

Wille des Mannes, zu herrschen und der Wille der Frau, sich zu unterwerfen, sind gleichermaßen Ausdruck des Abfalls von Gott. In dieses gesellschaftskritische, dynamisch anmutende Modell trug v. Tiling gegen Ende der 1920er Jahre einen statischen Zug ein, der sich aus einer Neuinterpretation der lutherischen Stände-Lehre speiste. Innerhalb der gottgesetzten Ordnungen basieren die Beziehungen der Menschen auf ihrer Zugehörigkeit zu einem Stand, der nicht mit einer Gruppenzugehörigkeit zu verwechseln ist, sondern ein ‚Anerkennungsverhältnis‘ markiert. Obwohl v. Tiling hier ihre gesellschaftskritische Komponente zurücknahm und den status quo legitimierte, blieb das christliche Bewusstsein, „vor Gott dem Mann gleichgestellt und von Christus zur freien Persönlichkeit erlöst“ zu sein, ein Widerlager, von S. als ‚Komplementaritätsmodell‘ charakterisiert, gegen die hierarchisch fixierten zeitgenössischen Vorstellungen.

Über die Beschäftigung mit der Theologie Martin Luthers hatte v. Tiling 1925 Friedrich Gogarten kennen gelernt, mit dem sie eine lebenslange Freundschaft, geprägt von intensivem theologischen Austausch verband, von dem beide Seiten profitierten. Die in der Forschung bisher vertretene These, v. Tiling sei Schülerin Gogartens gewesen, lässt sich nach den von S. vorgelegten Quellen nicht mehr aufrechterhalten. Während v. Tiling Gogarten politisch beeinflusste und ihm im evangelischen Verbandswesen eine öffentlichkeitswirksame Plattform verschaffte, profitierte sie von seiner theologischen Figur der ‚Ich-Du-Beziehung‘ für die Formulierung ihrer Theologie der Geschlechterbeziehungen. Zudem konnte sie Gogarten in ihrem virtuoson Spiel auf der Klaviatur der Vereins- und Verbandsbildung als verlässliche theologische Instanz einsetzen.

Die enge theologische Zusammenarbeit zwischen Gogarten und v. Tiling lockerte sich nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten. Während sowohl Gogarten als auch v. Tiling zunächst Mitglieder der jungreformatorischen Bewegung wurden, trennten sich ihre Wege, als Gogarten den Deutschen Christen beitrug. V. Tiling hingegen konnte mit der Idee eines Staatskirchentums nichts anfangen. Ihrer baltischen Prägung gemäß schwebte ihr eine vom Staat unabhängige ‚deutsche Lutherkirche‘ vor. Entgegen in der Forschung anzutreffenden Behauptungen war v. Tiling weder Mitglied der Partei, noch irgendeiner NS-Organisation. Ist darin zwar ein Ausdruck ihrer politisch-weltanschaulichen Eigenständigkeit zu sehen, vermindert sich jedoch nicht das Gewicht

ihres antidemokratischen Engagements in der Steigbügelhalter-Fraktion der DNVP um Alfred Hugenberg. Ihre anfängliche Begeisterung für den nationalsozialistischen ‚Aufbruch‘ erscheint als konsequente und wenig erstaunliche Reaktion. Typisch für ihresgleichen war ebenso das schnelle Abklingen dieser Begeisterung nach den rasch aufeinander folgenden Verlusten des politischen, pädagogischen und kirchlichen Einflusses.

Ob das Verhalten v. Tilings im NS mit ‚Arrangement‘ zutreffend beschrieben ist, wie S. meint, ist angesichts immer neuer Anpassungsbemühungen im Rahmen ihrer Möglichkeiten als Fast-Pensionärin zu fragen. Bei der Bewertung v. Tilings bleibt S. äußerst zurückhaltend. Zwar zeigt sie in der Schlussbetrachtung einen Weg der Kritik auf, wenn sie andeutet, dass v. Tiling deutsch-nationale Konzepte für ihre Frauenpolitik instrumentalisierte und „damit die Gefahr der nationalsozialistischen Machtergreifung kategorisch“ verkannte; beschreitet diesen Weg aber nicht. Offenbar möchte S. den Ertrag der Untersuchung nicht verdunkeln, der den bis dahin nur Wenigen bekannten Umstand an das kirchengeschichtliche Tageslicht bringt, dass a) die evangelischen Frauenverbände in der Weimarer Republik für einen großen Teil des Protestantismus orientierungsleitend und theologiebildend waren und dass sich b) gerade diejenigen um die Emanzipation verdient gemacht haben, von denen wir es am wenigsten erwartet hätten: die Funktionärinnen der konservativen Frauenverbände. Tatsächlich erschließt diese Studie kirchenhistorischer Gender-Forschung das Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik neu. Deshalb ist die eingangs behauptete Zäsur kein Euphemismus, sondern die präzise Beschreibung des Stellenwertes dieser Untersuchung innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte.

Loccum

Ellen Ueberschär

Schweitzer, Albert: *Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie* III, Tl. 1–4. Hrsg. von Claus Günzler und Johann Zürcher, München (C.H. Beck) 1999, Tl. 1/2, 493 pp.; 2000, Tl. 3/4, 504 pp. (= Werke aus dem Nachlass [Bd. 3 u. 4]), Leinen, ISBN 3-406-45345-7 u. 3-406-45346-5.

Nach fast 20-jähriger Vorarbeit erscheint seit 1995 in acht Bänden Albert Schweitzers theologischer und philosophischer Nachlass, der weit über zehntausend Manuskriptseiten und 8000 Briefe

umfasst. Die beiden Teilbände der „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben“, die der vielbeschäftigte „Urwalddoktor von Lambarene“ in den Jahren 1931 bis 1945 größtenteils nachts bei Kerzenschein im afrikanischen Busch verfasste, sind weitgehend eine Ansammlung von Einleitungen, Entwürfen und Exkursen. Sie komplettieren die Kulturphilosophie I („Verfall und Wiederaufbau der Kultur“) und II („Kultur und Ethik“) von 1923, womit nun endlich Schweitzers philosophischer Gesamtentwurf vorliegt.

Schweitzer, der neuerdings im Rahmen der Ökologiedebatte zu Recht als Vordenker einer ökologischen Ethik an Bedeutung gewinnt, unternimmt darin den groß angelegten Versuch, angesichts der zu Beginn des 20. Jh.s offenbar werdenden Sinnkrise den abendländischen Rationalismus zu erneuern und so der Kultur einen neuen Weg zu weisen. Dabei greift er auf vielfältige Traditionen zurück: vor allem auf Kant und dessen apriorisches Grundgesetz des Sittlichen, das er in spekulativ-idealistischer Dialektik im Sinne des Deutschen Idealismus vertieft. Daneben stehen aber auch Goethe (staunende Ehrfurcht vor der Natur) und besonders Schopenhauer (Prämisse des individuellen Lebenswillens); schließlich ist er wohl auch von Nietzsche (Lebensbejahung), der zeitgenössischen Lebensphilosophie (Erkennendes „Erlebnis des Lebens“) und der östlichen Philosophie (bes. Brahmanismus) beeinflusst, die ihn in die Nähe eines ökophilen Pantheismus führt.

Schweitzers Denken gründet im letztbegründungsrationalistischen („denknotwendigen“), universalen Grundprinzip des Ethischen: in der „Ehrfurcht vor dem Leben“ („Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will“), die als transzendente Bestimmtheit des Menschen dem unmittelbaren Bewusstsein innewohnt und eine ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung für alles Lebendige einschließt. Demnach die Ehrfurcht als Empfinden, das sich an das rationale Denken anschließt, auffassend, als zu Ende gedachter Rationalismus, hatte Schweitzer somit eine Weltanschauung der mystischen Weltverbundenheit entworfen (vgl. bes. Tl. 1, p. 188–196), eine lebens- und weltbejahende „ethische Willensmystik“, in der Denken und weltverbindendes „Erleben des Lebens“ zusammenfließen und zum Einswerden mit dem Sein, dem universalen Willen zum Leben, führen (zur Gesamtkonzeption siehe bes. Günzlers kompakte Einl., Tl. 1/2, p. 18–28).

Im nunmehr vorliegenden Schlussband sucht Schweitzer sodann in immer neuen

Anläufen die Weltanschauung zu einer umfassenden Weltanschauung auszubauen, gewissermaßen um die Ehrfurchts-Ethik herum eine Weltdeutung zu entwickeln, in der sich der Mensch mit seinen Sinnfragen aufgehoben findet. Ein kühnes Unternehmen, das gleichsam die letztmögliche Synthese aller im philosophischen wie religiösen Menschheitsdenken entworfenen Modelle des Mensch-Welt-Verhältnisses erstrebt. Der dazu vorgenommene Streifzug durch die Geistesgeschichte führt ihn von den Vorsokratikern hin zum chinesischen, indischen und jüdischen Denken, zu Zarathustra und schließlich zum Christentum und zur Neuzeit (vgl. bes. Tl. 1, p. 60–165, u. Tl. 3, p. 95–117, Tl. 4, p. 254–351).

Bei dieser Aufgabe kommt Schweitzer mit seinen anschaulich formulierten Gedanken fast ein wenig ins Straucheln. Harmonie mit einer Welt zu denken, deren Gesetze weithin in Disharmonie zur Ethik stehen – dies blieb zeitlebens das unge löste Problem, das auch Schweitzer bereits früh erkannte. Dessen ungeachtet wird in seinem Entwurf der eindrucksvolle Versuch einer biophilen ‚Weltphilosophie‘ sichtbar, eine sich weitgehend am Ehrfurchtsgedanken orientierende Deutung von Leben und Welt. Wie ein buntes Gewebe zieht sich jene durch die Geschichte und vielfältigen Kulturen der rätselhaften Welt, die Schweitzer als ein „vorübergehend im All umhergewirbeltes Staubkörnchen“ auffasst (Tl. 2, p. 235). Zentriert auf die ökologische Maxime der „Bewahrung des Lebens“, intendiert der Entwurf sodann gleichsam eine für alle Weltkulturen akzeptable Neufassung der Humanitätsidee.

Schließlich mündet diese in die alltäglichen Dinge ein und sucht zwischen rationalistisch-systematischer Begründung und praktischer Hingabe an anderes Leben zu vermitteln, womit sie sich auch durchaus als angewandte Philosophie erweist. Diese legt dem glücksuchenden Menschen, der der dialektischen Relation von transzendental möglicher Idealität und realer Naturhaftigkeit unterliegt, als Bestimmung seines Daseins die Aufgabe bei, „naturhaft-geistige Persönlichkeit“ zu werden (vgl. Tl. 1, p. 47–53), die mittels des Denkens mehr und mehr in die ethische Lebens- und Willensmystik („Erlebnismystik“) hineinwächst, um sich gleichsam als liebender Teil der Welt zu begreifen: „Wir müssen denken, aber [...] bei geahnter Wirklichkeit stehen bleiben. Intuitiv erfasst, aus dem Wesen des Lebens heraus. [...] Gibt es eine Ethik, dann [ist es Erfasstwerden] vom Willen zur Liebe [...] und grenzenlose Hingabe

an alles Sein“ (Anhang zu Tl. 1, p. 414, 419).

Mittels dieser „Hingebungsethik“ aus innerer Nötigung wirkt der Mensch an der Aufhebung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben mit. Er gelangt so zur „Vollkommenwerdung“ (Tl. 1, p. 209) und gleichsam zur Identität seiner selbst: Er gibt „sein Für-Sich-Sein auf“ und tritt in „Beziehung zu dem in ihnen [sc. lebenden Wesen] in Erscheinung tretenden [unendlichen] Sein“ (ebd., p. 216). Nunmehr getragen vom Bewusstsein, einer höheren Weltordnung anzugehören und „im Sinne des Weltgeistes“, des universalen Lebenswillens, zu handeln (Tl. 2, p. 284), vermag er so „das Leben [zu] leben als das Geheimnis, das es ist“ (Tl. 1, p. 411).

Dusslingen

Werner Raupp

Okkenhaug, Inger Marie: *„The Quality of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure. Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888–1948“*, (Studies in Christian Mission 27), Brill: Leiden-Boston-Köln 2002, 357 Seiten.

Kaum eine Epoche hat das Heilige Land derart verändert wie die Zeit des britischen Mandats. Mit der Balfour-Erklärung von 1917 wurde international der Aufbau einer „jüdischen Heimstätte“ sanktioniert. Das führte zwischen 1918–1948 zu einem tiefgreifenden und höchst ambivalenten Modernisierungsschub. Die jüdische Masseneinwanderung, der massive Landerwerb zionistischer Organisationen und die politische Diskriminierung der arabischen Bevölkerung legten den Grundstein des bis heute andauernden Palästina-Konflikts.

Die norwegische Historikerin Inger Marie Okkenhaug, die als Post-Doc-Forscherin an der Universität Bergen durch Aufsätze zur Missionsgeschichte und zur Genderfrage hervorgetreten ist, hat sich auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen in ihrer Dissertation mit der Veränderung der Rolle der Frau in Palästina beschäftigt. Konkret legt sie den Fokus auf zwei renommierte anglikanische Mädchenschulen, die vor allem von Angehörigen der arabischen, aber auch der jüdischen Oberklasse besucht wurden. Okkenhaug leistet auf diese Weise einen Beitrag zur historischen Frauen-Elite-Forschung, zum sozialen Wandel in Palästina, aber auch zur Rolle der „new missionary women“ im imperialen Kontext.

Da die Verbindung von Kolonialismus, Mission und Gender-Problematik bisher nur für den indischen Subkontinent ein-

gehender erforscht worden ist, betritt Okkenhaug Neuland. (S. XVIII) Allerdings kann sich Okkenhaug auf neuere Arbeiten zur Frauenfrage im Nahen Osten stützen, von denen Ellen Fleischmanns Studien zum Rollenwandel palästinensischer Städterinnen am innovativsten ist, ohne jedoch auf religiöse Fragen genauer einzugehen. (vgl. ihre bisher unveröffentlichte Georgetown-Dissertation von 1996 *„The Nation and its ‚New Women‘: Feminism, Nationalism, Colonialism, and the Palestine Women’s Movement 1920–1948“* sowie ihr Buch *„Jerusalem Women’s Organization during the British Mandate, 1920s–1930s, Jerusalem 1995“*). Okkenhaugs Buch beruht fast ausschließlich auf englischen Quellen, da arabische nicht vorhanden sind. Im Vordergrund ihrer Untersuchung stehen deshalb die britischen Pädagoginnen und ihre Erziehungsideale der „modern women“. Die Rezeption dieser Vorstellungen bei den arabischen und jüdischen Schülerinnen kann Okkenhaug nur abgeleitet darstellen. Auf diesem Gebiet sind ihrer Studie gewisse Unsicherheiten anzumerken.

In ihrer Rekonstruktion der anglikanischen Gender- und Bildungskonzeptionen konzentriert sich die Autorin auf die Jerusalem Girls’ High School und die English High School for Girls in Haifa – und nimmt deren Principals, Mabel Warburton, Winifred Coate (beide Jerusalem) und Susanna P. Emery (Haifa) in den Blick. Alle drei waren Abkömmlinge der gehobenen Mittelschicht, für die die Schule einen der aussichtsreichsten Emanzipationswege offerierte. Okkenhaug zeigt, dass ihre Protagonistinnen ihre bürgerlichen Vorstellungen vom gesellschaftlichen Rollenwandel der Frau recht ungebrochen in die imperiale Situation Palästinas übertrugen. Für die norwegische Historikerin sind die anglikanischen Lehrerinnen ein Äquivalent zur gebildeten männlichen Imperialelite. Da Frauen lange eine Karriere in die Kolonialverwaltung verschlossen blieb, bot die Mission auch Anfang des 20. Jahrhunderts „a traditionally acceptable feminine role that held great potential for an ambitious and gifted educator“ (S. XXI).

Warburton, Coate und Emery waren derart herausragende Pädagoginnen. Sie waren sowohl von einem hohen christlichen und akademischen Ethos als auch von den Vorreiterinnen der englischen Frauen-Bildungsbewegung wie Frances Buss und Dorothea Beale geprägt. In ihren Bildungskonzeptionen verbanden sich deshalb pädagogische und gesellschaftliche Ziele. Dank ihrer Vorbilder sollten sie selbst zum Motor des „social