

# Eine Einführung in die Philosophie des Engagements

Die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Welt steht seit jeher im Mittelpunkt philosophischer Betrachtung. In der Erkenntnistheorie wird sie als Frage nach den Voraussetzungen unseres Wissens, in der Ethik als Frage nach der Freiheit des Menschen gestellt. Die Frage impliziert, was zunächst als unbestritten gilt: dass der Mensch als denkendes, mithin selbstbewusstes Wesen sich von der Welt, die ihm begegnet, unterscheidet. Aus dieser Unterscheidung heraus kann und konnte die Beziehung zwischen diesen beiden zunächst immer nur als Einflussnahme des einen auf das andere gedeutet werden. Der ausschlaggebende Impuls dieses letztlich auf das Verhältnis von Geist und Körper reduzierbaren Kontakts zwischen Mensch und Welt wurde im Allgemeinen entweder auf Seiten der Ratio oder auf Seiten der weltlichen Dinge gesucht und gefunden.<sup>1</sup>

Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden grundlegenden Positionen bildete die Grundlage nicht nur für die ihnen folgenden philosophischen Untersuchungen, sondern auch für die Methodik und schließlich die Ergebnisse aller Wissenschaften. Macht man den Menschen zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, so stellt sich heraus, dass er zum einen Einflüssen ausgesetzt ist und zum anderen Einfluss nimmt. Das ist aber nicht das letzte Wort, denn das Trügerische liegt in der Sichtweise: Können die Wissenschaften

---

<sup>1</sup> Während zum Beispiel der methodische Zweifel den Philosophen René Descartes dazu brachte, jede Erkenntnis allein auf »die meinem Denken innewohnende Fähigkeit zu urteilen« zurückzuführen (in: Ders., *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Lateinisch-Deutsch.* Hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959, 57) und dem, was wir von der Welt durch unsere Sinne erfahren, nur zweitrangige Bedeutung zuzumessen, zeigte die empiristische Philosophie andererseits z. B. durch John Locke, dass der Verstand leer ist und ohne das, was ihm die Sinne von der ihm umgebenden Welt liefern, nicht zur Erkenntnis kommen kann. Der Gegensatz dieser beiden Ansichten sei nur paradigmatisch für die letztlich noch nicht beendete philosophische Diskussion genannt.

auf der Grundlage dieser grundsätzlichen Bestimmung der Beziehung zwischen Mensch und Welt der unmittelbaren Alltagserfahrung gerecht werden, oder grenzt ihre Perspektive nicht schon etwas aus ihrem Untersuchungsfeld aus, indem sie sich selbst als eine von zwei Entitäten versteht, die die andere objektive Welt zu analysieren versucht? Denn: Wann erfährt sich der Mensch tatsächlich als das Gegenüber der Welt? Dazu gehört notwendig, dass er aus seinem unmittelbaren Verhalten heraustritt und sich selbst als Objekt der Betrachtung innerhalb einer vermeintlich objektiven Welt ansieht. Jemand, der ein Buch liest, erkennt sich zum Beispiel erst als Lesenden, wenn er nicht mehr liest, sondern sich beim Lesen beobachtet. Sein Verhältnis zum Buch bzw. zum Text ist ein anderes als das Lesen. Das Lesen ist nämlich kein eindimensionaler Akt der Informationsaufnahme durch den Verstand. Zum Lesen gehören die Vorkenntnisse des Lesenden genau wie diejenigen des Autors, der Zweck des Lesens genau wie der Ort, an dem gelesen wird, die Körperhaltung des Lesenden genau wie das Papier, auf dem diese Buchstaben gedruckt sind. Man kann hier nicht mehr von zwei sich einander gegenüber befindlichen Entitäten sprechen, sondern vielmehr von einem schier unüberblickbaren Netz an Bedeutungen, die die konkrete Situation des Lesens zu *dieser* Situation *dieses* Menschen machen. Im alltäglichen Verhalten gehen wir im Verhältnis zur Welt auf. In diesem Sinne leben wir *in* der Welt und trotz aller Verschiedenheiten *mit* Anderen statt ihnen gegenüber, und dieses Leben ist seinem Wesen nach stete Veränderung, die gewährleistet, dass keine Situation der anderen gleicht, es sei denn, man fasste sie in einer Statik zusammen, die alles aus seinem lebendigen Verhältnis zöge. Entnimmt man einem Körper ein Organ und seziert es, so kann man zwar durch seine Beschaffenheiten auf seine Funktionen schließen, man kann es aber niemals selbst in Funktion sehen, denn das, was es zu dem Organ macht, das es ist, fehlt ihm: sein Platz in der Mitte eines organischen Gefüges.

Die Welt der Wissenschaft ist eine statische Welt – das macht sie letztlich aus und macht sie zugleich so wertvoll und notwendig. Denn in ihrer Abstraktionsleistung, d. h. indem sie die Schemata des Konkreten aufschreibt, bildet und verfestigt sie andererseits das Abstrakte, das wir gemeinhin als »Weltbild« kennen und das wir brauchen, um vieles von uns selbst einordnen und gebrauchen zu können – mithin, um uns im wissenschaftlichen Sinne zu *verstehen*.

Die Philosophie andererseits vermisst an dieser Perspektive ihre

lebensweltliche Grundlage – die Tatsache, dass der Mensch als Lebewesen *in* dieser Welt ist, sich zu ihr verhält und aus ihr im gleichen Sinne hervorgeht wie er sie formt. Von diesem Ausgangspunkt her, muss eine Philosophie, die diese Grundlage aufdecken will, sich auf das beziehen, was allem verstandesmäßigen, mithin reflexiven, Handeln in der Welt vorausgeht. Die damit verbundene »Irrationalität« bzw. »Prä-Reflexivität« menschlichen Weltverhältnisses gilt es aufzudecken und gegen das stark zu machen, was sich durch die objektivierende Macht des Verstandes als Wirklichkeit gibt. Es ist verständlich, dass es dazu einer ganz besonderen Methode bedarf, die sich eben dieser Ebenen der Objektivierung bewusst ist, und sie auszuklammern vermag. Die Phänomenologie ist eine solche Methode, die die genannten Strukturen offen legen will, indem sie dort ansetzt, wo die Dinge der Welt uns abseits philosophischer wie wissenschaftlicher Vorkenntnisse und Vor-Urteile begegnen. Sie versucht damit das zu fassen, was die Welt zu derjenigen Welt macht, in der wir umgehen und uns verhalten. Indem sie aufdeckt, wodurch das Jetzt der Welt sich auszeichnet, nimmt sie die Leistungen des Bewusstseins als solche, die selbst erst Resultate des eigentlichen Weltumgangs sind.

Der Mensch ist in dieser Weise in ein Gefüge weltlicher Zusammenhänge eingebunden, das sich im Sinne eines Dialogs zwischen Mensch und Welt äußert. Zu einem solchen Dialog gehört die Bereitschaft beider Parteien zur Teilnahme an einem sie verbindenden Prozess, der ihr jeweiliges Wesen erst stiftet. Dabei ist auf beiden Seiten der Anteil des aktiven Einflusses auf diesen Prozess vom Anteil der Beeinflussung durch denselben nicht zu unterscheiden.

In der französischen Phänomenologie ist die Rede davon, dass der Mensch in die Welt engagiert ist.<sup>2</sup> Durch diesen Begriff des Engagements wird die dialogische Eingebundenheit des Menschen in die Welt bezeichnet. Dabei ist zu beachten, dass der ursprünglich französische Begriff die Schwierigkeit birgt, in unserem Alltag Bedeutungen zu haben, die, wenn überhaupt, der praktischen Philosophie zuzuordnen wären. Allerdings kann es einer *Philosophie des Engagements*, die sich die oben skizzierten Fragen stellen will, nicht um diesen alltäglichen Begriff gehen, ist sie doch am letztlich onto-

---

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. [SN] 9. Aufl. Reinbeck: Rowohlt, 2003, 836 und an anderen Stellen in diesem Werk.

logischen Verhältnis von Mensch und Welt interessiert.<sup>3</sup> Vielmehr erlauben die französischen Ausdrücke »Engagement« und »s'engager« den Bezug zum herausgestellten Phänomen des Weltverhältnisses, wenn man ihren ursprünglichen Sinn betrachtet.<sup>4</sup>

Das französische Substantiv »engagement« wird im Allgemeinen mit »Verpflichtung« oder »Bindung« übersetzt, das Verb »s'engager« mit »sich (zu etwas) verpflichten«. »Engager« als nicht-reflexives Verb im Sinne von »engager quelqu'un dans quelque chose« bedeutet unter anderem auch »jemanden in etwas hineinziehen, verwickeln«. Bei all diesen Bedeutungen ist davon die Rede, das eine Art Verpflichtung eingegangen wird, die, einem Vertrag vergleichbar, zwei Teile aneinander bindet.<sup>5</sup> Diese Bindung im Sinne einer Obligation hat die Grundbedeutung, etwas einzugehen, das sich auf die jetzige und zukünftige Situation auswirken wird.<sup>6</sup>

Es gilt nun, die hier herausgearbeiteten Bedeutungen für das philosophische Problem nutzbar zu machen und damit herauszustellen, was das Feld ist, auf dem sich eine *Philosophie des Engagements* aufhält. Inwiefern kann die Beziehung, von der oben gesprochen wurde, als eine Obligation oder sogar als ein Vertrag verstanden werden? Dass der Mensch sich gegenüber der Welt verpflichtet, ist auf verschiedenen Ebenen der Bedeutung einzusehen. Immerhin ist er

---

<sup>3</sup> In diesem Sinne kann es hier nicht um das politische, gesellschaftliche oder anders geartete Engagement für eine Sache gehen, von dem im Alltag die Rede ist. Dies schließt zugleich aus, dass es in der vorliegenden Arbeit um jenes Engagement gehen soll, von dem Sartre außerhalb seiner Phänomenologie gesprochen hat, z. B. das schriftstellerische Engagement in *Was ist Literatur?* [Lit] (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1997). Dass sich Letzteres im Lichte dessen, was die vorliegende Untersuchung zeigen wird, neu verstehen lässt, bleibt allerdings unbenommen.

<sup>4</sup> Auf eine erklärende Literatur zum philosophischen Engagementbegriff kann kaum zurückgegriffen werden. Hier lässt sich als zentrale Monografie nur die Dissertation von Peter Kemp nennen. Sie trägt den Titel *Théorie de l'engagement* und beinhaltet zwei Bände: Bd. 1, *Pathétique de l'engagement* und Bd. 2, *Poétique de l'engagement* (zitiert wird aus der Ausgabe: Paris: Édition Du Seuil, 1973). Zum Begriff »Engagement« in der Phänomenologie nennt das *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* die Positionen Sartres und Merleau-Pontys, deren Ausführungen den zentralen Bestandteil der vorliegenden Arbeit ausmachen werden. Vgl. Vetter, H. (Hrsg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, 141.

<sup>5</sup> Dies liegt etymologisch darin begründet, dass »engager« dem Sinn nach »mettre« oder »donner« »en gage« in der Bedeutung von »etwas als Pfand abgeben« bezeichnet. Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 16–19.

<sup>6</sup> Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 17: »L'engagement devient une mise en jeu de soi-même: je me lie moi-même pour l'avenir.«

es, der handelt, der die Welt verändert, der sie wahrnimmt und zuweilen konstruiert. Aber dass die Welt sich auf uns hin ebenso verpflichtet, stößt im Alltagsverständnis zunächst auf Verwunderung. Wie kann die Welt uns gegenüber eine aktive Rolle übernehmen? Inwiefern richtet sie sich also nach uns, wenn wir doch offensichtlich diejenigen sind, die handeln? So abwegig dieses Fragen erscheinen mag, so philosophisch bedeutsam ist es andererseits, denn es verlangt nach der Klärung dessen, was unserem alltäglichen Umgang in der Welt zugrunde liegt – das heißt: der Klärung unseres Engagements.

Die philosophiewissenschaftliche Literatur zum Begriff des Engagements lässt für die Beantwortung der obigen Fragen nur wenig Raum. Ideengeschichtlich wird »Engagement« zumeist als streng existentialistischer Begriff verstanden, der sich dadurch auszeichnet, wenn nicht durch das existentialistische Pathos der menschlichen Freiheit unnötig gehoben, so doch zumindest sehr unpräzise zu sein. Das mag vielleicht auch der Grund dafür sein, dass das Konzept des Engagements oft nur beiläufig Erwähnung findet.<sup>7</sup> Die Entwicklung der existenzphilosophischen Bedeutung des Engagementbegriffs wird explizit von Peter Kemp in seiner zweibändigen Arbeit *Théorie de l'engagement* anhand einiger Philosophen nachgezeichnet. In seiner gesamten Darstellung geht es ihm darum, zu zeigen, dass das Engagement auf eine existentielle Bindung bzw. Verpflichtung des Einzelnen verweist.<sup>8</sup> Kemps weitere Intention ist es, den Zusammen-

<sup>7</sup> Ein zugegebenermaßen selbst etwas ungenauer Indikator hierfür mag sein, dass der Begriff nur selten überhaupt in Sachregistern auftaucht, auch wenn der Begriff »Engagement« in den dazu gehörigen Monografien explizit erwähnt wird. Weiterhin sei nur beispielhaft herausgegriffen, wie Renaud Barabaras Merleau-Ponty's »Angleichung« bzw. »Anpassung« (*assimilation*) an den Existentialismus Sartres beschreibt: »At best, this assimilation to French existentialism has made the investigations of Merleau-Ponty insipid by reducing them to the confused themes of existence and engagement.« Vgl. Barabaras, R., *The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology*. Aus dem Französischen übersetzt v. Ted Toadvine und Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004, xxviii (Hervorhebung, M. G.).

<sup>8</sup> Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 19–40, wo Kemp unter anderem Blaise Pascal, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, und Paul-Louis Landsberg nennt. Laut Bernhard Waldenfels wird der existenzphilosophische Begriff des Engagements zuerst bei dem »christlichen Existentialisten« Gabriel Marcel ausdrücklich thematisiert. Vgl. Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, 25f. Vgl. dazu ebenfalls Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 25, wo das Engagement z. B. bei Gabriel Marcel als »*fidélité creative*« charakterisiert wird.

hang zwischen Engagement und christlichem Glauben zu explizieren, der die Grundlage des zweiten Bandes seines Werkes bildet.<sup>9</sup>

Bei aller grundsätzlichen Ähnlichkeit in Bezug auf die oben beschriebene Bedeutung des Engagementbegriffs zeigt sich eben in diesem von ihm verfolgten Zusammenhang eines christlichen Engagements der Unterschied zur Absicht, dem Verhältnis von Mensch und Welt näher zu kommen. Wenn Kemp zum Beispiel über das Engagement in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys schreibt: »Le concept d'*engagement* joue un rôle minime chez Merleau-Ponty. [...] Être engagé, c'est pour Merleau-Ponty, en 1945, avoir un corps, percevoir le monde, s'ouvrir au monde et à son avenir [...]«<sup>10</sup>, dann ist das, was für ihn diese unwesentliche Rolle kennzeichnet, andererseits genau das, was im vorliegenden Zusammenhang zentrale Bedeutung hat. Das Engagement, das den Mittelpunkt der folgenden Gedanken bilden soll, ist ohne den Einbezug der Phänomene »Leib«, »Wahrnehmung« und ohne das, was als »Offenheit zur Welt« bezeichnet wird, nicht denkbar. Es wird erst dadurch thematisch, dass es sich als das Fundament dieser Dimensionen zeigt. *Dieses* Engagement spielt bei Merleau-Ponty alles andere als eine »unwesentliche Rolle«, sondern ist vielmehr das zentrale Thema seiner ganzen Philosophie.<sup>11</sup> Denn das Engagement des Menschen zeigt sich im konkreten Leben, und eine *Philosophie des Engagements* betrachtet gerade diejenigen Phänomene, in denen sich dieses Engagement zeigt. Eine solche Phänomenologie des Engagements macht es schließlich möglich, Aussagen auf ontologischer Ebene zu treffen.

Wenn es zwischen Mensch und Welt eine Distanz in »Schwindel erregende[r] Nähe«<sup>12</sup> gibt, dann ist sie nichts anderes als der zweideutige Ausdruck eines engagierten und dynamischen Austausches,

---

<sup>9</sup> Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 67: »[...] la deuxième partie est une poétique de l'engagement chrétien. Ou plus exactement, elle se développe sous forme d'une *théologie fondamentale*. Ce concept est repris actuellement par la théologie protestante.«

<sup>10</sup> Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 47.

<sup>11</sup> Vgl. zur Unterstützung der These, dass Kemp in diesem Zusammenhang einen anderen Engagementbegriff meint, auch Alphonse de Waelhens: »Tout son effort tend à l'élaboration d'une doctrine de la conscience engagée.« Zitiert aus: Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*. Paris: Press Universitaire de France, 1967, XI.

<sup>12</sup> So bezeichnet Merleau-Ponty sie in einem kürzlich in deutscher Sprache erschienenen Radiovortrag aus dem Jahre 1948. In: *Causeries 1948. Radiovorträge*, hrsg. v. Ignaz Knips und mit einem Vorwort von Bernhard Waldenfels. Köln: Salon Verlag, 2006, 29.

der die Klarheit statischer Zuordnungen verschwimmen lässt und Freiraum für diejenigen Ambiguitäten schafft, die sich so oft im Menschen finden lassen. Eben diese Ambiguitäten, so zeigt sich bei näherer Betrachtung der Philosophie Merleau-Pontys, sind Erscheinungsform derjenigen Freiheit, die das Engagement immer begleitet. Die menschliche Freiheit ist damit insofern ontologisch zu verstehen, als das Engagiert-sein zugleich ein Frei-sein ist – eine Freiheit, die dem Menschen durch sein Sein selbst schon zugesprochen werden muss. Damit ist die Explikation des Engagementbegriffs zugleich die Klärung des Verhältnisses von Engagement und Freiheit.

Die vorliegende Untersuchung ist der Versuch, dem Konzept des Engagements anhand einiger prominenter Philosophen nachzugehen. Sie versteht sich als eine Suche nach denjenigen Aspekten, die das Engagement ausmachen, um durch sie die Dynamik menschlicher Existenz in der Welt herauszuarbeiten. Merleau-Pontys Philosophie spielt dabei eine besondere Rolle, da sie – so eine These der vorliegenden Arbeit – selbst eine Bewegung hin zur Klärung des Engagements ist und letztlich auf ontologischer Ebene zu grundlegenden Erkenntnissen führt. Insbesondere in der Verbindung zwischen seiner Spätphilosophie und den früheren Hauptwerken zeigt sich, inwiefern das Engagement auch dort, wo es nicht explizit verhandelt wird, doch den Leitfaden seiner philosophischer Überlegungen darstellt. Diese Tatsache verdankt seine Philosophie zu großen Teilen den Überlegungen seiner philosophischen Vorgänger.

Letzteres herauszustellen, ist ein weiteres Anliegen dieses Buches. Der Weg zu einem tieferen Verständnis dessen, was mit Engagement gemeint ist, ist ein Weg durch einige derjenigen Philosophien hindurch, die zu Anfang des 20. Jahrhunderts das Denken insbesondere in Frankreich geprägt und dadurch notwendige Wege eröffnet haben. Dabei soll gezeigt werden, inwiefern das Engagement auch dort thematisch wird, wo es dem Begriff nach nicht explizit ist. Als Ansatzpunkt dient dabei der Begriff »Leben« in Absetzung zur vorherrschenden wissenschaftlich-rational geprägten Philosophie zum Ende des 19. Jahrhunderts. Der durch die Lebensphilosophie in Deutschland und Frankreich geprägte Lebensbegriff stellt sich in seiner Irrationalität dem wissenschaftlichen Totalitätsanspruch entgegen und ermöglicht dabei der Philosophie, sich dem Denken unmittelbarer Wahrheit anzunähern und zugleich das oben skizzierte Problem eines engagierten Weltumgangs in den Blick zu nehmen.

Als »das den Geist, die Kultur, aber auch das individuelle Be-

wußtsein immer schon Tragende und Umgreifende«<sup>13</sup> ist das Leben zunächst das, worum es geht, will man das Verhältnis des Menschen zur Welt als Geschehen, als Dynamik verstehen. Der seinerzeit unter lebensphilosophischen Vorzeichen geführte Schritt hin zur Irrationalität und fort von wissenschaftlichen Deutungsversuchen findet sich innerhalb Deutschlands unter anderem bei Wilhelm Dilthey und in Frankreich vor allem in der Philosophie Henri Bergsons. Seine Philosophie soll innerhalb der vorliegenden Untersuchung den Anfang machen, denn das durch seine Philosophie in das Denken Frankreichs zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingreifende Motiv der Intuition, die den Zugang zur Totalität eines lebendigen Weltverhältnisses vorbei an einer durch Wissenschaftlichkeit verstellten Wirklichkeit schafft, ist wegweisend für das Denken der in unserem Zusammenhang wichtigen Autoren. Durch Bergsons Philosophie stellt sich heraus, dass die Bewegung des Lebens einer statischen Gegenüberstellung von Mensch und Welt die Grundlagen entzieht und sich dem gegenüber als fundamentale Freiheit des Menschen zu behaupten weiß. Hier zeigt sich, dass die menschliche Freiheit nur als eine gleichzeitige Teilhabe an einer alles verbindenden Kraft zu denken ist, die zwar gegenüber dem, was das Engagement in die Welt letztlich ausmacht, wichtige Punkte vermissen lässt, aber durch ihre Dynamik die Grundlage für das Engagement als »Austauschgeschehen« darstellt.

Vor dem Hintergrund der Dynamik des Lebens und ihrer konzeptuellen Bedeutung für das, was als Bewusstseinsstrom und genetische Phänomenologie thematisch wird, widmet sich die Untersuchung im zweiten Kapitel dem Gründer der phänomenologischen Bewegung Edmund Husserl. Dadurch soll ebenso eine methodische Grundlage für das darauf Folgende gebildet werden, indem eine erste fundamentale Bindung des Menschen an die Welt in Form eines Engagements festgemacht wird.

Die Philosophie Jean-Paul Sartres stellt den entscheidenden Punkt innerhalb der Untersuchung dar, an dem das explizit in den Blick genommen wird, was als existenzphilosophisches Engagement bekannt wurde, und das sich innerhalb der Untersuchung als phäno-

---

<sup>13</sup> So charakterisiert Herbert Schnädelbach die »Grundfigur der Lebensphilosophie in ihren verschiedenen Spielarten« (in: ders., *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. 6. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999, 176). Vgl. auch die dort ausgeführte Einordnung und Entwicklung der Lebensphilosophie in Deutschland.



menologische Grundlage des Konzepts engagierter Freiheit herausstellen wird. Ihr wird sich das dritte Kapitel widmen.

Im vierten Kapitel wird schließlich mit der Philosophie Merleau-Pontys dieser Engagementbegriff zunächst phänomenologisch differenziert und ausgereift, um am Ende zu zeigen, dass der Gedanke des Engagements als eigenständiges Konzept zu verstehen ist. Im Rückblick wird sich das Engagement dann als ein Leitgedanke darstellen, der sich wie ein roter Faden nicht nur durch die diskutierten Philosophien hindurch, sondern ebenso durch eine der einflussreichsten philosophischen Strömungen – die Phänomenologie – legen lässt, und dessen Merkmal es ist, in diese Philosophie hinein wie auch aus ihr heraus zu führen, ohne ihren Grundsätzen untreu zu werden.