



ORIENTIERUNG

Nr. 9 · 65. Jahrgang Zürich, 15. Mai 2001

IM SCHLUSSTEIL SEINER AUTOBIOGRAPHIE «To Dwell in Peace» schreibt der vor achtzig Jahren am 9. Mai 1921 geborene Dichter, politische Aktivist und Theologe Daniel Berrigan SJ über sein politisches Engagement und das seiner Freunde: «Wir wußten und haben nie daran gezweifelt, daß irgendetwas getan werden mußte: nicht etwas Zufälliges, Romantisches oder schlecht Vorbereitetes. Sondern etwas Kohärentes und in seinem symbolischen Ausdruck Wirksames: Etwas, das für uns und vielleicht auch für alle andern sprach. Um etwas in Gang zu setzen, mußten wir in einem taktischen Sinn improvisieren. Wir improvisierten und gingen so voran. Das Ergebnis war ein Wechselspiel von Versuch und Irrtum – und gelegentlich von gelassener, heiterer Ungeschicklichkeit. Aber auf einer tieferen Ebene, wo Entscheidungen gefällt und bekräftigt werden, wo Motivationen ihren nicht weiter begründbaren Anfang finden, dort gab es kein Improvisieren. Man improvisiert nicht eine Tradition (und Tradition, mag sie gelegen oder ungelegen gewesen sein, war unser Ankerpunkt): man nimmt sie ganz unverdient mit offenen Händen entgegen.» Was hier D. Berrigan als das «Gesetz» seines (und seiner Freunde) gewaltfreien Widerstandes gegen den von den Vereinigten Staaten von Amerika in Vietnam geführten Krieg (1954–1975), wie später gegen die Aufrüstungs- und Kernwaffenpolitik seines Heimatlandes beschreibt, kann auch als die Skizze einer poetologischen Theorie, die in seinen zahlreichen Gedichtbänden und Essaysammlungen wie in seinem Theaterstück «Der Prozeß gegen die Neun von Catonsville» ihren Niederschlag gefunden hat, gelesen werden.

Die Asche von Catonsville

Hinter diesem so zwanglos scheinenden Übergang von D. Berrigan als dem Aktivist zu D. Berrigan als dem Dichter, wie es die soeben gemachte Feststellung nahelegt, verbirgt sich ein seit der Mitte der sechziger Jahre komplexer werdendes Zusammenspiel zwischen seinen Äußerungen als Autor und seinen politischen Positionen und Aktionen. D. Berrigan machte nicht nur sein politisches Engagement und die Gründe dafür zum Thema seiner lyrischen Texte. Hinzu kam noch, daß die von ihm immer strenger entwickelten lyrischen Verfahrensweisen (Verknappung der Sprache, Überblendung der durch die Erfahrung gewonnenen Empfindungen durch Zitate und Metaphern, Radikalisierung der Vergleiche in einer Versfolge) eine ästhetische Perspektive erzeugten, in der D. Berrigan die intellektuellen und theologischen Einsichten seines politischen Kampfes auf eine für den Leser neue Erkenntnisse erschließende Weise zur Sprache bringen konnte. In dem Gedicht «Ein Bettler in Pittsburgh erinnert mich an die Toten von Hiroshima» (1966) ist der Vorgang der Erinnerung an eine Abfolge von Assoziationen gebunden, die durch das klappernde Geräusch der Münzen in der Sammelbüchse eines blinden Bettlers hervorgerufen werden.² Dabei wird sich das lyrische Ich seiner eigenen Blindheit bewußt, die genauer bestimmt wird als Verlust der Wirklichkeit, die Welt zu erkennen, verursacht durch die nach dem Atombombeneinsatz in Hiroshima und Nagasaki veränderte weltpolitische Lage. Dies wird zu einem wirklichen Verlust der Sehkraft in Parallele gesetzt, wie sie im Buch «Tobit» geschildert wird («Besudelt und erblindet von den heißen Exkrementen/ die während meines Schlafes meine Augen trafen, von dem großen Vogel»). In der Folge wendet sich das Ich an einen «Heilkundigen», der aber nur etwas bewirken kann, wenn er sich an die Stelle des Blindgewordenen zu setzen vermag («...du brauchst/ ein starkes Herz wo ich stehen muß»). Die hier angerufene Hilfe («Ich glaube an den allmächtigen Vater/ und an Jesus Christus») ist nur wirksam, wenn sie sich mit dem, für den sie eintritt, vollständig identifiziert. Diese Einsicht wird im Fortgang des Gedichtes in immer neuen Ansätzen radikalisiert («Deine heilende Kraft beginnt hier/ mit den Tränen, für die den Toten/ keine Zeit gelassen wurde»). D. Berrigans Vertrauen in die Erkenntnis ermöglichende Kraft des lyrischen Wortes verbindet sich mit einem scharfen Blick für den Mißbrauch der menschlichen Sprache:³ «Ich vernehme von den führenden Leuten schöne Reden aus dem Weißen Haus, aus den Kathedralen, ob sie jung sind oder alt. Ich traue ihnen nicht, ich verstehe sie nicht, ich

ZEITGESCHICHTE

Die Asche von Catonsville: Daniel Berrigan SJ wird achtzig Jahre alt – Vom akademischen Lehrer zum politischen Aktivist – In der amerikanischen Tradition des zivilen gewaltfreien Widerstandes – Der Protest gegen den Vietnamkrieg – Die «Neun von Catonsville» – Lyrik und Sprachkritik – Die poetische Verfahrensweisen und ihr Einfluß auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit. *Nikolaus Klein*

LITERATUR/THEOLOGIE

«Ich stehe ein für das unverläßliche Leben»: Zum 100. Geburtstag von Rose Ausländer – Eine der meistgelesenen deutschsprachigen Lyrikerinnen – Verwurzt in der religiösen Bilderwelt der Bibel – Geprägt durch die jüdische Mystik des osteuropäischen Chassidismus – Bestimmt durch den aufklärerisch-religionskritischen Geist der Moderne – Gegen eine eindimensionale Entzauberung der Welt – Undogmatische Metamorphose des Religiösen – Frühe Begegnung mit der Philosophie Spinozas – Mystische Allverbundenheit – Positive Umkehrung der biblischen Sündenfallerzählung – Die radikale Polarität der Wirklichkeit – Lob auf die weibliche Sexualität – Ich singe das «verbotene Apfellied» – Verfolgung und Ermordung der Juden in Czernowitz – Überleben im Ghetto – Gott hat abgedankt – Es bleibt nur die Klage und die Anklage – Die fragile Spur des Namens – Bekenntnis zum abwesenden Gott. *Christoph Gellner, Luzern*

THEOLOGIE/SOZIALARBEIT

Feigenblatt oder Impuls? Zu einem systematischen Entwurf von Martin Lechner – Theologie an den Fachhochschulen für Sozialarbeit – Kontextuelle Herausforderungen – Ökonomisierung und Säkularisierung der Diakonie – Eine Theorie der Sozialarbeit – Theologie und die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit – Umgang mit der Kontingenzerfahrung – Systematische Reflexion auf der Grenze – Eine bezugswissenschaftliche Theologie – Die Dialektik von Orthodoxie und Orthopraxis. *Bernhard Grümme, Drensteinfurt*

GESELLSCHAFT/PSYCHOLOGIE

«Narben der Gewalt»: Die Herausforderung durch die Psychotraumen – Der Boom eines Begriffs – Der schwierige Weg der Entdeckung der Traumata – Von Charcois Studien über Hysterie zu Freuds Theoriebildung – Die Dissoziation von Gedächtnis und Emotion – Traumatische Kriegsneurosen im 20. Jahrhundert – Die Erforschung der Shoa-Nachwirkungen – Auch die Kinder der Überlebenden sind betroffen – Integrale Analysen traumatischer Erfahrungen – Übermächtige Gewalt und Gefühl der Hilflosigkeit – J. Amérys Bewältigungsversuche eines Überwältigten – Die Funktion des Gesprächs – Die Bedeutung der Erinnerung – Zum Problem geschichtlicher und kollektiver Katastrophen. *Lorenz Wachinger, München*

kann sie kaum ertragen. Ein Würdenträger meiner eigenen Kirche kehrt von seinem letzten Weihnachtsbesuch bei unseren Truppen zurück, die wie plündernde Freibeuter ihr Lager auf den Vorgebirgen der Welt aufgeschlagen haben. Dieser ehrenwerte Herr kehrt zurück und preist unsere Größe und erleidet den Segen Gottes – ja, wofür? Um die Wahrheit zu sagen, für noch mehr davon, mehr Krieg, mehr Kriegsrüstung, mehr sozialisiertes Töten.» In dem gleichen Essay «Die Sprache verrät unseren Lebensstil» kann darum D. Berrigan sein Thema mit folgenden Worten formulieren: «Ich befasse mich mit einer einfachen Sache, wie es die menschliche Sprache ist.»

Die menschliche Sprache war das von D. Berrigan bevorzugte Instrument seines politischen Engagements. Auch dort, wo er mit seinen Freunden nonverbale symbolische Akte des politischen Widerstandes setzte (Verbrennen von Einberufungsakten, Schlagen mit dem Hammer auf die Spitze von Atomsprenköpfen, Eindringen auf militärisches Gelände), erläuterte er die Aktionen mit öffentlichen Erklärungen.

D. Berrigan machte seine ersten Erfahrungen mit der Bürgerrechtsbewegung und pazifistischen Positionen während seiner Lehrtätigkeit als Lehrer für Neues Testament von 1957 bis 1962 am LeMoyné College (Syracuse/New York).⁴ Nach seiner Rückkehr von einem Studienaufenthalt in Europa nach New York 1964 engagierte er sich immer mehr im öffentlichen gewaltfreien Protest gegen den von den USA in Vietnam geführten Krieg und in der Bürgerrechtsbewegung. 1964 nahm er mit seinem Bruder Philip Berrigan, J. Muste und Jim Forest an einem Treffen mit Thomas Merton in dessen Abtei Gethsemani (Kentucky) teil, in der über die Möglichkeiten eines gewaltfreien Widerstandes gegen den Vietnamkrieg beraten wurde. Im März 1965 war er an dem von Martin Luther King organisierten Marsch nach Selma (Alabama) dabei. Die Ordensobern reagierten auf D. Berrigans zunehmende Politisierung, indem sie ihn noch im gleichen Jahr zur Strafe nach Lateinamerika schickten, – eine Entscheidung, die nach massiven Protesten in New York drei Monate später zurückgenommen wurde. D. Berrigan sah sich in Lateinamerika mit Formen der Armut konfrontiert, von denen er später schrieb, er hätte ein solches Elend während der Wirtschaftskrise in den USA nicht gesehen. Nach seiner Rückkehr in die USA gründete er die Gruppe «Clergy Concerned about Vietnam», aus der später die Organisation «Clergy and Laity Concerned about Vietnam» wurde. 1967 wurde D. Berrigan während eines Protestes im Pentagon von Washington zum ersten Mal festgenommen. Im folgenden Jahr reiste er zusammen mit Howard Zinn (University of Boston) auf Einladung der Regierung von Nordvietnam nach Hanoi, um das Land zu besuchen und mehrere gefangene amerikanische Piloten, die von der Regierung Nordvietnams in einem Akt des guten Willens freigelassen worden waren, nach Hause zu begleiten. D. Berrigan sah die Zerstörungen, die die amerikanischen Bombardierungen in diesem Land angerichtet hatten, und während seines Aufenthaltes erlebte er einen Bombenangriff auf die Hauptstadt Hanoi. Diese Erfahrungen bestärkten seine Überzeugung, daß der von den USA in Vietnam geführte Krieg nicht zu rechtfertigen war. Als dann sein Bruder

Philip ihn Anfang Mai 1968 bat, an einem gewaltfreien Protest gegen den Krieg mitzumachen, stimmte er zu:⁵ «...innerlich zutiefst bestürzt, mit unmittelbarer Anteilnahme und Bereitschaft. Ich erlebte unmittelbar den entschlossenen Mut von Männern, die bereits bis über die Ohren im Widerspruch zum Gesetz standen. (...) Einem Menschen gleich, der schiffbrüchig oder vom Treibsand erfaßt oder am Ertrinken ist, dem jede Zuflucht zu Freunden und jede Selbsthilfe versagt ist und der doch irgendwie mit dem Leben davonkommt – wie ein solcher Mensch sage ich schlicht: Ich wurde im letzten Augenblick gerettet.»

Was D. Berrigan hier im Rückblick emphatisch als «seine Rettung» beschrieben hat, war der Wille, in einer gewaltfreien Aktion, die in ihrer symbolischen Form bei den Zuschauern und Zeugen eine Änderung ihrer Einsicht und Einstellung hervorrufen sollte, amerikanische Gesetze zu übertreten und das Risiko eines Gerichtsurteils und einer Gefängnisstrafe auf sich zu nehmen, indem er und seine Freunde in das Einberufungsbüro in Catonsville (Maryland) eindringen, dort Einberufungsakten an sich nehmen und vor dem Gebäude verbrennen würden. «Unserer Verteidigung», schrieb D. Berrigan in der «Erklärung der Neun von Catonsville», «für die Verletzung der Ordnung, ist das Verbrennen von Papier anstelle des Verbrennens von Kindern durch Napalm». 1969 ging D. Berrigan in den Untergrund, um sich der dreijährigen Gefängnisstrafe zu entziehen, zu der er wegen der Aktion in Catonsville verurteilt worden war. Im August 1970 wurde er festgenommen und verbüßte bis Februar 1972 seine Strafe im Bundesgefängnis von Danbury (Connecticut).

In seiner Biographie beschreibt er in einer eindringlichen Verschränkung die Absicht der «Neun von Catonsville» und die Wirkung, die ihre Aktion ausgelöst hatte:⁶ «Catonsville hat allem Anschein nach die dunkeln Stellen des Herzens, wo Mut, Risikobereitschaft und Hoffnung auf ein Signal gewartet haben, ins helle Licht gerückt. Es war wie ein Sonnenaufgang. Als ständige Erinnerung während unseres Lebens mögen die Feuer weiterbrennen, in den Herzen und den Köpfen, in den Einberufungsbüros, in Gefängnissen und Gerichten. Ein neues Feuer, neu wie das von Pfingsten, blitzt auf in den erstorbenen und hoffnungslos blickenden Augen.» Und er beendet diese Passage mit den Worten: «Nichts kann getan werden!» Wie oft hatten wir diesen Seufzer gehört: den letzten von einem Menschen, einer Seele, von der Freiheit ausgestoßenen. In der Tat, etwas konnte getan werden, und wurde auch getan. Und wird getan werden.»

Für die politikwissenschaftliche Literatur über den amerikanischen Widerstand gegen den Vietnamkrieg kann die Aktion der «Neun von Catonsville» in ihrer Wirkung für die Schärfung der Wahrnehmung und des Gewissens nicht hoch genug eingeschätzt werden.⁷ Die Aktion in Catonsville, die Vorbereitung auf den Prozeß, den Prozeß selber, die Flucht vor dem FBI und die Haft im Gefängnis von Danbury hat D. Berrigan in Essays und in Gedichten zum Thema seiner Reflexion gemacht. In dem kurzen Gedicht «Die Schachtel voll Papierasche» gelingt es ihm, was als Beweisstück von der Anklagebehörde (die Asche der verbrannten Einberufungsakten nämlich) gegen ihn im Prozeß vorgelegt worden war, im Gegenzug als Beweis gegen das Gericht ins Spiel zu bringen:⁸ «...die Größe von Kindersärgen/ sie werden auf einem Wägelchen hereingerollt/ aufeinandergeschichtet wie zugeschnittenes Holz/ oder wie Kinder nach einem der üblichen/ Bombenangriffe auf Hanoi./ Ich hörte zwischen den Herzsschlägen/ von Jesus und seinem Henker/ die Münder der Kinder greinen/ nach den Brüsten der ermordeten Mütter/ die geschwärzten Hände schlagen/ auf die Schachtel des Todes nach Leben.»

Nikolaus Klein

¹ Daniel Berrigan, *To Dwell in Peace. An Autobiography*. Harper & Row 1987, S. 336.

² Daniel Berrigan, *A Pittsburgh Beggar Reminds Me of the Dead of Hiroshima*, in: Ders., *And the Risen Bread. Selected Poems, 1957–1997*. Ed. by John Dear. Fordham University Press, New York 1998, S. 61–64.

³ Daniel Berrigan, *Leben ohne Repression*. München 1972, S. 65; (engl: *No Bars to Manhood*. Doubleday, New York 1970).

⁴ Vgl. John Dear, *Daniel Berrigan, Apostle of Peace. An Introduction (of Sorts)*, in: Ders., *Apostle of Peace. Essays in Honor of Daniel Berrigan*. Orbis, Maryknoll 1996, S. 1–17. Auch nach der Verbüßung der Strafe für die Aktion von Catonsville ist D. Berrigan mehrfach bei verschiedenen gewaltfreien Protestaktionen festgenommen bzw. vor Gericht (u.a. als Mitbeteiligter bei der Ploughshares 8 in King of Prussia/Pennsylvania) gestellt worden. Seit den siebziger Jahren lebt er in der West Side Jesuit Community in New York, nahm eine Reihe von Gastprofessuren wahr, arbeitete in der Pflege von Aids-Patienten und in der Krebsabteilung des Saint Rose's Hospital. Eine wichtige Anthologie liegt vor in: Daniel Berrigan, *Poetry, Drama, Prose*. Edited with an Introduction by Michael True. Orbis, Maryknoll 1988.

⁵ Daniel Berrigan, *Leben ohne Repression* (vgl. Anm. 3), S. 22.

⁶ Daniel Berrigan, *To Dwell in Peace* (vgl. Anm. 1), S. 220f.

⁷ Vgl. J. Justin Gustainis, *American Rhetoric and the Vietnam War*. Praeger, Westport/Conn. und London 1993, S. 67–78; Doug Rossinow, *The Politics of Authenticity. Liberalism, Christianity, and the New Left in America*. Columbia University Press, New York 1998.

⁸ Daniel Berrigan, *The Boxes of Paper Ash*, in: Ders., *And The Risen Bread* (vgl. Anm. 2), S. 125; vgl. Van Zwisohn, *Daniel Berrigan: Walking to Prison*, in: *Parnassus* 3 (1975) 2, S. 243–258.

«Ich stehe ein für das unverlässliche Leben»

Zum 100. Geburtstag von Rose Ausländer

Sie gilt als «die letzte jüdische Psalmistin deutscher Zunge», die am 11. Mai 1901 in Czernowitz, der einst berühmten alten Stadt deutsch-jüdischer Literatur in der Bukowina, als *Rosalie Beatrice «Ruth» Scherzer* geborene Dichterin Rose Ausländer. Gleich mehrfach nach Amerika emigriert, entkam sie nur knapp der Verfolgung durch die Nazis und kehrte dennoch, wie ins Haus ihrer ersten, ihrer poetischen Sprache, 1965 nach Deutschland zurück, wo sie am 3. Januar 1988, 86 Jahre alt, in selbstgewählter Isolation nur mehr ihren Gedichten lebend, im Düsseldorfer Nelly-Sachs-Haus starb. Einer breiteren Öffentlichkeit eigentlich erst in ihrem letzten Lebensjahrzehnt bekannt geworden, gehört sie heute zu den meistgelesenen deutschsprachigen Lyrikerinnen. Im «Doppelspiel» aus «Blumenworten» und «Kriegsgestammel» (VIII, 22) bewußt zwischen Trauer und Hoffnung, Leben und Traum oszillierend, kommen Rose Ausländers Gedichte, ihren eigenen Worten zufolge «Bruchteil» ihres «bestürzenden Überlebens» (VII, 146), aus einem *Dennoch des Vertrauens*, ja, «aus der verzweifelten Hoffnung/daß Dichten/noch möglich sei» (IX, 17) nach der Shoah:

Mit meinem Volk in
die Wüste gegangen
ich betete nicht
zum Schlangen- und
Sandgott

Oasenglück
Manna und Moseswasser
einfache Wunder
gegessen getrunken

Vielhundert Jahre gewandert
von Wort zu Wort

Ich bin nicht
ich werde und stehe ein
für das unverlässliche Leben (VII, 93)¹

So sehr Rose Ausländers literarisches Schaffen unverkennbar in der *religiösen Bildwelt der Bibel und jüdischen Mystik des osteuropäischen Chassidismus* wurzelt², steht ihr Denken und Schreiben doch von Anfang an im Zeichen einer ganz eigentümlichen *Transformation*, ja, *Verschmelzung* dieses biblisch-chassidischen Erbes mit dem aufklärerisch-religionskritischen Geist der Moderne. Im Zeichen einer im Raum der Literatur des 20. Jahrhunderts vielfach zu beobachtenden *mystisch-pantheistischen Metamorphose des Religiösen*, ja, einer *religionsübergreifend-undogmatischen Verdieesseitigung des Göttlich-Transzendenten* gegen alle antireligiös-atheistische Entmythisierung und Entzauberung: «Im herkömmlichen Sinne bin ich nicht religiös», bekannte

¹ Zitiert wird nach der 16bändigen Taschenbuchausgabe R. Ausländer, Werke. Hrsg. von H. Braun, Frankfurt/M. 1993. Grundlageninformationen: H. Braun, Hrsg., Rose Ausländer – Materialien zu Leben und Werk. Frankfurt/M. 1991; Ders., «Ich bin fünftausend Jahre jung». Rose Ausländer. Zu ihrer Biographie, Stuttgart 1999; C. Helfrich, «Es ist ein Aschensommer in der Welt». Rose Ausländer. Biographie, Weinheim-Berlin 1995.

² A. Baleanu, Das Rätsel Rose Ausländer. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, München 1990, S.327–356; C. Beil, Sprache als Heimat. Jüdische Tradition und Exilerfahrung in der Lyrik von Nelly Sachs und Rose Ausländer, München 1991; P. Rychlo, «Der Jordan mündete damals in den Pruth» Aspekte des Judentums bei Rose Ausländer. In: K.F. Auckenthaler, u.a., Hrsg., Ein Leben für Dichtung und Freiheit (FS J. P. Strelka), Tübingen 1997, S.175–194; M. Klanska, Biblische Motive im Schaffen Rose Ausländers: Versuch einer ersten Bestandsaufnahme. In: W. Hofmeister, B. Steinbauer, Hrsg., Durch abenteuer muess man wagen vil (FS A. Schwob), Innsbruck 1997, S.239–250; J. Kristensson, Identitätssuche in Rose Ausländers Spätlyrik. Frankfurt/M. 2000.

die 80jährige, «nur in jenem weiten philosophisch-mystischen Sinn der All-Einheit und Verbundenheit mit Schöpfer und Schöpfung.»³

Mystische Allverbundenheit

Noch auf der Schulbank hat die philosophisch interessierte Gymnasiastin, durch die Begegnung mit der Philosophie Platons und insbesondere Spinozas, den sie als «Mensch und Mystiker» (XV, 131) bewunderte, mit dem überkommenen Kindheitsglauben gebrochen, den Gottesglauben ihres assimiliert-liberalen Elternhauses in mystische Allverbundenheit verwandelt. Lernte sie doch als Anhängerin des jüdischen Philosophen *Constantin Brunner*, dessen Werk sie in Czernowitz und New York mit Gleichgesinnten studierte, schon in jungen Jahren Judentum und Christentum, ja, jedwede Religion und Ideologie, als Aberglauben zu kritisieren. Wichtig wurde für sie vor allem Brunners auf Spinoza und Platon sich berufende Umdeutung des *jüdisch-monotheistischen Gottesglaubens* in eine *mystisch-pantheistische Allreligion*, von der seinerzeit auch Gustav Landauer und Walter Rathenau angetan waren. Die «mystischen Urworte» Constantin Brunners «Das Seiende ist eins» und «Liebe den Anderen» haben denn auch als Leitlinie ihres Denkens und Schreibens ihre Gültigkeit wohl nie ganz verloren. Wie Spinoza, der entschiedene Vertreter einer *neuzeitlich verstandenen Weltlichkeit Gottes*, glaubte auch Rose Ausländer an einen größeren Gott als den der traditionell naiv-anthropomorphen Bibelgläubigkeit: Gott ist in der Welt und die Welt in Gott – so läßt sich Spinozas modernes Gottesverständnis umreißen⁴ –, das Einzel-Ich und alle endlichen Dinge sind daher keine selbständigen Substanzen, sondern letztlich nur Modifikationen der einen und einzigen göttlichen Substanz. Gott als überweltlich-personales Gegenüber des Menschen, als überirdisch-außerirdisches Wesen scheint so überwunden von dem unpersönlich gedachten Geistig-Absoluten als der alles umgreifenden-alles durchwaltenden, jenseitig-diesseitigen, transzendent-immanenten Wirklichkeit. Wie Spinoza, der, wegen seiner Infragestellung der Lehren und der Autorität des Rabbinats aus der Amsterdamer Synagoge ausgestoßen, dennoch, ohne zum Christentum zu konvertieren, seinem Judentum zutiefst verpflichtet blieb, verstand sich Rose Ausländer zeitlebens als «gläubige Ketzerin», ja, «im Spinozistischen Sinne» als «Atheistin»⁵, die ihr mystisch-religiöses Bekenntnis zur Einheit, Ganzheit und Wesensverwandtschaft alles Seienden in immer neuen Bildvisionen evozierte:

Allüberall
das Eine
mit sternhaftem Ernst
an zahllose Wesen und Dinge
verteilt
in zahllose Gewänder gehüllt

Deinen Glauben ans Eine
kann keine Erfahrung vernichten
du bleibst
der Hüter des Wunders (IX, 18)

Brunners Einfluß zeigt sich insbesondere an der in Rose Ausländers Lyrik großen Raum einnehmenden *positiven Umkehrung der biblischen Sündenfallerzählung*. Nahm Constantin Brunner

³ Brief vom 17.12.1980, zit. nach G. Köhl, Die Bedeutung der Sprache in der Lyrik Rose Ausländers. Pfaffenweiler 1993, S.7.

⁴ Vgl. H. Küng, Das Judentum. München-Zürich 1991, S. 242–247.

⁵ Brief an Peter Jokostra vom 5. 4. 1965, zit. nach H. Vogel, M.Gans, Rose Ausländer lesen. Lesewege – Lesezeichen zum literarischen Werk, Hohengehren 1997, S.129f.

doch, hierin ganz auf der Linie traditioneller jüdischer Apologetik, die «wahnwitzige, monströse Kausalerklärung» für die Erbsünde, die «Sünde des Einen, ersten Menschen», «für den Tod und für die Unvollkommenheit der Welt» zum Anlaß, mit dem Christentum schonungslos abzurechnen: «Welch ein Motiv für den Gott, deswegen die Welt zu verfluchen, weil er sich über Adams Apfelfraß so sehr geärgert hatte! Man weiß nicht zu sagen, was größer ist: die Abscheulichkeit dieses Götzen, der so ungeheuer viel niederträchtiger denkt und handelt als die bejammernswerten Geschöpfe, die ihn deswegen anbeten – oder aber die abgeschmackte Albernheit dieser Kausalerklärung vom Tode, an welche diese Christenmenschen glaubten...»⁶ Ihr philosophischer Mentor bot Rose Ausländer zugleich die entscheidende Metapher für ihre *mythenkritisch-emanzipatorische Neuerzählung der biblischen Urgeschichte*, die er sie als archetypisch-universales Menschheitssymbol für die *Grundpolarität der Wirklichkeit* sehen ließ: «Im Garten der Welt wachsen weinende und lachende Früchte.»⁷ Schon sehr früh, in Gedichten zwischen 1927 und 1947, zeichnet sich denn – Kristina von Held, Josef Billem und Maria Behre haben dies jüngst minutiös herausgearbeitet⁸ – Rose Ausländers Umdeutung der biblischen Schöpfungserzählung, des Sündenfalls und der Evagestalt *unter dezidiert weiblichem Vorzeichen* ab, die sich bis in die späte Lyrik der 80er Jahre verfolgen läßt. Wird von ihr doch, gegen das biblische Erkenntnisverbot, das Pflücken des Apfels ausdrücklich als Ermöglichung des vollen irdisch-menschlichen Lebens bejaht. So ist es in dem frühen «Eva»-Gedicht die Urmutter des Menschengeschlechts, die, in völliger Umkehrung des überkommenen Machtverhältnisses zwischen Gott und Mensch, «dem Herrn», ohne sich von ihm irgendwie bedroht zu fühlen, großmütig die Verfluchung, Vertreibung und das Sterblichsein verzeiht:

Sie gab ihm die Aprikose
die duftete nach Mittagsruh,
Dann warf sie eine Rose
Wie einen Ball ihm lachend zu.

Er ließ sie fallen. Aus dem Stengel
hob sich die Schlange, schlank und schlau.
Sie glitt zu ihrem Lieblingsengel
dem Apfelbaum und bot der Frau

den Apfel an. Sie stand im Bann
rot roch der Apfel in der Hand.
Sie aß und gab den Rest dem Mann,
erkannte ihn und ward erkannt.

Mit Adam fand sie sich im Korn.
Der Sonne roter Apfel schien.
Daß sie der Herr in seinem Zorn
verfluchte – sie verzieh es ihm. (II, 44)

In einem weiteren Text dieser ersten Schaffensphase wird die Verführung durch die Schlange programmatisch als positiv gelungene «Vermittlung» (II, 58) gedeutet, der paradiesischen «Langeweile der Geschöpfe» im Garten Eden die «Erlösung» durch die Liebe und den Tod gegenübergestellt und damit die

⁶C. Brunner, Die Lehre von den Geistigen und vom Volk. Stuttgart 1962, S.452, zit. nach G. Reiter, Das Eine und das Einzelne – zur philosophischen Struktur der Lyrik Rose Ausländers. In: Rose Ausländer – Materialien zu Leben und Werk, S.154–197, 178.

⁷C. Brunner, Liebe, Ehe, Mann und Weib. Potsdam 1924, S.102.

⁸K. von Held, Evas Erbe. Mythenrevision und weibliche Schöpfung in der Lyrik Rose Ausländers. Diss. Ann Arbor, Michigan 1999; J. Billem, «... unter drohendem Himmel» Paradies und Sündenfall in der lyrischen Bildwelt Rose Ausländers, in: «Weil Wörter mir diktieren: schreib uns.» Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Rose Ausländer-Stiftung 1999. Köln 2000, S.51–96; M. Behre, «Endlos von neuem anfangen». Eva als Initiatorin der Zeitlichkeit in Gedichten Rose Ausländers, in: W. Braungart, M. Koch, Hrsg., Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden Bd. III. Paderborn 2000, S.43–62.

traditionelle Sicht menschlichen Daseins in der nach dem Sündenfall verfluchten Welt, verbannt aus dem Paradies, geradezu auf den Kopf gestellt. Sündenfall und Vertreibung erscheinen so, verstanden als Übergang in die Zeitlichkeit und Sterblichkeit, als positive, weil grundlegende Akte menschlicher Identitätsfindung. Kommt doch der Mensch als einmalig-sterbliches Wesen allererst in dem durch den Sündenfall zugänglich gewordenen Wissen um den Anderen und den Tod zu sich selbst. Das erste Menschenpaar findet denn auch zusammen, ja, Mann und Frau erkennen erst durch den Bruch des Erkenntnisverbots überhaupt ihr Glück, sie haben folglich auch nichts zu bereuen. Eva ist für Rose Ausländer daher nicht länger die große Verführerin und erste Sünderin – aus dieser untergeordneten und moralisch zweifelhaften Rolle wurde im Raum der christlichen (weitaus stärker als der jüdischen) Tradition ja lange die Verteufelung der Frau wie der (vor allem weiblichen) Sexualität hergeleitet –, sondern die *erste Vermittlerin zwischen Schöpfer und Geschöpf*. Eröffnet sich Adam doch allererst durch Eva menschliche Zuwendung und Korrespondenz, wird doch erst mit ihr die Welt zu einem Raum menschlichen Miteinanders:

(...)
Adam
deine Unsterblichkeit ist um

Deine Gefährtin
Schwalben im Hemd
wirft dir den Apfel zu
die Erde (V, 53)

Ich singe das verbotene Apfelled

Eva, die «Mutter alles Lebendigen», wie Martin Buber Gen 3,20 übersetzt, erhält so bei Rose Ausländer eine ganz neue *initiierende Rolle im Schöpfungsprozeß*. Tritt sie doch als kreative weibliche Instanz neben die göttliche Schöpfungsmacht, indem sie die vor-, ja, unmenschliche, liebesleere «evalose Zeit» (V, 58) beendet und so das von Gott noch nicht zu Ende gebrachte, ja, höchst unvollkommene Schöpfungswerk vollendet:

Tiere
zahn auch die wilden
Blumen Früchte
vom Geist erdacht
gewillt ihm zu dienen

Lebendige Luft
Vögel in Fülle

Alles

Aber
Adam
unwissend ewig
unwissend einsam
hatte noch nicht begonnen
da zu sein

bis die Gefährtin
aus seiner Rippe
sprang
um ihn zu lieben
und
sterblich zu machen (VIII, 98)

Adam wird erst durch seine «Gefährtin», die bei Rose Ausländer, anders als in der biblischen Vorlage, ganz ohne Gottes Hilfe, «aus seiner Rippe sprang, um ihn zu lieben und sterblich zu machen», ins volle menschliche Leben gerufen: nur so ist Adam wirklich da. Als Vermittlerin des *Schmerz und Mühe, Sterblich-*

keit und Verletzlichkeit einschließenden ganzheitlichen Daseins, so deutet Rose Ausländer diese *biblische Urszene menschlicher Grenzüberschreitung*, ist Eva denn auch gleichsam *die Schöpferin der geschichtlichen Welt*. Ja, durch den so umgedeuteten Sündenfall wird Eva für Rose Ausländer zur *Widersacherin Gottes* und zugleich zur *Anwältin des Menschen*, der nun nicht länger unter dem Fluch der Erbsünde steht, vielmehr erst durch den Bruch des Erkenntnisverbots aus der paradisiisch-beschützten Unmündigkeit zur Selbständigkeit und Eigenverantwortung, ja, zu sich selber kommt. Die fortdauernde Bereitschaft zur Sünde wird so zum Zeichen menschlicher Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung, für die volle Menschwerdung des Menschen:

Schön und süß
der Apfel
sein Saft hat uns
sehend gemacht

Laßt uns Sünder sein
verbotene Worte lieben
und Menschen
unter drohendem Himmel (XIII, 77)

Und die in der biblischen Urgeschichte verdichtete, die *conditio humana* bis in die Gegenwart bestimmende *Grundambivalenz aller Wirklichkeit*? Eindringlich macht sie Rose Ausländer in dem kurzen lyrischen Text «Erkenntnis» anschaulich. Läßt sie darin doch Eva einen Blick in ihre selbstgewählte Zukunft als Frau und Mutter werfen, die sie gegen das zeitlose und liebesleere Paradiesdasein eingetauscht hat. Intensivste sinnlich-erotische Glückserfahrung und die extreme Qual des Geschwistermords treten ihr als *widersprüchlich-polare Einheit menschlicher Existenz* vor Augen:

Eva
die Schlangenfrendin
erkannte
was ihr bevorstand
Feuer der Lust
die zersplitterten Söhne
im Schoß (VI, 76)

Eva als Anwältin des Menschen und Gegenspielerin des Schuld- und Strafgottes der Bibel, ja, als Epiphanie des Geistig-Absoluten, der Wahrheit und der Liebe («aus Himmelsrippen geschält/Sonne ewige Eva» VII, 27): Unübersehbar formt sich in dieser bibel- und religionskritischen Revision der Evafigur zugleich Rose Ausländers Selbstverständnis als Dichterin aus. Ihr *Vertrauen in die Schöpfungsmacht des Wortes und der Dichtung*, in der sich (bei aller Skepsis gegenüber einer orthodoxen Begriffstheologie, die Gott sprachlich verfügbar, ja, handhabbar macht, statt seine Nichtvereinnehmbarkeit zu wahren) die göttliche Schöpfungsmacht fortsetzt und vollendet:

Ich habe keinen Respekt
vor dem Wort Gott,

Habe großen Respekt
vor dem Wort
das mich erschuf
damit ich Gott helfe
die Welt zu erschaffen (VIII, 37)

Rose Ausländers Bekenntnis zur im Sinne Spinozas vom Geist, vom göttlichen «Wort» durchwirkten Welt lebt denn auch aus dem Vertrauen auf die poetische Kraft des Wortes, das Immanent-Geschichtliche (symbolisiert im sterblich machenden biblischen Apfel) mit dem Transzendent-Absoluten vermitteln zu können:

Seelsorgeverband Ebnat-Kappel / Neu St. Johann

Auf Anfang August 2001 suchen wir

eine Pastoralassistentin oder einen Pastoralassistenten und eine Katechetin oder einen Katecheten

Wir haben 100 bis 140 Stellenprozent zu vergeben. Die zwei Stellen würden sich auch gut für ein Ehepaar eignen, denn Job-Sharing und Anstellungen im Teilpensum sind möglich.

Die Pfarreien Ebnat-Kappel und Neu St. Johann im oberen Toggenburg bilden zusammen einen Seelsorgeverband. In unserem Seelsorgeteam arbeiten ein Pastoralassistent und ein Pfarrer.

Zu den Aufgabenbereichen gehören:

- Schulischer Religionsunterricht in der Mittelstufe und Oberstufe
- Pfarrei-Jugendarbeit
- Verkündigung und Liturgie
- Kontaktperson zu Gruppen und Vereinen.

Wir wünschen uns von unseren zukünftigen Mitarbeitern:

- eine abgeschlossene Ausbildung
- Bereitschaft zur Teamarbeit
- Freude und Begeisterung im Dienst an den Menschen.

Wir bieten:

- Entlohnung und Anstellung nach den Richtlinien der Diözese St. Gallen
- Wohnung im Klostergebäude.

Weitere Auskünfte erteilen Ihnen gerne:

Guido Scherrer, Pfarrer, Johanneumstrasse 1, 9652 Neu St. Johann, Telefon (071) 994 10 27;

Franz Kreissl, Pastoralassistent, Oberdorfstrasse 19, 9642 Ebnat-Kappel, Telefon (071) 993 18 75

oder der bisherige Stelleninhaber: André Lenz, Johanneumstrasse 1, 9652 Neu St. Johann, Telefon (071) 994.32.22.

Senden Sie Ihre handschriftliche Bewerbung mit Lebenslauf, Zeugniskopien, Foto und Referenzangaben an: Titus Schmid, Präsident der Kirchenverwaltung, Hüpp, 9650 Nesslau.

nimm
den sterblichen
Apfel
und
das unsterbliche
Wort (XII, 70)

Im Ghetto: Gott hat abgedankt

Eva als Verkörperung des «weiblich» gesehenen Geistig-Absoluten, das scharf mit dem «männlich» apostrophierten Ungeist totalitär-doktrinären Denkens kontrastiert, wie es sich in den Geboten, Verboten und Dogmen der Religionen, Heilslehren und Ideologien manifestiert: diese ihr Weltbild und ihre Bildwelt nachhaltig bestimmende *Mythopoesie Rose Ausländers* ist zweifellos die literarische Verdichtung ihrer zeitlebens kritischen Auseinandersetzung mit dem biblischen Gottesglauben. Nicht von ungefähr ruft Rose Ausländer in einer lyrischen *Kontrafaktur des biblischen Vaterunsers* den weltüberlegen-patriarchalen Vater- und Gesetzesgott der Bibel ausdrücklich zur Zurücknahme seines im Gebet geheiligten «Namens» auf. Kaum zufällig geschieht dies *im Zeichen des Judenmords und der Shoah*⁹, der für die Czernowitzer Dichterin eine tiefgreifende Krise nicht nur des Glaubens, sondern auch der Sprache bedeutete:

⁹A. J. Lehmann, *Im Zeichen der Shoah. Aspekte der Dichtungs- und Sprachkrise bei Rose Ausländer und Nelly Sachs*. Tübingen 1999; C. Ruggart, *Der Holocaust in der Lyrik Rose Ausländers*. In: Mutterland Wort. Rose Ausländer 1901-1988. Üxheim 1996, S.211-247. Zur Einordnung: D. Lamping, *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Göttingen 1998.

Vater unser
nimm zurück deinen Namen
wir wagen nicht
Kinder zu sein
Wie
mit erstickter Stimme
Vater unser sagen

Zitronenstern
an die Stirn genagelt

Lachte irr der Mond
Trabant unserer Träume
lachte der tote Clown
der uns einen Salto versprach

Vater unser
wir geben dir zurück
deinen Namen
Spiel weiter den Vater
im kinderlosen
luftleeren Himmel (XI, 86)

Das Bild des Zitronensterns erinnert bewußt an den Davidsstern und damit an den verbrecherischen Massenmord am jüdischen Volk, den Rose Ausländer (wie auch Paul Celan, Hilde Domin, Erich Fried oder Nelly Sachs) in anderen Texten ganz unmittelbar mit der *Passion Jesu* verknüpft. «Für mich hat das Symbol des Kreuzes eine doppelte Bedeutung», kommentiert sie ihr Gedicht «Zähl nicht I» zu HAP Grieshabers Holzschnittzyklus «Auschwitz in Bruchsal»: «Menschliche Qual und Tod und die Verfolgung der Juden» (V, 131). Der laute Gebets- und Verzweiflungsschrei des Gekreuzigten wird denn auch in ihrem Gedicht «Trauerspiele» als *Inbegriff menschlichen Leids schlechthin* zitiert. Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang Rose Ausländers «Schutzengel»-Gedicht, das die biblische Getsemanszene mit der Judenverfolgung, ja, mit allen Situationen menschlicher Not verknüpft, in denen mit *göttlichem Beistand* jedoch *nicht zu rechnen* ist:

Gebetbänder schützen
nicht

Im Ölgarten schläft
der Schutzengel
tagtäglich
nachtsnächtlich

Hinter der Blutgrenze
blühen begrabene
Namen (X, 73)

In der Tat: Wie sollte der Glaube an einen allmächtigen und gütigen Gott noch möglich sein angesichts des ungerechten Leids aller in Auschwitz und den ukrainischen Todeslagern Transnistriens verbrannten Namen? Ja, wie konnte Gott der Verfolgung der Juden tatenlos zusehen, ohne einzugreifen? Schien der himmlische Vatergott diesem völlig unschuldigen Massenleiden seiner Kinder gegenüber nicht gänzlich ohnmächtig zu sein? Ja, hat der «liebe Gott» im Himmel dadurch nicht ein für allemal seinen Namen als Vater eingebüßt? «Was damals über uns hereinbrach», hält Rose Ausländer über ihre *alptrauhaft beklemmenden Erfahrungen im Ghetto von Czernowitz* fest, «war ungereimt, so alldruckhaft, beklemmend, daß – erst in der Nachwirkung, im nachträglich voll erlittenen Schock – der Reim in die Brüche ging. Blumenworte welkten, das alte Vokabular mußte ausgewechselt werden» (XV, 93). 1941 besetzten SS-Truppen Czernowitz, das alte jüdische Viertel der Stadt wurde zum Ghetto erklärt, die Familie Scherzer darin gefangengesetzt, zum Tragen des gelben Judensterns und zur Zwangsarbeit verpflichtet. 55 000

der 60 000 Czernowitzer Juden werden von deutschen und rumänischen Faschisten in die berüchtigten Todeslager Transnistriens deportiert, wo sie zu Tausenden an Entkräftung, Seuchen, Giften oder Folter sterben. Zwischen unsäglicher Angst und verrückter Hoffnung hin und her gerissen, überlebt Rose Ausländer den Winter 1943/44 schließlich in wechsellnden Kellerverstecken, wo sie auf Paul Antschel trifft, der sich später Paul Celan nennen wird. Während die Todestransporte liefen, trafen sie sich heimlich, oft unter Lebensgefahr, im Freundeskreis, um Gedichte zu lesen: «Der unerträglichen Realität gegenüber gab es zwei Verhaltensweisen: entweder man gab sich der Verzweiflung preis, oder man übersiedelte in eine andere Wirklichkeit, die geistige. Wir zum Tode verurteilten Juden waren unsagbar trostbedürftig. Und während wir den Tod erwarteten, wohnten manche von uns in Traumworten – unser traumatisches Heim in der Heimatlosigkeit. Schreiben war Leben. Überleben.» (XV, 93)

Als ich
aus der
Kindheit floh
erstickte
mein Glück
in der Fremde

Als ich
im Getto
erstarbte
erfror
mein Herz
im Kellerversteck

Ich Überlebende
des Grauens
schreibe aus Worten
Leben (XIII, 157)

In ihren im Ghetto und den Czernowitzer Kellerverstecken geschriebenen, nach dem Krieg stark umgearbeiteten «*Ghettomotiven*» (1942–1944) sucht Rose Ausländer zunächst noch Halt an der traditionellen Sprach- und Versform, ehe sie sich, Mitte der 50er Jahre, bald 60jährig, endgültig von den überkommenen, von Vers, Metrum, Reim und Strophe geprägten schriftstellerischen Ausdrucksformen abwendet und zu einem ganz neuen, eigenständig-modernen Bild- und Sprachuniversum findet. Was an den «Ghettomotiven» auffällt, sind nicht zuletzt die zahlreichen Bezüge auf den Gott mosaischen Glaubens¹⁰: während der unpersönliche Gott Spinozas unansprechbar und gerade nicht allmächtig ist, brauchte Rose Ausländer in ihrer Bedrängnis offensichtlich einen Gott, den ihre Gebete erreichen und der, wenn er diese Bitten nicht erfüllt, dafür verantwortlich gemacht werden konnte. Neben vertrauensvollen Hoffnungsbekundungen begegnen denn in diesem Gedichtzyklus *vorwurfsvolle Fragen und Anklagen an Gott*. Wie viele andere der Vernichtung Entkommene suchte auch Rose Ausländer nach einer Antwort für das *Schweigen, die Abwesenheit Gottes* angesichts des millionenfachen Mordens: «Und du, der alles weißt, läßt es geschehen./und sendest nicht ein Heer von Engeln her?/Wer wird nach mir dich so wie ich verstehen./und wer wird dich so tief erleiden, wer?» (I, 137), bestürmt sie den «*harten, unberührten Himmel*» (I, 166) gleich im ersten Gedicht dieser Sammlung; «auch der es sah, der Engel, kam nicht, schwang für uns kein Schwert» (I, 139). Rose Ausländers bitteres Fazit?

So stiegen Flut und Angst
es ging ja ums Leben
wir rangen mit Noah
aber er rang nicht mit
Gott
ließ uns fallen (VII, 168)

¹⁰Vgl. M. Klanska, Gottesbilder in der Lyrik Rose Ausländers bis 1945. In: «Weil Wörter mir diktieren: Schreib uns», S.157–179.

In dieser Rauchzeit
ist der Glaube erstickt.
Zünde eine Gedenkkerze an
im Tränenglas (XIV, 149)

Noch unmißverständlicher heißt es in einem zu Ostern 1963 in der Tel Aviver Zeitschrift «Die Stimme» veröffentlichten Czernowitzgedicht:

Im Ghétto:
Gott hat abgedankt (V, 10).

Im Aschenregen die Spur deines Namens

So gewiß es bei Rose Ausländer die Erfahrung *abgründig-undurchsichtiger Gottesverfinsterung* gibt, so wenig eine Verneinung des Göttlich-Transzendenten. Eingedenk der «brennenden Nacht», der «Galgen»- (VII, 204) und «Rauchzeit», die Rose Ausländer (ähnlich Nelly Sachs und Paul Celan) häufig im Bild von Rauch, Staub und Asche beschwört, sind ihre Gedichte vielmehr Zeugnis einer *Suchbewegung*. Einer lyrischen Suchbewegung, die auf ein ansprechbares Gegenüber zielt, auf ein Du, dessen Identität meist nicht näher festgelegt ist, sich auf die abwesenden Toten, den fernen Geliebten oder den aufmerksamen Leser bezieht, aber auch, mal eher versteckt, mal eher offen, als Anrufung einer nicht näher zu fassenden transzendenten Wirklichkeit verstanden werden kann. Dialogische Suchbewegungen, die immer wieder den gerade für die jüdische, aber auch für die Tradition christlich-negativer Theologie *unaussprechlich-unbeschreibbaren göttlichen Namen* evozieren und ihn zugleich gegenüber allen menschengemachten Bildern, Vorstellungen und Begriffen entgrenzen¹¹:

Immer verbunden
mit dem Nichts
aus dem du heraufblüht
und sieh es ist schön
und sie die Angst
hinter der heiteren Maske
das geliebte Gesicht
das stets lebendig
verbunden mit dem Nichts
diesseits und jenseits

Mein Gott sagst du
als wüßtest Du seinen Namen
der zu dir spricht
und schweigt (XIV, 104)

Meinen Namen verloren
im Dunkel

Der Tag
ist tot
Ich sammle
die Tränen der Ahnen
schreibe sie
auf die Klagemauer

Den Namen such ich
der mir nicht gehört
dem ich gehöre

Ich suche
den auferstandenen Tag
den verlorenen Tempel (VII, 209)

¹¹Neben den im Haupttext exemplarisch angeführten Gedichten gehören hierzu insbesondere «Der Name», «Asche», «Unentbehrlicher Anfang», «Gäbe es», «Bekenntnis II», «Der Dornbusch», «Als wäre».

Vor dem dunklen Hintergrund der seit der Tempelzerstörung und Zerstreuung von Generation zu Generation weitergegebenen Erinnerung stets wiederkehrender Katastrophen in der jüdischen Geschichte überrascht es kaum, daß zu den häufigsten Themen Rose Ausländers das Osterfest gehört. Daß in ihren zahlreichen *Ostergedichten* der in der Kindheit in Osteuropa erlebte jüdische Pessachseder, die Exoduserinnerung an Mose und den Auszug aus Ägypten mit christlichen Auferstehungsbildern verschmilzt.¹² Nicht von ungefähr verbindet Rose Ausländer im vielleicht stärksten ihrer Ostertexte die *Zukunftsehnsucht*, daß das Brudermorden einmal ein Ende habe, bewußt mit der Erinnerung an eine im Juden- wie im Christentum immer wieder neu verlebendigte *Anfangshoffnung*. Verschränkt sie meisterhaft *religiöse Bilder der Erinnerung und der Antizipation*: den Durchzug durch das Rote Meer und die Rettung Israels vor seinen ägyptischen Verfolgern mit dem «Osterwort» des Baal-Schem-Tov («Meister des Guten Namens»), des Wunderrabbiners Israel ben Eliezer (1700–1760), des Gründers des ostgalizischen Chassidismus, der den vom trockenen Rabbinismus enttäuschten und von Pogromen der Kosaken heimgesuchten Juden in Polen und der Ukraine eine neue mystisch-pantheistische Ausrichtung gab. Eine weit ausstrahlende spirituelle Wiederbelebung, die das gesamte osteuropäische Judentum prägen sollte:

Wenn wir auferstehen
von allen Übeln
ohne Fäulnisgeruch
im Osterwort des Baal-Schem

wenn nicht unsere Übel auferstehen
und wir den unsterblichen
Bruder Kain begraben

Wenn Moses wieder das Angstmeer
glättet
und wir Verschiedenen
auferstehen
unser Brot backen
in der Sonnenoase
Schlaf aus dem
Sternquell schöpfen

wenn wir einkehren
in unser zukünftiges Erbe
im Osterwort des Baal-Schem

wenn

feiern wir Passah
das auferstandene Fest (VI, 55)

Unüberhörbar der wiederholt eingeschränkte Vorbehalt, ja, die den ganzen Text strukturierende Konditionalform, die die bleibende Ungesicherheit dieser Auferstehungshoffnung mit zum Ausdruck bringt, die Unsicherheit, ob «die langgeträumten Wunder der Osterkinder» (IV, 11) tatsächlich einmal Wirklichkeit werden.

Ich bekenne mich zu dir, den ich nicht kenne

Doch damit nicht genug: Ähnlich dem *späten Heine* in der Zeit der *Matratzengruft*, die eindeutig im Zeichen der Abwendung vom Gott der Pantheisten und der Rückwendung zum persönlichen Gott der Bibel steht, den Heine jetzt brauchte, um ihm seinen Schmerz in die Ohren schreien zu können¹³, kehrt Rose Aus-

¹²M. Klanska, Zu Rose Ausländers Ostergedichten. In: «Moderne», «Spätmoderne» und «Postmoderne» in der österreichischen Literatur, hrsg. von D. Goltschnigg. Wien 1998, S.101–116.

¹³Vgl. K.-J. Kuschel, Heinrich Heine und die Doppelgesichtigkeit aller Religion. In: Ders., «Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...» Literarisch-theologische Porträts. Mainz 1991, S.35–69, bes. 62ff.

länder in einigen ihrer Altersgedichte schließlich zur *Vorstellung eines ansprechbaren Gottes zurück*. Eindringlich belegen dies ihre nach dem Schock einer mehrjährigen Schreibhemmung 1981/83 in der Enge ihres Krankenzimmers im Altersheim der jüdischen Gemeinde in Düsseldorf entstandenen *späten Gebetsgedichte* (XII, 114-177) mit Bitten um Gesundheit und um das Wiedererlangen des dichterischen Schreibvermögens, das sie in ihrer Selbsteinschätzung Gottes Schöpferkraft nahe brachte:

Erbarme dich
Herr
meiner Leere

Schenk mir
das Wort
das eine Welt
erschafft (XII, 114)

Gott
Schöpfer aller Dinge
Du bist nicht
Gut
Du bist nicht
Schlecht

Du gabst mir
Kraft zu leben
nicht genug
zu leben
ewiglich
Gott (XII, 168)

Unschwer läßt sich in diesem Gedicht, das das scheinbar so klagelose Einverständnis der früheren Eva-Gedichte mit der Sterblichkeit als Preis der Liebe und Erkenntnis zurücknimmt, der ganz persönliche Ton der alten, von Schmerzen gepeinigten Frau heraushören, die am Leben hängt, ihre zehn letzten Lebensjahre bettlägrig jedoch ihr Krankenzimmer nicht mehr verlassen konnte. Ja, in einem ihrer allerletzten Gedichte, die sie wegen ihrer durch Arthrose verkrüppelten Hände nur mehr diktieren konnte, findet sich eine noch viel weiter gehende *Zurücknahme*:

Auf der Suche
nicht
nach der blauen Blume
nicht
nach den unvergänglichen Namen

Zusammenhang üben
gegen unsern Willen

Dein Wille geschieht
wo du uns findest
in der Zerstreuung
der Dinge
in der
vollkommenen Null
die vermehrt
was du uns zuzählst (XIII, 65)

«Wo du uns findest»: Die «blaue Blume», Chiffre poetisch umfassender Weltverwandlung, wird hier ebensowenig mehr wie die mit den «unvergänglichen Namen» verbundene Erkenntnis des Absoluten gesucht oder gar gefunden. Sie wird vielmehr geschenkt, wo sich, *inmitten der Zerstreuung*, völlig ungeahnt, jener von Spinoza, Platon und Brunner inspirierte, im lyrischen Oeuvre Rose Ausländers so häufig poetisch evozierte *mystische Zusammenhang aller Dinge* ereignet. Und zwar als Begegnung mit

einem nicht näher bezeichneten Du, einer höheren Instanz, die selbst keinen Namen hat, jedoch kaum zufällig mit einer Variation der Vater-unser-Bitte umschrieben wird. Gerade so eröffnet dieser lyrische Text einen Raum des Ungesagten und Unsagbaren, «um ein Gespräch zu beginnen, das einen <Zusammenhang der Dinge> nicht offenbart, sondern erst in der steten Bewegung der Worte entstehen läßt, im <Raum des Gedichts>».¹⁴

Christoph Gellner, Luzern

¹⁴W. Schmitz, «Wenn du liebst» – Zur Poetologie der späten Gedichte Rose Ausländers. In: «Hinauf und Zurück in die herzhelle Zukunft». Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert (FS B. Lermen). Bonn 2000, S.403–426, Zitat 415.a

Feigenblatt oder Impuls?

Theologie in der Sozialen Arbeit

Funktion und Bedeutung der Theologie im wissenschaftlichen Diskurs sind in die Diskussion geraten. Während man naturwissenschaftlich mancherorts den wissenschaftlichen Rang der Theologie grundsätzlich bestreitet, wird kirchlicherseits der Rückzug auf das vertraute Terrain der kirchlichen Hochschulen und Priesterseminare erwogen. Aus Sicht der Theologie kritisiert man dies mit überzeugenden Gründen als Rückzug ins innerkirchliche Ghetto, der die Verantwortung gerade auch für jenen wissenschaftlichen Diskurs verdrängt, der im Übergang zur «Hypermoderne» (Assheuer) die Utopie unter Rückgriff auf die Biowissenschaften wiederzuentdecken beginnt, dabei aber die Wurzeln des Humanen zu verlieren droht. Gerade die rationalisierte und rationalisierende Moderne, so eine erste Zwischenbilanz, hat «nichts nötiger» als den «Strukturalismus» mit einer Theologie, die selber unter Verzicht auf wissenschaftstheoretische Vormachtsphantasien sich diesem Dialog öffnet.¹

Doch wie steht es mit der Theologie an den Fachhochschulen für Soziale Arbeit, die sich der Ausbildung von künftigen Sozialarbeiter/innen, Sozialpädagogen/-innen und Heilpädagogen/-innen widmen? An den staatlichen Fachhochschulen, wo die Theologie nicht vertreten ist, wird die Sinn- und Wertorientierung durch die philosophische Anthropologie abgedeckt. An den katholischen Fachhochschulen in der Bundesrepublik nimmt diese Funktion die Theologie wahr, wenngleich sie zumeist lediglich ein Wahlpflichtfach ohne größere Prüfungsrelevanz darstellt, das gegebenenfalls durch die Wahl von philosophischer Anthropologie ersetzt werden kann. Kommt der Theologie also in der Sozialarbeit eine eher marginale Relevanz zu, die allenfalls an den kirchlichen Fachhochschulen aus dem Interesse des kirchlichen Trägers heraus eher pflichtschuldig geduldet als offensiv gefördert wird? Oder hätte sie selber der Sozialarbeit Impulse zu liefern, die für die Ziele der Sozialarbeit konstitutiv wären, ohne aber bislang den hierfür erforderlichen institutionalisierten Rang gefunden zu haben? Worin aber würde dieser Beitrag liegen und wie wäre er zu artikulieren, ohne einen Vormachtanspruch zu vertreten, der in einer pluralisierten säkularisierten Moderne nicht mehr legitimierbar ist? Bislang wurde weder der wissenschaftstheoretische Status der Theologie an den Fachhochschulen genauer erforscht noch deren konzeptionelle Begründung und Profilierung versucht.

In dieses Desiderat stößt nun eine bei Ottmar Fuchs verfaßte Habilitationsschrift. Selbst promovierter Theologe und Diplomsozialpädagoge, zudem Leiter des Jugendpastoralinstituts Don Bosco in Benediktbeuern legt *Martin Lechner* nicht nur eine solche Konzeption und Begründung vor, sondern wartet auch mit höchst ambitionierten, weitreichenden Thesen auf. Sie zielen auf nichts weniger als auf die Etablierung der Theologie als «unver-

¹Wolfgang Frühwald, Von der Rationalität des Glaubens, in: Thomas Pröpper, Hrsg., Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft. (MthA, 64). Altenberge 2000, S. 79–91; hier 87.

zichtbare Disziplin» an kirchlichen wie an staatlichen Fachhochschulen der Sozialarbeit.² Wenn es sich aber hierbei um mehr als um den ebenso naiven wie anmaßenden Versuch handeln soll, den skizzierten Ansehensverlust der Theologie an den Universitäten wenigstens auf dem Felde der Fachhochschulen zu retten, gilt es, diese Position aus sozialarbeitstheoretischer wie aus theologischer Perspektive gleichermaßen zu legitimieren und im zeitgenössischen Kontext auszuweisen.

Kontextuelle Herausforderungen

Daher rührt die Anlage des Buches, das sich in vier Kapitel gliedert. Zunächst (Kapitel I, 15–48) werden die kontextuellen Herausforderungen geklärt. Diese bestehen auf Seiten der Sozialarbeit vor allem in einer mit der Ökonomisierung und Säkularisierung des Helfens verbundenen Motivkrise, während die akademische Theologie ebenfalls in die Krise geraten sei, weil sie ihre Relevanz allenfalls im innertheologischen Binnenraum, nicht aber auf dem Felde der Diakonie erweise. Kapitel II zeigt sodann in einer weitausholenden minutiösen Analyse der Vorlesungs- und Prüfungsordnungen aller deutschen katholischen Fachhochschulen für soziale Arbeit (49–125), daß es weder ein geklärtes theologisches Profil der Lehrinhalte noch einen hinreichend reflektierten methodisch-didaktischen Ansatz gibt, der den Elementarisierungsbedürfnissen der fachhochschultypischen Gegebenheiten gerecht würde, noch eine angemessene strukturelle, personelle und konzeptionelle Einbindung der Theologie in die jeweiligen Fachhochschulen.

Im Lichte dieser Bestandsaufnahme versucht nun der Autor, die Bedeutung der Theologie für die Soziale Arbeit zu begründen (Kapitel III, 126–218). Hatte er zunächst in der Theologie nach Spuren für eine Bezugnahme auf Sozialarbeit gesucht (136–152), so wirken Lechners anschließende Überlegungen um so überzeugender, je mehr er in einer Art Grenzreflexion aus den sozialarbeitstheoretischen Bemühungen um eine Sozialarbeitswissenschaft selber und eben gerade nicht aus theologischer Sicht mehrere Anschlußstellen für die Theologie wie etwa die Frage nach sozialer Gerechtigkeit, nach dem Menschen- und Gesellschaftsbild oder auch die Frage der Kontingenzbewältigung erarbeitet (153–197). Beide Untersuchungslinien führt Lechner schließlich zusammen, indem er detailliert Konvergenzen zwischen Sozialer Arbeit und der Theologie aufzeigt (198–218). Dabei favorisiert er die Praktische Theologie als die für die Soziale Arbeit bedeutsamste Disziplin der Theologie (218). Neben einer ähnlich gelagerten Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis als Handlungswissenschaft konvergieren beide vorrangig in der Subjektorientierung sowie in der Option für die Benachteiligten.

Damit kristallisieren sich für Lechner Konzept, Profil und Status der Theologie an den Fachhochschulen heraus (Kapitel IV, 219–307). Wenn Glaube und Theologie «nicht die Anliegen und die professionellen Standards der Sozialen Arbeit lähmen oder zerstören», sondern «sie unterstützen, ergänzen, motivieren und vitalisieren», indem sie die Gottesrede ins Spiel bringen (219), muß die Theologie «im Interesse einer ganzheitlichen Ausbildung in Sozialer Arbeit» (219) an allen Fachhochschulen für Sozialarbeit vertreten sein. Im Unterschied zum Selbst- und Fremdspruch der Theologie an Theologischen Fakultäten definiert nicht die Theologie das Ziel der sozialarbeiterischen Ausbildung. Vielmehr hat sie sich dem Ausbildungsziel der Fachhochschule unterzuordnen, indem sie sich als «fachlich notwendige Bezugswissenschaft» (221) im interdisziplinären Diskurs der Fächer ansiedelt. Für die Theologie ihrerseits bedeutet dies, daß sie ihre diakonische Dimension (wieder)gewinnt, weil die Fachhochschulen von ihrer Zielvorstellung her als Ort einer stets praxisgeleiteten

²Martin Lechner, *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. (Benediktbeurer Studien, Bd. 8). Don Bosco Verlag, München 2000, S. 219. Im folgenden Zitate und Hinweise unter Angabe der Seitenzahlen im Text.

und praxisorientierten Forschung und Lehre «Entstehungsort einer diakonischen Theologie» (233) sind, die sich in ihrer praktischen Hermeneutik stets auch kritisch gegen wissenschaftliche wie lehramtliche Theologie artikuliert.

Eine bezugswissenschaftliche Theologie

Eine solche bezugswissenschaftliche Konzeptualisierung der Theologie hat Konsequenzen für die Vermittlungsformen der Theologie. Sie müssen sich über die im universitären Betrieb favorisierten Seminar- und Vorlesungsveranstaltungen hinaus zunehmend auch auf praxisgeleitete Projekt- und Feldveranstaltungen erstrecken (302–305). Auch die Lerninhalte sind am spezifischen Ausbildungsziel der Fachhochschulen auszurichten. Die Inhalte der universitären Lehre dürfen nicht in unveränderter Form als eine Art «Theologie light» herabgefiltert werden, sondern sind auf die «spezifischen Anforderungen der Sozialen Arbeit auszurichten» (306). Eine solche bezugswissenschaftliche Theologie hat die christliche Gottesrede als letzte Sinnspitze der Anthropologie und das christliche Ethos als «Motivation und Radikalisierung sozialer Praxis» (261) zur Sprache zu bringen. In all dem geht es darum, die diakonische und befreiende Praxis aus der Hoffnung auf das endgültige Kommen Gottes als «Ort der Entdeckung des Evangeliums, Entstehungsort des Glaubens und (...) Ursprung einer Theologie der Liebe (...) mit den Studierenden in den heilenden Begegnungsgeschichten Jesu mit Notleidenden, wie sie das Neue Testament überliefert, oder in den Texten von Theologen der Diakonie und der Befreiung zu entdecken und daran die eigenen Begegnungen mit Notleidenden theologisch zu identifizieren» (253–254).

Es versteht sich angesichts des Referenzrahmens der Untersuchung, daß Lechner hier lediglich grobe theologische Leitlinien etwa für die Gotteslehre, Christologie, Anthropologie, Ethik und Spiritualität umreißen kann (245–302), die er überwiegend in den Bahnen einer anthropologisch gewendeten Theologie im Geiste Karl Rahners und des Zweiten Vatikanums entwickelt. Gleichwohl beeindruckt gleichermaßen die differenzierte Rezeption sozialarbeitstheoretischer Ansätze wie die Aufnahme aktueller religionssoziologischer und praktisch-theologischer Analysen wie etwa zum Religionsbegriff oder auch zur Armutsfrage. Auch überzeugt namentlich im Lichte der eingangs erwähnten Positionierung der Theologie im wissenschaftlichen Diskurs die dezidierte Konzeptualisierung der Theologie als sozialarbeitstheoretisch unverzichtbare Bezugswissenschaft der Sozialarbeit an staatlichen wie an konfessionellen Fachhochschulen, und dies nicht zuletzt auch deshalb, weil er das Proprium der katholischen Fachhochschulen darüber hinaus dadurch wahren will, daß er der Theologie dort als zusätzliche Aufgabe die «Vermittlung einer sozialpastoralen Kompetenz» (244) zuschreibt.

Und doch bleibt Lechners Konzeptualisierung der Theologie gelegentlich zu affirmativ. Bedarf die Professionalität eines Sozial-

Das Internationale Netzwerk

Women's Ordination Worldwide (WOW)

veranstaltet die Erste Internationale Konferenz

Now is the time – A Celebration of Women's Call to a Renewed Priesthood in the Catholic Church

(Die Zeit ist reif! Frauen feiern ihre Berufung zu einem erneuerten Priestertum in der katholischen Kirche)

vom 29. Juni bis 1. Juli 2001 in Dublin/Irland

Alle interessierten Frauen und Männer sind herzlich dazu eingeladen.

Nähere Informationen:

website: www.wow2001.org, postalisch: BASIC, Saint François, Avoca Avenue, Blackrock, Co. Dublin, Ireland

arbeiters wirklich «einer gewissen Sympathie» (292) mit der Institution Kirche, eines Einblickes in die «Anwaltschaft des Humanen», die hinter dem institutionellen Gehäuse doch immer auch gegeben ist» (292)? Wenn er in der Dialektik von Orthodoxie und Orthopraxie entschieden für den Beitrag der Theologie zur Sozialen Arbeit plädiert, hätte man sich (besonders auf den Seiten 136–139; 261–275) eine entschiedenere Option für die prophetisch-kritische Bedeutung von Theologie hinsichtlich der Ursachen von Armut, Gewalt, gesellschaftlicher Marginalisierung und Verelendung in neoliberalen Zeiten gewünscht, wie dies etwa von der Theologie der Befreiung zu lernen wäre. Wenn die Sozialarbeit überzeugend von dem Stigma befreit werden soll, letztlich nichts anderes als eine Alibiveranstaltung für die strukturellen Ungerechtigkeiten einer Gesellschaft zu sein, läge hierin nicht der geringste Dienst, den die Theologie der Sozialarbeit als Bezugswissenschaft leisten könnte.

Insgesamt jedoch überzeugt die Arbeit Lechners durchaus. Theologie wird nicht kurzschlüssig als Rezeptologie für die Beseitigung sozialer Mißstände gedeutet noch auf ausschließlich religiös-kirchliche Aspekte reduziert, sondern mit Rahner als «Theologie der sozialen Aufgabe» interpretiert³, die in sich selber diakonal strukturiert ist und als kontextbezogene Theologie praktisch wird. Insofern treibt Lechners Arbeit jene gegenwärtigen Bemühungen um die Kontextualisierung von Theologie voran, die die «Dienstfunktion der Theologie» betonen.⁴

Bernhard Grümme, Drensteinfurt

³Karl Rahner, *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit*, in: *Schriften zur Theologie*. Band VIII. Einsiedeln 1967, S. 667–688; hier 671.
⁴Clemens Sedmak, *Theologie als «Handwerk»*. Eine kleine Gebrauchsanweisung, Regensburg 1999, S. 74. Wenngleich ein Sachregister fehlt, läßt sich Lechners Arbeit auch formal über das detaillierte Inhaltsverzeichnis, das Namensregister sowie das ausführliche Literaturverzeichnis gut erschließen.

«Narben der Gewalt»

Die Herausforderung durch die Psychotraumen

«Heute boomt der Begriff des Traumas in der Alltagssprache wie in der Psychotherapie, aber auch in den naturwissenschaftlichen Disziplinen der Körper-Seele-Forschung», schreibt *Tilmann Moser* in einem Bericht über eine interdisziplinäre Tagung zur Erforschung der «posttraumatischen Belastungsstörung». ¹ «Trauma» bedeutet «Verletzung, Gewalteinwirkung», körperlich oder psychisch, es hat die leicht narkotisierende Wirkung des medizinischen Fachworts, das den Eindruck von offenen Wunden oder gebrochenen Knochen kontrolliert. «Traumatologie» heißt ein «Teilgebiet der Chirurgie, das sich mit den Auswirkungen sowie der Behandlung (und Verhütung) von Traumen befaßt» (Pschyrembel), in der Unfallchirurgie vor allem. Bereits die Medizin kennt aber die posttraumatische Amnesie, die Sperre auch der Erinnerungen vor einem Ereignis, etwa einem Autounfall oder einem schweren Rausch, den Filmriß des Gedächtnisses, der aber heftig stören kann. Somit waren die Grenzen der rein körperbezogenen Medizin gesprengt; die Traumatisierung, etwa von vergewaltigten Frauen in Bosnien, machte das psychologische Problem weithin bewußt.

Der schwierige Weg der Entdeckung der Traumata

Judith L. Herman zeichnet in ihrem Buch «Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden»² den Weg der Entdeckung der Traumata nach. Am Anfang stehen

¹T. Moser, *Der Stoff, aus dem das Trauma ist*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 18. März 1999.

²J.L. Herman, *Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*. München 1994; (amerik. Ausgabe 1992); vgl. auch die Beiträge in: *Wege zum Menschen* 47 (1995) Heft 5 und *Psyche* 54 (2000) Heft 9/10.

Jean-Martin Charcots Studien über Hysterie, zwischen 1880 und 1890, um die berühmten Demonstrationen in der Pariser Salpêtrière herum, zu denen auch *Sigmund Freud* gepilgert war. Dazu kamen *Pierre Janets*, des Zeitgenossen S.Freuds, Arbeiten über die «Dissoziation» zwischen Gedächtnis und Emotion. S.Freud selber, der damit beginnt, Erinnerung und den dazugehörigen Affekt wieder zusammenzubringen, vermutet zunächst (1896) bei seinen Klientinnen frühe sexuelle Traumatisierungen («Verführungstheorie»), verwirft diese Ansicht aber von 1897 an. *Judith L. Herman* vermutet, aus Angst und wirft ihm vor, die Psychoanalyse sei auf die Unterdrückung weiblicher Lebensrealität gegründet. Aber der Begriff des Traumas beginnt mit S.Freud zu irrisieren und beunruhigende Blicke in die Lebensgeschichte Kranker freizugeben. Das Verborgene macht auf, das Vergangene ist nicht länger vergangen, die Blockierung der Zukunft zeigt sich. Es ging weiter mit den «traumatischen Kriegsneurosen» von 1914 bis 1918: Viele Soldaten zeigten unter extremen Belastungen Symptome, die man bisher nur «hysterischen» Frauen zugeschrieben hatte. Die langen Nachwirkungen gaben Rätsel auf, aber das Problem war politisch und disziplinar unbequem. Erst nach dem Vietnamkrieg, um 1970, taten sich die «Vietnam Veterans Against War» zusammen, gründeten Selbsthilfegruppen, organisierten medizinisch-psychologische Hilfe und erzeugten politischen Druck bis hin zu Regierungsprogrammen. Schließlich nimmt die «American Psychiatric Association» 1980 als neue Diagnose das «posttraumatische Streß- oder Belastungssyndrom» in ihr «Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders» auf. Dazu kam bald die «Kriegsneurose des Geschlechterkampfes» (J.L.Herman): die Bewußtseinsentwicklung in den Gruppen der Frauenbewegung benennt das «Problem ohne Namen» (B. Friedan); «Gewalt gegen Frauen» wird ein Thema, man beginnt die Vergewaltigung zu diskutieren, *A.W.Burgess/L.L. Holmström* führen 1974 das «Rape Trauma Syndrome» ein. Die Aufdeckung von sexuellem Mißbrauch in der Kindheit in den USA, etwas später auch in Europa, schließt sich an, auch die Kirchen betreffend³ – mit einer Flut von Diskussionen für und wider: auf die ersten Prozesse antwortet schnell die «False Memory»-Bewegung mit Experten und Gutachten.

Als ob erst jetzt die Zeit dafür reif geworden sei, entwickelt sich in den achtziger Jahren die Erforschung der Shoa-Nachwirkungen: auf Kongressen, in populären und fachlichen Publikationen wird die Langzeitwirkung des Holocaust-Traumas diskutiert. Dabei fällt das eigenartige «Bündnis des Schweigens» (J.Kestenberg) auf: die Eltern, Überlebende der Shoa, die ihren Schmerz weggeschoben und nie ausgedrückt haben, treffen sich im Verschweigen mit den Kindern und Enkeln, die nicht an das Böse rühren wollen, das Eltern und Großeltern erfahren haben.

Das Trauma der Überlebenden

W.Niederland ergänzt das «Survivor's Syndrome», das Trauma der Überlebenden, die «Überlebensschuld». *H.Keilson* bringt die Theorie der «sequentiellen Traumatisierung» hinzu – er untersuchte 206 Personen, die als Kinder die Shoa in Verstecken überlebten. Mit all den neuen Untersuchungen ändert sich allmählich die wissenschaftliche Aufmerksamkeit vom blanken Nicht-Verstehen, ja von der Suche nach typischen Persönlichkeitszügen der Opfer, z.B. vergewaltigter Frauen, zum ernsthaften Studium der traumatischen Reaktionen: Man lernt hinter den bekannten kurzzeitigen Streß-Reaktionen die Veränderungen des Charakters zu sehen, etwa die Persönlichkeitsveränderungen bei lang andauernder Gewalt, bei einer Entführung z.B. Man versteht besser die Beschädigung persönlicher Beziehungen sowie vielerlei körperliche und seelische Beschwerden. Sogar die Abspaltung «multipler

³S.J. Rossetti, W. Müller, Hrsg., *Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte*. Mainz 1996; S.J. Rossetti, W. Müller, Hrsg., «Auch Gott hat mich nicht beschützt». Wenn Minderjährige im kirchlichen Milieu Opfer sexuellen Mißbrauchs werden. Mainz 1998.

Persönlichkeiten», meist einer guten und einer bösen, wird verständlicher. Judith L. Herman hebt mit viel Recht hervor, «was es bedeutet, wenn ein Mensch zum Opfer geworden ist», und zwar besonders, wenn er oder sie doppelt viktimisiert, weil von Erinnerung und Sprache abgeschnitten, ist.

Umfassendere Analyse traumatischer Erfahrung

Eine genauere Analyse der traumatischen Erfahrung ermöglichen *Gottfried Fischer* und *Peter Riedesser* in ihrem «Lehrbuch der Psychotraumatologie».⁴ Mit diesem Ausdruck markieren sie ein neues Praxisfeld: ein Forschungsgebiet taucht auf; medizinische, psychiatrische und psychotherapeutische Ergebnisse und Probleme seien neu zu koordinieren, und zwar interdisziplinär, also auf verschiedenen Ebenen menschlichen Erlebens und Verhaltens. Was sie meinen, geht offenbar über die «life events» der Psychologie hinaus, über die umstürzenden, nicht vorhersehbaren Ereignisse und Schicksalsschläge in Lebensgeschichten. Fischer/Riedesser behandeln Folter und Exil, Vergewaltigung, deren psychische Verletzungen, wie man weiß, lange andauern; Kindheitstraumen, darunter frühen sexuellen Mißbrauch mit seinen zähen, charakterverformenden Folgen, Gewaltkriminalität, zum Beispiel Geiselnahme, Kriegsfolgen – mit den Leiden der Vietnam-Veteranen ist ja die Aufmerksamkeit auf die Psycho-traumata politisch geworden –, Holocaust-Folgen, also die seelischen Verstümmelungen der Shoa-Überlebenden. Dazu, als ob es nicht schon mehr als genug wäre, die Schäden von Verfolgten aller Art Terror – über die NS-Diktatur und die ehemalige DDR bis zu Pinochets Chile, und kein Ende ist abzusehen. Was diese Ereignisse gemeinsam haben, was ganz eigene psychische Verläufe verursacht und oft zu der unheilvollen «posttraumatischen Belastungsstörung» führt, ist der Faktor der Gewalt – und damit die gestörte Chance der Bewältigung: In der traumatischen Situation ist kein subjektiv angemessenes und sinnvolles Handeln möglich; gegen Kriegseinwirkungen, Naturkatastrophen oder überlegene Gewalt ist man wehrlos, vor allem Kinder sind schlechthin überfordert. Die situativen Gegebenheiten und die Möglichkeiten, sie zu bestehen, klaffen auseinander, was verwirrt und lähmt. Die Definition einer traumatischen Erfahrung bei Fischer/Riedesser läuft deswegen auf das Erlebnis einer Diskrepanz hinaus, in dem kein Verhältnis zwischen der Bedrohung durch die Situation und den individuellen Möglichkeiten einer Bewältigung zu finden ist.

Aus dem Diskrepanz-Erlebnis resultiert ein Gefühl der Hilflosigkeit – zweites Kennzeichen eines Traumas: Das Welt- und Selbstverständnis wird erschüttert; man steht «neben sich», versteht nicht, was man doch wahrnimmt, weiß nicht mehr, was zu tun ist – der Zustand, der üblicherweise als Schock bezeichnet wird. Es bleibt den Betroffenen oft kein anderes Mittel, um sich zu wehren als die Erinnerungssperre, Amnesie – vergleichbar dem körperlichen Abschalten in einer Ohnmacht. Der psychische Organismus blockiert seine eigene Selbstregulation, das heißt: Wahrnehmung und Emotionen spalten sich auf, sie dissoziieren. Ein drittes Charakteristikum der traumatischen Erfahrung finden Fischer/Riedesser im Verlauf einer Traumatisierung, womit die Zeit ins Spiel kommt. Sie schildern zunächst die traumatisierende Situation, auf deren Wahrnehmung das entsprechende Handeln folgen sollte, aber nicht folgen kann. Die danach einsetzende traumatische Reaktion des Opfers besteht eben nicht in gezieltem Handeln, sondern in einem Überflutetwerden von bedrohlichen Reizen, was zu schreckhaftem Erstarren oder aber zu panischem Agieren, schließlich zu Erschöpfung führen wird. Am Ende kann die Verleugnung des traumatisierenden Ereignisses stehen, das scheinbare Vergessen, die Amnesie. Diese traumatische Amnesie, weit entfernt vom «seligen Vergessen», wird oft durchkreuzt durch das ungewollte Eindringen von Erinnerungsbildern; der traumatische Moment steht abnorm im Gedächtnis

⁴G. Fischer, P. Riedesser, Lehrbuch der Psychotraumatologie. E. Reinhardt-Verlag, München 1998.

wie eingebrannt. Er ist keineswegs wirklich vergessen; sondern kehrt wieder wie unter Zwang oder in Trance – ein irgendwie gespaltener Bewußtseinszustand, sehr verwirrend.

Fischer/Riedesser beschreiben schließlich den unterschiedlich lange in einem Leben sich hinziehenden traumatischen Prozeß: Das Belastungs-Syndrom mit seinen Folgen wird chronisch oder aber die traumatische Erinnerung wird «eingekapselt», dadurch scheinbar unschädlich gemacht. Aber das Weiterschwelnen des Brandes erzwingt seelische «Umbaumaßnahmen»: psychische Strukturveränderungen, etwa unverständliche Verhaltensweisen oder Phobien oder Vermeidungen. Z.B. sind oft vergewaltigten oder früh sexuell mißbrauchten Frauen sexuelle Kontakte oder Zärtlichkeiten unmöglich. Am schwersten erträglich sind vielleicht die «frozen states»: Ein Mensch wirkt wie gefroren, spricht auf Gefühle nicht an, wie innerlich tot. Bereits das Gefühl des Sich-nicht-Wohlfühlens gehört dazu oder durchdringende Scham- und Schuldgefühle oder das Gefühl, nicht zur Welt zu gehören. Nur einen Schritt weiter liegt das fast tödliche Verstummen nach einer schweren seelischen Verletzung. Manche Traumatisierte funktionieren zwar weiter wie ein Roboter, aber ihr Leben bleibt leer, sie sind nicht wirklich da, nichts scheint sie zu erreichen – schwer einfühlbar für einen Nicht-Betroffenen.

Jean Amérys Bewältigungsversuche eines Überwältigten

Ein erschütterndes Beispiel für das psychologisch Beschriebene ist *Jean Amérys* «Jenseits von Schuld und Sühne» mit dem bezeichnenden Untertitel «Bewältigungsversuche eines Überwältigten»⁵, darin der kleine Aufsatz «Die Tortur», eine präzise Schilderung eines Traumas, lange bevor der Begriff geläufig war. J. Améry, 1912 in Wien als Hans Maier geboren, flieht im Januar 1939 aus Deutschland, wo er als Jude in Lebensgefahr ist, und kämpft in Belgien im Widerstand. Gleich zu Beginn schreibt er, die Tortur sei «das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch sich bewahren kann». Er wird im Juli 1943 von der Gestapo verhaftet, in das Auffanglager Breendonk gebracht und dort gefoltert, um ihm Namen von Mitkämpfern abzupressen. Seine Erfahrung beschreibt er sehr nüchtern so: Mit dem ersten Schlag der Tortur breche das «Weltvertrauen» zusammen, man erlebe extreme Isolierung und Hilflos-Gemachtsein, der bisher stillschweigend vorausgesetzte Respekt der anderen vor der eigenen Person werde gebrochen, die Unverletzlichkeit der eigenen Haut mißachtet. Der Folterer zwingt dem Gefolterten seine Körperlichkeit auf wie bei einer Vergewaltigung. Es gebe keine Hilfe, kein Sich-Wehren und damit «endigt ein Teil unseres Lebens und ist niemals wieder zu erwecken».

Er deutet einen «unbeschreibbaren», weil an der «Grenze des sprachlichen Mitteilungsvermögens» liegenden Schmerz an, das «von meinem Körper bis zu dieser Stunde nicht vergessene Krachen und Splintern in den Schultern», als er an den auf den Rücken gefesselten Armen hochgezogen wird. Es gehe, mit einem Wort, um die «Grenzverletzung meines Ichs durch den anderen», eine Todeserfahrung bei lebendigem Leibe, eine äußerste Selbstentfremdung. Eine durch nichts auszugleichende Fremdheit in der Welt gehe daraus hervor: «Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in dieser Welt.» Das Weltvertrauen «wird nicht wieder gewonnen». Die Haut heilt nach den Schlägen mit dem Ochsenziemer wieder, die Gelenke lassen sich einrenken, aber die seelische Verletzung heilt nicht – Zeit heilt hier keine Wunden. «Es war für einmal vorbei. Es ist noch immer nicht vorbei», schreibt J. Améry. Sein Freitod im Oktober 1978 muß auch von da her verstanden werden. Jean Amérys Schilderung liest sich wie ein Symbol aller Gewalterfahrung, ob früher sexueller Mißbrauch, Vergewaltigung oder Geiselnahme. Ein «Überwältigter» spricht – aber er verbirgt fast ebensoviel wie er enthüllt: in dem glänzenden Essay ist die subjektive, d.h. die emotionale Erfahrung unterdrückt. Der Schrei des Schmerzes, der

⁵J. Améry, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München 1966, Neuausgabe Stuttgart 1977 u.ö.

Wut hätte den Text gesprengt. Dem Aussprechenwollen widerspricht die Tendenz zum Verbergen, Verleugnen und Vergessen – aus Angst vor der quälenden Erinnerung, aus Scham oder Schuldgefühl.

Die Herausforderung an die Psychotherapie nicht nur, sondern an das Zusammenleben und an die Gemeinschaft der Sprache wird deutlich: Wie redet man über das Nicht-Reden-Können mit einem Menschen, der oder die verstummt ist, ohne daß das Reden als unbefugtes Eindringen erlebt und mit tieferem Verstummen beantwortet wird? Reden scheint ja das Verstummen zu verleugnen und damit die angesprochene Person zu mißachten. Judith L. Herman zeigt in ihrem Buch, wie das Teilnehmen an den «Leiden der Ohnmächtig-Gemachten», die Solidarität mit den Opfern der Gewalt den teilnehmenden Hörer verwandelt. Sie macht ihn sensibler für die Leidenden und lehrt, mit den Paradoxien erlittener Gewalt umzugehen. «Erst wenn die Wahrheit anerkannt ist, kann die Genesung des Opfers beginnen», schreibt Judith L. Herman. Sie umreißt damit die individuelle Aufgabe, das Bewußtsein der Brüche und Katastrophen zuzulassen und zu verarbeiten und zugleich die öffentliche: Die Gesellschaft muß, zumindest in ihren Vertretern, auf das Mit- und Nacherleben der Gewalteinbrüche antworten. Es gilt, dem erhöhten Erregungszustand einer oder eines Traumatisierten, dem ständigen «Alarm» der Reaktionsbereitschaft standzuhalten. Das ungewollte Eindringen ängstiger Erinnerungsbilder, die Wiederholungsqual der «flash-backs» soll mit dem bewußten Denken versöhnt werden. Die Verengung des Bewußtseins soll aufgehoben werden, die sich als Amnesie zeigt oder als Rückzug aus sozialen Beziehungen, als Neigung zu Drogen oder Alkohol oder zum Suizid. Das erste, was eine Psychotherapie versuchen wird, ist, den Opfern von Gewalt zum Reden zu helfen; sie werden darin ihr Subjektsein wieder gewinnen und behaupten und die eigene Erinnerung und die Kohärenz des Selbstbewußtseins an sich nehmen. Gegen das Gefühl der Ohnmacht und Isolation anzugehen, wird leichter mit einem Gegenüber gelingen als allein. Selbstverantwortung, Kontrolle über die sozialen Beziehungen, das Gefühl im eigenen Körper daheim zu sein, stellt keinen Gegensatz dar zu Vertrauen und Sicherheit in einem verlässlichen Austausch.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber;
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,
Euro 31.–
Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–
Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Erinnern: Aussprechen der Wahrheit hat heilende Kraft

Ein weiteres Element jeden Gesprächs ebenso wie der therapeutischen Arbeit mit Traumatisierten ist das Erinnern: die Geschichte des Traumas muß erzählt werden, mit den zugehörigen Emotionen, möglichst bildhaft und ausdrucksstark. Trauern ist notwendiger Teil des Erinnerns, gewiß bringt es Schmerz mit sich, aber darin die unerläßliche Anerkennung des Geschehenen als eben geschehen. Das Aussprechen der Wahrheit hat heilende und erneuernde Kraft – Prinzip der «Wahrheitskommissionen» in Südafrika und anderswo in der Welt. Es geht um die Integration der Wahrheit in die eigene Lebensgeschichte. Wenn die Geschichte erzählt und von einem Zuhörenden bestätigt ist, kann innere Ruhe einkehren. Aus dem universellen Heilungs-Ritual des Zeugnis-Ablegens entsteht eine neue Geschichte, eine von menschlicher Würde und von Mut.

Die dritte Phase einer Psychotherapie mit Traumatisierten, so Judith L. Herman, wird dem Wiederanknüpfen gewidmet sein: das normale Leben stellt sich wieder her, die sozialen Beziehungen verändern sich, werden neu geknüpft oder geordnet. Echte Antwort auf die Reaktionen der anderen Menschen gelingt, Versöhnung mit dem eigenen Geschick erscheint möglich. Es bleibt eine paradoxe Lösung, die Gewalterfahrung ins eigene Leben aufzunehmen, das sich so als nicht heil erweist, dem aber das Geschenk des Geheiltwerdens nach einer schrecklichen Verletzung zuteil wird – immer unter der Voraussetzung, daß es gut geht, daß wirklicher Kontakt sich herstellt und der Neuaufbau des Lebens an ein Ziel kommt.

Generell läßt sich sagen: was gegen geschehene Gewalt hilft, ist – neben den Strategien der Neurobiologie – das geduldige Suchen nach Gespräch, das Angebot von Gehörtwerden, von Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Mit der Beziehungs- und Rede-Figur der Paradoxie muß dabei gerechnet werden, mit jener Weise zu reden und doch nicht zu reden. Es handelt sich um eine Kommunikationsform am Rande der eigenen Möglichkeiten, die sich auch in Schweigen oder in Metaphern ausdrückt und von innerem Druck verformt ist. Es scheint die den Traumatisierten natürliche Art der Mitteilung zu sein, verwirrend für alle, die auf Eindeutigkeit aus sind. Diese Sprache kennen wir aus den Träumen oder aus der modernen Lyrik, etwa von Paul Celan, der ja sein Leben lang, bis zu seinem Freitod in der Seine, sich als einen durch die nazistische Judenverfolgung Traumatisierten verstand.⁶ Das Erinnern nach einem Trauma bleibt ein widersprüchliches, mit dem Vergessen verknüpftes.

Gewiß legt sich von der persönlichen Erfahrung eines Psychotraumas und der begleitenden Erfahrung der Psychotherapie aus die Frage nahe, wie sich geschichtliche und kollektive Katastrophen ins Gedächtnis der Völker einschreiben oder ob vielmehr «traumatische Amnesien»⁷ einsetzen nach Ereignissen, in denen Überlieferung zerstört und viel später mühsam rekonstruiert wird. Aleida Assmann bemerkt die «unerhörte Konjunktur» des Traumbegriffs, sieht ihn gar «zu einem Leitbegriff der Literatur- und Kulturwissenschaften avanciert».⁸ Ihre Definition des Traumas paßt jedoch gut auf kollektive wie auf individuelle Traumata; Trauma sei «eine blockierte Erinnerung, die nicht ins Bewußtsein aufgenommen, sondern in einer unzugänglichen «Krypta» verschlossen wird, wodurch eine Erregung erzeugt wird, die sich noch langfristig in diffusen Symptomen niederschlägt». Die therapeutische Arbeit mit Traumatisierten verlangt aber, neben der gewiß notwendigen Aufmerksamkeit auf die öffentlichen Probleme des Erinnerns und des Vergessens, das Wahrnehmen der zerreißen Schmerzen und den Respekt vor dem Leiden eines konkreten Menschen. *Lorenz Wachinger, München*

⁶Vgl. W. Emmerich, Paul Celan. Rororo-Monographie 50397. Reinbek 1999.

⁷J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München zweite, durchg. Auflage 1997, u.ö. S. 190.

⁸A. Assmann, Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen, in: Merkur 53 (1999) S. 1143.