl Welkisch wurde als Sohn eines Lehrers in Gloden (heute Glodno), Kreis Bomst in der Provinz Posen (heute zu Polen gehörend), als vorletztes von sieben Kindern geboren. Er berichtet von einer Grunderfahrung in der frühen Kindheit, die sein Leben bestimmte: Als er siebenjährig in einer Bilderbibel die Geschichte der Auferweckung des Jünglings von Nain und weiter Jesu Verhör vor dem Hohen Rat las: »Von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels« (Mt 26,64), hörte er in seinem Inneren eine Stimme, die sprach: »Auch du bist zu diesem Weg berufen und sollst dasselbe Ziel erreichen!«[1]

Eine kaufmännische Lehre, die er 1905 in Schwiebus (heute Swiebodzin) in einer Stoffhandlung begann, brach er 1907 nach dem Tode des Vaters ab, um dann mit seiner Mutter und seinen beiden Schwestern nach Posen (heute Poznan) zu ziehen. Dort machte ihn ein Heilmagnetopath, der ihn von einer Krankheit heilte, auf seine eigenen Heilkräfte aufmerksam und veranlasste ihn sie planmäßig auszubilden. Dabei half ihm sein angeborenes Hellgefühl, das ihn befähigte, Krankheiten im Körper eines Menschen wahrzunehmen. Dasselbe Hellgefühl ließ ihn auch erkennen, dass er seine Lebenskraft mit Hilfe seiner Hände in den Körper eines Kranken einstrahlen konnte, die heilende Wirkung entfaltete. In den Schriften Carl Huters (1861–1912) fand Carl Welkisch seine Beobachtungen bestätigt.

1910 ließ er sich als Psychotherapeut in Bromberg (heute Bydgoszcz) nieder. Dort kam es bei seinen Patienten zu ersten Aufsehen erregenden Heilungen von schweren körperlichen Leiden. 1912 gelang es Carl Welkisch, bei Carl Huter in Dresden eine Ausbildung zu erlangen, und es entstand eine geistige Freundschaft zwischen ihnen.

Carl Welkisch hatte so seine Begabung zu einem »recht brauchbaren Instrument« ausgebildet. 1912 eröffnete er in Breslau (heute Wroclaw) eine Heilpraxis. Er tat dies aus Überzeugung, denn andere verlockende Angebote hätten ihm eine unabhängige Existenz ermöglicht. Zudem wusste er, dass das Ansehen eines geistigen Heilers ohne die entsprechende akademische Ausbildung nur sehr gering war und er Angriffe aus dem schulmedizinischen Lager zu erwarten hatte. Seine Heilungen waren damals allerdings so spektakulär, dass man von einem öffentlichen Wirken sprechen kann. Jegliche Kritik verstummte. Großes Aufsehen

[1] Carl Welkisch, Im Geistfeuer Gottes. Neufassung 1979, 3. Aufl., Überlingen 1998, 33.

erregte die Wiederbelebung einer jungen Frau, die bereits an einer Blutung in der Mundhöhle erstickt war.[2]

Seine Tätigkeit in Breslau ging stets einher mit schweren inneren Leiden und Kämpfen um die Menschen, die ihm zugeführt wurden. Dass es aber nicht bei dieser Arbeit bleiben sollte, wurde ihm im Sommer 1915 in der kleinen Schroth-Kirche in Schreiberhau (heute Szklarska Poreba) klar. Er erfuhr innerlich eine Bekräftigung der Grunderfahrung seiner Kindheit. Knapp zwei Jahre später, am 3. Januar 1917, zeichnete sich ihm mit aller Deutlichkeit der Weg ab, den er zu gehen hatte: Helle in seinen Leib einstrahlen zu lassen, um sie weiterzugeben. »Danach setzte dann die eigentliche Vergeistigungsarbeit ein«, heißt es lapidar in seiner Autobiographie.[3]

Die Arbeit an sich selbst hatte bei Carl Welkisch immer mehr Vorrang. Doch auch seinen Beruf übte er mit Erfolg aus. Ende April 1925 reiste er in die Vereinigten Staaten, wo einflussreiche Kreise auf ihn aufmerksam geworden waren. Man bot ihm eine namhafte Summe, die ihm ein unabhängiges Leben ermöglicht hätte, ihn aber an eine Tätigkeit in den Vereinigten Staaten binden sollte. Dies entsprach nicht seiner Aufgabe, und so verließ er Amerika bereits im Oktober desselben Jahres.

1925 gewann Carl Welkisch in Breslau den Arzt Dr. Wilhelm Beyer (geb. 1885) zur Mitarbeit, der sich in treuer und aufopfernder Weise bis zu seinem Tode im Jahre 1977 zur Verfügung stellte. Eine gemeinsame Publikation »Der Wegweiser«, der die geistige Heilweise Carl Welkischs erklärte und den Patienten Ratschläge für eine geeignete Lebensweise gab, erschien im selben Jahre und bis 1926 in 5 Folgen, wurde aber aus Kostengründen aufgegeben. An ihre Stelle trat dann 1927 das von seinem Mitarbeiter Hermann Haupt herausgegebene Buch »Vergeistigung«.[4] Darin beschreibt Carl Welkisch seinen Werdegang und erklärt die Wirkungsweise seiner Fernbehandlung, die, aus dem »Geiste«[5] stammend, nicht mehr an die örtliche Nähe zum Patienten gebunden war. Zudem nimmt er Stellung zu Fragen seiner Zeit.

1928 verlegte er Praxis und Wohnsitz nach Berlin und hielt sich in den folgenden Jahren jeweils im Frühjahr und im Herbst länger in Meran (Südtirol) auf.

Sein geläutertes Empfinden ließ ihm von Anfang an keinen Zweifel am verbrecherischen Charakter des Nationalsozialismus' und seiner Vertreter, woraus er auch seinen Patienten und Freunden gegenüber keinen Hehl machte. Diese stammten aus allen gesellschaftlichen Schichten bis in höchste Kreise hinein. So kam es durch Indiskretion und Denunziation im Dezember 1934 zur Verhaftung in Breslau. Obwohl er die Möglichkeit gehabt hätte, sich durch Verbleib im Ausland der drohenden

---

[2] Uwe Beyer, Carl Welkisch – Geistiger Heiler und Wegweiser zu Christus. Überlingen 1990, 34 f.

[3] A.a.O., 157.

[4] Carl Welkisch, Vergeistigung. Hg. Hermann Haupt, Darmstadt 1927.

[5] Was Welkisch unter »Geist« versteht, wird später erläutert.

Verhaftung zu entziehen, war er im vollen Bewusstsein der Schwere dieses Schrittes nach Deutschland eingereist.

1934 wurde Carl Welkisch vom Breslauer Gefängnis in die nationalsozialistische Hölle, das Gestapo-Gefängnis Columbia-Haus in Berlin, versetzt. Welche Tiefen er während dieser Zeit durchschritt, beschreibt er ausführlich in seiner Autobiographie. Als persönlicher Gefangener Heinrich Himmlers[6], der Carl Welkisch durch seine Erkenntnisfähigkeit, die Adolf Hitler fürchtete, als höchst gefährlich für den Nazi-Staat einstufte, schien kein Entrinnen aus dieser Gefangenschaft mehr möglich.

Aber bereits im Oktober 1935 sahen sich die Nazis durch drohende Verwicklung mit dem Ausland gezwungen, ihn zu entlassen, da ihm kein Vergehen nachzuweisen gewesen war und ihm somit auch kein Prozess hatte gemacht werden können. Ihm wurde strengstes Schweigen über das in seiner Haft Erlebte und völlige Zurückgezogenheit auferlegt mit dem Verbot, Menschen an sich zu ziehen.

Carl Welkisch fand zusammen mit seiner Mutter und einer seiner Schwestern Aufnahme auf dem Landgut eines Freundes in Schwusen (heute Wyszanow) bei Schlichtingheim (heute Szlychtingowa), Kreis Glogau (heute Glogów), in Schlesien. Dort wurde ihm bereits im Juni 1939 offensichtlich, dass Hitlers Sturz nicht mehr aufzuhalten sei und es zum Krieg kommen werde.

Trotz der strengen Auflagen durch die Nationalsozialisten[7] ging er im Juni 1939 nach Schweden und blieb dort ein Jahr lang bei Freunden in Strömstad und Göteborg. Die Rückkehr nach Deutschland verlangte von ihm großen Mut, da er durch seinen langen Schwedenaufenthalt an der Grenze sofort hätte verhaftet werden können. Er konnte jedoch unbehelligt einreisen. Nach seiner Rückkehr im Kriegsjahr 1940 lebte er weiter bis 1945 zurückgezogen in Schwusen.

Im Januar 1945 teilte Carl Welkisch das Vertriebenenschicksal. Durch unglückliche Umstände verblieb er mit seinem Schwager, seiner Mutter sowie einigen Freunden in sehr ärmlichen Verhältnissen im Ort Klein-Polkwitz (heute Polkowizki), nahe Sprottau (heute Szprotawa), bis zur Ausweisung aus Polen im Mai 1947. Anschließend fand er vorübergehend Aufnahme bei Freunden in Wiesbaden. 1948 wurde ihm eine Unterkunft in Weidenberg nahe Bayreuth zugewiesen, von wo er 1949 nach Hagnau bei Meersburg an den Bodensee gelangte.

Ab 1953 lebte er zurückgezogen in Überlingen am Bodensee und betreute unter Mitarbeit von Wilhelm Beyer weiterhin viele Heilungs- und Hilfesuchende. Seiner mystischen Aufgabe der Leibvergeistigung blieb er allerdings in geduldiger Hingabe und Aufopferung zunehmend verpflichtet. Vielen, besonders auch jungen Menschen, half er ihr Leben nach Gott und Christus hin auszurichten. 1952 vollendete er seine Autobiographie »Im Geistfeuer Gottes«, die 1957 im Otto Reichl Verlag, Remagen, erschien.

---

[6] Kommandeur der politischen Polizei »Gestapo«.

[7] Man durfte sich nicht länger als drei Monate im Ausland aufhalten.

Regelmäßig im Frühling wie im Herbst hielt sich Carl Welkisch in Meran auf. 1976 erschien sein Buch »Der Mensch zwischen Geist und Welt«, das eine knappe Zusammenfassung seiner Erkenntnisse von der Entwicklung eines jeden Menschen gibt. 1979 kam es zur Herausgabe einer Neufassung des Buches »Im Geistfeuer Gottes«, das die Biographie fortschreibt.

Ab 1976 arbeitete Carl Welkisch an seinem Buch »In der Liebesglut Gottes«. In ihm legt er »Erlebnisse und Einsichten über das Zusammenspiel von Liebe und Sexualität« im Lichte der göttlichen Liebe dar. Wohl wissend um die Brisanz der Thematik bei den Zeitgenossen, war es sein Wunsch, dass dieses Buch erst nach seinem Tod gedruckt wird. Es erschien tatsächlich in Überlingen 1987.

Daselbst starb Carl Welkisch am 9. August 1984.

2. *Die Aufgabe: Die Geburt Gottes im Äußersten*

»Der Wegbereiter einer neuen Heilsepoche« titelt schon 1959 bald nach Erscheinen (1957) der Autobiographie Carl Welkischs »Im Geistfeuer Gottes« eine dreizehnteilige Artikelreihe im Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.[8] Darin wird dem Buch die Möglichkeit einer größeren Wirkung attestiert. Nach Meinung des Autors[9] verdiene es besondere Beachtung.

Carl Welkischs Lebensweg, wie er ihn selbst beschreibt, seine Zubereitung zum Mystiker, zum Zeugen einer höheren Wirklichkeit, stellt eine große Herausforderung an den heutigen Leser dar. Die weitreichenden und wegweisenden Erkenntnisse, die sich aus seinem Leben und seinen religiösen Erlebnissen ergeben, werfen die Frage nach der Authentizität dieses Mannes und seiner Glaubwürdigkeit auf. Er selbst hat nichts weiter in die Waagschale zu legen als die Wahrheit seines Erlebens.

Carl Welkisch ist kein Lehrer, kein Philosoph und kein Theologe, der Menschen belehren oder an sich binden will, er berichtet nur schlicht von den Stationen seines Lebens- und Leidensweges und lässt Menschen daran teilhaben. Die Überzeugung von der Echtheit jeglicher Mystik und auch seiner eigenen kann Carl Welkischs Meinung nach nur durch ein »Innewerden« über den eigenen »Geist« erwachsen. Dieses Innewerden setzt beim Leser allerdings eine wirkliche Offenheit voraus, die nicht durch dogmatische Vorurteile verengt sein darf, wenn sie das Einfließen der »Wahrheit« nicht verhindern will. Hermeneutisch gesprochen: Über Evidenzen lässt sich nicht streiten. Man kann sie nachvollziehen oder auch nicht. Im letzten Fall muss man sie sein lassen. Denn niemand verfügt über einen absoluten Maßstab, der erlaubte über die »Wahrheit« an-

---

[8] Materialdienst, Längsschnitt durch die geistigen Strömungen und Fragen der Gegenwart, 22. JG./Nr. 7 – Nr. 18, Stuttgart 1.04.1959–15.09.1959. Apologetische Zentralstelle der EVD, spätere EZW (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen).

[9] Kurt Hutten.

derer Lebenserfahrungen endgültig zu urteilen. Dies bedeutet aber nicht, dass nun alles beliebig wahr und richtig sein kann. Ob eine Evidenz »wahr« und »richtig« ist, zeigt sich in der Fruchtbarkeit und Positivität ihrer Verwirklichung.

Die Evidenz höherer Erfahrungen zu vermitteln ist ein mühevolles Geschäft. Carl Welkisch stimmte in das Klagelied aller Mystiker ein, das Erlebte nur schwer anderen Menschen mit den Worten endlicher Begrifflichkeit mitteilen zu können. Wenn er es trotzdem unternimmt, von den mystischen Vorgängen in seinem Leben zu berichten, dann tut er dies im Wissen um die gleichartige Wesensstruktur aller Menschen, denen grundsätzlich die Verbindung mit der geistigen Welt möglich ist.

Der eigene Geist, Carl Welkisch nennt ihn den »individuellen Geist des Menschen«, nimmt eine zentrale Stellung in seinem Menschenbild ein. Ihm widmet er ausführliche Erklärungen, denn das Bewusstsein für ihn sei den Menschen seit langem abhanden gekommen. Dabei arbeitete er den begrifflichen Unterschied zwischen Geist und Seele heraus, die man seiner Auffassung nach bisher nur unscharf voneinander getrennt habe, aber zum Erkennen mystischer Vorgänge wichtig sei. Eigens vor der Zeit geschaffen bildet der Geist den Kern der Persönlichkeit des Menschen. Man kann sich ihn in Menschengestalt, aber von ungeheuer feiner Stofflichkeit vorstellen, die eine hohe Schwingungsfrequenz besitzt. Er verbleibt während des Erdenlebens des Menschen auch weiterhin auf der jenseitigen Ebene und ist über die feinstoffliche Seele mit dem Körperlich-Materiellen verbunden. Der Geist ist hier nicht zu verwechseln mit dem Verstand, dem Intellekt, den Welkisch als nützliches Werkzeug zur Einordnung des Erlebten sieht und der eine Funktion der Seele ist.

Die Seele ihrerseits entsteht ebenso wie der Körper erst bei der Befruchtung der Keimzelle und entwickelt sich mit ihm zusammen. Ihre Gestalt ist der des Körpers sehr ähnlich. Sie wird aus feinstofflichen Substanzen des Kosmos' und der Natur zusammengefügt und vermittelt der irdischen Materie die nötige Lebensenergie, die wiederum in der letztlich unzertrennlichen Verbindung mit Gott begründet liegt. Der Geist aber ist und bleibt der Führer als individuelles Wesenszentrum der dreifaltigen, Geist, Seele und Körper umfassenden Persönlichkeit Mensch.

Diese Einzelteile, wenn auch eng miteinander verbunden, können jeweils ein gewisses Eigenleben führen, und so kommt es zu vielfältigen Schwierigkeiten. Ziel der Entwicklung des Menschen ist es, deren endgültige Einswerdung zu erreichen, d. h. die Seele und schließlich auch die Materie des Körpers in die höchste Lebensform, die des himmlisch Geistigen, zu überführen. Ein wichtiges »Hilfsmittel«, um die Vergeistigung der Seele zu unterstützen, ist das Gebet.

Zum Verständnis seiner Auffassung gibt Carl Welkisch noch weiteren Aufschluss über die Wesensstruktur der menschlichen Drei-Einheit: Der freie Geist ist nur insofern wahrhaft frei, wie er sich nicht durch eigenwillige Grundeinstellung von Gott entfernt hat. Je nach dem Grad seiner Gottverbundenheit ist der Geist bereits auf der jenseitigen Ebene

mehr oder weniger unrein geworden. Ziel seiner Einkörperung auf dieser Erde ist es, im Kontakt mit der Materie – dem Gott entferntesten Aggregatzustand des Geistigen – die verloren gegangene Reinheit in einem gnadenvollen »Schnellkurs« wieder zu erlangen in der »Wiedergeburt« des Geistes, d. h. einer Umkehr in die Liebe und die Willensrichtung Gottes.

Der so wieder geborene Geist des Menschen beginnt das Eigenleben der weitgehend selbstständigen Seele zu läutern, sie gleichsam zu »vergeistigen« und dann nach dem irdischen Tod des Menschen in sich aufzunehmen. Bestehen noch Unreinheiten und Unvollkommenheiten der Seele, die dem entgegen stehen, so kann sie sich weiteren läuternden Maßnahmen auf der jenseitigen Ebene unterziehen, um das Ziel ihrer »Vergeistigung« früher oder später zu erreichen.

Das Aufgehen der geläuterten Seele im wiedergeborenen Geist nennt Carl Welkisch die »erste Auferstehung«. Es ist das erste Ziel des Erdenlebens. Bei den Menschen geschieht das im günstigen Falle direkt nach dem körperlichen Tod, bei einer ungenügend erschlossenen Seele aber erst nach langwierigen Reinigungen auf jenseitigen Ebenen. Es wird angenommen, dass die Einung von Geist und Seele bei Carl Welkisch bereits zu seinen Lebzeiten im Jahre 1917 abgeschlossen war als Voraussetzung für seine eigentliche mystische Aufgabe, die Vergeistigung seiner Körpermaterie.

Grundsätzlich ist auch der Körper, die irdische Materie, erlösungsfähig und -bedürftig, wie das im Begriff der »Auferstehung des Fleisches« schon im christlichen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck kommt. Die dem äußeren Zerfall anheimgefallene Materie des Körpers, die in ihrer geistigen Substanz nicht verloren gehen kann – auch nicht durch Feuer oder Verwesung – wird auch geläutert, vergeistigt und dann irgendwann in den »Auferstehungsleib« mit aufgenommen. Diese »zweite Auferstehung« ist das Endziel der menschlichen Entwicklung: Die Einheit von Geist, Seele und Körper, die Gottesebenbildlichkeit, erfährt in dieser letzten Verklärung eine deutliche Erhöhung der Seligkeit des Menschen, der damit die wahre Gotteskindschaft erreicht.

Nach seiner Aussage konnte Carl Welkisch aufgrund seines Entwicklungsweges den Geist eines Menschen, auch den eines Verstorbenen oder anderen Jenseitigen, wachbewusst[10] und zweifelsfrei erleben und identifizieren und ihn deutlich von deren Seele unterscheiden. Dabei kam es zu einer innigen Wesensvereinigung mit diesem Geist, was dadurch eine Selbsttäuschung oder Irreführung Carl Welkischs durch andere seiner Meinung nach ausschloss. So sind auch seine Christus- und Gotteserlebnisse nicht als Mitteilungen auf dem Wege über die seelisch-mediale Ebene zu verstehen, in der noch sehr viel Irrtum möglich ist, sondern als direktes Einswerden mit dem Gottgeist in der »unio mystica«. Carl Wel-

[10] Das Studium und das Erleben vieler anderer Mystiker brachte Carl Welkisch zur Überzeugung, dass dies eine Besonderheit seines Erlebens war und er sich hierin von anderen Mystikern unterschied, die den »Geist« nur in der Ekstase erleben konnten.

kisch bezeichnet dies als »innere Offenbarung«, ein notwendiger Vorgang, der durch langes vorbereitendes Leiden erreicht werden sollte. Diese Fähigkeit zur wachbewusst erlebten Gottesvereinigung wurde zum Bestandteil seiner Erfahrungswelt. Dazu gehörte aber ebenso die demütige und aufopferungsvolle Art seiner Hingabe.

Durch sein Hellgefühl erlebte Carl Welkisch ferner die Bewusstheit jeder einzelnen Zelle seines Körpers und bezeichnet sie in der Summe als die »Materiegeister des Leibes«. In einem ganz unspektakulären, in bescheidener Zurückgezogenheit sich vollziehenden qualvollen und den über mehr als sechs Jahrzehnte bis zu seinem Tode andauernden Entwicklungsgang hatte sich Carl Welkisch als Protagonist der göttlichen »Einstrahlung« Gottes tagtäglich hinzugeben. Schicht für Schicht sollten die Zellen seines Körpers und ihr geistiger Kern erfasst werden und deren als Materiegeister wesenseigene starre Widersetzlichkeit durch Leiden zerbrochen werden, bis sie sich endlich ergaben und dann in die hohe Schwingungsfrequenz des Geistes umgewandelt wurden.

Die Tiefe der damit verbundenen Leiden könne, so er, nur ein Mystiker erahnen.

Ziel war es, in einer natürlichen, d. h. naturgesetzlichen Entwicklung eines Menschen erstmalig eine Bresche zu schlagen und die Gottesliebe in die zu Selbstzerstörung, Verfall und Starrheit tendierende Materie zu tragen. Immer wieder führte sich Carl Welkisch dieses große Ziel vor Augen, wenn er im Leiden verzagen wollte. *Jakob Böhme* (1575–1624), der Görlitzer Mystiker, dessen Geisteseigenart Carl Welkisch zweifelsohne »gesehen« hatte, soll ihm in einem geistigen Erleben in der schlichten frommen Art seines Erdenlebens in Begleitung zweier Männer entgegengekommen sein und diese auf ihn mit folgenden Worten hingewiesen haben: »Dies ist der Mensch, der jetzt in sich verwirklicht, was ich in meiner Erdenzeit habe schauen dürfen: die Geburt Gottes im Äußersten.«[11]

In Carl Welkischs Lebensbericht nimmt die Schilderung der Leiden um dieser Entwicklung willen einen breiten Raum ein. Das Leid sei vielfach das einzige Mittel, eine Umkehr in Geist und Seele zu erreichen, ohne deren Freiheit anzutasten.

Auf diese Weise wurde auch der starre Eigenwille der Materiegeister gebrochen. Sie ergaben sich schließlich der umwandelnden Liebeskraft Gottes und wurden »verklärt«. An einer Stelle lässt Carl Welkisch Gott sagen: »... die letzte Verzweiflung ist Mein Feld, da wirke ICH Wunder.« Und anderswo: »... das ist der Sinn deiner Leiden, sie sind die Wehen einer neuen Gottgeburt.«[12]

Carl Welkisch legt sein Erfahrenes in seiner Biographie nieder. Damit setzte er sich dem Unverstand und der Gleichgültigkeit aus. Doch es gab auch viele Menschen, die es verstanden, allen voran sein Mitarbeiter, der Arzt Wilhelm Beyer. Auch heute, nach Carl Welkischs Tod, begreifen

---

[11] Carl Welkisch, Im Geistfeuer Gottes, 238.
[12] Ebd., 243 bzw. 290.

Menschen, auch solche, die ihn nicht mehr persönlich gekannt haben, den Weg und die epochemachende Aufgabe dieses Mystikers. Die Schwere seiner würdevoll getragenen Leidensgeschichte macht ihn glaubwürdig.[13]

3. Perspektive

Das Leben Carl Welkischs hat über das individuelle Schicksal hinaus Bedeutung. Das grundsätzlich einmal individuell Erreichte soll noch zur geschichtlichen Wirkung kommen.

Die Bücher Carl Welkischs, besonders »Der Mensch zwischen Geist und Welt«, gibt in Kurzform Wegweisungen für den heutigen Menschen mit seinen Problemen wie Drogengenuss, Süchten, Sexualität, Ehe, Homosexualität, Verantwortung für die Schöpfung etc., und sie werden aus tiefer mystischer Sicht beleuchtet.

Theologische Fragestellungen wie die der Theodizee, der Trinität, der Rechtfertigungslehre, des Verhältnisses von Christentum zu anderen Religionen, der Reinkarnation, der Existenz einer jenseitigen Welt, des Lebens nach dem Tod, der Personalität des Bösen usw., findet man mit hoher Verantwortlichkeit aus der Sicht des Erlebenden, nicht des darüber Philosophierenden, in Carl Welkischs Büchern mit verständlichen Worten schlüssig und in logischer Konsequenz beantwortet.

Carl Welkischs Lebenswerk eröffnet ungeahnte Perspektiven und bezeugt den Anbruch eines wirklich neuen, geistigeren Zeitalters. Erste ermutigende Zeichen für diese neue Zeit sind dem dafür Offenen schon deutlich sichtbar. Die unvoreingenommene Kenntnisnahme dieses Mystikers ist geeignet, dem ernsthaft Suchenden die Überzeugung von durch den Rationalismus und Materialismus[14] längst ad acta gelegter religiöser Weltsicht neu zu beleben und könnte somit auch den Kirchen, von denen sich immer mehr enttäuschte Menschen abwenden, bei entsprechender Offenheit gute Wiederbelebungsimpulse geben.

---

[13] »Deine übermenschlich großen Leiden wirken jeden Augenblick weit mehr und Größeres, als wenn du Tausende von Kranken heiltest. Sichtbare Wunder sind bedeutungslos, solange nicht der Menschen Inneres erschlossen ist und sie der Wahrheit Stimme hören können, die unbeirrbar ihnen dich bezeugt als Meinen Sohn. – Das Wissen aber um die unerhörten Leiden der Marterstraße deines Lebens, es soll helfen, Meiner Liebe einen Zugang zu bahnen zu den Menschenherzen. Drum müssen sie erfahren, daß du leidest und wie unerhört du leidest, um ihr Mitgefühl zu wecken. Denn ein echtes Mitleid kann und soll zu wirklichem Mitleiden werden. Und so weit sie wahrhaft Anteil nehmen an den Leiden, werden sie auch Anteil haben an dem Segen, der aus deiner Leidenssaat erwächst.« Im Geistfeuer Gottes, a.a.O., 291 f.

[14] Die Erkenntnisse der modernen Physik z. B., die inzwischen die Materie nicht als undurchdringliche Masse, sondern als Energie definiert, bestätigen das Erleben Carl Welkischs, der jegliche Existenz auch die der Materie als strahlende Energie mit seinem Hellgefühl wahrnahm und zwar in nur unterschiedlicher Strahlungsfrequenz von der grobstofflichen über die feinstoffliche Strahlung bis hin zur geistigen, die die höchste Strahlungsfrequenz besitzt.

Abschließend sei der Ausspruch König Karls I. von England zitiert, nachdem er 1646 Jakob Böhmes »Vierzig Fragen von der Seele« gelesen hatte: »Gott sei gelobt, daß es noch Menschen gibt, die imstande sind, von Gott und Gottes Wort ein lebendiges Zeugnis aus der Erfahrung zu geben!«[15]

[15] Zitiert nach: Friedrich Schulze-Maizier (Hg.), Jakob Böhmes Schriften, Leipzig 1938, Einführung des Herausgebers, 51.

Zwischen Genie und Wahnsinn

Helge J. Badermann-Palma[1]

»... der erste Trunk aus dem Becher der Naturwissenschaft macht atheistisch, aber auf dem Grund des Bechers wartet Gott.«

Werner Heisenberg 1901–1976, Nobelpreisträger für Physik

Auszüge aus: Helge J. Badermann-Palma, Zwischen Genie und Wahnsinn. Traktatzyklus zum besseren inhaltlichen und übergeordneten Verständnis der Diagnose Schizophrenie. Arbeit eines (seit 16 Jahren) Psychoseerfahrenen (2001).

Inhaltsverzeichnis

1. (Seite 3–10) Einleitung
Geschichte der Arbeit
Einordnung der Erkrankung, soziologisch, philosophisch, persönlich
Motivation zur Erstellung dieser Arbeit, persönlich
und im sozialen Kontext
2. (Seite 11–14) Familiengenese des Klienten
»Ich werde die Sünden der Väter strafen bis in die dritte
und vierte Generation«
3. (Seite 15–18) Genese der Erstmanifestation
Sendungsbewusstsein
4. (Seite 19–21) Erstmanifestation
Ende einer Dienstreise
5. (Seite 22–67) Behandlung und Reflexion
Das Schizophrenieverständnis der Gegenwart;
eine populärwissenschaftlich-kompilatorische Annäherung

I. Einleitung

Seit Monaten schreibe ich an dieser Arbeit und erweitere sie regelmäßig. Ich wälze Fachbücher, lese Artikel in Zeitschriften und Tageszeitungen, korrespondiere mit Fachleuten, auch mit solchen von internationalem Format, dokumentiere und interpretiere Erfahrungen.

Wohl wenige an einer Schizophrenie erkrankte Menschen werden diese Arbeit derart akribisch leisten können oder wollen. Auch eine gewisse Wissenschaftlichkeit muss eingehalten werden, obwohl ein Betroffener geneigt ist emotional zu argumentieren.

Ganz kann auch ich mich davon nicht freisprechen, besonders nicht in dieser Einleitung.

---

[1] Die Redaktion nimmt weder zur Person noch zum Werk Stellung, ist aber der Auffassung, dass es sich um einen aus wissenschaftlichen und menschlichen Gründen überdenkungswürdigen Vorfall handelt (Anmerkung der Redaktion).

Ich mache keinen Hehl daraus, den sozialpsychiatrischen Ansatz dem biologischen Verständnis dieser Erkrankung vorzuziehen. Streng genommen gehe ich noch weiter. Ich erkenne die Natur der psychotischen Erfahrungen, die in einem Grenzbereich gemacht werden und seit Jahrtausenden in allen Religionen bekannt sind: mystische Gotteserfahrungen. Auch ich kann sie in meinen Erfahrungen auf den »Reisen in jene zweite Welt« aufzeigen.

– Meine durch Gotteserfahrungen entstandenen geisteswissenschaftlichen Arbeiten neben den Beschreibungen jener Erlebnisse sind mittlerweile unter Theologen anerkannt und hoch gelobt. In diesen Kreisen gelte ich als Philosoph, Mystiker und »Wanderer zwischen den Welten« und dies, obwohl wir in keiner religiös-zentrierten Kultur leben, die solche Interpretationen zwangsläufig Schizophrenen nahe legen könnte. Dagegen werden sie von Seiten der Medien ohne Zögern als pathologisches Erleben eingeordnet.
– Meine in der Arbeit »Einheitserlebnis« beispielsweise dokumentierte Gotteserfahrung, nachzulesen auf meiner Internetseite *http:/www.bewusstsein.com,* gilt Geisteswissenschaftlern nachweisbar als Indiz einer authentischen mystischen Erfahrung.
– Als ich diesen Bericht jedoch seinerzeit auf dem Bochumer Psychoseseminar einbrachte, erntete er den lauten Beifall des Auditoriums als vermeintlicher Bericht psychotischen Erlebens.

*

Was ist also krank? »Das, was vom Gesunden, Normalen abweicht«, möchte man meinen. So einfach also scheint die Antwort im Bereich der psychischen Krankheiten zu sein, aber sie ist es keineswegs.

Lassen Sie uns einen Blick darauf werfen, was für uns in Deutschland heute als normal gilt und toleriert wird.

Es wird toleriert: Dass Menschen sich übermäßig betrinken und sich dadurch schädigen. Dass Millionen EUR für den Schaden ausgegeben werden müssen, der durch das Rauchen entsteht. Dass manche Familien zwei Autos fahren, ohne zwingenden Grund, die dann die Umwelt belasten. Dass der Diesel in der Garage angelassen wird, um zum 900 Meter entfernten Kiosk zu fahren. Dass für modische Trends Tiere sterben müssen. Dass Menschen sich auf Kosten anderer finanziell bereichern. Dass finanziell besser Gestellte angesehener sind.

Diese Liste ließe sich beliebig fortsetzen und sie führt uns vor Augen, dass in unserem Lande längst nicht alle Dinge vernünftig sind, die toleriert werden, und dass das, was hierzulande normal ist, von unserer Gesellschaft bestimmt wird.

*

Meine Motivation, schizophrene Erlebnisse als etwas anzusehen, was für einen Menschen in seiner Entwicklung durchaus normal sein kann oder vielleicht sogar sein sollte, entspringt keiner fixen Idee. Es war mein persönlicher Reife-Weg, der vor 16 Jahren begann. Ich suchte nach Alternativen zur alltäglichen Wirklichkeit und machte Erfahrungen, die über das hinausgehen, was wir im Alltag erleben. Ich erlebe diese Wirklichkeit als kalt, vordergründig und wenig sinnvoll.

(...)

Das Wort »verrückt« ist leicht gesagt; ich denke, es wird sich etwas geändert haben an Ihrem Denken über seelisch erkrankte Menschen, wenn Sie sich die Mühe gemacht haben, meine Arbeit zu lesen.

II. »Ich werde die Sünden der Väter strafen bis in die dritte und vierte Generation«

Mein Urgroßvater, Emil Schönwiese, starb fast 100-jährig und hatte bis zuletzt zusammen mit seiner fast ebenso alten Frau einen eigenen Hausstand. Ich hatte das Glück, ihn als Kind noch kennen lernen zu dürfen. Er war ein herzlicher, aber konsequenter Mann. Er war Katholik, und wenn wir zusammen am Tisch saßen, segnete er das Brot (...) Ich mochte ihn sehr, weil er so oft mit mir spielte und dabei immer von liebenswerter Herzlichkeit war. Jedoch fürchtete ich ihn auch, denn alles hatte bei meinen Urgroßeltern seine Ordnung – so schien es – und war wohl durchdacht. Ich fand dies toll, aber ich hatte auch Angst, Fehler zu machen und gescholten zu werden.

Der Weg, einen Sinn in meinem Leben zu finden, meine Berufung oder Aufgabe zu erkennen und einen Sinn in den Dingen schlechthin zu sehen, war und ist in meinem Fall ein sehr langer und tragischer.

Ein in mir angelegter extremer Forschergeist und eine wahrscheinlich angeborene Dünnhäutigkeit, gepaart mit einer Familientragik, ließen mich seit nunmehr 15 Jahren immer wieder dem sog. Wahnsinn verfallen. Schon zwei Generationen lang vorher, mehr ist mir nicht bekannt, war meine Familie väterlicherseits mit ihren Lebenszielen gescheitert. Mein Großvater war fulminant gestartet, war Sportler und erreichte ein Stipendium, jedoch erkrankte seine spätere Frau an Alkoholismus, und er selbst verstieg sich in der Ideologie des Nationalsozialismus. Mein Vater, Kind einer desolaten Ehe, suchte als junger Mann sein Heil in der Fremdenlegion und kam als gebrochener Mann zurück. Er erholte sich nie wieder.

Mütterlicherseits begann die eigentliche Tragik erst eine Generation vor mir dadurch, dass meine Mutter schon als kleines Kind ihren Vater verlor, der als Steiger tätig war, sodass meine Großmutter mit zwei kleinen Kindern zurückblieb. Sie heiratete nicht mehr; die Kinder blieben ohne Vater.

Die Ehe meiner Eltern stand von Anfang an unter einem schlechten Vorzeichen; denn meine besorgte Großmutter war strikt gegen eine Ver-

bindung meiner Mutter mit meinem aus desolaten Verhältnissen stammenden Vater. Dennoch setzte sich meine verliebte Mutter durch, zeugte ein Kind mit meinem gerade aus der Legion zurückgekehrten Vater und heiratete ihn.

Schon bevor ich geboren wurde, zeigten sich jedoch die Auswirkungen dieser fatalen, verfrühten Entscheidung der Gatten, die wohl lange noch nicht reif für eine Ehe waren. Schon im Mutterleib wurde ich durch Tritte meines Vaters misshandelt. Mein Vater wurde Alkoholiker. Doch erst als ich etwa sechs Jahre alt war, nach schlimmsten Misshandlungen der Familie, trennte sich meine Mutter endlich von meinem Vater.

Kurze Zeit später jedoch heiratete sie einen wesentlich jüngeren angehenden Sportlehrer, der unter einer Y-Erkrankung leidet. Darüber hinaus ist er Kind einer Mutter, die bis zu ihrem Tod an Schizophrenie erkrankt war und, nach meiner Information, von ihrem Mann gezwungen wurde, ihren katholische Glauben aufzugeben.

Diesem neuen Ehemann überließ meine Mutter die Erziehung ihrer Kinder vorbehaltlos. Als die Familie seinerzeit meiner »nicht mehr Herr« wurde, stellten mich meine Mutter und mein Stiefvater vor die Wahl, entweder in ein Heim zu gehen oder wieder zu meinem leiblichen Vater, der inzwischen ebenfalls verheiratet war und mit einer vorher geschiedenen Frau und deren Kind zusammenlebte. Bis zu meinem 18. Lebensjahr wurde ich von mir nahe stehenden Personen körperlich und seelisch misshandelt und man verging sich an mir. 18-jährig verließ ich die Familie meines Vaters und begann eine Drogenkarriere, die bis zu meinem 25. Lebensjahr währte. Ich sprach in erster Linie Haschisch, weniger ausgeprägt auch Speed, Tranquilizern, Codein, Psylozibin und LSD zu.

Ich begann schließlich – nach Abbruch eines Studiums der Elektrotechnik, das mit meiner erstmaligen psychischen Erkrankung endete – eine kaufmännische Ausbildung und beschloss, mein Leben zu ändern.

26-jährig heiratete ich eine aus einer religiösen Gemeinschaft wegen unangepassten Verhaltens ausgeschlossene junge Frau; in unserer Beziehung wurde ein Kind gezeugt.

Nun schloss ich meine Ausbildung mit Auszeichnung ab und konvertierte 1991 zum katholischen Glauben.

Nach 10 Jahren Drogenabstinenz wusste ich schließlich sicher, dass ich nie mehr Drogen nehmen würde.

Ich trinke bis heute keinen Tropfen Alkohol, keinen Kaffee und habe gut sechs Jahre nicht mehr ferngesehen, um zu lernen, bei mir selbst bleiben zu können.

Seit 1985 litt ich nun, und später meine ganze Familie, unter Manifestationen eben jener zunächst als paranoid-halluzinatorischen Schizophrenie und später als schizo-affektive Psychose (manisch-depressive Erkrankung) diagnostizierten Erkrankung.

Unbeschadet aller oben genannten Umstände jedoch führte ich meine Sozialisation und Sinnsuche fort.

Unter schmerzvollen Kämpfen erkannte ich meine Berufung zum Vater und Ehemann und wurde mir schließlich der in mir angelegten, offenbar unstillbaren geisteswissenschaftlichen Neigung bewusst, die ich als Berufung, ja Charisma, das Wort Gottes zu verkünden, erkannte. Rein psychologisch könnte vielleicht die Interpretation eines Sublimationsversuches der manisch-depressiven Erkrankung durch Formulierung/Entwicklung eines Charismas in Betracht kommen. Wie hoch jedoch – bedingt auch durch die Familiengenese – der reaktive und wie hoch der endogene Anteil meiner Krankheit ist, lässt sich letztlich zum heutigen Zeitpunkt noch nicht sicher festmachen. Auch über Heilungschancen lässt sich bislang nichts Konkretes sagen.

– In den letzten 12 Jahren konnte ich meine Reife entscheidend weiterentwickeln. Die Realität zeigt, dass viele Menschen, auch in verantwortlichen Positionen, mit dieser Krankheit leben und arbeiten. Die nunmehr sechs Jahre der unbefristeten Frühberentung haben mir genügend Zeit gelassen, zu mir zu finden und meine Berufung zu erkennen, meinen Lebenssinn zu formulieren.

– Eine größere Verletzlichkeit und geringe Belastbarkeit (max. 2 Stunden am Tag Hausarbeit o. ä.) sind geblieben, womit die fortschreitende Sozialisation in erster Linie die Persönlichkeit zu stabilisieren vermochte.

– Ob es letztlich zu einem Ausheilen der Krankheit kommen wird oder nicht, ist somit ebenfalls nicht der eigentlich entscheidende persönliche Faktor. Wichtiger ist für mich zuerst die Frage, inwieweit ich weiterhin meine Lebensqualität entscheidend zu verbessern vermag. So hat sich innerhalb der letzten 12 Monate gezeigt, dass es mir durchaus möglich ist, bei strenger Selbstdisziplin ein eigenständiges, weitgehend von Medikamenten freies Krankheitsmanagement zu entwickeln. Ich spiele heute auf einer »Klaviatur« vieler Strategien, angefangen von Fitnesstraining zur Stabilisierung der Schlaffähigkeit, über Bäder mit nervenregulierenden ätherischen Badezusätzen bis hin zu ausgedehnten Spaziergängen unter wechselnden Vorzeichen (Erfahrung der Natur – Verbesserung des Körperempfindens – bis hin zur Reflexion), die ich als wirkungsvoll wahrgenommen habe.

Ich orientiere mich z. B. im Bereich Sport an den Ergebnissen des weithin bekannten amerikanischen Wissenschaftlers Cooper, der in den 50er/60er Jahren, während seiner Tätigkeit als Arzt bei der US-Armee, eine wissenschaftliche Methode zur Verbesserung der Gesundheit durch gezieltes Fitness-Training entwickelte.

Seine Forschungsergebnisse, seit Jahrzehnten erprobt und noch heute angewandt, bescheinigen den Testpersonen eine wesentlich verbesserte Gesamt-Gesundheit und ein verbessertes Schlafvermögen bei höherer Leistungsfähigkeit und Reaktionsbereitschaft.

III. Versuch eines Resümees:

Eine sinnvolle Angehörigenarbeit kann nur ohne Polarisation – sei sie gewollt oder ungewollt – stattfinden. Für das daraus entstehende Leid ist die Genese unerheblich.

Ein Umfeld, in dem die gesamte Familie, ohne Wertung, gehört und in dem behutsam und mitfühlend versucht würde Konfliktpotential zu bearbeiten, erscheint mir wesentlich. Auch müsste es m. E. möglich sein, das weitere involvierte Umfeld zu hören wie Seelsorger und Vertrauenspersonen. Da im ersten Fall umfangreiche Stellungnahmen zur Verfügung stünden, müssten beide als mögliche Ausdrucksformen des Patienten berücksichtigt werden.

Weder psychisch Kranke noch Angehörige von Patienten haben eine entsprechende Lobby. Die einen leben mit dem Stigma ihrer Erkrankung ebenso wie mit der Erkrankung selbst und haben gegenüber Ärzten und Richtern oft das Nachsehen – sei es, weil sie ohnehin gehandicapt sind oder deshalb, weil hierzulande ein psychisch Kranker nicht die gleichen Rechte besitzt wie ein sog. Normaler. Man hält ihn in seinen Entscheidungen für hilfebedürftig. Die Angehörigen andererseits leben mit Menschen zusammen, die häufig große Schwierigkeiten im Alltag haben oder verursachen und dabei immer wieder »unnahbar« oder »nicht zur Vernunft zu bringen« sind. Mit diesen Problemen sind sie weitgehend allein.

Finden Angehörige in Gruppen Bestätigung und Wege aus ihrer Isolation, kann dies aber nur der erste Schritt sein. Denn um ein gelungenes Miteinander zu finden, müssen alle Beteiligten an einem Tisch sitzen. Die Gruppen fehlen gänzlich, in denen sich psychisch Kranke verstanden fühlen können; wirkliches Verstehen setzt Kenntnisse voraus, welche die Helfer nicht haben. Biologische Erklärungen geben keine Denkhilfen und so bleibt dem Patienten, dem schwächsten Glied in der Kette, der schale Geschmack des Unverstanden-Seins und -Bleibens. Er muss immer wieder feststellen, dass das, was ihn in seinem Leben bewegt, was ihm große Schwierigkeiten bereitet, nicht gehört wird.

Welcher gesunde Mensch möchte in dem Bewusstsein leben: Egal worum du dich bemühst in deinem Leben - was dir wichtig ist, ist letztlich kaum von Relevanz; denn dein Gehirn funktioniert nicht richtig.

Kann man da nicht die vielen Selbstmorde verstehen?

Nach meiner Theorie sind Angehörige psychisch Kranker aufgerufen, darüber, was die menschliche Seele ist, was sie ausmacht, nachzudenken, um dadurch einen neuen Zugang zu sich selbst und der Welt zu finden und somit auch zu ihren Kranken. Warum erkranken psychisch gerade in der heutigen Zeit des Pluralismus und der fortschreitenden Sinnentleerung immer mehr Menschen? Kann es nicht auch ein Aufbegehren der menschlichen Natur sein, die Alarm schlägt? Könnte nicht Gott auch uns ganz persönlich einen Hinweis geben wollen?

Ich hoffe, dass wir daran wachsen.

Gesellschaftliche Veränderungen finden nur sehr langsam statt. Lassen Sie uns doch eine Zukunft erhoffen, in der eine Entwicklung zu mehr Liebe und Verständnis unter den Menschen auf dem Plan steht!

*

»Urteile nicht über einen anderen, bevor du nicht einen halben Mond in seinen Mokassins gegangen bist.« (Indianische Weisheit)

»Schon im Diesseits müssen wir Rechenschaft ablegen all denen, die wir lieben.« (Albert Camus)

Kinderphilosophie

Ein Gespräch

Rose Staudt

Rose (48 Jahre): Aimée, Geliebte, du hast einen sehr schönen Namen.

Aimée (10 Jahre): Meine Mutter hatte eine Geschichte von einer Klosterfrau gelesen, die Marie-Aimée de Jésus hieß. Die heilige Edith hat sie geschrieben. So bat sie meinen Vater mir diesen Namen, zu geben. Mein Vater war sofort einverstanden, da ich ihr Wunschkind war.

Rose: Weil wir beide so schöne Namen haben, sind wir wohl besonders glückliche Menschen.

Aimée: (singt) Ich habe Freude, Freude, Freude in meinem Herzen. Ich bin glücklich, ja so glücklich auf dieser Welt.

Rose: Mutter Teresa hatte die Gabe, das Höchste im Kleinsten zu entdecken. Sie schreibt:

»Vater und Mutter –
indem sie einander lieben,
indem sie ihre Kinder lieben,
lieben sie Gott.

Ich denke, das größte Geschenk,
das wir einem Kind machen können ist,
das Kind fühlen zu lassen,
dass es erwünscht, geliebt und geachtet ist;
denn dieses Kind ist die größte Gabe Gottes
für die Familie,
für das Volk,
für die Welt!«

Aimée: Ich will danken, weil ich gewollt wurde und geliebt bin:

Dunkel ist's auf Erden,
Hass und Streit und Not.
So bitten wir inständig:
Bring uns Licht und Gott.

Sehen wir einen weinen,
weil er Kummer hat,
schenk uns gute Worte,
mach bereit zur Tat.

Und wenn wir uns dann streiten,
und böse auseinandergehen,
hilf, bitte, uns zu vertragen,
und uns doch zu verstehen.

Rose: Die Liebe möchte sich verschenken. Sie ist bereit, sogar das Leben hinzugeben.

Aimée: Ich erzähle dir eine Geschichte: Eines Tages betrat eine Frau

einen Laden. Hinter der Verkaufstheke stand ein Engel. Die Frau sagte: »Zuerst möchte ich Frieden in Israel und in den Palästinensergebieten. Dann möchte ich noch genügend Nahrung, Kleidung, sauberes Wasser und Schulen für die Kinder dieser Welt. Ferner möchte ich eine saubere Umwelt, gesunde Tiere, Blumen und Pflanzen.« »Oho«, sagte der Engel, »Sie haben sich geirrt, gnädige Frau. Hier verkaufen wir nämlich keine reifen Früchte, sondern nur das Saatgut.«

Rose: ...

Aimée: Wann sind die Hände offen, wann sind die Hände leer?

Rose: Jeder von uns ist begrenzt. Individuell können wir nicht viel tun. Doch alle zusammen können wir dazu beitragen, dass Gutes und Schönes auf Erden wächst.

Aimée: Das möchte ich so gerne:

Sieh die herrliche Welt!
Sieh die Blumen im Feld!
Hör die Vögel im Wald:
Nun ihr Loblied erschallt!
Zu lieben und zu leben,
Sind die Geschöpfe da!

Rose: Das hört sich ja an wie der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. Auch Mutter Teresa fühlte so:

Das Leben ist eine Chance, ergreife sie.
Das Leben ist Schönheit, bewundere sie.
Das Leben ist Liebe, genieße sie.
Das Leben ist eine Tragödie, achte sie.
Das Leben ist eine Aufgabe, erfülle sie.
Das Leben ist ein Traum, verwirkliche ihn.
Das Leben ist eine Herausforderung, nimm sie an.
Das Leben ist ein Kampf, nimm ihn an.
Das Leben ist ein Geheimnis, verhülle es.
Das Leben ist ein Spiel, spiele es.
Das Leben ist ein Abenteuer, wage es.
Das Leben ist das Leben, schütze es!

V

EDITH-STEIN-FORUM

1. EDITH-STEIN-FORSCHUNG

Teresia Renata Posselt ocd

Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel (2. Teil)[1]

Maria Amata Neyer

Das kanonische Noviziatsjahr ging für Renata schnell vorüber. Von der ersten Gelübdeablegung war schon die Rede. Am 29.9.1923 folgten die ewigen Gelübde, für die der Konvent am 2.8.1923 abstimmte. Die Gelübdeformel endete damals mit den Worten: »... gemäß der ursprünglichen Regel des genannten Ordens, welche ohne Milderung ist bis in den Tod.« Nach dem damaligen Brauch wurde die Profess innerhalb der Klausur abgelegt, ohne dass ein Gottesdienst damit verbunden war. Erst danach erfolgte in einer eigenen Feier mit Hochamt die Übergabe des schwarzen Schleiers – statt des weißen der Novizinnen und die zeitlichen Professen. Zu diesem Fest lud Schw. Renata wieder viele Verwandte und Freunde ein:

> ... heute sollt Ihr an meiner Freude teilnehmen, da ich Euch mitteilen darf, daß ich vom Kapitel zur hl. Profeß angenommen worden bin. Sie findet am 29. Sept. statt und am folgenden Tag die Übergabe des Schleiers (...) Wie einst im Altertume und mehr noch als damals ist der Karmel eine Stätte der Gnade und des Segens. Deshalb wäre es mir auch ein Schmerz, wenn einer von Euch ohne Not sich ausschlösse. Unsere liebe Mutter [Priorin] rechnet bestimmt mit Vaters Erscheinen (...) Die große Liebenswürdigkeit unserer guten Mutter, die sich in dem Verlangen, mir und Euch ein unvergeßlich schönes Fest zu bereiten, kundgibt, verlangt als Dank die Erfüllung einer Bitte (...) Ihr Verlangen ist, Ihr möchtet sie an diesem Tage in Wahrheit als Gastgeberin betrachten (...) Sie bittet also inständig, weder durch ein Almosen, noch durch ein Geschenk noch durch irgendetwas dergl. Eure Dankbarkeit beweisen zu wollen, sondern allein dadurch, daß Ihr alle auf diesen Wunsch eingeht und ihrer gütigen Einladung Folge leistet (...) Es ist möglich, daß ich, wenn Ihr es wünscht, schon am Samstagnachmittag zu Euch [ins Sprechzimmer] darf. Doch sage ich jetzt schon: »Nur bis 6[h]!« Von da ab gehöre ich meinen geliebten Schwestern.
>
> Meinem geliebten Vater einen Extragruß! Nur Mut! (...) Die Vollkommenheit besteht nicht in beständigem Entsagen, sondern darin, alles auf Gott zu beziehen, immerdar Ihn lobend und Ihm dankend. So betrachte ich mein Schleierfest z.B. nicht als eine Gelegenheit, Gott das Opfer Deiner Gegenwart zu bringen (...) Wie es mir nach meinem unreifen Urteil scheint, fehlt Dir noch die heilige Einfalt (...) Wir möchten dem Lieben Gott ein sauber ausgebürstetes, aufgebügeltes und womöglich chemisch gereinigtes »Ich« anbieten, und wir haben nur ein zerknittertes, geflicktes und verstaubtes »Ich«. Jesus sucht ja den Sünder. Gib Ihm Dein Herz, so wie es ist ...

Sie ahnte damals nicht, dass sie den Kölner Karmel bald würde für etliche Jahre verlassen müssen.

---

[1] Siehe 1. Teil im Edith Stein Jahrbuch 2002, 319 ff.

Am 13. März schrieb sie an ihre Eltern:

> In der hl. Fastenzeit werdet Ihr gewiß keinen Brief von mir erwartet haben und darum mit Recht aus diesem Umstand schließen, daß ein wichtiger Grund dazu vorliegt. So ist es auch. Unsere liebe Mutter läßt Euch mitteilen, daß ich wahrscheinlich aus diesem teuren Karmel scheiden muß, um in den von Cordel bei Trier versetzt zu werden (...) Wenn Ihr wißt, wie ich meine Mutter und alle Schwestern liebe, wie innig ich mit ihnen zusammengewachsen bin, dann versteht Ihr, was diese Trennung für mich bedeutet ...

Mutter Priorin hatte diesem Brief einige Zeilen beigefügt:

> Sehr verehrte, liebe Familie Posselt, in aller Eile die genauen Zeitangaben. Am Donnerstag, den 27. März früh morgens, soll unsere so liebe Schw. Renata abreisen, direkt nach Trier, sich dem hochw. Herrn Bischof vorstellen sowie dem Direktor des Priesterseminars und dann weiter nach Cordel. Ich grüße Sie alle tiefbewegt (...) In Verehrung Ihre ergebene Schw. Maria ab Angelis.

Im Februar 1922 war in dem Dorf Kordel im Kylltal in einem zum Verkauf stehenden Gasthof ein neuer Karmel feierlich eingeweiht worden. Fünf deutsche Schwestern aus dem Karmel in Luxemburg hatten ihn im Jahr zuvor gegründet.

Es waren dies die Schwestern: Maria Joachim v. d. hl. Anna geb. Charlotte Schmitz, *2.5.1868 Köln, Eintritt Luxemburger Karmel 1892, Einkleidung 12.3.1893, Profess 23.5.1894. 1900 siedelte sie zu den Tertiarkarmelitinnen in Luxemburg (nach dem Sitz des Mutterhauses in der Rue Ste. Zithe Zitaschwestern genannt) zur Aushilfe über und war dort einige Jahre Generaloberin, bis sie 1912 in den Karmel zurückkehrte; 1921 ging sie mit nach Kordel und war bis zur Ankunft von Schw. Gabriele aus Köln Vikarin. – Bernadette v. Unserer Lieben Frau v. Berge Karmel geb. Magda Schneider, *9.5.1886 Trier, Eintritt Luxemburger Karmel 1914, Einkleidung dort 8.12.1914, Profess 8.12.1915. Sie musste etwa 20 Jahre später wegen einer Lungenerkrankung in ein Sanatorium in Bad Godesberg. Einige Jahre weilte sie dann im nahe gelegenen Karmel in Pützchen. Im dortigen Kapitelbuch sagt eine Eintragung vom 21.9.1938, dass auf Bitte des Weihbischofs Fuchs von Trier Schw. Bernadette vorübergehend als Gast in den Konvent aufgenommen wurde. Sie weilte, so heißt es dort, »seit dem 7.3.1936 bei uns, mit alljährlich erneuerter Erlaubnis S. Eminenz, des Hochw. Herrn Kardinal Dr. Josef Carl Schulte, Erzbischof von Köln.« Am 29.8.1939 stimmte der Pützchener Konvent einer Rückkehr von Schw. Bernadette nach Kordel zu. Sie starb in Kordel 30.12.1947. – Teresia Seraphine v. Hlst. Herzen Jesu geb. Therese Lechner, *15.3.1867 Neuwied, Eintritt Luxemburger Karmel, Profess dort 21.11.1898.

Es zeigte sich aber, dass dem neuen Haus eine geeignete Priorin fehlte. Man wandte sich nach Köln und bat um Hilfe. Die Priorin entschloss sich, Schw. Gabriele v. d. Verkündigung Mariae als Priorin für Kordel abzugeben. Mutter Gabriele geb. Katharina Leuffen war 1886 in den Maastrichter Karmel eingetreten, wo ein deutscher Karmel bestand. Der Aachener Karmel war nämlich im Kulturkampf nach Maastricht übergesiedelt. 1890 war ein Teil der Schwestern nach Aachen zurückgekehrt,

darunter auch Schw. Gabriele. 1896 wurde von Aachen aus Köln wieder gegründet; unter diesen Gründerinnen war Schw. Gabriele. Sie hatte also bereits drei Niederlassungen erlebt und entsprechend vielfache Erfahrungen sammeln können. Sie war ein ruhiger, innerlicher Mensch. Nun hatte sie sich als Hilfe für die bald in Kordel Neueintretenden aus ihrem Heimatkarmel Köln Schw. Teresia Renata erbeten.

Die neue Novizenmeisterin lebte sich schnell in Kordel ein. Auch von dort schrieb sie viele, lange Briefe nach Neuss. Schon am 24.4. berichtet sie:

> ... Ich soll Euch melden, daß ich wohl und munter bin und unter der Trennung von Lindenthal gar nicht leide. Mein neues Mütterchen ist die Güte selbst, und die übrigen Schwestern sind in allem so lieb und entgegenkommend. Die größten Freuden erlebe ich aber bei meinen Novizinnen, auf die ich ganz stolz bin, obwohl ich zu ihrer Tugendschönheit nichts beigetragen habe. Es ist ein so aufrichtiges Streben in ihnen (...) Umso mehr bedauere ich, sie von einer fast krankhaften Skrupelsucht gefesselt zu sehen ...

Der Regens des Priesterseminars, bei dem sich, wie wir hörten, Renata in Trier vorstellen sollte, weilte als Beichtvater öfter im Kordeler Karmel; es war der spätere Bischof Nikolaus Bares (*14.1.1871 Bitburg/Eifel, 1929 Bischof v. Hildesheim, 1934 v. Berlin, †1.3.1939 Berlin). Freilich durfte er der zukünftigen Novizenmeisterin gegenüber nicht von seinen Eindrücken sprechen; man darf jedoch vermuten, dass er sie kennen zu lernen wünschte, weil er von den genannten Sorgen wusste. Es waren fünf junge Schwestern im Noviziat, und es musste ihm klar sein, dass die Priorin neben ihren übrigen Amtspflichten mit dem Unterricht und der Erziehung der Neulinge überfordert war. In Schw. Renata war die geeignete Meisterin gefunden worden. Bei allem Eifer, der sie beseelte – »selbst in den kleinsten Dingen«, so lasen wir bei der Kölner Priorin –, waren Skrupel ihr völlig fremd.

Schw. Renata zögerte nicht, wie bisher von ihren Angehörigen reichliche Gaben zu erbitten. Schon im ersten Brief aus Kordel ist zu lesen:

> Das Paket hat große Freude gemacht. Nudeln und Rosinen waren keine im Hause. Wegen der Verpflegung braucht Ihr Euch jedoch nicht die geringste Sorge zu machen. Sie ist viel besser und viel reichlicher als in Cöln. Ich bin froh, endlich mal nach der strengen Observanz zu leben. Sie bekommt mir ausgezeichnet. Vom ersten Augenblick an hatte ich eine solche Liebe für alle und alles im Cordeler Carmel, als ob ich niemals eine andere Heimat gekannt hätte.

Und 14 Tage später heißt es bei ihr:

> Meine Kleinen [die Novizinnen] bereiten mir heilige Freuden, obwohl ich oft von ihnen beschämt und innerlich gedemütigt werde. Ein frommer Benediktiner sagte mir, nachdem er sie etwas kennen gelernt, wir sollten doch Gott preisen, daß Er uns solche Seelen gesandt hat. Ein großer Trost war mir, daß er, nachdem ich mich über meine Art mit ihm besprochen hatte, mir versicherte, dies sei offenbar der Geist Gottes und mir mehrmals zurief: »O, erziehen Sie doch die Novizinnen in diesem Geiste!« Du mußt mir also beten helfen, lieber Vater (...) Was nun Deine teilnehmende Furcht betrifft, dies Amt möchte Einbildung und Eigendünkel in mir erzeugen, so liegt dem, der mein Wesen kennt, dieser Gedanke wohl nahe, aber der Liebe Gott räumt in Seiner großen Güte die Gefahr beiseite, indem Er mich auf Schritt und Tritt meine Dummheit und

> Unfähigkeit fühlen läßt (...) Trotzdem bin ich jetzt der Überzeugung, daß das, was ich erst für einen Irrtum der Vorgesetzten hielt, der sich schon aufklären werde, in Wahrheit doch Sein Ruf und Sein Wille ist. Ein offenbarer Segen beweist es mir ...

Allmählich gestaltete sich der Briefwechsel zwischen ihr und ihrem Vater beinahe so, als wäre sie auch seine Meisterin geworden. Ernst Posselt war in eine Phase geistlicher Trockenheit geraten – »Misstrost« sagt Meister Eckehard. Er suchte und fand Hilfe bei seiner Tochter. Ein Beispiel möge das Vater-Tochter-Verhältnis beleuchten:

> Cordel, 29. VIII. 24. In Gott geliebter Vater, nun muß ich den lieben, stummen Einsiedler doch mal aus seiner Schweigsamkeit herausreißen, und ich will es tun mit einem Freudenrufe und mit dem Friedensgruße: Pax tibi! Alleluja! Nun stehe ich schon mitten in Deiner lieben Seele und freue mich an ihr, wie sie in diesen Monaten der Stille gewachsen ist an innerer Kraft und Bereitwilligkeit, dem hlst. Willen Gottes sich darzubieten und wie hinwiederum die Einwirkung dieser liebenswürdigsten Macht ihre Schönheit zu höherer Gleichförmigkeit mit Sich selbst entwickelt hat. Seine Majestät sei gepriesen! (...) Der hl. Wille Gottes hört nicht auf, von allen Seiten an Dir zu hämmern, zu feilen und zu meißeln, weil Du keinem heiligen, sondern einem göttlichen Modell, unserer Liebe Jesus Christus, ähnlich werden sollst. Auf Ihn halte fest den Blick gerichtet und um Seinetwillen laß alles über Dich ergehen, was der Tag an Last und Mühsal bringt. Daß die Mühseligen und Beladenen erquickt werden, ist ein Wort der ewigen Wahrheit, das Erfüllung finden muß und wird, und sollten wir es nicht sehen in dieser Erdenzeit, so werden wir es doch kosten und erfahren in der ewigen Himmelsherrlichkeit. O wie hoch und weit trägt uns die Hoffnung empor selbst über unser eigenes Elend und Ungenügen! Selig sie Trauernden, sie werden getröstet werden, selig die Hungernden, die Dürstenden, sie werden gesättigt werden – selig die Suchenden, die Ringenden, die Strebenden, sie werden ausruhen von ihren Mühen – sagt der Hl. Geist, denn ihre Werke folgen ihnen nach. Mich findest Du noch immer auf demselben Weg der Liebe, der Freude. Gott segne Dich, lieber Vater ...

Man glaubt es beim Lesen dieser Zeilen förmlich zu sehen, wie die Begeisterung sie fortriss. Sie spricht in diesem Brief von ihrem Weg der Liebe und Freude. Damit hatte es seine besondere Bewandtnis. Liebe und Freude werden hier erwähnt als die ersten der vom hl. Paulus genannten Früchte des Hl. Geistes. Im fünften Kapitel seines Briefes an die Galater werden sie aufgezählt. Schon kurz nach ihrer Ankunft in Kordel hatte Renata ihrem Vater Aufzeichnungen geschickt, die sie über die Früchte des Hl. Geistes »Liebe« und »Freude« gemacht hatte, vielleicht als Unterweisung für die Novizinnen. Ernst Posselt sagten die kleinen Darlegungen seiner Tochter so sehr zu, dass er ihr vorschlug, sie einer geistlichen Zeitschrift zur Veröffentlichung anzubieten. Er dachte an die Monatsschrift »Seele«.[2] Wirklich heißt es dann am 2.2.1925 in ihrem Brief:

> Eben bringt mir unsere liebe Mutter die »Seele«. Da finde ich den eingelegten Zettel, aus dem hervorgeht, daß wir auch noch ein Honorar bekommen. Darüber freue ich mich nun wie ein Kind. Ist es doch der erste selbstverdiente Groschen; schicke es nur gleich. Es soll nämlich ein Baustein sein für den neuen Karmel.

Das Haus in Kordel lag nah bei einem Nebenflüsschen der Kyll, dem Altbach, der, wenn Hochwasser eintrat, die Keller überschwemmte. In

---

[2] Monatsschrift im Dienste christl. Lebensgestaltung, gegr. 1919 v. Dr. Alois Wurm, 6. Jg. Regensburg, 20–24.

der Folge werden nun immer wieder Absichten zum Ankauf eines anderen Grundstücks in Kordel erwogen, und nebenbei liefen noch Pläne für eine spätere Neugründung in Saarbrücken. Das alles kann hier nicht ausführlich geschildert werden. Immer wieder wird Ernst Posselt um Rat gebeten. In der Schwesterngemeinschaft war niemand, der auf diesem Gebiet Kenntnisse hatte, wie Renatas Vater sie besaß. Das Ergebnis aller Bemühungen war, dass man zunächst im alten Hause verblieb, erst viele Jahre später, 1953, konnte der Karmel umsiedeln in das Haus Waldfrieden in Auderath, nicht allzuweit von Kordel entfernt. Auch die Gründung in Saarbrücken kam nicht zustande.

Während der Vater geistliche Ratschläge von seiner Tochter erhielt oder mit Fragen in finanziellen und ähnlichen Angelegenheiten bedacht wurde, erwog Margarete Posselt ihren ersten Besuch in Kordel. Renata schreibt:

> Und nun willst Du uns besuchen!, das ist ja herrlich! Aber doch wohl nicht im Winter? Nein, da hättest Du ja gar nichts von dem Aufenthalt in unserem wirklich reizenden Dörfchen (...) Ich meine, Du müßtest doch einige Ausflüge oder einige Spaziergänge in unsere schönen Berge machen. Oder ist's nicht mehr wie früher, wo es punkt 2^h hieß: Also komm, Resi, jetzt wird spazierengegangen! (...) Nein, ich meine, im Mai müßtest Du kommen, wenn der Kuckuck so lustig schreit, wenn die Wiesen voll Blumen stehen und die Bäume in ihrem ersten Grün prangen. Dann lernst Du unser Herrgottswinkelchen in seinem schönsten Reiz kennen. Schön ist es zwar auch jetzt, wo die Berge in Flammen zu stehen scheinen; aber wir haben doch schon schwere, lange Nebeltage. Also freuen wir uns mal auf den 22. Mai!

In Neuss hatte das Ehepaar sich auf einen Teil des Hauses zurückgezogen, um der jungverheirateten Meta und ihrem Mann, dem Studienrat Wilhelm Seifert, den andern zu überlassen. Ernst Posselt benutzte den »Ruhestand«, um sich noch mehr seinem Hobby, der Malerei, zu widmen. Resi schreibt:

> Staunen muß ich, an was für große Dinge Du Dich heranwagst (...) Nur der allzu knapp bemessene Schlaf und die Aufgabe der gewohnten Spaziergänge macht mir Sorge. Lieber Vater, pflege Dich und laß Dich pflegen! Du glaubst gar nicht, welches Glück es für mich ist, aus Deinen langen Briefen Deine Frische, Dein vielseitiges Lebensinteresse und sogar einen gewissen gütigen Sarkasmus kennen zu lernen. Auf der 1. Seite z.B. bei der Stelle über die Beredsamkeit Deines lieben Schwiegersohnes hab ich laut gelacht, trotz der Zeit des großen Silentiums. Auch da, wo Du schreibst, Du würdest gern alles über Dich ergehen lassen – wenn Du nur selbst nicht dabei wärest! Das ist köstlich! Ich fühle dann, daß Du noch ganz der Alte bist, wie ich Dich liebe.

Währenddessen versorgte Margarete Posselt den Karmel mit riesigen Paketen köstlichen Inhalts:

> ... das schier unergründliche Kistchen mit seinen Kostbarkeiten haben die Novizen zum Teil beschlagnahmt. Sie müssen nämlich am Tag der Unschuldigen Kindlein kochen und wollen natürlich stets etwas ungewöhnlich Gutes und Neues vorsetzen. Dazu hat ihnen das feine Paket mit seinen seltenen Gaben: Käse, Vanille, Mandeln, Rosinen, Apfelsinen, Kaffee! gut verholfen. Der Glanzpunkt des Menues war: Eier mit Lachs in Mayonnaise (...) Übrigens die erste, die ich nach langen Jahren wieder gerührt habe. Sie ist sehr gut geworden. Ich mußte aber dabei an daheim denken.

Viele alte Orden hatten den Brauch, am 28.12., dem liturgischen Gedenktag der Unschuldigen Kinder (von Bethlehem), der Klosterjugend das Regiment im Haus und besonders in der Küche zu überlassen. So gibt es denn in Kordel in jedem Jahr um die Weihnachtszeit Posselt'sche Liebesgaben für die »Unschuldigen Kinder«, nämlich die Novizinnen. Es gab natürlich auch während des Jahres Nahrhaftes, aus Neuss gesandt:

> Die Nudelkiste war leer und Makkaroni nur noch für *einen* Mittagstisch. Da hatte die Proviantmeisterin unserer Küchenschwester gesagt, sie wolle noch nichts bestellen, St. Josef brächte sicher etwas. Nun siehe, da kommt Eure reiche Sendung (...) Wie geht es Euch beiden Alterchen? Fasten tut Ihr doch hoffentlich nicht? Ich habe ganz vergessen, im letzten Brief diesbezügliche Verordnungen für Vater zu erlassen. Mir bekommt die Fastenzeit ganz großartig, worüber ich staunen muß. In Cöln hatte uns ja der hochwürdigste Herr Kardinal vom Fasten dispensiert. Aber hier geht's nach der strengen Observanz. *Eine* Mahlzeit [pro Tag]. Keine Speisen von Eiern oder Milch. Abends 160 gr Brot einschließlich einiger Früchte (Feigen, Dörrobst). So lebt es sich herrlich. Oft muß ich lachen, wenn ich denke, wie ich in der Welt gepflegt wurde, von einem Arzt zum andern zog und mich doch nie recht wohl befand. Hier merke ich nur an meinem prächtigen Appetit, daß ich einen Magen habe.

Etwas mehr Sorgen machte sich die Priorin. Sie schreibt an die Eltern:

> Die Anspruchslosigkeit Ihrer guten Tochter ist mir nicht unbekannt. Aus diesem Grunde schon muß ich ein wachsames Auge für sie haben (...) Wir verstehen uns gegenseitig sehr gut, sind ein Herz und eine Seele und haben nur *ein* Streben, unsere Heiligung, die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Nicht ohne Gottes Fügung und Willen sind wir im Cordeler Carmel. Schw. Teresia ist hier sehr glücklich und zufrieden und ganz in ihrem Element ...

Am 5.5. schlägt Renata den Eltern den 30.5. als Besuchstag vor:

> Liebes Mütterlein, ein Sätzchen in Deinem lieben Briefe hat mir nicht sehr gefallen, daß das Leben gar nichts Schönes mehr für Dich hätte. Aber, Mütterchen, so lange man noch jemand zum Liebhaben hat und etwas Gutes tun kann, ist das Leben doch noch schön (...) Das Leben ist eine Kunst und ein großes Geheimnis, aber nur wenige fassen es.

Im Karmel war es nicht verborgen geblieben, dass sich der 70. Geburtstag von Ernst Posselt nahte. Seine Tochter schrieb ihm folgende Einladung – offensichtlich inspiriert von der *Geschichte einer Seele* der hl. Therese v. Lisieux:

> Geliebter Vater, im Namen Jesu Christi, unseres göttlichen Herrn und Bräutigams, im Namen der hehren Karmelkönigin, unserer himmlischen Mutter Maria, im Namen des ganzen heiligen Konventes und seiner wohlehrwürdigen Mutter Priorin, unserer lieben Mutter Gabriele, sowie im Namen Deines dankbarliebenden, obwohl unwürdigen Kindes, habe ich die Ehre, Dich, lieber Vater, mit allen Deinen Lieben zu einem Dank- und Freudenfest, anläßlich der Vollendung Deines 70. Lebensjahres am 21. Mai 1925, dem hohen Feste Christi Himmelfahrt, gefeiert im Karmel zu Cordel bei Trier, herzlichst und ehrerbietigst einzuladen. Sind auch die Ochsen und das Mastkalb nicht geschlachtet, so ist doch für Euch alles bereit. Herr Mai hat die Kulissen aufgestellt, Frau Sonne sorgt für stimmungsvolle Beleuchtung, im Chor der lieben Vögelein ist täglich große Probe, da fehlt nichts mehr, als daß Ihr kommt mit frommem Kinderherzen, um die ewige Liebe zu preisen, der diese Feier gebührt.

Dieses Fest hatte zur Folge, dass man in Kordel Familie Posselt zur Familie des Karmel zu rechnen begann. Mutter Gabriele nannte Ernst

Posselt »Patriarch vom Berge Karmel«; für die Novizinnen, die Schw. Renata als ihre geistliche Mutter ansahen, wurde das Ehepaar Posselt Großmama und Großpapa, Meta Seifert wurde Tante Meta und freute sich an ihren klösterlichen »Nichten«, da ihr eigene Kinder versagt blieben, und Studienrat Wilhelm Seifert wurde Onkel Will. Ob dies allen Mitschwestern eine reine Freude war, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls nahm es Renata freudig zum Anlass, um von den ihren immer wieder etwas für die jungen Schwestern zu erbitten: Malgeräte wie Farben, verschiedenste Papiere, Reißbrett, Messer, Scheren, Pinzetten, Lineale. Im Kordeler Karmel verdiente man sich u.a. Geld mit feinen Handarbeiten; da gab es neue Gelegenheiten zum Bitten: Spitzen, Garne, Leinen Seidenstoffe, Metallsternchen zum Aufnähen in allen Größen, goldfarben und silbrig. Renata selbst arbeitete, wie schon in Köln, im sog. Wollenamt, hatte also Ordenskleidung zu nähen. Da bekam Margarete Posselt zum Wohltun Gelegenheit. Z.B. am 26.9.1926, einem Montag:

> Liebes Mütterlein, Du erinnerst Dich gewiß an die großen Habithaken und -ösen, um die ich Dich bat, da sie uns fehlen und in Trier nicht zu haben sind. Nun vergaß ich zu sagen, daß ich dieselben gern umgehend hätte, da ich sie für Donnerstag, den 30., brauche. Kannst Du sie nicht im Brief schicken?

Und am 6. Oktober:

> Nun bin ich wieder steckengeblieben mit dem prompten Dank für die interessante Hakensammlung. Die kam mir sehr gelegen und auch noch zeitig genug. Die kleinen schwarzen sind sehr gut für Unterröcke. Die großen Haken von Mutters Corsett habe ich für die neuen Habite gebraucht mit einem Gardinenring [als Öse]. Ob die großen dreieckigen Haken haltbarer sind, muß sich erst zeigen. Für Unterröcke hätte ich gern noch etwas von dem kleinen mitgegebenen Muster.

Am 20. Oktober erfährt Margarete Posselt:

> Die Haken in dem Döschen mit Gummiband sind prima. Nur sind es leider mehr Haken als Ösen. Und umgekehrt wäre mir lieber. Darf ich dann noch um ein Dutzend nur Ösen bitten, von den weißen, etwas hochgebogenen und 1 Dtzd. nur Ösen von den schwarzen dreieckigen flachen, so: [Zeichnung]. Die großen weißen Haken sind gut (...) Am besten für den Habit gefallen mir noch die blauen Stahlhaken, *Superbe* steht darauf. Wenn ich davon noch 1 Dtzd. Haken *und* Ösen haben dürfte, dann wären wir reichlich versorgt.

Vier Tage später sendet Renata dann »innigen Dank für die emsige Besorgung der vielen Haken. Jetzt hab ich aber Vorrat in Ewigkeit!«

Nachdem Ernst Posselt beim Ausfüllen amtlicher Fragebogen für das Fürsorge- und für das Bürgermeisteramt geholfen hat, bekommt er von seiner Tochter ein neues Gedicht zugesandt:

> Es ist mir nicht gelungen, meinem Gedanken nach Wunsch Ausdruck zu geben. Auch weiß ich keinen Titel dafür. Du mußt es laut lesen, dann hast Du die musikalische oder malerische Wirkung der gesteigerten Vokale. Aber auch dies ist mir nicht nach Wunsch geglückt.

Das Gedicht, das später im Lindenthaler Karmel vertont und zur Gitarre gesungen wurde, lautet so:

Alles besitzend, was kann dir genügen,
strebender, strauchelnder Menschengeist?
Wollend nur Wahrheit und wirkend nur Lügen,
lechzend nach Lust – mit Ekel gespeist.
Sage mir, Himmel, woher ich entstamme,
sage mir, Erde, wo finde ich Ruh?
Lohende, drohende, lockende Flamme,
zehrendes Feuer, mein Gott, bist Du.
Fürchte dich nicht, denn ich lasse mich finden,
führte dein Weg auch durch Feuer und Flut.
Tapferer Tod muß das Leben entbinden,
macht dich zum Meister von Böse und Gut
Sage mir, Leben, woher ich entstamme,
sage mir, Sterben, wo finde ich Ruh?
Wallende, wachsende, werbende Flamme,
ewige Liebe, mein Gott, bist Du.
Komme vom Karmel, steh auf, meine Schöne,
eile, Erwählte, vom Libanon.
Bräutliche Einheit die Treue nun kröne,
komm, meine Freundin, ich selbst bin dein Lohn.
Sage mir, Gestern, woher ich entstamme,
sage mir, Morgen, wo finde ich Ruh?
Singende, sengende, selige Flamme,
ewige Liebe, mein Gott, bist Du.

Bitte, lieber Vater, schicke es mir verbessert zurück. Vielleicht nimmt es dann Dr. Wurm für die »Seele« an.

Er hatte schon ein kleines Gedicht für seine Zeitschrift angenommen, für das er dem Karmel 10 M überwies, was alle sehr erfreute. Dieses Gedicht mit dem Titel »Ego dixi« wurde bis jetzt nicht aufgefunden.
Im Februar näherte sich der Namenstag von Mutter Gabriele:

Bei dieser Gelegenheit hätte ich eine Bitte – Mutter hat ja immer gern Andeutungen – wenn's nicht unbescheiden ist: Wir brauchen ein hübsches, einfaches Aspergil, um Sonntags vor dem Hochamt das »Asperges me« zu geben. Wäre das nicht ein schönes Namenstagsgeschenk für Euch?

Das wäre es, so fand auch Familie Posselt:

Im Namen unserer lieben Ehrw. Mutter und aller Schwestern danke ich Euch für das wunderschöne Aspergil. Es hat alle Erwartungen übertroffen, so hübsch ist es. Namentlich die Schwester Sakristanin ließ es gar nicht mehr aus den Händen, so gut gefiel es ihr.

Im Januar des folgenden Jahres berichtet Ernst Posselt, dass er – ohne Wissen seiner Tochter! – Exerzitien gemacht hat:

Du Geheimniskrämer, so große Dinge zu unternehmen, ohne ein Sterbenswörtlein verlauten zu lassen! (...) Das Allerschönste ist Dein Entschluß betreffs der hl. Kommunion. Seit Jahren erinnere ich mich nicht, eine Nachricht empfangen zu haben, die mich mehr gefreut, für die ich Gott herzlicher gedankt hätte. Endlich, liebster Vater! O wie glücklich ist jetzt das Heiligste Herz Jesu, daß Du Seiner Sehnsucht keinen Riegel mehr vorschiebst, daß es nach Seinem Verlangen täglich bei Dir einkehren darf! (...) Laß die Leute doch denken und reden, was sie wollen (...) Hast Du uns nicht immer gesagt: »Nicht wie alle andern Menschen! Rückgrat haben! Gegen den Strom schwimmen!« Es kommt mir fast so vor, als seiest Du bang, die Leute möchten Dich für einen Heiligen halten. Das macht mir nun gar nichts aus. Am Jüngsten Tag wird

die Wahrheit schon herauskommen. Ich kann nichts dran ändern, daß alle Welt mich für besser hält, als ich bin (...) Außerdem ist es gar nichts Besonderes, sondern einfachste Christenpflicht, heilig zu werden. Was willst Du also? (...) Habt Ihr schon etwas zu unserer lieben Mutter Namenstag in petto? Es fehlt uns nämlich eine Uhr in der Rekreation, wenn das nicht unbescheiden ist. Weißt Du, eine ganz einfache Wanduhr mit Schlag, aber ein gutes, solides Werk. Sind die arg teuer?

Im April war der nächste Elternbesuch zu erwarten. Wir lesen:

Nun zuerst einige Bitten: Die Schwestern hier kennen keinen Pumpernickel. Sie können sich nicht vorstellen, daß man Schwarzbrot als Delikatesse ißt. Wenn Du so lieb wärest, 2 oder 3 mitzubringen – das gäbe Spaß. Dann hätten die Malerinnen gern noch einige Bogen von dem schönen grau-blau-grünen Malpapier für Bildchen. Und bitte mitbringen, wenn es nicht zuviel ist: 1 Kartonritzer zum Pappeschneiden, 1 Kantenlineal (30 cm lang, mit 3 mm Falz), 1 Buchbinderwinkelmaß (Eiche), 1 Falzbein 15 cm. Das schreib ich nur zur Auswahl, ich möchte ja nicht unbescheiden sein. Und vielleicht noch 2 einfache kleine Taschenmesser (für alles). Ihr habt ja gern Winke. Also von Nudeln ist noch ein kleiner Vorrat da. Aber vielleicht ein Stückchen Käse? Ist immer willkommen.

Es kamen natürlich auch weniger »irdische« Wünsche. Im Februar heißt es:

Unsere liebe Mutter hat am 24. März Namenstag und wie ich weiß, wünscht sie sich schon lange einen Schott, wie Meta hat, also ein deutsch-lateinisches Missale mit liturgischen Erklärungen. Wäre dies kein hübsches Geschenk für Euch? Du hast ja gern »Winke«. Nun habe auch ich Erlaubnis für solch ein Buch, wenn es nicht unbescheiden ist. Mir wäre aber lieber eines ohne liturgische Erklärungen. Man muß sonst soviel blättern, weil ¾ der Seiten Erklärungen sind. Es braucht nicht von Schott sein, dürfte schließlich auch nur Latein sein, einfach ein römisches Missale in handlicher Form. Vielleicht siehst Du bei Gelegenheit mal zu, ob es so etwas gibt. Sonst bitte auch einen Schott.

Renata hatte schon früher ihrem Vater einmal einen Besuch in der Abtei Maria Laach empfohlen. Jetzt schreibt sie:

Ich bin froh, daß Du die Bändchen der Sammlung »Ecclesia orans« entdeckt hast. Es sind sehr schöne, wirklich geistvolle Abhandlungen [voll des Hl. Geistes], besonders die von Vater Abt Dr. Ildefons Herwegen. Das Meßbuch (Schott), gebrauche ich täglich mit großer Freude.

Am 19.10.1927 schreibt Renata an ihre Mutter:

Denk Dir nur, unsere liebe Mutter [Priorin] hat mich zu allem anderen auch noch zur Proviantmeisterin gemacht! Da kannst Du Dir denken, was das für ein Pläsier ist, Mutters Brot eigenhändig zu schneiden und den lieben Schwestern auszuteilen. Selbst die mit dem allerkritischsten Magen sind dankbare Abnehmer.

Margarete Posselt hatte nämlich »zwei stramme Plätze« geschickt.

Ich freue mich immer an dem üppigen Rosinenmuster. Bei den Kuchen, die wir sonst geschenkt bekommen, stößt man höchsten alle halbe Stunde auf eine. Da siehst Du einen Materialisten, der schreibt von Weck und Rosinen, statt von dem allerliebsten, herzinnigsten Glückwunschbriefchen seines besten Mütterleins!

Als ein »runder« Geburtstag der Priorin nahte, schlägt der »Materialist« den Eltern vor:

Vielleicht ein Fläschchen »Samos« (...) Oder ließe sich ein einfacher Kuchen schicken? Sandtorte mit einer schönen 70 drauf? Oder eine gebackene 70 mit einem Katharinenrad? Oder eine gebackene 70 mit einem Herzen? Ihr seht, ich weiß selber nichts. Macht nur, wie Ihr's macht ...

Und dann nahte wieder Weihnachten:

Auf die Frage nach dem Wunschzettel zu antworten, ist für mich ja immer ein angenehmes Geschäft (...) Unsere Geschmäcker kennst Du ja (...) Eins dürfte nicht fehlen: die Äpfel sind heuer so rar, daß wir gar keine bekamen (...) so wären wir sehr dankbar für etwas Apfelringe oder anderes Dörrobst (Meta schickte schon Pflaumen) für die Fastenzeit. Auch Feigen und Bruchprinten sind willkommen (...) Wie sind denn die Nüsse geraten? Was sollen wir am Unschuldigen-Kinder-Tag kochen? Dieses Jahr muß es doch sicher Championsuppe sein, oder ist das zu üppig? Nur ein kleines Döschen fürs Aroma. Eben fällt mir ein, ob nicht Krabben mit Feldsalat als Vorspeise fein wären. Die sind doch nicht teuer – hoffentlich! Da siehst du, Väterchen, wie wenig ich mir die Weltdinge aus dem Kopf geschlagen habe.

Aber Renata hatte auch anderes im Kopf. In Kordel begann sie mit ihrer schriftstellerischen Tätigkeit: »Hast Du das [Echo] gelesen?«, fragt sie im Juli 1930. »Der Aufsatz ist arg gekürzt, was ich dem Pater eigentlich nicht verübeln kann. Es paßt nicht in den Rahmen des Heftes.« Und im Dezember:

Im nächsten »Echo«-Heftchen[3] findet Ihr auch den ersten Artikel der kleinen Arbeit, die mich augenblicklich beschäftigt. Eine schöne und doch so bittere Arbeit wegen meiner Unzulänglichkeit. Wie oft versagt mir alles, zerbricht mir jedes Wort unter der Wucht der Gedanken, unter der Größe der Wahrheiten. Das ist ein Thema für Theologen. Was versteht davon so ein dummes Weib wie ich? Unter beständigem Beten geht es ja langsam vorwärts, und ich hoffe auch bestimmt, daß der Hl. Geist mich bis zum Schlusse führt, damit der Vater gepriesen werde! Dabei empfiehlt mir der »Echo«-Pater nun schon zum 2. Mal »leichtverständliche Darstellung«. Sag mir doch bitte, woher der Fehler rührt und wie ich ihm abhelfen kann. Wenn die 12 Früchte im »Echo« erschienen sind, will P. Büffel sie als Büchlein erscheinen lassen. Ich erhielt auch Erlaubnis dazu in der Hoffnung, daß es ein bißchen Gutes stiftet, möchte aber auch unserer lieben Mutter mal was verdienen (...) Hier weiß niemand davon, und ich kann auch mit niemand darüber reden (...) Es ist mir bei meiner ökonomischen Veranlagung in den Sinn gekommen, ob es nicht praktisch sei, Dir als kleines, meiner Armut entsprechendes Namenstagsgeschenk die ersten Hefte des Echo zu verehren und Mutter von Juli ab die 6 folgenden.

Im Januar 1931 druckte das »Echo« den ersten Artikel Renatas. Sie schreibt von ihren Schwierigkeiten:

Teuerster Vater (...) inzwischen wirst Du wohl das »Echo«-Januarheft erhalten haben, und ich möchte einmal ausführlicher darüber schreiben, um Deinen Rat einzuholen. Als mir unsere liebe Mutter den Auftrag gab zu schreiben, auf Anforderung des »Echo«-Paters hin, der auch das Thema angab, wußte ich nicht, wo und wie anfangen. Es ist dies doch ein Thema für Theologen, aber, wie P. Ildefons mal sagte und Du jetzt selbst festgestellt hast, die Theologie geht darüber hinweg und begnügt sich nur mit der Aufzählung der 12 Früchte. Eigentlich ist mir das ganz lieb, ich habe so mehr Freiheit und brauche nicht erst nachzulesen, was andere zu diesem Thema sagen. So bin ich denn ins Blaue hinein aufgebrochen, mich einzig und allein der Führung des Hl.

[3] Missionsblatt der Gesellschaft vom Hl. Geist (Knechtsteden), gegr. 1899 (»Spiritaner«).

Geistes überlassend (...) Eine Disposition habe ich nicht gemacht. Ich wollte nur eine Frucht nach der andern wie einen schönen Edelstein in allen Farben leuchten lassen, um den Menschen zu zeigen, wie reich sie sind in Gottes Huld. Erst bei der 3. Frucht »Friede« fiel mir ein Unterschied auf, der eine gewisse Gruppierung nötig machte. Danach habe ich sie in 2 Teile, drei zu neun, zusammengestellt, die ersten 3 als Symbol der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, die 9 andern als Ausstattung für die Pilgerfahrt durchs Leben. Ob das aber alles so ist, wie ich es schreibe, weiß ich nicht und beklemmt mich manchmal. Ich bin von den Gedanken, die mir kommen, derart eingenommen und verblüfft und ich finde sie so schön, daß ich mir kein Urteil darüber zutraue. Und fragen kann ich niemand. Weil ich vor Stolz und Selbstgefallen große Angst habe, legte ich mir selbst unverbrüchliches Stillschweigen auf und Gott will es auch so, denn obwohl unsere Schwestern seit einigen Wochen von der Arbeit wissen, stellt keine eine Frage oder zeigt eine Spur Interesse.

Natürlich hatten Renata und auch die Priorin auf ein Honorar gehofft. Aber das ließ auf sich warten:

Die Sache ist nämlich die, als P. Büffel[4] im Herbst 1929 um einen Artikel über Karmel und Weltmission bat, versprach er, denselben zu vergüten. Unsere liebe Mutter sagte ihm zu, berührte aber das Honorar mit keinem Wort. Im Januar 1930 bekam er den Artikel, druckte ihn im Juli, und wir warteten auf die versprochene Vergütung. Statt-dessen schickte er ein Bildchen mit einer Widmung für mich, lobte die Schreiberin bei unserer Mutter und bat um weitere Artikel über die 12 Früchte, für jeden Monat dieses Jahres. Unsere praktische Mutter meinte, das sei keine Geschäftsführung. Er solle das Erhaltene erst mal bezahlen, bevor er Neues verlange. Ob ich ihm das nicht auf feine Art durchdeuten könne. Daraufhin schrieb ich (...) ich bräuchte für die Schreiberei immerhin eine beträchtliche Zeit, die ich der *verdienstbringenden* Handarbeit nicht entziehen dürfte. Das war doch deutlich, blieb aber ohne Erfolg. Nun kam was dazwischen, was ich für eine Gewissensstimme hielt, vielleicht war es aber mehr Natur als Gnade. Ich bedauerte nämlich, eine Arbeit, die ja nicht von mir ausging und dem lieben Hl. Geiste vielleicht zur Ehre gereichen sollte, aus einem so gewinnsüchtigen Grund abgeschlagen zu haben. Unsere lb. Mutter hatte dasselbe Bedenken und meinte, ich solle das dem Pater schreiben und zugleich den 1. Artikel machen und ihm mitschicken. Ich tat so (...) Seitdem habe ich nun wieder 3 weitere Artikel geschickt, von Vergütung hören und sehen wir nichts. Überhaupt kein Wort! Das erste hat er gedruckt ohne die geringste Veränderung. Nicht einmal die Bibelstellen hat er beigefügt, wofür ich hinter den Zitaten einen kleinen Raum gelassen hatte, weil mir das Nachsuchen Aufenthalt macht und er sie sicher meist auswendig kann. Ich selbst habe das Gefühl einer ungerechten Ausnutzung (aber vielleicht ist das nur gekränkter Stolz?) (...) Hier hat noch niemand etwas gelesen bis auf Schw. Electa, auf deren Urteil ich aber nichts gebe, weil sie verschossen ist in mich. Schreib mir mal, liebster Vater, was Du von all dem denkst. Was sollen oder könnten wir nun machen? Unserer lb. Mutter ist es nicht recht. Es liegt mir nichts daran, gedruckt zu werden, gern möchte ich aber unserer lieben Mutter ein wenig helfen. Ich steh da zwischen 2 Möglichkeiten (...) Einesteils möchte ich alles laufen lassen und mich um gar nichts kümmern. Namentlich da ich merke, wie sehr ich doch für die gute Aufnahme und Wirkung der Sachen interessiert bin, scheint mir dies das Vollkommenere. Andererseits denke ich, es ist ein Geschäft wie jedes andere, und wenn ein Vorteil fürs Haus zu erwarten ist, soll man ihn nicht entgehen lassen und ich weiß nicht, wie ich mich richtig verhalten soll.

Diesen Hilferuf erging am 8.2.1931. Vermutlich hat sich Ernst Posselt an P. Büffel gewandt. Denn am 14.2. sandte dieser nach Kordel folgenden Brief:

---

[4] Peter Büffel CSSp, *5.11.1890 Bischheim (Elsaß), Redakteur der Zeitschrift »Echo«, †21.11.1954 Köln.

Ehrwürdige Schwester und gütige Mitarbeiterin, Sie beschämen mich ganz mit der raschen, pünktlichen Zusendung der schönen Beiträge (...) Nächste Woche sende ich Ihnen ein erstmaliges Honorar von 50 M, es ist ja nicht viel, aber umsonst können Sie doch unmöglich dies alles tun (...) Ich werde Ihrer und des ganzen Karmel gedenken und Ihnen, die Sie in besonderer Weise ein Kind und Liebling des Hl. Geistes sind, die Gnade des Himmels erflehen helfen (...) Hoffentlich kann nächstes Jahr entweder in unserem Verlag oder in einem größeren Ihr Geisteskind bald herauskommen. Mit Priestersegen und herzlichem Gruß in des Hl. Geistes Liebe Ihr dankbarer »Echo«-Pater Peter Büffel CSS.

Im Oktober desselben Jahres konnte Renata schreiben:

Für Knechtsteden bin ich Gott sei Dank fertig, obwohl der Dezemberartikel per Dampf geschrieben ist (...) Onkel Karls Bemerkungen stimmen im allgemeinen mit denen von Rektor Mailänder[5] überein (...) Über die Keuschheit haben wir uns nicht einigen können. Er ist mir zuviel Moraltheologe. Schließlich schrieb ich, wie es mir einfiel. Er sagt: »Tief, geistreich, aber (...) man muß sich an die gewöhnliche Auffassung halten: eheliche, verwitwete, jungfräuliche [Keuschheit] müssen an die Reihe kommen.«

Mit dem Druck der zwölf Artikel in Gestalt eines kleinen Buches ging es vorwärts. Am 8.12. schrieb Bischof Bares von Hildesheim, der Renata aus seiner Trierer Zeit kannte:

Ehrwürdige Schwester Theresia, in Christo geliebte Tochter, mit freudiger Überraschung habe ich Ihr Manuskript gelesen. So ist es recht. Wer den Hl. Geist kennt, dürfte eigentlich nur singend Seine Herrlichkeit künden. Einige kleine Unebenheiten, Kühnheiten habe ich auf beiliegendem Blättchen mit Bleistift notiert. Dies sowie die mit Fragezeichen versehenen Ausdrücke mögen noch verbessert oder abgeändert werden; dann ist es gut. Ich habe ein Geleitwort geschrieben zu Ihrem Büchlein. Falls Sie es verwenden wollen, drucken Sie es ruhig ab (...) Mit besten Grüßen und meinem bischöflichen Segen ihr in Christo ergebenster Nikolaus, Bischof von Hildesheim.

Im Herbst des folgenden Jahres, am Hochfest der hl. Teresa v. Avila, erschien das Büchlein unter dem Titel »Sehet und kostet die Früchte des Heiligen Geistes« mit dem Geleitwort des Bischofs:

Dem vorliegenden Büchlein (...) gebe ich von Herzen gerne ein Geleitwort mit auf seinen Lebensweg. Nicht deshalb, weil es aus dem stillen Karmelklösterlein stammt, das ich von den ersten Tagen seiner Gründung an jahrelang mitbetreuen durfte, sondern aus dem Grunde, weil hier ein köstliches Werkchen geboten wird, das eine reife Frucht des Gebetes, der Betrachtung und des innigen Verkehrs mit Gott ist. Über die Früchte des Hl. Geistes spricht hier eine Tochter der hl. Teresia so tief, so warm und gewinnend, so originell und anregend, in solch schwungvoller, fast dichterischer Sprache, daß man das Büchlein selbst in gewisser Weise als Frucht des Hl. Geistes zu bezeichnen versucht sein könnte (...) Wenn nicht alles täuscht, so war die Liebe hier Wegweiserin zu den theologischen Erkenntnissen. Dogmatische und moralisch-aszetische Darlegungen sowie die mit voller Hand ausgestreuten Erläuterungen aus Bibel und Liturgie – alles trägt den warmen Farbton der Liebe, scheint wie eingetaucht in die Glut eines gottliebenden Herzens (...) So bewegt sich dieses anziehende Büchlein in den Spuren der alten Ordenstradition, verrät unschwer seine Blutsverwandtschaft mit der Karmelitanischen Theologia affectiva, die in der großen Teresia von Avila und im hl. Johannes vom Kreuz ihre unsterblichen Vertreter gefunden hat. Möge es als Herold des Heiligen Geistes seinen Weg laufen und in Welt und Klosterzelle reichen Segen stiften! Hildesheim, den 8. Oktober 1931. Nikolaus, Bischof von Hildesheim

[5] Johann Mailänder, *17.11.1901 Schwarzenholz, †11.2.1970 Koblenz.

Das Buch trug das Imprimatur des Provinzals P. Paschalis a Ss. Sacramento OCD, Bruxelles, 10.11.1931, und des Trierer Generalvikars Tilmann vom 12.12.1931. Es erschien bei Herder, Freiburg i.Br. 1932.

Möglicherweise brachte diese Arbeit Renata Erfahrungen, die ihr später alle klösterliche Erwerbsarbeit »verdächtig« machte. Da war einmal der Mangel an freier Zeit für derlei »Nebenbeschäftigungen«, die in Wirklichkeit eher Hauptarbeit hätten sein müssen. Sie kommt oft in ihren Briefen darauf zurück. Im Karmel fehlte es damals an geeigneter Lektüre zur Unterstützung der Novizenmeisterin.

»Die französischen Sprachkenntnisse« schreibt sie, »fallen keineswegs der Vergessenheit anheim.« Dem Karmel wurden zuweilen aus Belgien französische Werke geschenkt:

> Die lese ich deutsch im Noviziat vor, nachdem ich sie kapitelweise vorher einmal durchsah, damit ich nicht so sehr nach dem deutschen Ausdruck suchen muß. Die Novizinnen merken aber nicht, daß das kein deutsches Buch ist. An Übersetzungen kann ich nicht denken. Es unterbleibt schon so vieles, was eigentlich von mir getan sein sollte, zu meinem Bedauern. Denk nur, daß wir 7 Std. zum Gebet brauchen, daneben Schlafen, Essen, Erholung, da ist der Tag verzweifelt kurz. Außerdem habe ich 7 leider noch sehr unmündige Kinder. Aber in Cöln ist Schw. M. Angela fleißig an der Übersetzungsarbeit (...) Ich habe seinerzeit noch daran mitgeholfen.

Für einen der Artikel für die Missionszeitschrift hatte sie nur 14 Tage Zeit:

> In der 1.Woche konnte ich mich aber gar nicht damit beschäftigen, weil ich die Nikolausbescherung vorzubereiten hatte und dafür ein längeres Gedicht, einen Spruch für jede Schwester, außerdem noch ein paar bestellte Weihnachtsgedichte [von Freunden des Hauses] ...

Offenbar war es nicht möglich, um der schriftlichen Auftragsarbeiten willen die geplagte Novizen- und »Proviant«-Meisterin zu entlasten. Vielleicht bemerkte die Priorin nicht, wie überlastet die junge Schwester war, da Renata die Neigung hatte, Schwierigkeiten zu überspielen.

In der katholischen Welt feierte man 1931 ein Jubiläumsjahr zu Ehren der hl. Elisabeth v. Thüringen (1208–1931); es war das 700. Todesjahr: Auch nach Kordel war ein Buch aus der damals entstandenen Elisabethliteratur gekommen. Renata empfiehlt ihren Eltern das Werk von F. J. Weinrich.

> Kennst Du dessen Buch: Die hl. Elisabeth? Ein fabelhaftes Ding, woran Du nicht aufhören kannst [zu lesen], so spannend (...) Der Verfasser ist wirklich ein Dichter und einer von Gottes Gnaden. Ich hätte zu gern, daß Du das Buch Elly zum Namenstag schenktest und es erst selbst läsest. Es ist ja der lieben Heiligen Jubiläumsjahr (...) Möchte zu gern mal Deine Meinung darüber hören und, wenn Du es erfahren kannst, das Urteil der Presse, namentlich der kirchlichen. Schön ist das Buch und so, daß es auch Weltkinder gern lesen. Mir machte es stilistisch einen tiefen Eindruck. Modern! Ganz anders als ich ...

Franz Johannes Weinrich (*7.8.1897 Hannover, †24.12.1978 Lahr) war ein damals sehr bekannter katholischer Dichter, der zumal Sprechspiele für liturgische Feiern verfasste. Sein Buch *Die hl. Elisabeth von Thüringen* erschien 1931.

Renata hatte wohl den Eindruck, dass ihre schriftstellerischen Arbeiten sich weniger für »moderne Weltkinder« eigneten. Ihre schwungvolle, dichterische Ausdrucksweise wurde teilweise schon damals als antiquiert empfunden. Trotzdem versuchte sie nicht, sich dem »moderneren« Stil anzupassen; ihre blumige Sprache entsprach ihrem Empfinden und konnte das Zutreffende ausdrücken. In ihren späteren Arbeiten wird sich dies verstärkt zeigen.
Renata schickte das Briefchen des Bischofs an ihre Eltern:

> Herzliebstes Väterchen, allerbestes Muttichen, da schick ich Euch Lieben etwas, wovon ich weiß, daß es Euch freuen wird. Ihr dürfte es lesen, weil Ihr Euer Kind ja kennt und wißt, daß ich eine große arge Sünderin bin (...) Euch werden die Worte des guten Bischofs nicht irre machen. Andern aber zeigt das Blatt bitte nicht ...

Dass Sie jedoch Bedenken trug, das Geleitwort des Bischofs in ihrem bei Herder erschienenen Buch drucken zu lassen, erkennt man nirgendwo. Den »herzliebsten, teuersten Eltern« sagt sie, eine größere Gnade, als gut schreiben zu können, sei es, »das Kleid der seligsten Jungfrau tragen zu dürfen, aus deren Orden ausgestoßen zu werden ich längst verdient hätte ...«

Man beginnt sich zu fragen, ob sie dies wirklich so fühlte. Es konnte ihr nicht verborgen geblieben sein, dass sie nach Erziehung und Begabung die Mitschwestern überragte, dass die Vorgesetzten sich freudig ihrer Gaben und der Freigebigkeit ihrer Eltern bedienten, dass man in und außerhalb des Klosters ihren Namen mit Hochschätzung nannte.

Übrigens konnte Renata ihrem »herzliebsten Väterchen«, »geliebtem Herzensvater« und »allerherzliebstem Goldväterchen« auch gelegentlich ihre von der seinen abweichende Meinung sagen. So als seine Schwiegertochter Elly, die verwitwet und mit drei lebhaften Kindern gesegnet war, ernstlich erkrankte und zu längerer Kur fort musste:

> ... aus einer übergroßen Liebe zu Dir, Vater, möchte ich Dich fragen: Wie konntest Du der kranken Mutter einen solchen Vorschlag machen? Daß der liebe Gott uns die Kinder so brav und lieb aus dem Waisenhaus zurückgibt, wie Ihr sie dorthin brachtet, dieses Vertrauen kann ich nicht aufbringen; denn es scheint mir vermessen. Ich will nicht auf die vielen anderen Gründe eingehen, die gegen eine Unterbringung von Kindern in Waisenhäusern sprechen, solange noch anderswo eine sorgende Hand für sie da ist; der angeführte, aus Erfahrung geschöpfte ist allein durchschlagend. Lieber, auch das Gefühl ist eine Gabe Gottes und hat ihren heiligen Zweck. Es ist der Herd des Mitleids, dieser großen Tugend und Tochter der Liebe und des Erbarmens, das der himmlische Vater aus Seinem Herzen heraus in das Menschenherz legte. Meine Novizchen können bezeugen, daß ich eine erbitterte Feindin aller Weichlichkeit, Gefühlsseligkeit und weiblicher Schwäche bin und schonungslos solche Auswüchse verfolge – aber man kann auch nach der entgegengesetzten Seite fehlen, lieber Vater, und davor möchte meine Liebe Dein Herz behüten (...) Wie kommt es, daß Du nichts von Meta schreibst? Sie wird doch gewiß sich erbarmen und die Pflege von Ernest [des Jüngsten] übernehmen, damit ihre alten Eltern geschont werden und Elly in Ruhe fortgehen kann. Sie hat doch Kinder gern und wird sich freuen, daß der liebe Gott ihr so Ersatz für eigene bietet.

Renatas Mahnungen fielen auf guten Boden, auf jeden Fall bei den Eltern. Meta allerdings schob lange einen Besuch in Kordel hinaus; sie

fürchtete, wie sie sagte, die Auseinandersetzung mit ihrer resoluten Schwester.

Renata bestätigt dem Vater:

> Sie hatte also eine gute Ahnung. Aber sag doch Mutter, sie solle von keinem Menschen mehr erwarten, als er geben kann. Meta ist nun einmal nicht wie sie. Es kann ja niemand aus seiner Haut heraus. Da hilft nur eins: die Enttäuschung nicht zeigen, nicht merken lassen und selbst anderen, so gut es geht, keine bereiten.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten gingen nach wie vor zahlreiche – oder eher zahllose? – Bitten von Kordel nach Neuss:

> Ich bestellte [bei jener Firma] 6 Paar Holzschuhe mit der Bitte, den Preis zu ermäßigen oder ganz nachzulassen. Bis heute hören und sehen wir nichts, und wir brauchen die Holzschuhe. Hier gibt es keine. Bestellt waren 2 Paar für Schuhnummer 43, 2 Paar für Schuhnummer 41 und 2 Paar für Schuhnr. 39. Vielleicht kann mal einer von Euch so gut sein und sich erkundigen.

Die Holzschuhe kamen, und dazu noch weitere Herrlichkeiten:

> ... die dicken Nüsse, Zucker, die feinen Lebkuchen Chokolade machten Hauptpläsier, Rosinen und Mandeln, auch für die Zahnpasta herzlichen Dank! (...) Nun fragst Du mich, was ich den Enkelchen mitbringen soll. Als ich die Frage vorlas, kam prompt von allen Seiten die Antwort: Chokoládchen! Nur möchte ich, wenn ich das sagen darf: Du bringst uns immer so feine Sorten mit. Das ist aber gar nicht nötig. Ich bin froh und dankbar für eine gute, kräftige Nährchokolade (...) Unsere liebe Mutter war so froh über die feine Seife; das letzte Stücklein war gerade verteilt (...) Ein halbes Dutzend deftiger Handtücher kam auch an, und Schw. Aloysia, die das Leinenamt besorgt, sitzt jetzt etwas knapp in der Leinwand (...) Dein feiner Überrock ist schon zertrennt, gibt ein warmes Wämschen (...) Auch der Pfefferkuchen ist ganz famos (...) Die beiden Schweizerinnen [Schw. Aloysia aus Basel und Schw. Maria Paula aus Solothurn] haben ja zusammen Schleierfest und wir haben keine 2 *gleichen* Kränzchen. Vielleicht gibt es bei Tietz so lose weiße Röschen, nicht zu groß und nicht zu teuer ...

So und ähnlich geht's in fast jedem Brief. Aber Renata gingen die Worte zum Danken so schnell nicht aus:

> O, wie soll ich Euch nur danken, Ihr liebsten, besten Eltern, die je über die Erde gewandelt sind! Ich kann es ja gar nicht und muß immer wieder meine Zuflucht nehmen zum König der Könige, zu Gott, dem ewigen Vater und Ursprung aller Vaterliebe ...

Ihren Eltern vertraut sie auch spirituelle Erfahrungen an:

> Die Kinder [Novizinnen] freuen sich so sehr auf Weihnachten. Von mir kann ich das nicht so sagen. Wie das ist, weiß ich nicht. Es ist mir alle Tage so, als ob Weihnachten, Ostern und Pfingsten zusammenfielen, als ob der ewige Sonntag morgen anbrechen sollte (...) Nun lebt wohl, Ihr meine Lieben, mein größter Schatz auf dieser Welt (...) Eine himmlische Weihnacht und ein gesegnetes, glückliches, gesundes neues Jahr wünscht Euch, Ihr guten lieben Eltern, Eure dankbare Tochter und Nesthäkchen Teresia.

Dem Vater gibt sie auch Ratschläge gemäß der Lehre der hl. Therese v. Lisieux. Es sei da zu beachten:

> 1. das Fehlen heroischer Bußstrenge (wie sie bis dahin doch zum Ideal der Heiligkeit gehörte), dagegen aufmerksamste Treue auf jede kleine kleinste Gelegenheit zum Op-

fer. 2. Fehlen einer ausgesprochenen Gebetsmethode; ihr Gebet: eine möglichst nahe Angleichung an Jesu Denk-, Rede- und Handlungsweise. 3. Fehlen außerordentlicher Gnadenerweise: Ekstasen, Stigmata etc., dagegen Vorliebe, ja Begeisterung für die ihr von Gott auferlegten Prüfungen und Leiden. 4. Fehlen eines bedeutenden äußeren Wirkens, Wunderwerke (...)

Geliebter Herzensvater, alle göttlichen Mittel, Segen, Gnaden, Tugendgaben, Prüfungen, Leiden, Versuchungen, Licht, Kraft und Beistand wünsche ich Dir in reicher Fülle (...) Laß Dich nie beirren! Die Liebe will nicht verstanden, sondern geliebt sein ...

»Gelt, Mütterlein«, fügt sie hinzu, »Du denkst: die schwärmt wieder!«

Aber auch Resis erste Karmelheimat Köln-Lindenthal vergaß das Ehepaar Posselt nicht. Noch immer gingen dorthin reiche Gaben und herzlichste Teilnahme. 1926 gelang der Priorin Maria v. d. Engeln die lang gewünschte Neugründung. Man hatte sich für das ehemalige Karmelitenkloster in Pützchen bei Beuel (heute Bonn) entschieden. Renata schrieb dazu ihren Eltern:

Wenn Ihr in Pützchen einen Besuch machen wollt, so tut es im Laufe der nächsten Wochen. Jetzt ist das Kloster noch offen, also ein freier Verkehr mit Mutter Maria und den andern Schwestern sowie Besichtigung der Klausur möglich ...

Überhaupt konnte Renata, wenn es um Ihre Lieben ging, recht großzügig mit Klausurvorschriften umgehen. Sie selbst erzählte uns, dass sie beim Besuch von Bruder und Schwägerin mit deren erstem Kind, einer kleinen Theresia, den Säugling im Sprechzimmer durch den Windenkasten drehte und mit dem Baby ins Schwesternchor eilte, »um ihn dem Herrn im Tabernakel vorzustellen«. Und davon sollte gar ein Foto gemacht werden! »Das Ungesetzliche auch noch im Bilde festhalten?«, das war zuviel für die erschrockene Priorin. Renatas einziger Bruder starb sehr jung, kurz vor der Geburt seines dritten Kindes, an einer Sepsis infolge eines Nackenfurunkels. Die Sorge um die Witwe und die drei unversorgten Kinder klingt immer wieder aus den Kordeler Briefen. Jedoch sind keine erhalten, die vom plötzlichen Heimgang des Bruders sprechen.

Im letzten Jahr ihres Kordeler Aufenthaltes wurde auch Renata gefährlich krank. Es ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, um was es sich gehandelt hat, anscheinend um einen Furunkel an der Oberlippe.

Den Eltern schreibt sie:

Jetzt, wo das Schlimmste überstanden ist bin ich doch ganz froh, endlich auch einmal ein bißchen für den lieben Gott gelitten zu haben. Jetzt geht es viel, viel besser. Dazu werde ich großartig gepflegt. Unsere liebe Mutter hat gleich einen Kontakt in unserer Zelle machen lassen [die Zellen waren in Kordel unheizbar], so liege ich Tag und Nacht unter dem elektrischen Heizkissen. Der Arzt war dreimal da und ist mit dem Verlauf der Krankheit zufrieden. An Appetit fehlt es sehr, doch geht es damit langsam besser. Unsere liebe Mutter hat sogar den Hahn schlachten lassen ...

Die Krankheit von Ernst Posselt war ernst. Am 22.2.1932 starb Renatas Vater. Die »sehr verehrte Frau Direktor und die liebe Frau Studienrat« – Margarete Posselt mit ihrer Tochter Meta – werden alsbald nach Kordel eingeladen. Aber nicht mehr viele Besuche im Moselland sollten folgen.

In Köln war durch den Weggang der Priorin und mehrerer Schwestern nach Pützchen eine neue Situation entstanden. Die aufgetretenen Lücken mussten gefüllt werden. Die Kapitularinnen wählten am 16.3.1926 Josepha v. Hlst. Sakrament geb. Wery zur Priorin und wiederholten diese Entscheidung auch bei den beiden folgenden Wahlen, am 20.3.1929 und am 31.8.1932. Für diese letzte Wahl musste die Erlaubnis der Römischen Behörde eingeholt werden. Es dauerte damals meist Monate, bis sie eintraf. Sie wurde am 22.12.1932 erteilt, und es folgten die Wahlen für die Subpriorin und die Ratsschwestern. An diesem Tag wurde Renata Posselt in Abwesenheit zur Subpriorin gewählt.
Am 20.1.1933 schrieb Renata an ihre Mutter:

> Du wirst Dich freuen, daß endlich 1933 angebrochen ist und wir so langsam anfangen dürfen, uns auf das Wiedersehen zu freuen, das es uns bringt. Vielleicht steht dies schon näher bevor, als Du Dir träumen läßt. Du bist ja schon an Überraschungen von meiner Seite gewöhnt, und so will ich denn mit meiner Neuigkeit und mit meiner Bitte herausrücken in der Hoffnung, daß Du sie mir erfüllen kannst. Ich bin nämlich nach Köln versetzt und werde wohl Ende dieses oder Anfang nächsten Monats reisen müssen. Könntest Du mich dann wohl begleiten? (...) Unsere liebe gute Mutter, die wie auch ich nur mit Schmerzen an die Trennung denken kann, meint, es sei zu anstrengend für Dich, einen Tag hierher zu fahren und den folgenden dann gleich zurück. Du solltest einen Ruhetag dazwischen Dich hier erholen (...) Sie zu verlassen, wo wir 9 Jahre lang in schönster Eintracht Freud und Leid geteilt haben, wird mir sehr schwer. Alles für Jesus!

Zehn Tage später lesen wir dann:

> Gestern kam unerwartet der hochwürdige P. Provinzial und brachte persönlich die Entscheidung. Wir, unsere liebe Mutter und ich, müssen also das Opfer bringen. Am Montag [am 9.2.] muß ich in Köln eintreffen. So erwarten wir Dich am Samstag. Sonntag ist Abschied. Montag reisen (...) Also auf frohes Wiedersehen!

Mit diesem Briefchen endet die Reihe der erhalten gebliebenen Briefe Renatas. Die Verfasserin dieses Artikels ist nunmehr auf Berichte ihrer Mitschwestern und auf eigene Erinnerungen angewiesen.

Das herausragende Ereignis in der Zeit als Subpriorin und zugleich als Novizenmeisterin, zu der Mutter Josepha sie sogleich ernannt hatte, war wohl der Eintritt von Dr. Edith Stein in den Kölner Karmel. Edith Stein war damals als Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster tätig. Nach der »Machtergreifung« Adolf Hitlers am 30.1.1933 war ihr klar, dass sie als gebürtige Jüdin nicht weiterhin Vorlesungen halten könne, ohne dem Institut Schwierigkeiten zu bereiten. So erklärte sie ihren Rücktritt; eine offizielle Kündigung durch das Institut hat sie nicht erhalten. Der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen – neben dem Deutschen Lehrerverein Träger des Instituts – zahlte ihre Bezüge weiter, bis der Orden die Sorge für sie übernahm. Edith Stein hatte sich zunächst nicht selbst an das Kloster in Köln-Lindenthal gewandt, sondern durch eine Bekannte, Dr. Elisabeth Cosack, die befreundet war mit Marianne v. Gott, geb. Gräfin v. Praschma, einer der Lindenthaler Karmelitinnen, sondieren lassen, wie ihre Aussichten auf

Aufnahme stünden. Der Zeitpunkt war recht günstig. Dr. Cosack wusste, dass der Kölner Karmel die Absicht hegte, den seit Jahrhunderten in Schlesien nicht mehr vertretenen Orden dort wieder einzuführen. Man hatte Pawelwitz, einen Vorort Breslaus, in Aussicht genommen, und Schw. Marianne hatte, zusammen mit ihrer in Rom im Karmel lebenden Kusine Marie-Elisabeth v. Jesus geb. Leopoldine Gräfin zu Stolberg-Stolberg, die Gründung in die Hand genommen.

Am Samstag vor dem Fest Christi Himmelfahrt, 20.5.1933, besprach sich Edith Stein mit Elisabeth Cosack, die den Orden gut kannte, über die Aufnahmebedingungen als Postulantin. Sie selbst hatte Bedenken wegen ihres Alters – immerhin 42 Jahre, damals ziemlich weit über dem durchschnittlichen Eintrittsalter – und wegen ihrer Vermögenslosigkeit und auch wegen ihrer jüdischen Abstammung. Mit Recht nahm Elisabeth Cosack an, dass dies alles kein Hindernis bilden werde. Keine von beiden kam auf den Gedanken, der sicherlich der Novizenmeisterin die heftigsten Bedenken einflößte: Edith Stein war Akademikerin und besaß obendrein den Doktortitel!

Elisabeth Cosack hatte klugerweise zuerst mit Schw. Marianne Praschma Rücksprache genommen. Ihr kam die Kandidatin sehr gelegen; gern wollte sie sie mitnehmen in die Neugründung nach Breslau. Auch mit der Priorin Josepha wurde Rücksprache genommen und eine Fortsetzung des Gesprächs für den Nachmittag vereinbart. Diesmal kam auch die Novizenmeisterin Renata mit ans Sprechgitter. Edith Stein schreibt:

> Mutter Teresia hatte das Bedenken, ob man es verantworten könnte, jemanden aus der Welt fortzunehmen, der draußen noch viel leisten könnte (AN 2, 28).

Dem Eingeweihten ist klar, dass dies ein vorgeschobener Einwand war: würde man etwa Leute in den Orden aufnehmen, die anderswo zu keinen Leistungen mehr fähig wären? Mutter Renata fügt denn auch in ihrer Biographie Edith Steins als Fußnote hinzu, dass ihre Frage »die Kandidatin daran erinnern sollte, dass sie mit einer Fortsetzung ihrer wissenschaftlichen Arbeit nicht rechnen könne«. Sie hätte sich nicht sorgen müssen: Edith Stein war von vornherein entschlossen, diese Frage ganz ihren Vorgesetzten zu überlassen. Immerhin ist es auffallend, dass sie in den Karmel alle Manuskripte mitbrachte. Man darf annehmen, dass sie hier dem klugen Rat v. Josepha Wery folgte.

An diesem Abend fuhr Edith Stein voll Hoffnungen nach Münster zurück. Man wollte ihr weitere Nachricht zukommen lassen, wenn P. Provinzial seinen angekündigten Besuch in Köln mache. Auch dies ist auffallend. Es war durchaus nicht üblich, die Kandidatinnen vor dem Eintritt dem Ordensoberen vorzustellen; bei Resi Posselt hatte niemand an eine solche »Vorsichtsmaßregel« – denn so ist die Sache aufzufassen – gedacht. Da der Provinzial seinen Besuch hinausschob, bestellte man Edith Stein zum Wochenende 17./18. Juni zum Karmel. Diesmal kamen alle stimmberechtigten Schwestern ins Sprechzimmer, um die Kandidatin kennen zu lernen. Dabei bemerkte Edith Stein, dass die Schwestern

über ihre bisherige öffentliche Tätigkeit als Referentin gar nicht informiert waren. Ihr war der Gedanke nicht gekommen, dass dies der Gegenstand der Hauptbedenken gegen ihren Eintritt war; sie hatte unbefangen ihre Rednertätigkeit erwähnt.

Am Nachmittag dieses Tages wurde Edith Stein noch zum Klosterkommissar – Prälat Dr. Albert Lenné (*31.1.1878 Straßburg, †4.5.1958 Köln als Domdechant) bestellt. Auch er teilte wohl die Vorurteile gegen Akademikerinnen im Karmel; denn er behandelte sie – zur Prüfung, wie sie später erfuhr – wie eine Halbwüchsige. Bei diesem Vorkommnis kann man sich an eine Begebenheit erinnern, die Edith Stein in ihren Aufzeichnungen mitteilt. Einer der Ärzte des Lazaretts in Mährisch-Weißkirchen, wo sie 1915 als Helferin des Roten Kreuzes arbeitete, hatte sich nach ihrer Meinung im Ton vergriffen. Obschon er sich gleich entschuldigte, stellte sie ihn später nochmals zur Rede: im Dienst habe er sie mit »Schwester« anzureden, »außerhalb des Dienstes solle er zu ihr sprechen wie zu einer Dame der Gesellschaft« (ESW 7,319). Wohlgemerkt, diese Erinnerung schrieb Edith Stein auf, als sie Postulantin oder Novizin im Karmel war. Sollte es Zufall sein, dass sie sich dort an diese doch recht unbedeutende Begebenheit erinnerte? Und sie gar zu Papier brachte? Edith Stein hatte auch als selbstverständlich angenommen, dass ihre Noviziatsgefährtinnen von ihrer Konversion aus dem Judentum wussten. Sie hatte ihnen gleich zu Anfang die Sorge um ihre Angehörigen als Gebetsanliegen mitgeteilt. Die Novizenmeisterin, nämlich Mutter Renata, stellte sie zur Rede: sie habe den Vorgesetzten vorgegriffen, die jungen Schwestern hätten noch nichts von ihrer jüdischen Herkunft gewusst. Edith Stein gab darauf zur Antwort, sie sei entschlossen, in Zukunft alle Freuden und Leiden mit ihren Schwestern zu teilen; dasselbe erwarte sie nun auch von diesen ihr gegenüber. [Die Kenntnis dieses Ereignisses stammt aus Renata Posselts eigener mündlicher Mitteilung an die Vf.] Die Bedenken gegen Konvertiten, die einige Schwestern hegten, äußerten sich übrigens genauso gegen solche aus dem Protestantismus; ihre Zweifel hingen am Wechsel des Glaubensbekenntnisses; von »Rassen«-Unterschieden verstanden die Schwestern nichts. Davon habe ich mich noch selbst viele Jahre später überzeugen können, als ich im Noviziat eine Konvertitin aus der lutherischen Kirche als Gefährtin erhielt (Petra v. Kreuz geb. Dr. Elisabeth v. Wussow, *27.12.1911 Glatz/Schlesien, †8.7.1967 Karmel Welden).

In den ersten Ordensjahren Edith Steins war Josepha v. Hlst. Sakrament Priorin und blieb es noch mehrere Jahre. Es war dies wohl eine glückliche Fügung. Edith Stein wohnte vor ihrem Eintritt mehrere Wochen im Gästehaus des Karmel. Sie hatte seit Niederlegung ihrer Tätigkeit in Münster, also schon seit mehreren Monaten, wie bisher im Collegium Marianum (bei Schwestern Unserer Lieben Frau) gewohnt, und es ist kein Grund zu erkennen, weshalb dies nicht noch einige Wochen länger möglich gewesen wäre, zumal sie das besondere Vertrauen der Oberin besaß. Es ist nicht unmöglich, sondern es spricht im Gegenteil manches dafür, dass auch dies eine Vorkehrung von Seiten des Karmel war,

um die Kandidatin besser kennen zu lernen. Edith Stein war sehr glücklich über diese Lösung. Sie machte, im Gästezimmer wohnend, von der Kapelle aus das ganze Chorgebet mit, konnte auch die Stunden des betrachtenden Gebetes vor dem Tabernakel verbringen. Die freien Stunden waren ungestört für sie und wurden der schriftlichen Arbeit gewidmet. Und selbstverständlich konnte sie zuweilen im Sprechzimmer mit Mutter Priorin oder der Novizenmeisterin sprechen.

»Alle auftauchenden Fragen«, erzählt sie in ihren autobiographischen Aufzeichnungen, »legte ich Mutter Josepha vor; ihre Entscheidung war immer so, wie ich sie auch von mir aus getroffen hätte. Diese innere Übereinstimmung machte mich sehr froh« (AN 2, 34).

Mutter Josepha – Schw. Josepha v. Heiligsten Sakrament – geb. Elisabeth Wery, *16.1.1876 Brühl, Kreis Köln, dort aufgewachsen; sie hatte sechs Geschwister. Ihr Vater, Sanitätsrat Dr. Franz Anton Wery, war praktischer Arzt in Brühl (*29.7.1835, †27.1.1909) und vermählt mit Katharina Decker (*18.12.1841, †22.7.1916). Elisabeth Wery war ein zartes, ruhiges, sehr hübsches Mädchen, das früh den Entschluss zum Ordensleben fasste. Der um ihre Gesundheit fürchtende Vater erlaubte ihr nach längerem Zögern mit 22 Jahren, 16.7.1898, in den Kölner Karmel einzutreten, der sich noch in einer Mietwohnung in der Steinfelder Gasse befand. Wie es damals üblich war, erhielt sie nach drei Monaten, am 18.10., das Ordenskleid und den neuen Namen Josepha v. Heiligsten Sakrament und im folgenden Jahr legte sie am 22.10. die Ewigen Gelübde ab. Am 30.12.1913 starb die langjährige Priorin Theresia v. Jesus geb. Helene Hohmann, die noch in den Karmel an St. Gereon eingetreten, am 7.4.1857 eingekleidet und am 30.7.1862 in den Aachener Karmel entsandt worden war, wo sie, 27-jährig, zunächst als Vikarin, dann als Priorin die Leitung des Hauses übernahm. Nach dem Kulturkampf, der die Aachener Kommunität ins Exil zwang, kehrte Theresia Hohmann aus Maastricht nach Aachen zurück und von dort 1896 wiederum nach Köln. Sie war auf diesen Wanderwegen die Gefährtin der uns schon bekannten Gabriele Leuffen.

Nach dem Tod von Theresia Hohmann, die fast ihr ganzes Ordensleben hindurch Priorin gewesen war – nach dem damaligen Ordensrecht möglich – fand am 13.1.1914 die vorgeschriebene Neuwahl statt. Zu ihrem größten Schrecken – und wie die Überlieferung erzählt, zum Schrecken der Familie, die sich ihre »kleine Lisa« durchaus nicht als Oberin vorstellen konnte – ging Josepha Wery, achtunddreißigjährig, als Priorin aus dieser Wahl hervor. Sie musste aber ihr Triennium nach einem Jahr abbrechen und nach Aachen übersiedeln, wo man sie als Priorin gewählt hatte. Die Gründe für diese eigenartige Entscheidung ließen sich nicht mehr ermitteln. Ob die Tatsache, dass im Aachener Karmel eine der Schwestern und eine Kusine Josephas lebten, eine Rolle gespielt hat, ist ungeklärt. Auf jeden Fall kann man aus diesen Zusammenhängen vermuten, dass Josepha Wery in keine einfache Situation hineingeriet.

Sie war keine Führernatur, wie man es von Renata Posselt sagen könn-

te. Aber ihre gewissenhafte, bedachtsame, verständnisvoll-einfühlende Art gewann ihr das Vertrauen der Schwestern. Als nach ihrer Abreise nach Aachen neue Wahlen in Köln stattfinden mussten, wurde Maria v. d. Engeln Priorin, und sie war es, die Resi Posselt in den Orden aufnahm, wie wir bereits hörten. Mutter Josepha war sehr glücklich, als sie nach Beendigung ihres Aachener Triennіums nach Köln zurückkehren durfte, und dort machte die Priorin sie sogleich zur Novizenmeisterin. Wir lernten schon ihre kurzen Briefe kennen, die sie in dieser Eigenschaft an Resi Posselt schrieb: jeweils ein paar knappe und sachliche Zeilen. In Köln wurde Josepha Wery von neuem Priorin, als 1926 Mutter Maria v. d. Engeln in die Neugründung nach Pützchen ging. Josepha Wery wurde mehrfach wieder gewählt, bis sie 1936 von Teresia Renata Posselt abgelöst und abermals zur Novizenmeisterin bestellt wurde.

Es ist leicht vorzustellen, dass sich Edith Stein von dieser ruhigen, innerlichen Frau angezogen fühlte. Es gehörte wahrscheinlich zu den Fragen, welche die Kandidatin Edith der Priorin zur Entscheidung vorlegte, ob sie wie bisher allwöchentlich einen Brief an die Mutter in Breslau schreiben dürfe. Wenn es auch im Karmelorden keine bindenden Vorschriften über Briefverkehr gibt, so war es doch ganz ungewöhnlich, einer Postulantin ein so häufiges Schreiben zu erlauben. Auch dass die Münsterer Dozentin alle ihre Manuskripte mit ins Kloster brachte und sechs Kisten voll Bücher dazu, geht sicherlich auf die kluge Entscheidung Mutter Josephas zurück. Am 19.6.1933 hatte im Konventkapitel die Abstimmung über die Kandidatin Dr. Edith Stein stattgefunden, und noch am selben Tag schickte Marianne Praschma das versprochene Telegramm nach Münster: »Freudige Zustimmung. Gruß Karmel«. Schon im Mai hatte Edith sich die Zeugnisse aus Bergzabern und Speyer besorgt; vom 6.6. ist das Gutachten des Münsterer Dompredigers und Studentinnenseelsorgers Adolf Donders ausgestellt. Das noch fehlende ärztliche Attest und ein Zeugnis des zuständigen Pfarrers (der Überwasser-Kirche) sind vom 13.6.1933 datiert und wurden gewiss bei ihrem letzten Besuch, 17./18.6., von ihr mitgebracht. Es ist interessant, dass ein Gutachten des Beuroner Erzabtes, datiert 2.6., an die Subpriorin und Novizenmeisterin Teresia Renata gerichtet ist. Es muss bald nach Ediths erstem Gespräch mit ihr (21.5.) vom Abt erbeten worden sein. Erzabt Raphael stellte Edith Stein zwar ein glänzendes Zeugnis aus, betonte aber seine Bedenken wegen ihrer Tätigkeit in der katholischen Öffentlichkeit. Das wird nicht zur Beruhigung der Novizenmeisterin beigetragen haben, auch nicht seine Hervorhebung ihrer ungewöhnlichen intellektuellen Begabung.

Aus den Briefen Edith Steins und aus ihren Aufzeichnungen ist zu entnehmen, dass bei ihrem Eintritt im Oktober die Neugründung in Breslau kurz vor der Verwirklichung stand. Man hatte auf Ediths Bitte hin ihre spätere Übernahme in diese Gründung vorgesehen. Zumal Marianne Praschma legte Wert auf dieses Mitglied der Stiftung. Im Konventkapitel befand sich damals Schw. Maria v. Hl. Geist geb. Elisabeth Opitz, gebürtig aus Guhlau in Schlesien, die $2^1/_2$ Jahre zuvor die Ewigen

Gelübde abgelegt hatte. Sie erinnerte sich im Alter noch deutlich an diese Besprechung im Konventkapitel und besonders an die Tatsache, dass die Priorin Josepha ihr den Eindruck eines zögernden Menschen machte. Man darf vermuten, dass ihre Unsicherheit zur Hauptsache auf den Bedenken ihrer Subpriorin beruhte.

Renata Posselt war von der Idee, Akademikerinnen neigten zu schlimmem Hochmut und bedürften der »Demütigung«, um sich zur Bescheidenheit durchzuringen, nicht abzubringen. Edith Stein war längst als überaus bescheidene und anspruchslose Frau bekannt, als sie in den Orden eintrat. In ihrer Biographie, die 1948 erschien, sagt die ehemalige Novizenmeisterin Teresia Renata:

> Tatsächlich war der Eintritt in den Karmel für Edith Stein ein Herabsteigen von der Höhe der Ruhmeslaufbahn in die Tiefe der Bedeutungslosigkeit. Vielleicht hat sie selbst das nicht so empfunden, wie wir es sehen.

Dies ist allerdings wirklich anzunehmen. Denn eine »Höhe der Ruhmeslaufbahn« hat Edith Stein während ihrer Berufstätigkeit nie erklommen. Im Gegenteil – sie hatte schwere Enttäuschungen hinzunehmen: Die gewünschte Habilitation gelang nicht, schon die Assistententätigkeit bei Husserl hatte nicht ihrem Wunsch nach selbständiger wissenschaftlicher Arbeit entsprochen. Als Studentin lebte »die Hoffnung auf eine große Liebe und glückliche Ehe« (ESGA 1,178) in ihrem Herzen, und zum mindesten zweimal hatte sie diese Hoffnung konkret an einen ihr besonders lieben Kollegen gebunden. Aber auch diese Hoffnungen zerschlugen sich. Schon um 1920 war sie in eine tiefe Depression gefallen:

> Mir ging es damals gesundheitlich recht schlecht, wohl infolge der seelischen Kämpfe, die ich ganz verborgen und ohne jede menschliche Hilfe durchmachte (ESGA 1,187).

Um diese Zeit hatte Edith Stein in ihrem Elternhaus eine private Akademie eingerichtet. Sie gab Einführungen in die Philosophie und zumal in die Phänomenologie Husserls. Aber sie fand keine innere Beheimatung. Durch die Entfremdung vom jüdischen Glauben musste sich in ihrem Innern ein Vakuum gebildet haben. Sie fühlte sich orientierungslos, ohne Halt und Zielrichtung. Das wurde anders, als sie durch die Kenntnis des christlichen Glaubens den Weg der Nachfolge Christi gefunden hatte. Um in die katholische Welt gründlicher hineinzuwachsen, aber auch um des Lebensunterhaltes willen, nahm sie die Unterrichtsstelle bei den Dominikanerinnen in Speyer an. Wenige Jahre zuvor hatte sie großen Wert darauf gelegt, »das Schreckgespenst der Rückkehr an die Schule aus [ihrem] Dasein verbannt« zu wissen; nun sieht sie in der Erziehung junger Menschen ihre Aufgabe, die sie aus Gottes Händen entgegennimmt und die sie froh zu erfüllen sucht. Sie hat, wie sie einmal in einem Vortrag sagte, aus einer Zwangslage, einer Vorgegebenheit, eine Sache der freien Wahl gemacht. Im Kloster St. Magdalena schätzte man sie hoch, aber von einer »Ruhmeslaufbahn« kann nicht die Rede sein, auch ihre Vortragsreisen eröffneten ihr keine solche. »Man hat es von mir verlangt, und so habe ich es übernommen …«, sagt sie dazu.

Ehe Edith Stein in den Karmel eintrat, hatte sie zwei Monate bei ihren Angehörigen in Breslau verbracht. Es war eine sehr schwere Zeit für alle. Als sie dann am Morgen des 13.10. im Zug nach Köln saß, »konnte keine stürmische Freude aufkommen. Dazu war das zu schrecklich, was hinter mir lag. Aber ich war tief beruhigt – im Hafen des göttlichen Willens« (AN 2,49 f.).

Diese Frau in ihrer besonderen Lage zu verstehen, war sicher für Teresia Renata nicht leicht. Man sieht allerdings auch nicht, dass sie sich darum bemüht hätte. Es scheint fast so, als hätte Edith Stein die ungewohnte Lage, in welche die Novizenmeisterin einer ungewöhnlichen Postulantin gegenüber geraten sein mochte, besser verstanden, als es umgekehrt der Fall war. Renata hatte nur wenige Monate und zwar ehrenamtlich, im Neusser Kinderhort gearbeitet. Sie gehörte, nur $^1/_2$ Jahr älter als Edith Stein, noch ganz dem Milieu an, das Edith Stein in einem Vortrag als charakteristisch für die »unbeschäftigte Frau der begüterten Kreise« bezeichnet hatte. Edith Stein war durch die Erfahrungen ihres Lebens gereift und sie muss verstanden haben, dass ihre »Meisterin«, geprägt von ihrer Herkunft und von den Erziehungsmethoden ihrer Eltern, zumal des Vaters, nicht anders denken konnte, als sie es kundtat.

> Deshalb nahm sie jede [die Novizenmeisterin], auch die kleinste Gelegenheit wahr, jene zu demütigen, die in der Welt soviel Ehre geerntet hatte. Sie war damit letztlich darauf bedacht, sie je tiefer in der Demut, umso mehr in der gottvereinigenden Liebe zu begründen.

So äußert sich eine Mitnovizin.

Dass dies die Absicht Renatas war, ist nicht zu bezweifeln. Ich selbst habe nie an ihr als meiner Novizenmeisterin und langjährigen Priorin etwas bemerkt, was ich als unlautere Absicht hätte verdächtigen können. Aber sie schien in einem Denkmuster befangen, aus dem sie – wie ich ihr viel später einmal zu sagen wagte – jahrzehntelange Misserfolge nicht herauslocken konnten. Um einige ihrer geistlichen Töchter hat sie sich später große Sorgen gemacht, die ihr möglicherweise erspart geblieben wären, hätte sie selbst den Rat befolgt, den sie in Kordel einmal ihrer eigenen Mutter gegeben hatte: zu bedenken, dass die Menschen verschieden seien und niemand aus seiner Haut herauskönne. Sie blieb bei ihrer Überzeugung, dass man die »angebotene Gnade« – nämlich eine unverständliche Zurechtweisung – verkennen und dann statt mit Demut mit Verbitterung reagieren könne. Es liegt nahe, dass dies wohl auch ihrer eigenen Veranlagung entsprach. Sie glaubte jedenfalls später, dass die Zurechtweisungen ihres Vaters, unter denen sie als Kind bis zur Erkrankung gelitten hatte, sie von Hochmut und Überheblichkeit geheilt hätten. Dass es Menschen geben könnte, die weniger zu Überheblichkeit als zu Minderwertigkeitsgefühlen neigen und von zu strengem Tadel entmutigt und bedrückt werden, vermochte sie nicht zu glauben. Nach ihrer Meinung waren solche Reaktionen nichts weiter als verkappter Dünkel. Dass aber selbst ein solcher eher durch ein geeignetes Gespräch, als

durch wahllose, ungerechte Vorwürfe zu beheben sei, war ihr nicht einsichtig zu machen.

Edith Stein war als Studentin in Breslau mit einer Kommilitonin befreundet, die

> sehr viel von ihren Leistungen und Erfolgen sprach (...) Unleugbar und ganz ungewöhnlich war ihr Lehrtalent (...) Aber die Absicht zu imponieren, war doch unverkennbar (...) Als die andern sie aufgaben, hatten wir einmal eine gründliche Aussprache miteinander. Ich sagte ihr, ich fände die Vorwürfe, die man ihr mache, durchaus berechtigt. Ich verschwieg auch nicht, wie ich mir ihre Schwächen erklärte. Ich sähe aber in den Fehlern eines Menschen keinen Grund, ihm die Freundschaft zu entziehen. Sie nahm alles, was ich sagte, dankbar und ohne Empfindlichkeit an, und hielt sich von da an noch viel fester an mich ... (ESGA 1,91)

Wie kam Edith Stein dazu, diese Begebenheit aus dem Jahr 1911 als Postulantin im Karmel 1933/34 niederzuschreiben? Edith Stein wollte nicht demütigen, sie wollte helfen. Auch Renata, so hätte sie zweifellos beteuert, wollte helfen. Aber die Mittel, die sie anwandte, waren zwar ohne Schaden bei Edith Stein geblieben, aber bei manchen Mitschwestern wirkten sie anders. Edith Stein kann das nicht entgangen sein.

Im Karmel war zu jener Zeit (1932 neu erschienen) ein Ordinarium (Zeremoniale) in Gebrauch, das in 454 Artikeln jeden Schritt und jeden Handgriff für die Schwestern vermeinte vorschreiben zu müssen. Es ist klar, dass die 42-jährige Postulantin mehr Mühe hatte, sich die Vorschriften einzuprägen als die um 20 Jahre jüngeren Gefährtinnen. Wenn Hedwig Conrad-Martius nach einem ersten Besuch im Sprechzimmer die Erinnerung mitnahm, die meisten Schwierigkeiten hätten ihrer Freundin im Kloster das Einprägen »der komplizierten Regeln des Ordens« gemacht, so meint sie diese Vorschriften. (Die Regel des Karmel ist kurz und einfach.) Mutter Renata nahm das nicht zum Anlass, die sich plagende Postulantin zu ermutigen, sondern glaubte ihr öffentlich vorwerfen zu sollen, sie werde, im Gegensatz zu ihrer Tätigkeit in der »Welt«, im Kloster »täglich dümmer«. Edith Stein hat auf derlei Vorwürfe niemals ein Wort erwidert. Wenn sie unter diesen Methoden gelitten hat, dann sicher nicht aus persönlicher Kränkung. Es muss sie geschmerzt haben, im Karmel solch taktlose und für manche Naturen gefährliche Zurechtweisungen vorzufinden. Freilich sind auch bei Teresa v. Avila zuweilen ähnliche Dinge vorgekommen. Jedoch war Teresa eine psychologisch sehr begabte Frau und wusste zu unterscheiden, wem gegenüber sie derlei anwenden durfte.

Edith Stein, Schw. Teresia Benedicta v. Kreuz, wurde durch die Abstimmungen im Konventkapitel, 15.2.1934, zur Einkleidung zugelassen, 15.2.1935 zur Ablegung der ersten Gelübde. Mit der Gelübdeablegung endete das Kanonische Noviziat. Als Renata Posselt später die erste Biographie über Edith Stein schrieb, unterlief ihr ein Gedächtnisfehler. Es war nach der Professablegung, nicht schon nach der Einkleidung, als der Provinzial Theodor Rauch im Kölner Karmel Visitation hielt und bei dieser Gelegenheit anordnete, dass Edith Stein wieder *wissenschaftlich* arbeiten solle. Nach der Einkleidung, wie übrigens schon beim Eintritt,

hatte er befürwortet, dass man ihr *schriftliche* Arbeiten auftragen könne; sie hatte z.B. die Ordensrituale, die für Einkleidungen und das Schleierfest vorhanden waren, aber nur in Latein existierten, übersetzt, und sie wurden lateinisch-deutsch gedruckt, damit die Gäste den Zeremonien leichter folgen konnten. Auch hagiographische Kleinschriften hat Edith Stein als Novizin verfasst. Sie nahm aber mit aller Selbstverständlichkeit an den allgemeinen Hausarbeiten teil, obschon sie auf diesem Gebiet keine große Hilfe war. P. Theodor Rauch fühlte sich für die Gaben der Karmelitin verantwortlich und war ihr tatkräftig z.B. durch Ausleihen und auch Anschaffung von Literatur behilflich, philosophisch zu arbeiten. Zusätzlich wurde er in dieser Einstellung dadurch bestärkt, dass inzwischen die Vikarin der Breslauer Neugründung – das war inzwischen nicht mehr Marianne Praschma, sondern ihre Nachfolgerin Marie-Elisabeth Gräfin zu Stolberg-Stolberg – die Übernahme von Edith Stein in ihr Kloster nicht wünschte. Sie fürchtete, dass häufige Besuche der Verwandten die Aufmerksamkeit der argwöhnischen Nachbarschaft auf die jüdische Familie lenken könnten. Sie hatte den Provinzial gebeten, unauffällig dahin zu wirken, dass Edith Stein im Kölner Karmel verblieb. Das war durch den Auftrag zu wissenschaftlicher Arbeit gewährleistet, denn im damaligen Provisorium von Wendelborn wäre solche Tätigkeit kaum möglich gewesen.

Hier scheint mir die richtige Gelegenheit zu sein, von den Ereignissen im Karmel Köln-Lindenthal am 10.4.1938 zu sprechen. Die Schilderung von Renata Posselt (RP 7, 208 ff.) erweckt den Eindruck, als habe sie ohne Grund den im Sprechzimmer befindlichen drei Herren, die mit der Wahlurne dort die Stimmzettel der Schwestern entgegennahmen, die jüdische Abstammung von Dr. Stein »verraten«. Edith Stein hatte wie alle »Nichtarier« durch die »Nürnberger Gesetze« ihr Stimmrecht in politischen Wahlen verloren (vgl. AN 2, 91–93). Als die genannte Abordnung der Wahlhelfer unerwartet das Kloster aufsuchte, entstand unter den erschrockenen Schwestern Unruhe. Schon zuvor hatte man sich über das angemessene Wahlverhalten ausgetauscht. Zum Entsetzen Edith Steins hatten Außenstehende den Schwestern geraten, Hitler die Stimme zu geben, weil es praktisch kein Wahlgeheimnis mehr gab und Kontrollen mit bösen Folgen gefürchtet wurden, wenn die Nein-Stimmen der Ordensfrauen erkennbar würden. Jeder, der die damalige Zeit miterlebt hat, weiß, dass dies keine unbegründeten Befürchtungen waren. Wirklich trat ein, was man erwartet hatte: Das Fernbleiben Edith Steins fiel den drei Herren auf und sie fragten nach dem Grund. »Stein« ist kein Familienname, der die jüdische Abstammung verrät, und Edith Stein war selbstverständlich auf den Anmeldebogen des Wohnungsamtes, nach dem die Wahllisten zusammengestellt werden, als r.k. (römisch-katholisch) eingetragen. Wer Renata Posselt gekannt hat, ist sich im Klaren, dass es ihr keine Schwierigkeiten bereitet hätte, die Frage nach Dr. Stein auf ganz unverdächtige Weise »diplomatisch« zu beantworten. Aber: Sie hatte sich zuvor mit Edith Stein über diese Situation besprochen. Und es ist undenkbar, dass Edith Stein eine wie immer geartete Verleugnung ihrer

jüdischen Herkunft geduldet hätte. Und es ist ebenso undenkbar, dass Renata gegen den erklärten Willen Edith Steins gehandelt hätte. Es sei hier eine Passage aus der genannten Biographie zitiert:

> Am Schluß erklärte der Vorsitzende: »Es haben noch nicht alle gewählt« (...) Dann kam das gefürchtete: »Und Dr. Edith Stein? Sie hat auch noch nicht gewählt.« (...) Mit eiserner Ruhe kam die Antwort [der Priorin, also der Autorin selbst]: »Sie ist nicht arisch«. Die drei Herren fuhren zurück. Dann rief einer: »Schreiben Sie hin, sie ist nicht arisch«. Eiligst brachen sie auf und verließen den Karmel.

Es ist verständlich, dass die drei Herren mit einer Jüdin im Kloster nicht gerechnet hatten. So waren sie zunächst ratlos, was zu geschehen habe, und der Schreiber bekam die Weisung, hinzuschreiben, was sie gehört hatten. Ob er wirklich etwas geschrieben hat, wissen wir nicht. Da die Männer nebeneinander am Gitter saßen, musste der Vorsitzende nicht rufen, sondern konnte normal weitersprechen wie bisher. Dass sie dann aufbrachen, ist klar; die Wahl war beendet, und sie mussten noch andere Häuser, Hospitäler z.B., aufsuchen. Zum »eiligsten« Aufbrechen bestand kein Anlass. Man muss zugeben, dass die ganze Szene dramatisch geschildert ist. Warum sprach Renata Posselt »mit eiserner Ruhe«? Warum nicht »in aller Ruhe« oder ähnlich? Weil es dem Stil Renatas entsprach, sich in dieser Weise auszudrücken. Als sie diesen Bericht verfasste, waren ihr noch keinerlei nähere Umstände über die Verhaftung Edith Steins in Echt bekannt. Niemand wusste, dass dort alle Bürgermeister, so auch der des Dorfes Echt, bereits $^1/_2$ Jahr nach der Besetzung der Niederlande Fragebogen ausfüllen mussten über etwaige jüdische Bewohner des Ortes. Der Bürgermeister in Echt nannte fünf Namen: die beiden jungen Mädchen Goldschmidt, die beiden Schwestern Stein und einen Herrn Marx, der wegen seiner »arischen« Gattin verschont blieb (vgl. AN 2, 118; dort ist aus Diskretionsgründen der Name des Bürgermeisters, der später bei der »Entnazifizierung« große Schwierigkeiten bekam, ungenannt). Naiverweise – so muss man es schon nennen – konnte sich im Kölner Karmel niemand vorstellen, dass man in den Niederlanden den Vorfall mit den drei Wahlhelfern nicht benötigte, um Edith Steins jüdische Abstammung zu erfahren. Er bekam dadurch eine ganz falsche Dimension, nämlich die einer lebensbedrohenden Aussage der Priorin. Annemarie und Elfriede Goldschmidt, Edith und Rosa Stein hatten bei den niederländischen Behörden um Aufenthaltsgenehmigung nachsuchen müssen, und derlei Anträge gingen durch die zuständigen Ministerien (vgl. ESGA 3, Nr. 633, 646, 652). Nachdem die niederländische Regierung nach London ausgewichen war, besetzte die Gestapo sogleich die Ministerien (am 10.5.1940) und es war ein Leichtes, die Listen der Einwanderungsanträge zu erfassen. Es spricht außerdem viel dafür, dass die gefürchteten drei Herrn keine fanatischen Juden- oder Klosterhasser waren, sondern echt »kölsche« Muss-Nazis, wie es deren tausende gab. Offensichtlich haben sie ihren »Fund« nicht »nach oben« weitergeleitet. Wie wäre es sonst zu erklären, dass der Kölner Karmel niemals bis zu seiner Zerstörung durch Bomben Ende 1944 durch nationalsozialistische

Behörden eine Belästigung erfuhr? Während die Karmelitinnenklöster in Düren, Aachen, Beuel, Luxemburg und auch Pawelwitz, schon 1941 zwangsaufgelöst wurden, geschah im Kölner Karmel nichts dergleichen. Es lag übrigens im Wesen der Priorin Renata, sich in übertriebener Weise zu beschuldigen, und dies wird mit ihren oftmals recht theatralischen Äußerungen zusammenhängen. Bestimmt entsprach es zum Beispiel nicht den Tatsachen, dass Resi in Neuss öffentliches Ärgernis gegeben habe, wie wir es mehrmals in ihren Briefen lasen. Und ebenso wurde später aus einer unvermeidlichen Auskunft im Sprechzimmer ein »Verrat« konstruiert. Gewiss war diese Auskunft auch schon 1938 nicht ungefährlich, aber in der gegebenen Situation ohne Verleugnung der Wahrheit nicht zu umgehen.

Im Karmel nahm man das geschilderte Sprechzimmerereignis zunächst gar nicht tragisch. Edith Stein selbst hatte schon öfter von einer Umsiedlung in einen Auslandskarmel gesprochen. Aber die Mitschwestern, besonders Renata Posselt selbst, hielten das für übertrieben und baten Edith Stein, nicht mehr über Auswanderung zu sprechen. Erst die unselige »Kristallnacht« mit ihren Pogromen führte zu einer Entscheidung: Edith Stein bestand nun auf Umsiedlung. Sie wäre gern nach Palästina gegangen (vgl. ESGA 3, Nr. 527) und dachte an den Karmel in Bethlehem. Dort war es in Zusammenhang mit der verstärkten Einwanderung deutscher Juden zu heftigen, teils bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen gekommen, und Großbritannien, unter dessen Mandat Palästina stand – den Staat Israel gab es noch nicht –, setzte enge Quoten für Einwanderer. Mit dem Karmel in Echt/Niederländisch Limburg war man in Köln immer in Verbindung geblieben. Es hatte sich dort der 1875 aus Köln vertriebene Karmelitinnenkonvent angesiedelt, und zumal seit der Jubiläumsfeier 1937 (300 Jahre Kölner Karmel) war die briefliche Verbundenheit gewachsen. So lag es nahe, Edith Stein zum Exil nach Echt zu raten. Im Dezember 1938 fragte man dort an und erhielt sogleich eine herzliche Einladung (ESGA 3, Nr. 579). Es sind noch einige der Briefe erhalten, die vom Kölner Karmel an Edith Stein in Echt gingen und umgekehrt. Mutter Renata hat offensichtlich öfter und immer herzlich und besorgt geschrieben.

Hiermit haben wir dem Lauf der Dinge vorgegriffen. Am 5.1.1936 wurde Renata Posselt zur Priorin gewählt, da das dritte Triennium von Josepha Wery abgelaufen war. In der Biographie lesen wir: »Schwester Benedicta machte dieser Wechsel nichts aus, sie hing an beiden Vorgesetzten mit gleicher Liebe.«

Mitschwestern, die Edith Stein in Echt erlebten, hatten den Eindruck, dass Edith Stein Renatas Einschätzung des »Dritten Reiches« nicht verstand. Sie hielt sie in diesem Punkt für zu naiv, zu optimistisch. Renata verstand nicht, dass Edith Stein die Judenverfolgung als apokalyptisches Zeichen deutete, dass sie auch von Anfang an sich als Ordensfrau keineswegs vor Verfolgungen geschützt glaubte. Zum Entsetzen ihrer Freunde hatte schon die Novizin im Sprechzimmer geäußert, sie glaube nicht an eine endgültige Sicherheit im Kloster: »Man wird mich sicher

auch hier noch herausholen.« (vgl. TR 7, 184; anonym zitierte Aussage von Elisabeth Nicola).

Eine vergleichbare Einstellung zeigte Renata später, als die Zerstörung Kölns durch Bombenangriffe fortschritt. Wertvolles rechtzeitig in Sicherheit zu bringen, hielt sie für einen Mangel an Gottvertrauen. Sie hinderte freilich die Schwestern nicht daran, Vorsichtsmaßregeln zu ergreifen, verbarg aber nicht, dass sie selbst ganz anders dachte. Damals sahen misstrauische Nachbarn eine der Pfortenschwestern (Schw. Marianne Saphörster) täglich paketbeladen das Haus verlassen. Sie wurde angezeigt und musste im gefürchteten GESTAPO-Haus am Reichensberger Platz erscheinen. Sie vereinbarte mit der Priorin, dass sie furchtlos allein das Büro betreten und wahrheitsgetreu sagen wolle, man sei im Kloster bestrebt, wertvolle Versorgungsgüter sicherzustellen, um im Fall von Bombenschäden nicht durch Unvorsichtigkeit unnötig Bezugsscheine beantragen zu müssen. Derweil wollte Renata in der Nähe in einer Seitenstraße verweilen, weil die beiden annahmen, ein Erscheinen der nicht vorgeladenen Oberin könne als schlechtes Gewissen gedeutet werden. Wenn Schw. Marianne in die Enge getrieben würde, wollte sie die Priorin rufen. Die Vorgeladene wurde jedoch schnell entlastet, man lobte gar die vernünftige Vorsorge des Ordens, und der Beamte ließ vorsichtig durchblicken, dass er auf die Anzeige jener Nachbarn habe eingehen müssen. Dieser Vorfall lässt zusätzlich vermuten, dass auch jene drei Wahlmänner vom 10.4.1938 insgeheim den Schwestern wohlgesonnen waren.

Ab dem 1.1.1939 waren die Personalausweise jüdischer Mitbürger mit einem großen J zu kennzeichnen. Um dem befreundeten Arzt Dr. Paul Strerath aus Schlebusch bei Köln, der Edith Stein mit seinem Wagen in die Niederlande brachte, beim Grenzübergang keine Schwierigkeiten zu bereiten, hatte Edith Stein sich – mit Erfolg – bemüht, die Reisepapiere noch vorher zu erhalten. Wirklich traf alles Nötige am Vormittag des 31.12.1938 ein, und am Nachmittag reiste Edith Stein ab.

Im Oktober 1938 hatte sie einen Text verfasst, den sie ihrer Priorin Teresia Renata am 15.10. zum Namenstag schenkte (AN 2, Kap.1–3). Der Text ist auf einfachem weißen Papier in Form von zehn DIN A5-Seiten geschrieben und trägt den Titel: Sancta discretio. Zunächst erläutert Edith Stein kurz, dass die Regel des hl. Benedict sich durch *discretio,* d. h. durch *Unterscheidung* auszeichnet. Wir lesen da:

> Die Diskretion gilt als besonderes Siegel benediktinischer Heiligkeit. Aber im Grunde gibt es ohne sie überhaupt keine Heiligkeit, ja, wenn man sie tief und weit genug faßt, fällt sie mit der Heiligkeit selbst zusammen (…) In besonderem Maße bedarf ihrer, wer Seelen zu leiten hat. St. Benedikt spricht davon im Zusammenhang dessen, was vom Abt zu fordern ist (Sa. Regula, Kap. 64); er soll bei seinen Anordnungen »vorausschauend und überlegt sein, und ob es eine göttliche oder eine weltliche Arbeit ist, die er aufträgt, er soll *unterscheiden* und abwägen, jener *Unterscheidung* Jakobs gedenkend, der sprach: Wenn ich meinen Herden zuviel zumute, werden sie alle an einem Tage sterben (Gen 33, 13). Diese und andere Zeugnisse für die *Unterscheidung*, die Mutter der Tugenden, soll er sich zu Herzen nehmen und alles so abwägen, daß er das trifft, wonach die Starkmütigen verlangen und die Schwachen nicht

> zurückschrecken.« (...) Die Quelle solch weisen Maßhaltens ist die Gabe zu unterscheiden, was einem jeden angemessen ist (...) Ist die discretio als Gabe des Heiligen Geistes anzusehen? Nicht als eine der bekannten 7 Gaben ist sie aufzufassen, noch als eine neue 8. Sie gehört wesentlich zu jeder Gabe, ja man darf wohl sagen, die 7 Gaben seien verschiedene Ausprägungen dieser einen Gabe ...

Dann unternimmt es Edith Stein, diese verschiedenen Ausprägungen im Vergleich mit jeder der Geistesgaben zu beschreiben und gegen sie abzugrenzen. Auch ein unbeteiligter Leser wird nicht umhin können anzunehmen, dass Edith Stein dies Thema der Unterscheidungsgabe nicht zufällig in die Feder kam. Vollends die Erwägungen zu den sieben Gaben des Hl. Geistes, die bei Benedikt nicht zu finden sind, weisen auf Teresia Renata hin. Hatte diese doch zwei Jahre zuvor ein Büchlein *Die siebenfache Gabe* (Herder 1936) veröffentlicht und die Kapitel mit Edith Stein besprochen; denn diese schreibt an eine Dominikanerin:

> ...Daß Ihnen »die siebenfache Gabe« Freude gemacht hat, freut mich sehr. Ich habe jede einzelne Gabe gleich nach der Geburt kennen gelernt. Die Verfasserin war unsere Novizenmeisterin, während das Buch entstand; seit Januar ist sie unsere liebe Mutter [Priorin] ...

Es ist deshalb auffallend, dass Renata Posselt in ihrer Biographie über ihre ehemalige Novizin gerade diesen Text mit keiner Silbe erwähnt, obschon sie sonst seitenlang aus Edith Steins Schriften zitiert. Vielleicht hat Edith Stein in ihrem Namenstagsgeschenk nur das niedergelegt, was sie längst mit ihrer Vorgesetzten bei der »Geburt« der sieben Gaben mit ihr besprochen hatte. Dennoch liegt gewiss auch ein sanfter Hinweis zur Beherzigung darin, denn in der Tat: Das Talent der Unterscheidung dessen, »wovor die Schwachen nicht zurückschrecken«, war recht wenig bei der Novizenmeisterin ausgebildet.

Mir fällt als Beispiel dazu ein, dass in meiner Postulatszeit eine unserer Laienschwestern, eine junge, unglaublich tüchtige, mit sonnigem Gemüt ausgestattete Frau gern Chorschwester geworden wäre. Sie vermisste als Laienschwester das Chorgebet. Die Laienschwestern verrichteten statt des ihnen verwehrten Chorgebetes Reihen von Vaterunsern. So schreibt es die alte Karmelitenregel vor für die Mitbrüder, die das Chorgebet nicht verrichten können. Gemeint waren dabei Mönche, die das Lesen nicht gelernt hatten. Diese Vorschrift hatte man später auf die Frauen angewandt, die ebenfalls nicht lesen konnten, im 16. Jh. noch ein häufiger Fall, im 20. Jh. aber äußerst selten. Unsere Satzungen sagten, dass die Laienschwestern keinerlei *Verpflichtung* hätten, am Chorgebet teilzunehmen. Renata Posselt aber deutete dies so, dass den Laienschwestern die Teilnahme auch dann verboten sei, wenn sie Zeit und Neigung hatten, am Chorgebet teilzunehmen. Kamen die Laienschwestern zum Chorgebet – zur Komplet z.B. war das üblich –, dann durften sie kein Brevier in die Hand nehmen, sondern mussten währenddessen ihre Vaterunser beten, und dabei hatten sie sich zu erheben, die Neigungen usw. zu machen, als sprächen sie im Chorgebet mit. Dies war nicht nur für die Laienschwestern eine Zumutung, sondern auch für manche

der Chorschwestern. Die Mitschwester, von der ich hier spreche, hatte ein so ungewöhnliches Gedächtnis, dass sie bald viele der lateinischen Psalmen auswendig konnte. War sie beim Chorgebet anwesend und sprach sie auswendig die lateinischen Verse mit, so gab es schweren Tadel. Nach dem Kriege versuchte unser damaliger Provinzial, diese Schwester in einem andern Karmel als Chorschwester unterzubringen, was ihm jedoch nicht gelang. Als der Provinzial mit jener Schwester den Weldener Karmel verlassen hatte, wurde Mutter Renata krank. Ich war Postulantin und durfte sie in der Zelle besuchen. In der Meinung, die Abwesenheit jener jungen Mitschwester sei mir längst aufgefallen – ich wusste jedoch von nichts –, gab sie mir ihren Kummer zu verstehen mit den Worten:

> O Kind, der Hochmut, der Hochmut! Lerne (...) beizeiten die Demut! Welch eine schöne Aufgabe, als Laienschwester im Stand der Demut zu leben! Und wie zerstört der Hochmut das alles! ...

Dass Renata zu Bett liegend schwer litt, war unverkennbar. Unverkennbar war aber auch, dass es ihr nicht möglich war, den Wunsch nach Teilnahme am lateinischen Chorgebet anders als ein Zeichen von Hochmut zu deuten. Es kam mir damals auch der Gedanke, dass Mutter Renata sich mit Vorwürfen quälte, weil sie jene Schwester – es war Electa Sommer – nicht ausreichend zur Demut erzogen habe. Schw. Electa hatte nämlich schon als Novizin durchblicken lassen, dass sie gern am Chorgebet teilgenommen hätte. Sie hätte mit Leichtigkeit dabei alle ihr aufgetragene Haus- und Gartenarbeit erledigen können, denn sie besaß staunenswerte Kräfte. Gemeinsam mit dieser Schwester war Edith Stein im Noviziat. »Die hat mich gut verstanden«, sagte Electa mir später oft, »aber sie konnte mir ja auch nicht helfen.«

In Echt fasste Edith Stein den Gedanken, über Berufung und Erziehung der Laienschwestern etwas zu schreiben. Man kann das nachlesen in ihren Briefen (vgl. ESGA 3, Nr. 661, 669, 670, 671). Dabei wird man feststellen, dass in anderen Orden die Auffassungen nicht beträchtlich anders waren als bei Renata Posselt. Man wird ebenso bestätigt finden, dass in der damaligen Gesellschaft auch auf anderen Gebieten – etwa zwischen Dienstboten und »Herrschaft« – vergleichbare Grundsätze herrschten. Dass Edith Stein je begonnen hat, ihre beabsichtigte Darstellung abzufassen, kann nicht belegt werden. Eher ist anzunehmen, dass es nicht geschah. Denn Edith Stein hätte solches nie geschrieben ohne Wissen ihrer Echter Priorin. Die aber hätte später Edith Steins Einstellung zur Laienschwesternfrage beinahe als Hindernis für die Seligsprechung betrachtet. Sie meinte dazu, Edith Stein sei noch nicht lange genug im Orden gewesen, um die Auffassung der hl. Teresa v. Avila zu verstehen. Diese Kirchenlehrerin wollte aber anfangs gar keine Laienschwestern in ihren Klöstern haben. Später hat sie sich zu einem Kompromiss entschlossen (oder entschließen müssen): Drei Laienschwestern je Haus, das sollte genügen. Erst das II. Vaticanum hat Edith Stein ganz und gar Recht gegeben. Es ist nunmehr in Frauenorden nicht mehr erlaubt, zwei

»Klassen« von Schwestern zu haben. Schon zur Zeit Renata Posselts hatte der Provinzial Odilo v. d. hl. Teresa (Jäger, *30.8.1902 Leutershausen/Baden, †26.1.1972 Regensburg) versucht, einige Veränderungen zugunsten der Laienschwestern einzuführen: Sie sollten den schwarzen Schleier bei der Ewigen Profess erhalten und ihren Platz in der Reihenfolge der Professablegung zwischen den Chorschwestern einnehmen. In vielen Klöstern fand dieser Vorschlag Zustimmung, nicht aber in Köln. Einige unserer Laienschwestern haben aber die Änderung im Gefolge des Konzils noch erlebt und dann lange Jahre mit Begeisterung am Chorgebet teilgenommen.

Damit sind wir wieder den Ereignissen vorausgeeilt. Als Edith Stein schon in Echt weilte, nahte sich für den Kölner Karmel die schwerste Zeit, die Zeit des Zweiten Weltkriegs mit seinen häufigen, immer verheerender werdenden Bombennächten. In der Nacht zum 30.10.1944 brannte der Kölner Karmel völlig aus. Renata Posselt hatte zuvor alle Vorschläge, mit den Schwestern Köln zu verlassen, entschieden abgelehnt; nur einige hochbetagte Schwestern, die bei den damals schon Tag und Nacht fortdauernden Alarmen dem Leben im Keller nicht gewachsen waren, hatte sie im Karmel zu Welden bei Augsburg untergebracht. Die übrigen wollten aushalten, zum Trost und zur Stütze der Kölner, die gleichfalls die bedrohte Stadt nicht verlassen konnten. Die Schwestern hatten aber doch, dem Rat fachkundiger Leute folgend, einen der Kellerräume zum Schutzraum ausgebaut. In der Not der Bombennächte blieb Renata Posselt die starke Frau, die alle aufrichtete, die den Mut verlieren wollten. Eine der Schwestern, Johanna v. Kreuz geb. Anna Fitzek (*17.9.1883 Leobschütz/Schlesien, †30.10.1942), litt an einer schweren Psychose. Man konnte sie nie bewegen, ihre Zelle je zu verlassen. In eine Fachklinik konnte man sie nicht bringen, weil das »Dritte Reich« diesen Kranken das Lebensrecht absprach. Als es in der letzten Nacht nicht gelang, sie in den Keller zu tragen, musste man sie ihrem Schicksal überlassen. Die Schwestern im Keller konnten sich in den Garten retten, ehe das Haus zusammenstürzte. Einige Tage später reisten alle nach Welden. Dort hat Mutter Renata mit der nun wieder vereinten Kommunität eine Dankandacht gehalten, deren Text sie selbst verfasst hatte. Der Kern ihrer damit verbundenen Ermahnung war die Aufforderung, weder dem Vergangenen nachzutrauern noch mutlos in die Zukunft zu sehen, sondern zuversichtlich an den Aufbau zu denken.

Sobald es möglich wurde – 28.6.1945 –, brach sie mit zwei Schwestern nach Köln auf und kehrte am 4.8. erschöpft, aber froh nach Welden zurück: Sie hatte in Junkersdorf bei Köln ein Haus zur Miete gefunden, Vogelsanger Weg 43, das uns für vier Jahre Unterkunft bot. Eigentümer waren die Studienräte Dr. Blassneck und seine Tochter Dr. Marce Blassnek, die sehr froh waren, ihr Haus in ein Kloster verwandelt zu sehen. Auf ihrer Wohnungssuche in der Trümmerstadt hatten die drei Schwestern den Erzbischof Dr. Josef Frings getroffen und auch den Kölner Oberbürgermeister Dr. Konrad Adenauer sprechen können. Beide gaben ihnen den Rat, auf dem zu engen Grundstück in der Dürener Straße

nicht wieder aufzubauen, sondern den Sitz des alten Karmelitinnenklosters in der Schnurgasse/Vor den Siebenburgen, aus dem die Nonnen 1802 vertrieben worden waren, zu erwerben. Dort war die ehemalige Klosterkirche »Maria v. Frieden«, obschon zur Hälfte ausgebrannt, eine der besterhaltenen Kirchen Kölns; aber in der südlichen Altstadt wohnte fast niemand mehr, der diese Kirche benötigt hätte.

Schw. Maria blieb gleich in Junkersdorf, um die Vorbereitungen für die erste Schwesterngruppe, die bald folgen sollte, zu treffen. Sobald in Welden eine Möglichkeit bestand, einen LKW mit dem durch Bezugscheine und durch die Hochherzigkeit der Weldener Schwestern zusammengetragenen Hausrat zu beladen, fuhren die Pionierinnen nach Köln ab. Es waren dies die Schwestern Immaculata, Gertrud, Monika, Margareta, Carmela und Zita. Mit ihnen fuhr eine in Welden Ostern 1946 eingekleidete Novizin, die den Orden verlassen wollte (M. Benedicta v. d. Passion des Herrn geb. Gertrud Hogen). Schw. Monika hat die Abenteuer dieser Fahrt mit viel Humor in einem Heft festgehalten, das wir in der Chronik aufbewahren, aus dem zu zitieren leider der Platz nicht reicht. Als diese Gruppe in Junkersdorf ankam, erlebte sie eine schlimme Überraschung: Schw. Maria hatte sich mit dem Inhaber des Hauses – er war ein wahrer Gentleman – überworfen und eine ihr angebotene Burg in der vorderen Eifel bezogen. Das romantische Anwesen war völlig ungeeignet für die Absichten der Kölner Kommunität, demnächst wieder aus dem noch ganz ländlichen Junkersdorf in die Stadt zu ziehen. Da kein Postverkehr bestand, kehrte Schw. Monika Hemmes schnellstens nach Welden zurück, berichtete über die unerwartete Komplikation und fuhr mit Mutter Renata nach Köln zurück. Schw. Maria zog daraufhin in den Karmel von Beuel-Pützchen, wo sie den Schwestern Hilfe leistete beim Wiederbesiedeln ihres Klosters. Nach Ablauf der vorgesehenen drei Jahre kehrte sie in den Kölner Karmel zurück, der ihr in der Schnurgasse eine Werkstatt bereitstellen konnte. Schw. Maria hat noch sehr viel künstlerisch gearbeitet: Kirchenfensterentwürfe, Mosaiken, Emailarbeiten, Stickereien u.v.a.

Vielleicht veranlasst durch diesen Zwischenfall, schrieb Mutter Renata nunmehr »Einige Richtlinien für meine lb. Kinder in Junkersdorf, so lange ich nicht da bin«. Sie beginnen mit Eph 4,1: »Ich bitte Euch, wandelt würdig der Berufung, mit aller Demut, Sanftmut und Geduld. Ertraget einander in Liebe, eifrig bemüht, die Einigkeit des Geistes zu erhalten durch das Band des Friedens.« Der Text der *Richtlinien* lautet dann so:

> Zu Beginn schlug ich d. hl. Schrift auf und traf auf den ersten Griff und Blick diese Stelle. Gott sagt sie uns, und ich möchte allen diese Worte tief in die Seele schreiben.
>
> Tagesordnung: Das *Aufstehen* richtet sich nach dem Beginn der hl. Messe [im nahe gelegenen Kloster der Schwestern v. Guten Hirten] eine Stunde vorher. Während dieser Stunde und auf dem *Kirchweg* hin und zurück soll nicht gesprochen werden (außer im Notfall). Da die Gebetszeit knapp ist, benutzt diese Zeit zur Vorbereitung und Danksagung. – Die *Mahlzeiten* nehmen alle gemeinsam und schweigend ein. Nach dem Frühstück geht jede an ihre *Arbeit*, wie sie am Tag vorher vereinbart oder schon

begonnen war. Solange Schw. Zita abwesend ist, übernimmt Schw. Gertrudis die *Küche* und umgekehrt. Das Essen soll kräftig und gut zubereitet, aber einfach sein. Keine komplizierten Gerichte oder zeitraubende Dekorationen. Es wäre unklösterlich, wenn jede Vorschläge machen und sich ums Kochen kümmern wollte. Bitte deshalb ohne Grund nicht vom Essen sprechen. Schw. Carmela überlegt mit der Küchenschwester, wie und wann das verwendet wird, was der Herr sendet. Die *Arbeitszeit* dauert bis 12. Gespeist wird in der Küche. Das *Tischgebet* wird gemeinsam gesprochen. Vorher sammelt man sich einige Minuten zur *Gewissenserforschung. Tischlesung* entfällt. Die Küchenschwester verteilt die Speisen. Nach der Mahlzeit und dem Tischgebet, dem Angelus und dem Rekreationsgebet beginnt die *Rekreation.* Alle Schwestern helfen dabei beim Spülen, Abtrocknen und Aufräumen.

Von 2–½3 beten die Schwestern *Vesper und Komplet.* Wenn 5 Schwestern da sind, gemeinsam, aber ohne lange Pausen – sonst jede für sich allein. Die *Arbeitszeit* ist bis 7, d.h. bis zum Einbruch der Dunkelheit. Um 4 Vesperbrot (schweigend). Um 7 *Abendessen.* Danach wie mittags. Aufheben des Stillschweigens nach dem Dankgebet; Spülen usw. gemeinsam. Rekreation bis ½9. Hier wäre die Zeit wieder gutzumachen, falls eine die andere gekränkt hätte, sollte es nicht schon vorher geschehen sein. Um ½9 wird gemeinsam die S. Josefslitanei gebetet und 7 Min. Gew. Erforschung gehalten. Von da ab ist *großes Stillschweigen*, die Schwestern ziehen sich in ihre Zellen zurück und gehen bald zur Ruhe.

Der *Sonntag* soll vorzüglich dem Gebet und der Erholung gewidmet sein. Nach dem Frühstück beten die Schwestern die kl. Stunden. Nach dem Mittagsmahl und der Rekreation eine Std. Ruhe, dann Vesper und Komplet. Ebenso an den *Feiertagen.* Als Festtage gelten ebenfalls Freitag, 14. Sept., Samstag, 29. Sept., Mittw., 3. Okt. Dem entsprechend soll an diesen Tagen auch ein Festmahl sein, »wenn ihnen der Herr das Nötige dazu geben sollte.«

Die Schwestern gehen in zwei Gruppen zur *hl. Beichte* im Kloster v. Guten Hirten. Dort fragen, wann Gelegenheit dazu ist.

Die *Arbeit* soll schwesterlich untereinander geteilt werden. Eine jede sei für sich mit Fleiß und Eifer darauf bedacht, dazu beizutragen, daß das klösterliche Heim recht bald instand gesetzt und bewohnbar sei. Dazu biete jede ihre Kräfte freudig auf, jedoch ohne sich unvernünftig zu übernehmen und so an der Gesundheit zu schaden. *Lebensgefährliche Arbeiten* z.B. auf dem Grundstück Dürener Straße 89 darf keine Schwester unternehmen. Da die Leistungen je nach Kräften verschieden sind, darf keine Schwester der anderen Vorschriften oder Vorwürfe machen. Eine jede bemühe sich, mit Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt ihre Pflicht zu erfüllen und treu dem zu dienen, der 100-fältigen Lohn versprochen hat. Beim Arbeiten müssen alle Schwestern *ordentlich gekleidet* sein. Niemand darf ohne schwarzen Schleier arbeiten. Die Schwestern sollen vermeiden, von *Fremden* gesehen zu werden. Besuche sollen sie nicht machen und Einladungen nicht annehmen, außer von den Schwestern v. Guten Hirten zu einem religiösen Vortrag.

Notwendige Besorgungen und den Verkehr mit Fremden übernehmen Schw. Monika und Schw. Margareta, da Schw. Immaculata nicht gern mit Leuten zu tun hat. Doch sollen sie ihr von allem, was verhandelt wurde, berichten. Besuche sollen immer zu zweien empfangen werden. Auch das Öffnen der Türe besorgt tunlichst eine der genannten Schwestern.

Die Verteilung der Zellen behalte ich mir vor, bis ich komme (...) [es folgen vorläufige Vorschläge]. Für mich bitte ich, wenn möglich, eine Einzelzelle im I. Stockwerk zu reservieren, die der Treppe nächstliegende Einzelzelle (wenn es auch die kleinste und dunkelste wäre, das macht mir nichts), weil der Prior dem Eingang zunächst wohnen soll.

Da Ihr nun in Wahrheit nicht nur Gott und seinen Engeln, sondern auch der Welt zum Schauspiel geworden seid, so bitte ich alle dringend, die Regeln der *geistlichen Höflichkeit*, der *Klosterzucht* und Bescheidenheit treu zu beobachten. Werdet einer der anderen zum Ansporn und Vorbild – nicht zum Anstoß und Hindernis. Dann wird Gottes Schutz und Hilfe mit Euch sein. Es segne Euch alle, meine lieben Kinder, der allmächtige Gott der Vater, der Sohn u. d. Heilige Geist. Amen.

PS. Ich vergaß noch die *Bußübungen.* Vorläufig unterbleiben die gebräuchlichen,

bis wir zusammen sind. Ein Ersatz dafür sei dieser Punkt des Gehorsams: Außerhalb der Rekreation nur mit gedämpfter Stimme miteinander zu reden sowie Türen und Fenster stets leise und langsam zu öffnen u. zu schließen. Dies ist eine sehr heilsame und durchaus nicht gering zu bewertende Buße, wie Euch ein Versuch, sie zu üben, beweisen wird. Zur Haltung dieser Gehorsamspunkte dienen gesammeltes Denken, beherrschtes Handeln aus liebendem Herzen. Die Beobachtung des hl. Stillschweigens und der einfachsten Regeln der Klosterzucht haben bei uns sehr nachgelassen. Macht Ihr einen neuen Anfang, übt Euch treu in dieser ungefährlichen Buße u. reißt uns so mit zu einem neuen Aufstieg. Meine Gebete begleiten Euch und mein Segen geht mit Euch alle Tage.

Es kam der Neigung Renatas sehr entgegen, als man ihr riet, den Karmel an der Stelle des ersten Kölner Karmelitinnenklosters wieder aufzubauen. Es lag in ihrer Natur, Überkommenes hochzuhalten und für die Zukunft zu bewahren. Das war ein Glück für uns und sogar für die Stadt Köln, die in ihrer Altstadt, inmitten des modernen Verkehrs- und Geschäftstrubels, eine wahre Oase der Stille erhielt, wie auch Fachleute immer wieder anerkennen. Renatas Begeisterung und Tatkraft kannte, trotz ihres Herzleidens und einer schmerzhaften Kniearthritis, keine Grenzen, wenn es um den »hehren Tempel der gebenedeiten Friedenskönigin« ging. Sie wurde von den Schwestern mit Freude unterstützt, ganz besonders von Aloysia v. Hlst. Sakrament geb. Angela Linke (*5.4.1893 Schlabitz/Schlesien, †27.4.1967 Köln). Der Phantasie Aloysias entquoll Erstaunliches, und alles wurde Realität! Im Hause des befreundeten Chefarztes Dr. Max Dietlein und seiner Frau Hedwig geb. Rust entdeckten Renata und Aloysia eine Marienstatue, die auffallende Ähnlichkeit mit dem verbrannten Gnadenbild in der ehemaligen Karmelitinnenkirche aufwies; das Gnadenbild selbst war am 28.4.1942 ein Opfer der Flammen geworden. Die beiden Schwestern wussten das Ehepaar Dietlein zu überzeugen, dass ihre Statue wie geschaffen sei für die wieder herzustellende Kirche »Maria vom Frieden«, und die Familie ging hochherzig und freudig darauf ein. Und weil die erste Statue ein vom päpstlichen Nuntius Fabio Chigi geschenktes Medaillon (mit seinem Bildnis) getragen hatte, sollte auch die neue Friedenskönigin vom Papst gesegnet werden. Kardinal Chigi (*13.2.1599 Siena, †22.5.1667 Rom) hatte als Nuntius seinen Sitz in Köln im Kloster der Beschuhten Karmeliten gehabt, war Mitglied des Westfälischen Friedenskongresses gewesen und 1655 zum Papst gewählt worden (Alexander VII.). Zur Zeit des Wiederaufbaus war Pius XII. Papst, auch er war zuvor als Nuntius lange in Deutschland gewesen und hatte sich nach Kräften für den Frieden eingesetzt. Diese Parallelität beflügelte Renata zu der Idee, die Statue nach Rom bringen zu lassen; sie hatte ein Doppelmedaillon mit den Profilen der beiden Päpste Alexander und Pius bei dem Kölner Künstler Hans Rheindorf in Auftrag gegeben und wusste den Prälaten Gustav Meinertz zu bewegen, im Sommer 1948, als man noch kaum reisen konnte, die schwere Statue nach Castel Gandolfo zu bringen. Das alte Gnadenbild der Friedenskönigin hatte – wie alte Fotos zeigen – auf einer großen Kugel und diese mit der Figur in einem Schiff gestanden. Auch die Statue, die uns das Ehepaar Dietlein schenkte, wurde mit Erdkugel und Schiff

ausgestattet. Die Sammlung an Gold und Silber, Perlen, Korallen, Edelsteinen usw., die von vielen begeisterten Freunden zusammengekommen war, reichte aus, um Kronen für Maria und das Jesuskind, für die Gottesmutter außerdem das königliche Zepter und den Anhänger mit den beiden Medaillons daraus herstellen zu lassen. Auch diese Arbeiten sind von dem Goldschmied Hans Rheindorf. Dieser besaß eine alte Billardkugel aus Elfenbein, und diese stellte er zur Verfügung, um die beiden Rundporträts daraus zu schnitzen.

Im August 1948 beging Köln den 700. Jahrestag der Grundsteinlegung seines Domes. Der Erzbischof Josef Kardinal Frings hatte viele ausländische Bischöfe zu den Festlichkeiten eingeladen – es war ein großes Ereignis für die in Ruinen liegende Stadt. In der Festoktav, 18. August, krönte der Päpstliche Legat Kardinal Micara hochfeierlich in unserer halbhergestellten Kirche das Gnadenbild, gemäß den im Römischen Rituale für solchen Anlass vorgesehenen Zeremonien. Viele Gläubige, darunter viel Prominenz, wohnten der Feier in unserer Kirche bei. Draußen, auf den für diesen Zweck entschutteten Straßen, musste die Polizei zu Hilfe gerufen werden, weil die Ruinen einzustürzen drohten, die begeisterte Jugendliche der besseren Sicht wegen erklettert hatten. Kardinal Frings hielt in der Krönungsmesse die Festpredigt. In dieser erklärte er unsere Kirche »Maria vom Frieden« zur Gedächtniskirche aller Opfer der Weltkriege.

Die Wiederbesiedlung der ersten Kölner Karmelstätte, der Aufbau der dort noch vorhandenen Klosterruinen und der Neubau des übrigen Klosters, vor allem aber die Belebung der Verehrung Unserer Lieben Frau vom Frieden in der alten Karmelitinnenkirche sind zweifellos Höhepunkte im Wirken Renata Posselts geworden. Auch sie selbst hat diese Aufgabe als Erfüllung ihres Lebens betrachtet. Zwar war es ihr nicht bestimmt, alles vollendet zu sehen. Aber bei ihrem Sterben wusste sie, dass das Begonnene weiterleben würde.

In der Kirche waren in jener Brandnacht das Presbyterium mit dem Hochaltar sowie die beiden Seitenaltäre zerstört worden. Der Denkmalschutz, der die Wiederherstellung betrieb, besorgte einen barocken Altar aus Österreich (aus Kindberg/Steiermark).[6] Er kam, in seine Bestandteile zerlegt und sehr reparaturbedürftig, mit einem LKW an, während Teresia Renata sterbenskrank in ihrer Zelle lag. Sie hörte im Hof die Geräusche des Wagens und die Stimmen der Arbeiter, die den Altar abluden. »Ist das etwa unser Hochaltar für die Friedenskönigin?«, fragte sie und war glücklich, als wir das bejahten.

Es wurde schon mehrfach Renatas schriftstellerische Tätigkeit erwähnt. Noch nicht gesprochen wurde von der Festschrift, die sie für das Jubiläum 1937 verfasste. Sie trug den Titel: »Unter dem Zepter der Friedenskönigin – 300 Jahre Kölner Karmel«. Es ist ein großes Glück, dass diese Festschrift damals fertig wurde. Renata Posselt konnte Archivalien

[6] Näheres in unserem Chronikband D3/9.

und Chroniken entleihen und benutzen, die heute nicht mehr erhalten sind. Ohne diese Arbeit von Renata Posselt wüssten wir wenig über das Karmelitinnenkloster, das in Köln 1637 gegründet wurde. Fast nichts wüssten wir über unsere Vorfahrinnen, die inmitten des Dreißigjährigen Krieges sich aus Belgien in die Freie Reichsstadt am Rhein wagten, dort 12 Jahre in einer Mietwohnung lebten, um dann unser jetziges Grundstück zu erwerben, das damals, obwohl innerhalb der Stadtmauern gelegen, noch von Weingärten umgeben war. Wir hätten kaum Kenntnis von den Klöstern der Karmeliten und Karmelitinnen alter und Teresianischer Observanz, die es in unserer Vaterstadt gegeben hat. Wir wüssten wahrscheinlich nichts davon, dass die unglückliche Exkönigin Maria v. Medici in Köln ihre letzte Zuflucht und bei den Karmelitinnen ihren letzten Trost fand. Sie war es, die dem Kloster als ihren kostbaren Schatz die Marienstatue vermachte, die sie selbst aus dem Holz einer als wundertätig angesehenen Eiche bei Scharfenhövel/Belgien hatte schnitzen lassen und die im Karmel zum Gnadenbild der Regina Pacis wurde. Teresia Renata verstand es, in ihrem Buch den Wurzeln der Kölner Karmeltradition nachzugehen und sie mit der großen Tradition des Ordens zu verknüpfen.

Sie musste ihre Arbeit nicht gänzlich allein bewerkstelligen. Nur Aloysia Linke war ihr behilflich und mit ihr Mechtildis v. d. Schmerzhaften Mutter geb. Helene Welter (*17.1.1885 Grefrath/Rheinland, †16.2.1957 Köln). Diese beiden suchten durch ausgedehnte Briefwechsel der Autorin das benötigte Material zu verschaffen, und besonders Mechtildis mit ihrer Begabung für Historisches und ihrem nie versagenden Gedächtnis stand ihr begeistert zur Seite. Edith Stein war damals noch mit den Korrekturen ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein* beschäftigt und konnte weniger helfen; sie hat aber etliche Briefe in französischer Sprache für die Zwecke der Festschrift geschrieben (z.B. ESGA 3, Nr. 497). Wie Renata Posselt später berichtet hat, erstellte Edith Stein im »letzten Augenblick« das Verzeichnis der benutzten Literatur und bedauerte das Fehlen sonstiger Register, die man in historischen Arbeiten nicht gern entbehrt. Renata Posselt hat nämlich in ihrem Buch sehr viel zitiert, ohne die Quelle anzugeben. Sie schrieb mit Elan und Begeisterung; wissenschaftliche Ambitionen kannte sie nicht. Zum Teil lag der Mangel auch an dem Zeitdruck: Man hatte zu spät begonnen zu recherchieren, und in Neuss lag ihr »Mütterlein« im Sterben; Margarete Posselt hat noch gerade das fertige Buch ihrer Resi in Händen halten können. Die Festschrift wurde bei Bachem in Köln gedruckt, aber im Selbstverlag des Karmel vertrieben. Auch ein Programmblatt für die Jubiläumstage – 30.9.-3.10. – gab es: Der heutige Leser kann nur staunen über die Begeisterung, die alle beflügelte.

Renata Posselt hatte sich die Erlaubnis bei der Erzbischöflichen Behörde erbeten, die als Pfarrkirche dienende ehemalige Karmelitinnenkirche zu besuchen. Aloysia Linke war bei ihr, und die beiden nahmen von langem Gebet vor dem Gnadenbild die Gewissheit mit, dass die Friedenskönigin und der Kölner Karmel später wieder zusammenfinden würden. Wie das geschehen könne, wusste freilich niemand. Es bedurfte

der leidensvollen Heimsuchung des Zweiten Weltkrieges, um diese Zukunftsvision zu verwirklichen. Vorerst hatte man die Bereitschaft der Pfarre erlangt, das Gnadenbild für die Festwoche in den Lindenthaler Karmel auszuleihen (vgl. ESGA 3, Nr. 524 u.a.). Als am Ende des folgenden Jahres Edith Stein in die Niederlande übersiedelte, machte sie bei der Autofahrt nach Echt in der Kölner Schnurgasse kurzen Halt, um die Friedenskönigin zu besuchen. Sie konnte von der Empore des Kapitelsaals aus das Gnadenbild, das damals auf einer Drehscheibe stand, ganz aus der Nähe betrachten (vgl. ESGA 3, Nr. 612 u.a.). Vermutlich hat es ihrer Verehrung keinen Abbruch getan, dass die Kirche stilentfremdet ausgemalt worden war.

Die Festschrift über »300 Jahre Kölner Karmel« hatte zwar eine große Leserschaft gefunden, aber es war nichts im Vergleich zur Verbreitung von Renata Posselts letztem Buch. Das war das »Lebensbild der Philosophin und Karmelitin Schw. Teresia Benedicta a Cruce, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schw. Teresia Renata de Spiritu Sancto«. Als kein Zweifel mehr darüber bestehen konnte, dass Edith Stein – etwa acht Tage nach ihrer Verhaftung in Echt am 2.8.1942 – in Auschwitz-Birkenau ermordet worden war (vgl. AN 2, 117ff.), erwog man im Kölner Karmel die Abfassung des für verstorbene Mitschwestern üblichen Nachrufs, des Nekrologs. Für gewöhnlich besteht er aus einem Bericht von einigen Schreibmaschinenseiten. Aloysia Linke war es, die den Gedanken eines Buches in Teresia Renata zu wecken wusste. Es war eine schwierige Arbeit. Die Autorin war – wie schon oben erwähnt – allein auf ihr und der Mitschwestern Gedächtnis angewiesen und auf die ersten Berichte von Freunden und Verwandten Edith Steins, mit denen der Briefverkehr wieder in Gang gekommen war. Außerdem hatten inzwischen die Aufräum- und Aufbauarbeiten in der Schnurgasse begonnen und erforderten oft Renatas Anwesenheit. So saß denn Mutter Priorin in ihrem winzigen Junkersdorfer Zimmerchen, das zugleich Zelle, Büro, Archiv, Noviziat sein musste, und schrieb in jeder ihrer wenigen freien Minuten.

In diese Zeit fiel die Feier der Grundsteinlegung für das neue Kloster (am 16.7.1947) und im nächsten Jahr die erwähnte Krönungsfeier der Marienstatue (am 18.8.1948). Schon im Jahr zuvor hatte die feierliche Einweihung des Behelfskarmels in Königsbach/Pfalz stattgefunden, was nicht ohne Sorgen für Teresia Renata vor sich ging. Denn diese Neugründung war von einer Kölner Mitschwester, einer gebürtigen Pfälzerin, in die Wege geleitet worden, von Schw. Agnes v. Lamm Gottes geb. Gretel Knecht (*30.12.1900 Herxheim/Pfalz, †1.12.1971 Köln). Es ist leicht vorzustellen, was alle diese Festlichkeiten in einer Zeit höchst mangelhaften Telefon-, Post- und Verkehrsbetriebs an Mehrarbeit bedeuteten. Es kamen Sorgen im Noviziat hinzu, Austritte und schwere Erkrankungen. Dass es Ernährungs- und Finanzierungsprobleme gab wird jedem einleuchten, der die damaligen Verhältnisse noch kennt. In dieser Zeit begann Teresia Renata damit, Rundbriefe zu versenden und um Hilfe für den Aufbau zu bitten. Renata Posselt erwarb einen hoch-

herzigen Freundeskreis, der – wie schon berichtet – Gold und Silber, Perlen und Edelsteine stiftete für den Schmuck des Gnadenbildes und zur Herstellung von Altargeräten. Die Rundbriefe gingen bis in die USA, von wo Karmelitinnenklöster und andere Freunde lange Zeit hindurch Care-Pakete sandten. Ohne diese hätten wir keine Arbeiter gefunden – es waren zum Teil Sträflinge aus dem Kölner »Klingelpütz« (Gefängnis) –, die uns die schwersten Arbeiten abnahmen.

Vier unserer Schwestern hatten derweil in einer der einigermaßen hergerichteten Ruinen Wohnung bezogen. Außer Aloysia Linke waren es Electa v. d. Friedenskönigin geb. Maria Sommer (*4.1.1913 Mönchengladbach-Neuwerk, †6.10.1992 Köln), Zita v. d. Wunden Jesu geb. Getraud Mattern (*30.10.1910 Schweidnitz/Schlesien, †14.3.1978 Köln) und Carmela v. d. Hlst. Dreifaltigkeit geb. Helene Lieb (*27.7.1909 Düsseldorf, †4.7.1991 Köln). Es waren unzählige Behördengänge – fast ganz ohne Verkehrmittel – zu bewältigen, und die Arbeiter mussten verpflegt werden. Teresia Renata hatte alles im Auge und im Kopf, sie war unermüdlich im Mutmachen, Vermitteln, Dankbriefeschreiben. Unentbehrlich waren unsere beiden Pfortenschwestern Marianne v. hl. Josef geb. Anna Saphörster (*31.10.1910 Havixbeck/Westfalen, †15.4.1976 Köln) und Alberta v. d. hl. Familie geb. Agnes Stuppi verw. Emser (*7.5.1908 Kübelberg/Pfalz, †27.10.1984 Karmel Hainburg), die staunenswerte Talente entwickelten im »Organisieren« von allem, was beim Bau benötigt wurde. Aber auch die in Junkersdorf verbliebenen Schwestern waren ausgelastet. Das Fehlen von Kleidern, Schleiern und Schürzen nötigte zum Umfärben geschenkter Textilien, zum endlosen Flicken und Ausbessern. Die große Wäsche wurde zur strapaziösen Aktion am Waschbrett. Die Rasenflächen des obstreichen Gartens wurden umgegraben und zu Gemüse- und Kartoffelanbau genutzt. Das Obst musste, in einem Haushalt ohne Kühlschrank und -truhen, in Gläsern eingemacht oder zu Marmeladen eingekocht werden; Bohnen und Sauerkraut wurden in Steintöpfen nach Großmutterart konserviert.

Erstaunlich ist, was dennoch nebenher geleistet wurde. Es entstanden reichbestickte, sehr gute Messgewänder und Altarwäsche, sobald irgendwie geeignetes Material auftauchte. Monika v. d. göttlichen Liebe geb. Maria Hemmes (*17.6.1905 Koblenz, †6.2.1997 Köln) verfertigte zwei wunderschöne »Codices«, handgeschrieben und mit Initialen versehen: das Buch der Karmelregel und unsere sog. Liederchronik mit Dichtungen und Kompositionen unserer Schwestern u.a. von Edith Stein. Als Teresia Renata mit der Stein'schen Biographie begonnen hatte, begann auch das zunächst winzige Archiv, zusammengetragen von Teresia Margareta v. Herzen Jesu geb. Hedwig Drügemöller (*20.8.1910 Ahlen/Westfalen; sie erlebte die Seligsprechung Edith Steins in Köln, die Heiligsprechung in Rom, lebt im Kölner Karmel), indes sich Mechtildis v. d. Schmerzhaften Mutter Gottes geb. Helene Welter (*17.1.1885 Grefrath b. Köln, †16.2.1957 Köln) bemühte, die in Lindenthal versäumte Klosterchronik nachzuholen. Das alles ging in äußerster räumlicher Enge vor sich.

In diesen Jahren erwies sich Renata Posselt wahrhaft als mater familias und mulier fortis. Sie ist von 1936 bis 1956 stets zur Priorin gewählt worden. Die Kölner Erzbischöfe und die Religiosenkongregation der Vatikanischen Kurie hatten immer wieder diesen Wiederholungen zugestimmt, vor allem wegen der schwierigen Zeitumstände, die im Dritten Reich und in der Kriegs- und Nachkriegszeit herrschten. Fast immer kam die für Postulationen nötige 2/3-Mehrheit im ersten Wahlgang zustande. Edith Stein hat im Kölner Karmel keine der Wahlen mitgemacht; sie erhielt ja erst mit den ewigen Gelübden – 21.4.1938 – Sitz und Stimme im Kapitel. Die erste Wahl nach ihrer Abreise fand am 14.2.1939 statt. Einige Tage vorher hatte Teresia Renata in einem Brief an Edith Stein die Bemerkung gemacht: »... Hier ist mir manchmal, als drohe die Kommunität auseinanderzufallen ...« (ESGA 3, Nr.596). Wir wissen nicht, woran sie dabei dachte. Im Kölner Karmel war man gewohnt, Meinungsverschiedenheiten recht unverblümt auszutragen. Und wo ausgeprägte, eigenwillige Charaktere miteinander ringen, pflegt es im Gebälk zu knarren. Acht Tage später wurde jedenfalls Renata wiederum gewählt, und ganz ähnlich ging es drei Jahre später. Renata schreibt an Edith Stein in Echt:

> ... habe bis heute gewartet, um das Wahlergebnis mitteilen zu können: 13 : 2, fiat! Alle sagen, so sei es am besten. Ob's stimmt? Gott muß helfen ... (ESGA 3, Nr. 724).

Der Vollständigkeit halber möchte ich hier die Schwestern nennen, die bisher noch nicht in diesem Bericht erschienen. Seniorin des Kölner Karmel war damals Franziska v. d. unendlichen Verdiensten Jesu Christi geb. Franziska Dorothea Fickermann (*11.6.1875 Werl/Westf., †25.4.1957 Köln). Ab 1925 wurde sie mehrmals zur Subpriorin gewählt. – Als weiteres Original im Kölner Karmel wäre Ursula v. d. hl. drei Königen geb. Anna Klefisch zu nennen (*28.3.1877 Köln, †20.2.1965 Köln); sie war viele Jahre hindurch unsere Strumpfnäherin; man trug im Karmel wie im Spanien Teresas aus grobem Leinen *genähte* Strümpfe. Ebenfalls Jahrzehnte hindurch werkelte an der Nähmaschine unsere »Wollenamtsmeisterin« Immaculata v. d. göttlichen Vorsehung geb. Anna Ostermaier (*1.9.1899 München, †22.7.1981 Köln). Als ich 1944 in den Karmel eintrat, fiel mir an diesen so sehr verschiedenen ältesten Schwestern eine Gemeinsamkeit auf: ihre gütige Teilnahme und Sorge für die jungen Schwestern, zumal für deren Gesundheit. Besonders sei ihnen gedankt für das Beispiel friedvollen Alterns, das sie uns gaben. – Als erste unserer Schwestern starb nach dem Krieg Maria Angela v. Kinde Jesus geb. Martha Schwalge (*15.7.1880 Kall/Eifel, †5.10.1952 Köln). Sie hatte bis 1914 in einem belgischen Karmel gelebt und hat in Köln aus den Schätzen der französischen Karmelliteratur vieles übersetzt; ihre Bücher und Kleinschriften füllten in Köln-Lindenthal den Schriftenstand an der Klosterpforte.

Besorgt um aller Wohlbefinden war viele Jahre Schw. Veronika v. Hlst. Antlitz geb. Agnes Keul (*8.8.1903 Waldernbach/Westerwald, †4.9.1973 Köln), die als Laienschwester in Haus und Garten unermüdlich tätig

war, ein stiller, ernster Mensch, der alljährlich den Namenstagstisch für die Priorin mit vielen lustigen Hampelmännern bestückte. Mit Schw. Veronika fängt die Generation der Schwestern an, die mit Edith Stein noch einen Teil des Noviziates gemeinsam hatten. Edith Stein erwähnt sie in ihren Briefen (ESGA 3, Nr. 332). Dazu gehört außer Schw. Teresia Margereta Schw. Maria Baptista v. Hl. Geist geb. Maria Pohl (*19.10.1905 Köln, †29.1.1980 Köln), deren Berufung Edith Stein mehrmals in Briefen erwähnt (z.B. ESGA 3, Nr. 399); ferner Schw. Maria v. Gott geb. Fränzi Ernst (*21.12.1904 Metz, †7.2.1981 Köln), die Edith schon als junges Mädchen kannte; es sind Briefe an sie und von ihr aus beider Korrespondenz erhalten (vgl. ESGA 3). Die drei Schwestern T. Margareta, M. Baptista und Maria haben später auch schriftstellerisch über Edith Stein gearbeitet, teils in Buch-, teils in Aufsatzform.

Obschon das Buch von Teresia Renata Posselt Lücken aufweist, erfreut es sich immer noch größter Beliebtheit. Immerhin ist sie die einzige Autorin, die Edith Stein persönlich gekannt hat. Zunächst hatte sie 1948 Schwierigkeiten, einen Verlag zu finden. Dann nahmen Glock & Lutz/ Nürnberg das Buch in ihr Programm auf. In wenigen Monaten war die erste Auflage, die Weihnachten 1948 im Buchhandel erschien, vergriffen. Übersetzungen in fünf Sprachen folgten schnell. Ab der 5. Auflage war der Text um neue Beiträge erweitert, für die 7. wurde nochmals alles inzwischen Aufgefundene verwertet. Ab 1957 erschien das Buch in der neuen Herder-Bücherei als Nr. 3; es erlebte in wenigen Jahren neun Auflagen.

Etwa um diese Zeit tauchten erste Gedanken an eine Seligsprechung Edith Steins auf. Nach allem, was sich noch ermitteln lässt, war es der Verein kath. deutscher Lehrerinnen, von dem der erste Anstoß kam. In diesem Verband war Edith Stein Mitglied gewesen. Eine im modernen Sinn berufstätige Frau gab es bislang im Heiligenkalender der katholischen Kirche nicht. Jahrhunderte zuvor war zum letzten Mal eine deutsche Frau heilig gesprochen worden, Hedwig v. Schlesien (1267). Nun tauchten Informationen über das in Aussicht stehende II. Vatikanische Konzil auf: Eins seiner Hauptthemen war der »Laie« in der Kirche. Alle diese Gesichtspunkte veranlassten wohl Kardinal Frings, den vorgeschriebenen Informationsprozess für das Kölner Erzbistum zu übernehmen. Für die Zeugenvernehmung ist eine Schrift über die »fama sanctitatis« [Ruf der Heiligkeit] der »Dienerin Gottes« vorgeschrieben.

> Im Juni 1958 erhielt Mutter Teresia Renata de Spiritu Sancto vom Generaldefinitor des Ordens der allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel, Hochw. Herrn Pater Dr. Eduard a S. Teresia, den Auftrag zur Abfassung der vorliegenden Articuli.

So beginnt die Vorbemerkung zu diesem Heft. Sie fährt fort:

> Bis zu ihrem Tode, am 23.1.1961, waren Artikel 1–86 geschrieben. Im Auftrage des Vizepostulators, Herrn Dr. Jakob Schlafke, Köln, wurde die Arbeit von Mutter Teresia Margareta a Corde Jesu vollendet. – Die Aufstellung des Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel besorgte Schw. Teresia a Matre Dei et Ss. Vultu. – Ostern 1962.

Mit den Articuli begann die letzte schriftliche Arbeit Teresia Renatas. Zum ersten Mal war sie durch die Konventwahl, 26.11.1956, im Amt der

Priorin abgelöst worden – durch Teresia Margareta Drügemöller. Aber die Pause dauerte nur drei Jahre. Am 26.11.1959 wurde sie wiederum Priorin. Gegen Ende des Jahres machte sich bei Renata das langjährige Herzleiden bemerkbar. Sie begab sich in ein Krankenhaus und wurde von einem anerkannten Internisten behandelt. Als sie aus der Klinik entlassen wurde, hegten wir alle die Hoffnung auf anhaltende Besserung. Aber es gehörte zu ihren Schwächen auf Medikamente nichts zu geben, und sie hat sie wahrscheinlich nicht in erforderlichem Maß eingenommen. Natürlich hätte sie auch weitgehender Schonung bedurft. Sie hielt es aber mit der alten Gelübdeformel, dass die Regel der hl. Teresa »ohne Milderung ist bis in den Tod«. Bei der Weihnachtskorrespondenz zeigte es sich bereits, dass ihre Kräfte zur Neige gingen. Ende Dezember warf sie eine Lungenembolie aufs Krankenlager. Ein Krankenzimmer, wie es heute wohl eingerichtet vorhanden ist, hatten wir damals nicht. Ihre sehr enge Zelle besaß jedoch einen Ofen, den sie freilich nie heizte. Da der Winter sehr kalt war, hatte eine Schwester – es war Aloysia Linke – ohne ihr Wissen in diesem Ofen Feuer gemacht. Das versetzte Teresia Renata in eine Erregung, dass wir Schlimmes befürchteten. Das Feuer musste entfernt werden. Mitte Januar trat ein, was der täglich kommende Internist befürchtet hatte, eine Lungenentzündung. Am 23.1.1961, morgens nach dem Empfang der hl. Kommunion, starb Teresia Renata de Spiritu Sancto.

Der Sterbetag war ein Montag. Für den Tag davor war eine Einkleidung festgesetzt. Als Renata bemerkte, dass wir uns am Samstag Gedanken machten, ob die geplante Feier stattfinden könne, sagte sie vergnügt: »Morgen sterben? Seid ihr bei Trost? Ist ganz unmöglich! Nein, ich warte.« Und so geschah es. Als der Arzt am Sonntag feststellte, dass keine Hoffnung auf Genesung mehr sei, wandte er sich ab und begann zu weinen. Wir hörten die Kranke sagen:

> Aber, lieber Herr Doktor, ich dachte, Sie könnten meine frommen Frauen trösten, daß alle vernünftig bleiben …

Es war uns kaum vorstellbar, dass »unsere Mutter« nicht mehr lebte. Und nicht nur uns, auch viele, sehr viele Hausfreunde wussten ihren Tod – sie war 69 Jahre alt – kaum zu fassen.

Am Donnerstag, 25.1.1961, haben wir Teresia Renata de Spiritu Sancto in unserer Klostergruft bestattet. Gemäß ihrem Wunsch wählten wir dafür die freigewordene Nische, in der wir einige Jahre zuvor den Grabstein unserer Gründerin Isabella v. Hl. Geist gefunden hatten. Entgegen unserer Vermutung, das Requiem und das Begräbnis würde viele Freunde des Hauses zu uns führen, konnten nur wenige erscheinen: In der Nacht war reichlich Schnee gefallen – in Köln große Seltenheit –, und der vorhergehende Regen und nachfolgende starke Frost hatten Straßen und Gehwege mit Glatteis überzogen. Aber in der nächsten Zeit erschienen in Kölner Tagesblättern lange Nachrufe und bewiesen uns, dass die Verstorbene bei vielen Freunden in dankbarem und bewunderndem Gedenken geblieben war.

Das Werk Edith Steins im spanischen Sprachraum

Francisco Javier Sancho Fermín

Vor einigen Jahren wurde in diesem Jahrbuch ein von mir verfasster Artikel über *Die Stein'sche Bibliographie in Spanien* veröffentlicht.[1] Seitdem sind acht Jahre vergangen. Das ist eine Zeitspanne, die eine neue Übersicht des Werkes der inzwischen heilig Gesprochenen und Co-Patronin Europas erfordert.

Die angedeuteten Ereignisse haben die Anzahl der Veröffentlichungen von ihr und über sie beträchtlich vermehrt. Das Interesse für ihre Gestalt hat sowohl in akademischen wie auch in populären Kreisen zugenommen.[2] Es scheint, dass Edith Stein aufhört, eine Unbekannte zu sein und zu einem Paradigma für den heutigen Menschen wird.

Diese positive Entwicklung ergibt sich unmissverständlich aus der bibliographischen Situation. Was seit 1995 erschienen ist, übersteigt quantitativ wie qualitativ den Bestand. Damals konnten wir zum Beispiel 18 Bücher verzeichnen. Heute sind es 40, die verschiedenen Neuauflagen nicht mitgerechnet.

Bei solcher Vielfalt ist freilich alles Mögliche anzutreffen. Die Qualität zieht bekanntlich mit der Quantität nicht immer gleich. Unter die seriösen Arbeiten können wir die der Übersetzer zählen. Meines Wissens ist die bis heute beste Biographie von Müller/Neyer bereits ins Spanische übersetzt; die große Biographie steht allerdings noch aus.[3]

Die spanische biographische Forschung ist gut vorangekommen, obwohl die rein hagiographischen Publikationen noch zahlreich sind. Auf zwei der historisch-wissenschaftlich fundierten Arbeiten sei besonders hingewiesen: Eine davon analysiert die meist unberücksichtigte geistige Entwicklung, die andere bietet die bis heute vermutlich beste fotografische Veröffentlichung über Edith Stein.[4]

Eine gute Nachricht ist die nunmehr begonnene Ausgabe des Gesamtwerkes. In den letzten Jahren veröffentlichten Verlage immer wieder Einzelschriften. Aber für den Leser war die Lage unübersichtlich: a) we-

---

[1] Vgl. Edith Stein Jahrbuch 1 (1995) 344–350. Ein Jahr später erschien der Artikel in spanischer Sprache bei Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani 31 (1996) 385–397.

[2] Seit 1998 sind in Spanien Ausstellungen und Vorträge über Edith Stein in universitären Kreisen veranstaltet worden. Davon Veröffentlichtes führen wir an. In verschiedenen theologischen Hochschulen (Universität Salamanca, Centro Internacional von Avila) wurden Seminare und Kurse angeboten. Was die populäre Seite anbelangt, sei auf die Widmung einer Pfarrei in Madrid hingewiesen, die im November 2002 eingeweiht wurde.

[3] Vgl. Andreas Uwe Müller/Maria Amata Neyer, Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria. Biografia. Traducción del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Ed. Monte Carmelo. Burgos 2001.

[4] Francisco Javier Sancho Fermín, Edith Stein: Modelo de mujer cristiana. Ed. Monte Carmelo. Burgos 1998, Neudruck 1999; ders., Pensamiento y paisaje. Santa Teresa Benedicta de la Cruz, Edith Stein. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998.

gen der Zerstreuung der Schriften, b) wegen Fehlens einer guten kritischen Edition. Die Tatsache, dass sich die Übersetzungen nach der alten deutschen Ausgabe richten mussten, war Quelle zahlreicher, gewichtiger Fehler.

Nach verschiedenen Versuchen schlossen sich drei karmelitanische Verlage zusammen, um unter Leitung von Julen Urquiza und Francisco Javier Sancho sowie Mitarbeit einer kompetenten Gruppe von Übersetzern und Korrektoren die Herausgabe der Stein'schen Werke in spanischer Sprache in Angriff zu nehmen. Leitfaden für die Strukturierung der Werke ist der biographische und intellektuelle Weg Edith Steins. Fünf Hauptmomente darin erklären die Ausgabe in 5 Bänden: 1. autobiographische Schriften und Briefe, 2. phänomenologische Schriften, 3. Schriften zur christlichen Philosophie, 4. pädagogische und anthropologische Schriften, worin die Abhandlungen zur Frau enthalten sind, 5. Schriften zur Spiritualität und Mystik.

Unter Berücksichtigung der vorliegenden deutschen Ausgaben und spanischen Übersetzungen erfolgt die neue Übersetzung nach Möglichkeit direkt aufgrund der Stein'schen Manuskripte, um die bisherigen Fehler zu vermeiden.

Bis jetzt sind 2 Bände erschienen. Vor allem im 1. kann die hervorragende wissenschaftlich-kritische Arbeit festgestellt werden. Im Unterschied zur neuen deutschen *Edith Stein Gesamtausgabe*, welche die an Roman Ingarden adressierten von den anderen trennt, ordnet die spanische Ausgabe *alle* Briefe chronologisch. So war es möglich, 50 Briefe herauszugeben, die in der deutschen Gesamtausgabe nicht enthalten sind, und darüber hinaus notwendige Korrekturen vorzunehmen (bei Unterlassung bzw. Verwechslung von Wörtern). Außerdem finden sich im Anhang die von Edith Stein selbst geschriebenen Briefe oder solche, die mit ihr im geschichtlichen Zusammenhang stehen. Wissenschaftlich fundierte Einleitungen eröffnen jeweils die Bände. Die spanische Ausgabe der Werke Edith Steins ist zweifelsohne ein Beispiel für Gewissenhaftigkeit und wissenschaftliche Gründlichkeit.

Man kann behaupten, dass die qualitativ besten Arbeiten zu Edith Steins Werken im spanischen Sprachraum gefunden werden. Dies gilt schon m. E. für das philosophische Feld und das der Frau. Unbestritten aber gilt dies für die Studien zur Stein'schen Spiritualität, wo das ausgezeichnete Niveau der Publikationen dem Kenner leicht ersichtlich wird.

Um den Vergleich mit der erwähnten Bibliographie von 1995 zu erleichtern, folgen wir dem gleichen Ordnungsprinzip, fügen jedoch die Abteilungen bei, welche die Ereignisse der letzten Jahre betreffen:

0. Bibliographische Quellen
1. Werke von Edith Stein
2. Textauswahl
3. Biographien
   a) Bücher
   b) Aufsätze

4. Forschungsarbeiten
   a) Philosophische
   b) Über die Frau
   c) Theologie und Spiritualität
5. Verschiedenes
6. Stichworte in Lexika und Handbüchern
7. Gedenkschriften
   a) Kongresse, Tagungen u.ä.
   b) Seligsprechung
   c) Heiligsprechung
   d) Schutzpatronin Europas

Bibliographische Quellen

Folgende Quellen standen uns zur Verfügung:

Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani (ABCT). Collectio Bibliographica a Pontificia Facultate »Teresianum« Edita. Roma.
* Berichtet über biographische Monographien von karmelitanischen Autoren.

Bibliographia Internationalis Spiritualitatis (BIS). A Pontificio Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. Teresianum, Roma.
* Enthält die internationale Bibliographie im Zusammenhang mit der Spiritualität.

Bibliographia Carmelitana Annualis, in der Zeitschrift Carmelus. Commentarii ab Instituto Carmelitano Editi. Roma.
* Bringt die im laufenden Jahr erschienene Bibliographie.

GARCIA ROJO, J. M., Edith Stein: balance bibliográfico. In: Estudios Eclesiásticos 75 (2000) 101–127.

SANCHO FERMÍN, Fco. Javier, La obra steiniana en España. Bibliografía en español de Edith Stein. In Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani 31 (1996) 385-397.

– Bibliographie zu Edith Stein. In: SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (EDITH STEIN), Obras completas, vol. I: Escritos autobiográficos y cartas. Unter Leitung von Julen Urquiza und Francisco Javier Sancho. Editorial Monte Carmelo-Editorial de Espiritualidad-Ediciones El Carmen, Burgos-Madrid-Vitoria 2002, Seiten 97–117.

SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, Obras publicadas de Edith Stein. In: Monte Carmelo 86 (1978) 353–363.

1. Werke von Edith Stein

Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz, Ed. Dinor, San Sebastián 1959. Dieser ersten Auflage folgten andere vier in der Reihe »Amigos de orar« 7, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1989, 1994, 1998 y 2000.
* Rezension: TARSICIO DEL SANTISIMO SACRAMENTO, La ciencia de la cruz. In: Monte Carmelo 67 (1959) 201–204.

Cartas a Hedwig Conrad-Martius (Colección »Destellos« 4) Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1963.
Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1973. Neu durchgesehene Auflage erscheint 1992.
* Rezension: BARRIENTOS, Alberto, »Estrellas amarillas«. In: Revista de Espiritualidad 32 (1973) 415–416.
Los caminos del silencio interior (Colección Logos 33), Ed. de Espiritualidad, Madrid 1988. Eine spätere Ausgabe in Buenos Aires (Ed. Bonum) 1994. [Auswahl einiger im Karmel verfassten Schriften.]
La Fenomenología de Husserl y la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. In : Diálogo Filosófico 17/2 (1990) 148–169.
La Pasión por la verdad. Übersetzt von Andrés Bejas. Editorial Bonum, Buenos Aires 1994. [Kurze philosophische Artikel und Rezensionen.]
Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. Übersetzt von Alberto Pérez Monroy. Fondo de Cultura Económica, México 1994. Neudruck 1996 y 2002.
* Rezension durch Francisco Javier SANCHO FERMÍN. In: Monte Carmelo 103 (1995) 597–598.
Sobre el problema de la Empatía. Übersetzt von Alberto Pérez Monroy. Universidad Iberoamericana, México 1995.
Autorretrato epistolar (1916-1942), Ed. de Espiritualidad, Madrid 1996.
Obras Selectas (Maestros Espirituales Cristianos 12). Übersetzung, Einführung und Anmerkungen von F. Javier Sancho. Hrsg. Monte Carmelo, Burgos 1997 (2ª ed. 1998). [Sammelt Vorträge über Pädagogik und über die Frau, alle Schriften über Mystik und Spiritualität.]
* Rezension in: Monte Carmelo 106 (1998) 341–343.
Escritos espirituales (Clásicos de la Espiritualidad). Übersetzung, Einführung und Anmerkungen von F. Javier Sancho. B.A.C., Madrid 1998 (2° ed. 1999).
La Mujer. Übersetzt von P. Alberto Pérez Monroy y F. Javier Sancho. Einführung von F. Javier Sancho. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998. Neudruck Oktober 2000.
La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia. Tradujo P. Alberto Pérez Monroy. Edita Provincia O.C.D. de México, México D.F. 1998. Neudruck durch CEVAHC, México 2000.
La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ed. Palabra, Madrid 1998.
El Mensaje de la Navidad (MC-Bolsillo 1). Übersetzt von Fco. Javier Sancho. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998.
Cómo llegué al Carmelo de Colonia. Edición preparada por M. Amata NEYER. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1998.
Cartas a Roman Ingarden, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1998.
La estructura de la persona humana, BAC Minor 91, Madrid 1998. Neu gedruckt durch denselben Verlag in der Reihe »Estudios y Ensayos ›BAC‹ Filosofía y Ciencias, n° 31«, 2002.
Cómo llegué al Carmelo de Colonia (MC-Bolsillo 4). Übersetzung und Einführung von Fco. Javier Sancho. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1999.

¿Qué es filosofía?: un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino (Colección »Opuscula Philosophica 6«). Übersetzt von Alicia Valero Martín. Ed. Encuentro, Madrid 2001.
Obras completas. Bajo la dirección de Julen Urquiza y Francisco Javier Sancho. Editorial Monte Carmelo-Editorial de Espiritualidad-Ediciones El Carmen, Burgos-Madrid-Vitoria.
-vol. I: Escritos autobiográficos y cartas. Traducidos del alemán por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Fco. Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz Garrido. Burgos 2002.
-vol. V: Escritos de Espiritualidad y de Mística. Traducidos del alemán por Francisco Javier Sancho. Burgos 2003.

2. Textauswahl

Selección epistolar 1917–1942, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1976. (Cfr. Revista de Espiritualidad 33 (1974) 429.
La escuela fenomenológica de Göttingen. Los años universitarios de Göttingen. Selección de textos y presentación de V. Durán Casas. In: Universitas Philosophica 5 (1987) 51–91.
La exaltación de la Cruz, 14 de septiembre de 1941. In: La Vida Sobrenatural 71 (1991) 387–391.
Las páginas más bellas de Edith Stein. Seleccionadas por Francisco Javier Sancho. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998. Neudruck 1998 (2ª ed.).
Con Edith Stein día tras día (Agenda perpetua). Original preparado por F. Domingo, Fco. J. Sancho y A. Amesty. Monte Carmelo, Burgos 1998.
Pensamientos (MC – Bolsillo 2). Ed. Monte Carmelo, Burgos 1999. Neudrucke Februar, Juni, Oktober 2000.
WEIBEL, Berta, Edith Stein. Espiritualidad cotidiana. Edicep, Valencia 2000.
HAAS, Johannes, Siete días con Edith Stein. Edicep, Valencia 2000.
MILLÁN CALVO, José, Edith Stein. Síntesis de su vida y obra, EDE, Madrid 2001.
Edith Stein (1891–1942), en Mujeres Místicas Siglos XIX–XX. Antología preparada y presentada por Thierry Gosset. Übersetzt von Francesc Gutiérrez. Barcelona 2001, pp. 46–64.
Escritos esenciales. Eingeleitet und herausgegeben von John Sullivan, OCD. Sal Terrae, Santander 2003.

3. Biographien

a. Bücher

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, Dra. Edith Stein: filósofa, convertida, carmelita, mártir. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1953.
ÁLVAREZ PÉREZ, M. Mercedes, Camino a Auschwitz. Edith Stein, (Biografía Joven 7). Magisterio Casals, Barcelona 2000.

APARICIO, Alfonso, OCD, Edith Stein, carmelita. Hija de Israel – Mártir de Cristo. La Obra Máxima, San Sebastián 1987.
BATZDORFF, Susanne M., Mi tía Edith. La herencia judía de una Santa católica. Ed. de Espiritualidad, Madrid 2001.
BEJAS, Andrés, Edith Stein – La pasion por la Verdad. Buenos Aires 1994.
BOUFLET, Joachim, Edith Stein. Filósofa crucificada, (Colección »Servidores y Testigos« 79). Sal Terrae, Santander 2001.
BRUGAROLA, M., Dios vive hoy; testigos del siglo XX. Ed. Studium, Madrid 1976.
Cátedra (La) de filosofía. El silencio del Carmelo. La entrega total. Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1992.
Edith Stein una vida para la verdad. Dirigido por Padre Antonio Sangalli, de los Carmelitas Descalzos, Bruno Biotti. (Catálogo biográfico – Guía de la exposición). Ediciones Encuentro, Madrid 1999.
FELDMANN, Christian, Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita. Übersetzt von V. Abelardo Martinez de Lapera. Ed. Herder, Barcelona 1988, 1992 y 1999.
FERREIRA SOBRAL, Rodolfo, Edith Stein: una vida sin fronteras. Ciudad Nueva, Buenos Aires 1993.
GARCÕA, Ciro, Edith Stein o la búsqueda de la verdad. Monte Carmelo, Burgos 1998.
GARCIA MUÑOZ, Florencio, Edith Stein, signo de contradicción. San Pablo, Madrid 2001.
GIL DEL MURO, Eduardo, Edith Stein: ahora que son la 12 ... Ed. Monte Carmelo, Burgos 1987. Die vierte Auflage erscheint 1998. Textauswahl in: Revista Vida Espiritual 128/129 (1998) 103–118.
HERBSTRITH, Waltraud, Edith Stein. En busca de Dios. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1969. Weitere Auflagen 1974, 1980, 1984, 1987, 1988, 1992, 1994.
– El verdadero rostro de Edith Stein. Ed. Encuentro, Madrid 1990. 2ª ed. en 1999.
– Edith Stein. La locura de la Cruz. Ed. du Signe-Monte Carmelo, Strasbourg-Burgos 1997.
JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, Una conquista de Santa Teresa: Edith Stein (San Juan de la Cruz 10), Avila 1998.
– Vida de Edith Stein. Santa Teresa Benedicta de la Cruz. San Pablo, Madrid 1999.
JIMÉNEZ VICENTE, Ana Josefa, Destellos en la noche. Edith Stein. Semblanza biográfica. (Colección »Testigos« 2). Publicaciones Claretianas, Madrid 1990.
KLEPPER, Verónica M., Santa Edith Stein, en estos tiempos recios. [Santos y Santas -32]. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999.
LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, Cuatro filósofos en busca de Dios. (Cuestiones Fundamentales 24). Ed. Rialp, Madrid 1989, 1990, 1999.
LÓPEZ SAINZ, Celia, Edith Stein. [Colección »Los hijos de la luz«, 12]. Ed. Paulinas, Bilbao 1965.

MÁLAX, Félix, Beata Edith Stein. Teresa Benedicta de la Cruz. Ed. El Carmen-La Obra Máxima, Vitoria-San Sebastián 1987.
MILLÁN CALVO, José, Edith Stein. Síntesis de su vida y obra. EDE, Madrid 2001.
MIRIBEL, Elisabeth de, Edith Stein hija de Israel y mártir de Cristo 1891–1942. Ed. Taurus, Madrid 1956.
MÜLLER, Andreas Uwe – NEYER, María Amata, Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria. Biografía. Traducción del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001.
NARVÁEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio, Edith Stein. Elegida por la verdad, bendecida por la Cruz. (Colección Folletos mc). Ediciones Palabra, Madrid 1999.
NEYER, Maria Amata, OCD, Edith Stein. Su vida en documentos e imágenes. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987.
– (ed.), Cómo llegué al Carmelo... Ed. de Espiritualidad, Madrid 1998.
OCHAYTA PIÑEIRO, Félix, Edith Stein nuestra hermana. Gráficas Carpintero-Ed. Monte Carmelo, Sigüenza-Burgos 1991. Zweite Auflage 1998.
OESTERREICHER, J. M., Siete filósofos judíos encuentran a Cristo. Ed. Aguilar, Madrid 1961. (Edith Stein auf Seiten 423–480).
PÉREZ MONROY, Alberto, OCD, Edith Stein también murió en Auschwitz. CEVHAC, México 1988. Neue durchgesehene und erweiterte Auflage 1990. 3ª Aufl. 1998.
PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat, Edith Stein. Contemplación cristiana, tradición judía y pensamiento moderno. In. Ders., Santas Doctoras. Espiritualidad y emancipación de la mujer. Paulinas, Madrid 200, S. 159-181.
PORTAL, Marta, Edith Stein. Un recorrido permanente al borde del abismo. In: AA.VV., Santas del Siglo XX. (Col. Planeta + Testimonio). Ed. Planeta, Barcelona 1997, S. 195–242.
POSSELT, Teresia Renata OCD, Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo. Ed. Dinor, San Sebastián 1953. Zweite Aufl. 1960.
(POSSELT), M. Teresa Renata del E.S., Edith Stein: una gran mujer de nuestro siglo. Zweite durchgesehene Aufl. durch Francisco Javier Sancho Fermín. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998.
REVILLA, Federico, Edith Stein. ¡Había pedido la Cruz! Edosa, Barcelona 1960.
SANCHO FERMIN, Fco. Javier, Edith Stein: Modelo de mujer cristiana, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998. Neudruck 1999.
– Pensamiento y Paisaje. Santa Teresa Benedicta de la Cruz, Edith Stein. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998.
– Tren hacia Auschwitz (Edith nos cuenta su vida). (MC-Bolsillo 3). Burgos 1999.
VALLESCAR, Diana de, Edith Stein, una vocación intelectual (1891–1942). In: Mujeres que se atrevieron (En clave de mujer ...). Ed. por Isabel Gómez-Acebo. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, S. 251–291.

b. Aufsätze

ALOISIO DA VIRGEM DO CARMO, Edith Stein. Del judaísmo al Carmelo Reformado. In: Monte Carmelo 59 (1951) 33–46.
AMADO, Fr., Del judaísmo al martirio pasando por el Carmelo. In: Ecos del Carmelo y Praga 40 (1957) 58–60.
ANTOLÕN, Fortunato, Edith Stein, la judía convertida a Cristo. In: Teresa de Jesús 91 (1998) 4–9.
APARICIO, Alfonso, Una carmelita llamada Edith Stein. In: La Obra Máxima 63 (1984) n° 1, 22–23; n° 2, 26–27; n°3, 26–27; n° 4, 26–27; n° 5, 24–25; n° 6, 24–25; n° 7, 26–27; n° 8, 24–25; n° 9, 26–27; n° 10, 26–27; n° 11, 26–27.
– Trazos de una vida: Edith Stein. In: Teresa de Jesús 24 (1986) 19–28.
ARANGO VILLA, Víctor, Edith Stein o la busqueda incansable de la verdad. In: Vida Espiritual 128–129 (1998) 89–102.
AUGUSTO DE LA INMACULADA, Edith Stein la novísima carmelita. In: El Carmen (Mayo 1953) 94–97.
BALZER, C., Edith Stein, filósofa, carmelita y mártir. In: Criterio [Buenos Aires] 26 (1954) 130–133.
CARMELO DE JESÚS, Edith Stein: del ateismo al martirio. In: Horizontes: Revista de la Universidad Católica de Puerto Rico 80 (1999) 19–42.
CASTRO, C., Edith Stein. In: Cuadernos de Oración 28 (1985) 18–20.
CIRILO DE SAN JOSE, Del judaísmo al Carmelo. In: Ecos del Carmelo y Praga 39 (1956) 4–5.
CORRAL, M., Edith Stein. Una mujer atea ante la verdad. In: Temas de Espiritualidad 30 (1967) 75–80.
COURTOIS, R., Hija de Israel. In: Convertidos del siglo XX (dirigido por F. Lelote), Madrid 1966, 39–54.
DÍAZ MARTÍNEZ, Ana M., La personalidad de Edith Stein. In: Teresa de Jesús 53 (Oktober 1991) 12–15.
– Edith Stein. Búsqueda de un camino. Carmelitas Descalzos, México 1998.
FERNÁNDEZ, Enrique, OP, Una carmelita en la cámara de gas. Edith Stein. In: Ders., Los que profesan obediencia. Ed. Ope, Guadalajara 1970, 201–224.
– Edith Stein: Sabiduría y martirio. In: Vida Sobrenatural 67 (1987) 128–137.
GARCÍA, Ciro, Edith Stein: desafíos de una vida. In: Lluvia de Rosas 75 (1998) n° 557, 12–14; n° 558, 12–14; n° 559, 31–33; n° 560, 12–14; n° 561, 12–14.
GARCÍA ROJO, Ezequiel, Edith Stein: conversión y vida cristiana. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14). Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 47–74. Auch in: Revista de Espiritualidad 46 (1987) 211–237.
– Cronología de Edith Stein. In: Teresa de Jesús 53 (Oktober 1991) 9–11.
– Muerte y Martirio de Edith Stein. In: Teresa de Jesús 62 (1993) 13–15.

– Edith Stein, seguidora de Cristo hasta la muerte. In: Teresa de Jesús 86 (1997) 68–71.
– Edith Stein en la historia del siglo XX. In: Teresa de Jesús 91 (1998) 35–39.
GONZÁLEZ ESTÉVEZ, Juan José, Aproximación a Edith Stein. Una mujer en búsqueda de la verdad. In: Naturaleza y Gracia 45 (1998) 7–106.
GONZÁLEZ LÓPEZ, Antonio, Entre el compromiso y la verdad, Edith Stein voluntaria de la Cruz Roja. In: Teresa de Jesús 91 (1998) 31–34.
GREDE, K., Edith Stein, filósofa y Carmelita. In: Universitas 28 (1973) 38–41.
HERBSTRITH, Waltraud, Trágico destino de una mujer fuerte: Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 37 (1978) 365–388. Auch in: Mujeres del Siglo XX: aportación femenina a la espiritualidad. [Col. Redes 6]. Editorial de Espiritualidad, Madrid 1978, 27–50.
HUERGA, Álvaro, Edith Stein. La hebrea que halló la Verdad. In: Vida Sobrenatural 37 (1957) 127–151.
JAVIER DE LA CRUZ, El rostro pseudorreligioso del nazismo. In: Teresa de Jesús 91 (1998) 10–15.
JIMENEZ DUQUE, Baldomero, Edith Stein: un testigo impresionante de Dios. In: Verdad y Vida 57 (1999) 347–360.
JIMÉNEZ VICENTE, Ana Josefa, Edith Stein: itinerario hacia la paz,. In: Vida Religiosa 71 (1991) 431–433.
JULIO F. DEL NIÑO JESÚS, Una figura biblica del siglo XX: Edith Stein (Sor Teresa Benedicta de la Cruz) 1891–1942. In: Cultura Biblica 12 (1955) 130–131; 100–105.
LEIVA, Rafael, La conversión a la verdad del amor: Edith Stein. In: Escapulario del Carmen (Jerez de la Frontera) 94 (1997) 60–62.
– Edith Stein: la conversión a la verdad del amor. In: Escapulario del Carmen 95 (1998) 293-295.
LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, Edith Stein y su ascenso a la plenitud de lo real. In: Monte Carmelo 96 (1988) 419–448. Auch in: Edith Stein Ciclo de Conferencias. [Collectanea Scientifica Compostelana 5]. Editorial Diputación Provincial, Santiago de Compostela Mayo 1987, 9–31.
LÓPEZ TEULÓN, Jorge, Los mártires de Hitler. Toledo 1996.
MERINO, Feliciana, Esquema de una biografía. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 13–24.
NEYER, M. Amata, Edith Stein, carmelita descalza. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14). Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, pp. 75-112. Auch in: Revista de Espiritualidad 46 (1987) 239–276.
OCHAYTA PIÑEIRO, Felix, Una dramática síntesis de nuestro siglo. In: Revista Vida Espiritual 128-129 (1998) 66–71.
– Edith Stein eminente hija de Israel e hija fiel de la Iglesia. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 125–146.
PECHIARDI, Koldo, Recordando a Edith Stein (I). In: Lluvia de Rosas sept-oct. (1991) 7–10.

PRIETO, C., Edith Stein, desde el ateísmo a la mística. In: El Henar (1987) n° 521, 4–7; n° 522, 4–7; n° 523, 4–7; n° 524, 4–8.
QUINTERO ARANDA, Emigdio, Vida y Obras de Edith Stein. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 29–32.
REINHARD, Hilde M., Del judaísmo al Carmelo y del Claustro al martirio. In: Ignis Ardens 21 (1950) 18–22.
RESTREPO, Edith Stein. In: El Catolicismo 15 Juni 1997, Seiten 1–10; 22 Juni 1997, Seiten 42–43.
RIAZA, María, De Edith Stein a Teresa Benedicta a Cruce. In: Cuenta y Razón del Pensamiento Actual 108 (1998) 43–46.
RUIZ SERRADILLA, José Javier, Cronología de la vida y obras en castellano de Edith Stein. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 25–28.
SANCHO FERMIN, Fco. Javier, La carmelita Edith Stein. In: Teresa de Jesús 96, November-Dezember 1998, Seiten 230–233.
– Edith Stein (Datos y fechas de su vida). In: Revista de Vida Espiritual 128–129 (1998) 9–19.
– Edith Stein carmelita: ambiente y espiritualidad. In: Teresianum 50 (1999) 195–212. Auch in: Edith Stein. Testimone per oggi-Profeta per domani. Teresianum, Roma 1999.
– Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). In: Avanzadilla 34, März 1999.
SERRANO, José Francisco, Edith Stein y su alianza con la cruz. In: Alfa y Omega 202 (2 de marzo de 2000) 16–17.
SCHULZ, Michael, Edith Stein, de peregrinación hacia Dios Verdad. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 147–155.
SECRETARIATUS GENERALIS PRO MONIALIBUS, Santa Teresa Benedicta de la Cruz. Edith Stein. (Formazione Permanente 9). Casa Generalizia Carmelitani Scalzi, Roma 1998.
SICARI, Antonio, Retratos de Santos / 1. Ed. Encuentro, Madrid 1995.
– Edith Stein. In: Retrato de Santos / 2. Ediciones Encuentro, Madrid 1996, 137–153.

4. Forschungsarbeiten

a. Philosophische

ALLENDE ÁLVAREZ, M. Jesús, Edith Stein, fenomenóloga. In: Teresa de Jesús 53 (octubre 1991) 16–18.
ASPE DE CORTINA, Virginia, Algunas precisaciones en torno al concepto de ousia. In: RIVERA NORIEGA, José Luis, (ed.), Ensayos aristotélicos. UP-Publicaciones Cruz, México 1996, 1–28.
BARRIENTOS BARRON, Walter René, Edith Stein. Un nuevo itinerario en la posibilidad de la filosofía cristiana. (Pars Dissertationis). Pontificia Universitá Lateranensis, Roma 1999.
BECKMANN, Beate, Fuera, ante las puertas de la Iglesia: libertad y vínculos en S. Weil y E. Stein. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 731–752.

BORREGO, Enrique, Edith Stein: de la fenomenología a la fe. In: Proyección 176 (1995) 33–50.
CABALLERO BONO, José Luis, Stein (1891–1942). [Biblioteca Filosófica 120]. Ediciones del Orto, Madrid 2001.
CASTELBRANCO DA SILVEIRA, Maria Joâo, ¿Se ocupa el fenomenólogo de la metafísica? In: Aquinas 37 (1994) 655–664.
CRESPO, Mariano, Edith Stein y la fenomenología: el círculo de Gotinga. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 29–42.
CHI-MARIN, Juana & RODRIGUEZ-MALPICA, Agustín, Forma y Materia en Aristoteles y Edith Stein. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 129–150.
ESPARZA, Michel, El pensamiento de Edith Stein. EUNSA, Pamplona 1998.
FERRER, Urbano, Temporalidad e historia en Edith Stein. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 843–869.
FLOREZ, Ramiro, Edith Stein y Martin Heidegger. In : Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 69–92.
FORMENT, Eudaldo, La renovación del tomismo en Edith Stein. In : Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 43–68.
GARCÍA ROJO, Ezequiel, Presupuestos para una filosofía de la persona en Edith Stein. In: Teresianum 35 (1984) 359–384.
– Edith Stein fenomenóloga, en Edith Stein Ciclo de Conferencias. [Collectanea Scientifica Compostelana 5]. Editorial Diputación Provincial, Santiago de Compostela Mayo 1987, 33–45.
– La constitución de la persona en Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 333–357.
– Edith Stein: existencia y pensamiento. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1998.
– Edith Stein: la filosofía como apertura al Otro. In: Revista de Espiritualidad 58 (1999) 9-42.
GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, El pensamiento filosófico de Edith Stein. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1988.
HAYA SEGOVIA, Fernando, La fenomenología de Edith Stein: una glosa a ser finito y ser eterno. (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n° 46). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.
– El marco fenomenológico y el realismo metafisico en el pensamiento de Edith Stein. In: AnuarioFilosófico 31 (1998) 819–841.
HERBSTRITH, Waltraud, Edith Stein (1891–1942). In: AA.VV., Filosofia cristiana en el pensamiento católico de los Siglos XIX y XX. Tomo 2. Ediciones Encuentro, Madrid:, 1994, 595–608.
INGARDEN, Roman, El problema de la persona humana. Apuntes sobre el pensamiento de Edith Stein. In: Atlántida 2 (1990) 64 ff.
LEMBECK, Karl-Heinz, De la crítica a la mística. Edith Stein y el neokantismo de Marburgo. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 689–708.
LOBATO, Abelardo, Vida y pensamiento teleológico de Edith Stein. In: ASPRENAS 28 (1981) 357–377.

– Edith Stein: el nuevo itinerario de la filosofía cristiana. In: Teresianum 38 (1987) 357–377.
LLENIN, Fernando, Edith Stein y la voluntad de la verdad. Una biografía filosófica. In: Monte Carmelo 107 (1999) 309–330.
MÁRQUEZ DE CARNEVALE, Concepción, Sobre el problema de la Empatía. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 85-100.
MÍNGUEZ, José Antonio, Bergson y Edith Stein. Dos caminos hacia la mística. In: Arbor 91–92 (1975) 14–31.
PEREZ-GARRIDO, M. de Lourdes, El Sentido del Tiempo. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 33–51.
PÉREZ MONROY, Alberto, Busqueda del Sentido del Ser en Edith Stein. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 53–71.
– La Verdad en Edith Stein. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 101–117.
PESCH M., Joseph, Gracia y Libertad: reflexión filosófica de Edith Stein. In: Anamnesis 5/1 (1995) 5–22.
RANZ, Roberto, »Ser finito y ser eterno« de Edith Stein: Ensayo de una propedéutica a la filosofía primera. In: Monte Carmelo 107 (1999) 455–484.
ROGLIANO, Adriana, Edith Stein, filósofa y mística. In: Revista de Teología (Buenos Aires) 11 n° 35 (1998) 39–48.
RUIZ PESCE, Ramón Eduardo, Conócete, niégate o conócete negándote: memoria e identidad en G.W.F. Hegel, J.L. Borges y en Edith Stein. In: Religión y Cultura 46 (2000) 391–405.
SANCHO FERMIN, Fco. Javier, Filosofía y vida: el itinerario filosófico de Edith Stein. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 665–687.
– Importancia filosófica de Edith Stein, en Revista de Vida Espiritual 128–129 (1998) 72–88.
– »Del ser finito al ser eterno« El paso de la filosofía a la mística en Edith Stein. In: Monte Carmelo 107 (1999) 365–387.
SCHULZ, Peter, Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 785–818.
SECRETAN, Philibert, Analogía y trascendencia Pascal-Edith Stein-Blondel. Número monográfico de la Revista Analogía. México 1998.
SEPP, Hans Rainer, La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 709–729.
VARGAS ALONSO, Alfredo, Aplicación del método fenomenológico en los diversos campos de la realidad y su validez según el pensamiento de Edith Stein (1891-1942) (paso de la fenomenología a la metafísica). Philos. Diss. Gregoriana, Roma 1992.
– Edith Stein Fenomenóloga. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 73–84.
– Comprensión del método fenomenológico en Edith Stein. In: Efemerides Mexicana 12 (1994) 77–100.

ZEVALLOS, N., Edith Stein: la filosofía de la Cruz. In: Páginas 87 (1987) 1–6.

b. Über die Frau

BEJAS, Andrés, Edith Stein - Ser mujer. Buenos Aires, 1994.
DERISI, Octavio, La pregunta por la mujer. In Sapientia 32 (1974) 147–152.
DÍEZ ARGÜELLO, M. del C., Temas de nuestro tiempo: Edith Stein: reflexiones en torno al »ser mujer«. In: Teresa de Jesús n° 53 (octubre 1991) 26–29.
ELTON BULNES, María, Edith Stein y el Ethos social de la mujer. In: Humanitas 12 (1998) 644–648.
ESGUERRA, Helena, La Mujer Edith Stein. Edith Stein y la mujer. In: Teresa de Jesús n° 96 (noviembre-diciembre 1998) 234–241.
GARCÍA ROJO, E., Edith Stein y el tema de la mujer. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 373–396.
GERL-FALKOWITZ, H.-B., La cuestión de la mujer según Edith Stein. In: Anuario Filosófico 31 (1998) 753–783.
– La mujer de Edith Stein. In: Monte Carmelo 107 (1999) 433–453.
GIRALDO LONDOÑO, Pedronel, La espiritualidad femenina. In: El Mundo (Colombia), lunes 4 de enero de 1999, 2.
HERBSTRITH, W., Edith Stein: la fascinación de una gran mujer. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 443–454.
LOBATO, A., Edith Stein o la mujer testigo del amor. In: Ders., La pregunta por la mujer. Salamanca 1976, 175–260.
MÁRQUEZ DE CARNEVALE, Concepción, El Ethos Propio de lo Femenino. In: Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, México 1992, 119–128.
MERINO ESCALERA, Feliciana, La vocación de la mujer y el feminismo de Edith Stein. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 93–109.
MUÑIZ LIEDO, Angelina, Edith Stein y la mujer (Guías de Espiritualidad Carmelitana 1). Ed. Lumen Vitae, México 1999.
OCHAYTA PIÑEIRO, Félix, Edith Stein y el tema de la mujer. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 373–396.
– Maria y la mujer, en el pensamiento de Edith Stein y en la »Mulieris dignitatem« In: El misterio de Maria y la Mujer. Sociedad Mariológica Española, Sigüenza 1996.
– Mensaje a la mujer. In: Revista Vida Espiritual 128–129 (1998) 51–54.
PEÑA, G., Edith Stein: la maternidad de Maria como prototipo de verdadera femininidad In: Cristianidad 44 (1988) 149–151.
SANCHO FERMIN, Fco. Javier, Edith Stein: Modelo de mujer cristiana. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998.
– Espiritualidad de la mujer. In Revista de Vida Espiritual 128–129 (1998) 55–65.
VOLLMER, Beatriz, El pensamiento sobre la mujer según Sto. Tomás de Aquino y Edith Stein como punto de partida para una Antropología de la Diversidad. In: Teología IUSI 5 (1992) 72–82.

c. Theologie und Spiritualität

ÁLVAREZ, Tomás, Edith Stein y su experiencia religiosa. In: Edith Stein Ciclo de Conferencias. [Collectanea Scientifica Compostelana 5]. Editorial Diputación Provincial, Santiago de Compostela, Mayo 1987, 47–62.
ANTOLÍN, Fortunato, Presencia de San Juan de la Cruz en Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad y Edith Stein. In: Confer 31 (1992) 149–171.
– Teresa de Jesús vista por Edith Stein. In: Teresa de Jesús n° 96 (noviembre-diciembre 1998) 227–229.
– Devoción mariana de Edith Stein. In: Teresa de Jesus n° 102 (noviembre-diciembre 1999) 21–24.
AZCUY, Virginia, Una teologia epifánica, eficaz y discreta. In: Teresianum 50 (1999) 61–85.
– Teresa de Lisieux: »No conozco nada más grande«. Aproximación de la mano de Edith Stein. In : Proyecto 22 (1995) 61–72.
BENEITEZ, Antonio Jesús, Edith Stein, hija espiritual de Santa Teresa. In: Teresa de Jesús n° 91 (1998) 16–18.
BRAYBROOKE, Neville, Dos heroinas espirituales del siglo XX. In: Vida Espiritual 10 (1965) 79–80.
– Dos heroinas del siglo XX. Edith Stein y Simone Weil. In: Temas de Espiritualidad 6/n° 16 (1965) 32–42.
– Edith Stein y Simone Weil: dos heroinas espirituales del siglo XX. In: Arbor 67 (1967) 105–112.
BROCKHUSEN, Gerda, Espiritualidad en Alemania. Corrientes modernas. Edith Stein. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1968.
– La espiritualidad de Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 28 (1969) 38–84.
CAMPANA, Silvia Julia, Ser alcanzada por la verdad para derramarse. La pasión de Teresa y Edith. In: Proyecto 9 (1997) n° 27, 202–220.
CASTELLANO, Jesús, La oración de la Iglesia. Testimonio litúrgico de Edith Stein. In: Oración de las Horas 27 (1996) 117–124.
CASTRO, Carmen, La Ciencia de la Cruz. In: YA, Madrid 13 de Enero de 1985.
GARCÍA, Ciro, Edith Stein: una espiritualidad de frontera. Monte Carmelo, Burgos 1998.
– La espiritualidad de Edith Stein: su itinerario místico. In: Monte Carmelo 107 (1999) 403–431.
GARCÍA ROJO, Ezequiel, Vivencia y aportación litúrgica de Edith Stein. In: Ephemerides Carmeliticae 30 (1979) 69–97.
– Edith Stein o el gozo de la Cruz. In: Revista de Espiritualidad 42 (1983) 219–242.
– Una discípula de Juan de la Cruz: Edith Stein. In: Teresa de Jesús, diciembre (1990) 27–29.
– Edith Stein y la búsqueda de Dios. In: Revista de Espiritualidad 58 (1999) 43–74.

– Edith Stein y la experiencia mística. In: Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 111–123.
GARCÍA ROJO, Jesús M., Juan de la Cruz y Edith Stein: la cruz que transfiguró sus vidas. In: Teresa de Jesús n° 53 (octubre 1991) 19–25.
– Juan de la Cruz y Edith Stein. Caminos convergentes. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 419–442.
– Itinerario espiritual de Edith Stein a través de sus cartas. In Revista de Espiritualidad 55 (1996), 513–539
– Alta estima del hombre. La antropologia de Edith Stein. In: Salmanticensis, 46 (1999) 19–58.
– Ejemplaridad y actualidad del itinerario de Edith Stein. In: Teresianum 50 (1999) 277–298. Auch in: Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani. [Atti del Simposio Internazionale. Roma-Teresianum, 7–9 ottobre 1998]. Teresianum, Roma 1999.
GONZALEZ, F. Javier, María de Nazaret y Edith Stein. In: Teresa de Jesús n° 96 (noviembre-diciembre 1998) 242–245.
HERBSTRITH, W., Edith Stein: vida, obra, mensaje. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14). Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 113–136. Auch in: Revista de Espiritualidad 46 (1987) 277–300.
ILDELFONSO DE LA INMACULADA, Libertad y personalidad en Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 31 (1972) 231–241.
– La tipología de María en Edith Stein. In: Estudios Marianos 39 (1974) 131–153.
LÓPEZ, Ana Maria, Dos Mujeres Significativas en el Tronco del Carmelo: Edith Stein y Josefa Segovia. In: Teresa de Jesús n° 59 (Octubre 1992) 13–21.
LOPEZ-FE Y FIGUEROA, Carlos M., Personalidad y vida interior en la obra de Edith Stein. In : Francisco SUAREZ (Coord.), Perspectivas cristianas para una nueva sociedad. Sevilla 1999–2000, 85–112.
LOZANO RIVAS, Tomás, La imagen de Dios en el hombre (del libro Ser finito y Ser eterno de Edith Stein). In: Teresa de Jesús n° 96 (noviembre–diciembre 1998) 246–248.
MALAX, Félix, El Mensaje de Edith Stein. In: La Obra Maxima 66/759 (1987) 20–22.
MALDONADO DE GUEVARA, Francisco, De San Juan de la Cruz a Edith Stein. In: Arbor 51 (1950) 339–346.
MÁRQUEZ, Miguel, Déjanos encontrar por la verdad. In: Teresa de Jesús n° 91 (1998) 22–25.
MARTÍNEZ GONZÁLEZ, E. J., Edith Stein y Teresa de Lisieux. In: Teresa de Jesús n° 91 (1998) 26–30.
NEYER, M. Amata, Reflejos de libertad. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 359–372.
OCHAYTA, Félix, La Virgen María en Edith Stein. In: Teresa de Jesús n° 96 (noviembre-diciembre 1998) 224–226.
ORELLANA VILCHES, Isabel, La »infancia espiritual« de Teresa de Lisieux y Edith Stein: convergencias y contrastes. In: Monte Carmelo 106 (1998) 571–604.

PRIETO BERMEJO, Celso, El Dios de Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 397–418.
RENEDO, Evaristo, Edith Stein o Teresa Benedicta de la Cruz, O.C.D.: su pensamiento sobre la vocación del Carmelo. In: Monte Carmelo 107 (1999) 331–363.
– Edith Stein »adoración personificada« de la Eucaristía. In: Monte Carmelo 109 (2001) 69–106.
RODRÍGUEZ, José Vicente, Edith Stein y San Juan de la Cruz. In: Teresa de Jesús n° 91 (enero-febreo 1998) 19–21.
ROPERO, Alfonso, La dimensión ecuménica de la espiritualidad reflejada en la vida y obra de Edith Stein. In: Revista Agustiniana 40 (1999) 981–1008.
SANCHO FERMÍN, F. Javier, Edith Stein y la Nueva Evangelización. In: Vida Espiritual 107 (1992) 53–62.
– Acercamiento de Edith Stein a San Juan de la Cruz. In: Teresianum 44 (1993) 169–198.
– Dentro del sanjuanismo moderno: la »Ciencia de la Cruz« de Edith Stein. In: Teresianum 44 (1993) 323–352.
– Edith Stein (1891–1942) modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del Carmelo Teresiano). Editorial Monte Carmelo, Burgos 1997 y 1998 (2. und 3. Aufl.).
– Hacia una espiritualidad de Edith Stein. In: Monte Carmelo 105 (1997) 529–537.
– Hacia una espiritualidad de la Beata Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). In: Espíritu y Vida 4 (1997) 197–204.
– Una espiritualidad para hoy según Edith Stein. 20 temas del estudio y reflexión. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1998 (2. Aufl.).
– Orar con Edith Stein. Einzelheft der Zeitschrift Orar n° 116 (1998).
– El arma principal de la Evangelización. In : La Obra Máxima 77 (1998) n° 893, 22 ff.
– Edith Stein, Profeta del hombre moderno. In: Revista de Vida Espiritual 128-129 (1998) 40–48.
– Líneas generales de la espiritualidad de Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 230 (1999) 75–108.
– De Edith Stein a Santa Teresa Benedicta con María, la Madre del Señor. In: Miriam (noviembre-diciembre 1999) 197–199.
– Itinerario espiritual de una mujer atea. (La conversión a Cristo de Edith Stein). In: Francisco SUAREZ (Coord.), Perspectivas cristianas para una nueva sociedad, Sevilla 1999–2000, 85–112.
– Edith Stein, paradigma eclesial de espiritualidad para el tercer milenio. CEVAHC, México-Guadalajara 2000.
– Lectura empática de la Biblia. (Colección espiritualidad staniana 2). CEVHAC, México 2001.
– La Biblia con ojos de mujer. Edith Stein y sus claves para escuchar la Palabra. (Colección Claves 2). Monte Carmelo, Burgos 2001.
SESÉ, F. Javier, La »ciencia de la cruz«: la enseñanza de San Juan de la Cruz, a la luz del pensamiento de la Beata Edith Stein. In: Scripta Theologica 23 (1991) 643–665.

– Sabiduria y santidad: Teresa del Niño Jesús y Edith Stein. In: Scripta Theologica 29 (1997) 771–802.
– Fe, razón y santidad. Un caso emblemático: Santa Edith Stein. In: AA.VV., Fe y Razón. I Simposio Internacional »Fe cristiana y Cultura Contemporánea«. EUNSA, Pamplona 1999, 91–100.
STUBBEMAN, Claire-Marie, La oración en Edith Stein. In: Monte Carmelo 107 (1999) 389–402.
– Edith Stein: lo femenino y su vivencia en la espiritualidad. In: Revista de Espiritualidad 60 (2001) 259–284.
XIRAU, Ramón, De mística: Maestro Eckhart. San Juan de la Cruz. Edith Stein. Simone Weil. Editorial J. Mortiz, México 1992.

5. Verschiedenes

CABALLERO BONO, José Luis, Meditación iconológica sobre Edith Stein. In: Vida Religiosa 91 (2001) n° 4, 15–19.
CACHO, Gabriel, Edith Stein en la cámara de gas [drama]. Portugiesische Übersetzung durch Manuel Bandeira: Edith Stein na camara de gás: teatro, Editora Vozes, Petrópolis 1965.
CASTRO CUBELLS, Carlos, Edith Stein, figura del siglo XX. In: Communio 16 (1994) 257–268.
DIEGO SANCHEZ, Manuel, Edith Stein en España (1934) In Revista de Espiritualidad 58 (1999) 109–111.
DOMINGO, Fernando – SANCHO, F. Javier – AMESTY, Alfredo, Con Edith Stein día tras día. Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998.
DOMINGO, S. – LORENZO, J., Testimonios de autenticidad. In: Vida Nueva (3 de octubre de 1998) 41.
GARCÍA ROJO, E., El judaísmo en Edith Stein, en En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14). Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 7–46.
– El siglo XX a la luz de Edith Stein. In: Teresianum 50 (1999) 27–47. Auch in: Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani. [Atti del Simposio Internazionale. Roma-Teresianum, 7–9 ottobre 1998]. Teresianum, Roma 1999.
FRONTELA, Luis J. F., Edith Stein. In: Teresa de Jesús n° 53 (octubre 1991) 3.
– Encuentro con la historia: el antisemitismo. In: Teresa de Jesús n° 53 (octubre 1991) 4–8.
– Edith Stein. In : Teresa de Jesús n° 91 (1998) 3.
– Teresa Benedicta de la Cruz. In: Teresa de Jesús n° 96 (1998) 223.
GARCIA ROJO, J. M., Edición Crítica de las obras de Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 60 (2001) 285–293.
JIMENEZ HERRERO, David, Edith Stein, un mensaje para los jóvenes de hoy. In: Teresa de Jesús n° 91 (1998) 40–41.
JUAN PABLO II, Edith Stein. »Angelus« del domingo 26 de febrero. In: Ecclesia n° 2728 (18 de marzo 1995) 27.

La verdad artística. Edith Stein. In: Contestar (Comunicación Arte y Cultura – Colombia) 1/1, agosto 2000.
LUCA DE TENA, Torcuato, Edith Stein. In: ABC, 9 de agosto de 1998, 1.
LUIS LUIS, Luciniano, Edith Stein y las relaciones judeo-cristianas. In: Monte Carmelo 107 (1999) 295–307.
OCHAYTA, Félix y MORENO, Pedro, Entrevista con la Hna. Waltraud Herbstrith (Simposio sobre Edith Stein). In: Teresa de Jesús n° 53 (octubre 1991) 30–33. [Veröffentlicht auch in der Zeitschrift El Eco de Guadalajara].
OCHOA MORENO, Ernesto, Las obras de la doctora Edith Stein. In: El Colombiano (sábado 12 de septiembre de 1998) 4A.
PÉREZ MONROY, Alberto, Edith Stein y los valores humanos. In: Rafael CHECA, Grandes testigos de los valores humanos. Ed. Progreso. México 1987, 185–198.
PLEGER, M.C., En memoria de Edith Stein. In: Estudios [Chile] n° 225 (1952) 438–450.
SANCHO FERMÍN, F. Javier, El sanjuanismo moderno conocido por Edith Stein: del doctorado (1926) al IV Centenario del nacimiento (1942). In: San Juan de la Cruz 12 (1996) 59–81.
SEGUNDO DE JESÚS, Edith Stein: una gran conquista de Santa Teresa. In: El Diario de Avila, 15 de Octubre 1962.
SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, Una carta inédita de Edith Stein. In: Monte Carmelo 88 (1980) 465–468.
SULLIVAN, John, OCD, Edith Stein pide a Roma cambiar de convento (Un documento recientemente encontrado). In: Monte Carmelo 103 (1995) 395–399.
VALENTIN DE LA CRUZ, Fray, Edith Stein: La bendecida. In: Diario de Burgos miércoles, 14 de enero de 1998, 24.
ZAMORA, G., El mundo epistolar de Edith Stein. In: Naturaleza y Gracia 16/2 (1969) 273–294.

6. Stichworte in Lexika und Handbüchern

BETTINELLI, Carla, Stein Edith. In: Diccionario de Mística, Ediciones Paulinas, Madrid 2002.
GARCÍA ROJO, Ezequiel, 9 de Agosto. Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). Virgen carmelita descalza. Patrona de Europa. In: MARTÍNEZ PUCHE, José A. (director), Nuevo Año Cristiano vol. 8. Agosto, Edibesa, Madrid 2001.
HERBSTRITH, Waltraud, Edith Stein (1891–1942). In: Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Obra editada por Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorfer. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica. Ed. Encuentro, Madrid 1994, 595–608.
POZZOBON, Giusseppe, Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). In: Diccionario de los Santos, vol. II, Ed. Paulinas, Madrid 2000, 2096–2100.

SCIADINI, Patrizio, Stein, Edith. In: Diccionario de Espiritualidad, Tomo III. Ed. Herder, Barcelona 1987, 418–419.
SANCHO FERMIN, Fco. Javier, Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). In: Diccionario de San Juan de la Cruz. Monte Carmelo, Burgos 2000, 1415–1419.
SANTIDRIÁN, Pedro R., Stein, Edith (1891-1942). In: Diccionario breve de pensadores cristianos. Verbo Divino, Estella 1995, 430–432.
Stein (Edith). In: Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, Tomo LVII. Espasa Calpe S.A., Madrid 1994, 1059–1060.
VIDAL MANZANARES, César, Stein, Edith (1891–1942). In: Ders., Diccionario Histórico del Cristianismo. Verbo Divino, Estella 1999, 325.
VILANOVA, Evangelista, Historia de la Teología Cristiana III. Siglos XVIII, XIX y XX. Ed. Herder, Barcelona 1992, 684–685.

7. Gedenkschriften

a. Kongresse, Tagungen u. ä.

AGUIRRE SALA, Jorge F. & MANSUR KURI, Miguel (eds.), Homenaje a Edith Stein. Universidad Iberoamericana, Mexico 1992.
BOTTI DE GONZÁLEZ, Judith, Homenaje a dith Stein, filósofa, mística y mártir. In: Cántico 18–19 (1992) 84–91; 21–23 (1993) 100–105.
COLINA, Jesús, Congreso internacional en Roma. Por un nuevo feminismo de inspiración cristiana. In: Alfa y Omega n° 216 (8 de Junio del 2000) 25.
Cuadernos de Pensamiento 13. Einzelheft Edith Stein gewidmet. Fundación Universitaria Española. Seminario »Angel González Alvarez«. Madrid 1999.
Edith Stein: Una espiritualidad adulta. Sondernummer der Revista de Espiritualidad 58 (1999).
Edith Stein. Sondernummer des Anuario Filosófico 31/3 (1998).
Edith Stein Ciclo de Conferencias. [Collectanea Scientifica Compostelana 5]. Editorial Diputación Provincial, Santiago de Compostela Mayo 1987.
Edith Stein en Medellín. In: El Colombiano, domingo 9 de agosto de 1998, 5 D.
En el camino de la verdad: Edith Stein. (Colección Redes 14). Editorial de Espiritualidad, Madrid 1987.
Estudios sobre Edith Stein. In: Monte Carmelo 107 (1999).
Exposición sobre Edith Stein. In : Alfa y Omega, n° 188-25-XI-1999, 23.
LÓPEZ SCHLICHTING, Cristina, Debate sobre Razón y Fe. San Pablo-CEU y »Universitas« investigan sobre la nueva Copatrona de Europa. Edith Stein, o la búsqueda racional de la verdad. In: ABC, sábado 4-12-1999, 46.
PRADES, Javier, Congreso en la Facultad de Teología San Dámaso sobre Fides et Ratio. Un primer balance. In: Alfa y Omega, n° 201 (24 de febrero de 2000) 11.

R-A., E., Semana de Estudios sobre Edith Stein. In: Vida Nueva (noviembre 2001) 16.
Simposios sobre Edith Stein. In: Communicationes OCD (Es) n° 78, 167.

b. Seligsprechung

ALVAREZ, Tomás, La beatificacion de Edith Stein. In: Boletín del Carmelo seglar 401 (1987) 4–6.
BRIBIAN, Carlos, Juan Pablo II beatificó a Edith Stein, víctima del odio nazista contra los judíos. In: ABC (Madrid 2 de Mayo de 1987) 46.
CASTELLVI, Miguel, El Vaticano beatificará a dos mártires de los campos nazis de esterminio. La judía Edith Stein y el jesuita Mayer subirán a los altares. In: ABC (Madrid 31 de Enero de 1987) 35.
– Edith Stein, mártir in Auschwitz, será beatificada por Juan Pablo II. In: Cataluña Cristiana, 1–7 de Febrero de 1987.
CASTRO CUBELLS, Carlos, La universidad en la catedral. En la beatificación de Edith Stein, carmelita descalza In : Vida Religiosa [Madrid] 62 (1987) 219–223.
GARCIA MATEO, Rogelio, Edith Stein, judia, atea y carmelita. In: El Ciervo [Barcelona] 36 (1987) 26–27.
CASTRO, Carmen, Edith Stein, beatificada. In: YA (Madrid 1 de Mayo de 1987) 13.
GARRIGUES, Antonio, Edith Stein: los judeo-cristianos. In: ABC, Madrid 7 de Mayo de 1987.
JAVIERRE, José María, Edith Stein, judía, filósofa y mártir. In: YA (Madrid 16 de Abril de 1987) 38.
MARTIN, Santiago, Edith Stein, el camino de la cruz recorrido por una carmelita judía. In: ABC (Madrid 2 de Mayo de 1987) 46.
PELAYO, Antonio, El Papa beatificó a la carmelita Edith Stein, mártir de Auschwitz. In: YA (Madrid 2 de Mayo de 1987) 19.
VALLS, Francesc, El Papa beatifica en Colonia a una carmelita de origen judío. In: EL PAIS, Madrid 2 de Mayo de 1987.
WOJTILA, Karol (Juan Pablo II), Edith Stein, mártir-carmelita, hija de Israel. In: Vida Religiosa 63 (1987) 264–269.
– Semblanza espiritual y mensaje universal de Edith Stein. In: Criterio 60 (1987) 379–382.
ZUAZUA, Dámaso, Beata Teresa Benedicta de la Cruz. Edith Stein. Presencia viva en Alemania. In: La Obra Máxima 66 (1987) 12–14.

c. Heiligsprechung

AGEA, Miguel Angel, Edith Stein, primera santa judía contemporánea. In: Ecclesia 58 nº 2915 (1998) 21.
BOO, Juan Vicente, Edith Stein, primera judía elevada a los altares desde los tiempos apostólicos. In: ABC (lunes 12-10-98) 1. 7. 19. 45.
Canonización de la beata Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)

monja profesa carmelita descalza, mártir. In: L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española, nº 41 (9 de octubre de 1998) 1. 12.
DONOHUE, John W., Edith Stein santa. In : Mensaje (Chile) 47 n. 473 (1998) 10–12.
FAES, Quique, Otra Santa para los altares de Gijón. Las congregaciones carmelitas de Begoña y La Providencia recordaron a Edith Stein, judía conversa que ayer canonizó Juan Pablo II. In: La Nueva España, lunes 12 de octubre de 1998.
FERRER FLÓREZ, Miguel, Una judía en los altares: Edith Stein. In: Cristiandad 55 (1998) 38–39.
FIGARI, Luis Fernando »Mártir de la Reconciliación«. In: Diario Arequipa [Perú], 12 Octubre 1998.
FRONTELA, Luis J. F., Teresa Benedicta de la Cruz. In: Teresa de Jesús nº 96 (noviembre-diciembre 1998) 223.
GIRALDO LONDOÑO, Pedronel, Edith Stein, primera santa católico-judía. In: El Mundo (Medellín), 21 de Julio de 1998.
– Edith Stein, primera santa católico-judía (y 2) ¿Viene hacia Cristo el pueblo hebreo? In: El Mundo (Medellín), 4 de agosto de 1998.
– La gran teóloga católica del Siglo XX: Santa Edith Stein, mártir. In: El Mundo (Medellín), 11 de octubre de 1998.
– Llamarada: Edith Stein, mártir y santa por católica y por judía. Se cumplen las profecías. In: El Mundo, 25 de octubre de 1998.
GUTIÉRREZ, Guillermo, Edith Stein, judía y mártir. In: Ecclesia nº 2.917 (31 de octubre de 1998) 1618–1619.
IRABURU, Beatriz, El Papa insta a la Humanidad a no repetir atrocidades como el Holocausto. In: El Correo, 12 de octubre de 1998.
JUAN PABLO II, Homilía en la canonización de Edith Stein, O.C.D. In: Monte Carmelo 106 (1998) 637–642.
– Edith Stein, hija eminente de Israel y fiel hija de la Iglesia. Homilía de Juan Pablo II en la canonización de Edith Stein (11-10-98). In: Ecclesia nº 2.917 (31 de octubre de 1998) 1636–1638.
Juan Pablo II canoniza a la monja de origen judío Edith Stein. El centro Wisenthal considera »ultrajante« la decisión del Papa. In: El País, 12 de octubre de 1998.
LUCA DE TENA, Torcuato, La Santa Intelectual. In: ABC, 11 de octubre de 1998.
NUÑEZ, Angela, »Una bofetada a los judíos¡. In: El Correo, 12 de octubre de 1998.
OCHAYTA PIÑEIRO, Félix, Edith Stein. In: Vida Nueva nº 2154 (26-septiembre-1998) 23–29.
OCHOA MORENO, Ernesto, Oiga este nombre: Edith Stein. In: El Colombiano 8 de agosto de 1998.
PELAYO, Antonio, La carmelita judía Edith Stein, canonizada. In: Vida Nueva nº 2157 (17-10-1998) 3. 20.
Perder para ganar. El itinerario de la Beata Terea Benedicta de la Cruz/Edith Stein). Carta circular de los Superiores Generales Fr. Ca-

milo Maccise, OCD y Fr. Joseph Chalmers, O. Carm. con motivo de su canonización. Roma 1998.
VIDAL, José Manuel, La santa de Auschwitz. Edith Stein será la primera judía convertida que canonice la Iglesia. In: El Mundo, 11 de octubre de 1998.
VIDAL, José María, Edith Stein, una judía a los altares. In: Epoca octubre 1998, 94–97.

d. Schutzpatronin Europas

Catalina de Siena, Brígida de Suecia y Edith Stein, nombradas patronas de Europa. In: ABC, 2 de octubre de 1999.
GIRALDO LONDOÑO, Pedronel, El Papa proclama a tres santas copatronas de Europa. In: El Mundo (Medellín), 30 de marzo de 2000.
La Santa misionera de su amado Pueblo. Copatrona de Europa con Santa Brígida y Santa Catalina. In: Avanzadilla n° 35 (enero 2000) 1–2.
MARTIN DEL BLANCO, M. – CARAM, L. – DE MEESTER, C., Tres mujeres para Europa: Brígida de Suecia, Catalina de Siena y Edith Stein. ED. MONTE CARMELO, Burgos 2000.
SANCHO FERMÕN, Fco. Javier, Santa Edith Stein, una hija de Santa Teresa, Patrona de Europa. In: Diario de Avila, 15 de octubre de 1999.
VIDAL, José Manuel, El cardenal Rouco »relator« del último Sínodo del milenio. In: El Mundo, 2 de octubre de 1999.

Edith Stein im Horizont der modernen Philosophie

Chantal Beauvais[1]

Diese Arbeit untersucht Edith Steins philosophischen Grundgedanken – hauptsächlich anhand ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein*[2] – als Rückbezogensein menschlicher Erfahrung auf Gott hin, welcher der »letzte Träger von Erfahrungen« ist.[3] Nach B. Dupuy führt Steins Philosophie auf einen Weg, der zwischen zwei entgegengesetzten modernen Verstehensweisen von Subjektivität liegt.[4] Demnach möchten wir offen legen, dass Steins Sicht von transzendentaler Wahrheit eine theoretische Position darstellt, die das alles begründende »starke Denken« und das die Subjektivität vor der Wissenschaftlichkeit bevorzugende »schwache Denken« der Postmoderne einschließt. Die Kategorien *starkes* und *schwaches* Denken sind genommen aus Paul Ricoeurs *Das Selbst als ein Anderer*[5], wo das Denken als Kraft und als Schwäche gezeigt wird.

Steins Verständnis von transzendentaler Wahrheit

In Kapitel V von »Endliches und ewiges Sein« (257–301) analysiert Stein die verschiedenen Auslegungen vom Sinn der Wahrheit (logische, essentielle, ontologische). Zum rein formalen Verständnis von Wahrheit suchte sie ein ursprüngliches Phainomenon, das die Wahrheitserfahrungen ermöglicht: die Gleichzeitigkeit von Sein und Geist. Jedes Sein entwickelt eine Kommunikation vor dem Geist. Diese Fähigkeit nennt eine Art Reziprozität zwischen Sein und Geist.[6] Sie ist einer transzendentalen Wahrheit *zugeordnet*, die eine fundamentale Koordination von Sein und

---

[1] Englischer Originaltitel: »Reinterpreting Stein in view of the modern philosophical vision«. Übersetzung von Renate M. Romor.

[2] Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Louvain/Freiburg 1950 (Edith Steins Werke Bd. 2). Künftig EES, Seitenzahlen im Text.

[3] J. Ladrière, Philosophy and Science. In: Philosophical Studies VII (1958) 10.

[4] B. Dupuy, Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein. In: Jean-Pierre Jossua et Nocolas-Jean Séd, Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré. Paris 1992, 180.

[5] P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Franz. v. Jean Greisch, Hg. Richard Grathoff/Bernhard Waldenfels, Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Bd. 26, München 1996. Originalausgabe: Soi-même comme un autre. Paris 1990.

[6] »Wir haben früher in anderem Zusammenhang davon gesprochen, daß alles Seiende einen *Sinn* habe oder – scholastisch ausgedrückt – eine *intelligibile* sei: etwas, was in einen erkennenden Geist ›eingehen‹, von ihm ›umfaßt‹ werden kann. Beides scheint mir mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend zu sein. Alle drei Ausdrücke sprechen eine *Zuordnung* von *Geist* und *Seiendem* aus.« EES, 276.

Geist bezeichnet und nicht als bloße intellektuelle Beziehung gedacht werden kann.[7]

Seiendes bezeichnet grundsätzlich ein »Offenbarsein« dem erkennenden Geist. Der Aufbau der Welt offenbart den Sinn von Sein. Aufgabe des Geistes ist es, dieses Geschehen zu erhellen.[8] Auch wenn Stein Leibniz nicht erwähnt, muss man an seine »prae-stabilisierte Harmonie« denken.[9] Demnach könnte transzendentale Wahrheit als eine (nicht-ontologische, sondern logische) Beziehung interpretiert werden, die den Austausch von Seiendem und Geist ordnet. Sie zielt teleologisch auf eine letzte Offenbarung hin. Diese Betrachtung, so Stein, muss weiter geführt werden, um volles Verständnis für die Wahrheit zu gewinnen. Dabei wäre noch die Bedeutung von »Geist« und »Geöffnetsein« sowie »Offenbarsein für den Geist« zu klären (277).

Steins Untersuchung ergibt: Geist ist eine Seinsweise, der alles Seiende in bestimmter Weise zugeordnet ist; Wahrheit ist eine Zuordnung alles Seienden zum Geist (277).

Seiendes wird gedeutet als »das, was ist«, als »erfülltes Ding«. Stein will wissen, wie die »Zuordnung« stattfindet. Die Antwort lautet: »Offenbar *sein*«, »zugeordnet *sein*« – darin steckt ja das Sein selbst. Darin ist aber nicht eine besondere Art des Seins zu sehen, sondern es gehört zum Sein selbst. Sein ist (ohne dass damit sein voller Sinnesbestand erschöpft wäre) *Offenbarsein für den Geist*« (277).

Die Äquivalenz zwischen Sein, Sinn und Offenbarung ermöglicht die phänomenologische Annäherung. Sein wird als das verstanden, was erscheint, ohne an sich selbst erfasst werden zu können. Sein ist Grund für Erfahrung, als solcher jedoch nicht Gegenstand von Erfahrung. An diesem Punkt kann man kaum die Parallelen zwischen Heideggers früher Phänomenologie und Steins phänomenologischer Ontologie übersehen.[10] Der Untertitel ihrer Arbeit »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des

---

[7] Steins Vokabular ist hier besonders bemerkenswert. Sie benützt statt »Übereinstimmung« das Wort »Zuordnung«, um die ursprüngliche Beziehung zwischen Sein und Geist zu benennen. Es übermittelt den Gedanken von »Deckung«: Die Welt ist nicht einfach »dort«, sondern zweckmäßig dort. So benützt sie entsprechend »Übereinstimmung« für das lat. »convenientia« (logische Wahrheit) bei der Übersetzung von Thomas' *Quaestiones disputate de veritate*.

[8] »Aber die Bewegung ist auf ein Ziel und ein Ruhen am Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist das *Anschauen des Seienden*.« EES, 363.

[9] Vgl. Phénoménologie et philosophie chrétienne, présenté et traduit par Ph. Secretan, Paris 1987, 156. Hier kann man eine Affinität feststellen mit Hans Urs von Balthasar, Wahrheit: ein Versuch. Erstes Buch. Wahrheit der Welt. Einsiedeln 1947, 79–80. Diese ist nicht zufällig, da Balthasar ein Schüler von Przywara war.

[10] Vgl. dazu B. W. Imhof, Die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger. In: Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk. 1. Bd., Basel/Boston 1987 (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10), Jan Nota, Edith Stein und Martin Heidegger: In Waltraud Herbstrith (Hg.), Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins. Tübingen 1991, 93–116; Edith Stein – Max Scheler – Martin Heidegger. In: L. Elders (Hg.), Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des Internationalen Edith-Stein-Symposiums, Rolduc, 2.–4. November 1990, Würzburg 1991, 227–237.

Seins« signalisiert, dass ihr Ziel das gleiche war wie das Heideggers »Die Frage nach dem Sinn von Sein«. Tatsächlich war Stein von »Sein und Zeit« beeindruckt. Sie erwägt die Frage nach dem Sinn des Seins als Dialog mit Heidegger zu gestalten.[11] Auch stimmt sie mit seiner Kritik an Husserls kantischem Transzendentalismus – nicht jedoch mit seinem Seinsverständnis – überein. Sie ist nicht damit einverstanden, dass der Sinn von Sein nur durch das Dasein gegeben sein kann. Der Titel ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein* ist bereits kritisch im Hinblick auf Heidegger formuliert. Für Stein fordert die Endlichkeit des Daseins – sein Geworfen-sein-in-die-Welt – eine Gegenüberstellung mit dem Gegenteil: der Unendlichkeit (52).

Edith Steins Interesse an Ontologie und ihr Abstand von Husserl und Heidegger bringt sie der Position Hedwig Conrad-Martius' (1888–1966) nahe.[12] Gegen Fink und Landgrebe, welche die Münchner und Göttinger phänomenologische Gruppe scharf angriffen, weil sie ihrer Meinung nach die Intentionen des Meisters missverstanden hätten, tritt Conrad-Martius für das Recht auf eine Phänomenologie ein, die auf einer nichtkantischen Interpretation von Husserls Werk gegründet ist. Dieser Erweiterung des phänomenologischen Horizontes wusste sich Edith Stein verpflichtet.[13]

So kann man behaupten, dass »Endliches und ewiges Sein« als phänomenologisches Werk von der Göttinger-Münchner Gruppe geprägt ist. Nachdem sie die aus dem katholischen Ethos gewonnene metaphysische Sicht entdeckt hat, sucht sie mit diesen Erkenntnissen den Sinn von Sein zu ergründen. Ich schließe mich J. Nota und P. Secretan an, die Steins Konversion zum Katholizismus und ihr konsequentes Interesse für neue philosophische und theologische Quellen sowie ihr phänomenologisches Denken miteinander in Verbindung bringen. Ihr Horizont weitet sich, aber philosophisches Interesse und Zugang bleiben unverändert.

---

[11] Vorwort, EES, XII.

[12] »Wir müssen ein Bild gebrauchen: es ist, wie wenn mit ungeheurer Wucht, weisheitsvoller Umsicht und nicht nachlassender Zähigkeit eine durch lange Zeiträume ungeöffnete und fast nicht mehr zu öffnende Tür aufgesprengt und gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert wird, daß Wiederöffnen unmöglich scheint. Nach dem verheißungsvollen Getöse des Aufbruchs die hoffnungslose Stille verschlossener und verlassener Zugänge!« (H. Conrad-Martius, Heideggers Sein und Zeit. In: Schriften zur Philosophie, Bd. I, München 1963–65, 185.) Vgl. H. Conrad-Martius, Die transzendentale und die ontologischen Phänomenologie. Schriften zur Philosophie, Bd. III, München 1963–1965, 393.

[13] »Von Hedwig Conrad-Martius hat die Verfasserin durch nahes Zusammenleben in einer jetzt lange zurückliegenden, aber für beide entscheidenden Zeit richtunggebende Anregungen empfangen. Dem Einfluß ihrer Schriften wird man in diesem Buch wiederholt begegnen«. EES, XII. In »Endliches und ewiges Sein« verweist Stein ausdrücklich auf die folgenden Werke von Conrad-Martius, Realontologie. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VI, 1924; Farben. In: Husserls Festschrift, Die Zeit, Die Seele der Pflanze. Existenz, Substantialität, Seele.

Edith Steins Auffassung kann daher zwischen Husserl und Heidegger gesehen werden. Für sie wird Seiendes durch Sprechen fassbar. Dieses Sprechen ist auf sich selbst (»Ich bin«) bezogen. Stein bedenkt Subjektivität als vorschreibenden Weg. Doch mit Heidegger sieht sie die Subjektivität in einem ursprünglicheren Sinn verwurzelt: das »Da« (des Daseins), das nicht auf eine ichhafte Konstitution reduziert werden kann. Es gibt ein methodologisches Früher des Subjektes, aber nicht ein ontologisches. Dies ist m. E. das Eigenartige in Steins Verständnis von transzendentaler Wahrheit – das, was ihre Bedeutung für die gegenwärtige philosophische Diskussion erklärt. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass Steins Philosophie die Mitte belegt zwischen dem »starken« und »schwachen Denken«. Dabei beziehe ich mich auf P. Ricoeurs Kategorien.

1. Das »starke Denken«

Philosophiegeschichtlich beginnt die Moderne mit der kritischen Analyse der Grenzen menschlicher Vernunft und mit dem Versuch, der Wissenschaft eine solide Grundlage zu geben. Descartes steht am Anfang des Prozesses. Seine »klare und bestimmte Idee« begründet die Gewissheit, welche die moderne Philosophie sucht: Transparenz ohne den Schatten eines Zweifels. Diese Evidenz ist nur im Bewusstsein seiner selbst gegeben. Man kann an vielem zweifeln, aber nie am Zweifel selbst. Im Akt des Zweifels als Gesprächsform werden Welt, Tradition und Theorien immer vertrauter und allmählich zu einer Stimme und das Subjekt gewinnt seine Selbstgewissheit zurück. Darin wird das Erfahrbare des berühmten Wortes sichtbar: »Cogito ergo sum«.[14]

Husserl folgt diesem Weg, geht ihn jedoch radikaler als Descartes. Man zweifelt weiterhin, schiebt das Urteil auf, bejaht sogar die Existenz der Welt, um die Fülle der Evidenz im Reich des Bewusstseins offenbar zu machen. Husserl meint, dass das »Cogito ergo sum« all das beinhaltet, um Geist, Sein und ihre Beziehung zueinander zu erhellen. Folglich liegt die Grundlage der Wissenschaft nur im Zusammenfinden all dieser Evidenzen.[15] So kann das »starke Denken« als ein egozentriertes, theoretisches Projekt verstanden werden (theorein, »gesättigte« Sicht).[16] Diese Betrachtungsart der »subjektiven Metaphysik« findet sich in Steins

[14] »Wenn das *Cogito* selber von dieser extremen Lage des Zweifels seinen Ausgang nehmen kann, dann liegt das daran, daß jemand den Zweifel anführt.« Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, Anm. 4, 14.

[15] »... das Cogito [ist] nicht eine erste Gewißheit, auf die eine zweite, dritte usw. folgt, sondern der sich selbst begründende Grund, der sämtlichen, nicht nur empirischen, sondern auch transzendentalen Aussagen unangemessen ist.« Ebd., 20.

[16] Siehe J. Ladrière, L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi. Paris 1984, pp. II–III.

Vergleich von Husserl und Thomas, obgleich freilich der Kontext ihrer Reflexion nicht der gleiche wie der von Ricoeur ist.[17]

2. *Das »schwache Denken«*

Das »schwache Denken« ist darum bemüht, die Erfahrung des Subjekts durch die Evidenz der Sprache zu vermitteln. Nach Ricoeur war Phänomenologie bereits in ihren Anfängen mit dieser Vermittlung befruchtet.[18] »Schwaches Denken« setzt einen kritischen Standpunkt voraus, der das fundamentale Streben nach dem Absoluten ausruft.[19] Mit anderen Worten: Das »schwache Denken« sucht die Mitte zwischen »starkem Denken«, das sich dem radikalen »Cogito« verschrieben hat, und der Postmoderne, die einen »anti-Cogito«, einen dekonstruktiven Standpunkt einnimmt.[20]

---

[17] »Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, beibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen – wie dem Begründer der Phänomenologie gerade aus dem Kreise seiner Schüler immer wieder entgegengehalten wurde – aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit.« Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. In: Festschrift, Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Tübingen ²1974, 315. Die 1. Aufl. erschien als Ergänzungsband zum Bd. X des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung, hg. V. Edmund Husserl [1929].

[18] »In ihrem letzten Anspruch entfaltet die Phänomenologie ihre Erkenntnis, vom Traum der Verwurzelung im Grund der Transparenz des Subjektes. Die große Entdeckung der Phänomenologie innerhalb der Grenzen der phänomenologischen Reduktion, der verbleibenden Intentionalität, ist die Priorität des Bewusstseins von etwas über die Selbst-Bewusstheit. Diese Definition von Intentionalität ist noch trivial. Streng genommen bezeichnet Intentionalität den Akt, etwas als vollendet zu bezeichnen durch die identifizierbare und reidentifizierbare Einheit von beabsichtigtem Sinn – was Husserl »noema« nennt oder die »intentionale Korrelation von der noetischen Intention«. Diese legt sich in Dimensionen nieder, welche aus den Aktivitäten resultieren, die Husserl mit »Konstituieren« bezeichnet (Konstituieren von Dingen, von Raum, von Zeit etc.). Der Phänomenologie, besonders in den Studien, dem Konstituieren von »Dingen« ergeben, enthüllen sich immer fundamentaler Ebenen, auf denen die aktiven Syntesen kontinuierlich auf sogar mehr radikal passive Synthesen verweisen.« P. Ricoeur, From text to action. Essays in hermeneutics. Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston (III.) 1991, 13. Eigene Übersetzung. Originaltitel: Du text à l'action.

[19] »Das gebrochene *Cogito:* so könnte der emblematische Titel einer zwar weniger kontinuierlichen Tradition als der des *Cogito* lauten, deren Virulenz aber in Nietzsche gipfelte, der so zum ausgesuchten Gegenspieler von Descartes wird (...) Die Attacke gegen den Begründungsanspruch der Philosophie stützt sich auf den Sprachprozeß, in dem die Philosophie zur Sprache kommt.« Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 21.

[20] »Verherrlichtes, gedemütigtes Subjekt: Stets, so scheint mir, geht man durch einen solchen Umschlag des Für in ein Wider an das Subjekt heran; hieraus müßte man folgern, daß das ›Ich‹ der Subjektphilosophie *atopos,* ortlos, ohne festgelegten Platz im Diskurs ist. Inwiefern kann man von der hier ins Werk gesetzten Hermeneutik des Selbst sagen, daß sie einen epistemischen (und ontologischen, wie wir in der zehnten Abhandlung sagen werden) Ort einnimmt, der jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und Anti-*Cogito* angesiedelt wird?« Vgl. ebd., 26.

Ricoeurs Hermeneutik vom Selbst, dargelegt in *Das Selbst als ein Anderer*, kann als Versuch verstanden werden, die Bipolarität von Moderne und Postmoderne zu überwinden. Der Hauptgedanke des »schwachen Denkens« ist nicht mehr das »denkende Subjekt«, das zum Selbstwissen über den langen Umweg kommt, den Ricoeur in seiner Deutung der Objektivitäten darbietet: Sprache, Text und Handlung. Die Forschung nach dem Selbst der Subjektivität ist wegprojiziert in die Welt, und das ego-zentrierte theoretische Projekt ist neutralisiert. Die Erfahrung der Endlichkeit ist die einzige Bedingung der Möglichkeit eines Verstehens. Menschliche Subjektivität erkennt sich selbst und die Welt durch *Verstehen.* Das Subjekt sucht nicht länger nach Selbst-Verstehen, sondern nach der Erklärung des Aktes vom Verstehen, in dem er oder sie wurzelt. So kann »schwaches Denken« verstanden werden eher als *prakthein* denn als *theorein.* Genauer: »Schwaches Denken« umschließt eine begrenzte Sinnpraxis innerhalb eines unbegrenzten Sinnhorizontes.[21]

Natürlich bedarf diese Thematik einer in die Tiefe gehenden Analyse. Unser Anliegen ist jedoch nicht eine sorgfältige Auflistung der Moderne, sondern zu zeigen, dass Steins Gedanken die Schlüsselgedanken der Moderne wiedergeben. Ihre Position kann aber nicht eindeutig festgemacht werden. Streng genommen gehört Steins Philosophie weder zum »starken Denken« noch zum »schwachen Denken«; sie versucht vielmehr beide Standpunkte zu integrieren.

Steins Denken als Mitte zwischen »starkem Denken« (Phänomenologie als strenge Wissenschaft) und »schwachem Denken« (hermeneutische Phänomenologie) setzt sie der Kritik von beiden Seiten aus. Von der Sicht des »starken Denkens« her möchte man als Erstes fragen, ob Stein Husserls Phänomenologie treu bleibt und zum Zweiten, ob ihre deontologische Ontologie, wo das Subjekt zu einer bloßen Akzeptanz der Struktur der Welt verdammt zu sein scheint, nicht ernsthaft die Freiheit des Subjekts infrage stellt. Dagegen wären Anhänger des »schwachen Denkens« vielleicht bereit Stein zu entschuldigen, nicht alle Schlüsse aus der Erkenntnis der Endlichkeit des Menschen ziehen zu wollen. Alle diese Fragen in diesem Artikel zu beantworten ist leider unmöglich. Wenden wir uns daher nur Steins Haltung gegenüber Husserls Phänomenologie zu.

Treulosigkeit gegenüber Husserls Phänomenologie?

Ungeachtet der andauernden Debatte über Husserls Phänomenologie sind bei Stein Spannungen kaum zu übersehen. Gegenwärtige Forschungen zeigen, dass Husserl – weit entfernt von einem zusammenhängenden

[21] P. Ricoeur, From text to action, 15.

System – davon ein sehr komplexes Feld hinterlassen hat. Mit J. H. Mohanty lassen sich folgende Spannungen feststellen:
- zwischen seinem Essentialismus und Transzendentalismus;
- eine Verwicklung durch seinen Essentialismus und seine transzendentale Philosophie sowie seinen späteren Historizismus;
- zwischen jenen 3 Komponenten und der Lebenswelt;
- zwischen seinem Intuitionismus und seiner Theorie über Konstitution.[22]

Mohanty verweist noch auf die verwickelte Beziehung zwischen einem Transzendentalismus, der den letzten Rest von Erfahrung loswerden will, und den Vorrang, den Husserl trotzdem dem empirischen und materiellen Auftrag einräumt. Dieses Problem wird hier vielleicht am meisten relevant sein.

Steins zweideutige – und scheinbar widersprüchliche – Mitwirkung in dieser Hinsicht ist den Anspruch der transzendentalen Subjektivität nach absoluter Evidenz zu relativieren, um die Phänomenologie mit einer besseren Grundlage auszustatten. Ich glaube, dass diese Beziehung zwischen Subjektivität und philosophischer Grundlage, die Abgrenzung zu einer Form von Platons Essentialismus darstellt, dem der Göttinger Zirkel zugeneigt war.[23] Im Gegensatz zu Conrad-Martius, Reinach und Hering glaubte Stein nicht, dass die *Ideen* zu einem radikalen Bruch mit den *Logischen Untersuchungen* führen. Doch sie ist überzeugt, dass die Erforschung des Problems der Konstitution nicht zum Cartesianischen Skeptizismus verleitet. Dies wird offensichtlich in ihrer Ausführung während der *Journée d'études de la société thomiste* (1932), wohin sie von Alexandre Koyré eingeladen wurde, um über die Sicht der Phänomenologie zu sprechen.[24] Von daher stellt Steins Philosophie dar – genauso wie die von Husserl –, was Ricoeur als die Essenz einer reflexiven Philosophie ausmacht. Er meint in *From text to action*, dass eine Reflexion den Wunsch nach absoluter Transparenz in sich birgt, das Bewusstsein vom Selbst zum unzweifelhaften Wissen macht

---

[22] J. H. Mohanty, Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy. Evanston (III.) 1997, (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existentialism), 12.

[23] B. Dupuy ist vieleicht die einzige Gelehrte, die diesen Unterschied zwischen Stein, Reinach, Conrad Martius und Hering wahrgenommen hat. Siehe B. Dupuy, Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein. In: Jean-Pierre Jossua et Nocolas-Jean Séd, Interpréter, Mélanges offerts à Claude Geffré. Paris 1992, 179.

[24] »Auf die Frage, ob zwischen *Logischen Untersuchungen* und *Ideen* ein absoluter Bruch sei, möchte ich antworten: Das scheint mir keineswegs der Fall zu sein. Die *Logischen Untersuchungen*, besonders die V. und VI., enthalten Motive, die zu den Fragen der transzendentalen Konstitution führen mussten. Ich glaube, Husserl hätte auch ohne den Weg über Cartesianische Zweifelsbetrachtung dahin gelangen können.« Société thomiste, *La phénoménologie*, Juvisy, 12 septembre 1932, Kain/Juvisy 1932 (Journées d'études de la société thomiste, I), 103.

und als solches fundamentaler ist als alle Formen positiven Wissens. Dies wird klar bei vielen Aussagen Steins in Juvisy.[25]

Mit der reflexiven Philosophie und gegen die aristotelisch-thomistische zögert Stein nicht, die transzendentale Sphäre als Ausgangspunkt ihres Versuches zu nehmen, »zum Sinn des Seins aufzusteigen«. Wegen dieses Immanentismus fühlt sich Stein nicht gezwungen, die transzendentale Reduktion einfach zu verwerfen. Sie glaubt wie Roman Ingarden, obzwar ihre theoretische Position nicht so klar definiert ist wie die seine, dass die transzendentale Reduktion methodologisch gerechtfertigt ist.[26] Sie verwirft aber die Berkeley'sche Reduktion, welche die Objektivität eliminiert, sowie die kantische, deren Anhänger jene in einer transzendentalen Wirksamkeit aufzuheben versuchen. Stein zufolge diktieren strenge Analysen des Bewusstseins der transzendentalen Reduktion Vorschriften, weil ihnen Passivität anhaftet, die sich auf alle vom Ego konstituierten Aktivitäten überträgt.[27]

Absoluten Zweifel gibt es nicht. Er setzt etwas voraus, das ihn aufkommen lässt. Wie es keine Formen ohne Hintergrund gibt, die ihr Auf-

---

[25] »Das Suchen nach einem absolut gewissen Ausgangspunkt des Philosophierens scheint mir psychologisch motiviert und objektiv begründet durch das Faktum des Irrtums und der Täuschung.« Société thomiste, *La phénoménologie*, 110.

[26] R. Ingarden, On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism. Aus dem Polnischen übersetzt von Arnór Hannibalsson, Den Haag 1975 (Phaenomenologica; 64).

[27] »Die transzendentale Reduktion scheint mir methodisch gerechtfertigt, um die Sphäre der konstituierenden Akte sichtbar zu machen. Es ist aber die Frage, ob gerade das Phänomenon der Realität die Ausschaltung der Existenz zulässt und nicht vielmehr zu einer Aufhebung der Reduktion zwingt [...] Die getreue Beschreibung dessen, worauf die reflektierende Analyse als Letztes stößt, zeigt nicht bloße Ich-Aktivität, sondern das Ich, seinen Akt und etwas, das nicht es selbst und das nicht durch seine Willkür geschaffen ist. Husserl selbst hat den Gegensatz von Aktivität und Passivität im gesamten Bewußtseinsleben und speziell in der Wahrnehmung als eine Mannigfaltigkeit motiviert ineinander übergehender Akte, die das eine und dasselbe Ding in immer neuen perspektivischen Abschattungen vor uns erscheinen lassen. Die Intentionen, die auf das Ding gerichtet sind, stützen sich auf ein wechselndes »hyletisches Material«, Empfindungsdaten, die für die Wahrnehmung vorgegeben sind, ihren Verlauf und die sie beherrschende Intention motivieren. Die Beurteilung dieses hyletischen Materials scheint mir für die Idealismusfrage von großer Bedeutung. Ein Idealismus vom Typus des Berkeleyschen ist durch die Herausarbeitung des intentionalen Charakters der Wahrnehmung ausgeschlossen. Ein dem kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äußeren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität der Außenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muss er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schließlich wird man sagen müssen, daß er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewußtseinsmäßig alle Fassungsmöglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine bloße Sinngebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hinnahme der Welt zu führen.« Société thomiste, La phénoménologie, 110–111.

tauchen ermöglichen, so auch keine Akte des Geistes ohne Seiendes. Die beiden Dimensionen, Geist und Seiendes, sind untrennbar und bedingen einander notwendig. Deshalb muss ständig aufgeschoben werden, um in einen immer entfernteren Horizont zu planen und sich Instrumente zum Denken zu besorgen, die es zufrieden stellen.[28] Die grundlegende Orientierung von Seiendem und seiner Handlung in der *Lebenswelt* konstituiert die Bedingungen der Möglichkeit von Sinn für jeden Akt des Subjekts. Diesem geht die Fülle des Seins immer schon voraus und übersteigt den Verstehensakt. Es dauerte nicht lange, bis die Husserlianer den unbestimmten Aufschub des Zieles der Vernunft in einen ferneren Horizont als das Versagen der Moderne interpretierten. Ricoeurs Schilderung von der »tragischen« Epik einer Phänomenologie, die vorgab absoluten Sinn zu erreichen und mit der Annahme eines immer-gebenden Geschenks endete, muss man beipflichten.[29] Es könnte allerdings dabei scheinen, dass der unbestimmte Aufschub des Endes der Vernunft ihr »Eschaton« offenbart. Er bringt nämlich die Vernunft in ihr eigenes Licht: den Wunsch irgendwann die Ordnung der Existenz und der Logik zu vollenden.[30] Man könnte mit Ladrière argumentieren, dass die Postmoderne mit all ihrer dekonstruktiven Kraft eine Form von Rationalismus darstellt.[31]

Der Aufschub vom letzten Moment der Wahrheit in eine Frage, könnte eine vollständige Vernunft sein. Für Stein diskreditiert die bescheidene Situation der reflexiven Philosophie nicht das Ziel der Vernunft, doch sie bedeutet, dass Vernunft ihre Vollendung finden wird in der Tiefe der Immanenz. In ihrer etwas mystischen Sprache: Das Ganze des Seins »schauen« wird die Vernunft nicht zufriedenstellen, aber gewiss die »Erfahrung« seiner Fülle.[32] Getragen von einer Ontologie der progressiven Erfüllung des Sinnes muss transzendentale Wahrheit nicht nur Rechenschaft geben von künstlerischer, logischer und wissenschaftlicher Wahrheit, sie muss vor allem die Wahrheit des Seienden als dieses einzigartige Schicksal enthüllen, das etwas von der Fülle des Seienden und des einen Seins ergreift, obzwar durch unvollständige und unzusammenhängende Perspektiven. Wahrheit ist auch die Wahrheit des

---

[28] Vgl. P. Ricoeur, From text to action, 13.

[29] »Phänomenologie ist das Auffangen einer unendlichen Bewegung von ›Rückwärts-Fragen‹, in denen ihr Vorhaben von radikalem Selbst-Gründen dahinwelkt. Sogar die letzten Werke, die der Lebenswelt gewidmet sind, bezeichnen mit diesem Terminus einen Horizont von Unmittelbarkeit, der für immer außer Reichweite ist. Die Lebenswelt ist niemals aktuell gegeben, doch vor-angenommen. Das Paradies der Phänomenologie ist verloren. In diesem Sinn hat Phänomenologie ihre eigene Leitidee untergraben, indem sie unbedingt versucht hat sie zu realisieren. Das ist es, was Husserls Werk seine tragische Größe gibt.« Aus: P. Ricoeur, From text to action, 13–14.

[30] Zum Begriff von Eschaton und seine Vollendung siehe Jean Ladrière, Théologie et modernité. Revue théologique de Louvain 27 (1996) 192.

[31] J. Ladrière, L'articulation du sens II. Les langages de la foi. Paris 1984, 109.

[32] »Der Geist kann sehen und die Seele leer bleiben.« Die ontologische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, ESW 6, 147.

eigenen Lebens, eine Wahrheit, die wir nicht finden, aber die uns findet.[33] Wir halten als wahr nicht nur, was Vernunft uns sehen lässt, sondern auch was die Seele für das Dasein erkennt. Mit anderen Worten: Der Bereich des Sinnes ist größer als der des Verstehens. Dies ist vielleicht die Essenz von Steins Kritik an Heideggers Phänomenologie.

Wie wir gesehen haben, führt Steins kritische Haltung gegenüber dem starken Denken nicht zur Überbetonung des Subjekts, das wir als typisch in der postmodernen Philosophie antreffen. Können wir deshalb Steins Philosophie als eine Art von Hermeneutik charakterisieren, und können wir sie konsequenterweise zwischen Moderne und Postmoderne stellen? Ihr Vorhaben kann insofern als hermeneutisch bezeichnet werden, als es eine Vermittlung von subjektiver Reflexivität darstellt. Jedoch ist festzustellen, dass ihre Hermeneutik eigenartig ist. Ihre Vermittlung ist durch eine andere reflektive Erfahrung bewerkstelligt. Diese neue Erfahrung ist göttlich. Und entgegen der Hermeneutik im strengen Sinn, die ein absolutes Fundament verweigert, scheint Stein diese Vermittlung zur weiteren grundlegenden Angelegenheit der Phänomenologie zu benützen. Es lässt sich schwerlich etwas finden, das weiter entfernt von Gadamers Haltung wäre. Einerseits steht die Erkenntnis vom Versagen des grundlegenden Vorhabens der Phänomenologie und andererseits das grundlegende Streben, in eine göttliche, transzendentale Sphäre zu gelangen, wo Ego und Ipseität dasselbe sind. Müssen wir von Schizophrenie bei Steins Vorhaben sprechen? Das wäre wohl zu voreilig.

Wir untersuchen Steins vorgeschlagenen Umweg zur Phänomenologie über das göttliche Cogito. Dies berührt einen wichtigen Punkt ihrer Philosophie: den Glauben, dass »Christliche Philosophie« und das Husserl'sche Konzept von der »Philosophie als strenger Wissenschaft« identisch sind. Seit der Erkenntnis, dass vollkommene Übereinstimmung von Sinn und Existenz für die Vernunft nicht möglich ist, und seit dem letzten Ziel der Phänomenologie, bewahrt in der Stein'schen Philosophie, räumt sie dem philosophischen Denken die Unterwerfung gewisser theologischer Inhalte ein. Als Stein *Endliches und ewiges Sein* schrieb, begann eine außerordentliche Kontroverse in Europa um das Konzept der »Christlichen Philosophie« und der Unterscheidung, die zwischen dem Bereich des Glaubens und dem der Vernunft gemacht werden sollte. Stein nimmt eine überraschende Position ein: Sie behauptet von Thomas inspiriert zu sein. Für die Philosophie erhebt sie den Anspruch, theologische Sinn-Inhalte zu prüfen und zu integrieren. Die Quelle, aus der sich diese herleiten, ist nicht wichtig, so lange sie solche

[33] »Ich nahm ein Buch mit dem Titel Leben der Heiligen Theresa von Jesus, von ihr selbst geschrieben. Ich begann zu lesen und war vollkommen überwältigt. Ich hörte nicht auf zu lesen, bis das Buch zuende war. Ich schloß das Buch und sagte zu mir selbst: Das ist die Wahrheit.« Siehe auch F. Gaboriau, Lorsque Edith Stein se convertit. Extraits des oeuvres d'Edith Stein choisis et traduits par P. Secretan. Genève 1997, 32.

sind und sie der Vernunft angeboten werden. Die andere Besonderheit von Steins Position, zumindest in dieser historischen Periode, ist, dass sie die christliche Offenbarung nicht als ein fertiges Faktum verstand. Theologie ist eine endlose Anstrengung, Sinn-Inhalte zu verstehen und zu formulieren. Also kann Christliche Philosophie auch nicht voll-endet sein.

Steins Ziel ist nichts anderes als ein *perfectum opus rationis* zu konstituieren.[34] Sie scheint zu glauben, dass dieser Begriff von Thomas stammt – dies ist aber nicht so. Stein leiht ihn sich von Maritain[35], der vorgibt, ihn in Thomas' Schriften gefunden zu haben (S.th. I–II). Doch F. Gaboriau und X. Tilliette zeigten, dass sich Maritain getäuscht hatte.[36] In der erwähnten Passage der Summa, in der er von der Geradheit der Gerechtigkeit spricht, verwendet Thomas den Begriff *perfectum ›usus‹ rationis*, und nicht *perfectum ›opus‹ rationis*. Der zweite Begriff soll möglicherweise eine Reminiszenz sein an Maritain. Man muss also festhalten, dass Maritains Verständnis von »Christlicher Philosophie« im Konzept von *perfectus usus rationis* gründet, das er seinem eigenen Gebrauch der Vernunft zugrunde legt. Steins Fall liegt anders. Sie wollte wirklich das theoretische Projekt der Vernunft ausführen, eine ideale Wissenschaft.

»Christliche Philosophie« ist in einem hermetischen Kreis eingebettet. Steins Hoffnung ist, dass dieser Kreis sich irgendwie entfaltet in die volle Zufriedenstellung des Geistes. Sie denkt sich »Christliche Philosophie« als ein absolutes Wissen. Wie Husserl glaubt sie, dass die Natur des absoluten Wissens teleologisch ist. Dies wird sichtbar im Unterschied, den sie zwischen theozentrischer Philosophie und egozentrischer Philosophie zieht. Man könnte fragen: Warum sollte es einen theologischen Umweg geben, wenn dies nichts an der unendlichen Offenheit des philosophischen Strebens ändert? Stein meint, dass die Ordnung von Seiendem transzendental ist, und dass das, was Ordnung stiftet, ein personales Sein ist.

Das hermeneutische Prinzip besteht im Gründen einer Betrachtung zwischen Subjektivität und einer objektiven Andersheit, in welcher der Geist sich selbst als Geist erkennt. Stein sieht in der Theologie eine objektive Realisation des Geistes. Der christliche Gott erscheint im theologischen Diskurs als Geist. Gott ist nicht bloß als ein anderes Selbst gedacht, sondern radikaler als »das Selbst als ein Anderer«. Warum sollten wir dann Gott von der intersubjektiven Gemeinschaft von Sinn ausschließen? Dieses implizite hermeneutische Prinzip ist die Wurzel von

---

[34] »So ist nach unserer Auffassung *Christliche Philosophie* nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines *perfectum opus rationis*, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft und Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.« EES, 26.

[35] J. Maritain, De la philosophie chrétienne. Paris, Desclée de Brouwer, 1933, 31.

[36] F. Gaboriau, Edith Stein Philosophe. Paris 1989; X. Tilliette, Edith Stein et la philosophie chrétienne. Gregorianum, Bd. 71 (1990) no.1, 97–113.

Steins Analogie der Person. Wir erhalten den Zugriff auf Gottes Subjektivität genauso wie auf jede andere Subjektivität: durch Erkennen des Zeichens eines persönlichen Geistes vermittels der Sprache. Es würde sicher nützlich sein, diesbezüglich Steins Lehre von der Einfühlung zu untersuchen. In diesem Rahmen möchte ich dazu sagen, dass Empathie nichts zu tun hat mit Sympathie, welche die Unterscheidung zwischen Personen (Einsfühlung) trüben würde, aber verwandt ist einem Wahrnehmen sui generis der Subjektivität des anderen.[37] Gott offenbart sich als ein Subjekt (»Ich«) und als eine Person.[38] Eine reflexive und personale Öffnung erwartet die Stein'sche Phänomenologie in der Mitte Ihres Suchens nach dem Sinn: vom Sein von Sinn zum personalen Sein, von da aus zum Sinn von Sein. Es gibt keinen anderen Weg für eine streng wissenschaftliche phänomenologische Ontologie. Wie Secretan richtig aufgezeigt hat, stellt Stein die Analogie eines personalen »Ichs« Thomas' Analogie vom Sein gegenüber.[39] Stein glaubt nicht an den Nutzen der klassischen Analogie vom Sein, die darauf zielt, ein Bindeglied zu schaffen zwischen Gott und der Welt durch die Wechselbeziehung von Essenz und Existenz. Für Stein bleibt Gottes Einheit und Einfachheit außerhalb vom analytischen Denken und führt nicht zur scholastischen Theorie der analogia entis. Unsere theologische Sprache verrät unsere völlige Unfähigkeit, Gottes Einheit und Einfachheit zu denken.[40] Im Gegensatz dazu kann man Gott denken als ein »Ich«, weil diese Erfahrung vom Selbst Teil des Erfahrungsbereichs des Seienden ist. Jedoch wird Gottes Erfahrung vom Selbst nicht durch die des »Nichtseins« gewon-

---

[37] »Nun also zur Einfühlung selbst (...) Hier handelt es sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht-originär seinem Gehalt nach. Und dieser Gehalt ist ein Erlebnis, das wiederum in verschiedenen Bezugsformen auftreten kann, wie Erinnerung, Erwartung, Phantasie. Indem es mit einem Schlage vor mir auftaucht, steht es mir als Objekt gegenüber (z. B. die Trauer, die ich dem anderen im »Gesicht ablese«); indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe (mir die Stimmung, in der sich der andere befindet, zu klarer Gegebenheit zu bringen versuche), ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle ...« Zum Problem der Einfühlung, 9.

[38] »Ich möchte nun versuchen, die letzte aller Seinsfragen noch von einem ganz anderen Punkt her in Angriff zu nehmen: von dem Namen her, mit dem Gott sich selbst genannt hat: ›Ich bin der Ich bin‹ [Die hebräischen Worte *Äh' jäh, ascher äh' jäh*]. Es scheint mir höchst bedeutsam, daß an dieser Stelle nicht steht: ›Ich bin *das Sein*‹ oder ›Ich bin *der Seiende*‹, sondern ›Ich bin der *Ich bin*‹. Man wagt es kaum, diese Worte durch andere zu deuten. Wenn aber die augustinische Deutung zutrifft, so darf man wohl daraus folgern: Der, dessen Name ist ›Ich bin‹, ist das Sein in Person.« EES, 317.

[39] P. Secretan, Edith Stein on the Order and Chain of Being. Hg. A. Ales Bello, Analecta Husserliana, Vol. XI, 1981, 113–123.

[40] »Thomas braucht Wendungen wie: »Gott ist seine Güte, sein Leben« usw., und ebenso: »Gott ist sein Sein«. Das sind alles Versuche, etwas in Urteilsform auszusprechen, was sich im Grunde nicht mehr in Form eines Urteils aussprechen läßt. Denn zu jedem Urteil gehört eine Zergliederung, das vollkommen Einfache aber lässt keine Zergliederung zu. Am ehesten ist noch die Aussage möglich: »Gott ist – Gott« als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selbst. Gottes Name bezeichnet Wesen und Sein in ungeschiedener Einheit.« EES, 317.

nen.[41] Diese allgemeine Erfahrung zwischen Gott und dem Seienden ist der Anker oder das ens commune, das Stein erlaubt, die absolute Dringlichkeit von Sinn zu übertragen.[42] Während Gottes Sprache über sich selbst (»Ich bin der Ich bin«) eine gewisse Ebenbildlichkeit mit der menschlichen Erfahrung vom Selbst offenbart, enthüllt sie die radikale Andersheit vom göttlichen Ego. Das menschliche Ego brennt die bloßen Bewusstseinsinhalte als Erfahrung vom Selbst ein – ohne solche Inhalte würde das Ego zu einer leeren Form reduziert –, das göttliche Ego ist eine Person a priori, das göttliche Selbst eine Fülle von Sein, immer schon personales Sein.[43] Darum ist die göttliche egologische Sphäre wahrhaft konstitutiver Sinn. Es gibt keinen empirischen Restbestand in der göttlichen egologischen Sphäre. Das Geschenk von Sinn sowie der Akt von Sein konstituieren zusammen ein reines Selbst-Geschenk. Gott ist der »Ur«grund, von dem her sinnvolles Leben möglich ist.

Sind all diese theologischen Überlegungen verwandt mit der transzendentalen Wahrheit? Diese offenbart eine ursprüngliche Ko-Ordination von Geist und Sein. Diese Übereinstimmung führt zum Sein von Sinn als der Sinn vom Sein. Transzententale Wahrheit lässt uns Gott als eine transzendentale Person denken, als die Bedingung der Möglichkeit von allem. Daher ist Gott weder Wahrheit noch Sein, weil Gott die Unbedingtheit ist, von dem alles Übrige zum Sein kommt.[44]

Man darf feststellen, dass Stein sogar während ihrer vermutlich Treulosigkeit immer an Husserls Projekt glaubte und ein tiefes Verständnis der Schlüssel-Elemente transzendentaler Phänomenologie zeigte. Es ist nicht sicher, dass Steins theologische Hermeneutik konträr zur Phänomenologie steht. Gewisse Entwicklungen in Husserls Ideenlehre, Ricoeur zufolge, lassen uns Gott als ein »radikales Subjekt« denken, obwohl dies nicht explizit ausgesprochen ist.[45]

Das Stein'sche philosophische Anliegen wurde als zum »schwachen Denken« gehörig bezeichnet. Stein ist eine *moderne* Philosophin, weil sie nicht gänzlich ein cogito-zentriertes Vorhaben aufgab. Vor allem gehört ihr Werk zum »schwachen Denken«, weil sie kritisch gegenüber Husserls Streben ist, dieses Projekt völlig zu autonomisieren. Sie meint,

---

[41] »Ein unendlicher Abstand unterscheidet es offenbar vom göttlichen Sein, und doch gleicht es ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, dass es Ich, dass es Person ist. Wir werden von ihm aus zu einem – wenn auch immer nur gleichnishaften – Erfassen des göttlichen Seins kommen, wenn wir alles entfernen, was Nichtsein ist.« EES, 319.

[42] P. Secretan, L'analogie du »Je suis« selon Edith Stein. In : Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale, sous la direction de P. Gisel et P. Secretan, Genève 1982 (Lieux théologiques; 3) 141.

[43] »Es gibt bei Gott nicht – wie beim Menschen – einen Gegensatz von Ichleben und Sein. Sein »Ich bin« ist ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit.« EES, 319.

[44] »Dieses Ichleben hat alle Fülle in sich und aus sich selbst: es empfängt nichts anderswoher – es ist ja das, woraus alles andere alles empfängt, das alles andere Bedingende, selbst Unbedingte.« EES, 319.

[45] Vgl. P. Ricoeur, Introduction à Ideen I de E. Husserl.

die Philosophie müsse sich über einen theologischen Umweg entfalten. Das ist bei einer Sinn-Philosophie nicht überraschend. Sie fürchtet nicht diesen Umweg in ein fremdes – und verbotenes – Land, weil Theologie von seinem intelligiblen Charakter ergriffen ist. Paradoxerweise geht Stein zwar auf radikal philosophische Forderungen ein, aber sie besteht auf dem endlichen Vermögen menschlicher Vernunft. Offensichtlich ist dies nicht thomistisch. Thomas war weit realistischer, was menschliche Natur anbelangt: Er verlangte nicht zu viel und glaubte, sie hätte alles, was sie zur Vollendung bräuchte. Stein und Husserl gehörten jedoch der gleichen Familie an. Ihre Wege gehen erst dann auseinander, wenn es darum geht, die Konsequenzen für die Philosophie zu ziehen, die das absolute Ziel und die menschliche Endlichkeit als untrennbar hält. Für Stein kann menschliche Endlichkeit ohne ewiges Sein nicht gedacht werden. Die Anstrengung des Menschen die Welt zu verstehen, hat einen Ursprung und einen Begriff: ewiges Sein. Wahrheit kann gesucht, aber nur in der Welt der Ordnung gefunden werden. Ohne ontologische Ordnung und ohne ewiges Sein, das diese Ordnung stiftet, würde eine Situation entstehen, in der »jeder seine eigene Ordnung« hat. Für Husserl meint menschliche Endlichkeit, dass die Anstrengung die Welt zu verstehen endlos ist. Es bleibt immer ein Überschuss an Sinn. Wie Gerhard Seel darlegt, hat jede von diesen beiden Paradigmen eine theoretische Problematik. Das Paradigma vom ewigen Sein gibt paradoxerweise einem Sein Auftrieb, dem die Fähigkeit zum Selbst-Transzendieren mangelt, während das Paradigma von der historischen Endlichkeit das Seiende in eine »unmögliche Geschichte« wirft.[46]

Müssen wir dann zwischen einer unhistorischen ewigen Grundlage und einer verzweifelten Suche nach einem unerreichbaren Ziel wählen? Steins Verständnis der Ewigkeit hat nicht den unpersonalen, nichtmenschlichen Charakter wie bei Seel, der von Anselms Prüfung der Existenz Gottes inspiriert ist. Im Gegensatz dazu enthüllt sich Steins Ewigkeit als das, was dem Menschen die Menschlichkeit – die Fähigkeit Person zu werden – zurückgibt. Wie Mary Catherine Baseheart meint, ist die Ewigkeit nahe am Seienden und im Ergreifen der ontologischen Endlichkeit gegeben.[47] Man könnte auch aufzeigen, dass Steins Verständnis der Ewigkeit beeinflusst war durch die trinitarische Theologie. Daher ist diese Ewigkeit durch immerwährendes Selbst-Geben befähigt zur Selbst-Transzendenz. Doch dies konstituiert eine Spitze in sich selbst.[48]

---

[46] G. Seel, Dépassement de soi ou repos en soi. Le dépassement de soi dans la pensée philosophique. Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de Fernand Brunner, professeur honoraire de l'Université de Neuchâtel, avec une bibliographie de Fernand Brunner, Neuchâtel 1994, 107–123.

[47] M. C. Baseheart, Infinity in Edith Stein's *endliches und ewiges Sein*. Infinity, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Volume LV, 133.

[48] In einem einleitenden Vergleich versuchte ich in meiner Doktorarbeit aufzuzeigen, dass Steins Metaphysik große Verwandtschaft mit der von Duns Scotus hat.

Übersiedlung Edith Steins in den Karmel von Echt

Eine Randnotiz

Josef Sudbrack

Die Fakten sind bekannt: Im Kölner Karmel, in den Edith Stein 1933 eingetreten war, fürchtete man nach den anti-jüdischen Pogromen der so genannten Reichs-Kristallnacht von 1938 um die Sicherheit Edith Steins. Damals brannten die Nazis jüdische Gotteshäuser nieder, brachten jüdische Mitbürger ins Konzentrationslager und übten Gräueltaten an den Juden aus.

So leitete der Kölner Karmel Edith Steins Übersiedlung in den niederländischen Karmel von Echt ein. Der Schlehbuscher Arzt Dr. Strerath sollte sie über die Grenze bringen. Durch die Arbeit mit meinem Onkel P. Karl Sudbrack an der Hinterlassenschaft des heiligmäßigen Trierer Bankdirektors Hieronymus Jaegen (1841–1919) war Strerath Freund meiner Familie in Trier.[1]

Eine kleine Erinnerung (leider meine einzige, auch die anderen Daten fehlen mir) charakterisiert die fröhliche Frömmigkeit dieses Arztes. Meine Mutter als Geschäftsfrau fragte ihn einmal: »Herr Doktor, warum investieren Sie so viel Geld in die Sache Jaegen?« Dr. Strerath antwortete lächelnd: »Frau Sudbrack, wenn der liebe Gott im Himmel Sie einmal fragen wird: Was haben Sie getan?, können sie auf ihre 5 Kinder hinweisen. Ich möchte auch ein klein wenig in den Himmel mitbringen. Darum!!«

Mein zweiter geistlicher Onkel, Dr. Leo Sudbrack, war Rektor in einem Kloster zu Schlehbusch. Sein Studium hatte er, um aller Enge zu entgehen, in Innsbruck und in München gemacht und meldete sich als Priester ins Bistum Meissen. Er wurde Domkaplan in Bautzen, dann an der Hofkirche zu Dresden; dort war er auch Dozent für Religionswissenschaft und Professor am Pädagogischen Institut. Aus politischen Gründen musste er diese Arbeit aufgeben und ins Kloster zu Schlehbusch umsiedeln. Später wurde er Leiter des Kirchenbuchamtes in Trier. Er starb 1969 in Perl.

Er erzählte mir, dass sein Freund Dr. Strerath ihn gebeten habe, ihn beim Transport Edith Steins nach Echt zu begleiten. Der Grund ist offensichtlich: Wenn Nazis eine Karmelitin allein mit einem Mann erwischt hätten ...!! Aus dem gleichen Grunde verbarg Dr. Strerath auch ein kostbares Bild im Auto: Das sollte man finden, wenn das Auto an der Grenze untersucht würde. Doch diese Fahrt über die niederländische Grenze verlief gut.

Ich erzählte die Geschichte natürlich im Kölner Karmel. Doch man wies mich ab: Damals kursierten nämlich Legenden über angebliche Be-

---

[1] Vgl. Jaegen, Das mystische Gnadenleben. O.O. 1948.

gegnungen mit Edith Stein während ihres Lazarettdienstes. Als ich einige Jahre später wieder darauf zu sprechen kam, horchte man aber auf; denn ich berichtete über die Bemerkung meines Onkels, Edith Stein habe in einem seltsamen Buch mit Rosenabbildungen geblättert. Das nun überzeugte die Spezialistinnen des Karmels. Doch mein Onkel, der vielleicht mehr zu erzählen hatte, war damals leider schon tot.

Im Andenken an den mutigen und klugen Arzt Dr. Strerath scheint es mir wert zu sein, diese Episode aufzunehmen.

»Untermieter im christlichen Haus«[1]

Stefan Hartmann

In keinem anderen europäischem Land sind hierarchisch geführter Katholizismus und Nation eine derartige Symbiose eingegangen wie im von 1795–1918 zwangsgeteilten Polen, bis 1939 zugleich Heimat für über drei Millionen jüdischer Menschen, die dann – wie Edith Stein in Deutschland – durch den Nazi-Terror umgebracht oder vertrieben wurden. Es ist nicht erstaunlich, dass bestimmte Stereotypen des katholischen Antisemitismus und Antijudaismus sich in dieser Situation besonders ausprägten. Für die Bistumspresse der Metropolie Krakau in den Jahren 1926–1939 sind sie Gegenstand der hier anzuzeigenden umfassenden Arbeit, einer Dissertation an der Freien Universität Berlin aus dem Jahre 2001 von *Viktoria Pollmann*. Über die jahrhundertlange teils gute, teils weniger gute Nachbarschaft von Polen und Juden berichteten bereits extensiv im angelsächsischen Sprachbereich die »Studies from Polin«[2], die im Titel auf eine Legendenüberlieferung anspielen, nach welcher der Name Polen an das hebräische *poh lin* anknüpft, das »hier sollst du (im Exil) wohnen« bedeutet. Zu welchen Animositäten, Ängsten, Abgrenzungen und antisemitischen Ressentiments es dennoch zwischen den »gemeinsam unter einem Himmel« (Johannes Paul II.) lebenden Völkern kam, kann die Autorin anhand maßgeblicher kirchenamtlicher Äußerungen nachweisen. Diese waren nicht gerade ein Schutz vor der bald anbrechenden Verfolgung und Ermordung. Sie widmet jedoch ihr Werk »allen polnischen Nonnen und Priestern, die in der Zeit der deutschen Besatzung jüdisches Leben retteten«, und wird sicher wissen, dass sich in Yad Vashem eine Dokumentation befindet, nach der über sechstausend polnische Familien den jüdischen Opfern der Exterminationspolitik nachweislich halfen, und die ungehörte Warnung des polnischen (Exil-)Außenministers an die Vereinten Nationen vom 10.12.1942 kennen, auf die *Wladislaw Bartoszewski* immer wieder hinweist. Sympathischerweise erwähnt sie ihre durch die ständige Ermutigung des südpolnischen Jesuitenprovinzials *Adam Żak* schließlich überwundenen Hemmungen, sich »als Deutsche mit einem Thema zu befassen, das wie eine Anschuldigung gegen die Kirche Polens aussehen könnte« (XI).

Pollmann beginnt mit einer Einführung zur Geschichte der Zweiten Polnischen Republik (1918–1939), die vor allem vom Gegensatz der politischen Führer *Józef Pilsudski*, ursprünglich aus dem Lager der Linken stammend, religiös eher indifferent und bis zu seinem Tod 1935 Präsident Polens, und *Roman Dmowski*, dem Begründer der fremden- und

---

[1] Zu einer Untersuchung von Viktoria Pollmann. Die Kirche und die »jüdische Frage« in Polen anhand der Bistumspresse der Metropolie Krakau 1926–1939. Jüdische Kultur Bd. 9, Wiesbaden 2001, 457. Seitenzahl im laufenden Text.

[2] Hg. vom Institute for Polish-Jewish Studies, Oxford.

judenfeindlichen Nationaldemokraten (Endecja), geprägt war. Die »Wiederauferstehung« Polens 1918 und das von Pilsudski im August 1920 gegen die sowjetischen Truppen erfochtene »Wunder an der Weichsel« ließen historische Mythen wie den auf die bekannten Nationaldichter *Adam Mickiewicz* und *Cyprian Norwid*, aber auch vorher schon den jüdischen Messianisten *Jakub Frank* (1726–1791) zurückgehenden polnischen Messianismus wieder aufleben, der aber in der Situation einer ökonomisch-politischen Bedrohung in der Thematisierung der »jüdischen Frage« nun auch antisemitische Züge annehmen konnte.

> Die Trennung der beiden Bevölkerungsgruppen auf polnischem Staatsboden, der »eigentlichen« Polen und der Juden, in Form von wirtschaftlicher, kultureller und letztendlich politischer Segregation bis hin zur Emigration, freiwillig oder auch zwangsweise, war Ende der Zwischenkriegszeit zum Grundkonsens aller politischen Parteien mit Ausnahme des linken Spektrums geworden (55).

In diese gesellschaftliche Landschaft fügte sich auch »Weltbild und Selbstbild der katholischen Kirche in Polen« (61–158), das von der Autorin nun aufgrund authentischer amtlicher Äußerungen und Stellungnahmen einer genauen Analyse unterzogen wird, problemlos mit ein. Im Unterschied zum nationalsozialistischen Antisemitismus in Deutschland gab es jedoch in Polen keine Tendenzen zu Gewaltlösungen der »Judenfrage« (Ausschreitungen physischer Gewalt wurden auch kirchlicherseits stets verurteilt) oder Bestrebungen rechtlicher Diskriminierung nach Art der Nürnberger Gesetze von 1935. Die schlimmen späteren Ereignisse in Jedwabne und die Pogrome von Kielce blieben Ausnahmen.

Wesentliche Denkweisen im »Weltbild« des polnischen Zwischenkriegskatholizismus entstammen dem so genannten »Ultramontanismus« (62 ff.) des 19. Jh. und seiner antimodernistischen Mentalität von »Bedrohung und Verteidigung«, verstärkt durch das polnische Teilungstrauma, während das »Selbstbild« sich an einem stolzen »Polska semper fidelis« (89–125) ausrichtete und besonders im ausführlich geschilderten Wirken des 1926 zum Primas ernannten Salesianerpaters *August Hlond* zum Ausdruck kam. So herrschte ein allgemeiner Integralismus, der – von der Seite des Episkopates unterstützt – für Klerus und Volk ein nahezu selbstverständliches Identitätsmuster abgab, in das auch die marianisch betonte Volksfrömmigkeit, deren problematische Untertöne von der Autorin an anderer Stelle[3] untersucht wurden, einbezogen war. Unter der geistigen Führung des Klerus sollte die ganze Gesellschaft ein Polen für Christus, ein »Polska Chrytusowa«, werden, wie dann Kardinalprimas Hlond in einer Plenarsynode 1937 in Tschenstochau öffentlich festhielt (118).

Die Art der Umsetzung dieser Vorstellungen in der kirchlichen Presse (141–158) und ihre Konsequenzen für die »jüdische Frage« (159 ff.)

---

[3] Vgl. Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft. Hg. J. Heil/R. Kampling, Paderborn 2001, 211–239.

bilden den Hauptteil der Untersuchung Pollmanns, wobei der Blick neben der Bistumspresse besonders auf das dem Krakauer Metropoliten *Adam Stefan Sapieha* (1867–1951), dem »roten Fürsten«, mit einem ambivalenten Verhältnis zum Judentum, nahe stehende und vom Jesuiten *Jan Piwowarczyk* gestaltete Blatt *Glos Narodu* gerichtet ist. Die Presseарbeit der Kirche trug seit der Gegenreformation einen volkmissionarischen Anspruch, sie war unverzichtbar in der Gestaltung und Erhaltung des katholischen Milieus. Dabei war die »jüdische Frage« im Gesamtkontext der Bistumspresse eher ein Randthema, »sie beschäftigt sich nicht obsessiv damit, gibt ihm aber doch eine große Repräsentanz« (159 f.). So sieht sich aufgrund der Analyse der Bistumspresse der Metropolie Krakau die polnische katholische Kirche als »Hüterin der nationalen Identität« gegen »Juden als Fremde« (159–187), als Bewahrerin der »christlich-moralischen Werte« gegen Gefahren von kommunistischer Revolution und Umsturz, Freimaurerei und Pornographie wie von jüdischer Seite (getreu den gern zitierten Verschwörungstheorien der ominösen »Protokolle der Weisen von Zion«) angeblich betrieben (188–253) sowie als Hirtin ihrer Herde für das ewige Seelenheil (254–278) und das zeitliche Wohl (279–324), das durch den negativen Wirtschaftsfaktor jüdischer Spekulanten und Wucherer bedroht sei. *Dzwon Niedzielny*, das Krakauer Bistumsblatt, berichtet extensiv über die Vorträge des antisemitischen Prälaten *Stanislaw Trzeciak* und spricht seit 1931 von der Gefahr eines »Judeo-Polska« als Gegenentwurf zu einem christlichem Polen (163 ff.), desgleichen von der jüdisch-kommunistischen Bedrohung (»żydo-komuna«). So bestätigt sich an vielen hier nicht wiederzugebenden Einzelbeispielen die These der Verfasserin von einer »Instrumentalisierung einer antijüdischen Haltung zur Schließung der eigenen Reihen, zur Stärkung des Glaubens und letztendlich zur Aufrechterhaltung der Führungsrolle der Kirche gegenüber den Gläubigen« (399). Dabei muss eine »bewusste« derartige Instrumentalisierung gar nicht einmal angenommen werden (ebd.).

Im Wissen um den tragischen weiteren Verlauf der Geschichte des Judentums im katholischen Polen wird man gerechterweise anmerken, dass

> der Mord an den Juden (...) in dieser perfekten Form nur von den deutschen Nationalsozialisten und ihren vielen tausend Helfern ausgeführt werden konnte (401).

Die unzähligen Nazi-Opfer unter polnischen Priestern und Ordensleuten wird man genauso wenig vergessen wie die jüdischen Gefallenen bei der Schlacht der Anders-Armee um Montecassino, aber auch nicht den glücklichen Umstand, dass nach dem Krieg eine weitgehende Überwindung der antijüdischen Traditionen in der polnischen Kirche und ganz besonders im Erzbistum Krakau stattfand: Aus *Glos Narodu* wurde der von *Jerzy Turowicz* (der schon vor dem Krieg 1939 P. Jan Piwowarczyk ablöste) geleitete und inzwischen berühmte *Tygodnik Powszechny*, dazu kam die von *Josef Tischner* mit herausgegebene Zeitschrift *Znak*. Der Sapieha-Schützling *Karol Wojtyla* wurde Krakauer Erzbischof und dann Papst, dessen persönliche Einstellung zum Judentum nirgends schöner

zum Ausdruck kommt als in der Biografie des Iro-Amerikaners *Darcy O'Brien*.[4] Damit wurde an maßgeblicher Stelle eine Wende eingeleitet, die sicher eine eigene Darstellung verdient hätte, auch wenn immer noch gelegentlich (etwa bei »Radio Maryja« oder dem Walesa-Vertrauten Pfarrer Jankowski) an antisemitische Ressentiments, die sich häufig mit antideutschen und antieuropäischen Haltungen verbinden, angeknüpft wird. Eine offene oder auch latente Billigung durch die Hierarchie können solche Stimmen allerdings nicht mehr für sich reklamieren. Damit dies so bleibt, ist die umfassende und gründliche Untersuchung von Viktoria Pollmann notwendig gewesen. *Edith Stein*, als eine Polen, Juden und Deutsche verbindende Gestalt, hätte gewiss auch Interesse an ihr gehabt.

[4] »Der unbekannte Papst«. Karol Wojtyla und Jerzy Kluger – die Geschichte einer lebenslangen Freundschaft, die das Verhältnis zwischen Katholiken und Juden veränderte. Bergisch-Gladbach 1999.

2. ESGA – DIE KRITISCHE GESAMTAUSGABE DER WERKE EDITH STEINS

ESGA Erschienene Bände

Herausgegeben vom Internationalen Edith Stein Institut Würzburg
Herder Verlag, Freiburg

Band 1 **Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge.**
Neu bearbeitet und eingeleitet von M. Amata Neyer OCD
Fußnoten und Stammbaum
unter Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Band 2 **Selbstbildnis in Briefen.**
Erster Teil 1916–1933
Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.
Bearbeitung und Anmerkungen von M. Amata Neyer OCD

Band 3 **Selbstbildnis in Briefen.**
Zweiter Teil 1933–1942
Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.
Bearbeitung und Anmerkungen von M. Amata Neyer OCD

Band 4 **Selbstbildnis in Briefen. III.**
Briefe an Roman Ingarden
Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Bearbeitung und Anmerkungen von M. Amata Neyer OCD

Band 13 **Die Frau.**
Fragestellungen und Reflexionen
Einleitung von Sophie Binggelli.
Bearbeitet von M. Amata Neyer OCD

Band 16 **Bildnis und Entfaltung der Individualität.**
Beiträge zum christlichen Erziehungsverständnis

Band 17 **Wege der Gotteserkenntnis.**
Studie zu Dionysius Areopagita

Band 18 **Kreuzeswissenschaft.**
Neu bearbeitet und eingeleitet von Ulrich Dobhan, OCD

Band 22 **Übersetzung von John Henry Newman,**
Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801–1846)
Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen
von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Mitteilungen

■ Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V.

Veranstaltungen
- Nächste Mitgliederversammlung findet statt: 25.–27. April 2003 im Franz-Hitze Haus zu Münster. Das Programm sieht u. a. Neuwahlen zu Vorstand und Beirat vor.
- 28. Mai bis 1. Juni 2003 in Berlin: Ökumenischer Kirchentag unter dem Motto »Ihr sollt ein Segen sein«. Die ESGD wird sich mit einer Eucharistiefeier, einem Werkstattgespräch und einer Kreuzwegmeditation an der Veranstaltung beteiligen.
- Herbst 2003 in Ludwigshafen: In Zusammenarbeit von Heinrich-Pesch Haus und ESGD soll eine Tagung zum Thema »Edith Stein und die Politik« (Arbeitstitel) stattfinden.
- Nähere Auskunft erteilt das Sekretariat der ESGD:

Geschäftsstelle:
Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.
Kleine Pfaffengasse 16
67346 Speyer

Postadresse:
Postfach 1649
67326 Speyer
Tel.: 0 62 32/1 00 22 81
Fax: 0 62 32/10 23 01

■ Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung

- Unter dem Vorsitz vom Präsidenten der DGPF Prof. Dr. Karl-Heinz Lembeck (Universität Würzburg) veranstaltet die Gesellschaft ihre nächste Internationale Tagung vom 24. bis 27. September 2003 in Würzburg. Thema: »Mensch, Leben, Technik«.
- Information und Anmeldung durch das Generalsekretariat:

Frau Dr. Julia Jonas
Lehrstuhl I für Philosophie I
Universität Würzburg
Josef-Stangl-Platz 2
D-97070 Würzburg

Tel.: (0049) 0931 / 31-2852 // -2853 // -2854
Fax: (0049) 0931 /888-7034
julia.jonas@mail.uni.wuerzburg.de

■ Edith Stein Institut München

1. Lehrprogramm 2003-2005

Das 2001 angegangene Thema *Was ist Phänomenologie?* wird fortgesetzt.

Nachdem Prof. DDr. Sánchez de Murillo zum Auftakt des WS 2001 eine *Einführung in phänomenologisches Denken* anbot und daraufhin Dr. Rüdiger Haas in mehreren Sitzungen die »Grundzüge der Phänomenologie Edmund Husserls« entfaltete, begann am 15. November 2002 PD Dr. Martin Thurner die Darstellung der *Phänomenologie Martin Heideggers* mit einer Interpretation seiner Schrift *Was ist das, die Philo-*

sophie? (Qu'est-ce que la Philosophie? Vortrag, gehalten in Cerisy-la-Salle/Normandie im August 1955. Erschienen im Verlag Günther Neske 1956. 10. Aufl. 1992), die noch mehrere Abende in Anspruch nehmen wird. Dem werden Interpretationen zu *Sein und Zeit* und zu *Unterwegs zur Sprache* folgen. Der Darstellung der Phänomenologie Martin Heideggers widmet das Institut das ganze Lehrjahr 2003.

2004–2005 wird Prof. DDr. Sánchez de Murillo ocd das Thema abhandeln: *Von der Phänomenologie zum Karmel. Zur menschheitsgeschichtlichen Bedeutung der Gestalt Edith Steins.*

2. Veröffentlichungen

Die in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für christliche Philosophie der Universität München herausgegebene Reihe **Ursprünge des Philosophierens** bietet nach zwei Jahren bereits folgende Titel an:

- *Band 1:* Martin Thurner, Der Ursprung des Denkens bei Heraklit. 2001. 332 Seiten. Kart. Eur 25,10.
- *Band 2:* José Sánchez de Murillo, Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik. 2002. 408 Seiten. Kart. Eur 25.
- *Band 3:* Christian Göbel, Griechische Selbsterkenntnis. Platon – Parmenides – Stoa – Aristipp. 320 Seiten. Kart./Fadenheftung. Eur 35.
- *Band 4:* Paul Richard Blum, Philosophieren in der Renaissance. Ca. 260 Seiten Kart./Fadenheftung. Eur 25.

Die Reihe erscheint beim Kohlhammer Verlag, Stuttgart. Zu beziehen durch

Edith Stein Institut München
Dom-Pedro-Straße 39
D-80637 München
Tel. (00 49) 0 89/1 57 59 40, Fax: 0 89/21 58 27 85
E-Mail: san.rom@t-online.de

durch den Verlag oder durch die Buchhandlung.

■ Universität Freiburg/i.Br.

Internationale religionsphilosophische Konferenz anlässlich des 20. Todestages von Bernhard Weltes vom 14. bis 18. Mai 2003

Anfragen bei:

Prof. DDr. Markus Enders
Institut für Systematische Theologie
AB Christliche Religionsphilosophie
Werthmannplatz 3
D-79085 Freiburg
Sekretariat: Tel.: (0049) 0761/203-2081
E-Mail: Religionsphilosophie@theol.uni-freiburg.de

■ Hochschule für Mystik in Ávila (Universidad de la Mística)

Das Projekt möchte einen Raum für Begegnungen, Forschung und Studium schaffen, welcher der Dimension der mystischen Erfahrung weltweit dient. Es will Leben und Werk von Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz und deren Schule (Thérèse von Lisieux, Elisabeth von Dijon, Edith Stein usw.) nahe bringen. So wird es in Avila verwirklicht, in der Stadt, wo ihr Lebenswerk entstand. Für Unterstützung und Anregungen sind wir dankbar. Information erteilt:

P. Francisco Javier Sancho Fermín ocd, Centro Internacional
Plaza de la Santa, 2
E-05001 Avila, Tel.: (0034) 920/25 32 96 oder 35 22 40
Fax: (0034) 920/25 16 94 oder info.citesavila.org.

EDITH STEIN JAHRBUCH
Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst
Herausgeber im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo, Echter Verlag, Würzburg.

Band 1: Die menschliche Gewalt, 1995, 368 Seiten.
Band 2: Das Weibliche, 1996, 415 Seiten.
Band 3: Das Judentum, 1997, 414 Seiten
Band 4: Das Christentum: Teil I, 1998, 587 Seiten
Band 5: Das Christentum: Teil II, 1999, 449 Seiten
Band 6: Die Weltreligionen: Teil I, 2000, 415 Seiten
Band 7: Die Weltreligionen: Teil II, 2001, 395 Seiten (Spirituelle Welterfahrung)
Band 8: Das Mönchtum, 2002, 400 Seiten
Band 9: Schlussband: Menschen, die suchen (Fortsetzung von Band 8: Das Mönchtum) 2003, 534 Seiten

Bestellungen bei der Redaktion (Abonnement nur über die Redaktion erhältlich), bei jeder Buchhandlung, beim Verlag.

Adresse der Redaktion:
Edith Stein Jahrbuch
Dom-Pedro-Str. 39, D-80637 München
Tel.: 089/1 57 59 40, Fax: 089/215 82 7 85
E-Mail: san.rom@t-online.de

Damit ist die Reihe abgeschlossen.
Das Edith Stein Jahrbuch wird ab 2004 in veränderter Gestalt unter der Schriftleitung von Dr. Ulrich Dobhan OCD fortgesetzt werden. Alleinvertrieb Echter Verlag, Würzburg.