

G. K. Hartmann (Hrsg.)

In Memoriam Hans A. Fischer-Barnicol

(24. August 1930 – 28. April 1999)

„Dasein, das sich zu verstehen gibt, wird Sprache“. (*HFB, 1986*)

„Das Offensichtliche lässt sich nicht ablösen vom Verborgenen,
das uns Menschen Erkennbare nicht willkürlich und gewaltsam
trennen vom Unerkennbaren“. (*HFB, 1999*)

**Interkulturelle Texte
Deutsche Ausgabe Band 1
April 2002**

ISBN 3-936586-01-2

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	2
1. Recht und Ethik	3
2. Zeit und die Zeitlichkeit des Fragens	26
3. Warum Chinesische Philosophie?	48
4. Unterwegs zur Verständigung der Kulturen.....	70
5. Menschenbilder in der Medizin	77
6. Komplementarität im Abendland und Nicht-Abendland.....	97
7. Curriculum Vitae G. K. Hartmann	113
8. Curriculum Vitae Hans A. Fischer-Barnicol	115
8. Intercultural Cooperation (ICC) International (1974 - 1992).....	117

Vorbemerkung

Es werden gescannte bzw. abgeschriebene Manuskripte zu interkulturellen Themen von Hans A. Fischer-Barnicol (Hado) aus den letzten 30 Jahren vorgestellt. Da es sich bei den Vorlagen meistens um nicht gut leserliche Kopien von Durchschlägen seiner auf der Schreibmaschine geschriebenen Texte handelte, gab es viele Scanfehler. Sie wurden von mir weitgehend verbessert soweit sie eindeutig und leicht erkennbar waren. Unleserliches wurde weggelassen. Sonst sind die Texte inhaltlich unverändert geblieben. Die Scan- und Schreibarbeiten wurden dankenswerter Weise finanziell vom Deutsch Islamischen Institut e.V. (DII) in Celle unterstützt. Die fünf Texte wurden ergänzt um einen kurzen Lebenslauf von H. A. Fischer-Barnicol, um eine Kurzfassung der Intercultural Cooperation (ICC) International und um einen Text von mir zum Thema Komplementarität. Sie spielt im Rahmen der interkulturellen Zusammenarbeit eine besonders wichtige Rolle. Komplementarität war auch das Hauptthema der gemeinsamen Arbeiten von H. A. Fischer-Barnicol und mir. Diese Arbeiten wurden im Jahr 1999 durch den plötzlichen Tod von Hado abgebrochen. Ich habe versucht, unsere bisherigen Ergebnisse in dem Text „Komplementarität im Abendland und Nicht-Abendland“ zusammen zu fassen.

Im April 2002, **Dr. Gerd K. Hartmann**, Herausgeber

e-mail: gkhartmann@web.de

Anmerkung der drei Söhne von H. A. Fischer-Barnicol:

Wir danken Gerd K. Hartmann für die treue Freundschaft und die Initiative, die die Spuren nicht im Sande verlaufen lassen will....

Johannes, Andreas und David Fischer-Barnicol

1. Recht und Ethik

Vorfragen zu ontologischen Bedingungen der Problematik

Hans A. Fischer-Barnicol (1982?)

Dies können nur vorläufige Reflexionen sein. Unterwegs notiert auf einer Studienreise in Südindien, zwischen Verhandlungen in Madras, am Strand in Kerala und an einem regnerischen Tag in Sri Lanka, nahe den lächelnden Statuen des Erleuchteten, dem Recht und Ethik der Menschen so fragwürdig erschienen; ohne Unterlagen, ohne Bibliothek, dispensiert von akademischen Pflichtübungen, kann und darf ich nur aufzeichnen, was ich denke. Ohne Rücksicht auf das bereits vielfach Gesagte.

Und viel ist in allen Kulturen über Moral und Ethik, Rechtschaffenheit und Recht nachgedacht worden. Viel wurde, seit der Mensch Schriften erfunden hat, ins Innere von Schildkröten-Schalen, auf Tonscherben, Seiden und Papieren niedergeschrieben, was als Satzung, als Richtmaß, als

Gesetz zu gelten habe. Mit verräterischem Eifer haben die Menschen einander Vorschriften gemacht, seit jeher. Nicht nur das Richtige und Rechte, auch was gut sei, ist niemals selbstverständlich gewesen. Offenbar hat sich der Mensch immer schon in der Gefahr erfahren, dass die Ordnungen seines Zusammenlebens zerfallen, dass auf Treue und Güte kein Verlass ist. Allem worin er wohnt, und seiner selbst kann der Mensch nicht sicher sein. Über Nacht kann die Erde, der tragende Grund aufbrechen und das Chaos, das Magma der Tiefe, die bergenden Begrenzungen, das Gefüge der Werte, die Regeln des Beisammenseins zunichte machen. Wir Menschen sind unserer Menschlichkeit nicht gewiss.

Wir brauchen Recht. Seit der Mensch seine Instinkte eingebüßt hat, die ihn einer artspezifischen, eingegrenzten Umwelt verflochten, ist die bewusste Orientierung und die Suche nach dem rechten Weg für ihn lebensnotwendig geworden. Ihm ist Welt aufgegangen. Er bewegt sich nicht mehr ausschließlich in ererbten Verhaltensmustern, reagiert nicht mehr zuverlässig in arteigenen Reflexen. Ihm steht das Unabgegrenzte offen. Als das einzige uns bekannte Lebewesen orientiert er sich am Horizont, nach den Himmelsrichtungen. Das gilt auch metaphysisch. Mit der Welt, dem Seiendem im ganzen, nimmt der Mensch insgeheim ein anderes wahr, auf dem sie wie ein Floß im Dunkel dahintreibt: Das Nichts, aus dem das Seiende genommen ist. Dass etwas ist und nicht nur nichts, bleibt unbegreiflich. Als ein Mysterium erscheint ihm das Sein über der uneinsichtigen Nacht des Nicht-

seins, ein grundloses Hervorkommen, aus dem sich das Seiende in seiner unendlichen Vielgestaltigkeit ergibt.

Im Unermesslichen versucht er einen Raum zu finden oder zu schaffen, der ihm gemäß ist, eine Ordnung, in der er wohnen kann. Das kann und darf nicht nur ein undurchsichtiges Gemäuer sein, eine Höhle, eine Hausung, die lediglich schützt und abschirmt. Der Mensch kann nicht im Gestaltlosen wohnen. Nur der Vorschein von sinnvoller Ordnung, von offenen Formen, die sich auf die Wirklichkeit im ganzen beziehen, und die Welt, dieses vielleicht doch nicht sinnlose "Seiende im ganzen" symbolisch vergegenwärtigen, gewährt ihm die Erfahrung von Geborgenheit. Wie im ursprünglichen Haus, im kosmologischen Spiegel der Stadtordnungen, symbolisieren die sittlichen und rechtlichen Ordnungen das menschliche Vertrauen in den Sinn des Seins, das eine endgültige Ordnung im voraus wahrzunehmen versucht.

Auch dieses eschatologische Vertrauen ist für den Menschen lebensnotwendig. Weiß er doch, dass ihn das Sinnlose und Widersinnige nicht nur von außen bedroht. Die Nacht ist in ihm. Jener Abgrund, vor dem ihn schwindelt, so dass er erschrocken um sich greift und nahezu blindlings nach irgendeinem Anhalt sucht, nach irgendeiner Gewissheit, die nicht nachgibt – das Nichts ist in ihm. Die Angst überkommt ihn nicht nur von außen, sie erfasst ihn von innen. Ebenso grundlos wie das Sein das Seiende aus dem Nichts entlässt, scheint dem Menschen die Möglichkeit seiner Menschlichkeit verliehen zu werden, die Möglichkeit, frei zu werden und frei zu sein. Über dieser Grundlosigkeit empfängt sich der Mensch wie eine Verheißung. Homo abyssus.

Davon ist in den Texten der Jurisprudenz selten, in den moralischen Vorschriften, auch in der philosophischen Begründung der Ethik nur gelegentlich und undeutlich die Rede. Unsere Epoche bietet Anlässe genug, darüber nachzudenken. Sie hat uns erfahren lassen, dass das Unrecht sich nicht nur den Anschein von Legitimität zu verschaffen sucht, indem es willkürlich die Gesetze beugt und pervertiert, das hat Gewaltsamkeit immer schon versucht, sondern dass heutzutage weithin das Recht diesem Terror perverser Legalität keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, weil es sich nicht mehr eindeutig begründen und rechtlich rechtfertigen lässt. In dem Maße, in dem die Annahmen des Nominalismus, der Aufklärung, des Rechts-Positivismus und des Pragmatismus zur allgemeinen Geltung gelangten, dass Ethik wie Recht auf Vereinbarungen zwischen den Menschen beruhen, die ihr Zusammenleben irgendwie vernünftig regeln müssen und dank der Autonomie, die sie sich selber zusprechen, auch tatsächlich zu regeln imstande sind, wurden die Prinzipien von Recht und Ethik, von denen aus und auf deren Verwirklichung hin der Mensch sich zu entscheiden hat, mehr und mehr zur Disposition gestellt. Schrittweise sind sie der menschlichen Verfügbarkeit überantwortet worden – von der Ausblendung der Wahrheitsfrage in der Begründung des Rechts als Sicherung des Friedens, die nicht nur das sakrale, sondern dann auch das natürliche Recht undeutlich werden lässt, bis hin zur Behauptung, das Recht habe für den Ausgleich gerechtfertigter Interessen zu sorgen; sie liefert alle Normen unaufhebbaren Zweifeln aus, weil psychologisch nie eindeutig

auszumachen ist, was wahrhaft im Interesse des Einzelnen liegt, und weil soziologisch nur zu deutlich ist, dass vermeintliche Interessen künstlich hervorgerufen, politisch missbraucht und ideologisch manipuliert werden können. Das ursprünglich religiöse Vertrauen in den Consensus (derer, die sich im Sinn des Tao oder des Dharma als zur Wahrhaftigkeit ermächtigte Bruderschaft bzw. in Konzilien oder als Umma vom Geist Gottes nicht sich selbst überantwortete, allein und im Stich gelassene Gemeinde erfahren) wird auf die Mehrheitsbeschlüsse von Parlamenten oder die ideologisch verbürgte Einsicht ins Notwendige eines Zentral-Komitees übertragen. Nur mit äußerster Anstrengung kann es sich am Leben erhalten – idealistisch in der transzendentalen Abstraktion, dass die innere sittliche Freiheit des Einzelnen mit den Maximen der allgemeinen Gesetzgebung koinzidiere, weil diese selbst die "Unabhängigkeit von nötiger Willkür als die Qualität des Menschen, sui juris sein eigener Herr zu sein" zu achten habe, wie Kant fordert, als das "einzige jedem Menschen als Menschen zustehende Recht"; bloßes Postulat ist auch die den ideologischen Instanzen zugeschriebene gnostisch-magische Fähigkeit, das für das Wohl aller Menschen und Gesellschaften Recht und im Sinne der vorausgewussten geschichtlichen Prozesse Gute erkennen, bestimmen und verordnen zu können. Ohne solche säkularen Imitationen der mystischen und mythischen Erfahrungen von ehemals verfällt das Vertrauen in den guten Sinn der Rechtsordnungen dem Verdacht, sie seien nicht anderes als Mittel der Macht. Dem guten Sinn ethischer Entschiedenheit wird perfide unterstellt, Moral sei nichts als eine dogmatische Konvention für Feiglinge, die sich durch frühkindliche Repressionen und gesellschaftliche Zwangsvorstellungen davon abhalten lassen, sich selbst zu verwirklichen im Sinn einer nihilistischen Existenz, die nur das ist, was sie aus sich macht.

Diese Erosion der denkbaren Gründe, aus denen dem Ethos und den Rechtsordnungen Vertrauen und Sinn zukommen kann, ist in einem Augenblick deutlich geworden, in dem sich der Mensch wissenschaftlich und technisch tatsächlich zum Herren seiner selbst und allen Lebens auf Erden aufgeworfen hat. Bislang war das nicht einmal in bösen Träumen vorstellbar. Der Mensch ist nun imstande, sich und jegliches Leben auf diesem Planeten zu vernichten. Aus der biologisch absonderlichen, individuellen Fähigkeit dieses Lebewesens, das sich als „animal rationale“ oder gar als „homo sapiens“ ausgegeben hat, ist die akute Bedrohung aller durch einen möglichen globalen Suizid geworden.

Das versetzt verwunderlicherweise nicht alle, sondern nur wenige in Entsetzen. Die Theorie des strategischen Gleichgewichts durch Abschreckung hatte zur Folge, dass unsere Generation nach der Erfahrung eines zweifachen Selbstmordversuchs Europas (den wir nach wie vor Weltkriege nennen, obwohl sich in ihnen etwas anderes ereignete als "Krieg" in dem Sinne, den dieses Wort zuvor gehabt hat, wie fragwürdig auch diese kollektiven Kämpfe gewesen sein mögen; Vernichtungsmaschinen werden nun in Gang gesetzt, unter deren Einwirkungen Kampf oder Tapferkeit von Menschen nahezu belanglos werden) nun miterleben musste, dass die technischen Möglichkeiten zur globalen Selbstvernichtung ins Absurde vervielfältigt wurden. Nicht doppelt und dreifach, fast hundert Mal kann alles Leben ausgelöscht werden. Nur sehr wenige Philosophen melden

Zweifel an der Rationalität der dafür Verantwortlichen an; die Ärzte scheinen sich nicht für befugt zu halten, Machthaber als geisteskrank zu bezeichnen. Von Recht und Ethik wird indessen ungerührt weitergeredet, als sei an der Zurechnungsfähigkeit derer, die als Repräsentanten ihrer Gesellschaften Macht ausüben und Gesetze erlassen, nicht zu zweifeln. Die Kosten dieser Vorbereitung des Suizids übersteigen alle Investitionen zur Linderung von Hunger und Elend um ein Vielfaches. Mord scheint größere Sorgfalt zu verdienen als das Leben, das Leben tiefere Angst zu bereiten als der Tod – nämlich dieses Dasein im Ungewissen, ohne Hoffnung auf Gerechtigkeit und ohne Vertrauen in die Treue zum LebenHomo abyssus.

Die alten Themen der Ethik und der Rechtsphilosophie – etwa die Frage nach einer einheitlichen Begründung von beiden, durch die der einsame und der gemeinsame Versuch, das Gute im Unterschied zum Bösen, die Gerechtigkeit im Unterschied zum Unrecht wirklich werden zu lassen, als Versionen ein und desselben Vollzugs verstanden werden könnten, der Wesensordnung des Wirklichen entsprechend zu handeln, indem sich das Gewissen auf die Wahrheit ausrichtet oder ausrichten lässt (in deren Licht sich die Seinsordnung zu erkennen gibt, wenn überhaupt Sinn erfahrbar und die uns Menschen verliehene vernehmungsfähig, vernünftig sein soll) – alle diese Fragen sind dadurch keineswegs hinfällig, sondern nur noch abgründiger und unausweichlicher geworden. Akut, konkret, diesseits der speziellen Zuständigkeiten und Abstraktionen, hat sich die ethische Besinnung auf das Ziel des Menschseins und haben sich die Rechtswissenschaften als letztlich politische Disziplin, alle Ordnungen menschlichen Zusammenlebens auf diese Ziele zu beziehen. Das ist eine Herausforderung der Verantwortung für alle.

Diese unerhörte Ausweitung der uns von der konkreten Situation auferlegten Verantwortung in umfassende Zusammenhänge ist in den Überlieferungen so wenig vorgesehen wie die innere Durchdringung und Verflechtung der ethischen und rechtlichen Forderungen von einer der Denkweisen vorbereitet worden ist. Wie lokale, regionale und überregionale Bedingungen von Ordnung nun voneinander abhängen, treten die politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, technisch-zivilisatorischen und religiös-kulturellen Beziehungen des einzelnen und der Lebensgemeinschaften in einen unauflösbaren Kontext. Diese äußeren und inneren Zusammenhänge des Tatsächlichen kommen uns undurchschaubar vor. Sie lassen jedoch vermuten, dass nicht nur jede Form doppelter Moral unglaublich, sondern auch, dass Recht unteilbar geworden ist. Was hier gelten soll, muss für alle gelten. Was in einer Hinsicht als gut und rechtmäßig angesehen wird, ist gleichermaßen in jeder anderen Hinsicht bestimmend. Kein Idealismus, die Realität diktiert, dass Moral nicht bloß für eine bestimmte Gruppe, in geschlossenen Gesellschaften, sondern gegenüber allen Menschen gültig sein muss. Noch der Code Napoleon sollte lediglich für Franzosen gelten. Wird heute Recht nicht gleichmäßig für alle ausgegeben, soweit das überhaupt menschenmöglich ist, kann es nicht angenommen werden, weder politisch noch sozial. Ordnung kann nur noch als gemeinschaftliche Ordnung und im Zusammenhang aller, bislang gesonderter Ordnungsbereiche verstanden werden.

Diese Ausweitung entspricht eine Vertiefung der Forderungen, aber zugleich der schmerzlichen Erfahrung, dass wir Menschen weder gut noch gerecht zu sein vermögen. Dieses Bewusstsein zeichnet den Menschen aus wie das Wissen um seine Sterblichkeit. Deutlicher denn je werden wir der Gefallenheit oder Geworfenheit menschlicher Existenz gewahr, unserer Fähigkeit, Unrecht zu tun und böse zu sein – und zwar, wie sich in den Ideologien und zu Ideologien verdorbenen Religionen zeigt, scheinbar besten oder doch guten Willens. Das offenbar unzureichende Bewusstsein weiß nicht, wie ein Mensch aus eigener Kraft dieser seiner Gefährdung Herr zu werden, wie er gut und gerecht zu werden vermag.

Aufs neue befällt uns die Urangst, in der sich das mögliche Unheil ankündigt und die dem Verhängnis zuvorzukommen trachtet. Diese ängstliche Vorsicht, die alles Mögliche auf sich zukommen sieht und in der sich der Mensch gleichsam selber als Möglichkeit seiner selbst begegnet, heißt Sorge. Unsere Zeit ist ungleich mehr von Sorgen erfüllt als von Hoffnungen bewegt und erschlossen, die Kommendes bejahenswert erscheinen lassen. Die unter diesen Umständen durchaus berechtigte Angst macht uns befangen. Nachher schon, im nächsten Augenblick, kann der Grund, auf dem wir zu stehen glauben, ins Wanken geraten, zerreißen, der Urgrund kann aufbrechen. Diese Welt, in der wir zu wohnen versuchen, zerstäubt. Diese unheimliche Möglichkeit, die ehemals wahnhaft erschien, ist real geworden. In ihr nimmt die Angst wahr, wie dünn und durchsichtig ist, was unser Dasein vom Nichts trennt – wie Glas über dem ungestalteten Dunkel.

Dass Existenz in der Angst wach und vom Schwindel der Freiheit erfasst wird, ist zumindest insofern ernst zu nehmen, als deutlich geworden ist, dass schläft oder betäubt ist, wer Angst nicht zulässt. Wer die Gefallenheit, ihr Ausgesetztsein erkennt oder leugnet, büßt zugleich die Fähigkeit ein, das Gegeben-Sein anzunehmen und dieses Dasein als Gabe und Aufgabe zu empfangen: die ontologische Dankbarkeit. Was wir haben und halten können, sind wir nicht und dass wir sein dürfen und da sind, wird uns gegeben. So finden wir uns vor. Um Dasein so wahrzunehmen, braucht das Denken nicht den Mythos der Schöpfung nachzuerzählen; Aufmerksamkeit genügt. Die Seinsweise, sich selbst gegeben zu sein, lässt Angst und Sorge als konstitutiv für unsere Existenz verständlich werden. Sie werden der gleichermaßen erstaunlichen wie entsetzlichen Tatsache gewahr, dass wir dieselben bleiben; dass uns Zeit gelassen wird. Das ist alles andere als selbstverständlich. Wir wissen erfahrungsgemäß mit uns und mit dieser Zeit wenig und meistens nichts rechtes anzufangen. Aber wie ein jeder sich selbst ist uns diese Zeit gegeben. Und wir verlassen uns auf die unbegreifliche Geduld, die darauf zu warten scheint, dass wir frei werden – oder die uns anvertraute Freiheit ertragen lernen. Wir rechnen insgeheim mit der Langmut einer anderen, absoluten Freiheit, die unsere Möglichkeit, frei zu werden, grundlos und deshalb unverständlicherweise so sehr liebt, dass sie abwartet und Zeit lässt, bis sie sich verwirklicht. Womöglich missachtet diese Geduld, wer unerschrocken dahinglebt, leichtfertig aus Stumpfsinn oder aus Feigheit.

Natürlich ist dieser im allgemeinen Bewusstsein weitverbreitete Stumpfsinn auch von Angst erfüllt. Aber er kann sie nicht eingestehen. Er versperrt sich ihr – und wird dadurch nur umso mehr ihr Gefangener. Er ist gefesselt an die Zwangsvorstellungen eines Ichs, das sich – individuell wie kollektiv – zu identifizieren sucht: mit sich selbst im Gegensatz zu allen anderen; mit den Umständen und Gewohnheiten, in denen es sich aufhält – worauf der antike Begriff "Ethos" neben Gesinnung und Sitte verweist; mit Idiosynkrasien und Ideologien, zu denen Unaufmerksamkeit die natürlichen menschlichen Wahrnehmungen verkommen lässt: dass wir einer Geschichte, einer Religion, einer Kultur einer Gesellschaft, einem Geschlecht eingeboren sind. Das sind die konkreten Gestalten, die unser Uns-selbst-gegeben-sein angenommen hat.

Die Phänomene individueller wie kollektiver Befangenheit sind mannigfaltig. Von persönlichen, ständischen, völkischen oder rassischen Voreingenommenheiten reichen sie über abgelebte Konventionen und Weltanschauungen in längst widersinnig, weil unmenschlich gewordene Regeln, Sitten und Gesetze hinab, ins Zwielficht des Aberglaubens, der perversen, zum Götzendienst entarteten Religion. Sie entstehen im eigensüchtigen, sich selber missverstehenden Glauben. Sie zeugen sich aus in den Ideologien, in denen sich die Unfreiheit zu bestätigen und zu bewahrheiten sucht, weil sie es nicht aushält, durch Wahrheit sich befreien zu lassen. Wir kennen sie nur zu gut, diese angeblich gläubigen oder vermeintlich ungläubigen, säkularen Masken der Machtsucht, der Habgier, eines kollektiven Egoismus, der anderen nicht die Nähe Gottes, nicht die Menschwürde, nicht den Sinn der Geschichte gönnt – eines Katholizismus ohne Katholizität; eines Muslimismus ohne Islam, eines Gnostizismus ohne Gnosis, eines Sozialismus ohne Sinn für soziale und politische Gerechtigkeit; eines Liberalismus der bloßen Interessen, der nicht anzuerkennen vermag, was nicht nur Interesse und deshalb nicht kalkulierbar ist.

Alle diese Doktrinen reden von Freiheit, ohne damit die Freiheit der anderen zu meinen. Zu deren möglicher Freiheit gehört es, wirklich anders zu sein und wahrhaftig anders zu bleiben. Deshalb proklamiert man ethisch und rechtlich eine Gleichheit, die dem anderen unter der Voraussetzung zugebilligt wird, dass er imstande ist, sich zu bekehren. Dabei geht es seltsam zu: wiewohl der andere, wie ihm versichert wird, sich selbst, die Geschichte, die Wirklichkeit und die Wahrheit nach wie vor missversteht, soll er wahrnehmen, worum es geht. Mission verdirbt zur Propaganda, die andere zu überzeugen sucht. Sie antwortet, ohne dass gefragt worden ist; sie erwartet auch nicht Einsicht und Anerkennung, sondern lediglich Zustimmung.

In diesen Verfassungen des Selbstverständnisses werden Ethik und Recht unmöglich. Was jeweils so genannt wird, kann unter Zwang durchgesetzt und vorübergehend zur Geltung gebracht werden. Glaubwürdig könnte es nur sein, wenn es als gut anerkannt worden wäre, bevor es befolgt werden soll. Das gilt gleichermaßen für die moralische Erziehung des Kindes. Sie kann das Gewissen wachrufen und die ethische Einwilligung ins Gebotene herbeiführen; aber sie kann Ethik nicht stiften. So sind auch die Rechtsord-

nungen auf Anerkennung angewiesen. Bleibt undeutlich, dass sie der Gerechtigkeit zu Diensten sind, kann gar nicht wahrgenommen werden, dass sich in ihnen Recht darstellt und zu verwirklichen versucht, soweit es als die dem gemeinsamen Bewusstsein einleuchtende Gerechtigkeit jeweils erfahren und verstanden werden kann.

Dieses Vernehmen, Erfassen, Verstehen und Auslegen des Rechts kann nur in Sprache geschehen. Dabei hat sich das Recht aller Traditionen nicht zufällig eigentlich ethischen Kategorien unterzogen wie Gebot, Gehorsam, Anspruch, Entsprechung, Verantwortung, Einspruch oder Versagen. Recht ist nur als fortwährende sprachliche Auseinandersetzung, ja, als ein gemeinsam geführtes Gespräch mit der Gerechtigkeit zu begreifen. In ihm kann es wie im internen Dialog des Gewissens sehr wohl vorkommen, dass nicht oder nicht deutlich gehört und vernommen wird; dass man sich verhört – gerade auch weil man gemeinsam vernimmt, was zur Sprache kommt.

In jedem Fall stehen Recht und Ethik in einer Verantwortung, die sich auf eine konkrete Situation erstreckt. Sie ist nicht zu durchschauen, nicht endgültig einzusehen. Das Gewissen hat sich zu artikulieren. In welcher Form und in welchem Ausmaß dies erfolgt, erfolgen kann und erfolgen muss, das unterscheidet die Ethik vom Recht und macht die Verschiedenartigkeit ihrer Geschichtlichkeit aus.

Es kann kein sprachloses Recht geben. Recht wird gesprochen. Es will ausdrücklich und möglichst unzweideutig zur Sprache gelangen. Was sich nicht aussprechen lässt, kann nicht als Recht gelten. Erst wenn es in einem Spruch verkündet wird, tritt das Urteil in Kraft. Es kann nur durch einen Einspruch angefochten, nur in erneuter sprachlicher Formulierung revidiert werden. Was rechtlich gesagt wird, muss verständlich sein. Es bedarf, um als rechtmäßig verständlich zu werden, der Auslegung. Diese interpretiert in jedem Fall die Gesetze, die zur Anwendung gelangen, als ausreichende Artikulation des geltenden Rechts und zugleich dieses jeweils geltende Recht als das Recht überhaupt, d.h. als Inbegriff all dessen, was von Gerechtigkeit zu vernehmen, zu verstehen und – wiederum sprachlich – zu begreifen ist. Ob das wahr ist, ist eine andere Frage. Entscheidend ist lediglich, was sprachlich zur Geltung zu bringen ist und sich so Anerkennung verschaffen kann.

Gleiches gilt nicht in gleichem Maße für die ethische Entscheidung. Auch sie steht in einer Verantwortung, die sich auf eine konkrete Situation erstreckt. Sie sieht sich eingefordert durch eine Instanz, die ihr innerlich wie in der Gesamtheit dessen, was sich dem Gewissen von Kind auf als richtig und gut mitgeteilt hat, als ebenso transzendent erscheint wie die Gerechtigkeit dem Recht. Sie ist noch schwieriger zu bestimmen.

Das einleuchtende Gute ist indessen nicht in gleichem Maße darauf angewiesen, zu Wort zu kommen. Das Ethos kann wortlos in einer Tat offenbar werden, die keines Kommentars bedarf, ohne anerkannt zu werden. Dies ist oft nicht genügend beachtet worden, weil Ethik im allgemeinen als Funktion des Gewissens verstanden worden ist, das meistens

nachträglich, reflexiv das Nicht-Gute, Verkehrte deutlich werden lässt und untersagt. Diese Unfähigkeit, zuzustimmen, bleibt in Erinnerung und bestimmt die künftigen Entscheidungen. Sie werden gewissenhaft sein, insofern ihnen bewusst bleibt, was seit jeher gut und was böse war, gleichsam seit der Vertreibung aus dem Paradies, seit Adam die Frucht vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte. Doch nicht immer reagiert die innere Instanz, die wir das Gewissen nennen, derart reflexiv. Es gibt auch die ethische Spontaneität. Sie zieht nicht aus früheren eigenen oder allgemeinen Erfahrungen Konsequenzen, sondern tritt unversehens, blindlings, vor allen möglichen Reflexionen und ohne jede Absicht in Kraft. Unvermittelt. Aus keinem anderen Grund als dem – von keiner Reflexion einholbaren, geschweige denn vorzuschreibenden – Bezogensein auf das Gute.

In diesem Sinn sprechen die Überlieferungen des Tao von der ursprünglichen Güte des menschlichen Herzens; deshalb lassen das buddhistische Dharma und die Unterweisungen der Bhagavatgita nur diejenigen Taten als gut gelten, die ohne Absicht, ohne eine moralische Ambition, die sich von Unguten unterscheiden und absetzen möchte, und ohne Sorge um ihre Ergebnisse vollzogen werden; ohne Rücksicht auf ein Ich, das gut sein und sich als gut auszeichnen möchte. Im Sinn solcher ethischer Spontaneität sprechen jüdische Überlieferungen von der Richtung, in der das Gute getan wird, während, wie es Martin Buber erklärt hat, das Böse ungerichtet, im Wirbel, im Taumel, geschieht. Diese Spontaneität vermag nicht oder nur recht undeutlich zu sagen, warum sie so und nicht anders handelt; wie der Liebende kaum zu sagen weiß, warum er liebt. Alle Begründungen reichen nicht aus, die Entscheidung und das womöglich grundlose Entscheiden zu erklären, das sich in ihr äußert. Die Negationen, die das Unrechte und Ungute zurückweisen und ausschließen, lassen sich dagegen meistens zureichend artikulieren und begründen, wie die Unfreiheit, die erfahren wird. Freiheit bleibt dagegen fast unvorstellbar.

Wir kommen, glaube ich, nicht umhin, deswegen einige Unterscheidungen einzuführen, die Missverständnisse vermeiden helfen. In der Sprachlichkeit von Ethik und Recht zeigen diese Unterscheidungen Stadien oder Sphären des Gewahr- und Bewusstwerdens auf, in denen sich Gerechtigkeit oder das Gute symbolisieren und ihre Transzendenz zum Recht bzw. zur Moral zu erkennen geben.

Wie jegliche Form bedeutet auch die Rechts-Sprache eine Begrenzung. In ihr lässt sich nicht alles sagen. Zudem ist die Sprache des Rechts in allen Zivilisationen einer strengen Formalisierung unterworfen worden. Sie soll möglichst eindeutige Aussagen gewährleisten. Diese Tendenz ist in sich problematisch. Unter anderem, weil sich eine der Eindeutigkeit nähernde Aussage in zunehmende Abstraktion von den immer vieldeutigen Situationen gerät, auf die sie sich bezieht. Sie schält das Bezeichnete aus seinem konkreten Kontext heraus. Im gleichen Maße wird sie sprachlich missverständlich. Das gilt für alle wissenschaftlichen Sprachen; deren Definitionen, selbst wenn sie höchsten Anforderungen und Genauigkeit genügen wie in der Mathematik, gelangen zudem nur dank der sie herbeiführenden, prinzipiell mehr- und vieldeutigen lebendigen, gesprochenen Sprache

zur ausreichenden Eindeutigkeit. Die stets vieldeutige Alltagssprache spiegelt die konkreten Sinnzusammenhänge wider. Sie vermag, zuweilen geheimnisvoll unmissverständlich wie im Gedicht, symbolisch zu vergegenwärtigen. Vor allen reflexiven Bezeichnungen; nicht einmal absichtlich aufzeigend. Es ist, als ob die Sache selber zur Sprache komme.

Abendländisches Denken hat diese uralte Erfahrung erst spät, im kritischen Augenblick der frühen Romantik, zum Begriff gebracht: wenn ein Zeichen den Sinn, auf des es verweist, vergegenwärtigt und konkret erfahrbar werden lässt, ist es ein Symbol. Seit jeher ist die Wahrnehmung der Symbolisation, durch die sich ein wesentlich transzendenter Sinnzusammenhang uns zeigt, eine kritische Erfahrung gewesen. Sie nimmt stets mit dem, was sich zeigt, unzweideutig wahr, dass es verschieden ist von dem jeweiligen Zeichen, in dem es für uns in Erscheinung tritt. Was sich symbolisiert ist nicht dasselbe wie das Symbol. Zwischen der Wahrheit, die sich symbolisiert und im Symbol zu erkennen gibt, und den konkreten Sinnbildern, Sprachbildern, Geschehnissen, in denen sie für uns Gestalt annimmt, besteht eine unaufhebbare Differenz. Wird sie nicht mehr wahrgenommen, zerfällt die Erfahrung; das Symbol erlischt, verdirbt zum undurchsichtigen Fetisch, zur magischen Formel, zur Schlacke der erkalteten Erfahrung in mehr oder minder missverständlichen Erinnerungen. Die Religionsgeschichte ist geradezu ein Scherbenhaufen derart zersplitterter Spiegel, die nicht mehr zusammengesetzt werden können. Symbole haben eine Geschichte. Sie lässt in ihnen Sinn aufleuchten und untergehen. Wenn sich das Licht aus ihnen zurückzieht, brauchen die Symbole nicht bedeutungslos und belanglos zu werden. Als Sinnbilder oder Metaphern bleiben sie im Gedächtnis; abgelebte Riten werden weiterhin metaphorisch nachvollzogen; prophetische Worte werden nachgesprochen. Der ursprüngliche Sinn wird in ihnen jedoch nicht mehr – wie eine konkrete Anwesenheit – erfahren.

Alle Ordnungen haben diesen symbolischen Charakter, d.h. sie sind geschichtlich, vorläufig und vorübergehend. Für eine bestimmte Zeit kann sich in ihnen die Wesensordnung des Seienden, der Sinnzusammenhang aller Wirklichkeiten, das Rechte und Gute zu erkennen und zu erfahren geben. Doch dieser Zustand, wie er merkwürdigerweise nicht nur von wenigen einzelnen, sondern von den Gemeinschaften einer Kultur erfahren wird, ist nicht von Dauer. Die Zeichen werden undurchsichtig und dunkel. Sie bedürfen nun der reflexiven Ausleuchtung, der Auslegung um noch verstanden zu werden. Was erklärt werden muss, um nicht missverstanden zu werden, kommt nicht mehr zu jener kritisch-aufmerksamen Erfahrung, die eine Symbolisation wahrzunehmen vermag. Ihr war es unmöglich, das Sich-Vergegenwärtigende mit dem Symbol zu verwechseln, in dem es sich zu erkennen gab; nachträglich werden die Symbole nicht selten mit dem gleichgesetzt, was sich in ihnen zeigte – so der Stein mit der Weltenmitte; das Sakrament mit dem, der es spendet; oder die dogmatische Formel mit der Wahrheit, die sich in ihr als einem *symbolum fidei* geschichtlichen Ausdruck verschafft hat. Erst diese Identifikation des Symbolisierten mit dem Symbol, in dem es sich nicht mehr allgemein erfahren lässt, macht es möglich, das angesichts undurchsichtig gewordener Symbole auch die transzendente Wirklichkeit geleugnet werden kann, die sich einmal in ihm gezeigt hat. Sie

kann nach wie vor mit ihnen identifiziert werden, z.B. von kurzsichtigen Traditionalisten, die Tradition verraten, indem sie aus lebendiger, Leben zeugender Überlieferung eine Konvention werden lassen.

Diese Strukturen sind als positive Möglichkeit und negative Gefährdung auf Ethik und Recht zu übertragen. Die ethische Ausrichtung der Existenz und die Rechtsordnungen sind nur solange am Leben, solange sich die Entscheidung auf das Gute richtet, wie unerreichbar es auch sein mag, und solange das Recht transparent bleibt zu der Gerechtigkeit, die es anstrebt, wie unzulänglich es sie auch zu verwirklichen vermag. Werden die Differenzen zwischen dem wahrhaft Guten und dem Versuch, ihm gemäß zu handeln, oder zwischen der Gerechtigkeit und dem Versuch, ihr gemäß das Zusammenleben der Menschen und Völker rechtlich zu ordnen, nicht mehr wachen Sinnes wahrgenommen, erblinden die Erfahrungen und ihr eigentlicher Sinn. Lebendige Tradition gerinnt zu Konventionen.

Ethik im strengen Sinn, als die aus dem Grund des Gewissens und innersten Wissens um sich selbst stets neu gewagte Entschlossenheit zum Guten, verfällt ebenso moralischen Konventionen. Ihnen gemäß bemüht man sich darum, das im allgemeinen Bewusstsein für angebracht und selbstverständlich Gehaltene das Gewohnte zu tun, als sei ausgemacht, dass es gut ist. Recht im strengen Sinn, als die ins gemeinsame Bewusstsein einleuchtende Erfahrung stets transzendenter Gerechtigkeit, die sich in der zur allgemeinen Geltung gelangten Rechtsordnung nur unvollständig artikulieren kann, wird dann zur Konvention von Regeln, denen sich die Einzelnen und die Gesellschaften unterzuordnen haben wie der jeweils herrschenden Macht. Es sei denn, Recht wird gar für eine ordnende Funktion der Macht gehalten, der man sich zu unterwerfen hat, weil sonst das Chaos droht. Es sei denn, das Recht wird einfach hin mit den Gesetzgebungen verwechselt.

Das ist geschichtlich oft der Fall gewesen, wann immer ungerechte Macht sich zu rechtfertigen suchte und unter Berufung auf den Satz, jedwede Ordnung sei besser als die Auflösung von Gesetz und Sitte in chaotischer Unordnung. Diese Missverständnis prägt insgeheim das allgemeine Verhältnis zu Recht und Ordnung sei es resignativ – wie weiterhin in den Zivilisationen des Ostens, deren Rechtstraditionen sich aus inneren, metaphysischen Lähmungen oder unter der Gewalt fremder Mächte und kolonialer Gesetzgebungen nicht regenerieren konnten; sei es ideologisch – wie im Westen, wo politischer Pragmatismus, etwa der Kalifen, die Weiterentwicklung des Rechts durch neue Interpretationen unterband, oder der europäische Positivismus das Recht schlechthin als ein System vereinbarter Regeln ausgab, dessen historische Modifikationen man den jeweiligen Gesetzgebern überlassen müsse, die direkt in den Diktaturen oder indirekt in den Demokratien Macht ausüben.

Dementsprechend haben Pragmatismus und moralischer Positivismus aus der Ethik eine bloße Konvention werden lassen. Sie befolgt, was unter den jeweils vorherrschenden

Bedingungen – politisch, gesellschaftlich, nahezu ununterscheidbar von bloßen Gewohnheiten – als opportun erscheint.

Diese Verfallserscheinungen werden wiederum sprachlich besonders deutlich. Moralisches in der Unbestimmtheit der Maximen: man tut das nicht, oder man hat sich so und so zu verhalten – also im allgemeinen, unauffällig, uneigentlich. Rechtlich in der zunehmenden Unverständlichkeit der Rechtssprachen: Sie sind auch für Rechtskundige nur noch in speziellen Rechtsbereichen einwandfrei zu beherrschen; das ist nicht nur auf die Überforderung der Gesetzgebungen durch immer kompliziertere soziale Konflikte und Bedingungen zurückzuführen, denen die Inflation an Gesetzen und Novellen nachzukommen versucht. Früher schon, vor dem historischen Umbruch in die neue, nach wenigen Generationen noch nicht durchschaubare Situation heutiger Gesellschaften, sind absurde Situationen aufgetreten. Nicht nur unter kolonialer oder fremder Gewalt, wie etwa in Indien, wo das die angestammte Rechtstradition überspannende Recht der muslimischen Machthaber wie der britischen Kolonialmacht fremde, der Gesellschaften unverständliche Sprachen vorschrieb; auch im europäischen 18. Jahrhundert, als die Rechtspraxis noch immer die dem Laien unverständliche Fachsprache des Latein verwendete oder sich auf Schriftwechsel beschränkte. Eine verlässliche Rechtspflege wurde dadurch ungewiss, wenn nicht unmöglich gemacht. Ein derart unverständlich gewordenes Recht büßt mit dem Vertrauen, das ihm als wesentlich öffentlicher Institution entgegengebracht werden kann, seine Fähigkeit ein, der realen gesellschaftlichen Situation zu entsprechen und sich ihren Veränderungen gemäß rechts-schöpferisch zu verändern. Als eine stets provisorische Vergegenwärtigung der Gerechtigkeit in der Lebensordnung einer in gemeinsamer Sprache, Geschichte und Deutung von Wirklichkeit begründeten Gesellschaft kann es sich nicht mehr bewähren. Es wird unglaublich, indem es unverständlich wird.

Ethik ist, wie gesagt, nicht in gleichem Maße aufs Wort angewiesen. Das Gute kann wortlos getan werden. Aber wenn es mit dem für gut und richtig Geltenden, mit dem aus Gewohnheit für gut Erachteten verwechselt wird, d.h.: in der Moral ist dies nicht so. Sie leitet ihre Entscheidungen von Reflexionen oder doch von allgemein akzeptierten Richtlinien ab, die reflektiert werden können. Das ganz und gar Unübliche, selbst wenn es gut gemeint oder wahrhaftig gut ist, ist ihren Konventionen nicht gemäß. Es verstößt womöglich gegen die guten, nämlich gewohnten Sitten. Heilige, Propheten, Weise und Helden sprengen deshalb oft den Rahmen des jeweils moralisch Gebotenen oder Verbotenen, indem sie sich rücksichtslos und rückhaltlos für das eigentlich Gute entscheiden, es gleichsam entdecken – weit außerhalb des Üblichen.

Deswegen ist Moralität, das den allgemeinen Sitten entsprechende, im allgemeinen für gut Gehaltene, keineswegs zu missachten. Es bezieht sich auf die Gesamtheit der im Gedächtnis aufbewahrten Präzedenzfälle von Gut und Ungut, Recht und Unrecht, Statthaft und Unstatthaft, also auf die zur allgemeinen Anerkennung gelangten Werte einer Kultur, einer Gesellschaft. Moral entscheidet sich aufgrund von Erinnerungen, ohne die selbstverständlich auch das Ethos nicht auskommt. Die Anamnese, von der die morali-

sche Entscheidung ausgeht, wissentlich oder kaum bewusst, sucht lediglich in dem, was als gut und richtig anerkannt wird, einen Anhalt und geht darüber nicht hinaus. Sie hält sich im sittlich Unbestreitbaren auf. Sie scheut das Risiko. Sei wagt es nicht, den deutlichen Richtlinien über die gewohnten, anerkannten Bedingungen des allgemein Möglichen hinaus zu folgen ins Unbestimmte, Unerschlossene, Unwegsamen hinein, auf das Licht zu, in dem die Werte und Leitlinien aufleuchten. Moral ist phantasielos. Sie ist nicht spontan, nicht kreativ. Sie verhält sich zur Ethik wie das Nachdenken zum Denken, oder wie Gesetz und geltendes Recht im eigentlichen Sinn: als der unaufhörlichen Suche nach Gerechtigkeit.

Ich halte diese Unterscheidungen für angebracht, weil sich ohne sie einige schwerwiegende Fragen nicht klären lassen. Das sind vor allem die für alle Ethik und für jede Rechtsordnung grundlegende Frage nach den Kriterien, die eine Revision der Entscheidungen unumgänglich machen. Ist doch davon auszugehen, dass die Moral wie das Recht sich in erster Instanz nicht bewusst und willentlich falsch entscheiden, sondern dem, was als gut und richtig angenommen wird, zu entsprechen versuchen. Nicht bloße Unsicherheit, Ungewissheit oder alles relativierende Zweifelsucht zwingen dann aber doch zur Revision der Urteile, sondern eine Einsicht. Dieser Einsicht wird deutlich, dass die getroffene Entscheidung nicht richtig gewesen ist und das angestrebte Gute, die intendierte Gerechtigkeit verfehlt hat. Im jeweiligen Einzelfall kann sich diese Einsicht aus vielerlei ergeben: aus einem nachträglich erst möglichen besseren Verständnis der Situation, die zu beurteilen war; oder aus dem Bedauern, dass die gutgemeinte Entscheidung verhängnisvolle Folgen gehabt hat, die den Intentionen zuwiderlaufen. Beide wäre nicht beunruhigend, wenn es sich lediglich auf die Beschränkungen unseres menschlichen Bewusstseins, auf seine Unfähigkeit, vorausszusehen beziehen ließe. Ist denn das Gewissen nicht nur im Bereich des verfügbaren Wissens verantwortlich?

Merkwürdigerweise kann sich weder die Ethik noch das Recht damit zufrieden geben. Die Entscheidungen hätten, so empfinden wir, die Unzulänglichkeit der Gewissheiten, von denen sie ausgegangen sind, berücksichtigen und deswegen vorsichtiger gefällt werden müssen. Das Gewissen, das sich geirrt hat, kann sich so wenig freisprechen von Schuld, wie sich das Recht, das eine unzutreffende, ungerechte Entscheidung getroffen hat, zu rechtfertigen vermag. Dass sich die Verfehlung rückblickend erklären, verstehen, begründen lässt, beschwichtigt die Gewissensnot dessen, der sie gefällt hat, keineswegs. Er muss sich eingestehen, dass er subjektiv einem Anspruch nicht genügt hat, dem er – wie auch immer – "eigentlich" hätte genügen müssen. Als habe er eine Frage, die an ihn gestellt wurde, falsch beantwortet, verschafft es ihm wenig Erleichterung, dass er nun bemerkt, dass er diese Frage nicht richtig verstanden hat und womöglich auch gar nicht verstehen konnte. Seine subjektive Verfehlung, sei sie zu entschuldigen oder nicht, scheint beinahe ohne Belang zu sein. Objektiv erhebt sich die Forderung, diese Entscheidung, das Urteil zu revidieren. Äußerlich ist das vielleicht – wie nach einer Exekution (weshalb die Todesstrafe so fragwürdig ist) – nicht mehr möglich. Innerlich ist es unumgänglich und notwendig, weil sonst von Ethik und Recht keine Rede mehr sein kann.

Diese Forderung tritt objektiv an uns heran. Wird ihr nicht entsprochen, droht das Gewissen – ethisch wie rechtlich – zu verstummen. Innerlich um ihre Glaubwürdigkeit gebracht, müssten Ethik wie Recht sich auch nach außen hin aufgeben, d.h. den Versuch einstellen, sich zu verwirklichen.

Dieser gleichsam objektive Charakter des Anspruchs, dem Ethik und Recht ausgesetzt sind, lässt sich durch die Situationen, auf die sie sich beziehen, nicht zureichend begründen. Dass die Tatsachen, die zu beurteilen sind, nicht zureichend erkannt werden und gemeinhin auch gar nicht adäquat erkannt werden können, hebt das tragische Problem nicht auf, dass durchaus guten willens und rechtmäßig Unrecht begangen werden kann. Alle Erklärungen, die es subjektiv verständlich und entschuldbar erscheinen lassen, sprechen zugleich nur für diese Objektivität. Gut und Böse, Recht und Unrecht werden rätselhafterweise nicht so erfahren, als seien sie ins bloße Empfinden oder gar in die Beliebigkeit des einzelnen gestellt, auch nicht ins allgemeine Dafürhalten der Gemeinschaft. Das Selbstverständnis der Menschen – im Recht wie in der Ethik – unterliegt diesen Kriterien wie einer objektiven Forderung. Der Irrtum der sogenannten Situations-Ethik, die der Existenzialismus in eklatanten Gegensatz zur eigentlichen Existenz-Philosophie proklamierte, bestand darin, dass er dieses aller Subjektivität enthobene Gegebensein der Kriterien verkannte. Eine beziehungslose Freiheit, die ist, was sie aus sich macht, und zu werden glaubt, wozu sie sich entscheidet, stellt eine äußerste Abstraktion dar. In ihr konstituiert sich ein Ich, das es gar nicht gibt, durch die Negation der anderen, die als die Hölle erfahren werden. Dagegen besteht die eigentliche Aufgabe der praktischen Vernunft geradezu in der immer wieder schmerzlichen Anerkennung dieser "Objektivität" der ethischen und gerechten Anforderungen. Sie kann immer wieder zur Revision der moralischen und rechtlichen Entscheidungen zwingen – und zwar nicht unartikuliert, sondern im fortlaufenden Widerstreit begründeter Argumente; in einem wachen, von der Sprache erhellten inneren oder äußeren Dialog, in dem sich die Vernunft als vernünftig erweist.

Diese Sprachhaftigkeit und mit ihr die Objektivität von Ethik und Recht werden gefährdet, wenn nicht unterschieden wird zwischen dem existenziellen Ausgerichtetsein auf das Gute, das wir in diesem Zusammenhang Ethik nennen, und den Teilbereichen dieses Vollzugs, die sich zur Sprache bringen und rationalisieren lassen, wenn nicht unterschieden wird zwischen der das Recht erst konstituierenden Suche nach Gerechtigkeit – und seinen Teilbereichen, die sich zur Sprache, zu gemeinsamen Verständnis und dann auch zur Geltung bringen lassen. Insofern verhält sich die Ethik zur Moral wie das Recht zum geltenden Recht – wobei wir vorerst noch davon absehen, dass auch die Moral sich nicht immer durchsetzen und überzeugende Anerkennung verschaffen kann, und dass auch das geltende Recht aus politischen, gesellschaftlichen oder formalen Gründen noch nicht in den Gesetzgebungen verbindlich artikuliert werden kann.

In diesen Problemen stellt sich die eigentliche Frage der neuzeitlichen Rechtsphilosophie in etwas veränderter Form: die Frage nach der einheitlichen Begründung von Recht und

Ethik. Die klassische Antwort, die Rechtsordnung habe den ursprünglichen Rechtsanspruch eines jeden Menschen auf Freiheit zu sichern, um die innere Freiheit des Gewissens zu ermöglichen, verantwortlich in die vom Recht verordneten Pflichten einzuwilligen aus Einsicht in die von Gerechtigkeit bestimmte gute Ordnung, bleibt allerdings fraglich. In ihr scheint Freiheit idealistisch postuliert und unterstellt zu werden, während sie doch in Wirklichkeit meistens nur sehr unvollkommen verwirklicht wird. Es fällt uns heute wohl schwerer als früheren Generationen, sie als eigentlich gegeben, als eine nur verschüttete oder noch nicht offenbar gewordene Möglichkeit anzunehmen. Nur zu offensichtlich sind wir nicht frei. Wir sind auch nicht darauf aus, endlich befreit zu werden. Andererseits lassen sich die Konflikte, um deren Lösung oder Ausgleich das Recht bemüht ist, gar nicht anders begreifen als im Sinn einer Kollision von möglichen, sich und den anderen noch nicht offenbaren Freiheiten. Weil sie sich und anderen "noch" nicht enthüllt, nicht in ihren wahren Eigenheiten, Eigentümlichkeiten, nicht eigentlich zu erkennen sind, begegnen sie einander feindselig, auf ihre Interessen und auf ihre Selbstbehauptung bedacht; verfangen in das, was sie für sich selbst halten. Dass sie frei werden und auch von sich selbst frei sein können, erscheint als eine äußerste Möglichkeit, die nahezu undenkbar ist. Dennoch können wir uns selbst ohne sie nicht verstehen.

Was Menschen von sich wahrzunehmen vermögen, als was sie sich vorfinden, wird ihnen erst deutlich vor dem Horizont dessen, was sein sollte und was sie sein sollten. Das ontologische Gewahren ergibt sich aus der de-ontologischen Aufmerksamkeit, unlösbar von Schmerz, sich selber nicht zu genügen; sich selbst nicht oder doch nur als einen Entwurf, im unterwegs zu sich selbst, in unruhiger Vorläufigkeit annehmen und anerkennen zu können. Wie alles, was wir von Zeit, Welt, Geschichte, Gemeinschaft, Natur, Sterblichkeit und dem gelegentlichen Glück begreifen, ist auch, was wir als gut, als Recht verstehen, nur in dieser Vorläufigkeit verständlich.

Die Freiheit ist damit der transzendentalen Reflexion nach wie vor als Bedingung der Möglichkeit erkennbar, Subjekt der ethischen Entscheidung und zugleich, kraft der Einwilligung der Vernunft in eine vernünftige Ordnung, auch des Rechtes zu sein, das unserer Willkür Pflichten und Begrenzungen auferlegt. Doch in dieser Struktur unseres Bewusstseins von Recht und vom Guten spiegelt sich die konstitutive Anlage unseres Daseins auf die noch ausstehende, noch nicht aufgedeckte wahre Eigentlichkeit unserer selbst, auf die sich unsere Hoffnung richtet. Sie kann nicht willentlich herbeigeführt werden. (Unserer Willkür bleibt, was wir eigentlich wollen, ja auch verhüllt). Wir können und dürfen sie uns nicht vorstellen. Denn auch alle unsere Vorstellungen sind aus Erfahrungen, aus Gewusstem gebildet, also aus Vorläufigem. Sie verstellen uns nur den Weg ins Unausdenkbare, auf das wir uns berufen, wenn wir, ins Unendliche über uns hinaus weisend, von Erlösung, Offenbarung, Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit sprechen.

Verwunderlicherweise versagt uns die Sprache nicht den Dienst bei diesem Verweis. Und ohne ein fast blindes Vertrauen, das uns, worauf die Worte hindeuten, wie ein unsichtbares Licht entgegenkommt, können wir nicht erkennen und nichts, was uns erkennbar

wird, verstehen. Zugleich werden diese Worte sinnlos, wenn sie nichts anderes bedeuten, als was wir unter ihnen verstehen.

Worum es in dieser Besinnung geht, ist diese Gleichförmigkeit der ontologischen und gnoseologischen Struktur des ethischen Gerichtetseins auf das Gute und des Ausgerichtetseins des Rechts auf die Gerechtigkeit etwas deutlicher werden zu lassen. Es ist die Struktur der offenen Frage. Ihr kommt genügend Gewissheit zu, um als Frage sinnvoll zu sein; ihr widerfährt nicht zu wenig Gewissheit, als dass eine abschließende Antwort möglich wäre. Diese offene Frage hat Philosophie der frommen oder unfrommen Unaufmerksamkeit entgegenzuhalten, die das kritische Denken verdächtigt, es wolle dem Glauben und Offenbarung widersprechen, indem es eingesteht, ihm nicht genügend Gewissheit entnehmen zu können, um abschließend zu urteilen; es wersetze sich der Wahrheit, indem es zugibt, von ihr noch nicht befreit zu sein, und deshalb, ihr zuliebe, nicht aufhört zu fragen. Solchen Fragen stehen Angst und Widerwille entgegen. Sie verschließen sich seiner Offenheit. Sie denunzieren den aufrichtigen Zweifel, nicht weil er den Glauben zerstört, sondern allererst ermöglicht, indem er den Zweifelnden selber und sein zweifelhaftes Erkennen in Zweifel zieht. Solches offene und Offenheit erschließende Fragen ist in der Tat die Frömmigkeit des Denkens, ohne die wir nicht lernten, endlich etwas aufmerksamer zu horchen, um wacher gehorchen zu können.

In diesem Sinn setzt Recht, um lebensnah und wirklichkeitsgemäß, und d.h. dem Menschen und seiner noch nicht offenbaren Möglichkeit gemäß zu sein, notwendigerweise voraus, dass es sich als vorläufig versteht. Um Recht zu bleiben, darf es seine Ordnung nicht als abgeschlossen betrachten. Wie alle Jurisdiktionen und Gesetzgebungen sich vor dem Recht als dem Inbegriff unseres Gerechtigkeitssinns zu verantworten haben, steht das Recht selber dem Einspruch der Gerechtigkeit offen. Dieser Einspruch erfolgt gegenüber dem in Geltung befindlichen Recht, das uns bewusst geworden, in dem es zur Sprache gekommen ist, aus den noch nicht ans Tageslicht der Sprache gelangten, im gemeinsamen Denken noch nicht artikulierten tieferen Dimensionen unseres Wissens um Gerechtigkeit. Das Recht insgesamt steht zur Gerechtigkeit in der gleichen Beziehung wie die positive Gesetzgebung zum Recht. Es muss dazu bereit sein, die ihm möglichen Entscheidungen als vorläufig und revisionsbedürftig zu betrachten. Keine Rechtsordnung kann sich legitimieren ohne Instanzen, die eine solche Revision vornehmen können. Geschichtlich sind jedoch auch die Rechtsordnungen als solche auf die fortlaufende Überprüfung ihrer Rechtmäßigkeit angewiesen. Sie besteht wesentlich in ihrer Revisionsfähigkeit, die immer auch die Fähigkeit bedeutet, sich und die eigene Sprache die rechtliche Symbolik von Grund auf neu zu interpretieren; so galt es als vornehmste Pflicht der chinesischen Kaiser, mit Hilfe von Kalligraphen und blinden Musikern von Zeit zu Zeit für eine "Richtigstellung der Zeichen" zu sorgen.

Praktisch sind Revisionen nur begrenzt möglich. Die Prozesse menschlicher Gerichtsbarkeit müssen zu irgendeinem Abschluss gebracht werden. Der geschichtliche Prozess, in dem sich die Rechtsordnungen der Gerechtigkeit erschließen und zuwenden, ist indessen nicht abzuschließen. Unter Berufung auf die ausstehende, sich immer nur ankündigende

Gerechtigkeit kann er von Generation zu Generation neu eröffnet werden, solange nicht behauptet wird, es gäbe eine letzte Instanz. Paradoxerweise kann sie nur angenommen werden, indem bestritten wird, dass es eine letzte Instanz, ein letztes, das Jüngste Gericht wirklich geben wird, wenn also das transzendente Ziel, auf das sich der geschichtliche Prozess zubewegt, geleugnet wird. Solange diese Möglichkeit offen steht, kann kein Urteil als endgültig gelten, denn es ist nicht in Allwissenheit gefällt worden. Diese Relativierung entfällt, wenn unterstellt wird, nur jeweils bedingte, relative Entscheidungen könnten gefällt werden, ethisch wie rechtlich. Dann kann erst und muss wohl, wie die Geschichte vermuten lässt, einer wie auch immer zu bestimmenden Instanz die letzte, endgültige Kompetenz zuerkannt werden. Das mag die Gesellschaft oder die Nation oder die Menschlichkeit selber sein, wenn Gott für tot erklärt wird, bleibt sein Thron nicht leer. Stets hat die Deklaration einer säkularen höchsten Instanz zur Folge, dass über die prinzipielle Relativität und Bedingtheit aller Urteile hinaus nicht gefragt werden kann, letztlich, weil dogmatisch entschieden ist, dass es real kein Darüber hinaus gibt. Der Tod wird als definitives Ende angesehen. Ohne Unsterblichkeit, bemerkt Dostojewski, ist indessen alles erlaubt.

Es wurde hier zu weit führen, aufzuzeigen, dass die Säkularisierung des Rechts wie eine Ethik säkularer Selbstbestimmung nahezu unweigerlich in diesen prinzipiellen Relativismus führen muss, der in Gefahr ist, umzuschlagen in einen Absolutismus des positiven Rechts, dem irgendeine Moral, die nicht anderes ist als Ideologie. Hier hat uns zu beschäftigen, dass diese Katastrophe sich historisch nicht erst in explizit säkularen Weltanschauungen ereignet, sondern unter religiösen Vorzeichen: in der Verhärtung konfuzianischer Rechtsrituale; im Verfall des Dharmashastra zum obsoleten Sittengesetz, das die ursprüngliche Bruderschaft aller Menschen aufspaltet in immer undurchlässigere schicksalhaft verordnete und deshalb als Karma hinzunehmende Kastenordnungen, die sich fortlaufend weiter aufspalten und verhärten; im Christentum wie im Islam. Aus der apostolischen Sendung: wen ihr bindet, der ist gebunden, und wen ihr löst, der ist entbunden, wird die Befugnis abgeleitet, endgültig richten zu können. Die Tatsache, dass dazu den Amtsträgern der Kirche wie dem konziliaren Konsensus die gnoseologische Voraussetzung, nämlich die erforderliche Einsicht fehlt, wurde nicht genügend beachtet. Die Peinlichkeit, posthum die zu Tode gefolterten Heiligen rehabilitieren zu müssen, blieb der Kirche nicht erspart. Eine Zusage der göttlichen Gnade, die menschliche Barmherzigkeit zu bestätigen, wem ihr vergebt, dem ist vergeben, kann nicht auf ein Verdammungsurteil übertragen werden, und zwar schlichtweg aus gnoseologischen Gründen. Liebe kann dem Erkennen zuvorkommen und seine Ungewissheiten übersteigen. Das negative Urteil ist nur durch eine endgültige Einsicht zu rechtfertigen, die keinem Menschen gegeben ist.

Deshalb gilt ethisch uneingeschränkt die Warnung: richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet. Deshalb ist jegliche legitime Rechtsordnung, auch diejenige, die sich sakral begründet, darauf angewiesen, institutionell sich selber zu relativieren und in ihrer Verfassung vorzusehen, dass sie nicht endgültig urteilen kann. Sie kann und muss unter Umständen, wie im Institut des Gnadenerlasses, der keiner Begründung bedarf, aufgehoben

werden, denn ihre Begründungen stehen im letzten nicht außer Frage. Das Recht selber ist nur als formaler Prozess gemeinschaftlichen Fragens nach Gerechtigkeit zu verstehen. Die Gerechtigkeit selber ist und bleibt transzendent. Wir wissen, dass es sie geben soll; aber wir wissen auch, dass wir dazu nichts anderes beitragen können als unseren unaufhörlichen Versuch, sie herbeizuführen. Als Ziel unserer Suche ist sie nicht einmal in abstracto zu hypostatisieren, als sei sie eine fassbare metaphysische Wesenheit. Sie widerfährt uns, entgegenkommend aus dem unzugänglichen Licht, das von ihr ausgeht – theologisch, islamisch gesprochen: sie ist eine Eigenschaft Gottes. Als solche ist sie so offenbar wie Er selbst: als absolutes Geheimnis. Sofern uns Offenbarung gewährt wird und wir bereit sind, sie in Empfang zu nehmen, wird uns lediglich bewusst, dass sie in uns Leben und Sterben in Anspruch nimmt, richtend und im voraus ausrichtend. Damit wird uns keine weitere Gewissheit gegeben, es sei denn die, dass wir uns auf unsere Gewissheiten nicht einlassen dürfen. Sonst verendet die Hoffnung auf ein endgültiges, grundloses und deshalb überraschendes Erbarmen, das uns begnadigt. Ihm kann nicht vorgegriffen und schon gar nicht im Vorhinein gewehrt werden. (Es wäre einfach albern, dem Allbarmherzigen vorschreiben zu wollen, wen er gefälligst außer acht zu lassen hat).

So wir glauben dürfen, dass Er – 'Alla-il-'allah – sich uns Menschen offenbart, erfahren wir aus seiner Selbst-Mitteilung doch auch nur das, was wir, ohne deren Freiheit seine absolute Freiheit uns offenbar nicht befreien will, in uns eingehen, in uns zu Erfahrung und Verständnis kommen lassen. Was offenbart wird, übersteigt unser Verstehen unendlich, aber es überwältigt dieses unser Verständnis nicht, sondern wartet ab, dass es wach und weit wird. Selbst im Fall der Erleuchtung bleibt ungewiss, was gewusst werden müsste, um endgültig urteilen zu können. Weil selbst der Erleuchtete nicht nur Licht ist, verweigert Buddha jedes Urteil. Gerade durch die Offenbarung wird einem Gläubigen, dem Muslim, unzweideutig zur Gewissheit gebracht, dass er zwar im Licht steht, aber nicht Licht ist. Immer zweifelhaft bleibt, ob er wahrzunehmen vermag, was sich ihm zeigt; ob er verstehen kann, was ihm gesagt wird.

Worauf ich aufmerksam machen möchte, ist dies: der Gewissenskonflikt im unzureichenden Wissen wird durch die Offenbarungserfahrung keineswegs aufgehoben, sondern nur noch radikaler. Er wird unzweideutig, weil im Glauben, im Islam kein Zweifel daran aufkommen kann, dass das Licht, in dem wir erkennen dürfen, was uns erkennbar wird, nicht von uns ausgeht. Die Vernunft vernimmt, der Verstand reflektiert – aber aus sich selber leuchtend, wie der Atman der Upanishaden, können wir uns nicht verstehen. Wir wissen genug, um nicht wirklich nichts wissen zu können, erklärt Pascal diese unsere natürliche Lage, die unserem Verlangen zutiefst widerspricht, - aber wir wissen nicht genug, um etwas mit Sicherheit zu wissen. Man ist versucht, dies den gnoseologischen Aspekt der Angst zu nennen; im Unterschied zur Furcht sieht sie nichts vor sich und kann dieses Nichts doch nicht erfassen.

Das Nichts ist unzugänglich. Hierin mag ein Grund für eine eigentümliche Zwangsvorstellung prophetischer Religiosität zu finden sein, die in anderen Überlieferungen nicht

anzutreffen sind: für die Phantasmagorie des absoluten Schreckens, für das Postulat einer ewigen Verdammnis.

Der Gedanke ist bedeutsam für das Selbstverständnis von Ethik und Recht. Er bezeugt u.a., dass Formen der metaphysischen Angst sich das Nichtige im vollen, qualvollen Bewusstsein seiner Nichtigkeit als endgültig vorstellen können und zugleich Gnade als unannehmbar; der Gedanke zeigt, dass unter bestimmten Bedingungen religiöser Verworfenheit, Hass, Abscheu, Ekel und Verängstigung nur in der Imagination endloser Folterqualen, denen der andere, der Ungläubige, der Abtrünnige, der Verräter, der Andersdenkende ausgesetzt sein wird, ihr Genüge finden. Wie sind unter diesem Vorsatz Recht und Ethik zu denken? Welches Bewusstsein bestimmt deren Entscheidungen im positiven, wenn negativ Endgültigkeit für möglich gehalten wird – und zwar nicht als Vernichtung, sondern als qualvolles Bewusstsein unaufhebbarer Nichtigkeit? Als übertreibende Dramatisierung der Konsequenzen menschlicher Freiheit ist der Gedanke nicht aufzufassen, weil dem Bösen, Abwegigen, Abscheulichen in seiner Ich-Verfangenheit zwar etwas Freiheit des Willens, aber gewiss nicht die Freiheit des Bewusstseins zuzusprechen ist. Wer sich vergeht, weiß schlechterdings nicht genau, was er tut. Aus den vorgestellten Konsequenzen der Verdammnis werden dem Delinquenten Zurechnungsfähigkeiten zugestanden, die nicht einmal dem Heiligen zukommen; wobei nicht auszuschließen ist, dass der Urteilende, der sich in frommer Unschuld für befugt hält, ethische Richtlinien und juristische Grundsätze auszugeben, sich insgeheim für ebenso zurechnungsfähig hält. Der Irrsinn des endgültigen Urteils bricht im Bewusstsein eines sich selber missverstehenden Glaubens aus, der die Radikalisierung des Gewissenskonfliktes und des Gewissenselends nicht erträgt.

Ontologisch ist hinzuzufügen, dass solche Irrsinnigkeiten verkennen, was es bedeutet, wachen Bewusstseins in Zeit, in Welt und selber in gewissem Sinne zeitlich und weltlich zu sein. Die Existenz ist, wie das Wort besagt, ausgesetzt; und zwar immer schon, bevor es uns zum Bewusstsein kommen kann, in unabgrenzbare Beziehungen zu anderen Wesen und Dingen, mindestens vom Augenblick der Zeugung an bis zum Tode, wenn nicht zuvor schon und darüber hinaus. Dieses Einbezogensein ist dem Dasein nicht durchschaubar. Es nimmt nur wahr, dass es bezogen ist auf – die Mutter, den Vater, die Geschwister und Freunde, die erfahrbaren Gemeinschaften und ihren Zusammenschluss zu Gesellschaften, Völkern; angewiesen auf Wasser, Erde, Atemluft, Licht und Dunkel, verbunden mit Pflanzen und Tieren und den Rhythmen des Kosmos, in Wachen und Schlaf. Indem es seiner selbst gewahr wird, erfährt sich das menschliche Dasein in Sprache und in den Erinnerungen, die sie vergegenwärtigt, bestimmt von den Verstorbenen der Vorzeit und bezogen aufs Kommende. All dies berührt uns nicht nur, haftet der Existenz nicht an – diese Beziehungen machen sie aus. Wahrnehmen, erfassen, wissen können wir unser Einbezogensein nur fragmentarisch, wie von außen und oberflächlich. Unter den Nebelschwaden der Träume öffnet sich das Dunkel. Ich bleibe mir selbst undurchschaubar und unkenntlich – mir selber wahrnehmbar nur in den Äußerungen dieser

meiner Anwesenheit in Zeit und Welt, ungleich weniger gewiss als die Beziehungen, in denen ich mich erfahre ... homo abyssus.

Und gerade der Gläubige, durch die Glaubenserfahrung der Offenbarung tiefer aufgeklärt, kann nicht von anderen Gewissheiten ausgehen, wenn er sich ethisch entscheidet und Recht zu verwirklichen sucht. Ihm ist deutlicher als anderen gezeigt worden, dass uns Menschen solche Gewissheiten nicht gegeben sind. Nicht in den Urkunden des Offenbarungsgeschehens – und woher sonst? Wir befinden uns als einzelne und in unseren geschichtlichen Gesellschaften im Prozess. Niemand kann und darf in Weltzeit die Verhandlung für abgeschlossen erklären, und zwar ethisch wie rechtlich in keinem Stadium des Verfahrens nicht in den Fragen zur Person, nicht in der Tatbestandsaufnahme, nicht in der Beweisführung, nicht in Anklage und Verteidigung, geschweige denn im abschließenden Urteil. Die uns von jener unbegreiflichen Geduld eingeräumte Zeit, die Geschichte, verlangt unaufhörlich und unausweichlich Revisionsverhandlungen im Namen der Gerechtigkeit. Das bewahrt uns ethisch vor der Verzweiflung.

Für das Recht ist es aber nicht nur eine Hoffnung, sondern auch eine Verpflichtung: es muss sich formal als unabgeschlossener Prozess verstehen und zum Verständnis bringen, als Rechts-Suche, die in einem fortlaufenden Wahrnehmungs-Verfahren dem sich wandelnden Bestand der Gesellschaften zu entsprechen und deshalb sich als Konvention den geschichtlich eintretenden Transformationen offen zu halten hat. Diese Aufgabe setzt theoretische Unbefangenheit voraus. Denn Ordnung ist nicht als ein für alle Mal festgelegte Statik, sondern in Entsprechung zum Fluss des realen Geschehens, der gegenwärtig zur reißenden Strömung geworden ist, als ein dynamisches System zu begreifen. In Zuständen extremen Ungleichgewichts lassen sich im Strom des Geschehens Situationen, Strukturen relativer Ausgewogenheit nur aufrechterhalten, wenn sie an der Bewegung teilnehmen, in der sie sich immer wieder neu ausbilden können. Nichts anderes ist lebendige Tradition. Sie braucht nicht am vermeintlich Unabänderlichen festzuhalten, weil sie ihrer formenden Kraft vertrauen kann. Sie braucht nicht überkommene Formen und Formeln beizubehalten, sie informiert.

Dem Kreislauf dieser Überlegungen sind einige religiöse Fragen hinzuzufügen, um zu prüfen, ob dieser Gedankengang den Glaubenserfahrungen entspricht oder von ihnen zersprengt wird. Dabei können wir uns ersparen, auf aktuelle Phänomene der Angst einzugehen, in denen eine dumpfe, lichtscheue und deswegen unreflektierte Leidenschaft an Überlieferungen festhält, die sie nachweislich nicht versteht, wieder in ihren Sätzen, noch in ihren Grundsätzen. Dieses Missgeschick kennzeichnet jedweden Konservatismus, der bewahren möchte, was sich zu bewähren hat – weil er sich scheut oder der Wahrheit der Überlieferungen nicht zutraut, sich der Bewährungsprobe auszusetzen. Ganz zu schweigen von der Atrophie des Vertrauens im sogenannten Fundamentalismus, der sich auf die Offenbarung wie auf des Rätsels Lösung beruft und zu wissen glaubt, was nur Glaube in Erfahrung bringen kann, wenn er sich mit der uns auferlegten Ungewissheit abfindet.

Auch über säkulare Masken des alten Gnostizismus brauchen wir kein Wort zu verlieren; die Ideologien widerlegen sich selber.

Ich möchte aber auf die Beobachtung zurückkommen, dass Offenbarung, so sie erfahren und als notwendig empfunden wird, die Unzulänglichkeit unseres Erkennens und seiner Gewissheiten nur noch tiefer, radikaler aufdeckt. Befänden wir uns nicht in dieser Unzulänglichkeit, wären wir auf Offenbarung nicht angewiesen. Diese gnoseologische Beschränktheit wird uns von den Propheten jedoch nicht als solche, als bloßes Defizit unseres Bewusstseins, sondern als ein Moment unseres unheilvoll beschädigten Daseins verständlich gemacht. Unser Bewusstsein kommt der Wirklichkeit nicht nach, weil unser Dasein ihr nicht, und das heißt auch immer: sich selbst nicht entspricht. Wir sind im unterwegs zu uns, nur ein Entwurf unserer selbst, und wir brauchen Zeit, um zu werden, was wir eigentlich sind. Dem Glauben verleiht die Offenbarung die Fähigkeit, Zeit in jedem Augenblick so zu verstehen – eben als die uns von jener Geduld belassene Zeit, in der die Freiheit auf unser Freiwerden wartet. Wenn irgendetwas der Offenbarung zu entnehmen ist, dann diese Behutsamkeit Gottes, die unsere mögliche Freiheit nicht antastet, sie nicht verletzt oder gar wie einen Embryo im Mutterleib der Zeit abtreibt. Keine blinde, unmündige Unterwerfung, Zustimmung und Einwilligung werden von uns erwartet. Als Keimlinge der Freiheit sind wir uns selber unvorstellbar. Das deckt eine Antwort der chassidischen Überlieferungen so auf: das Wort der Thora, der Mensch sei im Gleichnis, als Sinnbild Gottes – also des vollkommen Unvergleichlichen, Bildlosen – geschaffen, meine eben dies, dass wir uns auch von uns selbst kein Bild und Gleichnis machen dürfen!

Erlauben Sie mir hierzu eine kritische Anmerkung. Ich darf sie christlich formulieren:

Jesus verbietet schroff, dass seine Jünger ihn als ihren guten Meister ansprechen: Was nennst du mich gut, niemand ist gut, nur der einige Gott. Muslimisch betrachtet mag diese Aussage gar nicht verwunderlich sein und sich von selber verstehen; der Prophet Mohammed stimmt darin dem Propheten Isa voll und ganz zu. Für den christlichen Glauben wirft diese Zurechtweisung eine Frage auf; ihm gilt der Sohn Miriams zugleich als der Christus, als der Messias; als – vere homo et vere deus – das Fleisch gewordene Wort, das alles, was ins Sein gelangt, aus dem Nichts hervorruft; als die Inkarnation des einen Gottes, der sich dem Menschen als schöpferische, erwählende, offenbarende, erlösende und heiligende Anwesenheit zu erfahren und zu erkennen gibt. Diese sich menschlich äußernde und entäußernde Gottheit lässt sich von den Jüngern nicht gut nennen. In der Symbol-Sprache der frühen Kirche: nicht der Sohn, nur der Vater – im Gleichnis des Gedankens ausgedrückt: nicht in seinem Sich-entbergen, nur als im Uneinsichtigen verborgenes Geheimnis darf Gott gut genannt werden.

Lassen wir den strittigen christologischen Aspekt des Problems ruhig außer acht, in dem der Mensch-Gewordene wirklich nichts anderes ist als der Menschensohn, ohne Rückhalt in diese unsere Existenzweise in ungewisser Gewissheit und gewissenhafter Ungewiss-

heit eintretend. Auch denjenigen, der sich nicht zum Jesus als dem Christus bekennt, muss die Radikalität des Gedankens erstaunen. Er wirft die Kategorien, unter denen wir die Zielsetzungen von Ethik und Recht begreifen, aus dem Denkbaren und Vorstellbaren hinaus. Er katapultiert Güte und Gerechtigkeit ins Absolute, an dessen unendlichem Abstand wir uns wie an einer unendlichen Nähe zu orientieren haben: nur Gott, der 'Vater', allein Allah ist gut und gerecht. Und es erscheint nur als konsequent, wenn Jesus in gleicher Weise untersagt, die mit den Eigenschaft von Güte und Gerechtigkeit assoziierten Titel wie Rabbi, Vater, Meister zur Anrufung natürlicher Personen zu verwenden.

Wie verhält es sich nun in diesen Fragen für jene, die nicht glauben oder davon überzeugt sind, nicht glauben zu können? Für Nicht-Christen, Nicht-Muslime, vermeintlich oder wirklich "Gottlose"?

Da wir nur das Problematische reflektieren und lediglich an der Struktur der Probleme die Richtungen ablesen können, in die sie sich wenden, lautet die Antwort: in nichts anders. Die Verfassung der Existenz angesichts des Geheimnisses bleibt sich gleich; der aufgerissene Blick ins uneinsehbare, undurchschaubare Dunkel, von dem das Licht ausgeht, ist gleichermaßen geweitet; die Sorge, die der Ängstigung entspringt und sich ins Kommende ausspannt, ist ebenso bedrängend wie die Überforderung des Gewissens durch das Kind, die geliebte Frau, den Freund, den Fremden, durch jeden Menschen, der uns begegnet, wie durch die Wirklichkeit im ganzen. Der Unglaube unterscheidet sich vom Glauben allenfalls darin, dass er wahrzunehmen glaubt und nicht anzunehmen vermag, dass die absolute Gerechtigkeit und Güte zur Sprache kommen kann; dass sie nicht stumm bleibt, nicht nur als Abwesenheit zu erfahren ist. In einer jenseitigen Leere erspürt auch das ungläubige Gewissen jenes magnetische Zentrum, auf das sich die gleichermaßen unerbittlichen Ideale, auf die es angewiesen ist, auf das sich Ethik und Recht zubewegen wie Parallelen, die sich in einer anderen, nichteuklidischen Ebene, in einem nicht erfahrbaren Raum schneiden. Die Transzendenz von Güte und Gerechtigkeit, denen sich Ethik und Recht nur annähern können, ist die gleiche. Sie ergibt sich nicht aus Offenbarungen, sondern aus der ontologischen Verfassung des Daseins, die den Offenbarungen offen steht.

Geschichtlich haben die Religionen wesentlich dazu beigetragen, dass in den Gesellschaften und Kulturen Ethos wach werden und Recht sich ausbilden konnte – aber das wird ja auch kein vernünftiger Mensch bestreiten wollen, selbst wenn er sich nicht als Gläubiger versteht. Vernünftigerweise besteht jedoch auch nicht der geringste Anlass, Ethik in ihren positiven Richtlinien und das Recht als positive Ordnung von der expliziten Religiosität und dem, was sie aus den Offenbarungen entnommen und verstanden hat, abhängig zu machen. Dazu hat sich diese Religiosität in allen Religionen als viel zu unaufmerksam erwiesen. Nicht die offenbarte Wahrheit, nicht die Religionen, die sie nicht verleugnen konnten, aber die Gläubigen in ihrem Unglauben haben als Juden, als Christen, als Muslime, als Hindus oder Buddhisten kaum weniger versagt als die vermeintlich anderen. Unter denen finden wir nicht wenige, die das Gewissen geschärft, nicht wenige,

die es wachgerufen haben, und sei es als Opfer der offiziellen religiösen Ungerechtigkeit; ohne den Freimut der Skeptiker, ohne die soziale Aufmerksamkeit revolutionärer Frei-denker, ohne die politische Unabhängigkeit großer Ungläubiger wären unsere ethischen Richtlinien weniger klar, wären die heutigen Rechtsordnungen weniger duldsam und die Räume, in denen Freiheit möglich ist, enger. Das Charisma der Verantwortung, der Sorge um das Wohlergehen und die Rechte anderer wird nicht nur den Frommen verliehen. Allzu oft musste es sich den geltenden religiösen oder religiös verbrämten Anschauungen entgegenstellen, bis zum Martyrium. Diesseits der Voreingenommenheiten verbietet die reale Geschichte, Ethik und Recht in der Religiosität zu verankern.

Das ist auch theologisch in Ordnung. Denn der sich und seinen Willen offenbarende Gott beansprucht nicht nur unseren guten Willen, unsere Rechtschaffenheit, sondern unendlich viel mehr: uns selbst, unser konkretes Dasein. Seine Gebote und Anordnungen erhellen zwar unsere ethischen und rechtlichen Anschauungen, wollen aber auch das Dunkel auf-lichten, das ihnen in uns zugrunde liegt. In diesem Sinn sind Ethik und Recht nicht nur und nicht wesentlich "religiöse" Kategorien. Sie fordern unsere schlichte, alltägliche Aufmerksamkeit.

Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass wir hinsichtlich der existenzialen Verfassung wie verfassungsrechtlich umdenken müssen. Gerade im Glauben kann und darf unser Denken davon ausgehen, dass sich nicht nur die konkreten Erfahrungen, in denen sich Menschen um Recht und Ethik bemühen, ähneln oder gleichen, sondern auch ihre inne-ren, ihre Entscheidungen bestimmenden existenzialen Konstitutionen – unabhängig von allen historischen Differenzierungen in Denkweisen, Denksprachen, Weltanschauungen, Ideologien oder eben Religionen, in denen sie sich symbolischen Ausdruck verschaffen und dann auch reflektieren und auslegen können. Allen gleichermaßen erfahrbar ist die Ungewissheit in den stets vorläufigen Versuchen, sich dem Guten und der Gerechtigkeit anzunähern. Der Streit um die Quellen, aus denen uns Recht und ethische Aufmerksamkeit zukommen, auch der um sakrales, natürliches, positives oder säkulares Recht, ist so – nämlich theologisch – besehen ein Streit um Worte. Verschiedene Formen menschlichen Selbstverständnisses versuchen in ihnen, sich auf verschiedene Weisen zu vergegenwärtigen und auszulegen. Entscheidend ist, dass dies in ein und demselben offenen Magnetfeld geschieht, das unser Gewissen auf das Gute und die Gerechtigkeit hin ausrichtet und ordnet. Ausschlaggebend ist, dass dies immer im Bezug auf konkrete Situationen ge-schieht, in denen wir uns, ob wir uns als Gläubige oder als Ungläubige verstehen, heutzutage miteinander und aufeinander angewiesen vorfinden. Ethik und Recht haben keinen anderen Gegenstand als eben dafür zu sorgen, dass dieses Miteinander gut und gerecht geordnet wird. Wer darin lediglich einen säkularen Auftrag sieht, muss sich sagen lassen, dass der Glaube keinen anderen hat.

Das wird ihm in aller Eindeutigkeit gesagt, im Evangelium wie im Heiligen Qur'an. Die Offenbarung deckt die letzten Kriterien auf, nach denen endgültig gerichtet werden kann: es sind säkulare. Der Weltenrichter wird sagen: "... nehmt die Herrlichkeit ein, die euch

bereitet ist vom Anbeginn der Welt! Denn ich bin hungrig gewesen, ihr habt mich gespeist. Ich bin durstig gewesen, ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin Gast gewesen, ihr habt mich beherbergt. Ich war nackt und ihr habt mich eingekleidet. Ich war krank, ihr habt mich gepflegt. Ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen." Und wenn die Betroffenen – Gläubige oder Ungläubige – verblüfft gestehen, dass sie den Herrn noch niemals gesehen haben, antwortet er ihnen: "Was ihr dem Geringsten unter meinen Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan."

In diesem Sinn werden selig gepriesen alle, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit – sie sollen satt werden. Das ist alles andere als eine Anweisung zum privaten seligen Leben, zu moralischem Wohlverhalten, zu einer Ethik, die sich einfügt. Das bestätigt die Rechtsordnungen nicht. Es will sie beunruhigen durch Verantwortung.

(Hans A. Fischer-Barnicol, 1982?)

2. Zeit und die Zeitlichkeit des Fragens

Notizen zur Möglichkeit der Philosophie
UNESCO / Department of Philosophy - Paris, **June 1972**; Philosophy of Time

Hans A. Fischer-Barnicol

1.

Die Frage nach der Zeit findet keinen sicheren Ansatz. Unvermeidlich gerät sie in einen - wenn nicht ergebnislosen, so doch endlosen - Zirkel der Reflexionen, wenn sie versucht, sich ihrer selbst als mögliche, sinnvolle Frage zu vergewissern. Zeit ist kein Objekt.

Aber - bin ich denn Zeit und nur zeitlich? Nicht einmal dies läßt sich sagen. Sicherlich befindet sich der Schwimmer im Wasser. Zeit ist sein Element. Er ist naß. Ufer sind nicht in Sicht. Aber ist er selbst nur Wasser - nicht auch schwereres, so daß er sich nicht auflöst? Nicht auch Leichteres, so daß er getragen wird und nicht untergeht? Welche Haut läßt ihn die Strömung spüren? Welcher Atem hält das Haupt „über“ den Wellen?

Das Fragen findet keinen festen Stand. Es gleitet, taumelt, und indem es Anhalt sucht, betastet es nur sich selbst.

Den archimedischen Punkt des Problems, von dem aus die gestellte Frage sich aus ihren Angeln heben ließe, gibt es nicht. Wer meint, Zeit wie einen Gegenstand betrachten zu können, hat sie immer schon in einen anderen Aggregatzustand überführt, Wasser in Eis, Zeit in Raum. Zeit liegt nicht vor, weder als Vergangenheit, noch als Zukunft. Es gibt Vergangenes, das uns bestimmt, und das Kommende, das uns möglich sein läßt: *notre présent est chargé du passé et gros de l'avenir* (Leibniz).

Da das Vergangene nicht nur vergangen ist, können wir es nicht als gegeben annehmen, als sei es gewesen - nicht nur die Geschichte, alles und wir selbst würden unverständlich.

Da das Kommende nicht nur zukünftig ist, dürfen wir es nicht in blinder Vorsicht, die sich mit dem Stock vermeintlicher Prognosen und abstrakter Theorie einen Weg ertastet, erwarten. Weder ist die Vergangenheit ein bekannter Raum, in den uns die Rückkehr verwehrt ist, noch ist die Zukunft der unkenntliche Raum, in den wir eintreten müssen. Doch wie sonst ist Zeit zu erfragen?

Nichts ist gewiß - nur die Zeitlichkeit meiner selbst, des Fragenden, und die Zeitlichkeit meines Fragens; wie vermag sich das Fragen dieser seiner Zeitlichkeit zu vergewissern (oder gar zu entwinden), ohne sich selbst fraglich und ungewiß zu werden? Wie vermag es sich leeren Tautologien vorzuenthalten, die zwischen der Frage und dem, wonach sie fragt, kaum oder gar nicht zu unterscheiden wissen? Die Frage nach Zeit zieht das fragende Denken in Frage, in Zeit versetzt und geworfen, wie vermag es sich gegenüber der Zeit zu konstituieren und zu behaupten?

Wiewohl der Gedankengang sich in solchen anfänglichen Fragen entscheidet, können wir nicht einmal versuchen, sie aufzuklären. Dazu fehlt uns - unter anderem - Zeit.

2.

Was zeichnet die Philosophie als Methode gemeinsamen Fragens, „gemeinsamer Suche nach Allwissenheit“ (F. Schlegel), vor anderen Disziplinen aus, in denen sich der Mensch seiner Wirklichkeit zu vergewissern sucht? Was läßt vertrauen, Philosophie erfasse das in der Zeiterfahrung aufbrechende Problem so tief und wesentlich, daß der Titel gerechtfertigt und eine "Philosophy of Time" möglich ist?

Diese Annahme enthält ein Urteil über die Denkmöglichkeiten anderer Kulturen. Wie die Wissenschaften ist Philosophie als Disziplin gemeinsamen Fragens eine Ausgeburt der abendländischen Denkgeschichte. Der siamesische Zwilling der Theologie, Rücken an Rücken mit ihr dialektisch verwachsen, und wenn schon nicht einen Herzens und Hirns mit ihr, so doch unablässig ihr verbunden - formal und inhaltlich - durch den einen Blutkreislauf der gemeinsamen Geschichte. Wenn es eine Philosophie der Zeit geben soll, müßte es also auch eine Theologie der Zeit geben. Merkwürdigerweise - und das ist aufschlußreich für eine Kritik der abendländischen Fragestellungen gegenüber der Zeit und kennzeichnet deren Konstitution als Frage - gibt es sie nicht. Selbstverständlich sah sich das theologische Denken immer wieder vor das Problem geführt, so selbstverständlich, wie das philosophische Fragen sich angesichts dieser Frage zu entscheiden hatte. Aber die Zeit - um es als Legende zu erzählen - mußte im Vorhof des eigentlichen theologischen Themas verbleiben. Der Zutritt ins Allerheiligste, in die Anwesenheit des Ewigen, wurde dem fremden Magier verwehrt. Seine Rache war entsetzlich. Als die Nacht der religiösen Erfahrungen hereinbrach, ließ er das Wechselgestirn aller Zeitlichkeit, den Mond aufgehen, in dessen fahlem Licht sich alles, auch das Allerheiligste verwandelt in Geschichte.

Methodisch macht diese Legende darauf aufmerksam, daß sich die Frage nach Zeit und Zeitlichkeit nicht ablösen läßt von der Problematik der Geschichte und der Geschichtlichkeit. Beide Fragestellungen würden dann in der Sache falsch gestellt sein. Wie allenthalben gilt auch hier die Anweisung Mao Tse-tungs, daß nur mitreden kann, wer etwas von der Sache versteht, und nur derjenige etwas von der Sache versteht, der die Geschichte der Sache kennt. Die Geschichte des Problems ist aber eine abendländische Geschichte. Die Situation des Menschen, die durch diese Geschichte herbeigeführt worden ist, steht unter Konstellationen, die sich nur abendländisch erfassen und bezeichnen lassen.

3.

Als Vorfrage eines eigentlich religiösen, wenn man will theologischen Problems wird die Frage nach der Zeit bereits anfänglich im griechischen Denken verstanden. Nur inadäquat, als Verweis, als Mythos läßt sich bei Platon die Einheit von Sein und Werden aussagen:

Hinfällig an Leib und Seele ist der Mensch auf die Frage nach dem ewig Bleibenden als Grundgestalt des Seins, als Idee angewiesen. Für die nachfolgende Philosophiegeschichte wird sie zur Leitfrage nach Möglichkeit und Form der Teilnahme des vergänglichen am Unvergänglichen, der Zeit an der Ewigkeit. Von der Weltvernunft begründet ordnet sich

das Leben der Welt in Zahlenverhältnissen, vom Demiurgen im Entwurf einer intelligiblen Weltenordnung vorgedacht. Dieses ewige Urbild formt sich der amorphen Materie ein zur Ausbildung vorübergehender, proportionaler Abbilder, die als Ikonen des Ewigen in der Zeit hervortreten. Alles, was in Zeit wird, tritt gemäß dem zeitlosen Vor-Bild der Idee in die verfügte Ordnung des Kosmos, in zeitliche Erscheinung. Zeit ist als Vermittlung ewiger Gestalt an das Ungestalt zur Ermöglichung vergänglicher Nachgestalten verstanden, selbst ein "nach Maßgabe der Zahl fortlaufend ewiges Abbild der in einem bleibenden Ewigkeit". Zugleich wird sie als ordnende Macht erfahren. Alles Werden läßt sie durch die Grundordnung der Weltvernunft einheitlich bestimmt sein. Selbst zeitlich in den dialektischen Möglichkeiten seiner Bewegung vermag das menschliche Denken das ewige, selbst unbewegt alles bewegende Sein nur in Widersprüchen und Paradoxien zu denken. Erst Plotin wird diese Trennung durchbrechen und Zeit als Emanation des Ewigen zu verstehen suchen, zeitliches Dasein und Denken in ekstatischer Einung mit dem Einen.

Für Aristoteles ist Zeit vorab Zahl und Maß der Bewegungen, das Unterscheidung der Stadien gewährleistende Moment zwischen vorher und nachher. Nüchtern wird Zeit von Bewegungen im Raum abgelesen: Ein Maß, das es zuläßt, Bewegungen von Ort zu Ort zu messen. Weil es in räumlicher Bewegung ein da und ein dort gibt, kann auch in der Zeit von früher und später gesprochen werden. Als Kontinuum ist die Zeit teilbar in dem Jetzt- Punkt zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht, dessen Spannung zugleich den zeitlichen Zusammenhang gewährleistet. Zeit ist nicht aus solchen Jetzt- Punkten zusammengesetzt zu denken, eher als Raum möglichen Bewegtseins, einteilbar nach den in gleichförmiger Bewegung durchmessenen Raum-Strecken. Solche Zeit-Einheiten lassen sich als Maßstäbe verwenden für Geschwindigkeit und Dauer von Bewegungen, also auch für das Kommen und Gehen der Zeit selbst. Zeit wird nicht nur am Raum abgelesen, sondern als Raum gedacht.

Diese Entscheidung wird nun aber Jahrtausende hin gelten, auch dann noch, wenn vergessen ist, was Aristoteles darüber hinaus zu denken versuchte, in der metaphysischen Beziehung des unregelmäßig Bewegten auf die stetigen Bewegungen des Immerwährenden, also des Irdischen auf das Himmlische; in der spekulativen Frage nach dem zeitlosen, selbst unbewegten Grund, der alle Bewegungen in Gang setzt und hält. Diese Gottheit des ersten Bewegers wird als eine die Ordnung des Ganzen vorausdenkende Vernunft, die sich selbst denkt, als causa prima, als erste Ursache, nicht nur die Frage nach dem Sein selbst aufhalten (und durch die nach dem Sein des Seiende verstellen, die Sein zuletzt nur noch wie Seiendes zu denken vermag) - sie bringt auch den biblischen Schöpfergott ums Leben und läßt ihn, der unvorausehbar handelte und sprach, im Voraussehbaren, im Zeitraum, der zum „Zeitbunker“ ausgebaut wird, abwesend und stumm werden. Mit diesen beiden Bestimmungen der Zeit scheint dem abendländischen Denken der geschichtliche Rahmen gespannt zu sein, in den nun die Epochen ihre verschiedenen Muster einweben konnten. Platons Fragestellung leitet in vielfältigen dialektischen Vermittlungen über Plotin und die griechischen Väter einerseits, oder Augustin und Eriugena andererseits zu Anselm, dessen ontologisches Gebet bereits den Horizont aufreißt, in dem Nietzsches „Toller Mensch“ tanzen wird; zu Eckehart, der die von seinem großen Lehrer

erkannte ontologische Differenz wieder mystisch in eins fallen läßt und aus dieser Identität von Gott und Sein eine notwendige Dialektik entbindet, die fortwirkt über den Cusaner bis hin zu Hegel, der sich in ihm wiederfindet. Ein anderer Faden, das erkenntnistheoretische Problem, wird wiederum von Augustin über die Nominalisten zu Descartes hin geworfen, insgeheim bei Luther schon dem Ich als sich selbst reflektierende Subjektivität verknüpft, von Kant als tragender Strang des ganzen Gewebes wissenschaftlicher Denkmöglichkeiten entfaltet und ausgespannt.

Und des Aristoteles Gedanken - vom islamischen Denken neuplatonisch eingefärbt - gelangen zu Thomas von Aquin, der sie genial und doch fast ohne Wirkung umformt, zu Leibniz, der sie zugleich aufgreift und fallen läßt, bis hin zu Bergsons Besinnung, die Neufassung der Frage durch Thomas, der das Sein selbst als *similitudo divinae bonitatis*, als Ereignis des sich Zeitigenden und das Seiende aus dem Nichts hervorbringenden *actus purus*, also zeitlich zu verstehen gibt, ermöglicht dann - uneingestanden wie der entscheidende Anstoß Augustins - am Ende der Metaphysik, nach Nietzsche, die neue Fragestellung bei Heidegger. Freilich tritt sie nicht nur bei ihm auf; gleichzeitig bei Whitehead, bei Rosenstock-Huessy und Marcel, dann bei Merleau-Ponty, zuvor schon bei Rosenzweig.

Doch alles in allem und im Grunde genommen, über Augustin hinaus hatte das abendländische Denken nur wenige neue Fragen nach dem Wesen der Zeit vorzubringen. Wie das Beispiel Augustin bereits vermuten läßt und was sich in einer genaueren Analyse zweifelsfrei bestätigen würde: die Platos und Aristoteles Fragen in entscheidender Weise modifizierenden, ja, diesen Rahmen sprengenden Probleme wurden zwar in der Philosophie bedacht, aber nicht gestellt. Es waren theologische Probleme. Auch und gerade in ihrer säkularisierten Form, was ja nichts anderes heißt, als in ihrer Verzeitlichung ohne metaphysischen Anspruch und ohne Hoffnung auf ein Erreichbar und sei es auch nur in den Spiegelungen der Spekulation erreichbares Erkennen *sub specie aeternitatis*. So bei Marx und seinen Nachfolgern:

"(Die Dialektik) machte der Endgültigkeit aller Ergebnisse menschlichen Denkens und Handelns ein für allemal den Gar aus. Die Wahrheit lag nun im Prozess des Erkennens selbst, in der langen geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft, die von niederen zu immer höheren Stufen der Erkenntnis aufsteigt, ohne aber jemals durch Ausfindung einer sogenannten absoluten Wahrheit zu dem Punkt zu gelangen, wo sie nicht mehr weiter kann ... Ebenso wenig wie die Erkenntnis selbst kann aber die Geschichte einen vollendeten Abschluß finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit eine vollkommene Gesellschaft, ein vollkommener „Staat“ sind Dinge die nur in der Phantasie bestehen; im Gegenteil sind alle nacheinander folgenden geschichtlichen Zustände nur vergängliche Stufe im endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vom Niederen zum Höheren. ... Vor der Dialektik besteht nichts Endgültiges Absolutes, Heiliges ; sie weist von allem und an allem die Vergänglichkeit auf, und nichts besteht vor ihr als der ununterbrochene Prozess des Werdens und Vergehens ... Ihr revolutionärer Charakter ist absolut - das einzig Absolute, das sie gelten läßt" (F. Engels).

Diesen nicht sehr tiefsinnigen Text zitiere ich, weil er für die Zeitproblematik heutigen chinesischen Denkens, bei Mao Tse-tung bedeutsam geworden ist. Bemerkenswert ist sein Pathos, mit dem er eine endlose Endlichkeit deklariert, einen erbarmungslosen Fort-

schritt ohne Ziel, eine Heilsgeschichte ohne Heil in einer ihre Voraussetzungen nicht reflektierenden, pseudo-theologischen Vision der Zeit. Wie alle schlechte Theologie bemerkt er gar nicht, wie lebensgefährlich er sich selbst bedroht, indem er eine unendliche Entwicklung absolut setzt. Setzt der Gedanke der Entwicklung doch eine Richtung voraus, während der Gedanke des Unendlichen die Vorstellung einer Richtung absurd werden läßt.

Doch nicht nur als Gedanke ist der unendliche Progress widersinnig. Die perfekte Teleologie hebt die Zeit auf, die sie bestimmt. Wenn das Sein als Zeit verstanden werden soll, muß Zeit eben wahrhaft absolut gesetzt und als unendlich anerkannt werden, womit sie nur in relativen, raumhaften Abgrenzungen, aber in sich und wesentlich nicht gerichtet sein kann. Das Meer fließt nicht, es atmet in Ebbe und Flut.

Und genau in diesem Sinn ist die radikale Absage an alle Metaphysik und jede Teleologie der Geschichte zu verstehen, der Versuch das zeitliche Wesen des Lebendigen offen zu halten für alles Geschehen kraft der tragischen Freiheit des Menschen, dem Rätsel, der Zufälligkeit seines zeitlichen Daseins nicht zu entfliehen, sondern sie bedingungslos zu ertragen und zu bejahen. In den Augusttagen 1881 wird ein einsamer Sonderling in Sils-Maria - 6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen - von dem Gedanken überfallen, der die Grundirrtümer ... die Leidenschaften ... Wissen und verzichtendes Wissen (die Leidenschaft der Erkenntnis) sich einverleibt": der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

"Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht und du mit ihr, Stäubchen vom Staube. Nietzsche weigert sich, zähneknirschend dem Dämon zu fluchen, der so spricht. Er will Ja sagen zu diesem Gedanken: "Die Frage bei allem und jedem: willst du dies noch einmal und noch unzählige Male? würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen, wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?"

Hier - zwischen dem unreflektierten Widersinn unendlicher Entwicklung und dem bewußten Widersinn der ewigen Wiederkehr des Gleichen - erwacht die gegenwärtige, die für uns zeitgemäße Frage nach der Zeit. Bereits diese Kennzeichnung einer Fragestellung als zeitgemäß unterstellt freilich, daß es so etwas wie einen Wandel der Konstellationen gibt, unter denen sinnvoll und verbindlich gefragt werden kann, herausgefordert durch eine Situation und sachlich, methodisch, formal auf diese Situation bezogen. Zu Unrecht nehmen wir an, diese Zeitgebundenheit und Geschichtlichkeit des Denkens sei doch selbstverständlich; sie ist nicht nur in sich problematisch, sie ist das Ergebnis einer besonderen, eben unserer abendländischen Denkgeschichte. Zwar weiß auch der Buddha, daß nicht jede Wahrheit zu jeder Zeit einzusehen ist; was wir zu lernen haben, meint etwas anderes und mehr: daß Wahrheit so nur zur Zeit in dieser Form des Fragens nur in diesem historischen Augenblick zu erfragen ist. Das läßt sich nur undeutlich positiv bestimmen und von den Ergebnissen ablesen, die ein Indiz dafür sein können, daß richtig

und sachgemäß gefragt worden ist. Eindeutig sind indessen die Aporien.

Das bedeutet jedoch: so, wie sich die Frage uns stellt, ist sie nicht übertragbar und nicht allgemein gültig. Nicht einmal in der islamischen Welt, noch weniger in Indien oder im Fernen Osten kann sie so sinnvoll angenommen werden; ja, sie kann nur verstanden werden, wenn diese unsere abendländische Geschichte und wenn verstanden wird, was sich in diesem Geschehen - als sein besonderer Sinn - ereignet hat. Dabei dürfen nicht nur die ungeheuren Möglichkeiten gegen die ebenso ungeheuren Gefährdungen des Menschen, die erstaunlichen Gewinne nicht gegen die entsetzlichen Verluste verrechnet werden. Die Weltgeschichte ist kein Weltgericht, geschweige denn eine Buchhaltung. Der Sinn ist zu erfragen.

Dies ist nicht eine unter anderen philosophischen Fragen, es ist aber auch nicht nur eine philosophische Frage. Ohne Philosophie ist sie gewiß nicht zu klären. Doch ebenso gewiß kann sie von Philosophie nicht beantwortet werden. Und auch dies gehört zu den unausweichlichen Aporien, die anerkennen muß, wer korrekt, kritisch und situationsgemäß nach der Zeit fragen will.

4.

Es gehört zur Disziplin philosophischer Tapferkeit, Aporien nicht zu leugnen und nicht zu fliehen; sie sind die Arbeitsstätte des Fragens. In ihnen hat sich seine Unerschrockenheit und Unnachgiebigkeit zu bewähren.

Tapferkeit fällt nicht leicht. Im Unterschied zur Verwegenheit kennt sie die Gefahren. Deshalb versteht sie nur zu gut, daß man sich ihnen zu entziehen sucht, indem man Scheinfragen nachgeht.

Solche Scheinfragen, die sich der Problematik vorenthalten oder auf Abwege führen, sind populär. Einige seien erwähnt, weil ihre Kritik die konkrete Fragestellung aufklären kann. Nahezu unproblematisch für philosophische Kritik ist die allgemeine Übernahme und Annahme der sogenannten "objektiven" Zeit, wie sie von den Naturwissenschaften als maßgebende Vorstellung verwendet wird, in das alltägliche Gefüge von Einbildungen, Vorstellungen und Trugschlüssen, aus denen das neuzeitliche Zeitbewußtsein zusammengesetzt ist. Dieses vermeintliche Bewußtsein stellt sich fast oder gar keine Fragen. Es meint, Zeit zu kennen: als den ausgemessenen Raum eines kontinuierlichen Ablaufes, der ebenso unbestimmt wie zwangsläufig aus den Höhlen der Vergangenheit über die schmale Pforte des Jetzt in die dunkle Halle der Zukunft führt, in fugenlosem Nacheinander von Zeitabschnitten, in der Imagination einer aus den Jetztpunkten sich ausziehenden Zeitlinie. Ihre Homogenität wie ihre Unumkehrbarkeit werden fraglos vorausgesetzt, wiewohl sie gerade für das naturwissenschaftliche Zeitverständnis ungewiß geworden sind. Die Relativität der Zeit und aller Zeitmessungen kann nicht gedacht werden, weil Zeit nur als Raum und eigentlich gar nicht, sondern nur Zeitliches raumhaft gedacht wird. Zeit wird nicht als unmeßbares Maß der Bewegungen, Zeitabschnitte werden ganz unreflektiert wie Raumteile verstanden.

Dieses vulgäre Zeitverständnis wäre kaum erwähnenswert, es würde allenfalls psychologische und sozialpsychologische Probleme aufwerfen, wenn es nicht so weitreichenden

Einfluß und rätselhafte Macht gewonnen hätte. Es prägt das alltägliche Verhalten der Menschen unter technisch- industriellen Lebensbedingungen; es konstituiert bis weit in die Bereiche der Wissenschaften hinein die Präjudizien der jeweiligen Fragestellungen, die zu Grunde liegenden "Weltanschauungen".

Entsprechend dem streng operativen Charakter ihrer Modell-Vorstellungen und Kategorien haben die mathematischen Naturwissenschaften diese Problematik des Vorverständnisses von der "Sache" ständig zu reflektieren. Gelegentlich, wie in der theoretischen Physik, wird es zum eigentlichen Thema der Untersuchungen, weil die Abhängigkeit der Phänomene vom Vorverständnis evident geworden ist. Dieser Bezug ist relativ und steht sogar zur Wahl; die Relationen lassen sich nur bedingungsweise exakt bestimmen. Das hat weitreichende Konsequenzen für die Konstitution eines hinlänglich zuverlässigen Zeitbegriffs, dessen Funktionen unvermeidliche Unschärfen, Unbestimmtheiten und zudem wesentliche Asymmetrien aufweisen. Nur so, kritisch durchreflektiert, läßt sich Zeit als Maß einsetzen. Dagegen ist die Meßbarkeit der Zeit immer problematisch geworden; die kosmische Expansion auf Grund der Rotverschiebung in der Spektralanalyse bleibt ein hypothetisches, weil schlechterdings nicht anwendbares Maß; der Sog in den Zustand größerer Wahrscheinlichkeit wie ihn der Begriff der Entropie formuliert, ist unbegründbar. Zeit bleibt ein nur scheinbar meßbares Maß.

Dessen ungeachtet werden die vulgären, allen Ernstes primitiven Vorstellungen von der absolut gesetzten, unumkehrbaren und homogenen Zeit in den meisten Wissenschaften unreflektiert und deshalb auch ohne kritischen Vorbehalt verwendet; in Biologie und Medizin in den Sozialwissenschaften, denen deshalb die historische Dimension, in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, denen deswegen meistens die soziologische Dimension fehlt; mit wenigen Ausnahmen - C. G. Jung, Eugène Minkowski, L. Binswanger und Medard Boss - auch in der Psychologie und Psychiatrie. Selbstverständlich ist dieser Mangel an Kritik unwissenschaftlich. Er beansprucht indessen - unfähig zum Zweifel wie jede Schizophrenie - totalitär Geltung - und gewinnt sie; selbst in der Theologie, die sich über Nietzsches Versuch, Ewigkeit als Horizont des Zeitlichen und jede Transzendenz zu leugnen, noch aufzuregen verstand, inzwischen aber nichts Eiligeres zu tun weiß, als dem Jenseits und allem, was nicht zeitgemäß ist, abzuschwören.

In einem Doktrin- und Drogensüchtigen, nahezu perfekt ideologisierten Zeitalter geraten freilich alle Dogmen in widersinnige Konfusion und alle Werte außer Kurs. Albert Einstein meinte noch, den Zufall, "daß Gott mit der Welt Würfel spiele", nicht ertragen zu können; mit großartigen Anstrengungen und Leistungen versuchte genetische Forschung, insbesondere auch in Rußland, sich der Ermöglichung des Lebens als Konsequenz der Materie zu vergewissern, aber der Nobelpreisträger Jacques Monod fasziniert in riesigen Auflagen durch die These, Leben sei nichts als ein Zufall im Universum. Die These ist absurd, hat aber das Verdienst, auf die totale Verzeitlichung aller möglichen Vorstellungen und Fragen des modernen Denkens und auf die Unbedenklichkeit aufmerksam zu machen, mit der in diesen Vorstellungen Zeit substantzialisiert, verdinglicht, vermessen, zum leeren Raum des Möglichen gemacht wird. Der Gedanke des zufälligen, der sich vom Regellaß der Häufigkeit ableitet, soll nun das Geschehen bestimmen, das "wie oft", das Vorkommen charakterisieren. Notwendigkeit wird geleugnet, weil sie als Zwangsläu-

figkeit objektiv nicht beweisbar ist.

Im Abendland läßt sich die Frage nach dem Sinn offenbar nur noch im Lebensraum der Kirchen sinnvoll stellen: der christlichen, der islamischen, der marxistischen, in diesen drei verbliebenen Orthodoxien ohne Praxis. Es beschämt die Philosophie nicht, dieser Theologien von Geburt aus verschwistert zu sein.

Freilich hat sie darauf aufmerksam zu machen, daß diese, daß alle Weltanschauungen das nicht sind, als was sie in dem Exposé der vorausgegangenen Tagung über "Time and History" (5. XIII.1971 - UNESCO / Dep. of Phil. - transl. from the French) ausgegeben wurden, es sind keine "visions of the universe". Wer eine "Weltanschauung hat", schaut nicht das Universum, dem er innesteht, er sieht eine Welt an, der er sich wie einer anderen Gegebenheit gegenüber meint und die er deswegen so oder anders anschauen kann. Deshalb läßt sich zwar über Weltanschauungen streiten, es lohnt sich aber nicht. Sie erschließen nur Aspekte der Welt (und das heißt: der Zeit, denn Welt, world = weralt, bedeutet "das Zeitalter der Menschen"). In solchen Perspektiven bildet sich aber nicht, wie vermutet wird, ein jeweils authentisches Zeitverständnis; vielmehr sind diese Perspektiven aus einem je verschiedenen Verständnis bzw. Unverständnis gegenüber der Zeit entworfen. Weltanschauungen konstituieren sich aus Vorstellungen und Vorurteilen gegenüber der Zeit, in denen Zeitlichkeit ausnahmslos mißverstanden wird. Gerade dies zwingt sie zu so wütender Abwehr jeder Kritik, die diesen ihren gemeinsamen Irrsinn trifft; er bildet sich ein, er könne aus der Zeit austreten und der Welt gegenüber stehen.

Diese Imagination, aus der sich alle Weltanschauungen und Ideologien ergeben, wirft das eigentliche philosophische Problem auf. Es führt nicht nur ins Zentrum aller Fragen nach Zeit und Zeitlichkeit, sondern zugleich der Philosophie selbst als Problem: nämlich in die Analyse der Geschichte - von der genetischen Ermöglichung über die Aussonderung bis zur Verwesung, zum Zerfall - des abendländischen Ich. Auch dieses Problem ist ein - es ist das abendländische Problem; klären und lösen läßt es sich jedoch nicht von uns abendländischen Menschen allein, sondern wahrscheinlich nur in der Begegnung und Kommunikation mit den anderen. Dies ist eine gemeinsame Lebensfrage, die dem Denken in allen Kulturen, hierzulande der Philosophie aufgegeben ist.

Unter den Gesichtspunkten einer abgelebten Metaphysik ist eine solche Frage gewiß nicht richtig zu stellen; unter Mißachtung der bleibenden und nie erledigten metaphysischen Fragen kann sie überhaupt nicht gestellt werden. Wenn im Exposé unter B.2) soziologische Koordinaten wie "pre- or non- and post-industrial societies" als Herausforderung ausgegeben werden, so ist nicht nur zu fragen, was diese unbestimmten Bezeichnungen bedeuten sollen; bereits ein flüchtiger historischer Überblick muß erkennen, daß solche Kriterien für das gestellte Problem absolut irrelevant sind. Konstitutive Veränderungen im Zeiterleben und seinem Verständnis lassen sich nirgends im Abendland, aber auch in keinem anderen Land auf Einwirkungen der Industrialisierung zurückführen. Die Fragestellungen Kants, Kierkegaards oder Bergsons sind wie die Aurobindos, Fangs, T'angs, Nishidas oder Tanabes nur um den Preis der Lächerlichkeit soziologisch zu begründen. Jene kollektiven Zwangsvorstellungen aber, die durch die Industrialisierungen verbreitet werden, sind gerade nicht als natürliche Erfahrungen, geschweige denn als fragendes Reflektieren oder gar als ein kritisches Verstehen von Zeit anzusehen. Das

Problem liegt tiefer als die Modifikationen eines außengelenkten Zeitbewußtseins, ja, außerhalb dessen, was solche Veränderungen hervorrufen kann. Mit dem Wesen von Zeit und Zeitlichkeit steht die Matrix aller denkbaren Veränderungen des Zeitbewußtseins in Frage.

Das gilt auch für alle Modulationen des Drei-Stadien-Gesetzes von Joachim von Fiore und den Franziskanischen Spiritualen über Saint-Simon, Burdin, Concordet und Turgot bis zum "Cours de philosophie positive" und seinem "Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société", in dem Auguste Comte erklärt: "... par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théorétiques différents: l'états théologique ou fictif; l'état métaphysique ou abstrait; enfin, l'état scientifique ou positif" (Système p. p. 4, app. 77).

Angewandt auf die Geschichte des Zeitproblems und seiner Auslegungen heben sich solche vermeintlichen "Naturgesetze" selbst auf. Zeit wurde mythisch, theologisch und metaphysisch weitaus differenzierter erfaßt und verstanden als von den Wissenschaften, die nur den abstrakten Zeitraum als Vorstellung kennen, der ihrer eigenen Kritik verfällt. Wie der Mythos von der Theologie, wird die Metaphysik vom Scientismus nur unzulänglich begriffen. Der Fortschritt führt aus der tief sinnigen Drei-Dimensionalität antiker Zeiterfahrung in Aion, Kairos und Chronos in die dimensionslose Chronologie; aus Unbeweisbarem ins nachweisliche Falsifikat. Keine der Etappen ist historisch aufweisbar, und die Reihenfolgen von Mythos, Logos, Pneuma; von AT, NT, Ekklesia; von Theologie, Philosophie, Wissenschaft oder Heteronomie, Autonomie, Politonomie sind so absurd wie ein Nacheinander von Glaube, Liebe und Hoffnung. Auch die einzige, meines Erachtens erkennbare historische Beziehung zwischen Zeitverständnis und sozialer Ordnung zeigt keine eindeutige positive Entwicklung.

Sie läßt sich nicht aus den Produktionsverhältnissen ablesen. Ökonomie taugt nicht einmal als Chronometer. Die Begründung der sozialen Verfassungen im Rechtsverständnis, die Rechtsgeschichte läßt jedoch deutliche Epochen erkennen, die sich freilich auch übereinanderschieben.

Archaische Gesellschaften suchen und empfangen die Begründung und die Kriterien ihrer Lebensgesetze aus der Vergangenheit, aus einer Vorzeit, deren prototypischen Ereignisse als Archetypen, als normative Präzedenz- Fälle verstanden werden. Überlieferung läßt sie rekapitulierbar werden. So beruft sich das chinesische Recht, wenn es sich im Konfliktfall zu rechtfertigen hat, auf immer weiter zurückliegende Vorbilder: Kung-fu-tse will die Gerechtigkeit der alten Kaiser, Lao-tse ihm gegenüber den noch früheren Urzustand ohne Gesetz und deshalb ohne Verbrechen heraufbeschwören. Jede neu Form ist wesentlich Reformation. So deutet auch Mao Tse-tung die mystischen Methoden und metaphysischen Begründungen der chinesisch Heilkunde als ursprüngliche Einsicht ins Wesen der Materie und rechtfertigt damit die chinesischen Traditionen ideologisch; sie haben die Weisheit des Urkommunismus bewahrt, deren kümmerliche Fragmente der westliche Materialismus unterm Schutt der idealistischen Ruinen wieder freigelegt hat - Marx wird zum Archeologen.

Ein Regress ad uterum, in illo tempore, vergegenwärtigt das, was immer gilt, weil es aus

dem Ursprung alles bestimmt. Diese Anschauung trägt das sakrale Recht, in Veda und Vedanta, in den afrikanischen Kulturen, in Judentum, Christentum und Islam. Sie ermöglicht die Idee eines Natur-Rechts, in katholischen und muslimischen Rechtstraditionen wie auch im sowjetischen Marxismus, der das Urbild nur in eine voraussehbare Zukunft projiziert.

Gegen diese Rechtsbegründung im historisch- metaphysischen Rückbezug tritt in den ersten christlichen Jahrhunderten eine revolutionäre Instanz auf, die sich als gleich ursprünglich empfindet und unvermittelt gegenüber allen geltenden und möglichen Rechtsbegründungen, von der göttlichen Gerechtigkeit ermächtigt, sich ins Recht gesetzt weiß: das einzelne Gewissen. Ihm wird bereits im NT zugemutet, über die Geltungsbereich des sakralen bzw. des natürlichen Rechtsanspruchs befinden zu können: "Gebt dem Kaiser was des Kaisers, Gott, was Gottes ist!" Damit werden beide Geltungsbereiche nachgeordnet, das Gewissen hat als letzte Instanz zu entscheiden.

Daraus mußte das Kirchenrecht Konsequenzen ziehen und den Charismatikern einen freien, exempten Status sichern. Von ihm leiten sich die juristischen Begründungen des Widerstandsrechts ab gegenüber der herrschenden Legalität in den Kontroversen des Investiturstreites, ebenso die Deklarationen der Gleichheit aller vor dem Inquisitionsgericht. Aufklärung und Französische Revolution konnten diese im 12.-13. Jahrhundert entdeckten und formulierten Prinzipien nur publizieren.

Dies geschah in einem Moment, in dem alles, was Mittelalter und Renaissance an Wahrheit für die Begründung des Rechts erkämpft hatten, bereits in Auflösung überzugehen drohte. Mit der Deklaration des Einzelnen als Rechtsquelle war dieser Zerfall mitgesetzt. Konflikte zwischen Gewissen und Gewissen, wie sie das Zeitalter der Reformation hervorbrachte, ließen sich nicht mehr entscheiden, sondern nur noch neutralisieren. Da allen Menschen gleicherweise Recht zukam, konnte keiner mehr Recht erhalten. Insbesondere unter nominalistischen Vorzeichen ließ sich das Recht nicht mehr als Symbolisation ewiger Gerechtigkeit denken, sondern nur noch als verabredete Friedenssicherung, die nicht durch Wahrheit, sondern durch souveräne Macht der Regime zu gewährleisten war. Der Liberalismus der Aufklärung, Frühkapitalismus und beginnende Industrialisierung trieben die Säkularisierung der Prinzipien weiter. Über das Rechtmäßige hatte nun der Commonsense der Mehrheiten zu entscheiden. Frieden war nur als Vermeidung des Kriegs, als Interessen-Ausgleich zu interpretieren. Interessen sind jedoch - wir haben es lernen müssen - manipulierbar und gar keine rechtliche Grundlage, es sei denn für das "Recht des Mächtigeren". Diese unvermeidliche Rechts-Unsicherheit konnte nur übersehen und überspielt werden durch die Imagination eines idealen Ziels aller Interessen, auf das sie "gesetzmäßig" ausgerichtet sind, in der nun lebensnotwendigen Fiktion einer Entwicklung. Ohne Fortschritt und ohne den idealen Zustand, auf den alle Gesetzentwürfe zielen, büßt die Geschichte, büßt das Recht jeden Sinn ein. Was Recht sein soll, läßt sich nur utopisch begründen. Naturgesetze müssen erfunden werden, denen zufolge das Ideale nicht nur angestrebt, sondern notwendig eintreten wird. Und totalitäre Instanzen werden eingerichtet, die darüber zu wachen haben, daß niemand auf andere Gedanken kommt. Denn die Partei oder der Mehrheitswille, das ideologische Lehramt hat immer Recht. Denn das Recht selbst ist nur durch Entwicklung, also nur noch dogmatisch ideo-

logisch zu rechtfertigen.

Recht wird vorläufig so wie es ehemals konsequent war; nun Mitte und ein Katapult des Kommenden, der operative Entwurf einer imaginären künftigen Gerechtigkeit, die keinem Lebenden widerfahren wird. Es wird im Namen einer Menschlichkeit gesprochen, die sich um den konkreten Menschen nicht kümmert.

Das archaische Recht hatte eine ursprüngliche Lebensordnung dem ganzen Kosmos repräsentiert; das Recht des individuellen Gewissens war auf stets neue Präsenz eingeschworen; nun entgleitet der Rechtsgrund in eine vorgestellte und angeblich vorausgewußte Zukunft. Das Widerstandsrecht des Gewissens gegen das geltende Recht der Rekapitulationen berief sich auf die unmittelbare Gegenwart des Ursprungs, die denkbar geworden war in der eschatologischen Erwartung. Nun ist das Recht eine Funktion der Futurologie geworden. Vom ersten zum zweiten Stadium wurden Tiere und Engel, wurde der Kosmos aus der Rechtsordnung entlassen; im Übergang zum dritten Stadium der leibhafte Mensch. Er muß zurückbleiben, ein Trägheitsmoment des Fortschritts, die Bremse des Notwendigen. Wir sind die Späne, die fallen, wenn amtliche Theoretiker hobeln.

Andererseits bedarf es keiner Hellsicht oder gar der Prophetie um vorauszusagen, daß eine Revolution gegen die Zukunft bevorsteht. Sie wird das Recht auf Widerstand gegenüber der Prognose einsetzen wie einst das Gewissen sich gegen das Recht der Rekapitulationen auflehnte. Auch sie wird ihre rechtlichen Kriterien in Präsenz zu suchen haben, in der Parousie des Menschen. Auch in ihrem Rechtsbewußtsein wird ein anderes Zeitverständnis sozial wirksame Gestalt annehmen. Die Frage nach der Zeit ist also - last not least - eine politische Frage.

So verstanden ist sie freilich auch ein soziologisches Problem in dessen Focus alle sozialwissenschaftlichen Kriterien und Kategorien eingeschmolzen und umgeformt werden könnten in die neuen Denkformen einer Lehre von den Zeitgestalten menschlichen Beisammenseins in der Geschichte. Und ebenso würde dieses Problem, wenn es richtig gestellt wird, unser Wissen von den Binnenerfahrungen und - Fähigkeiten des Menschen umformen zu einer neuen Psychologie der Präsenz. Vor allem aber würden beide Disziplinen, Soziologie und Psychologie, in der Frage nach Zeit und Zeitlichkeit übereinkommen, weil diese Frage sie dazu zwingt, ihr gemeinsames Thema, den Menschen, in seiner konkreten Anwesenheit, als Leibwesen, zu verstehen. Es gibt keine Gesellschaft und es gibt keine Seele, die sich ohne Bezug zur leiblichen Existenz denken ließen. Wie kosmisch, weltlich so kommunizieren wir Menschen sozial nur auf Grund eines rätselhaften inneren Bestandes, in einer Dimension unseres Wesens, in der ich nichts anderes bin als ich selbst; und es gibt nichts in diesem Innen, das sich nicht auf anderes, auf andere bezieht. Alle soziologischen Kriterien und Kategorien sollten deshalb nicht nur historisch, sondern auch psychologisch überprüft werden. Gibt es doch auch gar kein psychologisches Kriterium, das sich nicht aus dem sozialen Kontext, aus dem Beisammensein ableitet. Die Fiktion des isolierbaren psychischen Individuums oder einer fensterlosen „monadischen“ Subjektivität muß ebenso preisgegeben werden wie die Abstraktion der einen Gesellschaft. Beides gibt es nicht. Beides ist leiblos. Beides ohne Zeit.

5.

Diese Überlegungen konnten nur Hinweise geben auf ein paar kritische Vorfragen, die hier nicht im einzelnen geklärt werden können. Durch sie kann die gestellte Frage nach der Zeit und der Zeitlichkeit des Fragens eine präzise Richtung gewinnen, kann sie konkret werden. Diese Vorfragen müßten systematisch erweitert werden - etwa auf das Problem der Eigenzeit biologischer Organismen und die Fragen der Lebenszeit -, um die Voraussetzungen aufzudecken von denen aus nach Zeit gefragt werden kann: nämlich von einem zeitbedingten, zeitlichen Bewußtsein, das sich immer schon in einem spezifischen Vorverständnis von Zeit und Zeitlichkeit vorfindet. In der Analyse dieser möglicherweise und, wie ein Vergleich zwischen den Kulturen zeigt, tatsächlich sehr verschiedenen Formen des Vor-Verständnisses könnte die Frage nach Zeit dann eine bestimmte Klarheit gewinnen. Hier muß der Hinweis genügen, daß sie nur in kritischen Reflexionen auf diese ihre eigene Zeitlichkeit richtig gestellt werden kann. Die Frage wird sinnlos, wenn sie sich aus ihrem konkreten Zusammenhang mit allen anderen Lebenstragen löst, wenn sie vergißt, daß sie in der Gegebenheit verankert ist, die uns nicht objektiv gegeben ist, sondern die wir sind: im Leib, der Zeitgestalt der Existenz.

Doch auch dieses rätselhafte Zentrum, dieser undurchdringlich Kern aller Fragen nach Zeit und Zeitlichkeit, ist nicht voraussetzungslos zu erfragen. Das Problem hat eine lange und dunkle Geschichte, die sich kaum aufklären läßt. Abendländische Metaphysik hat nicht nur das Sein vergessen, sie hat damit auch den Leib vergessen. Leiblos ist sie leblos geworden.

Erst im Vergleich, im Gespräch mit den Zeiterfahrungen und dem Zeitverständnis anderer Kulturen werden wir verstehen lernen, was dieses Schicksal bedeutet, und daß sich alle abendländischen Probleme aus diesem Verhängnis ergeben. Hier sei nur die ontologische Position des Problems angedeutet:

Unsere Worte „tempus“, „temps“, „time“, „Zeit“ leiten sich vom indogermanischen „d̥i, d̥a(i)“ ab, dem das altindische "dāti, dyāt" oder das griechische δαίεσθαι entsprechen; sie bedeuten teilen, (zer)schneiden, scheiden, also ein Geschehen, das trennt und so Unterscheiden möglich werden läßt. Nur in einer besonderen Wendung des Wortsinns, als „tide“, „tijd“ oder „tid“ wird ein Zusammenhang mit dem Geschiedenen gezeigt, in den Gezeiten, im Zusammenspiel von Ebbe und Flut.

Alles, was zeitlich ist, erscheint uns geschieden, geheimnisvoll abgetrennt vom anderen. Zeit unterscheidet. Allein unser Leib ist zeitlich und ist zugleich untrennbar, ununterscheidbar eins mit uns. Als Leib, der ich bin, bin ich zeitlich. Im Leibe ist Zeit mir gegeben und bin ich, abgetrennt und verschieden von anderem, da in der Zeit.

In der Geschichte des abendländischen Denkens ist Augustin als erster auf diese letzte Verankerung des Zeitproblems im Rätsel, das ich mir als Existenz selber bin, aufmerksam geworden. Sein genialer Aufriß der Frage ließ auseinandergehende Interpretationen zu: psychologische, die alle abendländischen Untersuchungen des Zeiterlebens und des Zeitbewußtseins leiteten; erkenntnistheoretische, in denen sich bereits die transzendente Subjektivität und Kants Begriff von Zeit als a priori gesetzte Form der Anschauung verzeichneten; realistische und idealistische Deutungen, in denen Augustins ontologisches, existenzielles Problem abgeblendet blieb. Im Gestus rhetorischer Leidenschaft tritt es auf.

In der Klage, im Verschlingen des Zeitlichen, in den anbetend fragenden Reflexionen auf das Rätsel der Herkunft von Zeit aus der Ewigkeit, die Zeit zuläßt, indem sie aus dem Nichts hervorruft, so daß alles, was geschaffen ist, zeitlich ist; in der kühnen Verkettung der Zeiten - als „Gegenwart von Vergangenem in der Erinnerung“, „Gegenwart von Gegenwärtigem in der Anschauung“ und „Gegenwart von Künftigem in der Erwartung“ - mit dem Bewußtsein, sowie der Weltzeit mit der Zeit der Seele; in dem berühmten „nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animit“ wie in dem anfänglichen Geständnis „scio, si quaerenti explicare velim, nescio“. Hier wird in voller Klarheit verstanden, daß gerade das ontologisch fern, unbekannt und unbeachtet bleibt, was ontisch am allernächsten liegt als das „Selbstverständliche“. Indem er sich zur eigenen Zeitlichkeit bekannte, hat Augustin, der platonisch Gläubige, auch das noch unentdeckte Phänomen des Leibes als existenziale Zeitgestalt, inbegriffen freilich in der Glaubenserfahrung des Geschaffenseins mit aller Zeit, insgeheim aufgedeckt: „Ich springe in Zeiten auseinander, von den ich nicht weiß, warum sie eben so einander folgen. Im Strudel des Vielerlei zerstückt sich mein Denken, mein innerstes Leben, bis ich mit allem münde in Dir.“

Der Gedanke, daß ich Zeit bin, zeichnet sich in der dialektischen Verschränkung von Vergangenheit und Zukunft im erinnernd - hoffenden Augenblick bereits ab: der Ort dieser dialektischen Spannung, dem wir erst bei Heidegger wieder begegnen werden, ist das Ich, das Heidegger verschweigt. Auch für Augustin ist es rettungslos dem Nichts, dem Tode ausgeliefert, stünde über den Abgründen nicht das Kreuz.

Als könne menschliches Ich-Bewußtsein diese Einsicht nur im Glauben ertragen, wird sie von den Theologien bewahrt. Philosophie wird kurzsichtig oder verschließt vor ihr die Augen. Nicht erst bei Descartes überwältigen die Raumvorstellungen die Zeiterfahrungen. Der Rationalismus begnügt sich mit dem mechanischen Zeitverständnis dem Gott als Uhrmacher erscheint. Kausal verbundene Jetzt-Folgen werden als Funktion der Messung im Sinn des naturwissenschaftlichen Experiments formuliert und auf den messenden Verstand bezogen. Die antike Teleologie wird geleugnet. Zeit als Raum der Bewegungen wird absolut gesetzt.

Erst Leibniz widerspricht. In der Idee der Monade versucht er auch jene Widersprüche auszugleichen, die durch die arglose Übernahme antiker und christlicher Zeitvorstellungen ins System der sich selbst reflektierenden, transzendentalen Subjektivität heraufbeschworen wurden. Er erkennt, daß der mechanische Zeitbegriff lebendige Einheit nicht erklären kann. Deshalb ordnet er ihn, dem das metaphysische Zeitverständnis der Mathematik ja konstituierend zu Grunde liegt, dem metaphysischen Zeitbegriff Platons zu. Als Kraft entwirft die Monade als innere Bewegung in spontaner Tätigkeit sich selbst. Die Abfolge dieser Perzeptionen läßt die inneren Erfahrung zusammenhängen. Zeit erscheint im Übergang von einer Perzeption zur anderen als „Ordnung des Aufeinanderfolgenden“, relativ zu zeitlichen Dingen. Als der Appetitus der Monade spannt sich die Perzeption in der Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft, um endlich alles, das ganze Universum als vernünftige Ordnung zu spiegeln. Der Zeitverlauf selber ist ein Abbild dieser von Gott, der Urmonade, gedachten Ordnung des Ganzen. Zeit ist "von der Natur ewiger Wahrheiten", Zeitlichkeit läßt die Idee erscheinen.

Hier ist Platon nahe; von hier aus wird er der Ontologie des "Noch-nicht" im späten Marxismus vermittelt. Plotins Mystik ist Mathematik geworden, zwischen menschlichem und göttlichem Denken gelten nur graduelle Unterschiede. Die Monaden spiegeln einander aus, selbst Spiegel der Urmonade, universal im Universum der prästabilierten Harmonie. Ewig im zeitlichen Wandel, sich einfaltend im Tod zu neuer Entfaltung im Leben. Da Zeit relativ ist, kann der Gedanke der Wiederholung, der Reinkarnation und ewiger Wiederkehr zurückgewiesen werden. Augustins Schmerz ist spekulativ aufgehoben.

Bei Kant wird er gar nicht verspürt: Zeit als reine Form innerer Anschauung läßt es zu, daß sinnlich Gegebenes in zeitliche Verhältnisse gesetzt und geordnet wird, selbst gegliedert durch das tätige Erkennen. Auch die reinen Verstandesbegriffe werden gemäß der Zeit als Anschauungsform versinnlicht: Substanz wird als Beharren, Kausalität als unumkehrbare Folge, Wechselwirkung als Zugleich-Sein angesehen. Erkenntnis ist auf Zeit als Form der Anschauung und damit auf die gegebenen Gegenstände angewiesen, ähnlich wie in der *conversio ad phantasmata* bei Thomas von Aquin. Wenn nun auch alles Zeitliche damit als durchgängig determiniert durch die Gesetze des Notwendigen verstanden werden kann, der Erkennende selbst, die transzendente Vernunft ist der Zeit enthoben. Die Person ist zeitfrei. Ihre ethischen Entscheidungen folgen der Kausalität der Freiheit, begründet jenseits der Zeit. Das denkende Subjekt fungiert zeitlich, ist aber als freies Ich nicht zeitlich. Mit dem Leib ist die Existenz undenkbar geworden.

Sie bleibt es in der Auslegung des Lebens als Geist bei Hegel. Zeitlich ist das Lebendige in der Bewegung, in der es aus sich selbst hervortritt, um am anderen zu sich selbst zu kommen und so aus der anfänglichen Selbstentzweiung seine Einheit wiederzugewinnen. Es greift ins Mögliche aus, um am anderen sich zu finden und in die dauernde und erneuerte Einheit zurückzuempfangen. Seiner selbst bewußt erschließt es sich die "Dimension der Zeit" als zeitliche Erinnerung, Furcht und Erwartung, in denen es sich selbst gegenständig wird. So entwirft es sich eine geschichtliche Welt, in der sich der Mensch als zeitliches Wesen vorfindet, und die im spekulativen Denken als Verwirklichung des Geistes begriffen werden kann. Zeit ist die Form, in der sich Geist geschichtlich entfaltet, "das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes". Nie geschichtliche Zeit ist die Erscheinungsform des Geistes, der sich aus dem unmittelbar Abstrakten aufhebt in den Begriff, der die Vernunft des Geistes in ihrer Notwendigkeit, das Urbild des Abbildes aufdeckt und aufbewahrt. Der Zufall, der Dämon des Möglichen, wird ausgetrieben. Die begreifende Vernunft existiert nicht in Zeitlichkeit. Über alles Vergehen und Werden hinaus reißt der Begriff alle Macht der Zeit an sich. In ihm ist die Faktizität des Geschichtlichen, die Zufälligkeit, mit ihr aber auch die Zeitlichkeit der Existenz, aufgehoben.

Hegels Zeitverständnis beruht auf der „ideellen“ Anschauung des Jetzt, in dem sich der Geist durch alle Vermittlungen hindurch wiedergewinnt: "Im positiven Sinn der Zeit kann man daher sagen nur die Gegenwart ist, das vor und Nach ist nicht" - was Augustin bereits erkannte, "aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trüchtig von der Zukunft" - was Leibniz tiefer begriff, "die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit" (Enzyklopädie § 259, Zusatz). Damit ist das Jetzt zeitlos geworden. Zeit kann als "Negation der Negation", das heißt, der Punktualität, bestimmt werden,

womit die Jetzt-Folge zugleich vollkommen formalisiert und nivelliert worden ist. Dieser formal-dialektische Begriff von Zeit gestattet es nun, sie als Form des Geistes zu denken. Zeit wird zum Spielraum, Geschichte zur Schädelstätte des Geistes am metaphysischen Karfreitag. Hier sind Logik und Ontologie des Aristoteles wieder bestimmend geworden: sein ὄν wird zum Jetzt; als ὅρος ist es „Grenze“ auch bei Hegel, στιγμή - Punkt und akkurat τοῦτε τι - das „absolute Dieses“; bis hin zum χρόνος , der als σφαίρα verstanden ist, Hegel spricht vom „Kreislauf“ der Zeit. Freilich wurden diese Begriffe bei Aristoteles miteinander verbunden und dienten der ontologischen Begründung des zeitlich Gegebenen; bei Hegel bestimmen sie den metaphysischen Ort des Geistes, der aus allem den Honig des Endgültigen, des Begriffs saugt. Dort öffneten sie den Raum, hier versinkt in ihnen der Raum, der nun Zeit ist. Damit ist insgeheim schon die Antithese Bergsons herausgefordert, die gleichfalls von Aristoteles bestimmt ist: Zeit ist Raum, quantitative succession. In diesen zählbaren, meßbaren Raum ist die gelebte Zeit nicht einzufügen, vielmehr kann er erst von ihr aus erschlossen werden. wie Leibniz die relative Newtons absoluter Zeit entgegensetzt, erklärt Bergson die von keiner Kausalität determinierte, nur intuitiv zu erfassen „durée pure, vraie, réelle“ als „... la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs“ (Essai sur les données immédiates de la conscience, 76) - gegenüber dem Zeitraum des objektivierenden Denkens.

Augustins Frage bricht wieder durch und behauptet sich nun gegen alle Vorstellungen, durch die sie verhindert und verdeckt worden war. Das abendländische Ich lernt sich in dieser Frage aufs neue erfragen. Konnte Hegel noch sagen, „Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist“, insofern freilich auch die „Zeitgestalt“, in der das Selbst als „begreifende Begrifflichkeit“ frei sein kann - so wird dieses Ich bei Kierkegaard, aufs Äußerste dann bei Nietzsche sich selbst radikal fragwürdig und unbegreiflich. „Zwischen zwei Nichtse eingekrümmt ein Fragezeichen, ein wundes Rätsel...“ sucht es sich nun, umflattert von Raubvögeln, die nach seinem Aas lechzen, zu verstehen - ganz und gar „geworfen“ in Zeit, ganz zeitlich, ausgesetzt. Existenz, Dasein, actual entity. Nun, am Ende, scheinen alle metaphysischen Probleme sich in die Frage nach der Zeit zu verwandeln.

6.

Erinnerungen an das Wissen des Mythos regen sich: daß die Zeit eine nächtliche Erfahrung sei, wie das Blut der Frauen und Ebbe und Flut vom Monde bestimmt. Zulange haben wir im Raum, im Licht des Tages, nach der Wahrheit gesucht. Schon früh, bei Heraklit, identifizierte sich abendländisches Denken mit dem Logos, denen, die wach sind, eine gemeinsame Weltgestalt stiftet; von der Nachtwelt, in der jeder seinen eigenen Sternen folgt, von Schlaf, Traum und Tod wandte es sich ab. In der Verzeitlichung des ontologischen Problems überfällt dieses Denken nun wieder die Gewißheit des Todes, an der alle Fragen des Tages scheitern.

Merkwürdig genug, daß die abendländische Philosophie über Sterben und Tod kaum nachgedacht hat. Vor dieser uns einzig gewissen Erfahrung erwachte das Fragen, schlug

das Denken anderer Kulturen die Augen auf. Unbeirrbar richtete Indien seinen Blick und seine Methoden auf diese Gewißheit; fraglos bezog chinesische Weisheit diese andere Seite des Wirklichen ihren Anschauungen ein unsentimental, in einer Gelassenheit, die vielleicht nur ein anderer Name für Vertrauen ist.

Im Abendland blieb das Thema auf lange Zeit der Theologie überlassen. Sie ist deshalb für das nicht-abendländische Denken weitaus interessanter als das, was wir unter Philosophie verstehen, auch wenn sich mit ihr kein Gespräch führen läßt. Sie legte den Tod als "der Sünde Sold" aus, ohne sich selbst und anderen verständlich zu machen, was der Mythos und andere Religionen bereits zum Bewußtsein brachten: daß die Zeit selbst der Sünde, dem Fall der avidya entspringt und Existenz in Zeit, Zeitlichkeit als Unheil stigmatisiert sind. Daß wir sterben müssen, gilt nur als unwiderleglicher Beweis. Christliche Theologie versuchte dagegen im Glauben an die erlösende Auferstehung zu denken, daß der Tod über Wunden, durchbrochen und selber nichtig sei. Diese Botschaft überzeugte, solange insgeheim mitgedacht, und wenn nicht gedacht, so doch - wie in der mystischen oder in der sakramentalen Vergegenwärtigung - erfahren werden konnte, daß auch die Zeit zerbrochen und zunichte geworden ist.

Im Schwinden dieser unausgesprochenen Gewißheit, im Erlöschen der Eschatologie erblindet das theologische Denken - zugleich für Zeit und Ewigkeit, das heißt, für das Konkrete. Daß die doch eingetretene Erlösung offensichtlich die Zeit nicht beendet hat, daß Gott sich und uns Zelt läßt, war kaum zu verstehen. Und je mehr Zeit kam, Zeit ging, ohne daß Nennenswertes geschah, desto mehr verfestigte sich die Überzeugung, nun könne auch gar nichts Neues mehr geschehen. Offenbarung sei abgeschlossen, endgültig. Die Geschichte verwandelte sich in den Tunnel, durch den sich die Menschheit wälzt, angeführt von der immer kläglich singenden Kirche, eine Fronleichnamsprozession im Dunklen.

Daß sich angesichts dieser Erfahrung Philosophie nicht zur befreienden Frage durchringen konnte, bedarf keiner Erklärungen. Es ist sogar zu bezweifeln, ob sie imstande ist, diese Frage zu stellen. Von sich aus und ohne sich zu verwandeln - nicht in Theologie, aber in eine neue, andere Denkweise, die sich auch jenen Erfahrungen nicht vorenthält, die bislang von der Theologie besprochen wurden. Selbstverständlich bedeutet das auch einen radikalen Wandel, wenn nicht das Ende der Theologie.

Wie kann in dieser Situation die Frage nach Zeit und Zeitlichkeit beantwortet werden? Es wäre naiv zu glauben, sie lasse sich von einer der wenigen bedeutsamen Philosophien ablesen und so erlernen. Gerade diese wegweisenden Durchbrüche des Denkens verbieten das. Sie bleiben dem bloßen Nachdenken und Nachreden unverständlich. Weiß sich doch jeder, der in dieser Stunde zu denken wagt, herausgefordert in eine ihm allein zukommende Verantwortung, die nicht übertragen, nicht übernommen werden kann. Nur wer von sich aus weiterfragt, kann verstehen. weil nun nur noch einsam und - nicht ohne Zögern verwende ich dieses Wort - "existenziell" gefragt und wahrhaft gedacht werden kann, ohne amtlichen Anspruch unpräzise und inkompetent, verschlägt es der Rhetorik die Stimme. Die Sprache des Philosophierens verwandelt sich aus der Dialektik der Monologie in den Dialog oder in die Belanglosigkeit der Diskussionen.

Damit wird sich unser Verhältnis zur Geschichte des abendländischen Denkens ändern.

Sie wird ein anderes Gesicht annehmen Als erteile sie selbst den Auftrag, die Archive zu sprengen, rückt uns das Frühere auf den Leib und will nicht nur registriert, es will beantwortet werden. Nicht im blinden Gehorsam der Nachfolge nicht in der prometheischen Gebärde eines Vollenders, aus dem der absolute Geist selber spricht - aber im freimütigen Gespräch mit den Vorausgegangenen wie mit allen lebenden Weggefährten. Auch diese dialogische Haltung gehört zu den Disziplinen eines Denkens das seine eigene Zeitlichkeit ernst nimmt und zum konstituierende Moment seines Fragens werden läßt. Es will auf den Weg bringen und in Gang setzen, es will - ähnlich den großen Überlieferungen des asiatischen Denkens - wesentlich Methode sein.

Um alle diese bestimmenden Motive heutigen Denkens aufzudecken und nachzuweisen, bedürfte es weiten Überblicks: von Berdjajew, Buber, Ebner, Jaspers, Marcel, Ortéga y Gasset zu Rosenzweig; von Dilthey, Gadamer, und Ricoeur zu Wittgenstein, von Husserl und Scheler zu Merleau-Ponty. Mir schien es ratsam, zwei Zeugnisse gegenwärtigen Denkens aufzusuchen und im einzelnen zu befragen, von denen wir sicher sein dürfen, daß sie für das künftige Denken unumgänglich sind. Aus ganz verschiedenen Voraussetzungen und vollkommen unabhängig von einander entworfen, bieten beide Philosophien so etwas wie eine Anatomie der Problematik, in der wir uns heute zu erkennen haben. Nur auf den ersten Blick fremdartig, stimmen sie in wesentlichen Fragen seltsam überein. Titel und Gedankengang ihrer grundlegenden Texte schreiben dem Jahrhundert den Weg vor: "Sein und Zeit" und "Process und Reality".

Ein Vergleich der Denkwege Martin Heideggers mit dem System Alfred North Whiteheads ist hier nicht einmal andeutungsweise zu versuchen. Ich möchte lediglich in, wie ich hoffe, deutlicher Konsequenz der bisherigen Überlegungen auf einige Motive aufmerksam machen, die beider Denken und das weiterführende Fragen bestimmen. Dabei können nur scheinbar äußerliche, formale Verschiedenheiten nicht unerwähnt bleiben

Whiteheads Fragen entspringt mathematischen Grundproblemen, was an Leibniz erinnert; seine Sprache sucht klare Formeln. Heideggers Denken erkennt sich von Anfang an in der harten Auseinandersetzung mit der Metaphysik; es hat sich nicht nur gegen seine großen Lehrer und damit gegen Kant und alles, was ihm vor ausgeht, sondern zugleich gegen Hegel, gegen dessen ungeheuren Anspruch und spekulative Kraft zu behaupten. Auch er muß es nun mit der ganzen abendländischen Denkgeschichte aufnehmen. Er kennt sie genau und tief - was im erschienenen Werk nicht deutlich wird; als Geschichte des Seins, als Geschick versucht er sie zu verstehen und zu verantworten. Anders als Whitehead ist ihm keine Gelassenheit gewährt, er muß sie sich in der Dramatik der Situation erringen. Das macht seine Sprache, ähnlich der Regeln mächtig und ungelenk, expressiv und gewaltsam. Um höchste Präzision bemüht wird sie unübersetzbar. Trotzdem gewinnt sein Denken weit über die Bereiche der Philosophie hinaus und nicht nur in der Theologie, wie das Whiteheads, auch in Psychologie und Psychiatrie, in den Sozial Kultur- und Religionswissenschaften überwältigenden Einfluß. Nicht nur im Abendland. Heideggers Philosophie ist das erste europäische Denken, in dem Asien seine eigenen Fragen wiederfindet und sich zu erkennen glaubt.

Obwohl - oder weil es (anders als die integralen Symbole der Whiteheadschen Metaphysik) heillos offen bleibt? Schmerzhafte Absage an bisherige Denkmöglichkeiten; nicht

minder schmerzlicher Verweis in kommende Fragen; selbst nur aufgerissene Frage - wodurch überzeugt dieses Denken?

Als erstes - ich darf meinen Lehrer Marcel zitieren: durch die radikale Überwindung des epistemologischen Solipsismus. Heidegger wirft die transzendente Subjektivität auf die Existenz als In-der-Welt-sein, auf das zeitliche Dasein zurück. Dieses Dasein wird ontologisch durch Konstituentien charakterisiert, die Existenzialien, durch die es immer schon einbezogen ist als "erschlossen" und "entschlossen", als "In-Sein", "Bei-Sein", "Mit-sein", immer schon geschichtlich, aufgetan seiner Zeitlichkeit, sich voraus in der Sorge, im Sein zum Tode. Ausgespannt in die "Ekstasen" der sich in ihm zeitigenden Zeit übersteigt das Dasein alles Seiende, bei dem es sich befindet, und steht offen für das Sein, das sich im Ereignis der *αληθεια* selbst als geschichtlich zu erkennen gibt. Indem es "entbirgt" und das Seiende ins Licht setzt, wobei es selber zurückweicht und sich verbirgt, läßt es Zeit zu, es "zeitigt".

Heidegger gelingt es in der Existenzanalyse, aus der Zeitlichkeit des Daseins heraus Zeit als Horizont, in dem Sein verstanden werden kann, zu erklären. Zur angezielten Frage nach dem Sein selbst vermag diese Hermeneutik des Daseins nicht vorzudringen. Der aufgerissene Abgrund der ontologischen Differenz wird dann mit der Gegenwendung, die aus der Seinsfrage ins Verständnis des Dasein heimzukehren sucht, auch nicht überspannt. Das Denken sieht sich in der *αληθεια*-Struktur des Seins, das sich lichtend-entbergend verbirgt, in die Schweben über den Abgrund versetzt. In der "Geworfenheit" des Daseins ließ sich nicht erkennen, wer wirft und aus der Zeitlichkeit des Daseins konnte nur die Endlichkeit von Sein und Wahrheit erklärt werden; die "lichtende Ekstase" zeitigt sich ins Nichts" (v.Balthasar). Nun wird zwar im Sein der Ursprung des Wurf erkennbar, das Ereignis, das Licht und Dasein gewährt; aber das, was geworfen ist, bleibt undeutlich. In beiden Wendungen steht die Frage offen und lernt, eben in dieser Gegenwendigkeit, sich als Vollzug der *αληθεια* selbst zu verstehen, als das Widerfahrnis der Wahrheit, die es zur Sprache kommen läßt.

Dieses Verständnis der Zeitlichkeit von Mensch und Sein läßt es nicht mehr zu, daß die Geschichte aufgehoben wird in die Zeitlosigkeit des Begriffs. Es hat sich der Zeit rückhaltlos ausgeliefert und allen hypostasierten Ewigkeiten endgültig abgeschworen. Zugleich steigen alle Motive großer, negativer Theologie wieder aus der Vergessenheit: vom *φαινόμενος χρνπτεταθ* des Gregor von Nazians, das Maximus Confessor kommentiert, das Johannes Eriugena vom Areopagiten übernimmt bis hin zu dem Kenosis-Gedanken der Überlieferungen, zu dem Sich-Zurückziehen Gottes in der Opfertat der Schöpfung, dem "Zimzum" jüdischer Mystik.

Dennoch verweigert Heidegger unwirsch jede theologische Auskunft. Und alle Versuche, sein Denken in den Dienst der Theologie zu stellen, sind im Mißverstehen seiner Fragen oder der Theologie gescheitert.

Dagegen wirkt Whiteheads Philosophie entspannt, in sich ruhend eine transzendente Gleichung, ein metaphysisches Hüllenintegral. Von Theologen, die zumeist nicht viel von Mathematik verstehen, kann auch er mühelos mißverstanden werden. Auch dieses Denken greift die gesamte Denkgeschichte des Abendlandes auf, die Vorsokratiker, Platon, Aristoteles, Plotin und Augustin; und Descartes, Locke, Hume und Kant liest es mit

eigentümlich helllichtiger neuplatonisch erleuchteter Kritik. Auch ihm ist das Mystische nah wie aller Mathematik. und ebenso wie Heidegger denkt er in einer sehr strengen, doch dunklen Sprache, die versucht, die Spannung zwischen den natürlichen Worten und den reflektierten Begriffen mit zum Ausdruck zu bringen.

Obwohl Whitehead Hegel nur durch Bradleys Zerrspiegel, den spekulativen Idealismus kaum, seine philosophische Wendung in die Phänomenologie gar nicht kennengelernt hat, befindet sich seine Kritik des schlechten Hegelianismus, des traditionellen Rationalismus, Empirismus und Pragmatismus sachlich und formal in merkwürdiger Übereinstimmung. So im methodischen Prinzip der suspended judgments als einer Form - neben belief und disbelief - des intuitive judgment; so in seiner Theorie der Wahrnehmung, die von Leibniz und Spinoza herkommend zu Bergson und Merleau-Ponty vordringt. Einig ist sich Whitehead mit dem ihm unbekannten europäischen Denken in der Kritik des Sensualismus, des Subjektivismus, in der rigorosen Absage an alle Metaphysik der Substanz und, in alledem, in der Entscheidung zu einer Philosophie der Endlichkeit.

"Philosophers have taken too easily the notion of perishing. there is a trinity of three notions, being, becoming and perishing The world is always becoming and as it becomes, it passes away and perishes." So sei "Process and reality" zu verstehen "as an attempt to analyse perishing at the same level as Aristotle's analysis of becoming". Sein ist Ereignis, und wie bei Leibniz die Monaden die Urmonade spiegeln, ist alles Seiende Analogie zum Sein. "The notice of substance is transformed into that of actual entity which combines self-identity with self-diversity. It's self-creative; and in its process of creations transforms its diversity of roles into one coherent role." Als "the ultimate metaphysical principle" sieht er "the advance from disjunction to conjunction creating a novel entity other than the entities given in disjunction. The novel entity is at once the togetherness of the many which it finds and also it is one among those which it leaves; the many become one and are increased by one". So wächst aus vorübergehenden Endlichkeiten, die dem Unendlichen geöffnet sind, der schöpferische Prozess ins Universum - in der primären Relativität als Geschichte erkennbar durch die sekundäre Relativität der Vernunft auf Grund der alles durchdringenden Logik der Ereignisse. Diese Logik gilt universal; "no entity can be conceived in complete abstraction from the system of the universe, and that it is the Business of speculative philosophy to exhibit this truth. This character is its coherence."

Aus dieser Logik der Ereignisse leitet sich eine Theorie der Subjektivität ab, die sich in jedem Augenblick einbezogen weiß dem Prozess der Realität, dem "Adventure of Ideas". Dieses Subjekt ist zwar dem Zeitlosen erschlossen, aber ganz zeitlich: "The ancient doctrine that „no one crosses the same river twice“ is extended. No thinker thinks twice, no subject experiences twice." Weil das Denken selbst ganz zeitlich ist, kann es sich in allen Bereichen des Fragens streng operativ verstehen, durchaus widerlegbar im einzelnen, was jedoch nur zur Erweiterung des universal entworfenen Systems der Kategorien herausfordert. Dieses System duldet keine Spaltung. Sein Programm "against bifurcation of nature" bezieht alle Dimensionen der Natur- und der Geisteswissenschaften ein, selber bewegt im Universum der Bewegungen hält sich das Denken in der Schwebe, nicht Geist über den Wassern, sondern Fisch. Sein offenes, selbst schwebendes "System der Endlichkeit" vertraut sich dem ontological principle an, "that the reasons for things are al-

ways to be found in the composite nature of definite actual entities - in the nature of God for reasons of the highest absoluteness, and in the nature of definite temporal actual entities for reasons which refer to a particular environment. The ontological principle can be summarized as: no actual entity, then no reason. "God, as the beginning and the end is analogously to all actual entities bipolar. He has a primordial nature and a consequent nature. "His consequent nature is conscious; and it is the realisation of the actual world in the unity of his nature, and through the transformation of his wisdom. The primordial nature is conceptual. constituted by his conceptual experiences.."

Whitehead. kommt der eigenen Forderung nach, "to weave our philosophical system around the flux of things because the elucidation of meaning involved in the phrase „all things flow“, is one chief task of metaphysics." In einer erstaunlichen spekulativen Leistung ist damit ein "System der Endlichkeit", ein zeitliches Schema zeitlicher Subjektivität und Wirklichkeit in zeitlichen Denkformen gegeben.

Bleibt aber doch noch zu fragen, ob dieses System der von Heidegger aufgerissenen Frage eine Antwort bereit hält. Mir scheint es läßt sie einfach außer acht. In der totalen Funktionsgleichung dieser Ontologie des Werdens wird die ontologische Differenz wieder zur Analogie. Das werdende Wesen vermag, entsprechend seinem Ursprung im Zeitlosen und in der Welt des Werdens, sich nur als innere Subjektivität gegenüber dem Äußeren zu verstehen. So souverän das System alle Bereiche des Wissens und alle Sphären überlieferter Metaphysik sich einzugliedern weiß, weder vermag es die Frage nach dem Ich, nach der haecceitas, noch die auch von Heidegger übergangene Frage nach den Wesensformen zu klären, nicht die Zufälligkeit meines Soseins, noch die konkrete Beziehung von Mann und Weib, Tod und Leben. Dieses Denken bleibt - im Sinn Heidegger streng funktionalisierte Metaphysik. Es gewinnt seine wunderbare systematische Offenheit und alles umspannende Einheitlichkeit um den Preis der Existenz. Bei Heidegger verschwiegen, kann der Leib als mein Leben, kann ich als Leib - hier gar nicht gedacht werden.

7.

Diese Notizen wollten sich nach den Möglichkeiten des Denkens in der besonderen Form der Philosophie erkundigen. Die Überlegungen wurden von der Vermutung geleitet, im Zeitproblem und in der Reflexion auf die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit seines Fragens werde dem abendländischen Denken diese seine Disziplin selber fraglich. Was als Hinweis gegeben werden konnte, hat diesen Verdacht nicht hinlänglich bestätigen, aber auch nicht widerlegen können.

In der Verfassung, die sich das abendländische Denken als Philosophie gegeben hat scheinen ihm nicht unbegrenzte Möglichkeiten offen zu stehen. Wird die Frage nach der Zeit im Angesicht des Todes, in der Gewißheit der Zeitlichkeit der Existenz gestellt, scheint Philosophie an eine Grenze geführt zu werden, die sie nicht überschreiten kann, ohne sich verwandeln zu lassen. Erfahrungen treten ein, in denen diese Form des Fragens zerbricht. Daß es deshalb - vorausgesetzt es wird präzise gefragt - womöglich gar kein Philosophie der Zeit geben kann, braucht nicht zu schrecken. Es gibt andere Denkformen

mit anderen Methoden und anderen Möglichkeiten. Wie die Theologie war die Philosophie bislang nicht fähig diese anderen Denkweisen der Menschheit zur Kenntnis zu nehmen. Wie die Theologie hat die Philosophie dieses andere Denken nach ihren eigenen Kriterien, die aus dem abendländischen Vorverständnis von Ansatz, Aufgabe und Disziplin des Denkens erwachsen, beurteilt. Sie vermochte deshalb weder die Methoden noch den Sinn, die Wahrheit anderen Denkens zu verstehen. Die Erfahrungen, die es bezeugen, von denen es ausgeht und auf die hin es fragen lehrt, sind kaum bekannt.

Dies sind Erfahrungen, die nicht nur die Existenz des Menschen zutiefst betreffen, sondern deren existenziale Verfassung ändern. Erfahrungen, die das Bewußtsein und die vorgefaßten Denkformen sprengen. In ihnen haben das indische, das chinesische, das japanische Denken ein anderes Verständnis von Zeit gewonnen und die Zeitlichkeit menschlichen Fragens anders begriffen. Nicht aus dem Gegensatz zu einer vorgestellten Ewigkeit, von der aus Zeit als Raum vorgestellt werden konnte, nicht in der dialektischen Spannung von Vergangenheit und Zukunft, Innen und Außen. Anders; weniger aus der Optik, die räumliche Bewegungen beobachtet, vielmehr akustisch gedacht, im Gehör gleichzeitige Rhythmen und polyphone Zeitgestalten wahrnehmend.

In diesen großen Überlieferungen Asiens wurde sehr diszipliniert, sehr präzise und - wenn auch auf andere Weise und in anderer Richtung - methodisch konsequent gedacht. Aber so wenig Asiens Religionen in unserem Sinn theologisch denken, so ungenau nur läßt sich ihr Denken als Philosophie verstehen. Deshalb mußte ich darauf verzichten, die Fragen des Ostens zu erwähnen. Es sind Gegenfragen, vor denen sich das abendländische Denken zu verantworten hat. Lange wird es dauern, bis wir diese Fragen verstehen bis wir sie als Fragen verstehen, die auch uns treffen. Ausweichen können wir ihnen nicht.

Abendländisches Denken bereitet sich dieser Begegnung, indem es seine Zeitlichkeit, seine Geschichtlichkeit, seine Sterblichkeit auf sich nimmt. Nicht seiner selbst gewiß, nicht im Bewußtsein, die Rätsel gelöst zu haben oder im Pathos falscher Ansprüche und verlogener Eschatologien - fragend tritt es den anderen entgegen. Vielleicht kann es verstehen lernen, was Dogen meinte, wir sollten Leib und Seele lassen, um einzusehen, daß Buddha in Wahrheit die Zeit und das bedingte Werden ist: "Der große Weg endet im Durchbrechen, im Lassen. Auch das Leben bricht durch das Leben hindurch und läßt es. Auch das Sterben bricht durch das Sterben hindurch und läßt es."

Vielleicht verliert es den Schrecken vor Indiens unerbittlicher Einsicht, daß alles Schmerz, *dúkhá*, ist; die Welt nur ein herrliches Spiel des Herrn, *lilavibhuti*; Zeit das Maß des Leiden - vibrierend von den Zuckungen *Prájápatis*, des sich opfernden Gottes - bis zu Krishnas Offenbarung an Arjuna: "Ich selbst bin die Zeit die Welt entfaltet und vernichtet, ich erscheine, um all Wesen zu unterwerfen!" (BG 11,32).

Und wenn wir schon nicht von der *Négritude* lernen können, den Kosmos zu tanzen, vielleicht wird das abendländische Denken auch einmal den Rhythmus, den Klang des chinesischen Kosmos vernehmen und hören, wie die den Absichtslosen offenbare Stille der Geheimnisse und die der Absicht erkennbaren Zeitgestalten ursprünglich und letztendlich zusammenklingen; daß Mensch und Welt übereinstimmen können im Akkord der Zeit, wenn Bewegung ruhig und Ruhe bewegt ist.

Und vielleicht gelangt das fragende Denken dann ins Gespräch. Fragend begibt es sich

auf den Weg, und auch bei einer sehr weiten Reise "ist der erste Schritt der Anfang der
Ankunft" (Seng Ch'ao).
(Letzter Eintrag: G. K. Hartmann, März 2002.)

3. Warum Chinesische Philosophie?

Vorfragen zur Anerkennung des Denkens anderer Kulturen
Hans A. Fischer-Barnicol
1985

Auf dem 17. Welt-Kongress für Philosophie (1985) wurden im Gesprächskreis über Chinesische Philosophie einige Thesen über die Bedeutsamkeit Chinesischer Philosophie vorgetragen, die mich nachdenklich werden ließen. Nicht, weil es mir schwer fällt, diesen fünf proklamierten Behauptungen zuzustimmen, auch nicht, weil ich mir eine solche Deklaration weniger generell und allgemein, sondern verhaltener, auf die eigentümlichen Besonderheiten chinesischer Denkweisen näher eingehend, weniger werbend, doch um so aufschlußreicher gewünscht hätte. Über solche Einzelheiten ließe sich rasch eine Verständigung mit dem Verfasser, Cheng Chung- ging, wie mit anderen chinesischen Freunden herbeiführen, zumal wir uns ja in der Sache, um die es geht, einig sind, daß die Überlieferungen chinesischen Denkens aufschlußreich sind, nicht nur für ein Verständnis der Kultur, die sich in ihnen artikuliert hat, sondern für das Selbstverständnis aller Menschen, und daß sie deswegen anerkannt und im Westen wie im Osten gelehrt werden sollten, zum Wohl der ganzen Menschheit. Mir sind aber grundsätzliche Bedenken gekommen. Sie beziehen sich nicht nur auf die chinesische Denkgeschichte, sondern mutatis mutandis ebenso auf das Indische, in gewisser Weis auch auf das islamische Denken, sie lassen, je länger ich ihnen nachgehe, immer zweifelhafter werden, ob sich Termini wie Philosophie - und wie sich sogleich zeigen wird, wie Theologie - aus einer Denkgeschichte herausnehmen und auf andere anwenden lassen, ohne daß Mißverständnisse heraufbeschworen werden.

Solche Überlegungen sind mir nicht neu. So vermute ich z.B., daß in den außereuropäischen Kulturen eigentlich nicht von Religion gesprochen werden sollte; ohne ständig zu beachten, wie unklar und dubios dieser Begriff auch im Abendland geworden (oder geblieben) ist. Meint er noch - oder nicht immer noch - dasselbe wie in römischen Tagen? Ist er seither durch die theologische Reflexionen auf die Glaubenserfahrung nicht mit ebenso vielen Fragezeichen versehen worden wie durch die nicht selten erfahrungslose Willkür von Philosophen die explizit oder implizit leugneten, daß es allen Ernstes religiöse Erfahrungen gibt, die etwas anderes sind als Imaginationen eines zu Tode verängstigten Gefühls, als Projektionen der menschlichen Ideale in den "Himmel", als autogene Ekstasen sterblicher Geister; die sich mit ihrer Sterblichkeit nicht abfinden können, absolut subjektiv, irrational, privat und ohne Verbindlichkeit, für das kritische Denken lediglich deshalb von Interesse, weil solche Religionen als kollektive Zwangsvorstellungen die Geschichte aller Völkerschaften so nachhaltig beeinflußt und verunstaltet haben. Als Phänomene des menschlichen Bewußtseins und als nichts als dieses sind Religionen individual- und sozial- psychologisch bedeutsam für eine Geschichte der Vernunft bzw. der chronischen Unvernunft. Berücksichtigt man sämtliche im abendländischen Denken auftretenden Konnotationen des Terminus Religion von der Antike bis zu Karl Barth's Religion ist Unglaube als Antwort auf Schleiermacher, so wird man vergeblich nach

adaequaten Begriffen in anderen Sprach- und Kulturbereichen suchen. Religion ist nicht einmal korrekt ins Arabische (Din) zu Übersetzen, noch weniger ins Sanskrit oder ins Chinesische. Die in asiatischen oder afrikanischen Sprachen gebräuchlichen Worte für Religion wurden gleichsam dazu abgerichtet, zu bezeichnen, was die Europäer unter Religion verstehen bzw. zu verstehen scheinen, denn was alles oder wie wenig sie darunter tatsächlich verstehen, ließe sich erst in Untersuchungen herausfinden, die weder im Ansatz, noch in den Methoden in Aussicht genommen, geschweige denn durchgeführt worden sind. Insofern scheint es mir ratsam zu sein, bis auf weiteres nur apostrophiert von Religion oder Religionen zu reden, in concreto jedoch von den Erfahrungen und ihren geschichtlichen Symbolisationen in den Grundworten zu sprechen, die von den Überlieferungen selber verwendet werden, Tao, Dharma, Islam, Israel, Kirche.

Ähnlich notwendig scheint es mir zu sein, mit Vorsicht von den Philosophien (oder Theologien) Chinas oder der anderen Kulturen zu reden. Kein Zweifel kann daran bestehen, daß es sich um Denkweisen höchsten Ranges handelt, in China wie in Indien - nur ist wohl zu fragen, ob man sie zu Recht als Philosophien betrachten kann, und ob man sie dadurch auszeichnet?

2.

Diese Frage wurde durch die Art und Weise provoziert, in der - diese fünf Thesen den Wert des Chinesischen Denkens hervorzuheben versuchen - vorzüglich als Vehikel des Selbstverständnisses und der Selbstverwirklichung des Menschen geeignet zu kritischer und kreativer Entwicklung in beiden Nationalität und Praxis, als Ergänzung der auf Objektivität, Individualität, Wesen und Abstraktion gerichteten Philosophie des Westens durch die Ausrichtung auf Menschlichkeit, Beziehung, Werden und Konkretheit, als ganzheitliche Metaphysik der Harmonie und Harmonisierung, die viele Probleme des Menschen und der Gesellschaften in diesem technischen Zeitalter lösen konnte (These I-V), und deswegen sollte die Chinesische Philosophie als Tradition überall, im Westen wie im Osten, unterrichtet werden! (V). Nochmals, gegen diese Schlußfolgerung ist gar nichts einzuwenden, noch dazu braucht das Chinesische Denken nicht unbedingt als Philosophie und schon gar nicht als philosophische Tradition im ganzen empfohlen zu werden. Jedermann weiß, daß es tiefste Einsichten in die *conditio humani* und das Einbezogensein des Daseins in den Kosmos zur Sprache gebracht hat. Gutes Obst enthält Vitamine, wer wird das bestreiten?!

Daß es zulässig ist, von einer Chinesischen Philosophie als Tradition und im ganzen zu sprechen, ist zu nicht geringen Teilen abendländischer Neugier zu danken, die sich besonders den geschichtlichen Zusammenhängen zuwendet; es hat, teilweise sehr sorgsam und in bewundernswerter Deutlichkeit, die ungewöhnlichen Schwierigkeiten zumindest gelegentlich überwindend, die Zeugnisse dieser Traditionen in die europäischen Sprachen übertragen - in weitaus größerem Umfang als umgekehrt die Philosophien Europas ins Chinesische übersetzt worden sind. Einige dieser Übertragungen ins Deutsche, Italienische, Französische, Englische und Russische sind beeindruckend und, wenn auch gewiß nicht ausreichend, so doch verständlich genug, um im Abendland tief zu beeindrucken Literaten und religiöse Denker, Künstler und Wissenschaftler, am wenigsten wohl ...

die Philosophen. Einige nur haben sich explizit mit dem chinesischen Denker auseinandergesetzt, Leibniz, nach ihm niemand mehr bis zu Buber, Benedetto Croce, Karl Jaspers, sowie privatim Marcel und Heidegger. Dies darf nicht nur als Indiz für einen Mangel an Interesse verstanden werden; im Gegenteil, Philosophie wie Theologen spürten nur zu deutlich, daß ohne Kenntnis chinesischer Schrift und Sprache eine adaequate gedankliche Begegnung, das Gespräch mit dem chinesischen Denken unmöglich sei. Um zu erfassen, was gesagt wird, muß verstanden werden, wie gesprochen wird, wie anders Erfahrung und Einsicht sich im Wort und im Symbol des Schriftzeichens vergegenwärtigen. Nicht nur anderes, es wird vor allem offensichtlich auf andere Weise, in anderen Formen der Symbolisation zur Sprache gebracht. Die Beziehungen zwischen Erfahrung und ihrem sprachlich- schriftlichen Symbol sind andere als in den abendländischen Grammatiken. Dies gilt es zu verstehen, bevor sich Philosophie und Theologie um ein Verständnis der anderen Welt, der anderen Anthro- Kosmologie, der anderen Natur- und Heilkunde bemühen können.

Um diese Voraussetzungen einer Verständigung zu klären, reicht freilich die Fähigkeit, chinesisch zu sprechen und zu lesen nicht aus. Die Kenntnis der Urkunden und Literaturen kann nur zu jenem wahrhaften Mit-Denken verhelfen, das sich im Gespräch mit dem Chinesischen Denken dessen Grunderfahrungen aussetzt und deren die Verfassung der Existenz bildenden Magnetismen in der eigenen Existenz zur Einwirkung gelangen und so dem reflexiven Verständnis klar werden läßt. Dieses hermeneutische Wagnis haben bisher nur sehr wenige Menschen auf sich genommen. Insofern stehen eine echte Begegnung und Verständigung zwischen China und dem Westen noch aus. Sie ist primär eine Aufgabe gemeinsamen Denkens, zu deren Bewältigung die Fachwissenschaften, die Sinologie etwa, wie sie heutzutage historisch, linguistisch betrieben wird, nicht viel mehr als die freilich unerläßlichen Unterlagen, das Material der gemeinsamen Reflexionen beitragen kann. Die wechselseitige Verständigung ist auf andere Disziplinen angewiesen.

Insofern sieht sich das Chinesische Denken, wenn es sich verständlich machen will, in der Tat an die abendländischen Grund-Disziplinen verwiesen, an Theologie und Philosophie. Mit ihnen ist das klärende Gespräch zu führen. Doch deswegen ist es noch nicht genötigt, selber Philosophie oder Theologie zu werden, es genügt ihre besondere Denkweise zu verstehen und auf sie eingehen zu können, um sich in ihnen frei bewegen zu können, um zu philosophieren. Deshalb braucht man sie nicht, selbst wenn dies ohne Einbußen möglich wäre, zu übernehmen.

3.

Zu fragen ist, ob die Aufgabe, die sich zwischen den Kulturen stellt, überhaupt vom Einzelnen, und sei es ein überragender Gelehrter, auch nur annähernd gelöst werden kann. Die Unzulänglichkeiten der Vermittlungen, sei es nun der Übersetzungen aus dem Chinesischen in die europäischen Sprachen oder aus diesen ins chinesische, sind meistens nicht auf ungenügende Sprachkenntnisse zurückzuführen. Auch die erwähnte Unklarheit der hermeneutischen Vorfragen ist nicht ausschlaggebend. Aber verständlicher Weise sind Gelehrte, die eine derart fremde Sprache erlernt haben und ihre Literaturen mühsam erforschen; meistens nicht imstande, die je eigenen Überlieferungen des Denkens souve-

rän zu durchschauen. Selbst in Ausnahmefällen wie dem des Theologen Richard Wilhelm oder eines philosophischen Kopfes wie Marcel Granet, wie dem des Wissenschaftshistorikers Joseph Needham ist kaum zu bezweifeln, daß sie im Kontext ihrer eigenen Kultur, als Theologe, als Philosoph, als Wissenschaftstheoretiker im Abendland, zu abendländischen Themen für abendländische Mitdenkende wenig zu sagen haben. Der Einzelne ist überfordert.

Das zeigt sich selbst in Japan, wo ein bewundernswerter Eifer der vorzüglich ausgebildeten Gelehrten nahezu alles aus allen europäischen Sprachen zur Kenntnis genommen und übersetzt hat. Auch aus dem Arabischen, Russischen, Spanischen, Italienischen, Polnischen wie aus dem Deutschen und Französischen, ohne auf die oft fragwürdigen Übersetzungen ins Englische angewiesen zu sein, die zudem selten vollständig sind. Auch dort ist die hermeneutische Problematik der Begegnung und Verständigung zwischen abendländischem und asiatischem Denken erst allmählich bewußt geworden. Nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie in Psychiatrie und Soziologie, in den historischen und vor allem in den ästhetischen Wissenschaften. Dabei hat sich die Hilfe der Sprachwissenschaften als weniger aufschlußreich erwiesen als die Methoden der Phänomenologie. Die mühselige Klärung der Vorfragen, der theoretischen Grundlagen und methodologischen Voraussetzungen, der geschichtlichen Denksprachen, ihrer Kategorien und Begriffe hat eingesetzt, in regem Erfahrungs- und Gedankenaustausch mit den führenden europäischen Gelehrten und Denkern.

Es gibt andere Beispiele für die Teilnahme nicht-europäischen Denkens am dialektischen Prozess der Klärung von Fragen, die sich formal und inhaltlich im wesentlichen aus der Geschichte des europäischen Denkens ergeben haben, chinesische, koreanische, indische, muslimische und afrikanische. Sie machen übereinstimmend darauf aufmerksam, daß eine wechselseitige Kenntnisnahme und Verständigung nur allmählich möglich werden kann, in mehrdimensionalen, vielschichtigen Annäherungen und immer wieder notwendigen Revisionen der jeweiligen Voraussetzungen, der unvermeidlichen Vorurteile, der verwendeten Kriterien und Methoden. Nicht durch Proklamationen, sondern durch geduldige, für einander aufgeschlossene Zusammenarbeit. In ihr ist zu erlernen, daß und wie gemeinsam gefragt und gedacht werden kann. Selbstverständlich auch sprachanalytisch, logisch, in Abwägung von Begriffen und Prüfung der Kategorien, doch immer im Bezug zur Sache und zu den Erfahrungen, denen sie sich zu erkennen gibt, also phänomenologisch, hermeneutisch, fundamentalontologisch, kurz philosophisch in einem weitesten Sinne, der auch mystische Erfahrungen, auf die Glaubenserfahrungen, auch die theologischen Symbole wahrzunehmen vermag.

Zu fragen bleibt nur, ob dies praktisch, angesichts des desolaten Zustand der philosophischen Fakultäten, und theoretisch angesichts der besonderen Geschichte abendländischen Denkens und der Geschichtlichkeit der philosophischen Denkformen, unter dem Titel Philosophie geschehen soll und geschehen kann. Wird darunter nichts anderes verstanden als die allgemein menschliche Suche nach Wahrheit, das vernünftige Fragen als intellektuelle Disziplin, der unaufhörliche Versuch des Menschen, sich seiner Welt und seiner selbst zu vergewissern, so meint das Wort nahezu alles und nichts und überall, wenn sich jemand darum bemüht, verantwortlich, zuverlässig und genau zu denken, wird

Philosophie getrieben, in allen Kulturen und Sprachen; seit jeher. So verwendet, gewährt der Begriff wenig Aufschluß, und was im Abendland seit Sokrates sich im Denken der Griechen, Römer, Franzosen, Deutschen, Niederländer, Spanier, Briten und Russen begeben hat, bedarf einer eigenen Erklärung. Sie fällt schwer und ist schon deshalb mißlich; weil eben der Terminus im Abendland zur Welt gekommen ist. Er wird vom griechischen Denken unter geschichtlich ungewöhnlichen Bedingungen konstituiert, die einen eigentümlich unbefangenen Dialog ermöglichen und erfordert in deutlicher Unterscheidung von allen anderen Formen der Überlieferung, der Mitteilung, der sprachlichen und gedanklichen Auseinandersetzung. Dieser Entstehung des Begriffs lagen grundlegende Vorerfahrungen im gemeinsamen Denken voraus, die so in anderen Kulturen nicht vorgegeben und nicht in vergleichbarer Klarheit artikuliert worden sind. Nach zweieinhalb Jahrtausenden, in denen fast fraglos dementsprechend philosophiert worden ist, dürfte es weder sinnvoll noch möglich sein, von diesen Bedingungen der Möglichkeit, von diesen geschichtlichen Voraussetzungen der Philosophie abzusehen, um nun mit diesem Terminus jedes Denken, wie immer es sich ergeben und verfaßt haben mag wie immer es sich selber versteht, als Philosophie zu bezeichnen.

Zumal dies auch seit der frühen kritischen Romantik, seitdem sich abendländisches Denken als Metaphysik, als Philosophie fragwürdig geworden ist - schon im späten Kant, bei Maine de Biran und Franz von Baader, in Novalis und Feuerbach, bei Nietzsche, Solowjew und in nahezu apokalyptischer Endgültigkeit in selbstkritischen Revisionen des 20. Jahrhunderts - nur in neue, nur aus der abendländischen Geschichte heraus verständliche Probleme führt. Um mit Karl Marx relativ unernt eine Umkehrung des Denkens, um allen Ernstes mit Nietzsche die Umwertung aller Werte zu fordern, um mit Heidegger ins Ende der Metaphysik als der Geschichte der Seinsvergessenheit einzuwilligen, muß sich jedes Denken den Erfahrungen unterziehen, die hier einer radikalen Revision ausgesetzt werden. Zumal diese Revisionen tatsächlich in den Grund der abendländischen Denkweise, in die ursprünglichen Voraussetzungen von Philosophie hinabreichen. Nicht erst Positivismus, Idealismus und Aufklärung. Renaissance und Scholastik, auch der Aristoteles, den sie vom arabischen Denken wiederempfängt, der vielfältig vermittelte Neoplatonismus auch die Stoa, Aristoteles und Platon selber werden in Frage gezogen, Sokrates wird als der Verführer zeichnet, und ob Heraklits vorschreibt, dem Gemeinsamen zu folgen, nicht Aufmerksamkeit und Verantwortung des Denkens einschränkt, indem sie davon ausgeht, daß nur den wachenden der Logos eine gemeinsame Welt stiftet, so daß die Erfahrungen des Schlafes, in dem jeder meint, seinem eigenen Logos nachzugehen, Nacht und des Todes ausgeblendet werden, - das wird aufs neue zu einer offenen Frage. Wie kann, soll oder darf das Chinesische Denken in sie eintreten? Wie ist die kritische Wendung Platons, des philosophischen Mythologen, gegen den Mythos in die indischen Denkweisen zu übertragen? Oder meint man, lediglich die heutigen Ergebnisse dieser abendländischen Denkschicksale und ihrer ungeheuren Dialektiken aufgreifen, übernehmen und unreflektiert verwenden zu können - zwischen der Philosophie als diszipliniertem Fragen und den Mysterien, den Mythologien, den mystischen Überlieferungen, der Gnosis, der sich ausbildenden 'Ökonomie' der Glaubenserfahrung, die dann Theologie genannt worden ist, mit den Wissenschaften, die ihrer eigenen Wege gehen? Auch das ist

nicht möglich. Denn diese vorläufigen Endergebnisse widersprechen einander und sind auch in sich widersprüchlich - im Zusammenhang und als Zusammenhang wiederum nur aus ihrer Geschichte heraus zu verstehen und korrekt einzusetzen. Ihre Einheit ergibt sich aus den Kriterien des Ursprünglichen und nicht denen des Dialogs, als den sich Philosophie im Abendland versteht.

Nur äußerst oberflächlich kann im Sinn des wissenschaftlichen oder technischen Fortschritts, in dem sich altes Wissen als irrtümlich erweisen und frühe Interpretationen erledigt werden, von einer philosophischen Entwicklung gesprochen werden. Die grundlegenden Probleme können nicht abgetan, nicht ad acta gelegt werden, stellen sich stets aufs neue, und wer sie glaubt vernachlässigen zu können, fragt unaufmerksam und ist in Gefahr, den Kriterien philosophischer Disziplin nicht zu genügen. Fragen erweisen sich als unlösbar, wiewohl sie nicht falsch gestellt, und soweit sich erkennen läßt, auch nicht sinnlos sind. Läßt ein Denken sie ausfallen, weil sie sich nicht abschließend beantworten lassen, verflacht, verkürzt, verengt oder verfälscht es sich selber. Die Aporien sind für die Philosophie so bedeutsam wie die Primzahlen für die Arithmetik; vielleicht gibt es keine Rätsel, aber wenn das Unerkennbare und Unbekannte geleugnet wird, wird kurzsichtig gedacht. Schwachsinn und trügerische Gewißheiten könnten unbeachtet bleiben, bezögen sie sich lediglich aufs Objektive, angesichts dessen sie sich falsifizieren lassen, manche Überzeugungen des Scientismus und der Ideologien geben das vor, auf gemeingefährliche Weise betrügerisch. In Wirklichkeit verkommt in solchem kurzsichtigem Denken, das Ungewißheit und Nichtwissen, das Unkenntliche und das Uneinsichtige nicht wahrnimmt, die Subjektivität und mit ihr die Wahrnehmungsfähigkeit für andere, das intersubjektive Sensorium, die Verantwortung. Ein menschliches Bewußtsein, das nicht wahrhaben will, wie wenig es von sich selber weiß, ein Erkennen, das vorgibt, sich selbst zu durch schauen und perfekt zu kennen, wird unmenschlich.

Diese Haltung der auch sich selbst in Frage ziehenden Skepsis, die sich um die Fragen, in denen sie sich erfährt, offen hält, hat Philosophie ursprünglich konstituiert - als die Liebe zur Weisheit, die sich ihrer Wahrheit zu bemächtigen vermag, weil sie, wie es das griechische Wort *a-letheia* zu verstehen gibt, nur vernehmen und aufnehmen kann, was sich aus dem verborgenen heraus zu erkennen gibt, ohne daß sich aus der *lethe*, dem Vergessen, dem Nicht- Gewußten ablöst, was offenbar wird. Wie es vom Tao-te-king gesagt wird, beides zugleich wird wahrgenommen und gehört zusammen, wie Nacht und Tag. Die Frage, die des Unkenntlichen nicht gewahr wird, greift zu kurz.

Die Schicksale; die dieser Haltung offenen Denkens in der abendländischen Geschichte widerfahren sind, lassen sich nicht kurzatmig beschreiben. Aber auch Andeutungen genügen, um unzweifelhaft erscheinen zu lassen, daß sie vom Denken anderer Kulturen nicht nachvollzogen, sondern bestenfalls in historischen Reflexionen nachzuverfolgen sind - eben Wege, die andere gegangen sind, und denen nachzugehen, sinnlos wäre. Fremde Geschichte ist zu betrachten, zu verstehen, aber nicht anzueignen. Schlimm genug, daß sich kaum vermeiden läßt, von ihren Auswirkungen in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Das widerfährt jedem - sei er Chinese, Japaner, Inder, Muslim oder Afrikaner -, der an einer der Universitäten, die allesamt europäisch strukturiert sind, zu lehren hat. Gerade als "Philosoph" hat er weite Bereiche, Dimensionen der konkreten Erfahrungen,

wie sie von den Traditionen seines Denkens verstanden worden sind, unberücksichtigt zu lassen. Das allermeiste, was Chinesisches Denken selbstverständlich in seine Überlegungen einbezog, die Natur, die realen Gegebenheiten, Staat und Recht, Kranksein und Heilung, Musik und kosmische Rhythmik, wird wenn überhaupt von anderen Fakultäten reflektiert - von Moralthologie oder Rechtsphilosophie, von Biologie, Medizin oder von den Sozialwissenschaften, von Psychologie oder den Musikwissenschaften. Um chinesisch zu denken, müßte man erst einmal interdisziplinär neue Zuordnungen schaffen und legitimieren, müßte man begründen und beweisen, daß nicht an einen vagen, entleerten Gegenbegriff zur Zersplitterung der Perspektiven, nicht in Reaktion zur unaufhaltsam fortschreitenden Spezialisierung gedacht wird, wenn chinesisch von Ganzheit die Rede ist. Auch an Integralisierung oder Integralismus darf nicht gedacht werden, wie sie im westlichen Denken verstanden werden. Die Differenzierungen, so scheint es, lassen sie ursprüngliche Einheit im chinesischen Denken nicht zerfallen, nicht zweifelhaft werden, sie quantifizieren nicht in gleicher Weise. Im Integral wird nicht eine Qualität wiedergewonnen, sondern gelangt spiegelbildlich aufs Neue zum Vorschein. Alles ist anders gedacht, aus anderen der Ontologie voran und zu Grunde liegenden Vorerfahrungen heraus, die weniger optisch, wie im Griechentum, als vielmehr akustisch bestimmt sind; weniger sprachlich, wie bei den Semiten, als vielmehr sinnbildlich, im genauen modernen Sinn des Begriffs: symbolisch.

Aus alledem ergeben sich bereits kaum überwindbare sprachliche Schwierigkeiten, sobald eine der europäischen Sprachen in Forschung und Lehre verwendet werden muß, wie kann man ihren Vorprägungen entkommen, die unversehens, wenn vom Leib, von Erde und Himmel; von Geschichte und Gesellschaft die Rede ist, Präjudizien gleichkommen, selbst wenn es so etwas wie eine Chinesische Philosophie geben sollte, wie will sie sich allgemein verständlich machen - ohne vergleichbare Grammatik ohne die Syllogismen, ohne eine ähnliche Fähigkeit zur abstrakten Objektivierung, zur fiktiven Entleiblichung und Entseelung einer Subjektivität, die sich der Welt entzogen glaubt und allen, was ihr begegnet wie einem verfügbaren Gegenstand entgegen stellt? Wie ist in europäischen Begriffen und Kategorien wiederzugeben: das existenziale Erschlossen- und Offensein des Menschen zum Geheimnis, vor dem Kristall, Pflanze, Tier, Mensch und allen fünf Elementen, Zeiten, Grundtönen und Himmelsrichtungen, so daß sie durchsichtig werden als Wandlungs-Gestalten des verborgenen Einen, aus dessen lichtendem Dunkel das Seiende in Erscheinung tritt und aufklingt im Lautlosen?

Gewiß, die ganz andere Deutlichkeit dichterischer Sprache könnte weit klarer verständlich machen, was chinesisches Denken zur Sprache bringt - aber welcher Chinese, der Philosophie lehrt, ist schon ein englischer oder französischer Dichter? Abgesehen davon, daß in einem solchen Glücksfall, wie er dem afrikanischen Denken zuteil wurde in diesen Jahrhundert, ungewiß bleibt, ob die akademische Philosophie als Wissenschaft solche Deutungen wahrnehmen und anerkennen will. Natürlich bringen Afrikas Dichter die Welt- und Selbst- Erfahrung der 'Négritude' nach allen Kriterien der Phänomenologie deutlicher zum Verständnis als etwa die Ethnologen, aber die Gelehrten, die sich mit Afrika beschäftigen, haben gemeinhin von Phänomenologie und Hermeneutik kein Ahnung. und selten Philosophie studiert.

Auch die Sinologie hat unter dem Zerfall der abendländischen Universität zu leiden. Sie müht sich, ohne universale Denkformen eine Denkweise zu verstehen, die so universal ist, daß man sie geradezu, als sei sie eine ideologische Weltanschauung, als universalistisch zu kennzeichnen versuchte. Die das getan haben, waren höchstwahrscheinlich gar nicht imstande, den Begriff und seine ursprüngliche Bedeutung zu reflektieren. Diese Charakterisierung verdeckt das Problem. Unter der Decke wird es seither ohne Bedenken nach abendländischen Schmeatismen zerteilt und scheibchenweise den verschiedenen Methoden überantwortet, die sich seit der Auflösung der *Artes liberales* in fortlaufenden Spezialisierungen verselbständigt haben. In ihnen kann kaum noch philosophisch gedacht, theoretisch reflektiert, vor Ort gleichsam philosophiert werden - weder in den Geschichts-, Kunst- und Sprachwissenschaften noch in den politischen, ökonomischen und juristischen Wissenschaften. Es sei denn, auch hinsichtlich Chinas werden die abwegigen Regelungen befolgt, die zwar erlauben, Philosophie als Grunddisziplin auszuklammern, aber stattdessen vielerlei spezielle "Philosophien" einzurichten - der Geschichte, der Gesellschaft, des Rechts, der Kunst, der Religion, der Kultur, der Medizin und sogar der Wirtschaft. So wird die hohe Kunst, richtig zu fragen, auf den Hund der Jargon-Frage *what is your philosophy in doing that?* - die nichts anderes meint als 'was denkst du dir dabei?'

Werden alle möglichen angewandten Philosophien, nur nicht mehr Philosophie gelehrt und gelernt - wie die verschiedenen angewandten Mathematik-Techniken und nun auch spezielle Geschichten - droht Verwahrlosung. Auch philosophisch, auch geschichtlich geht der Überblick verloren, die theoretische Orientierung am Horizont. Gerade im gegenwärtigen Augenblick wirkt sich das verhängnisvoll aus. Die wegweisende, universale Aufgabe des geschichtlichen Erinnerns, Gegenwart zu erhellen und künftiger Möglichkeiten gewahr zu werden, kann schon deshalb nicht mehr wahrgenommen werden, weil in den Perspektiven spezieller Geschichten - etwa des Wirtschaftens, der Heilkunden, der ästhetischen Erfahrungen - die aus den Strömungen der Kulturgeschichten abstrahiert werden, noch weniger als in diesen umfassenden Strömungen selber sichtbar wird, was jählings alle Geschichten ereilt hat wie ein Verhängnis; unvorbereitet, unbekannt und unverständlich: daß sie aus ihren voneinander gesonderten Verläufen herausgetreten und in eine allen gemeinsame Situation gestürzt sind. Erst auf Grund dieser für alle Kulturen neuen Lage, aus den neuen, unabgegrenzten Zusammenhängen aller mit allen, läßt sich verstehen, was sich in der einzelnen Kulturgeschichte für sich genommen und in ihr, in speziellen geschichtlichen Prozessen, begeben hat. Wie verzweifelt wenig die Philosophie von alledem bemerkt hat, zeigt sich nur zu deutlich darin, daß sie ihre Reflexionen ungerührt weitertreibt, als sei nichts geschehen, ohne die Denkweisen anderer Überlieferungen ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen. Diese anderen Denkweisen verhalten sich ähnlich.

Daraus ist niemandem ein Vorwurf zu machen. Was geschieht, ist in keiner der Traditionen vorgesehen gewesen. Zwar hat eine jede der Überlieferungen ins geheim oder explizit einen letztlich universalen Anspruch erheben müssen und in dem Maße, in dem ihre Orthodoxien und Orthopraxien sich diesem universalen Anspruch, dem sie ausgesetzt waren, zu gehorchen suchten, auch erheben dürfen. Um redlich weiterzusagen, was

sie aus Urwissen, Offenbarung und Weisung vernommen haben, sahen sich die Menschen seit jeher genötigt, ihre Wahrheiten so zur Sprache zu bringen, daß sie für alle gelten soll - wie wenig das auch menschenmöglich ist. Einem prinzipiellen Relativismus, der meint, alles beurteilen zu können, indem er alles für gleichgültig erklärt, mußte sich das Denken in allen Überlieferungen widersetzen. Absolut in Anspruch genommen, kann nicht verantwortlich gedacht werden, ohne diesen absoluten Anspruch irgendwie zu artikulieren - und sei es in dem Eingeständnis, daß der Sprechende ihm nicht genügt. Eine jede Überlieferung bringt mehr zur Sprache, als sie verwirklichen kann in ihren religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Institutionen wie im Leben der Einzelnen. Von Ausnahmen ist abzusehen, in denen die gemeinsame Wahrheit sich wunderbar bewährt, denn verräterischerweise werden sie von den Wissenschaften und Philosophien kaum der Beachtung für wert befunden. Der Alte Meister der Gautama als Buddha, ein Avathar, der Prophet, der Messias, ja nicht einmal Sokrates oder ein Meister Eckehart paßt in die Konzepte, an die sich die philosophische Besinnung auf den Menschen gemeinhin hält. In ihnen kommen Heilige z.B. nicht vor; daß ein Mensch weise ist, womöglich ein wirklicher Weiser, sagt wenig über die Qualität seines Denkens aus, sofern es 'philosophisch' beurteilt wird.

Unter diesen Voraussetzungen gegenwärtigen Philosophierens ist fraglich, welche Rolle im Gespräch der Grunderfahrungen menschlichen Denkens, das geschichtlich unausweichlich geworden ist, Philosophie als Wissenschaft spielen kann, wenn sie kaum wahrzunehmen vermag, in welchen Gestalten diese Erfahrungen sich geschichtlich erkannt und als äußerste Möglichkeiten des Menschseins verstanden haben. Nur wenn sie einander begegnen, begegnen sich die Erfahrungsweisen und die Denkformen, in denen sie sich ausgesprochen haben.

4.

Gerade dem nicht-europäischen Nach- und Mit-Denken gegenüber ist einzugestehen, daß diese abwegigen Entwicklungen auch von der abendländischen Philosophie nicht hingenommen werden können, zwar behaupten einige Ideologien, in ihnen eine geschichtliche Gesetzmäßigkeit vorzufinden, weshalb sie vorschreibe von nun ab müsse überall genau so gedacht werden; doch, solche Überzeugungen werden immer entschiedener zurückgewiesen. Weniger aus Gründen der Aufmerksamkeit, die der realen Situation aller Kulturen gewahrt wird, sondern vor allem auf Grund interner, die Philosophie als Disziplin betreffender Bedenken. Nur zu deutlich ist geworden, daß sie ihre Verbindlichkeit zu verlieren droht. Sie ist in Gefahr, sich selbst, wie sie sich bislang verstanden hat, als Wissenschaft von Wissenschaft an die verschiedenen Wissenschaften zu verlieren. Ihre traditionellen Sprachen beginnen unverständlich zu werden - auch für Philosophen vom Fach, die nicht mehr allesamt Griechisch und Latein lesen können, nicht mehr Hebräisch, nicht mehr die anderen europäischen Sprachen. Platon und Aristoteles, Augustin und Thomas, Descartes und Leibniz, Kant und Hegel können nicht selten nur in unzureichenden Übersetzungen zur Kenntnis genommen werden, wenn nicht gar verkürzt und ausschnittsweise im akademischen Readers Digest. Die Spezialisierung führte dazu, die jeweiligen Fach-Terminologien nicht nur zu reflektieren, um sie einer kritischen Revision

unterziehen zu können, sondern auch zu akzeptieren, was eine solche Revision unmöglich werden läßt. Im speziellen Fachjargon, das hat sich nicht zuletzt in den Sozialwissenschaften gezeigt, läßt sich nicht philosophieren.

Mit den Idiomen verwirrten sich die Kriterien des Denkens. Was Theorie, was Methode sei, was Voraussetzung, was Entwurf oder Vorstellung, konnte unklar werden. Besorgt um die eigene Aktualität, die nicht mehr allgemein anerkannt wurde, schwor sich das Philosophieren aufs Zeitgemäße ein, auf eine Geschichtlichkeit seiner Haltungen; Denkweisen; Denkformen, Sprachen und Aufgaben, die dem Wesen der Philosophie als Dialog der Denkenden aller Zeiten nicht entspricht. Was ehemals gefragt und gedacht worden ist, konnte nun - selbst von Philosophen - für überholt und abgetan gehalten werden, daraus erklärt sich, daß nicht mehr wahrgenommen werden konnte, wenn sich überlieferte Einsichten in den neuen Denksprachen nur unzureichend, ja, daß sich ursprüngliche Wahrheiten unter den neuen Bedingungen gar nicht mehr ausdrücken ließen. Das gilt nicht nur für fachwissenschaftliche Dialekte, sondern auch für die Sprachen großer Metaphysik, in denen sich die transzendente Subjektivität autonom zu bestimmen suchte. Selbst in Husserl's phänomenologischer Epoche zeigt sich, daß sie nicht nur gegenüber einigen eigenen, abendländischen Erfahrungen des Denkens wie in Mystik und Glauben, sondern, gegenüber allen anderen Denkweisen, die nicht auf der Linie Platon- Descartes- Kant- Husserl liegen, gegenüber Indien und China wahrnehmungsunfähig war. Andererseits durften sich Reflexionen und analytische Techniken als 'Philosophie' ausgeben, die selbst einen Vorzug darin sehen, gegenstandslos zu sein - Anweisungen zur Handhabung von Nadel und Faden, ohne Stoff, Kochrezepte ohne Nahrungsmittel und ohne Beachtung des Menschen, der hungert und dürstet. Unterrichtung im Sprechen, das seine Richtigkeit haben muß - ohne etwas zu sagen zu haben.

Das Denken der anderen Kulturen tritt in diese desolate Situation des abendländischen Philosophierens beinahe unvorbereitet. Die Vielzahl der Derivate, die sich allesamt 'Philosophie' nennen, und aus deren verengten Perspektiven nach dem Horizont dieser europäischen Denkgeschichte, nach dem ihre Denkwege tragenden und einigenden Grund, gar nicht gefragt werden kann, läßt das Mißverständnis aufkommen, es gäbe nicht ein, sondern vielerlei Philosophie und Philosophen seien am allerwenigstens dazu imstande, sich auf einen klarer verbindlichen Begriff von Philosophie zu einigen. Unter positivistischen Vorzeichen läßt sich diesem Irrtum nicht widersprechen, unter neo- positivistischen Voraussetzungen nur entgegenhalten, er täusche sich lediglich in der Annahme; daß ein Problem vorliege, was immer sich 'Philosophie' genannt habe, sei doch als solche nur in dem Maße anzuerkennen, in dem es heutigen Kriterien der rationalen Denk- und Wort-Spiele genüge und deren Beliebigkeit nicht dadurch störe, daß es sie nicht nur in Abrede stellt - das gehörte eben zu den inzwischen glücklicherweise aufgeklärten Trugschlüssen früherer Denkweisen, sondern grundsätzlich widerlegt. Was Philosophie sei, bestimmen diejenigen, die dazu befugt sind, zu erklären, daß sich Philosophie nicht bestimmen läßt.

Selbstverständlich fällt es nicht schwer, einer Chinesischen Philosophie oder der Indischen Philosophie in dieser Wirrnis Anerkennung zu verschaffen als geschichtlich vorbereiteten und möglichen Denkweisen unter anderen; schon die 'normative Kraft des

Faktischen', daß sie die volkreichsten und ältesten lebenden Kulturen der Menschheit bestimmt haben, läßt sie bedeutsam erscheinen, nur ob sie, so, wie sie sich äußern, zur Stunde etwas zu sagen haben, welcher Grad der Aufmerksamkeit ihnen gebührt, wenn schon nicht aus theoretischen, so doch aus pragmatischen Gründen, das kann nur 'philosophisch' entschieden werden, d.h. nach Maßgabe derer, die Philosophie für unbestimmbar erklären.

Dieser totalitären Gleichgültigkeit ist nur zu begegnen durch den Nachweis ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Sie liegen ausnahmslos im Niemandsland zwischen den abendländischen Grunddisziplinen - außerhalb der Hoheitsgebiete von Philosophie und Theologie.

5.

Bis zur Stunde zeichnet die Begriffsgeschichte in gut abendländischer Weise die Problemgeschichte nach, wie zuzugeben ist, ein dem Fernen Osten wie auch für Indien unbekanntes Phänomen. Nicht nur Worte, Grundworte, Urkunden, mahavacia, werden hierzulande bitter ernst genommen, auch die Wörter. Daß die im Erstaunen wach werdende Erkenntnis sich nicht erst in der philia zum unvergeßlich Entborgehen, alétheia, zur Wahrheit erschließt, sondern in der zur sophia, in der Liebe zur Weisheit, war und blieb als Bestimmung des gemeinsam tragenden Denkens von entscheidender Bedeutung. Wie sonst könnte es die stets kritische Suche nach Wahrheit in der Untersuchung der offenbaren Wahrheiten bestehen, ohne sich auf diese erfahrbaren Symbole des unerfahrbaren Lichts einzuschwören? Daß solche philosophia sich in deutlicher Distanz zum Mythos, der die Wahrheit zu sagen weiß, konstituiert, versteht sich von selbst; seinen dichterischen Ausschweifungen hält sie (Pol.II.) eine geläuterte Lehre von den göttlichen Geheimnissen entgegen, die das Geheimnis als Geheimnis zu verstehen gibt und nicht vermenschlicht. Als pädagogische Disziplin, die keine Mißverständnisse aufkommen lassen will, ist solche theologia wesentlich negativ, stets darauf bedacht, die unstatthafter Aussagen über das Göttliche zurückzuweisen. Stoa und Neoplatonismus üben diese Disziplinen ein. Das läßt die Philosophie selbstverständlich zum entschiedenen Gegner aller Gnostiker werden, die das Mysterium zu wissen glauben und das Dasein in Welt, als das sich die menschliche Existenz leibhaft erfährt, auf das "reine" Geistwesen reduzieren, das seit der Schöpfung durch den Demiurgen in den Kerker des Materialen verbannt ist, um endlich durch die gnosis das geheime Erkennen und Wissen, sich aus der Finsternis des Wirklichen zu befreien; Plotin wird zum Gefährten Gregor von Nissas, Hieronymus rät den Vätern der Kirche, sich nicht auf unendliche theologische Dispute mit den Gnostikern einzulassen, sondern ihnen philosophisch zu begegnen, denn da seien sie wehrlos, Philosophie verstünden sie nicht.

Israel kennt die Weisheit und läßt sie auch im Kontext der Offenbarung zur Sprache kommen. Der Gott der Schöpfung, Offenbarung, Erwählung und Erlösung, der Israel aus den Vier- und Vielheiten Ägyptens befreit hat, ermächtigt zur gelassenen Einsicht ins Wirkliche, die zur Weisung befugt ist, unter anderen Disziplinen als dem bedingungslosen Gehorsam des Propheten und dem Propheten gegenüber. Weisheit antwortet und denkt, selbst in äußerster Schwermut, in Verantwortung, die den Weg weist - als Disziplin

lin der Reflexion freilich nicht formalisiert und deshalb nicht differenziert als säkulare Denk- und Rede weise vorn Gehorsam des Glaubens, dessen innere Zweifel und Verzweiflungen in den Erfahrungen des Verlassens eins sich in den Weisheitsschriften äußern können, ohne der Glaubenserfahrung zu widersprechen.

Der christliche Glaube erklärt sich, wie mir immer deutlicher wird, weniger in den Denkformen griechischer Philosophie oder Theologie, als vielmehr, als es vorübergehend der historisch- kritischen Forschung schien, in der Sprache dieser jüdisch- hellenischen Weisheits- Überlieferungen. Er wird eben primär von frommen Juden bezeugt, die wie zuvor Philon von Alexandrien versuchen, ihre genuin hebräische Glaubenserfahrung, die den Griechen als Narretei erscheine muß, auf Griechisch zu verkünden. Als Juden ist und bleibt ihnen die aufkommende Ideologie der Gnostiker wesensfremd - was immer gelehrte Kritik zu diesem Thema herauszufinden glaubte, die meines Erachtens - auch in der Existenzial- Interpretation - durchweg den Fehler beging, spätere Symptome des hellenistischen und gnostizistischen Spiritualismus dem Neuen Testament zu unterstellen, weil ähnliche Wortwendungen auftauchen und die gleichen Kategorien verwendet werden. Sie ließ die unzweifelhaften Grunderfahrungen Israels, die das Kery Jesu Christi tragen, und die allem Gnostizismus radikal zuwiderlaufen, nicht genügend hervortreten, die Dankbarkeit für die Schöpfung und die rückhaltlose Bejahung der Inkarnation sowie das Vertrauen in die Sprache. Die Schöpfung - und das heißt - Materie, Erde, Wasser, Luft, Feuer, Stein, Pflanze, Tier und die Hierarchien der Seinsmächte, der Engel, durch die Gott kraft seines Wortes alles aus dem Nichts hervorruft und kraft seines Atems belebt, konnten so wenig disqualifiziert werden wie der Leib des Menschen, in dem alles ins Gleichnis des unkenntlich Gestaltlosen tritt, ins Sinnbild der bildlosen Gottheit.

Ungeachtet der Tatsache, daß manche Kirchenväter auch nach allen Kriterien der Philosophie als Denker höchsten Ranges anzuerkennen sind, schon Paulus, Clemens, die Kapadokier, Dionysius und vor allem Augustinus, ließen keinen Zweifel daran aufkommen, daß sie nicht philosophisch denken wollten und durften. Das ist merkwürdig, gerade in den Auseinandersetzungen mit den Gnostikern, deren "Wissen" auch der philosophischen Skepsis zuwider war. Noch merkwürdiger für Nicht- Europäer und Nicht- Christen muß es sein, daß die frühe Kirche auch den anderen Terminus des griechischen Denkens nicht aufgegriffen hat, sondern die Selbstausslegung der Glaubenserfahrung als Erklärung der Lebens- und Wohngemeinschaft von Gott und Mensch im Mysterium der Kirche nicht als Theologie, sondern als Oikonomia verstanden wissen wollte. Theologie unseren Sinnes wurde, wie es sich gehört, strikt negativ betrieben, als Purifikation der menschlichen Denk- und Redeweisen von allen inadäquaten Vorstellungen; dieses Bemühen bildet über die zwei Jahrtausende christlichen Denkens eine Disziplin der kritischen Selbstreflexion aus, die nicht nur für die Philosophie von höchster Bedeutung, sondern für deren weitere Geschichte auch von grundlegender Wirksamkeit gewesen ist. Denn erkannt wird, daß alle Vorstellungen inadäquat sein müssen, weil sie dem geschaffenen Sein entliehen sind, also 'von Welt und weltlich' und deswegen unübertragbar auf das absolute Geheimnis, dessen Nähe - 'unendlich viel näher als ich mir selbst sein kann' (Augustin) -, dessen Distanz - 'wohnend im unzugänglichen Licht' (Präfatio) -, dessen grundlose Freiheit vollkommen unvorstellbar ist, wiewohl der Mensch erst durch die

grundlos freie Selbstmitteilung und Selbstentäußerung Gottes erfährt wer er, der Mensch, eigentlich ist. Die christliche Offenbarungserfahrung läßt damit, deutlicher noch als die Israels und nicht weniger radikal als die des Qur'ans, alles menschliche Selbstverständnis abhängig werden von der Offenbarung. In ihr gibt sich nicht nur Gott zu erkennen, sondern wird zugleich auch offenbar, wie sein Gleichnis, der Mensch beschaffen ist. Mit erstaunlicher, man darf nicht zögern zu sagen: höchster philosophischer Aufmerksamkeit wird dies bereits im ersten Augenblick vom Apostel Paulus erklärt gnoseologisch wie ontologisch, in den Interpretationen der existenzialen Verfassung des Alten Adam und des in der Auferstehung offenbar gewordenen Neuen Adam als 'wahrer Gott und wahrer Mensch' (Credo).

Später wird sich zeigen, daß auch der dezidierte Unglaube, daß auch ein perfekt säkularisiertes Denken nicht frei kommen kann von diesem The-Anthropologumenon. Alle Deklarationen menschlicher Autonomie werden sich nicht ohne Heftigkeit und mit der Zeit langweiliger Aggressivität, schließlich nur noch mit eklatanter Ignoranz, gegen den Verdacht wehren müssen, aus sich heraus - und sich ins natürliche Nichtwissen des Menschen um sich selbst einschliessend - seien sie unfähig, zu erkennen, was der Mensch eigentlich ist. Der Glaube beantwortet den Unglauben mit einer Art von Negativer Anthropologie. In diesem Sinn wird sich später die, freilich schon sehr früh angelegte Unterscheidung von natürlich und übernatürlich ausbilden, die nicht erst bei Luther und den reformatorischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts zur offenen oder diskreten Disqualifikation von Philosophie als einer bloß 'natürlichen' Denkweise führte; sie stützt die Behauptung, nicht nur Gott selbst - Pascal fügt sogleich hinzu: 'der Gott Abrahams, Isaaks und Jaakobs, der Gott Jesu Christi nicht der Gott der Philosophen' (Memorial) -, sondern auch der Mensch gebe sich nur einem 'übernatürlichen' Erkennen, einem von der Gnade gelichteten Bewußtsein zu erkennen.

Damit sind für das christliche Abendland die Probleme gestellt, in derer ungeheurer Spannung sich die Schicksale von Philosophie und Theologie seit dem frühen Mittelalter abspielen werden. Ihre Dramatik lebt von der Unaufmerksamkeit aller - oder doch der allermeisten - Beteiligten, die nicht wahrzunehmen vermag, daß, um mit Thomas zu sprechen, der geschaffene Geist von Natur aus auf den ungeschaffenen Geist hin geordnet ist, oder phänomenologisch ausgedrückt, daß die natürliche Verfassung jedweden menschlichen Daseins dem Mysterium offensteht, so daß die Existenz je schon betroffen ist vom umgreifenden Geheimnis und seiner absoluten Nähe; In dem Maße, in dem Theologie und Philosophie diese zu Grunde liegende mystische Struktur des Daseins außer acht lassen, leugnen und verleugnen, geraten sie zwangsläufig in einen unauflösbaren Gegensatz. Er hat die europäische Denkgeschichte seit dem 13. Jahrhundert bestimmt.

6.

Die Kritik anderer Kulturen mag einwenden, alle diese geschichtlichen Wege des europäischen Denkens könnten für ein asiatisches oder afrikanisches Denken doch keine Verbindlichkeit beanspruchen. Philosophie, im weitesten Sinn als diszipliniert sich selbst reflektierendes Denken verstanden, sei doch gewiß möglich, ohne diese ihre verwirrenden Voraussetzungen im Abendland unausgesetzt zu bedenken. Das wäre auch wahr,

wenn sich in dieser Geschichte des europäischen Denkens nicht etwas ereignet hätte, was vielleicht äußerst fragwürdig erscheinen mag, was vielleicht zu beklagen ist, aber nicht mehr rückgängig zu machen ist; eben diese merkwürdige Denkweise, Philosophie genannt, hat sich institutionalisiert. So wie sie sich heutzutage versteht, ist dies im 13. Jahrhundert geschehen.

Zuvor entschied sich freilich der besondere Charakter dieser Institution mehr als anderthalb Jahrtausende früher - und zwar wiederum im Augenblick ihres geschichtlichen Auftretens. Darin unterscheidet sich die Philosophie von anderen Institutionen wie Handwerks- und Kunst- Gilden, religiösen Gemeinschaften oder wissenschaftlichen Vorschulen der Alten Welt. Diese bildeten sich diskret aus; sie setzten zumeist lange Vorbereitungen und eine Initiation voraus, die zur Diskretion verpflichtete. Wie in anderen Überlieferungen organisierten sich Ärzte, Architekten, Erzgießer, Schmiede, Pharmazeuten und andere Fachleute, die über ein ungewöhnliches Wissen und Können verfügten, in geschlossenen Gesellschaften - bis in unsere Zeiten hinein. Auch frühe Gelehrtenschulen achteten auf eine gewisse Arkan- Disziplin. Bereits vor Sokrates ändert sich das in den griechischen Gesellschaften; Einsichten, Entdeckungen Theorien und Methoden des Erkennens werden publiziert und öffentlich vorgeführt. Pythagoras, Thales, Heraklit, Parmenides scheinen nicht mehr darauf bedacht zu sein, etwas geheim zu halten. Sokrates lehrt auf dem Marktplatz, Platon gründet die Athener Akademie als öffentliche Einrichtung, die keinem, der mitdenken kann, den Zutritt verweigert. Als im Jahr der Gründung des erst westlichen Klosters durch Benedikt die Akademie ihre Pforten schließt, blickt die Philosophie auf über 900 Jahre Öffentlichkeit zurück.

Als Justinian Plato's Akademie schließen ließ, hatte längst eine ebenso merkwürdige und außerordentliche religiöse Institution die Vorherrschaft im Abendland angetreten, die im Unterschied zu allen Mysterien, zu den gnostischen Kulturen, zur sich ausgrenzenden Existenz Israels uneingeschränkt allen Menschen gleich welcher Herkunft, Religion oder Rasse, sämtliche Tore offen hielt; sie war entstanden, als beim Tode Christi der Tempelvorhang vor dem Allerheiligsten zerrissen war. Kirche war von Pfingsten an und blieb bis heute öffentlich. Der Existenzkampf der frühen Christenheit im Römischen Reich zwang leibhaftig und sprachlich zum Martyrium; die mit ihrem Leben für ihren Glauben eintreten mußten, waren zugleich genötigt, gegen die ungeheure Vielfalt anderer Überzeugungen, Religionen und mächtiger Häresien die ihnen durch die Offenbarung anvertraute Wahrheit möglichst unmißverständlich zu Sprache zu bringen. Der christliche Glaube konnte nur überleben, wenn auch, wie unzulänglich auch immer, gedacht und gewußt wurde, was zu glauben sei. Als im siebten und achten Jahrhundert der Islam die Alte Welt in wenigen Generationen eroberte, brauchte er sich nicht in gleichem Maße dogmatisch zu artikulieren. Er herrschte, die Kirche litt.

Doch diese äußeren Umstände erklären nicht allein, was geschah. Eben jene uneingeschränkte Öffentlichkeit selber nötigte zur sprachlichen Vergegenwärtigung der grundlegenden Glaubenserfahrungen in den symbola fidei, in Dogmen, die aufzeigen, worauf sich der christliche Glaube auszurichten hat, um sich, indem sich die gläubige Existenz der offenbarten Wahrheit radikal erschließt und aussetzt, von ihr ergreifen, durchleuchten und verwandeln zu lassen. Ein leidenschaftliches, erbittertes Ringen um jedes Wort, jede

Silbe der Symbole bricht aus, das den Einsatz, die Intensivierung und das Transzendieren aller geschichtlich vorliegenden Denkmöglichkeiten und Denkformen erfordert. Philosophisch ist - gerade auch aus asiatischer Sicht - zu bestaunen, daß und wie die junge Kirche der ersten Jahrhunderte diesen äußeren und inneren Herausforderungen begegnete - sprachlich in den allmählich umgeschmolzenen Denkformen, Kategorien und Begriffen der antiken Philosophien, mit deutlichen Assoziationen an die Verkündigungen der Mysterien, wie zuvor schon Philon, mit gelungenen und mißlungenen Übertragungen jüdischer Denk- Symbole ins Griechische - doch in alledem mit einer bewundernswerten Kraft der Reflexion und der kritischen Aufmerksamkeit. Das Vertrauen, daß die Wahrheit sich dem gemeinsamen Fragen und Denken zu erfahren und zu erkennen gibt, übernimmt die Kirche von der Philosophie in aller Öffentlichkeit.

Dies vorausgesetzt, kann verständlich werden, wieso nun im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Theologie und Philosophie der sich fortlaufend vertiefende Konflikt ausbrechen konnte. Er bahnte sich im Wandel des allgemeinen Selbstverständnisses seit der Jahrtausendwende an ;er wurde akut mit der Übernahme der Hohen Schule und ihrer fakultativen Struktur vom Islam. In den stürmischen Auseinandersetzungen des Zeitalters gerieten die unvermeidlichen institutionellen Umformungen der muslimischen Moscheeschule in die christliche Universität zwangsläufig unter einen fast schon ideologischen Rechtfertigungszwang, der sich jeweils auf die allgemeine Verbindlichkeit des Denkens berief, auf Wissenschaftlichkeit als Kriterium. Dieses Kriterium setzte bereits eine hellwach durchreflektierte hierarchische Ordnung der Probleme voraus, eine äußerste theoretische Aufmerksamkeit, die sich nicht des geringsten logischen Fehlers, einer epistemologischen Fahrlässigkeit, kategorialer oder begrifflicher Unklarheiten schuldig machen durfte. Denn die harten Dispute wurden öffentlich geführt, vor fachkundigen Zuhörern, in ebenso glanzvoller wie nüchterner Rhetorik. Vor den akademischen Foren der universitas hatten sich auch die Auseinandersetzungen zwischen den öffentlichen Mächten, zwischen Kaisern und Königen, Fürsten und Freien Städten, zwischen der Kirche und den weltlichen Institutionen auszuweisen. Die Universitäten erklärten ihren eigenen Status als autonome Kommunitäten, gleichermaßen unabhängig von den staatlichen Obrigkeiten wie von der Kirche, aus den frühkirchlichen Entscheidungen, durch die Propheten, Träger, Heiler, Einsiedler und Mönche, die der radikalen Nachfolge leben, als Charismatiker für exempt erklärt worden waren. Das kirchliche Amt verfügt nicht über die Charismata, es kann sie weder verleihen noch hervorrufen - noch verordnen, es kann sie, wenn sie einem Menschen vom Geist geschenkt werden, lediglich anerkennen. So könne auch, wurde nun deklariert, weder der Papst oder ein Bischof, schon gar nicht der Kaiser, der König oder eine weltliche Instanz über die Freiheit des charismatischen Fragens, Forschens und Denkens verfügen. Erst im 16. Jahrhundert wird diese öffentliche Freiheit der Universität durch die Reformation, dann auch durch die Gegenreformation angetastet und schließlich mit der Verstaatlichung der Hohen Schulen abgeschafft.

Im Rahmen dieser dramatischen politischen, die politischen Strukturen europäischer Öffentlichkeit konstituierenden Prozesse sind die theoretischen Entscheidungen für die Zukunft Europas gefallen. Sie sind nicht zu verstehen, wenn von ihren kirchlichen und politischen Kontexten abgesehen wird. Zu ihnen gehörte u.a., daß sich das europäische

Denken nun im schöpferischen Dialog mit dem Islam von der Orthodoxie Ostroms mehr und mehr ablöste, die in vielerlei Hinsicht überlegenen, subtilen Traditionen byzantinischer Gelehrsamkeit wurden weniger beachtet als der neoplatonisch verformte Aristotelismus der islamische Hohen Schulen, aber zugleich hatte sich Rom und seine konziliare Theologie, hatte sich das neue Kaisertum des Westens und seine Rechtstheorien gegenüber Konstantinopel auszuweisen und zu legitimieren. Karl der Große ersuchte sogleich um Anerkennung durch den eigentlichen römischen Kaiser als dessen, wie vor Jahrhunderten schon gebilligten, Neben-Kaiser, den Caesar des Westens. Und im Streit ums Credo zwischen Konzil und Patriarchat; auf den der Kaiser Einfluß nimmt, hält sich Rom erst an die traditionellen Formeln, deren sublimer theologischer Sinn im Westen wohl auch kaum verstanden wurde, der Osten empfindet die lateinische Aussage, der Heilige Geist gehe nicht nur vom "Vater", sondern ebenso vom "Sohn" aus, *ex patre filioque procedit*, als Gefährdung der Monarchie in der Trinität. Das dritte Prinzip der byzantinischen Theokratie neben Gottesherrschaft und Gottesreich die aus den Traditionen Israels übernommene Idee des Gottesvolkes wird zudem in der Kirche des Westens nicht in gleicherweise zur Geltung gebracht. Daraus werden sich im 14. Jahrhundert die Konflikte ergeben zwischen beiden, kirchlichem Amt und weltlicher Herrschaft und den chiliastischen und spiritualen Bewegungen sowie mit den neuen Staats- und Rechts-Theorien (Jean Quidort, Jacobus de Viterbo, Marsilius de Padua und die Proklamation der Volkssouveränität unter Leugnung des Naturrechts durch William von Ockham) - mit theologischer Zwangsläufigkeit. Was außer acht gelassen worden war, verselbständigt sich.

In diesem ungeheuren Drama haben sich im 13. Jahrhundert die Grunddisziplinen des abendländischen, genauer, des nun dezidiert europäischen Denkens zu bestimmen. Dazu zwingt sie die Institution der Universität. Auf Grund des christlichen Offenbarungs- und Selbstverständnisses kann sie nicht unverändert das Schema der muslimischen Fakultäten übernehmen, die Einheit von Ekegeese und Recht muß aufgelöst werden. Aus der Schari'a des Islams wird die Juristische Fakultät - neben der noch weite Bereiche der späteren Naturwissenschaften umfassenden Heilkunde und den traditionellen Artes Liberales. Diese bleiben bis ins 16. Jahrhundert obligatorisch für alle Studien; auch und besonders für die neu hinzutretende, die in ihnen erlernten rechten Fragen gleichsam beantwortende, Fakultät der Theologie. Aber die Einrichtung dieser höchsten Instanz des Wissens und der Wissenschaft hat in allen sozialen und kulturellen Bereichen keineswegs eindeutige Konsequenzen: sie bildet die Kleriker aus, doch wird zugleich normativ für alle Gebildeten; wer Theologie nicht studiert hat, der Laie, gilt bald universitär als *extraneus scientia literarum* (J.v.Balbi); verbindlich für die Schulung von Priestern kann sie indessen nicht werden, da der Örtliche Episkopat seine Seminare unterhält und die Orden ihren Klerus weithin selber ausbilden; andererseits wirkt sich die Verpflichtung, als Kleriker Theologie studieren zu müssen; beklemmend auf die charismatischen Initiativen der intellektuellen Orden aus, Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten sehen sich gegen ihre anfänglichen Intentionen, Laien- Bruderschaften zu sein, dazu gezwungen, um als Theologen in den Universitäten wirksam werden zu können, sich zu klerikalisieren, so daß die Mehrzahl der Ordensmitglieder die Priesterweihe annehmen muß. Einerseits stützt die Kirche die Unabhängigkeit der Universitäten; soweit sie sich gegen die weltlichen Mäch-

te, Könige, Fürsten und Stadtregierungen wendet; andererseits kann sie in den Universitäten keineswegs uneingeschränkten Einfluß gewinnen. Die Dominikanergelehrten der Pariser Fakultäten stellen ihre Gutachten sowohl in den Dienst des Papstes um das Eingreifen des Französischen Königs in den Katharrer-Kreuzzug zu erwirken, wie dann in den Dienst des Königs gegen die chaotischen Auswirkungen dieses Kreuzzugs, d.h. gegen das kirchlich verursachte und geförderte Unrecht; dabei legitimieren sie die gegensätzlichen politischen Entscheidungen einmal mit dem Dienst an der Wahrheit, zum zweiten aber, im ersten Schritt zur Säkularisierung der Rechtsbegründungen, mit der Pflicht des Souveräns, den Frieden in seinem Machtbereich zu sichern - eine Formulierung, die ein halbes Jahrhundert vor Marsilius von Padua die These des 'Defensor pacis' vorwegnimmt. Nein, froh wird auch die Kirche der charismatischen Autonomie des universitären Denkens nicht. Es sind Kleriker, die für die Eigenständigkeit der staatlichen Gewalt von kirchlichen Maßregelungen kämpfen und so die Trennung von Staat und Kirche vorbereiten. Es sind Kleriker, die aus der Universitas die Gebärmutter der europäischen Revolutionen werden lassen.

Die Konflikte des Hohen Mittelalters, in denen sich Europas Schicksale theoretisch entscheiden, brechen ausnahmslos in Kernzonen der theologischen Problematik aus, so die Kontroverse zwischen Paris und Oxford, dominikanisch-aristotelischem Realismus und franziskanischem Nominalismus. Kein geringerer als Thomas von Aquino folgt den Interessen seines großen Lehrers Albertus, in dem er sich an der kühnen gedanklichen Innovation beteiligt, die Terminologie aristotelischer Physik in den Bestimmungen der sakramentalen Verwandlung von Brot und Wein in der Eucharistie zu verwenden - und indem er zugleich den Theologen abrät, den Naturwissenschaftlern am Zeug zu flicken, einfach weil sie von Physik nicht genug verstünden. Derselbe Thomas stellt den averrhoistischen Aristoteles in Frage und läßt sich die Texte direkt aus dem Griechischen übersetzen, wenn man will, der Beginn der kritischen Exegese und der humanistischen Renaissance. Zugleich betrachtet er, der überragende Philosoph, selbstverständlich, die Philosophie lediglich als die *ancilla theologiae*. Das ist um so verwunderlicher, als er selbst, im Unterschied zu seinem großen Schüler Meister Eckehart, der eine eigene, neuplatonische Elemente aufgreifende lateinische und noch deutlicher, in seinen deutschen Traktaten und Predigten, eine eigene theologische Sprache flucht, sich einer kristallklaren philosophischen Sprache bedient. Der *Doctorus Angelorum et Angelicus* ist primär Philosoph und unterstellt als solcher die Philosophie der Theologie.

Paradoxe Weise geschieht das in der gegnerischen Schule der Nominalisten noch nachhaltiger. Ihre Motive sind rein theologischer Prägung. Die Schöpfung aller Dinge durch Gott sollte von allen Vorschriften der aristotelischen Metaphysik gereinigt als unvermittelte Herstellung eines jeglichen Seienden verstanden werden, dessen Gleichförmigkeiten, Wesensgleichheiten, übergreifende allgemeine Begriffe dann erst im Nachhinein von Menschen festgestellt und vereinbart worden seien. Dem jeder für sich, in dem sich die Individualität nach Duns Scotus erst im lutherischen *fideo*, dann im cartesianischen *cogito* zu verstehen sucht, ist ein objektives jedes für sich vorausgegangen, die Vereinzelung der gegenständlich erfaßten Dinge, in der nominalistischen Theologie, Ausgangspunkt aller weiteren Empirismen und sachbezogenen Untersuchungen der he-

raufkommenden Wissenschaften, die bald schon ihren Ansatz in einem Theologumenon von der Schöpfung vergessen haben. Diese Voraussetzung setzt die Philosophie als den Inbegriff natürlicher Erkenntnis zwar prinzipiell frei; sie hat sich unabhängig von der Glaubenserfahrung ihren Weg zu bahnen, zugleich aber disqualifiziert sie dieses natürliche Denken und Erkennen als wesensgemäß wahrheitsunfähig - Luther und die Reformatoren werden sich um die Bedenken ihrer Humanisten wenig kümmern, eine offene Feindseligkeit des theologischen gegenüber dem philosophischen Denken bricht aus. Sie veranlaßt einerseits die deutliche Reserven des Jansenistischen Denkens, auch die Pascals gegenüber dem "Gott der Philosophen", läßt Spinoza wie Leibniz fragwürdig erscheinen und ruft noch Kierkegaards philosophische Bedenken gegen alle Philosophie, Feuerbachs Protest und die tragische Gegen-Theologie Nietzsches hervor.

So wird Philosophie im Abendland in je verschiedener Weise geschichtlich in die Defensive gedrängt, am deutlichsten im Islam, wo sie nur in der mystischen Enklave überlebt - und revolutionäre politische Wirkungen auslöst bis zur Stunde. In der byzantinischen Orthodoxie wird sie im Schatten bleiben bis ins 19. Jahrhundert, in dem das russische Denken alle Momente des europäischen Dramas aufgreift und sich einverwandelt. Unter katholischen Vorzeichen bleibt sie nach der Gegenreformation vom Diktat der Theologie abhängig, das sie auf eine scholastische Standard-Doktrin festlegt, in der sich die bewegenden Frage der Neuzeit nicht zwingend und maßgebend artikulieren lassen. Unter protestantischem Präjudiz gerät die Philosophie in eine extreme dialektische Spannung zur Theologie, bis hin zu den prometheischen Versuchen des deutschen Idealismus und der Romantik, sämtliche Themen der Theologie in philosophischen Systemen aufzuheben, Theologie durch Philosophie zu ersetzen.

An diesen dramatischen Auseinandersetzungen zwischen den Grunddisziplinen des europäischen Denkens nehmen die Schulen des Nominalismus immer weniger teil. Insofern zeichnet sie durch alle Stadien ihrer Entwicklung, über Rationalismus Empirismus, Positivismus, Pragmatismus bis zu heutigen analytischen Methoden eine gewisse Kontinuität aus. Sie läßt sich aus der kaum noch reflektierten theologischen Voreingenommenheit erklären; die nicht nur eine ganze Reihe von traditionellen Fragen der Metaphysik unterbindet und damit die ontologische Reduktion in den Wissenschaften einleitet, die auch im eigentlichen Sinn keine Theoria mehr zuläßt, weil fraglos angenommen wird, daß der metaphysische Ort, von dem aus das menschliche Denken einen umfassenden Überblick und die Einsicht in die Horizonte gewinnen könnte, nicht zugänglich ist. Denn die Arbeit der Vergewisserung beginnt, wie es die verwunschene theologische Vorschrift will, in der seit Anbeginn vorgegebenen Fläche des Vorhandenen, das sich vorfinden läßt, und zu dessen Kennzeichnung die Menschen von sich aus ihre Sprachen erfunden haben als vereinbarte Chiffren. Was Sprache bedeutet, beruht auf Absprache. Diese bedarf der fortlaufenden Richtigstellung der vereinbarten Bezeichnungen und ihrer Verallgemeinerungen in Begriffen und Kategorien.

Religionsgeschichtlich betrachtet war damit im Ansatz der nominalistischen Doktrinen eine weitere, folgenschwere Säkularisierung eines der traditionellen Prinzipien abendländischen Denkens eingetreten - wie die erste auf Grund einer theologischen Entscheidung. Jene erste Desakralisierung betraf die Idee. Ihre ursprüngliche antike Funktion

als divine Urform, die gleichermaßen die Phänomene wie das sprachhafte Denken informiert, wurde von den frühen Theologien von Gott abgelöst und auf seine gestalthaften, geschaffenen Wirkmächte im Sein, die Engel übertragen. Seither wird stillschweigend akzeptiert, auch unter platonischem Einfluß, daß die Ideen nicht ungeschaffen, göttlich, sondern 'weltlich' sind, d.h. nicht eigentlich aus Transzendenz einleuchten, sondern zur transzendentalen Struktur des geschaffenen Seins und der menschlichen Vernunft gehören. Nachdem die Engel außer acht gelassen und undenkbar wurden, waren die formstiftenden Funktionen der Idee unbestimmbar und die Ideen selbst säkular geworden. Nun ereilt im Nominalismus das gleiche Schicksal die Sprache.

Nochmals, beide Vorentscheidungen wurden von der Theologie gefällt, im Einspruch gegen die ursprünglichen Erfahrungen des philosophischen Denkens. Entgegen ihren ursprünglichen Intentionen ist der Philosophie eine Säkularisierung verordnet worden, und rätselhafter Weise hat sie diese Anweisung nahezu widerspruchslos befolgt. Gewiß, als bloße Dienstmagd, als ancilla theologiae, konnte, wollte und durfte sie nicht über sich verfügen lassen. Aber indem sie sich emanzipierte, bei Lichte besehen verwunderlich spät, hatten sich unter ihrer Leitung bereits die neuen Wissenschaften von jeglicher Bevormundung lossagt und auf ihre je eigenen Wege begeben. Philosophie als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit von Erkennen, als Erkenntniskritik, ist zwar tatsächlich für die Geschichte der Wissenschaften wegweisend geworden, aber die sich fortlaufend spezialisierenden Wissenschaften ließen mehr und mehr die theoretischen Vorfragen außer acht, aus denen sich die methodischen Kriterien ergeben hatten. Als Wissenschaft von Wissenschaft konnte sich die Philosophie behaupten, nicht als Wissenschaft der Wissenschaften, als regina scientiarum. Wie die Formeln der Mathematik werden ihre epistemologischen und logischen Disziplinen in den Wissenschaften nur insofern beachtet, sofern sie sich verwenden lassen, methodologisch. Die eigentlichen, die theoretischen Fragen der Philosophie sind für die Naturwissenschaften nur im Ausnahmefall von Interesse für Geschichts-, Sozial-, Sprach- und Kunstwissenschaften nur in dem Maße bedeutsam, in dem sie verstanden werden - was akademische Ausbildung im allgemeinen nicht mehr gewährleistet. Die Methoden, Phänomenologie, Hermeneutik, Daseinsanalyse, werden von Historikern, Ethnologen, Juristen und Psychiatern aufgegriffen. Die zu Grunde liegenden theoretischen Probleme können nachgerade nur noch mit denen bedacht und besprochen werden, die gleichermaßen auf sie angewiesen sind - mit Theologen.

7.

Aus asiatischer Sicht mögen diese, hier nur anzudeutenden Schicksale des europäischen Denkens verwirrend, paradox, ja, nicht selten widersinnig erscheinen. Die Versuchung liegt nahe, sich vulgären Mißverständnissen zu überlassen, die annehmen, alles mögliche könne als Philosophie ausgegeben werden, da doch die Philosophen selber am aller wenigsten imstande seien, verbindlich zu erklären, was denn eigentlich Philosophie sei, wer es sich so einfach macht scheidet aus dem Gespräch, in dem und als das sich Philosophie verwirklicht, aus. Er bemerkt nicht, daß den ungeheuren dialektischen Spannungen, dem offenbaren Dissens, den grundsätzlichen Kontroversen ein elementares

Vertrauen zu Grunde liegt, ja, ein bis in unsere Tage hineinreichendes Einverständnis. Auf ihm sind lediglich die pseudo-philosophischen Techniken ausgeschieden, die sich weigern oder unfähig dazu sind, ihre Voraussetzungen zu reflektieren, und die Ideologien, deren totalitäres Denken sich mit der *conditio humani* nicht abfinden kann und das deshalb in neuen Versionen des Gnostizismus sein Heil sucht, wenn vorschnell gefragt worden ist: Wozu noch Philosophie? und als Antwort ausgegeben wurde, nach Metaphysik und Erkenntnistheorie sei nun die brauchbar Thematik des philosophischen Denkens erschöpft, was bleibe sei eine Praxis orientierte Wissenschaftsplanung (Habermas), so mag sich damit zufrieden geben, wer will. Philosophie kann es nicht - und zwar nicht bloß aus Eigensinn, der sich nicht damit abfinden will, daß er sich überlebt hat, sondern vor allem aus jener Verantwortung, in der sich ein gewissenhaftes Philosophieren nach Platon auf die Wirklichkeit einläßt und zu bewähren hat: aus politischer Verantwortung. Das gemeinsame Denken steht für den Sinn gemeinsamer, Gemeinschaft stiftender Lebensordnungen ein. Philosophie kann heutzutage weniger denn je abdanken.

Ihre politische Verantwortung reicht weit, ins Unabsehbare. Gerade dafür bieten die Probleme der Verständigung zwischen den Religionen und Kulturen die deutlichsten Belege. Einander erschließen können die verschiedenen Denkweisen und Denksprachen der Überlieferungen sich nur auf Grund jenes elementaren Vertrauens, das in der abendländischen Geschichte im unaufhörlichen, die Generationen und Zeitalter vereinigenden Gespräch des fragenden Denkens, als Philosophie in Erscheinung getreten ist.

Eindeutig ist dieses Vertrauen nicht zu bestimmen. Daß es sich auf die Wahrheitsfähigkeit des gemeinsamen Denkens und menschlicher Sprache verlasse wäre zuviel gesagt; daß es nicht prinzipiell ausschließt, daß Wahrheit erfragt und zur Sprache gebracht werden kann, wäre zuwenig gesagt. Worauf es sich bezieht läßt sich am ehesten von den Kriterien ablesen, denen das philosophische Gespräch als Disziplin zu genügen hat. Zu ihnen gehört, und nur das sei hier erläutert, weil es die aufgeworfene Frage erklärt, daß sich alle an diesem Gespräch beteiligen können, die bereit und imstande sind, aufrichtig, und d.h. immer auch, richtig zu fragen. In diesem Sinn ist selbstverständlich nichts dagegen einzuwenden, daß nicht nur Europäer, sondern auch Afrikaner, Muslime aus allen Bereichen des Dar-al-Islam, Inder, Malayen, Chinesen, Koreaner und Japaner am philosophischen Gespräch teilnehmen. Sie müssen sich nur darüber im klaren sein, wie es Nishida Kitaro und die Philosophen der Kyoto-Schule gewesen sind, was dies bedeutet und sachgemäß mit sich bringt: nämlich alle Stimmen, die sich im Gespräch der abendländischen Philosophien zu Wort gemeldet haben, nicht bloß ungefähr und am Rande zuzulassen und wahrzunehmen, sondern existenziell in den inneren Dialog des je eigenen Denkens aufzunehmen, nicht als Fremde, sondern als das eigene Selbstverständnis mitbestimmende Partner in jenem intimen Gespräch, in dem wir uns zu vergewissern versuchen. Platon und Aristoteles, Seneca und Plotin, Augustinus und Thomas, der Cusaner und Descartes, Hobbes und Kant, Hegel und Bergson, Nietzsche und Whitehead gehören dann ebenso in dieses unaufhörliche Gespräch wie Lao-tzu, Meister Kung, der Gautama Buddha oder Nagarjuna, Dogen oder Ibn Arabi. Nicht als Zeugen anderer Denkmöglichkeiten und Denkformen; sondern als die immer schon Anwesenden im Raum des eigenen Denkens, in deren Anwesenheit gedacht wird.

All das gilt selbstverständlich in gleicher Weise für jedes europäische Denken, das den, wie gesagt worden ist, stets überfordernden Anforderungen von Philosophie genügen möchte. Es müßte alle, die etwas zu sagen haben zur jeweils gestellten Problematik, unbefangen zulassen, Chinesen wie Inder oder muslimische Denker - nicht aus Lust oder Ehrgeiz, universal zu denken, sonder einfach aus der mit dem Ernst der philosophischen Grundfragen eintretenden Unfähigkeit, sich auszugrenzen und einzuschließen.

In diesem Sinn können selbstverständlich Chinesen philosophieren - doch das wird ebenso wenig eine chinesische Philosophie ergeben wie es jemals, was immer philosophisch gedacht worden ist, eine spezifisch griechische oder lateinische, eine französische oder englische, eine deutsche oder russische Philosophie gegeben hat. Ganz gewiß läßt sich in diesem Sinn nicht von einer chinesischen Philosophie als Tradition reden, eben weil Philosophie in all ihrer geschichtlichen Bedingtheit, stets aufs neue evoziert durch den konkreten Augenblick, nicht eigentlich traditionell sein kann, sich auf Tradition nicht einzulassen vermag, nicht einmal notwendigerweise den Traditionen korrespondiert. Die islamische Orthodoxie ist auf diese eigentümliche Unbotmäßigkeit, die auch immer unzeitgemäß ist, am deutlichsten aufmerksam geworden und hat deshalb ihre falasifa mit wachsendem Mißtrauen betrachtet, zumal sie sich mit der noch weniger kontrollierbaren Mystik wiederholt verbunden hat. Ähnlich fragwürdig blieben die Intentionen einer christlichen Philosophie, die sich, sieht man einmal von ihren nicht immer überzeugenden Ergebnissen ab, nur durch die nahezu krankhafte Unaufmerksamkeit der Fachphilosophien rechtfertigen lassen, die vorgängige Fragestellungen der Theologie, denen sie offensichtlich nachdenkt, nicht beachten will oder wahrzunehmen vermag.

Diese neueren Philosophien eigentümliche Verweigerung, Glaubenserfahrung und ihre Spiegelung in Theologien, Vorfragen wahrzunehmen, müßte sich verhängnisvoll auf das Selbstverständnis anderer Überlieferungen auswirken, wenn Philosophie dieser Art unbedenklich übernommen würde. Sie verführt dazu, nicht nur historisch unreal zu denken. Ließ sie es doch möglich werden, daß nicht bloß großartige Systeme entworfen werden konnten, in denen elementare Erfahrungsmöglichkeiten des Menschen wie das ekstatische Erleben, wie Versunkenheit, Meditation, mystisches Betroffensein oder alltäglichste Erfahrungen leibhafte Existenz gar nicht vorkommen, gewaltige und nicht selten gewaltsame Philosophien der Geschichte konnten entworfen werden, die das Geschick menschlichen Denkens zu erklären suchen, ohne mit einem Wort zu erwähnen, daß Menschen zustande waren und sind, Offenbarung zu erfahren, oder doch wenigstens zu glauben einer Offenbarung, als sei es ein ihnen widerfahrendes Ereignis, ausgesetzt zu sein. Einer chinesischen "Philosophie" diesen Typs könnten alle Erleuchtungen und Einsichten der Weisen, die überliefert werden, ebenso wenig erwähnenswert werden. Auch der Traditionsverlust, die Einbuße des Erinnerungsvermögen ist im Ansatz von Philosophie als Möglichkeit angelegt, und wer heutige Philosophien betrachtet, kommt aus der Verwunderung über die Ansprüche, neu und aktuell zu denken, nicht mehr heraus, sie lassen sich nur erheben, wenn man selber das Gedächtnis verloren hat oder damit rechnen kann, daß die andächtigen Zuhörer und Leser um ihr Gedächtnis gebracht worden sind.

9.

So möchte ich schließlich zu bedenken geben; daß Philosophie, wie alle größte Kunst, sich dem Geschehensablauf, den wir als Geschichte auslegen, nicht ohne weiteres einfügt. Ihr offenes Fragen hält sich in einer eigentümlichen Geschichtlichkeit auf, dem unversehens alle Fragenden, die uns vernehmlich geblieben sind, anwesend werden im unzeitgemäßen Gespräch, nicht ganz unähnlich jener der Mystik und durchaus ähnlich der Drangsal der Theologie, die gesamte Geschichte der Selbstausslegung des Glaubens verantworten und beantworten zu müssen. Dem philosophischen Denken widerfährt Vergegenwärtigung. Sie entspricht der Sache um die es geht. Sie wird nicht alt. Die Fragen, die sich stellen, bringen gleichsam prismatisch die eine Grundfrage zum Vorschein, wie die Farbe das Licht, - die Frage, als die sich der Mensch seit jeher erfährt. Sie ist offen, und die elementaren Probleme, in denen sie sich abzeichnet, müssen offen bleiben. Es ist keineswegs sinnlos, diese Fragen zu stellen, wiewohl sie sich nicht abschließend beantworten lassen. Ohne sich diesen Fragen zu stellen, ohne sich diesen Fragen zu unterziehen und auszusetzen, wird nicht sinnvoll und sinngemäß, wie vorläufig auch immer doch Sinn erschließend gedacht, wiewohl jedes Bemühen sie zu beantworten, nur beweist, wie widersinnig ein solcher Versuch ist. Das ist alles andere als befriedigend. Philosophie, als die Liebe zur Weisheit, die zur Ruhe gekommen ist, bleibt unbefriedigt und - es darf philosophisch am allerwenigsten verschwiegen werden - unbefriedigend. Diese Beunruhigung des fragenden Denkens wach zu halten, ist ihre Disziplin.

Es hat immer andere Formen des Denkens, andere Haltung des Denkens gegeben und es wird sie wahrscheinlich auch immer geben. Sicherlich kann im letzten Ernst nur philosophiert werden, wenn existenziell gedacht wird; ob es aber im gleichen Sinn möglich und sinnvoll ist, von einer philosophischen Existenz zu sprechen, wie von der 'theologischen Existenz heute' (K.Barth), sei dahin gestellt. Ich könnte diese Frage nur bejahen, wenn sich Philosophie aus ihrer historischen Beklommenheit befreien könnte, die sie davon abhält, den Einbruch des 'unsichtbaren Lichts', das Widerfahrnis des Mysteriums, seine Selbstentäußerung in Offenbarung oder seine Empfängnis in Erleuchtung als mögliche Erfahrungen des Denkens zuzulassen und anzuerkennen - nicht nur als "religiöse" Ausnahme- Phänomene, sondern als im Offenstand des Daseins vorgegebene Möglichkeit des Menschen.

Deshalb möchte ich vorschlagen, unbefangen am Dialog der Philosophie teilzunehmen, so schwierig und riskant das unter den unabwendbaren Bedingungen der Geschichte auch sein mag, durch die die Philosophie gleichermaßen europäisch stigmatisiert worden ist wie die Theologie. Eine chinesische Philosophie oder eine indische zu entwickeln, sollte man jedoch unterlassen; es kann sie so wenig geben wie eine muslimische, eine christliche oder eine jüdische, wenn damit mehr gemeint sein soll, als daß Chinesen wie Inder, Muslime, Christen oder Juden am Gespräch des fragenden Denkens, am symphilosophie teilnehmen. Ohne Verlegenheit kann auch anders gedacht werden. Wer das nicht anerkennt, weiß nicht, was Philosophie bedeutet.

Letzter Eintrag: G. K. Hartmann, März 2002.

4. Unterwegs zur Verständigung der Kulturen

Hans A. Fischer-Barnicol, A-3753 Kloster Pernegg, Österreich, Feb. 1999

Meine sehr verehrten Damen ! Meine Herren ! Liebe Freunde !

Es gehört zu den Kuriositäten - nicht nur dieser Tagung, daß über "Kultur" geredet wird, ohne daß die Menschen in ausreichender Anzahl anwesend sind, die in aller Welt für Kultur in eigentlichem und elementarem Sinn sorgen, - empfangend, in sich wachsen lassend, gebärend, ernährend, behütend, in Sprache und die gemeinsamen Erinnerungen einführend, bis das heranwachsende Menschenkind fähig ist, im Trinken und Essen, in Bewegung und Ruhe, Erregung und Gelassenheit, aufgetan zur "äußeren" und gesammelt in der "inneren" "Natur" (dem „tzu-jan“ und dem „hsing“ chinesischen Denkens) seine eigene Lebensform, die Gestalt aus gewogener Anwesenheit in Welt („wen-hua“) zu erlangen. "Kultur", die keinen Gegensatz zur Natur bedeutet, sondern dem Menschen natürlich ist. Frauen empfinden dies viel deutlicher und selbstverständlicher als wir Männer, die dem Bipolaren als Einheit, der Komplementarität nur ungern zustimmen, oft ohne die natürliche Anmut, die kultiviert ist. Den zu wenigen Damen unter uns entbiete ich deshalb meinen besonderen Gruß !

Unversehens befinden wir uns schon inmitten der Probleme und Geheimnisse der uns aufgetragenen Thematik. Nach der leider gängigen Devise des "Entweder so - oder so", tertium non datur, sind die Fragen, die sich uns stellen, gewiß nicht zu klären. Vielleicht lassen sich zwischen den ständig diskutierten und längst „ausdiskutierten“ Alternativen andere und neue Denkmöglichkeiten finden ?!

Das erlaubt mir, mich denen, die mir noch nicht vor Jahren und Jahrzehnten begegnet sind, vorzustellen, als einer, der sich zeitlebens zwischen die Stühle gesetzt hat. Daß dies zwar unbequem, aber nicht nur albern und widersinnig gewesen ist, haben mir erst allmählich meine Lehrmeister beigebracht, die abendländischen, Gabriel Marcel und Martin Buber, und vor allem die asiatischen, Nishitani, Hisamatsu, Kimura und Shi-Yi Hsiao und T'ang Chun-I. Ich fand mich stets zwischen Kunst und Wissenschaften, zwischen den Wissenschaften und der Philosophie, zwischen Philosophie und Theologie, zwischen beiden europäischen Grunddisziplinen des Denkens und dem, was mir die Religionswissenschaften zur Kenntnis brachten, die so verschiedenen Sprach-, Denk- und Glaubensweisen der anderen Kulturen.

Seit nun 50 Jahren treiben mich diese „Zwischen-Fragen“ um, theologisch, phänomenologisch, erkenntnistheoretisch, hermeneutisch, seit mehr als 35 Jahren im Gespräch mit Kundigen in den anderen Grunderfahrungen, in die mich die Freunde in Japan, in China, in Indien, in der Islamischen Welt und in Afrika einzuführen versuchten. Das wurde mir ermöglicht durch die mit der Zeit systematische Zusammenarbeit, die sich um Verständi-

gung in den Vor- und Grundfragen zwischen den Kulturen bemüht hat, soweit wir ihrer gewahr zu werden vermochten.

Aufgrund dieser Erfahrungen wage ich, zu den vorgeschlagenen Themen dieser Vorkonferenz ein paar provokative Hinweise auf Fragen vorzubringen, die mir richtungsweisend zu sein scheinen, - wenn es uns gelingt, sie - als gemeinsame Fragen - richtig zu stellen. Das sollte in den anfangs vorgesehenen Arbeitskreisen und ihren Cross-Correspondenzen geschehen, zu denen es leider nicht gekommen ist ; sie werden in den kommenden Monaten gemäß den Fragestellungen, die wir hier erarbeiten, die Beratungen in den verschiedenen Fachbereichen fortführen, in Kolloquien hier in Europa und in anderen Erdteilen. An diesen Arbeitsgesprächen werden auch diejenigen teilnehmen können, die jetzt nicht bei uns sein können. Was wir uns in diesen Tagen einfallen lassen, auch weitere, ergänzende Themen und Projekte, wird zusammengefaßt und diesen mehr als 300 Gelehrten in aller Welt zu solchen Beratungen im kleinen Kreis vorgelegt werden.

Was immer sich aus unseren Gesprächen ergeben mag, fachlich, aus den Perspektiven der in Frage kommenden Disziplinen, aber auch interdisziplinär und philosophisch kann es nicht präzise und klar genug formuliert werden. Nicht bloß aus Gründen der Wissenschaftlichkeit, auch den Öffentlichkeiten gegenüber, die bemerken sollen, daß hier weder "globalen" Esoterismen noch den diversen Exoterismen gehuldigt wird, deren Jargon sich in Schlagworten ergeht. Lassen Sie uns deshalb versuchen, die Katzen der Problematik gegen den Strich zu bürsten. Naheliegende Absichten, fadenscheinige Interessen diktieren zur Genüge das Programm der allermeisten Kongresse : man weiß im Voraus, was dabei herauskommt. Uns ist gestattet, die Pferde einmal nicht von hinten her aufzuzäumen - womit wir freilich mit dem Gewohnten in Konflikt geraten können und dem Üblichen widersprechen. Besonders schmerzhaft werden wir dies zu spüren bekommen, wenn wir mit unseren Überlegungen und Einsichten an die Grenzen des politisch Möglichen stoßen. Das sollte in privaten Gesprächen bedacht und des Abends im Plenum besprochen werden. Lassen wir nicht zu, daß Theodor Mommsen Recht behält, der zum letzten Jahrhundertwechsel befragt, wie denn dieses 20. Jahrhundert werde, knapp antwortete . "Indiskret". Und lassen Sie uns durch Emile Ciorans Stoßseufzer nicht entmutigen . "Ach, - das Notwendige ist nicht möglich, und das Mögliche - ist es denn notwendig ?" Immerhin - in unseren Überlegungen dürfen wir nicht außer acht lassen, was uns als unmöglich erscheint; wenn es sich verantworten läßt, sollten wir es beim Namen nennen und präzise erklären, was eigentlich notwendig wäre - in den bekannten Krisenherden und Katastrophengebieten wie in den verwunschenen, verschleierten, verheimlichten. Unser gemeinsames Nachdenken darf nicht ausblenden, was unter unseren Augen in Melanesien, um das südchinesische Meer herum, in Burma oder Afghanistan, im Iraq, im Kaukasus, zwischen Israelis und Palästinensern, in Kurdistan, im Sudan, im Kongo oder wo sonst geschieht - nicht zu schweigen von Tibet.

Es geschieht infolge einer ungeheuren, geschichtlich vergleichslosen Innovation, die von europäischen Denkweisen ausgelöst wurden und über die Völkerschaften der Erde, alle Lebensverhältnisse umstürzend, mit ihren erstaunlichen Möglichkeiten und noch gar nicht abzuschätzenden Folgelasten hereingebrochen ist. Sie hat, wie jede Innovation, alte, bekannte Probleme gelöst und neue, noch nicht durchschaubare aufgeworfen. Die Zeit-

verschiebungen zwischen den Kulturen waren, entgegen dem äußerlichen Eindruck, geringfügig ; Shanghai, Bombay oder Cairo wurden nahezu gleichzeitig elektrifiziert wie Baden-Baden, Dublin oder Salamanca, und mittlerweile ereilt dieser sich fortlaufend beschleunigende "Fortschritt" tatsächlich uns alle zu gleicher Zeit dank der Techniken, die uns, wie es heißt, "global" vernetzt haben. Niemand entkommt diesen Netzen. Ob es uns gefällt oder nicht, ohne einander so rasch kennen und verstehen gelernt zu haben, müssen wir diesen kleinen Planeten gemeinsam bewirtschaften und bewohnen. Gemeinsam mit diesen vielen, befremdlich unverständlichen Anderen, die sich fremd und scheinbar irrational verhalten (wofür die Sozialwissenschaften die Leerformel der "sozio-kulturellen Faktoren" einsetzen, die zu beachten seien; was nur möglich wäre, wenn diese fremden Anderen in ihrem Anderssein verstanden und anerkannt werden könnten). So erfolgen nicht wenige Investitionen in den anderen Erdteilen fast blindlings, nach den erprobten Schemata europäischen Know hows, in denen, - wie wir doch wissen, viele Fragen, die den Menschen betreffen, gar nicht gestellt werden, ausgeblendet bleiben. Solcher Pragmatismus ist nicht bloß leichtfertig und unaufmerksam, er ist unvernünftig. Er läßt außer acht, wie grundverschieden die Formen des Selbstverständnisses sind, denen die Menschen der verschiedenen Erdteile eingeboren sind. Gerade wer sich nicht darin beirren läßt, daß unsere Vernunft allenthalben vernünftig ist, gerät ins Staunen über die Vielfalt der Denkweisen, in denen sie Gestalt angenommen und sich bewährt hat. In welcher Form Menschen sich selbst und ihre Welt verstehen, läßt sich methodisch in verschiedenen Perspektiven betrachten. Phänomenologisch und hermeneutisch wird es besonders deutlich in der konkreten Begegnung mit den kranken, leidenden Menschen, auf die sich der Arzt einzulassen hat. In ihr zeigt sich das Vorverständnis von Leben und Tod, Unwohlsein, Schmerz und Kranksein, von Gesundheit und Wohlbefinden, auch von Kindsein, Entwicklung, Frau- und Mann-Sein, Hinfälligkeit und Alter - so der Therapeut in Empathie oder Isopathie die Aufmerksamkeit für den ihn fragenden Menschen (über alle technischen Untersuchungsmöglichkeiten hinaus) aufbringt. Die Heilkunden der Überlieferungen waren auf dieses wahrnehmende Gewahren angewiesen und haben erstaunliche ärztliche Anthropologien ausgebildet, Anthropo-Kosmologien, von denen heutige medizinische Wissenschaften wenig oder nichts mehr wissen. Wiewohl wir diese therapeutischen Theorien kaum verstehen können, sie liegen der feststellbaren Wirksamkeit der traditionellen Heilkunden zugrunde. Und ob Medizin ohne Theorie (im eigentlichen Sinn des Begriffs) auskommt, ist zu bezweifeln. Das theoretische Defizit, an dem wir leiden, zeigt sich auch in der ökonomischen Praxis - schon in der absurden Entgegensetzung von "Theorie" und "Praxis", die zusammengehören. Daß die ökonomischen Maßregelungen ökologische Kriterien nicht außer acht lassen dürfen, wirkte in den letzten Jahrzehnten sensationell - als ob nicht der "nomos" immer schon durch den "logos" bestimmt worden sei, der den Gesetzmäßigkeiten, Sinn verleiht - so auch der „logos tou oikou“ dem „nomos tou Oikou“, den Regeln unseres Beisammenlebens unterm Dach des einen Hauses. Freilich ergibt sich diese "globale" Hausordnung, die nicht uniform sein kann, sondern mehrere Ordnungen einander zuzuordnen hat, nur, wenn die Verschiedenheiten menschlichen Selbstverständnisses beachtet, jeden falls nicht mißachtet werden. Aus ihnen erklärt sich, was jeweils unter Arbeit, unter Muße,

unter Leistung, unter Besitz oder Eigentum, unter sinnvoller Zusammenarbeit mit allen Anderen verstanden wird. Das Dogma, was wirtschaftlich und so auch weltwirtschaftlich zu geschehen hat, sei doch den Europäern (diesseits und jenseits der Meere) offenbar geworden, ergäbe sich aus den "Sachzwängen" der "Systeme", die von den lebendigen Menschen absehen, entmündigt und unterbindet die kreativen Phantasien.

Daß es - gerade unter den fortlaufenden Differenzierungen moderner Gesellschaften - eine Mehrzahl unterschiedlicher, aber lebensfähiger Wirtschaftsordnungen geben könnte, gemäß der Vielzahl von Natur und Geschichte verschieden geformter Sozialordnungen, wird kaum bedacht. Nach wie vor gilt die Maxime - postkolonial wie ehemals kolonial - "Macht nach, was wir vorgemacht haben ! Friß Vogel oder stirb !" Als ob wir zweifelsfrei wüßten, was in dieser - für uns alle - neuen, ungewohnten, nicht ganz durchschaubaren Situation - der einen, auch das ist neu, nun allen Völkerschaften gemeinsamen Situation - zu tun, zu erfragen, zu bedenken ist ! Wie eine Sturzflut brechen Informationen über uns herein, akkumulieren. ohne daß wir qualifizierende Filter zur Hand haben. So läßt uns eine simple Frage wie , ob denn der Mehrwert wirklich mehr wert ist ? stocken. Und was wäre es für eine Erleichterung für die Politiker, wenn in den Wirtschaftswissenschaften ein Nikolaus von Cues aufträte und eine neue "Docta ignorantia" publik machte !

Das alles gilt auch für die Fragen nach gerechten sozialen Ordnungen - nach der Staatlichkeit, die immer mehr Befugnisse aus der Hand geben muß, so daß von "Staaten" im überkommenen Sinn als Garanten der Ordnungen nur noch zögernd die Rede sein kann, geschweige denn von den "Nationalstaaten", wie sie die europäische Neuzeit absolutistisch, revolutionsselig, ideologisch erfunden hat - vor allem nach den im geschichtlichen Selbstverständnis der Völkergemeinschaften gegründeten Rechtsordnungen, die den Zivilisationen und ihren Ökonomien die Institutionen stiften. Politik und die Öffentlichkeiten verdecken mit Begriffen, die der historischen und wohl auch der metaphysischen Aufklärung bedürfen, wie Souveränität, Identität, Selbstbestimmung, Autonomie, Unabhängigkeit, Demokratisierung, freiheitliche Grundordnung etc. - wonach aufs neue, wenn möglich gemeinsam, nicht nur interdisziplinär, sondern bitte auch interkulturell, gefragt werden sollte. Sind wir uns denn im klaren, von wem - wie dazu ausgebildet und befugt - künftighin in Staat und Gesellschaft Verantwortungen wahrzunehmen und - wieso zur Repräsentation ermächtigt - auszuüben sind ? Nicht zuletzt die für unsere Thematik zuständigen, die unter dem fragwürdigen Titel "Kulturpolitik" verhandelt werden. Ist denn Kultur als der Inbegriff gemeinschaftlicher Lebensformen jemals eine Aufgabe von Staaten, von Nationalstaaten gar, von überstaatlichen Instanzen - heutzutage etwa der Europäischen Union gewesen ? Geschichtlich haben die Staaten und ihre politischen Konflikte nichts dazu beigetragen, daß die Völker Europas zu einer mehrsprachigen Kulturgemeinschaft geworden sind mit gemeinsamer Formen- und Stilgeschichte, polyphon im Kontrapunkt, seit dem 10. Jahrhundert, die die Stadien ihrer Denkgeschichte nahezu synchron durchlaufend in der merkwürdigen Pluralität der Jurisdiktionen, der Ausdifferenzierung sich verselbständigender Institutionen, nach dem Vorbild der ehemals wirklich autonomen Universität, der "Gebärmutter der europäischen Revolutionen", ein vielstimmiger Chor. Der Politik ist diese Dynamik seit jeher unverfügbar gewesen ; der Staat kann seine

Voraussetzungen nicht selber stiften - schon gar nicht die Kultur der Rechtsordnungen begründen, in denen gemeinsam nach Gerechtigkeit gesucht wird. Denn "dem Recht ist aufgegeben, die dem Mensch verliehene Möglichkeit, frei werden zu können, zu bewahren" (wie eine interkulturelle Enquete unter über dreihundert Rechtsgelehrten und Philosophen Böckenfördes Vorschlag bestätigte). "Freiheit für alle und jeden muß das Ziel der Gestaltung des Rechts sein ... und das Maß der Begrenzungen abgeben, die vom Recht auferlegt werden". In diesem Sinn lassen Sie uns so unbefangen wie möglich nach Wegen suchen, auf denen uns entgegenkommen kann, was uns frei werden läßt !

Von alledem ist in heutiger Ausbildung zur Wissenschaft selten etwas zu hören. Den Wissenschaften wird es schwer gemacht, sich der Situation und ihrer Horizonte zu vergewissern. Politisch und wirtschaftlich werden sie unter Druck gesetzt, für die Techniken leichter anwendbare, effizientere Verfahren zu entwickeln und nachzuweisen, wie nützlich, wie unentbehrlich es ist, nachzudenken. Heideggers "in den Wissenschaften wird nicht gedacht" ist zwar nicht als Kritik gemeint gewesen, erfährt aber in den Zwangslagen des Wissenschafts-Betriebs mehr und mehr eine kritische Bestätigung. Daß Wissenschaft zu fragen hat und nur richtig zu fragen weiß, wenn gewußt wird, was (vorerst) nicht gewußt wird, gerät in Vergessenheit, wenn sie nur auf die Anwendbarkeit ihrer Ergebnisse aus ist. So ist der gängige Terminus "Technologie" längst zynisch geworden, denn gerade über den Logos, den Sinn der Techniken wird nicht nachgedacht, geschweisedenn über die ursprüngliche Bedeutung von "techne". Dem entsprechend ist der von Meister Eckhart zu Goethe und den Romantikern überlieferte deutsche Begriff "Bildung" nicht nur unübersetzbar geblieben, sondern auch unverständlich geworden. Die gängigen Termini education, instruction, educación sind nicht so ehrwürdiger Herkunft (im Spanischen ein Fachausdruck der Inquisition), aber sie lassen eher oberflächliche Maßregelungen, uniforme Lehr- und Prüfungspläne zu (weltweit ausgerichtet auf die Curricula von "Oxbridge" oder Harvard oder der Sorbonne). Ein in der Tat globales uniformes Schul- und Ausbildungs-System verlangt von allen die gleichen abfragbaren Kenntnisse, deren Kataloge immer spezialisierter und umfangreicher werden. Sie vorzuschreiben, glauben Erziehungsministerien und Schulbürokraten der heranwachsenden Generation ihrer "Nation" schuldig zu sein. Die Philosophie mag zur "Wissenschaft von Wissenschaft" verkümmern, eine Disziplin am Rande für die Spezialisten fürs Generelle, die gefälligst nicht darauf aufmerksam werden und machen soll, das es viele Wege disziplinierten Erkennens gibt, die von den Überlieferungen der verschiedenen Kulturen gewiesen worden sind. Deren verschiedenen Sprech- und Denkweisen haben sich in je eigenen Formen fragenden, schauenden, horchenden, spiegelnd-spekulativen und kontemplativen Erkennens artikuliert - sich des Unerkennbaren vergewissernd, aus dem sich uns das Erkennbare entgegenhebt und zeigt. Vielfach geschah das in Widersprüchen und Gegensätzen, die sich dialektisch nicht auflösen, allenfalls "aufheben" lassen, und in tiefsinnigen Paradoxien. Erst heutige Naturwissenschaft lernt und lehrt wieder, unvereinbare Verschiedenheit ein und derselben Erscheinung in einem zu erfassen - in der wohl zentralen Wiederentdeckung des Jahrhunderts, der Komplementarität. Nils Bohr war sich bewußt, welche alten chinesischen, indischen und abendländischen Einsichten dadurch aufs neue denkbar

wurden, und welche Konsequenzen diese Erkenntnis in anderen Wissenschaften haben müßte.

Keineswegs irrational, eine hübsche Spielerei, der alles beliebig und gleichgültig wird, aber komplementär zur analytischen, vergegenständlichenden Untersuchung der Realität durch die Rationalität erschließt die griechische "Aisthesis", von Hegel schlicht als Wahrnehmen ins Deutsche übersetzt, Wirklichkeit nahezu unvermittelt in für unser menschliches Empfinden gültigen Formen, Gestalten, Wortwerdungen und Klangwelten. Von ihnen geht ein eigentümlicher Glanz - doxa - aus, und sie wirken transparent. Wie in magischen Spiegeln vermag der Mensch sich und seine Welt in ihnen zu erfahren und zu erkennen. Was Europas 19. und 20. Jahrhundert unter "Ästhetik" verstanden hat, im Geniekult und fürs Publikum, ist diesen Grunderfahrungen nur ahnungsweise, nur in den Künsten selber auf die Spur gekommen. Erst dieser Tage ist das Revisionsverfahren zur Rehabilitation der dritten Transzendentalie eingeleitet worden, theologisch und philosophisch, sodaß uns die Augen aufgehen für die vieldimensionalen und vielgestaltigen Vergegenwärtigungen des Sinns in lichtdurchlässigen Formen. Jede Kultur hat ihre eigenen Formensprachen ausgebildet, in denen auch Anderen verständlich werden kann, worum es ihren Überlieferungen geht. Im modernistischen oder gar "postmodernen" Esperanto können sich nur subjektive Gemütszustände der vermeintlich kreativen Einzelnen äußern, oft als indiskretes Psychogramm - nicht "des gemeinsamen Geistes Gedanken still endend in der Seele des Dichters", zu dem sich Hölderlin wie andere Märtyrer der Künste "in dürrer Zeit" bekannten.

Letztlich münden so alle Überlegungen, zu denen wir herausgefordert sind, in die Fragen nach den Grunderfahrungen, denen Menschen sich seit jeher ausgesetzt sahen und als Kultur unterzogen haben. Das Wunder der Kulturen besteht darin, daß sie diese Grundfragen offen gehalten haben. Sie sind der Gefahr, sie zum Abschluß zu bringen, sich der Präsenz, die sich in diesen Erfahrungen zu erkennen gibt, zu verschließen, sich zu entziehen und vorzuenthalten, nicht erlegen. Wenn dies geschieht, setzt die Privatisierung ein, der nachgerade alles beliebig und gleichgültig werden kann, die Dekultivation, in der Denken und Glauben - sei es gemäß den Weisungen des Tao, des Dharma, der Thorah, des Qur'ans und so auch des Evangeliums, - ihre Verbindlichkeit einbüßen. Sie werden nicht mehr als mit Leben und Sterben zu leistende Daseins-Vollzüge verstanden, sondern als Relikte der Imaginationen, die als Sedativa nicht zu stillender Bedürfnisse zu verwenden sind. "Opium fürs Volk" hieß es bei Marx, nicht viel anders denken die Ideologien des europäischen Säkularismus, ebenso als "Wissenschaften" verkleidet, über die Metaphysik, deren Ende schon mehrfach angekündigt worden ist, und über die Religionen, deren Verfall sich abzuzeichnen scheint. Daß sie ihre Degeneration und Atrophien selber verschuldet haben, nötigt die Traditionen zu schmerzhaften Revisionen ihrer je eigenen Denk- und Glaubens-Geschichte (ohne sich kritiklos dem europäischen Mythos von Geschichte und Geschichtlichkeit zu überantworten). Am Leben bleiben, die bereit sind, wahrhaft fragend zu denken, wahrhaft skeptisch (d.h. Ausschau haltend) zu glauben, wahrhaft besonnen den Wegweisungen zu folgen, um die ursprünglichen Erfahrungen aufs neue gegenwärtig werden zu lassen. Das absolute Geheimnis, das wir, die natürlichen und adoptierten "Kinder Abrahams" als Gott anrufen, ist frei, uns zu überraschen.

Wie Sie sehen, ergibt sich aus der Umkehrung der Reihenfolge der uns vorgeschlagenen Themen und Probleme auch so etwas wie ein Ordnungsgefüge, ein hierarchisches, wie zögernd zuzugeben ist. Doch lassen wir uns von den Zeitgeistern nicht einschüchtern, diese Gliederung und Zuordnung der Fragen ergibt sich aus der "Sache selbst". Die Perspektiven weiten sich ins Aperspektivische aus, das Offensichtliche läßt sich nicht ablösen vom Verborgenen, das uns Menschen Erkennbare nicht willkürlich und gewaltsam trennen vom Unerkennbaren. Durch seine berühmten vier Negationen führt Nagarjuna zur, wenn ich mich nicht täusche, letzten Einsicht in die Komplementarität der Erscheinungen : "Samsara und Nirvana sind eins". Versuchen wir es doch, in unseren Überlegungen, die uns - wenn es gut geht - ins gemeinsame Fragen und ins Miteinander Denken führen, von diesen voraus- und zugrunde-liegenden Problemen auszugehen ! Sonst bleibt es auch unter uns beim üblichen akademischen Meinungs- und Gedankenaustausch und wir verlieren uns in Auseinandersetzungen, statt zu einander zu finden, womöglich in politische Diskussionen. Sie stellen, hat uns Martin Buber gelehrt, da die Beteiligten im Voraus wissen, worauf sie es abgesehen haben, einen menschen-unwürdigen Umgang in Sprache dar, nicht jenen Dialog, der die Wahrheit "dia-" zwischen uns zu Wort kommen läßt, indem wir versuchen, den Anderen zu verstehen.

Vielleicht verhilft uns Tibets großer Heiliger und Dichter dabei - ihn fragte ein Schüler, ob es ein Kriterium dafür gebe, daß wir uns auf dem rechten Weg befinden . "Ja" - "Welches ?" - "Das absichtslose Anwachsen der Liebe" ; "Gibt es ein Kriterium dafür, daß Liebe absichtslos in mir zunimmt ?""- "Aber ja doch" - "Welches ?" - "Daß du verlernst dich von anderen zu unterscheiden ..."

Bemerkung: Dieser Text wurde am 6.Februar 1999 unter Mitarbeit von Gerd K. Hartmann im Kloster Pernegg entworfen.

Letzter Eintrag: G. K. Hartmann, März 2002.

5. Menschenbilder in der Medizin

Kranksein und Leiden der leibhaftigen Anwesenheit

Berlin, Humboldt-Universität, 2. - 5. 4. 1997.

Hans A. FISCHER-BARNICOL

1. Zu den Auswirkungen des medizinischen Vorverständnisses

Wie zuzugeben ist, nimmt sich die Formulierung meines Themas seltsam aus, nach ausgedehnten Gesprächen mit Karl-Friedrich Wessel über Leib und Tod, kritische Fragen zur Fundamental- Ontologie, zur verständlichen Unverständlichkeit der traditionellen Heilkunden Chinas, Tibets, Indiens und Afrikas, deren diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten nicht zu erklären sind, ohne die ihnen voraus und zugrunde liegenden, aus anderen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen entwickelten Anthropologien oder Anthro-po-Kosmologie einzusehen, haben wir diese Ankündigung der Probleme vereinbart, auf die ich in einigen Andeutungen aufmerksam machen möchte. Auch diese eiligen, verkürzten Andeutungen werden etwas dunkel und vieldeutig bleiben müssen, weil sie ausführliche Erklärungen und hermeneutisch-phänomenologische Vorüberlegungen auslassen, die zuviel Zeit in Anspruch nehmen würden und nur philosophisch von Interesse wären. Sie könnten verständlich machen, warum ich mich der gängigen Kategorien und Begriffe vorenthalte und so etwas wie ein Palimpsest vorlege: unter dem, was ich sage und zwangsläufig knapp, zu apodiktisch, in wenigen Thesen vortrage, schimmern die darunter liegenden Anmerkungen und Bedenken durch.

Sei's drum, auf die Probleme bezogen, die in dieser Tagung zur Diskussion stehen, sei wenigstens auf die Bedenken verwiesen, die uns zögern ließen, einfach von "Krankheit", von den "Schmerzen", die sie verursacht, von "Körper" und "somatisch Befunden" zu sprechen oder eben vom "Dasein" oder der "Existenz des Menschen, wie wir's aus neuerer Philosophie gewöhnt sind von Kierkegaard, Marcel, Jaspers und Heidegger her, deren Denken so wichtige Anstöße den ärztlichen Überlegungen zu einer "anthropologischen Orientierung" der medizinischen Theorien und Methoden gegeben hat, zu den Entwürfen einer "anthropologischen Medizin". Die Verehrung, die ich Viktor von Weizsäcker, seinen Schülern und Weggefährten, insbesondere unter den Psychiatern, von Binswanger, Gebattel zu Tellenbach und meinem Freunde Bin Kimura entgegenbringe, läßt mich nicht zögern, einer "ärztlichen Anthropologie" im nüchternen Sinn Fritz Hartmanns den Vorzug zu geben, wenn schon von "Anthropologie" die Rede sein soll, die jeder mitbringt und niemand zureichend explizieren und bis in die abgründigen Vorfragen unseres Selbstverständnisses hinein aufklären kann.

Deshalb begnüge ich mich, schlicht von der Anwesenheit des Menschen zu sprechen, die konkret zu erfahren ist. Wir entdecken uns als anwesend von Kind auf, ja, schon prä-

natal, in Beziehung zu anderer Anwesenheit, als - wie wir uns selbst reflektierend dann bemerken - oft unzulängliche Präsenz, die ihrer selbst gewahr wird, indem sie andere Anwesenheit wahrnimmt, ihr begegnet, sie Angesicht in Angesicht erspürt, empfindet, vielleicht sogar erkennt, sofern sich die andere Präsenz sich ihr zu erkennen gibt und offenbart. Zwischen Menschen geschieht das in irgendeiner Form von Sprache, der gesprochenen oder einer zeichenhaften, metaphorischen, rhythmisch, gestisch, mimisch, auch in Stimmklang und Atmosphäre. Wer mit Tieren umgeht, weiß, daß auch sie über ähnliche, aber ungleich weniger artikulierten, unreflektierte Möglichkeiten, sich zu äußern, verfügen - aber sie zeigen ihre Freude, ihre Furcht, ihre Vertraulichkeit, ihr Verstörtsein, ihre Zärtlichkeit und ihre Schwermut nur an. Sie können sie nicht erklären, können nicht lügen.

Wo und wie immer menschliche Anwesenheit in Erscheinung tritt und von anderen wahrgenommen wird, tut sich eine Situation auf. Wir erleben uns in Beziehungen. Auch wenn wir einsam sind und uns im Augenblick abwesende Menschen, der Freund, die Geliebte, fehlen. Der Eremit fühlt sich vielen verbunden. Dagegen empfindet sich, wer allein ist, verlassen und ins Beziehungslose ausgesetzt. In tief beängstigender, mitunter kranker Weise fehlt ihm das Gespür dafür, einbezogen und verbunden zu sein. Ihn umgibt ein leerer Raum, in dem es nichts und niemanden zu geben scheint und nur dieses sich ängstigende Ich atmet, ohne Gegenüber und ohne Gegenstand der Angst.

Dagegen ist der Liebende, der daran leidet, daß die Geliebte nicht da, bei ihm, sondern äußerlich abwesend ist, keineswegs allein; einsam, wie er ist, fühlt er sich in oft schmerzlicher Intensität verbunden, auf die Existenz des geliebten Wesens angewiesen. Dessen momentanes Nicht-vor-handen- und Abwesendsein wird von ihm als eine andere Version von Anwesenheit empfunden - wie die scheinbare Abwesenheit Gottes vom wahrhaft Glaubenden. Was sich zwischen dem Dasein und der anderen, der absolut anderen Anwesenheit des lebendigen Geheimnisses oder der relativ anderen eines ähnlich geheimnisvoll mir zugetanen Menschen begibt - die sich in diesem Zwischen abzeichnenden, erfahrbaren und erkennbaren Beziehungen, deren sich Phänomenologie zu vergewissern vermag, lassen den Menschen zur Erfahrung und zum Bewußtsein seiner selbst kommen - als Einbezogensein in Welt. Dessen Gestalt ist der Leib - im Unterschied zum Körper. Diese Unterscheidung scheint mir von ausschlaggebender Bedeutung für jedwede Theorie der Heilkunde zu sein.

Gabriel Marcel's ontologische Reflexion faßt sie kurz zusammen: „Betrachte ich meinen Körper, soweit er mir zur Wahrnehmung gelangt, als ein Instrument, auf dem irgendein analytisch unauffindbares Ich spielt, als Werkzeug, das dieses Ich handhabt, so befindet sich dieser Gegenstand in einer vorgegebenen Beziehung zu allen anderen gegenständlich erfahrbaren Dingen -und Wesen in der Welt - die Form dieser Beziehungen ist mein Leib. Ich bin mein Leib - im Unterschied zum Körper, den ich habe“. (J. M. / S.u.H. /L.u.T)

Als Form und Funktion, in der Anwesenheit mit der Welt kommuniziert, ist der Leib in gewisser Weise der Körperlichkeit vorgegeben, Leibhaftigkeit wird auch von innen her seltsam unabänderlich erlebt, wir erkennen uns an ihren Empfindungen wieder, wenn wir aus dem Schlaf oder aus Bewußtlosigkeit aufwachen, und ähnliches gilt für Andere, die

uns, wie sehr sich unser Körper auch unähnlich geworden ist in dieser besonderen prägnanten Struktur unserer Fräsenz sofort entdecken. Objektiv identifizierbar ist der Leib als Gestalt unseres Anwesendseins also schon, nur ungleich weniger dingfest zu machen als der Körper, in dem er manifest wird. Würde das nicht auch mißverständlich sein, ließe er sich der Sphäre der Intersubjektivität zuweisen. Denn natürlich ist der Leib nichts anderes als der Körper, nur nicht gleichermaßen zu betasten, zu wiegen, zu messen, abzulichten und als Gegenstand zu begreifen. Die Frage nach ihm bezieht sich mehr auf das wie, der Präsenz, die Frage nach dem Körper einschränkend auf - das wieso und was, das formal auch nicht zweimal vorkommt. Wie die Linien ihrer Fingerkuppen oder ihr genetischer Code ist die Morphé des Anwesendseins, der Leib, einzig.

Zu den Phänomenen leibhafter Präsenz gehören zudem auch im weiteren Sinn ästhetische Wirkungen wie Austrahlung, Aura, Duft, Geruch, Stimmklang, die Bewegungsformen und deren spezifische Modulationen, die kaum faßbaren Impulse, die von einer Anwesenheit ausgehen und sie liebenswürdig, anmutig, charmant, schön oder eben unansehnlich, undurchsichtig und unangenehm erscheinen lassen. In diesem Bereich kaum faßbarer Empfindungen setzt seit jeher das Befremden ein, der Argwohn der Konventionen, die entstellende Vorurteile einreden, deren Feindseligkeit den Fremden erst zum unheimlich Fremden werden läßt.

Es bedarf in unseren Tagen keiner Beispiele für diese sich selbst hypnotisierende Feindseligkeit, die anderen nicht nur geistige und seelische Gebrechen, sondern besonders gern körperliche Abartigkeiten andichtet - nicht nur alle Juden riechen schlecht, die bloße Berührung von Negern oder Indianern verunreinigt die Weißen, aber auch die Chinesen, der Kastenlosen die Brahmanen, der Ungläubigen den Muslim, und mit Japanern im 1. Weltkrieg inhaftierte Europäer glaubten allen Ernstes, deren Körper-Ausdünstungen mache krank; die jeweils Anderen erscheinen aus rassistischen oder kulturellen oder völkischen Ressentiments als Unmenschen, Untermenschen, mißgestaltet oder gesichtslos (was in ostasiatischen Legenden so viel bedeutet wie insgeheim teuflisch, denn Dämonen haben kein Gesicht). Man ahnt nicht, wie entsetzlich in diesem Sinn ist, daß man die Anderen kaum zu unterscheiden weiß, die sähen doch alle gleich aus, wie wir Europäer mit unseren Langnasen für unkultivierte Asiaten. Erst wenn die leibhafte Anwesenheit anderer Menschen nicht mehr als solche erfahren wird, wenn die personale Wahrnehmung ausgeblendet ist, kann massenweise umgebracht werden, in Vernichtungsschlachten, Straflagern, wohl organisierten Mordfabriken mit Müllverwertung und Laboratorien für medizinische Experimente, Was. geschehen ist in diesem Jahrhundert, unter Hitler, unter Stalin, unter Mao-tse-tung, in Korea, Vietnam, Kambodscha, Birma und Tibet, entsetzt nicht nur angesichts von weit über 100 Millionen zu Tode gebrachter Menschen, fast noch mehr durch die Haltung derer die sie "liquidieren", vergasen, erschießen, zu Tode foltern, verhungern und verrecken lassen konnten, ohne ihrer gewahr zu werden.

Es ist also menschenmöglich, der leiblichen Anwesenheit anderer Menschen gar nicht gewahr zu werden. Die leider nicht "unantastbare Würde" des Menschen ist imstande, sich selber so radikal zu verleugnen, sich angesichts des aus irgendwelchen Gründen für "lebensunwert" erklärten Anderen gleichsam selber die Augen auszusteichen, zu blen-

den, so daß der Andere als Mensch, als leibhaft anwesend, gar nicht mehr erfahren werden kann. Wir fragen uns entsetzt, wie das, um alles in der Welt, menschenmöglich ist. Und was heißt dann überhaupt "Erfahrung", wenn sie derart ausfallen oder ausgeschaltet werden kann? Woraus ergibt sich zwischen uns Menschen, was im Ernst wir Erfahrung nennen dürfen?

Grob vereinfacht, in Stichworten geantwortet: Ohne den Anderen wahrzunehmen und von ihm her auch mich, habe ich keine Erfahrung vom anderen Menschen. Doch nicht die sinnliche Wahrnehmung allein trägt uns das Erfahrbare zu, auch das analog sinnliche innere Gewahren, das spontan qualifizierend ins Wahrnehmen eindringen kann, wie im ästhetischen Erleben, und wie sich nachweisen läßt, ausschlaggebend ist für das merkwürdige Zusammengehen der Sinne in der Aisthesis gültiger Formen in der Kunst, deren wir stets poly-ästhetisch in ihrer Bedeutung gewahr werden (Hegel, dem absoluten Geist nachdenkend, überträgt in diesem Sinn Aisthesis ins deutsche Wahrnehmen). Vor allem aber entscheidet die Struktur des inneren Gewahrens mit, welche der unzähligen äußeren Sinneseindrücke, die nachweislich nahezu vollständig in uns einfliegen, ausgewählt, ausgefiltert und im aktuellen Bewußtsein zugelassen werden. Dies erklärt den partiellen Ausfall von Erfahrungen, die uns erschreckende Apperzeptionsverweigerung, Tiefenpsychologisch allein läßt sie sich nicht begründen. Umgreifendere geistige Verschllossenheit, die nur im Denken ausgebrochen werden kann, verwehrt dem Tatsächlichen Einlaß in unser Selbstverständnis,

Erfahrung läßt sich in diesem Sinn als das korrespondierende oder übereinkommende Zugleich von Gewahren und Wahrnehmen begreifen, wenn möglich in dem, was die chinesische Weisheit als Einklang von Innen und Außen, als Übereinstimmung zwischen Anwesenheit und Welt zu verstehen gibt, ein des Unguten, Kranken, Ungerechten und Unmäßigen - das der dynamischen Mittel-Linie des Tao im Tai-dji (das "Ursprung" bedeutet); der fließenden Balance zwischen Yin und Yang entglitten ist. Aus diesem transzendenten Ursprung treten die fünf Elemente oder Wandlungszustände in Erscheinung, in deren vielschichtigen, vieldimensionalen Zusammenspiel wir uns vorfinden, stets leibhaft, beseelt und „durchgeistet“ in einem - nicht die Objekte, sondern sie auch objektiv zu ertastenden, zu erfüllenden, zu begreifenden, zu erkennenden und - im Austausch im Zwischen - zu verstehenden Subjekte der überlieferten Heilkunde.

Analog sind die Vor- und Grunderfahrungen der tibetischen und ayurvedischen Therapien und ihrer diagnostischen Möglichkeiten zu interpretieren, Sie führen die Krankheiten, die sich somatisch oder psychisch beobachten und offenkundig auch verstehen lassen, denn zu einem verwunderlichen Prozentsatz sind diese Therapien nicht erfolglos, auf eine zugrunde liegende, der Existenz des Menschen in Welt innewohnende, substantielle Schadhaftigkeit zurück, ein latentes Kranksein, das den ganzen Menschen anfällig sein läßt für die Störungen seines Einbezogenseins, die wir Krankheiten nennen. Jedes Unwohlsein, jede Unregelmäßigkeit, auch die durch Unfall oder Mutwillen anderer herbeigeführte Verletzung, alles, was unsere Medizin in ihren endogenen oder exogenen Verursachungen meistens ungleich besser erklären und verstehen kann, wird auf das existenzielle Ausgesetztsein dem Unheil, auf einen Verstoß gegen die Ontonomie des Lebens, des Anwesendseins in Zeit zurückgeführt. Die Existenz hätte sich nicht gezeitigt und

somit dem Leiden in der Zeit, dem Sterben von Geburt an ausgeliefert, wenn sich das Wesen nicht aus dem Licht, aus dem ursprünglichen Einklang, aus der vor-anfänglichen Freiheit abgewendet und zum Hiersein entschlossen hätte. Was auch immer dem Einzelnen hier widerfährt, was ihn befällt, was er erleidet - also nicht nur die körperlichen oder seelischen Schmerzen, die er empfindet, wenn er verwundet wird, eine akute Krankheit hat oder dahinsiecht -, sondern auch und vor allem, was ihm unter der eigenen Bedingtheit und Hinfälligkeit geschieht, es kommt ihm zu. Wir sind frei genug, um an uns und unserer unvollkommenen Freiheit zu leiden.

Keine der traditionellen Heilkunden gibt vor, dieses Kranksein heilen, dieses Leiden lindern zu können. Krankheiten sind zu kurieren, dazu sind die Ärzte da, aber nicht so, daß sich eine trügerische Gesundheit einstellt, die betäubt - um die Aufmerksamkeit des wachen Bewußtseins gebracht - des Unheils, des Krankseins, "dieser ungeheuren Masse an Leid" nicht gewahr wird, aus der die Wirklichkeit besteht - denn; "Alles ist Dukkha - Leiden", denn es ist gezeitigt, zeitlich, stigmatisiert durch die Zeit, die als ein Synonym des Leidens verstanden wird.

Wahrnehmendes Gewahren, also die Erfahrung leibhafter - oder genauer gesagt: leiblicher Anwesenheit, die in allen ihren Gliedmaßen beseelt und geistig durchformt und gestaltet ist, versucht in diesem Sinn einzusehen, welche besondere Sinngestalt des Leidens sich in Schmerz und Krankheit jeweils Ausdruck verschafft - fast immer als Herausforderung zu deuten, das Hemmende, die Widerstände und Hindernisse, zu denen Krankheit und Schmerzen gehören, zu überwinden. Der Arzt vermag dem Patienten dabei zu helfen, diese Aufgabe zu erfüllen, was nicht möglich ist, wenn sie nicht zugleich als Gabe angenommen wird, schmerzlich, aber heilsam. Für solche aufmerksame Hilfestellung ist er zuständig. Er kann nicht heilen, nicht gesund machen. Er darf es, und wenn er einsieht, worum es geht, kann er's gar nicht versuchen, Denn Gesundheit ist eben nicht, wie es ein großer französischer Arzt meinte, "Leben im Schlafen des Leibes", sondern möglichst waches Leiden im Kranksein, das von Schmerz und Krankheit nicht in seiner wachen, erkennenden und handlungsfähigen, verantwortungsbereiten Präsenz beeinträchtigt wird. Soviel zum Vorverständnis von Anwesenheit, Kranksein und Leiden in den Überlieferungen.

2. Jedwedes Vorverständnis ergibt sich aus Überlieferung

Kein Mensch erfindet es, erdenkt es und setzt es von sich aus voraus - etwa in einer Parodie jenes idealistischen Ur-Aktes, in dem sich die Freiheit erkennt und vollzieht, sich selbst setzend, um sich zu erkennen. Sehr trivial wird gemeinhin angenommen, der ungeheure Umbruch aller unserer Lebensbedingungen, sozialen Strukturen, Wirtschaftsformen und Denkweisen in den vergangenen zweihundert Jahren, habe den Rückblick in die Geschichte zur für die aktuellen Geschehnisse nahezu belanglosen Beschäftigung der Archivare, Museumsleute und spezialisierten Historikern werden lassen, die längst den Überblick über die Geschichte der vielen, Geschichten werden lassen, die eine fatale Ambition - unter der im säkularisierten Denken keineswegs nachlassenden Auto-Suggestion einer Heilsgeschichte - als Universalgeschichte zu konzipieren versuchte.

Vielgestaltigkeit scheint dem Zeitgeist der Moderne, verstört durch die faktisch eingetretenen und rasant um sich greifenden Differenzierungen in allen Bereichen, zuwider zu sein. Uniformierung der sog. Massen, der Staats- und Gesellschaftsformen, der Rechtsordnungen und Denkweisen - vor allem und in alledem der sog. "Entwicklung", der Geschichte, ist ein irrealer Gedanke, die letzte politische Utopie des europäischen Mythos "Geschichte". Religiös wie metaphysisch ein falscher Mythos, den die europäischen Ideologien der Neuzeit blindlings übernommen haben, um die expansive säkulare Weltmission als humanistisches Entwicklungsprogramm für alle Völker der Erde ausgeben zu können, an der kirchliche Pfadfinder tragisch, klerikale Nachzügler kläglich gescheitert waren Angesichts von kolonialem und postkolonialem Unrecht des europäischen Imperialismus, dem mit dem Zerfall der Sowjetunion auch das letzte imperiale Staatswesen verloren gegangen ist, der aber zivilisatorisch nach wie vor in allen Erdteilen vorherrscht, ist dies als ideologische Rechtfertigung zu verstehen - hartnäckig beibehaltene Selbsttäuschung, die das allgemeine Selbstverständnis der Europäer, aber auch der anderen Kulturen verfälscht. Dieser Pseudo-Mythos wirkt sich verhängnisvoll, lebensgefährdend aus. Nicht zuletzt im Selbstverständnis der Wissenschaften, die gar nicht daran zweifeln können, daß ihre spezielle Denkweise historisch wegweisend und für alle Menschen maßgebend sei - so denn in den Wissenschaften entgegen der (übrigens nicht herabsetzend, lediglich feststellend gemeinten) Erklärung Heideggers doch, zumindest gelegentlich auch gedacht wird.

Dem versuchten nachdenkliche Mediziner in Afrika, in Indien, in Ostasien nach den sog. Unabhängigkeitserklärungen, als ihr Völker politisch selbständig geworden waren, insofern - behutsam, skeptisch, selbstkritisch - entgegen zu treten, indem sie sich um eine praktische Zusammenarbeit mit den traditionellen Heilkunden bemühten, von denen noch immer - ca. 60% in Afrika, 80% in Indien und - unterdrückt und insgeheim - auch in China ärztlich versorgt wurden. Diese Bemühungen sind fehlgeschlagen. Die Gründe dafür sind rasch anzuführen:

1. die medizinischen Wissenschaften und Techniken konnten und können aufgrund ihres eigenen theoretischen Defizits und ihrer ungenügenden Reflexionen auf die implizite, von jedem Arzt seinem Patienten entgegen gebrachten "Anthropologie" die höchst diffizilen, komplexen, aus unserer europäischen Sicht metaphysischen Voraussetzungen der traditionellen Heilkunden schlechterdings nicht verstehen; das bereitet auch den wenigen philosophischen Köpfen unter den Sinologen oder Indologen ärgste Schwierigkeiten, die sich in den nur teilweise erhaltenen chinesischen und den noch gar nicht vollständig erfaßten tibetischen und indischen Literaturen zum Thema "Mensch, Kranksein, Leiden und Möglichkeiten der Therapien" sprachlich auskennen (um afrikanische Heilkunden haben sich einige englische und französische Ärzte gekümmert, sonst nur die (betrügerischen) Expeditionen pharmazeutischer Industrien).

2. Traditionelle Ärzte selber erlagen zumeist dem Ehrgeiz, positiv physiologisch, physiotherapeutisch, chemisch, neurologisch oder eben psychosomatisch unter Beweis zu stellen, daß ihre Diagnosen zutreffen und ihre Therapien womöglich ebenso wirksam sind wie die der Medizin, in den klinischen Untersuchungen, die zu sehr fragwürdigen Bedingungen in Mao-China, unter positivistischen Vorzeichen in Japan, zögerlich auch in Tai-

wan, Hongkong und Singapur unternommen worden sind; was Tibets Heilkunden angeht, auch in der indischen Emigration überhaupt nicht, in Indien selber nur gelegentlich zuverlässig und nachdenklich, also auch theoretisch aufmerksam und nicht bloß irgendwelche Behandlungstechniken erprobend, hat sich nur gezeigt, daß diese Heilkunden durchaus effizient sein können, wenn sie von erfahrenen Therapeuten eingesetzt werden, selbst wenn die Placebo-Effekte höher veranschlagt werden. Dies scheint zudem nicht korrekt zu sein, Versuche in europäischen und amerikanischen Kliniken ergaben, daß bei unser-
einem Anästhesie durch Akupunktur ebenso häufig herbeigeführt werden kann wie bei Asiaten. Traditionelle Verfahren sind auch bei denen wirksam, die, wie man sagt, "nicht daran glauben", was Indern, Tibetern und Chinesen schon deswegen nicht möglich ist, weil diese Therapien viel zu kompliziert sind, als daß sie von den Patienten verstanden werden könnten.

3. Dem entspricht, daß die traditionelle Ausbildung eines Arztes regulär 20 bis 25 Jahre in Anspruch nimmt. zu einer derart langwierigen Einübung sind auch in den Ärzte-Dynastien Südindiens die Söhne nach europäischer Highschool und College-Abschluß, oft auch einigen Semestern Medizin-Studium, nicht mehr bereit. Ihre Kommilitonen werden approbiert und womöglich Oberärzte in gut eingerichteten Hospitälern, während sie noch nicht praktizieren und eigenes Geld verdienen können, Sie werden abtrünnig, verlassen ihre Väter oder Lehrmeister und sind dann in der Tat unzureichend ausgebildete, dilettantische ayur-vedischen Ärzte, die nicht zu Unrecht von den Medizinern mit Argwohn betrachtet werden. Zumal sich das Klima zwischen den wissenschaftlich-technischen und traditionellen Disziplinen rabiart verschlechtert hat, ohne Rücksicht auf die Patienten. Sie stehen vor der Alternative, durch rasche Eingriffe oder schnell wirkende Medikamente, etwa die bei Infekten sofort verabreichten Antibiotika, in einigen Tagen wieder arbeiten zu können (worauf die Familien angewiesen sind), oder sich traditionell langwierig behandeln zu lassen, was zwar auf Dauer wirksamer sein mag, aber über Nacht nicht hilft. Nur zu verständlich, daß man sich meistens medizinisch reparieren läßt. Nicht zuletzt aus diesen sozialen Gründen ist der baldige Untergang der therapeutischen Überlieferungen vorauszusehen, auch in Afrika, dessen Heilkunden nicht auf schriftliche Aufzeichnungen zurückgreifen können - eine besondere Tragik, denn wie alle "zwischenmenschlichen" Phänomene in den „Neger-Kulturen“ sind auch die therapeutischen Beziehungen höchst subtil und wahrhaft zivilisiert.

4. Bleibt das wissenschaftliche Problem, das viel zu weitreichend und tiefgreifend ist, als daß wir es - um unserer selbst und um unser Verständnis vom Menschsein willen - abtun und der Vergessenheit anheimfallen lassen dürften. Ich glaube nicht, daß die überlieferten Heilkunden überleben - jedenfalls nicht als Institutionen, als allgemein anerkannte Methoden. Doch daß der leibhaftige Mensch nicht nur sich selber anders erfahren, verstehen und interpretieren kann, sondern nachweislich zutreffend; diagnostisch mit anderen Sensorien, in einem anderen Code, aber therapeutisch wirksam verstanden werden, und daß diese rätselhaften Fähigkeiten unterrichtet werden können, so daß sie erlernt werden - diese unerhörte Provokation unseres medizinischen Vorverständnisses von leibhafter Anwesenheit in Welt darf nicht außer acht gelassen, nicht ignoriert werden. Die Heilkunden liefern den konkreten Beweis, daß sich die Möglichkeiten, uns selbst zu ver-

stehen, in alledem, was Wissenschaft weiß und medizinisch ermöglicht, nicht erschöpfen. Der Mensch bleibt sich selbst ein "Unbekanntes Wesen" - "L'Homme, cet inconnu" - (wie wenig man sich auch mit einigen der *Réflexions Sur la conduite de la vie* des großen Chirurgen, Biologen und Soziologen Alexis Carrel einverstanden erklären kann, etwa seinen Vorschlägen zur Eugenik, die auf die grausigen Ratschläge des CIBA-Symposiums seiner Kollegen Nobelpreisträger hinauslaufen, die durch eine Weltgesundheits-Polizei der "Verkrankung der Menschheit" wehren wollten), Mediziner höchster akademischer Reputation, die bewiesen, wie wenig sie nachgedacht und verstanden haben, von ihrer politischen Ahnungs- und Verantwortungslosigkeit ganz zu schweigen.

Wir können nun - nicht ohne Verlegenheit - aufs gestellte Thema zurückkommen und nach den "Auswirkungen des medizinischen Vorverständnisses vom Menschen fragen. Gerechter Weise darf dies nicht einseitig, allein hinsichtlich der Ausbildung und des nicht selten unberatenen, in der Selbstreflexion ungeübten, unerzogenen Bewußtseins von Medizinern (bzw. den medizinisch relevanten Wissenschaftlern wie den Neurophysiologen, den biochemischen Physikern oder den Genetikern, die keinen lebendigen, leibhaftigen Menschen zu Gesicht bekommen) geschehen, sondern auch auf das Selbstverständnis der erkrankten Menschen eingehen, die einen Arzt aufsuchen - mittlerweile auch in den anderen Kulturen mit Erwartungen, die sich von denen des Fahrers, der sein Automobil zum Service in die Werkstatt bringt, kaum unterscheiden lassen. .

3. Das Verhältnis von Arzt und Patient

Nahezu alle Patienten fragen nach einer gründlichen Untersuchung den behandelnden Arzt: "Was habe ich denn? Haben Sie herausgefunden, was ich habe?" und lassen sich durch die Antwort; "Sie sind krank" nicht beruhigen.

Von Verstorbenen sagt man: "Er hat es am Herzen - oder an der Leber - gehabt, er hat Krebs gehabt," Und die so informiert werden, nicken verständnisvoll. Das Sterben muß doch auf eine Ursache zurückzuführen sein, und sei es das Kreislaufversagen aus Altersschwäche, denn niemand stirbt ohne Grund, Der Tod wird als ein Unfall, als etwas Ungehöriges angesehen, der lätale Abschluß des Am-Leben-Seins, das ein Organismus in biologisch bedingten, psychologisch unterscheidbaren, irreversiblen Stadien durchläuft, bis er sich medizinisch. nicht mehr am Leben erhalten läßt. Der namhafte Herausgeber eines pathologischen Handbuchs mußte verstört beobachten, daß ein Teil der zur Redaktionskonferenz geladenen internationalen Prominenz, die er zur Mitarbeit eingeladen hatte, kopfschüttelnd den Saal. verließ, als er bekannt gab, er selber werden über "Sterben" und "Tod" schreiben. Dagegen steht die knappe Antwort des großen Philosophen auf die Umfrage der UNO, worin denn die Würde des Menschen bestehe: "Er weiß, daß er sterben muß".

Die Frage, ob sich das gängige Vorverständnis vom Dasein denn wenigstens unter Medizinern auch auf Sterben und Tod erstreckt, ist wohl erfahrungsgemäß zu verneinen. Wir nehmen nachgerade ganz selbstverständlich an; daß der Tod nicht zum Leben gehört. Die bange Frage eines Patienten, der sich durch eine Krankheit bedroht fühlt, was er denn habe, bewegt sich also durchaus in dem Selbstverständnis, dem der Körper, den wir ha-

ben und willentlich bewegen, bewußt handhaben können, zum Inbegriff des Lebens geworden ist, von dem angenommen wird, es gehe verloren, wenn dieser Körper - wie alles, was zu haben ist, von Verlust bedroht - aufhört zu funktionieren. Dem entsprechend werden die Krankheiten, die einer von den Masern bis zum Prostata- Krebs hat, die postnatale Depression wie die oft unbewußt- psychisch bedingte Eierstockentzündung, nur als ein Übel, das uns zustoßt, wie ein Infekt, den man sich eingefangen hat, als ein Mißgeschick betrachtet, das eigentlich nicht zu mir gehört, der ich an den Folgen zu leiden habe. Ich werde von der mir fremden Krankheit befallen.

Daß so gemeinhin gedacht, richtiger gesagt, bedenkenlos empfunden wird, braucht hier nicht erläutert zu werden, Das Bild vom motorisierten Fahrzeug, das verräterischer Weise "Auto" genannt wird, trifft in vielen Fällen zu - Medizin ist dazu erfunden worden, dieses Vehikel zu reparieren und fahrtüchtig, "Liebes-, Arbeits- und Genußfähig" zu erhalten. Erwähnenswert ist indessen, wie dieses - weil unter diesen Voraussetzungen nach einem Sinn von Kranksein, Krankheit und Leiden gar nicht gefragt werden kann -, unsinnige Vorverständnis entstehen und sich in den europäischen Gesellschaften ausbreiten konnte, ist die Frage, wieso es derart selbstverständlich werden konnte,

Denn eben dies war und ist bislang in den anderen Kulturen nicht, noch nicht der Fall. Die Nachdenklichen unter ihren Nachfahren sind vielmehr durch diese unsere europäische Bedenken- und Gedankenlosigkeit beunruhigt, ja, beängstigt. Sie halten es für symptomatisch, daß wir auch in solchen elementaren Erfahrungen des Anwesendseins in Zeit und Welt außerstande sind, richtige Fragen zu stellen, nämlich so zu fragen und zu denken, daß nicht auseinander genommen und getrennt von einander betrachtet wird, was zusammengehört und eins ohne das andere nicht vorkommt - wie Tag und Nacht, Mann und Frau, Himmel und Erde, Licht und Dunkel und so auch Leben und Tod. Der nicht einfach zu erklärende Gegenbegriff zum Nirvana, das keine Nihilisation bedeutet, sondern als uns unausdenkbares Dasein in unbedingter Freiheit - moksha - als vollkommen entbundene Präsenz anzudenken ist, das Samsāra meint die fatale Vermengung von Selbstbetrug, Vortäuschung und Realität, die leidige halb wahre Wirklichkeit des Ausgesetztseins in die Existenz unterm karmischen Zwang des "bedingten Werdens", im Nichtmehr und Noch- nicht gezeitigter Präsenz im Unheil. Bei der Auswanderung des Buddhismus nach Ostasien ist dieser Terminus ins chinesische Zeichen für Geburt-Sterben übersetzt worden - so daß Augustin's Geburt ist Sterbens Anfang, Tod des Lebens Aufgang - für Ostasiaten weitaus selbstverständlicher ist als für uns. Man fragt sich, auch im Islam, ob nicht unsere Auffassung von Leben, dem der Tod ein Ende setzt, ohne daß nach einem Zuvor oder Hernach gefragt wird, ohne daß eine nicht nur die Lebenszeit, sondern alle Zeiten überspannende und durchleidende Präsenz denken zu können, nicht ein Anzeichen für die Einbuße des Humanum, eines eigentlichen menschlichen Selbstverständnisses sein könnte. Das würde manches, was vorgefallen ist, erklären. Denn Abermillionen jüdische Menschen umzubringen, sei doch für diejenigen die diesen industrialisierten Massenmord anordnen und organisieren, wie für die Schergen, die erschienen, vergasen, verbrennen, sagte ein arabischer Rechtsgelehrter, ein Palästinenser, nur menschenmöglich in dem Aberglauben, Juden könnten wirklich vernichtet, Menschen zu Asche zerrieben, für alle Ewigkeit ums Leben gebracht werden.? Mir ist niemals

so klar geworden, welche "Auswirkungen des Vorverständnisses" beachtet und bedacht werden müssen wie in diesem Gespräch.

So konkret darf natürlich von einem "medizinischen Vorverständnis" in dem Sinn gesprochen werden, daß Medizin als Wissenschaft oder als Technik, oder wie noch vor kurzem gesagt werden durfte, als Heilkunst ein Vorverständnis ausbilde, einpräge, dem Einzelnen als Arzt auferlege. Aber die Geschichte der Medizin ist nicht herauszulösen aus der kulturspezifischen Geschichte dieser unserer Denkweisen., die zur Ausbildung von Wissenschaft unseren Sinnes, von Technik, von säkularen Weltanschauungen und Ideologien geführt haben, die so in Geschichten der anderen Kulturen nicht vorgekommen sind, so wenig wie die Abfolge der Stilepochen in den Künsten, wie Polyphonie und Kontrapunkt in der Musik, wie der unablässige Formenwandel im Denken oder die Pluralität der relativ autonomen Jurisdiktionen in der Rechtsgeschichte Europas, um nur einige der absonderlichen Phänomene zu erwähnen, die nicht einmal im übrigen Abendland, in Byzanz, im Islam, in den slawischen Imperien, geschweige denn in den nicht-abendländischen Kulturen anzutreffen sind. Unter diesen europäischen Ausnahme-Phänomenen, die sich seit der Jahrtausendwende in der Scheidung von Kirche und Staat, von geistlichen und weltlichen Ordnungen, von Theologie und Philosophie in den europäischen Fakultäten der Hohen Schulen ausgebildet haben, ohne die der Verselbständigungsprozess der Wissenschaften im Zuge der Aristoteles-Rezeption des 13., der nominalistischen Wende, und des 19. Jahrhunderts nicht denkbar gewesen wäre, erscheint die Medizin, wie wir sie heutzutage begreifen, außerordentlich spät. Die ontologische Reduktion Descartes und die durch sie ermöglichte Gegenüberstellung eines sich selbst reflektierenden, extramundanen transzendentalen Subjektes, der *res cogitans*, zur allein durch ihre quantifizierbare Ausdehnung bestimmte, ihrer Qualitäten, die - wie schon Nicolas d'Oresme vorausgesehen hatte - durch Differenzierung meßbar geworden waren, entkleidete Realität, die *res extensa*, war nicht ohne Verzögerung auch auf den Menschen anzuwenden. Nach wichtigen vorausgegangenen Entdeckungen des 18. Jahrhunderts, die metaphysisch, eben anthropologisch vorprogrammiert waren, hat sich die naturwissenschaftliche Medizin erst im 19. Jahrhundert durchgesetzt - nachdem die romantische Natur- und Medizin-Philosophie schon der drohenden Vergegenständlichung des leibhaften Menschen widersprochen hatte, bei Maine de Biran, Goethe, Novalis, Carus und Schelling; nachdem das Stichwort "Leibhaftigkeit" bereits gefallen war - für Oetiner (?) "der letzte der Gedanken Gottes" - und im spätesten, recht verstanden äußerst kritischen Begriff der Metaphysik, dem Symbol, schon eine neue Denkmöglichkeit gefunden war, die Rätsel der Inkarnation und der Anwesenheit als Leib aufzulösen.

Etwas von der Unbekümmertheit Spätgeborener und dem Eifer den Physikalismus Nachholender ist in nun stürmisch vorangetriebenen Erweiterungen und Ausdifferenzierungen der medizinischen Kenntnisse und Techniken zu bemerken. So bieten die Festvorträge führender Ärzte auf den Kongressen der Naturforscher einen Katechismus des Zeitgeistes an, unglaublich präventiös, geschichtsvergessen, bedenkenlos - moralische Herolde, "Hohepriester im Tempel der Isis", stoßen in die Fanfaren des unaufhaltsamen Fortschritts, den die Medizin zum Glück der Tüchtigen lenken wird. Gleichzeitig stimmt Richard Wagner seine pseudomythische "Götterdämmerung" an, erhofft sich der einsame

Nietzsche, aus den Labyrinthen der verendenden Metaphysik könnten wir uns "am Leitfaden des Leibes" zurücktasten ins Wirkliche.

Was danach gekommen ist, nach den inneren des vorigen in den äußeren Katastrophen dieses Jahrhunderts, ist bekannt. So wenig wie die Jurisprudenz - von den persönlichen Ausnahmen immer abgesehen - haben sich die medizinischen Disziplinen ihre Unschuld bewahren können, Das ärztliche Vorverständnis vom Menschen, das die Mediziner in die Lazarette des 1. Weltkrieges mitbrachten, ließ sie die unmenschliche Absurdität des maschinellen Vernichtungskrieges kaum wahrnehmen und das seitdem offensichtliche Problem kollektiven Irreseins, von Geisteskrankheiten, die ganze Völkerschaften befallen, nicht zum Anlaß nehmen, eine Psychopathologie der Gesellschaften - wenigstens als diagnostische Aufgabe den mitdenkenden Soziologen und Philosophen zu stellen. Demzufolge haben sich Ärzte in den Heilanstalten und Konzentrationslagern der Nazis dem ideologischen Diktat gebeugt und an der Auslöschung "lebensunwerten Lebens", wie sie von den medizinischen Bevölkerungs-Hygienikern des 19. Jahrhunderts, von Humanbiologen bis hin zu Alexis Carrel vorgedacht war, ebenso guten Gewissens beteiligt, wie die Psychiater in der Sowjetunion politische Gefangene als Schizophrene behandelt und chinesische Ärzte die "Umerziehung" sprich: Gehirnwäsche von Abermillionen Dissidenten betreut haben. Nicht wenige Folter-Methoden der Sowjets und der Mao-Kommunisten lassen sich nur unter ärztlicher Kontrolle ausführen.

4. Die Orientierung der Mediziner

An der "anthropologischen Orientierung" dieser mit Hilfe eingeschüchterter, ideologisch verblendeter oder perverser Mediziner ausgeführten Untaten ist nicht zu zweifeln - aber solche "Anthropologien" waren eben abscheulich, und die sich an ihnen orientierten liefen in die Irre, indem sie exekutierten, was die prominenten Propheten der "Volksgeundheit", einer politischen Seuchenbekämpfung als "Gesellschafts-Hygiene" seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts als ärztlicher Weisheit letzter Schluß - wie im CIBA-Symposium der Nobelpreisträger zur "Verkrankung der Menschheit" - empfohlen haben. Die "Menschenbilder in der Medizin" werden also, was nur natürlich und wohl immer schon so gewesen ist, aus dem jeweils vorherrschenden allgemeinen Selbstverständnis in den Gesellschaften und Kulturen eingeflüßt, nicht erst im Medizin-Studium, sondern von Kind auf dem Vorverständnis der Einzelnen eingezeichnet - und immer nur sehr wenige, eigenständig denkende Einzelnen, deren es unter den Ärzten und medizinischen Wissenschaftlern sicherlich nicht mehr gibt als unter Juristen, Biologen, Historikern oder Philosophen, unterziehen solche Einprägungen der Kritik. Die Petrus Hispanus, Albertus Magnus, Hildegard von Bingen, Paracelsus sind immer schon so selten gewesen wie Hippokrates. Neu ist indessen, daß nun die Medizin als Wissenschaft und so erstaunlich kunstfertige Technik ihrerseits an den Entwürfen dieser "Menschenbilder" mitwirkt und sie bestätigt, ohne in spürbare Verlegenheit zu geraten. Als ob es sich von selbst verstünde, daß ein Arzt besser weiß, was ein Mensch ist, als alle anderen - was eine ebenso törichte Annahme ist wie die, ein Theologe verstünde sich besser auf Gott und die Glaubenserfahrung als andere - etwa die Heiligen, denen Theologie nie mehr als den skizzen-

haften, unvollständigen Grundriß der Kirche bedeutet hat, ergänzungsbedürftig, erweiterungsfähig, denn 'in Gottes Haus sind viele Wohnungen' (Joh 14,2).

Was es mit dieser Analogie zwischen Gott und Mensch, Theologie und Anthropologie auf sich hat, erklärt der chassidische Zaddik auf die Frage seiner Schüler, wie denn die Offenbarung Gen 1,27; Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, männlich, weiblich schuf er sie - mit dem strikten Verbot Deut 5,8 Du sollst dir kein Bild und Gleichnis machen - zu vereinbaren sei, mit einem lapidaren "Genau so: wie von Gott darfst du dir von deinem Mitmenschen kein Bild und Gleichnis machen !" Keinem besonnenen Richter, keinem vom Eros der Paideía zur Aufmerksamkeit befähigten Lehrer und so auch keinem wirklichen Arzt wird diese Pointe nur lächerlich erscheinen - kommen wir Menschen doch gar nicht umhin, uns von einander irgendwelche Vorstellungen zu machen. Schon die Schwangere erträumt sich ein Bild von ihrem Kind, Eltern malen sich aus, was aus ihren Kindern werden soll, nicht jeder Pädagoge beläßt es bei dem "Leistungsprofil", das die Lehrpläne vorschreiben, und gerade weil er erfährt, was alles menschenmöglich ist, hütet sich der kluge Jurist davor, Möglichkeiten auszuschließen und zu meinen, er wisse, wer da vor ihm steht und zu beurteilen ist. Rechtlich bezieht sich die Formel von der "unantastbaren Würde des Menschen", zu der in privaten Vorgesprächen seinerzeit die konfuzianische, noch etwas rätselhaftere Formulierung angeregt hat "Die Menschenwürde ist nicht zu entfremden" - dignity is not alienable - auf diese optische, dem Menschen angeborene, wir dürfen auch sagen "ontogenetische" letzte Uneinsehbarkeit, Unergründlichkeit eines jeden Menschen.

Das christliche Denken im Glauben hat, als es sich noch nicht oder nur zögernd "Theologie" nannte, versucht, diese geheimnishafte Eigentümlichkeit als prósopon, hypóstasis, persona zu Begriff zu bringen, den das Konzil von Chalkedon (451) nach scharfsinnigen Auseinandersetzungen der Kirchenväter mit Häresien und gedanklichen Simplifizierungen sogar dem dreifaltigen Leben des einen Gottes als "Vater", "Sohn" und "Heiliger Geist" zuschreiben konnte, ohne dessen absolutes Geheimnis "anzutasten" oder gar zu verletzen. Wer also von Personalität spricht, die jedem Menschen zuzuerkennen ist, sollte in Erinnerung behalten, daß er einen "Begriff" verwendet, der in der Prägung, die er im 4. und 5. Jahrhundert in den Gesprächen zwischen Alexandria, Antiochia, den großen Kapadokiern und Rom empfangen hat, in den Paradoxa des christologischen Symbolon und des trinitarischen Symbols eine abgründige Tiefe zu erkennen gibt - des deus absconditus im Gleichnis des homo abyssus. Offen gestanden, ich traue mich kaum, diese Symbolisation in einem Begriff einzusetzen - es sei denn, die Zurückweisung der heruntergekommenen Vorstellungen, der fast durchweg apersonalen und depersonalisierenden "Menschenbilder" zwingt dazu. Wird doch der ursprüngliche Sinn des Begriffs nach so langen Zeiten des platonischen, hellenistischen, gnostischen Spiritualismus, der frommen Verinnerlichung, des transzendentalen und idealistischen Leibvergessenheit, der naturalistischen, materialistischen und positivistischen Veräußerlichung, des Psychologismus und des entmetaphysizierten Physiologismus oder Physikalismus nachgerade kaum oder gar nicht mehr verstanden wird.

Denn "Person" meint entweder die konkrete, inkarnierte Anwesenheit, Geist, Seele und Leib in einem - in einem analogen Sinn auch ungetrennt, unvermischt, unverwandelt

und anteilig, wie das Chalkedonense die Einheit der beiden "Naturen" in Jesus Christus verdeutlicht hat - oder lediglich ein Sortiment von Eigenschaften, überwiegend innerlichen, die eine "Persönlichkeit" ausmachen, die soziale Funktionen übernehmen, kommunizieren, inter-aktiv sein kann und irgendeine "Rolle" spielt (lat. 'persona'), unter irgendwelchen "Masken", durch die hindurch sich (lat. personare) ihre Stimme vernehmen läßt. Derart metaphorisch verstanden bleibt im Menschen das Wesentliche, er selbst, verborgen, und Personalität kann dann (in perfider "Anthropologie", die auch verdorbene Theologie inquisitorisch schuldig gemacht hat) darin gesehen werden, daß sie verheimlichen kann (womöglich muß man sie auf die Folter spannen oder durch Psychopharmaka und Psychotechniken (wie in chinesischen Lagern) aus der Fassung bringen, damit sie ihre Geheimnisse und sich selbst preisgibt).

Wir müssen uns dieser Konsequenzen eines falschen Vorverständnisses vom Menschsein bewußt sein, um zu verantworten, was über die Jahrhunderte hinweg zu diesem dekultivierten, inhumanen Vorverständnis geführt hat, das jeder von uns und so auch der Arzt in die Begegnung mit anderen Menschen mitbringt oder, um wissenschaftlich beobachten zu können, aufsetzt wie eine Brille, Den Anderen nur durch solche Brillen zu betrachten, ist unverantwortlich, Damit wird nicht in Abrede gestellt, daß unser miserables Wahrnehmungsvermögen Brillen, Mikroskope, alle nur denkbaren analytischen, sezierenden, objektivierenden Methoden nötig hat, vor allem aber die unbefangene, nüchterne, selbstkritische Vernunft, die sich darüber im klaren ist, daß diese Perspektiven, die wir entwerfen, ausmessen, erstaunlich präzise einstellen können, um mittels unerläßlich gewordener Beobachtungs-Instrumente exakte, überprüfbare Feststellungen zu treffen, vom Ansatz her begrenzt sind. Was durch solche vermittelten Wahrnehmungen zu Gesicht kommen kann, ist nur zu verstehen, wenn es in ein vorgefaßtes Vorstellungsgefüge einzuordnen ist. Den so registrierten Tatsachen liegt immer schon bereits Gewußtes voraus und zugrunde, sie werden gedanklich "erfahren" - von jener Erfahrung im elementaren, die Existenz beanspruchenden Sinn kann keine Rede sein. Diese Empirien sind ontologisch extrem reduziert und ihre Erkenntnisse setzen voraus, daß von vielem, dessen wir konkret wahrnehmend gewahr werden, abgesehen wird.

Die Medizin nimmt in dem Maße an den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der Naturwissenschaften teil, in dem sie sich als Naturwissenschaft versteht, und der Arzt, der sich dem kranken Menschen allein auf diese Weise annähert, ihn nur unter diesen verschiedenen, aufgrund der Verschiedenheit der Methoden, die ihnen entsprechen, nur relativ kongruenten Perspektiven betrachtet, kann ihn in der Tat als "leibliche Anwesenheit" in seinem eigentlichen "Kranksein", seinem den auftretenden Schmerzen zugrunde liegenden "Leiden" nur sehr undeutlich wahrnehmen und nicht verstehen. Das ist indessen nicht bloß ein "zwischen-menschliches" Handicap, sondern auch ein wissenschaftliches Defizit: ihm fehlt der allen positiven Wissenschaften nur schwer zugängliche Ort, von dem aus ihm jener orientierende Überblick, die umsichtige Einsicht möglich wäre, die im Griechischen "Theoria" genannt wurde. Der Ausblick in die Horizonte, der stets "praxisorientiert", wie man sagt, ja, als notwendiges Moment der Praxis von oben herab, aus einer höheren oder tieferen, jedenfalls umfassenden Besinnung erkennt, wie die Probleme liegen, wie die Phänomene einander zugeordnet sind und wohin die Stra-

ßen, die Methoden führen. Unten im Gewirr der Gassen der Athener Altstadt kann man das nicht herausfinden; der "Hodos Theorias" läuft oben um die Akropolis herum.

Im ärztlichen Alltag wird dieses theoretische Defizit allenthalben spürbar. Es wird dem werdenden Arzt in den vorklinischen Semestern geradezu systematisch beigebracht und um der Chancengleichheit in den computerisierten Examina bis zum Staatsexamen, unterm Leistungsdruck während des Jahrs als "Arzt im Praktikum" in der Regel nicht abgewöhnt. Wonach als dem "medizinischen Vorverständnis" gefragt wird, als erschöpfe sich die Weisheit der Heilkunst nun in diesem abfragbaren Wissen, beängstigt. Längst, auch für die abfragenden Spezialisten, unüberschaubar geworden, eine Flut von unqualifizierten, durch keine Theorie gefilterten oder gar sinnvoll einander zuzuordnenden Daten, erfordert es eine ungewöhnliche Intelligenz und eigensinniges Denkvermögen, um nicht sein Selbstverständnis als Mensch, der ein kundiger, erfahrener Arzt werden möchte, mit diesem aus perspektivischem Wissen zusammengesetzten "Vorverständnis" zu verquicken, sich als Arzt hernach nicht mit ihm zu identifizieren. Die "Auswirkungen" des "medizinischen Vorverständnisses" diesen Sinnes sind - bevor das "Patientengut" demgemäß den speziellen sachgemäßen, gegenständlichen Untersuchungen "ohne Ansehen der Person" unterzogen wird - in der Verengung und Verkürzung der Sicht von Medizinern zu registrieren, die nicht gelernt haben, Kranksein von Krankheit, Leiden von Schmerzen, den Leib vom Körper, die konkrete Anwesenheit dieses besonderen, unvergleichlichen Menschen mit ihrem je eigenen Schicksal, dieser je eigenen Lebens- und Leidens- und Sterbensgeschichte, die im Leib Gestalt angenommen hat, von den Befunden der diversen Untersuchungen der diversen körperlichen Funktionen zu unterscheiden. Der Patient erleidet lediglich die Nachwirkungen eines Mißgeschicks, dem seine Ärzte zuvor erlegen sind.

Wir sollten endlich einsehen, daß es die Medizin als Heilkunde auszeichnet, daß sie in diese offenbaren Aporien geraten ist; daß sie als ärztliche Kunst, die nur "Angesicht in Angesicht" (was ins griechische *prósopon*, *hypóstasis*, ins lateinische „*persona*“ aus dem Hebräischen übersetzt worden ist), nicht ohne Sprache, in der sich Präsenz zu symbolisieren vermag, nicht ohne persönliches Gespräch auszuüben ist, sich nicht mit diesem abstrakten Vorverständnis einverstanden erklären und fraglos identifizieren kann. Weil Medizin mit dem konkreten Menschen zu tun hat, einem Lebewesen, das spricht und personal beantwortet werden will, vermag sie sich nie aus dem Konkreten zurückzuziehen, in das heimzukehren ihr als Wissenschaft, als Denkweise ebenso schwer fällt wie allen anderen Denkweisen der europäischen Wissenschaftlichkeit. Leicht fiel es dem Menschen noch niemals, im Sinn von wirklichkeitsgemäß wahrhaft konkret zu denken, weder Seins- noch leibvergessen, Deshalb erforderten die Heilkunden der Überlieferungen die Einweihung, die den Arzt in den Stand versetzen sollte, das Kranksein und die Krankheiten als dessen Äußerungen zu verstehen, soweit es sich einsehen läßt, soweit sich die Krankheits-Erscheinungen durchschauen lassen. Also zu wissen, was gewußt werden kann, im klaren Unterschied zu alledem, was nicht gewußt wird und womöglich auch gar nicht gewußt werden kann.

Gäbe es noch so etwas wie diese Initiationen, woran nachdem in der akademischen Ausbildung des Arztes das Philosophicum im vorigen Jahrhundert durch das Physicum

ersetzt worden ist, nur in Träumen zu denken ist, könnte sich das "medizinische" Vorverständnis erneut zu dem einer humanen, meinethalben "anthropologisch orientierten" Heilkunde erweitern und vertiefen, die nichts von ihrer Wissenschaftlichkeit einbüßen würde, vielmehr den grundlegenden erkenntniskritischen Anforderungen von Wissenschaft erst genügen könnte. Und nicht nur aus pragmatischen Gründen, derentwegen alles, was helfen kann, zuzulassen ist, dürften wir uns die leidigen Diskussionen um eine "alternative Medizin" ersparen, die uns nun neben den selbst erfundenen die unzähligen aus den chinesischen, tibetischen und ayurvedischen Überlieferungen leichtfertig importierten diagnostischen und therapeutischen Verfahren anbietet - ohne die Sprachen und Schriften erlernt, die teilweise immensen Literaturen, die nur fragmentarisch übersetzt worden sind, gelesen und in ihren metaphysischen Prinzipien verstanden zu haben. In Workshops und Wochenend-Kursen lassen sich die existenziellen und praktischen Disziplinen dieser Heilkunden nicht erfassen und einüben, wofür die Traditionen Jahrzehnte der Ausbildung angesetzt haben, es sei denn in Anbetracht der eklatanten Dummheit von Japanern, Chinesen, Tibetern oder Indern. Unsereinem wird doch über Nacht klar, worum es im Yoga, im Tai-dji, im Zen, in Tantrik und Ayurveda geht, so daß er, die verschiedenen Therapien souverän kombinierend, irgendwie, esoterisch oder exoterisch, alles kurieren kann. Wozu die Mühsal der Unterscheidungen? Man braucht sich doch nur darauf zu verstehen, "ganzheitlich" zu denken.

Solange öffentliche Gelder für Studienzentren zum Unterricht in Akupunktur bereit gestellt werden, deren chinesische Leiter auf die obligatorische Partei-Dolmetscherin angewiesen sind, die zwar etwas Deutsch, aber nichts von Medizin versteht, und selber kein klassisches Chinesisch lesen kann, in dem sämtliche Texte der therapeutischen Schulen, nicht selten verschlüsselt und ohne umfassende Kenntnis der mythisch-metaphysischen, mystisch-meditativen Ontologien, die Kosmologie und Anthropologie in Einklang bringen, schlechterdings unverständlich verfaßt sind, solange ist nicht damit zu rechnen, daß es den seriösen Ärzten, die sich mit fernöstlicher Heilkunde beschäftigen, unter deren verschiedenen Methoden die Akupunktur nur eine, nicht die maßgebliche ist, gelingt, in den medizinischen Wissenschaften ernst genommen zu werden. Dem Ayurveda ist es auch nicht bekommen, daß er zum Thema indischer Selbstbehauptung in den medizinischen Fakultäten geworden ist und von zumeist namhaften, europäisch ausgebildeten Medizinern, nicht selten den Dekanen in Festansprachen gefeiert wird, die allesamt nicht Sanskrit und somit die ebenso umfangreichen wie schwierigen Literaturen lesen können. Kurzum von den Überlieferungen ist kaum Anregung und Hilfe zu erwarten, selbst wenn es gelänge, den synkretistischen Firlefanz der geschäftstüchtigen Scharlatane außer acht zu lassen. Abgesehen davon, daß die tiefsinnigen anthro-po-kosmologischen Theorien der Überlieferungen, selbst wenn sie unserem Nachdenken verständlicher werden könnten, nicht übernehmen lassen in dieses unser, nun einmal vom Nominalismus, von Descartes, vom technischen Positivismus geprägtes "medizinisches Vorverständnis" vom leibhaften Anwesendsein, das derart verkürzt und verkümmert ist - solange nicht in der Medizin als Wissenschaft und Heilkunst das notwendige Umdenken, die Revision der Kriterien einsetzt.

5. Die Re-vision

In diesem Sinn der Re-Vision, die in Erinnerung zurückruft und dem Vergessen nicht anheim fallen läßt, wie, worin, als wen und aufgrund welcher Einsichten ins Erkennbare, aber auch ins allem uns Erkennbaren zugrunde liegenden Nichterkannten und Unerkennbaren Menschen versucht haben, sich selbst zu verstehen, sei mir eine letzte Anmerkung erlaubt.

Es wird auch in Zukunft nicht das eine, einheitliche Selbstverständnis aller Menschen geben. Die Redensart, die Anderen seien doch auch "Menschen wie ich und du" führt halb ängstlich, es möge so sein, halb freundlich und idealistisch, es sollte so sein, irre. Die Anderen werden anders bleiben und haben das Recht darauf, anders zu sprechen, zu denken, sich selbst und die Welt zu empfinden, zu deuten und zu verstehen, aufgrund anderer ursprünglicher und deswegen nie ganz zu vergessenden Erfahrungen. Das angeblich revolutionäre Postulat der Gleichheit aller Menschen ist eine säkulare Imitation einer nur im Ursprung, "im Angesicht" Gottes gültigen und alle Zeit transzendierenden, eschatologischen Wahrheit, als verzeitlichte Maxime eine alberne Täuschung von abstrakt denkenden Leuten, die nie ein Frau geliebt, berührt, im biblischen Sinn staunend "erkannt" haben oder, unfähig dazu, dies besser niemals versucht hätten. Nur physiologisch, körperlich läßt sich, von geringfügigen Abweichungen abgesehen, von einer relativen Gleichheit reden, und was wir, die ärztliche Kunst und ihre personale Verantwortung mißachtend, das "medizinische Vorverständnis" genannt haben, kann von dieser Gleichförmigkeit ausgehen. Ein wahrhaft leibhaftes Erkennen von leiblicher Anwesenheit hier und jetzt läßt die leibliche Anwesenheit des anderen Menschen als Einzelnen, in seinem Ausgesetztsein als Existenz und als Einbezogensein zu jener zugleich wahrnehmenden und gewahrenden Erfahrung kommen. Sie hat nicht nur ihrer je eigene Geschichte; die ärztliche Biographik hat sich nach familiären Anlagen, häufig aufgetretenen Krankheiten, Erbschäden usw., zu erkundigen.

Ohne dem im einzelnen nachgehen zu können, stößt die Anamnese die Tür zur Geschichte der Menschen auf, der nur geschichtlich zu verstehen ist und auch sich selbst nur aus der Geschichte heraus verstehen kann, soweit er das jeweils vermag. Goethes Wer nicht von dreitausend Jahren sich weiß Rechenschaft zu geben, bleib im Dunkel unerfahren, mag von Tag zu Tage leben ist zwar für medizinische Diagnosen zu weitreichend, für die kritische Reflexion des Vorverständnisses jedoch gewiß nicht - weder für das des Arztes, noch für das des Patienten. Beider "Selbstverständnis" ergibt sich, ob gewußt oder wie in den allermeisten Fällen unbewußt, aus dieser dunklen Vorzeit. Weil phylogenetisch, darum auch ontogenetisch. in der Regel findet sich jeder von uns in Beziehung zur Mutter, zum Vater, im engen Umkreis der Familie, der Freunde vor, erlernt von diesen "Nächsten" deren Sprache, Verhalten, Denkweise, lernt bevor er "Ich" sagt, sich im "Wir" zu entdecken und zu erfahren. Um diesen ersten legen sich dann die weiteren sozialen Umkreise, der Gemeinde, des Stamms, des Volkes bis hin zum Kultur- und Geschichtsraum. Der wird uns erst bewußt erfahrbar, wenn wir ihn verlassen und in fremden Umgebungen uns aufhalten, die uns vertraut werden können, denen wir jedoch nicht eingeboren sind.

Weil wir allesamt "Eingeborene" sind, die sich nicht mit ihrer Abstammung, ihrem Volkstum, ihrer Rasse zwanghaft zu identifizieren haben, sofern sie ihrer Zusammengehörigkeit nicht unsicher geworden sind, so daß sie ein natürliches Empfinden durch angestrenzte Absicht ersetzen müssen, geht in eines jeden Menschen Selbstverständnis, wie unreflektiert auch immer, diese Vielzahl geschichtlicher Erfahrungen und Vorprägungen ein, wie die genetischen Informationen seiner Ahnen, und wirken mit an der lebensgeschichtlichen Ausformen seiner leibhaften Präsenz. Wie gesagt, im Unterschied zur Raumverhaftung des habhaften Körpers ist der Leib, der ich bin, wesentlich eine Zeitgestalt. Sie läßt sich ähnlich wie eine musikalische Form in jener merkwürdigen Aufmerksamkeit des sich ihrer Entstehung erinnernden und ihre künftigen Möglichkeiten prognostizierenden Gewahrens wahrnehmen und erfahren (der musikalische Vorgang wird formal nur verstanden, wenn seine Herkunft und seine Zukunft dem nachlauschenden und voraushorchenden Empfinden deutlich wird; wäre es nicht so, könnte das musikalische Geschehen nicht überraschen, weil Bach oder Mozart oder Schubert wider Erwarten etwas anderes, Erstaunlicheres eingefallen ist, das nicht die Form sprengt, aber die Formensprache im ganzen transzendiert und ins Unvorhersehbare ausweitet, öffnet). In diesem Sinn vergegenwärtigt sich uns in der gleichermaßen zu gewahrenden und wahrzunehmenden Zeitgestalt der Anwesenheit, in leibhafter Präsenz, nicht nur deren persönliche und aus unabsehbaren Gemeinsamkeiten zusammenfließende Vergangenheit, sondern stets zugleich das, was ihr aus Zukunft zukommt, denn - Leibniz wußte es: alle Vergangenheit ist schwanger mit Zukunft.

Das bedeutet für die ärztliche Verantwortung, daß sie sich nicht mit der bloßen Therapie der aufgetretenen Krankheiten, in denen das Kranksein in akute Erscheinung tritt, nicht mit der Wiederherstellung eines möglichst schmerzfreien Zustandes, wie man meint, "normaler" Leistungs- und Lebensfähigkeit begnügen darf, weil sich der kranke Mensch, der sich dem ärztlichen Beistand anvertraut, weil er eben ein Mensch, eine inkarnierte Anwesenheit ist, in der Krisis der Krankheit nicht gleich bleibt. Wie aus jeder existenziellen, das Dasein einfordernden Erfahrung von Geburt an geht die leibhafte Anwesenheit aus der Krisis, die jede ernstzunehmende Krankheit darstellt, wie aus tödlichen Gefahren, zutiefst beschämenden Situationen, sündhaften Vergehen oder aus wirklichen Gesprächen, aus Liebesnächten, aus nahezu ekstatischem Erleben - verändert, vielleicht verstört, vielleicht verwandelt hervor, Ob er's bemerkt, beachtet oder nicht im Bewußtsein zulassen, nicht wahrhaben will, der Kranke wird in einen anderen Bezug zu sich selbst, seiner Lebenswelt, zu seinem Kranksein und zu dessen naturgegebener Vollenendung, zum Tode versetzt, in eine zumeist gar nicht wahrgenommene Chance, aufmerksamer, wacher zu leiden und mitzuleiden. Die medizintechnische Reparatur, die ihn bloß wiederherstellt und funktionstüchtig macht, dient nicht dieser Bewußtwerdung und verhilft dem Patienten dazu, diese Chance zu vertun und den Kairos der Krankheit zu versäumen. Diesen, wie es das griechische und mit ihm das früh christliche Denken verstand, von den Göttern, von Gott eingeräumten glücklichen Augenblick, in dem die Türen aufgehen zu unerwarteten Möglichkeiten. Jetzt und nur jetzt tun sie sich dem einwilligenden, sich entschließenden Menschen auf, wenn er bereit ist, frei zu handeln. Die im Menschen angelegte Möglichkeit, frei werden zu können, bekommt Raum eröffnet - und

dem entspricht, daß die Krisis, in der sich der Kairos zu erkennen gibt, wenn er nicht ergriffen wird, den Sich-nicht-Entschließenden noch tiefer ergreift.

Diese alten abendländischen Einsichten in die Augenblicke, in denen Menschen sich zu entscheiden haben, sind in einem anderen Verständnis von Zeit und Zeitlichkeit gedacht worden: der insgeheim stets gegenwärtige Aion, die Ewigkeit, wurde - etwa bei Platon - unserer dahinströmenden Zeit, dem Chronos, durch ein "Metaxy", ein den Vorübergang begleitendes "Inzwischen" vermittelt, durch die einströmende und uns umflutende Präsenz. Als zeitlicher Verweis entspricht dieses "Inzwischen" dem ostasiatischen "Dazwischen" in dem wir "unter uns" einander begegnen. Das Geschehen ist mehrschichtig, und es ist mehr als ein Wortspiel, wenn wir auch Geschichte, gleichsam im vertikalen Schnitt, als die Geschichte zu verstehen suchen, in dem sich das Geschehnis ursprünglicher, ewig gegenwärtiger Präsenz durch das dynamische Geschehen der uns erfahrbaren Geschichte mitteilt.

Für unser Vorverständnis von Anwesenheit in Leib und Welt ergibt sich daraus: Das uns hier und jetzt konkret begegnende Dasein kommt nicht nur aus einer zurückliegenden Geschichte hervor, sondern vergegenwärtigt sich auch als Zeitgestalt aus anderen "Dimensionen" der Zeit, aus denen ihr Präsenz einströmt. Als Symbol dieser zugleich horizontalen, das Kommende einbegreifende, und einer vertikalen Vergegenwärtigung haben die hebräischen Überlieferungen ihren letzten Buchstaben, das Taw, erfahren, das wie ein Kreuz geschrieben wurde, und dem entsprechend auch die griechisch-christlichen und lateinischen im T, dem Tauf, das Kreuz verehrt - wer sich bekreuzigt, erlegt sich auf, endgültig präsent zu sein, will ganz da sein, So wie er ist, leibhaft, einbezogen in die allen gemeinsame Wirklichkeit. Daß uns diese Präsenz nicht gelingt oder nicht gewährt wird, macht uns krank und läßt und leiden - in jener "einzigen Traurigkeit: kein Heiliger zu sein" (Bloy).

Wie merkwürdig, daß die Überlieferungen der Heilkunden bis zum Aufkommen der medizinischen Wissenschaften in diesen Deutungen unseres Existierens im Unheil übereinstimmen - obgleich sie grundverschiedenen religiösen Erfahrungen, verschiedenen Denk- und Glaubensweisen eingegeben waren. Angesichts des kranken Menschen scheinen die Vorzeichen nur noch bedingt zu gelten. Ein eigenes Charisma hat das ärztliche Denken und seine Disziplinen wohl berechtigt, eigenen Rechts zu handeln und zuweilen auch eigensinnigen Einspruch gegen die geltenden Konventionen einzulegen - wie indische Ärzte seit jeher, die der Lethargie, die ein mißverstandenes Karma-Gesetz auslösen kann, als sei es sinnlos, Krankheiten zu überwinden, weil sie Gelegenheit bieten, Karma abzuleiden, energisch widersprochen und zuwider gehandelt haben, und sei es vom Einweihungspriester, der zuvor die Kranken aus seiner Sicht befragt, dazu ermächtigt, wie in den afrikanischen Kulturen, sei es autonom, der Arzt darf in jedem Fall zur Gesundung verhelfen, wenn auch im Bewußtsein der Grenzen dieses Auftrags, die ihm nicht durch irgendwelche Konventionen, dogmatische Voreingenommenheiten, unkritischen, abergläubischen Unverstand, sondern durch die nicht zureichend erkennbaren Wirklichkeit gesetzt werden. Sie tritt ihm nicht stumm, nicht sprachlos entgegen, nicht nur als bloßer Gegenstand objektivierender Untersuchungen, sondern als verleblichte Anwesenheit in zeitlicher Gestalt, die sich der Zeit und das bedeutet; dem Leiden ausgesetzt hat und auf

mehr als schmerzfreie Gesundheit, auf mehr als ein erträgliches Am-Leben-Sein aus ist - heilungsbedürftig in diesem Unterwegs zum Heil. In diesem Sinn von Heilkunde kommen die frühesten therapeutischen Weisungen Ägyptens, Chinas und Indiens; die großen arabischen Ärzte und Naturphilosophen, die allesamt auch Mystiker waren wie die Hildegard von Bingen mit Paracelsus überein, der den alten Lehrsatz *Tempus est causa corruptionis* ins deutsche übersetzt hat, denn Zeit ist die Ursache der Fäule.

Ich weiß, wie abseits und fern diese Vorfragen einer ärztlichen Anthropologie heutzutage den medizinischen Wissenschaften, ihren phantastischen Techniken und den Richtlinien für die Ausbildung von Ärzten liegen. Ich würde so gern den pragmatischen Optimismus amerikanischer Freunde teilen, deren Initiative "for Humanities and Medicine" in verschiedenen Fakultäten Lehrstühle, Institute, Studienprogramme eingerichtet hat, um der Ausbildung von Ärzten eine andere Orientierung zu geben, nicht sehr tiefsinnig, aber wirksam. Hierzulande sind die Versuche, die unvermeidlichen "hermeneutischen Vorurteile" im "medizinischen Vorverständnis" aufzudecken und zu revidieren, um zu einer vernünftigen, kritischen Theorie der Medizin und einer aufmerksamen "ärztlichen Anthropologie" zu gelangen, in den Studienplänen, in den Institutionen nicht zur Geltung gekommen. Das Schicksal des interdisziplinären Bemühens, aufgrund einer Philosophie der Wissenschaft die relevanten physiologischen, psychologischen und soziologischen Indizien in einer "Humanontogenetik" zusammenzufassen, die Werden, Wachstum und Wandlungen des Menschen durch die Lebensalter verfolgt und bis ins Alter, ins Sterben hinein qualitativ verständlich werden läßt, ist leider symptomatisch. Wie Karl-Friedrich Wessel dieses Forschungsprogramm, ungeachtet der dialektisch-materialistischen Doktrinen, entworfen und entwickelt hat, verdient nicht nur Respekt und die Bewunderung für ein ideologisch unbefangenes Denken, dem es um das wahrnehmende Gewahren des Menschen geht, der sich eben auch unter den Lebens- und Denkbedingungen der marxistischen Ideologie nur "Angesicht in Angesicht" zu erkennen gibt. Diese Humanontogenetik hat sich diesen Vor- und Grundfragen erschlossen, wagt den Blick in die Horizonte, vor denen sich so etwas wie "Anthropologie", auch die des Arztes, abzeichnet - jedenfalls so, wie Karl-Friedrich Wessel diese Fragestellung entwickelt hat. Daß dies Gedankenlosigkeit nicht davon abhält, ein solches Institut "abzuwickeln", ist kennzeichnend für diese Zeit - wenn auch fern aller ontologischen, gnoseologischen oder phänomenologischen Probleme, sondern nur zu trivial und aktuell. *Tempus est causa corruptionis* (HFB).

1. Die Wiederentdeckung des Komplementaritätsprinzips in der Physik

Die mechanistische Sichtweise der Natur, wie sie in Newtons Gesetzen quantifiziert wird („Uhrwerksmodell“), beruht auf drei Voraussetzungen: 1. Jede Wirkung ist die Folge einer Ursache (**strenge Verursachung**). 2. Im Prinzip lässt sich jeder physikalische Prozess mit einer beliebig hohen Genauigkeit messen (**Präzision**). 3. Jedes Ereignis lässt sich nur auf eine und damit einzig richtige Weise beschreiben, mit der alle Beobachter übereinstimmen können (**Objektivität**). Die Quantenphysik macht deutlich, dass alle drei Annahmen nicht mehr zutreffen, wenn wir die Natur im subatomaren Bereich betrachten. Dort wird das strenge Ursachenprinzip durch Wahrscheinlichkeitsstatistik ersetzt. Nach

der von Werner Heisenberg aufgestellten Unschärferelation sind darüber hinaus alle Beobachtungen **unvollkommen**, da sie mit einem kleinen, aber irreduziblen Maß an Unschärfe behaftet sind. Die klassische Objektivität wird abgelöst von der Erkenntnis, dass das Verhalten des Experimentators und die Eigenschaften seines Messgerätes das Ergebnis des Experimentes beeinflussen können.

6. Komplementarität im Abendland und Nicht-Abendland

Überarbeitete, gekürzte Fassung des Reports MP Ae-L-853-02-01

G. K. Hartmann

Max-Planck-Institut für Aeronomie (MP Ae)
37191 Katlenburg-Lindau, Deutschland
Tel.: +49-5556-979-336, Fax: +49-5556-979-240;
Email: ghartmann@linmpi.mpg.de

12. Februar 2002

Dr. Klaus Wilhelm zum 65. Geburtstag

„Mit dem Anderen leben als der Andere des Anderen ist eine menschliche Grundaufgabe im Kleinen wie im Grossen. Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst“. Wir müssen lernen den Anderen und das Andere zu achten und anzuerkennen. Dazu gehört, wir müssen lernen, unrecht haben zu können. Wir müssen lernen im Spiel zu verlieren – das fängt mit zwei Jahren schon an, vielleicht sogar noch eher“.

(H. G. Gadamer)

„Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein, sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“. (J. W. von Goethe)

6.1 Die Wiederentdeckung des Komplementaritätsprinzips in der Physik

Die mechanistische Sichtweise der Natur, wie sie in Newtons Gesetzen quantifiziert wird („Uhrwerksmodell“), beruht auf drei Voraussetzungen: 1. Jede Wirkung ist die Folge einer Ursache (**strenge Verursachung**). 2. Im Prinzip lässt sich jeder physikalische Prozess mit einer beliebig hohen Genauigkeit messen (**Präzision**). 3. Jedes Ereignis lässt sich nur auf eine und damit einzig richtige Weise beschreiben, mit der alle Beobachter übereinstimmen können (**Objektivität**). Die Quantenphysik macht deutlich, dass alle drei Annahmen nicht mehr zutreffen, wenn wir die Natur im subatomaren Bereich betrachten. Dort wird das strenge Ursachenprinzip durch Wahrscheinlichkeitsstatistik ersetzt. Nach der von Werner Heisenberg aufgestellten Unschärferelation sind darüber hinaus alle Beobachtungen **unvollkommen**, da sie mit einem kleinen, aber irreduziblen Maß an Unschärfe behaftet sind. Die klassische Objektivität wird abgelöst von der Erkenntnis, dass das Verhalten des Experimentators und die Eigenschaften seines Messgerätes das Ergebnis des Experimentes beeinflussen können.

Der Begriff **Komplementarität** stammt von dem amerikanischen Philosophen William James (1842-1919), einer der Begründer und Förderer des Pragmatismus. James benutzte ihn, um die Aspektabhängigkeit unserer Weltbilder auszudrücken.

Der Begriff wurde 1928 von dem dänischen Physiker Niels Bohr (1885 - 1962) in die Physik eingeführt, allerdings mit einer anderen Bedeutung. Ausgangspunkt ist die Grunderfahrung wie Bohr es ausdrückte, sowohl Zuschauer als auch Mitspieler im Drama des Lebens zu sein. (Bohr, 1985) Nach dem Verständnis des Autors bedeutet Komplementarität nach Niels Bohr:

- **Dass Seiendes in zwei verschiedenen Erscheinungsformen auftritt, die miteinander (logisch) unvereinbar sind.**
- **Je mehr man sich einer Erscheinungsform nähert, desto mehr entfernt man sich von der anderen. (Vereinfacht: Je „schärfer“ die eine, desto „unschärfer“ die andere).**
- **Die beiden Erscheinungsformen lassen sich nicht vollkommen „entmischen“, sie sind "unteilig".**

(Dies ist wohl eine Folge der Zeitigung und der endlichen Beobachtungszeit. Anders ausgedrückt: **Unteiliges, das sich zeitigt, wird komplementär**).

Komplementarität ist eine Gegebenheit, der wir uns vergewissern müssen und die bei vielen Erscheinungen Entweder Oder durch Sowohl als Auch ersetzt.

Weder das (westliche) Entweder-Oder noch das von den Asiaten empfohlene Sowohl-Als Auch entsprechen der Wirklichkeit des konkreten Erlebens. Beide Versionen denkt man sich so, um in der Unentschiedenheit des Weder-Noch zu verbleiben, der keiner der beiden Möglichkeiten genügenden Neutralität (ne-utrum), der es leicht fällt, Toleranz zu beweisen inmitten von Gleichgültigkeit. Dieser vermeintlichen Ausgewogenheit im Unverbindlichen zeigt sich keine Wahrheit und sie führt auch nicht zu der notwendigen Anerkennung des Anderen. Man muss sich entscheiden, um unterscheiden zu können.

Die Struktur des Objektes, die darin zum Ausdruck kommt, dass es komplementär erfahren und beschrieben wird, kann mit Bohr als Individualität oder Ganzheit bezeichnet werden. Die Frage, auf die unter dem Begriff Komplementarität eine Antwort gegeben werden soll, ist die nach dem Verhältnis von Selbsterkenntnis und Erkenntnis von Objekten. Einer der wichtigsten Erfolge Bohrs war die Erkenntnis, dass Materie und Energie sowohl als Teilchen wie als Wellen angesehen werden können, obwohl Teilchen und Wellen über einander (logisch) sich ausschließende Eigenschaften verfügen. Vom Standpunkt der Komplementarität hat das Licht entweder Welleneigenschaften oder Partikeleigenschaften, entsprechend dem Experiment, mit dem es untersucht wird, allerdings mit einer unvermeidbaren Unschärfe (Unbestimmtheit) und der Tatsache, dass je genauer man die eine Erscheinung betrachtet, die andere um so unbestimmter (ungenauer) wird. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache ist die aus der klassischen Physik stammende Teilchenvorstellung mit der Wellenvorstellung vereinbar. Auf mathematischer Ebene - im Hinblick auf die Schrödinger-Gleichung, die allerdings nur für die nichtrelativistische Physik gilt, - gibt es diese Mehrdeutigkeit nicht. Sie wird in der Heisenbergschen Unschärferelation „aufgehoben“ - unter Verwendung kanonischer Variabler -, ohne mit der

transzendentalen Dialektik unvereinbar zusein. Niels Bohr hatte das Komplementaritätsprinzip bereits früher vor dem Hintergrund der chinesischen Philosophie an einigen nicht physikalischen Beispielen erklärt, so z.B. daran, dass **Verständlichkeit und Genauigkeit bei der Kommunikation** komplementär sind. Dies wurde von der Wissenschaftsgemeinschaft der damaligen Zeit nicht akzeptiert. Sie war wohl noch zu sehr der Weltsicht Newtons verhaftet. Der Begriff Komplementarität taucht in den Physiklehrbüchern und auch in anderer wissenschaftlicher Literatur seither kaum auf, anders als der Begriff „Unschärferelation“. Die Physik, Biologie, Sprachphilosophie und die Geschichtswissenschaften der letzten vier Jahrzehnte haben aber gezeigt, dass diese Komplementarität nicht nur in der Quantenphysik, sondern auch allgemein gilt. Damit wird geltend gemacht, dass wir selbst nur ein Teil der Natur sind, die durch die Physik beschrieben werden soll. Das Komplementaritätsprinzip wird also zu einer Herausforderung für die heutige Wissenschaft. Mit dem Beginn der modernen Quantenphysik ist auch die Vorherrschaft des (logischen) Prinzips „ein Drittes gibt es nicht“ (*tertium non datur*) zu Ende gegangen.

Während **Niels Bohr** die Komplementarität vorwiegend aus epistemologischer Sicht betrachtete, hat **Wolfgang Pauli** in seinem Briefwechsel mit Niels Bohr besonders auf die ontologischen Konsequenzen hingewiesen. Weil die Realität komplementäre Erscheinungen zeigt, die sich (logisch) ausschließen, enthält sie Widersprüche, d.h. ist sie nicht vollständig rational beschreibbar. Eine Eigenschaft des westlichen Denkens ist der Versuch, das Irrationale in der Realität zu reduzieren bzw. zu beseitigen. W. Pauli nennt dies die Unterdrückung des Irrationalen. Deshalb argumentiert er über die Irrationalität der Realität weniger mit dem Komplementaritätsbegriff, sondern mehr mit dem Begriff der statistischen Kausalität. Er ersetzt den Begriff Kausalität der klassischen Physik durch den der statistischen Kausalität bzw. der „statistischen Korrespondenz“. Die Konsequenzen seiner Ergebnisse sind bisher nur unzureichend diskutiert worden.

Die Philosophie Kants wurde von Isaac Newtons Ideen beeinflusst. Wenn wir nun auf Grund der Komplementarität - wie von Pauli vorgeschlagen - die strenge (absolute) Kausalität durch die statistische Kausalität ersetzen, so beeinflusst das auch Kants Sicht. Kant hatte angenommen, dass die Welt der Phänomene, die von der empirischen Wissenschaft erforscht wird, geschlossen ist in dem Sinne, dass alle Ereignisse Ursachen haben, die aus der „Welt“ der Phänomene stammen. **Wenn Kausalität aber nur statistisch gilt, bleibt die Frage nach der Ursache eines individuellen Ereignisses offen.** Jedes Ereignis hat auch irrationale Ursachen, d.h. die rationale Analyse findet keine ausreichenden Ursachen in der Welt der Phänomene. Es ist, als ob teilweise übernatürliche Kräfte das Ereignis beeinflussten. Dies macht Kants (vollständige) Entmischung (Trennung) von Phänomen (Erscheinung) und Noumena (die Dinge für sich), d.h. von Erkennbarem und Unerkennbarem, unmöglich. Sie hat ja zu einer immer weiteren „Entmischung“ von Wissenschaft und Religion geführt und den Eindruck erweckt, dass letztere nur Fragen aus einer anderen Welt beantwortet. Mit der statistischen Kausalität werden beide wieder Teile eines Ganzen, sie sind **unteilig***.

* „Unteilig“ ist als Bezeichnung für ein Ganzes, das nicht auseinander zu nehmen ist, bei Robert Musil zu finden. Es meint die Ganzheit, die womöglich gar nicht zu umfassen und

vollständig auszumachen ist. Ganzheitslehren sind zwar berechtigt insofern sie dazu auffordern, einen Funktionszusammenhang, Phänomene wirklicher Symbiose, einen Organismus oder eine Person, auch eine Kultur, „im Ganzen“ und „als ein Ganzes“ zu betrachten, ungenau (unvollständig) sind sie aber allemal. Denn die umfassende Ganzheit, das Universum, ist von uns, seinen Insassen, nicht voll zu erfassen und als solche zu umfassen.

Die „materialistische Philosophie“ betrachtet die Wellenfunktion als ein Element der Realität, vergleichbar mit den atomaren Teilchen. Nach der Vorstellung der Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik hat die Wellenfunktion Symbolcharakter in Bezug auf das Wissen des Beobachters. Für Wolfgang Pauli sind Materie und Geist komplementäre Ausdrücke der Realität, die sich gegenseitig ausschließen und nicht ineinander überführt werden können. Sie sind komplementär in dem Sinne wie in der Quantenmechanik die Beschreibungen im Orts- und im Impulsraum. Die Wechselwirkung zwischen Geist und Materie - zwischen dem Bewusstsein und der äußeren Welt - bestimmt das Wesen der Beobachtung. Um das Wesen des empirischen Wissens besser zu verstehen, benötigen wir ein besseres Bild der Beziehung von Geist und Materie, d.h. des psycho-physikalischen Problems.

Wolfgang Pauli fand die Idee des „psycho-physikalischen Parallelismus“ unbefriedigend, da er auf dem dualistischen Weltbild Descartes beruht, in dem Geist und Materie als zwei verschiedenen „Substanzen“ betrachtet werden. Pauli **ersetzt** den Begriff **Dualismus** durch den der Komplementarität (Pauli, W., 1984; Ritter, J. 1971-1995).

Seit wir von dieser modernen Physik gelernt haben, dass das Wissbare und das Nicht-wissbare „unteilig“ sind, müssen wir folgende Frage beantworten: „Was verstehen wir unter wissbar und nicht wissbar? Wird es bestimmt durch unsere Fähigkeit oder Unfähigkeit zu wissen oder ist es die „**Natur**“ des Wissbaren oder Nichtwissbaren? (Kann irgend ein anderer Mensch wissen, was ich in diesem Augenblick denke? Ist mein Denken für andere nur wissbar, wenn ich es ihnen mitteile (offenbare) ? Wenn dem so ist, dann habe ich die Freiheit zu wählen, es ihnen zu erzählen oder nicht. Das bedeutet die Existenz eines „freien Willens“).

„Schwarze Löcher“ sind Strukturen, deren Gravitationskraft so stark ist, dass nichts – einschließlich Licht - sie verlassen kann. Das bestimmt für John Wheeler den Informationshorizont. Das Innere von „schwarzen Löchern“ ist nicht wissbar, obwohl die Existenz von „schwarzen Löchern“ nachgewiesen werden kann durch Röntgenstrahlung, die von dem Material emittiert wird, bevor es in das schwarze Loch „eingesogen“ wird, d.h. den Informationshorizont „überschreitet“. Das Innere der schwarzen Löcher ist also durch ihre Natur nicht wissbar, jedoch nicht durch unsere Unfähigkeit zu wissen, denn es gibt nichts zu erkennen bzw. zu wissen.

Die Probleme der Komplementarität, der alten, um die die Überlieferungen wussten, und die neuen, wie sie in der Physik aufgebrochen sind, können nicht nur als Problem der (Alltags)-Sprache bezeichnet werden wie es Werner Heisenberg versucht hat. Ihre logischen Widersprüche sind vordergründig, wenn auch beunruhigend genug, um auf die eigentlichen Grundfragen aufmerksam zu machen, mit denen sie nicht vermischt werden dürfen, von denen sie nicht zu trennen sind, mit denen sie unteilig zusammenhängen. Wir

alle, Nicht-Abendländer wie Abendländer, **werden nicht verstehen lernen, was Verstehen von Wirklichkeit bedeutet, wenn wir nicht weniger unzureichend verstehen lernen, was sich in der Sprache ereignet.**

Martin Bubers Buch „Ich und Du“ (1923) verweist implizit schon auf das von Niels Bohr (1928) in der Quantenphysik wiederentdeckte Komplementaritätsprinzip und zeigt das Verlangen nach einem ursprünglichen und heilen Miteinander in dem ursprünglichen Beziehungsgeschehen der **Ich-Du-Welt**. Den alternativen Zugang zur Wirklichkeit nennt Buber die **Ich-Es-Welt**, in der der zum Gegenstand wird, über den ich herrsche. Buber macht auch für den philosophisch Ungeübten die Differenz **zwischen** beiden Welten fasslich. Welt in dem Sinne, dass da eines neben dem anderen liegt und sich als verfügbar und beherrschbar zeigt, ist dabei nur die Ich-Es-Welt. In der als geschehende Ich-Du-Beziehung zugänglich werdenden "Ganzheit" (Unteiligkeit) zeigt sich zwar die **lebendige Mitte** (das Zwischen) einer "Weltordnung", aber diese bedeutet nicht das bloße tote Nebeneinanderliegen des nur Aneinandergrenzenden. Um diese **lebendige Mitte** der sich zutragenden "Ganzheit" geht es Buber, und sie wird gegenwärtig in den ausgezeichneten Augenblicken der Ich-Du-Begegnung. In dieser Gegenwart leuchtet dann stets das Licht des Göttlichen. Die Begegnung mit dem Anderen und mir, aber auch mit der Natur und den "geistigen Wesenheiten" im Geschehen des schöpferischen Prozesses des Denkens und der Kunst wird für Buber zum leitenden Paradigma. Das Verhältnis zum Göttlichen ist mit gegenwärtig, denn das Sich-Geben der Ganzheit kann von dem der Zwiespältigkeit **zwischen** Ich-Du und Ich-Es anheim fallenden Ich nicht bewerkstelligt werden. Es geschieht "von Gnaden".

Buber lässt keinen Zweifel daran, dass in den beiden Möglichkeiten Ich-Du und Ich-Es zugleich Chance und Risiko unserer Geschichte liegen. Bubers letztes Wort heißt **Erlösung**. Der dazu komplementäre Buddhismus verweist auf die **Selbsterlösung**, und der (christliche) Gnostizismus sieht die Vollendung und das Heil des Menschen in der **Selbsterkenntnis**, sieht also auch die Möglichkeit der Selbsterlösung, setzt dabei aber Gegensätzlichkeit von (gutem) Geist und (schlechter) Materie (Leib) voraus.

Auch das Zitat von H.G. Gadamer in der Einleitung impliziert die Komplementarität.

Die Verzeitigung der Wirklichkeit, wie sie in unerhörter Radikalität vom Gnostizismus durchgeführt wird, begibt sich der Hoffnung. An ihre Stelle wird die Zuversicht gesetzt. Von ihr wird seither unser Denken und Erkennen geleitet. Es ist nicht göttlich, aber gottgleich, nicht endlich befreit aus den Verzauberungen der "Welt" und ihrer Magie, wieder "reiner" Geist, sondern einbezogen einem *neuen Himmel und einer neuen Erde*, enthüllt im neuen *Menschen*. Es tritt neben das hoffnungsvolle biblische Einbezogenwerden in ein endgültiges "Äußerstes", in dem der Mensch und sein ihm verliehenes Erkennen, gnadenhaft verwandelt, offenbar werden. *Hoffnung* blickt stets hinaus ins Unerkennbare. Sie ist letzten Endes *Hoffnung auf Heil*. Zuversichten werden von Erinnerungen bestimmt, von leidvollen Erfahrungen, die uns im Gedächtnis geblieben sind und deren Wiederkehr wir unmöglich machen möchten. Wer aus der Geschichte die notwendigen Lehren zieht, hat die Zuversicht, Leid ließe sich vermeiden. Planungen basieren auf Zuversichten. Sie sind absurd oder utopisch, wenn sie sich auf Dinge oder Zustände beziehen, die nicht zu verwirklichen sind. Wer Zuversichten äussert, denkt

sich möglichst realistische Möglichkeiten aus und projiziert Gegenwärtige ins Wünschenswerte .

6.2 Der Einfluss auf das abendländische Selbstverständnis

Dass das vorherrschende europäisch geprägte "Selbst"- und "Welt"- Verständnis durch die neuen Erkenntnisse der Physik zutiefst beunruhigt wurde, versteht sich fast von selbst. Ob sich das wissenschaftliche Denken in der Deutung und Formulierung dieser Erkenntnisse dem Sog der Trends „von gestern“ entziehen kann, bleibt offen. Dass dies eine ungewöhnliche Kraft und Eigenständigkeit im Denken erfordert, die der Einzelne womöglich kaum aufzubringen vermag, ohne Schaden zu leiden an seiner Seele, die sich paradoxer Weise losreißen und aussondern muss, um ihr Einbezogensein erfahren und verstehen zu lernen, zeigt sich u.a. auch in den Theologien und Philosophien unserer Tage, die sich nur zögernd, wenn überhaupt, auf diese neu aufgebrochenen Grundprobleme einlassen. Die wenigen, die dazu imstande sind, scheinen außerdem Gefahr zu laufen, sich von den aktuellen diagnostischen Aufgaben ablenken zu lassen, wozu mancherlei Bedenken beitragen mögen: der naheliegende Verdacht, sich in unfruchtbare Nörgeleien über die technische Zivilisation, in Kulturkritik zu verlieren, der Vorbehalt, in der Ohnmacht gegenüber den Ideologien und Weltanschauungen auch noch den akademischen Stützpunkt aufzugeben, die immerhin noch gegebene, wenn auch nicht sonderlich wirksame Anerkennung als überlieferte Grunddisziplin der abendländischen *Universitas*, deren man sich wahrscheinlich auch institutionell berauben würde, wenn man unversehens beginnen würde, wieder gemeinsam theologisch und philosophisch zu denken.

Dazu fordern die realen Probleme zwar heraus, doch lässt sich voraussehen, dass sich die große Mehrheit der Philosophen diesem Zusammendenken verweigern würden. Fragen des Denken, das sich durch Erfahrungen leiten lässt, die es nicht gesucht hat, vermag keine Überzeugungen zu vermitteln. Im Versuch, sich denkend in die Erfahrungen zu versenken, die dem Glauben zuvorkommen und zugrunde liegen, kann sich Theologie - wie die meditativ-mystischen Überlieferungen - nur an diejenigen wenden, die sich auf diese Erfahrungen einlassen.

Die wachsende Globalisierung erschwert dies allerdings erheblich. Was als „**Globalisierung**“ bezeichnet wird, beunruhigt und verängstigt zunehmend und führt damit zu einer Verstärkung des Pagensyndroms¹ und mit zunehmender Arbeitsteilung zu mehr Atomisierung der Verantwortung sowie zu mehr Bürokratisierung. Die Erde scheint zu eng zu werden. Die historischen Chancen und Aufgaben unserer Situation **werden verstellt**

¹ Der Begriff **Pagensyndrom** wurde von G. Hartmann gewählt, zur Kurzbezeichnung des Verhaltens „Aus Angst oder Bequemlichkeit trotz besserer Einsicht am Gewohnten festhalten“, ähnlich dem Verhalten der Pagen in dem Märchen „Des Kaisers neue Kleider“ von H. Ch. Andersen (1898), die nach der Erkenntnis, dass der Kaiser gar keine Kleider trug, die nicht vorhandene Schleppe nur noch um so stolzer hinter ihm her schleppten.

durch: a) die schnelle (velociferische²) Ausbreitung der Informations- und Kommunikationstechnologien, b) die Verflechtung der Märkte in einer Weltwirtschaft, die alle von allen abhängig werden lässt, c) die Bevölkerungszunahme in den Elendsgebieten bei erkennbaren Begrenzungen der Rohstoffvorräte, d) die Probleme der Energieversorgung und des Wirtschaftswachstums sowie der anthropogenen Umweltzerstörung zusammen mit der Frage: Ersticken wir im Unrat? Die Probleme können aber **deutlicher** werden in der Begegnung von Kulturen, die sich bisher kaum kennen und verstehen gelernt haben.

Sie sollen, nein sie müssen - um zu überleben-, miteinander auskommen und sogar konkret zusammenarbeiten. Das bedeutet – in Anerkennung der wiederentdeckten **Komplementarität** - nicht nur Gemeinsamkeiten zu finden wie es z.B. Hans Küng (1990, 1997) sowie Küng und Kuschel (1993) für ein (universales) **Weltethos** fordern, sondern auch die Verschiedenheiten aufzuzeigen, sie sogar anzuerkennen, d.h. auch die unvermeidbaren Spannungen (friedfertig) auszuhalten, also friedfertig ein (fließendes, dynamisches) **Gleichgewicht** zwischen Gemeinsamem und Nichtgemeinsamem anzustreben; besser noch, sie konkret – aber unbestimmt – (synergistisch) zu integrieren; allerdings nicht, ohne sich dabei weniger unzureichend der Voraussetzungen für das Integrieren zu vergewissern und auch noch offen zu sein für Emergenz³ im Denken Sprechen **und** Handeln. Dabei muss es darum gehen, rechtliche Vereinbarungen über „Unzulässiges“ zu treffen.

Die alten Themen der Ethik und Fragen der Rechtsphilosophie sind dadurch nur noch komplizierter und unausweichlicher geworden – etwa die Frage nach deren Begründung, ebenso der gemeinsame Versuch, das Gute im Unterschied zum Bösen, die Gerechtigkeit im Unterschied zum Unrecht wirklich werden zu lassen und als Versionen desselben Vollzugs zu verstehen, d.h. der Wesensordnung des Wirklichen entsprechend zu handeln. Das bedeutet, dass sich das Gewissen auf die Wahrheit ausrichtet oder ausrichten lässt, in deren Licht sich die Seinsordnung zu erkennen gibt. Die ethische Besinnung hat sich auf das Ziel des Menschseins zu beziehen, ebenso die Rechtswissenschaften als letztlich politische Disziplin und alle Ordnungen menschlichen Zusammenlebens.

Die Folgen der Komplementarität stellen auch eine Grundvoraussetzung für das "Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas in Frage, nämlich den *absoluten Vorrang des Seins vor dem Nichts*. Diese Grundvoraussetzung kann z.B. kein (komplementär denkender) Buddhist anerkennen. Ein wirklicher interkultureller Dialog mit Besinnung auf die Vorfragen wird deshalb immer notwendiger.

Durch wachsendes Ungleichgewicht zwischen Privatem, das immer übergewichtiger wird, und Gemeinsamem, das in unserer (europäischen) Kultur immer „leichtgewichti-

² Der Begriff **velociferisch** wurde von J. W. von Goethe 1825 aus den Begriffen *Velocitas* (Geschwindigkeit) und *Lucifer* (Teufel) zusammengesetzt, um die Gefahren der sich beschleunigenden Veränderungen zusammenfassend beschreiben zu können.

³ **Emergenz** wird im allgemeinen als ein Prozess verstanden, der zu der Erscheinung von Strukturen führt, die nicht direkt durch die Randbedingungen und Kräfte beschrieben werden können, die das System definieren.

ger“ zu werden scheint, kommt es zunehmend zu Unverbindlichkeit, Beliebigkeit, Gleichgültigkeit und Konsensunfähigkeit und damit zum Verlust der kulturellen⁴ Identität, kurz zu wachsender Dekultivation. **Vielgestaltigkeit** scheint dem Zeitgeist der Moderne, verstört durch die faktisch eingetretenen und rasant um sich greifenden Differenzierungen in allen Bereichen, zuwider zu sein. Dabei gilt sich zu erinnern, dass Europas Kulturgeschichte wesentlich von der Spannung zwischen dem allen Gemeinsamen (Verbindlichen) und dem Nichtgemeinsamen (Nichtverbindlichen), d.h. den Unterschieden, bestimmt wurde. Die unzureichende Berücksichtigung des Gemeinsamen hat zu vielen schrecklichen Kriegen geführt und macht das Streben nach einem Weltethos und nach „Integration“ verständlich. Wie sehr Selbstverständliches und Selbstverständnis in unserer Kultur heute fragwürdig geworden sind und wie unzureichend wir uns unserer Menschlichkeit gewiss sind, macht auch das Buch des Dalai Lama (2000) deutlich. Die Ermahnungen sich an die gemeinsamen „Grundwerte“ zu halten oder die alten Überzeugungen nicht aufzugeben, sind oft nutzlos, da sie sich einer irreführenden Sprache bedienen. Denn gemeint sind nicht die kommensurablen Werte, sondern nichtobjektivierbare Qualitäten wie Würde, Authentizität, Integrität, Redlichkeit, Verlässlichkeit, d.h. Tugenden als Akte der Freiheit. Damit stellen sich alle Probleme neu, nämlich unter dem Aspekt des Willens, der ohne Selbstverständnis nicht auskommt. Wenn von menschlichem Selbstbewusstsein oder Selbstverständnis gesprochen werden darf, dann nur im Sinn einer Aufgabe vor dem Hintergrund der Gemeinschaft, des letzten Ziels einer die Verfassung des Daseins entbindenden Wandlung. Heilung hat sich in Gemeinschaft zu bewähren und bewahrheiten.

6.3 Wissenschaft⁵ und Religion sind komplementäre Prozesse

Wissenschaft und Religion haben denselben Ursprung:

1. In dem Boden, auf dem sie wachsen, d.h. in der biologischen Spezies des Homo sapiens
2. In der sie treibende Kraft, d.h. in dem „Durst“ nach Wahrheit und Gerechtigkeit
3. In der frühen Form, in der sie sich ausgedrückt haben im Mythos

⁴ Kultur wird verstanden als die Form – des von Überlieferungen gesteuerten – Kommunikationsprozesses zwischen der inneren und äußeren Natur der Menschen einer Gemeinschaft.

⁵ 83 Jahre nach Max Webers Vortrag "Wissenschaft als Beruf" trägt für den Autor (empirisch fundierte) **Wissenschaft** bei zu einem besseren Selbstverständnis im Verhältnis zum Kosmos, komplementär zur Transzendenz, ermöglicht technisches Handeln und ist für die Wissenschaftler eine anspruchsvolle Möglichkeit der Selbstdarstellung. *Diese Wissenschaft muss nicht nur mit vorläufigen Gewissheiten leben, die sich aus den bestimm- baren (komplementären) Ungewissheiten herausheben, sondern auch mit den Newton- schen und Goetheschen Zauberlehrlingen.* Zum Thema Information und Ungewissheit bzw. Unsicherheit siehe die entsprechenden Literaturhinweise in Kap. 6.

Ohne den Menschen, gäbe es weder Wissenschaft noch Religion. Wissenschaft ist das menschliche Bemühen, Natur (das Erkennbare) zu verstehen, und Religion ist der Versuch, sich Gott – dem sich selbst offenbarenden Geheimnis bzw. dem Unerkennbaren zu nähern.

In jeder Kultur waren anfangs Wissenschaft und Religion nicht getrennt.

Wissenschaft steht also für das, was Menschen wissen können, und Religion für das, was Menschen glauben und tun sollen.

Der religiöse und der wissenschaftliche „Prozess“ haben gemeinsam:

1. dass keiner nur rational ist, aber rational mit Kreativität auf validierten, (qualifizierend geprüften) Experimenten aufbaut;
2. dass sich beide ständig erneuern durch sog. Selbstkonsistenzprüfungen;
3. dass beide in ihren jeweiligen Gemeinden stattfinden.

Alle Daten oder Experimente müssen „interpretiert“ werden, ein Prozess, der niemals frei von den vorherrschenden theoretischen und theologischen Vorstellungen und Erwartungen der jeweiligen Zeit ist. Der subjektive Einfluss bei der Interpretation der Daten kann jedoch minimiert werden durch eine Verpflichtung zur logischen Selbstkonsistenz und Universalität. Die Verifikation und Validation der Daten sowie die Selbstkonsistenzprüfung werden im Zusammenhang (**intersubjektiv**) mit der jeweiligen Gemeinde durchgeführt, die ein größeres und längeres Leben als das eines individuellen Mitgliedes hat. Erst diese Gemeinschaftsleistung erlaubt uns, von *verifizierten und validierten*⁶ **„objektiven“ empirischen Fakten** zu sprechen.

Wissenschaft und Religion sind zwei komplementäre Prozesse

Dies kann verdeutlicht werden an den zwei folgenden groben Darstellungen des wissenschaftlichen (I) und des religiösen (II) **Kreis**-Prozesses.

⁶ **Daten-Validation:** Systematische Fehler können nur gemessen werden, wenn die gleiche physikalische Messgrösse mindestens noch einmal mit einer anderen Messanordnung, die auf einem anderen Prinzip beruht als die erste, gemessen wird. Der Vergleich dieser zwei (oder mehrerer) verschiedenen Datensätze wird Validation genannt. Der Grad der Übereinstimmung dieser Datensätze - dieser Standard wird **intersubjektiv** von der Wissenschaftsgemeinde festgelegt - bestimmt den "Wert" der Daten, d.h. den Grad des Vertrauens in diese Daten, d.h. ihre Qualität. Die Daten-Validation ist ohne diese **Gemeinschaftsleistung** nicht denkbar. (Bestimmt wird dabei die absolute Genauigkeit (Unbestimmtheit); im Angelsächsischen auch **"accuracy"** genannt).

Daten-Verifikation bedeutet die betreffende Messung unabhängig mit einem gleichen Gerät noch einmal durchzuführen, unter Benutzung der gleichen Annahmen und Referenzen, um dann die Ergebnisse miteinander zu vergleichen. Die Kreuzkorrelation zwischen den beiden unabhängig voneinander erhaltenen Datensätzen ist ein Maß für die Verifikation, deren Standard (quantitativer Wert) **intersubjektiv** von der Wissenschaftsgemeinde vereinbart werden muss. (Bestimmt wird dabei die relative Genauigkeit (Unbestimmtheit); im Angelsächsischen auch **"precision"** genannt).

- I. Beobachtung – Interpretation, induktive Logik – Gesetze – Kreativität – Theorie – deduktive Logik – Vorhersagen – Erfindergeist – Experimentieren – materielle Realität (begreifbar, erkennbar) – Beobachtung.

Die Theorie bleibt Mythos, wenn der Prozess nicht über die Theorie hinaus zum Experiment vorstößt, das die Wissenschaft in Berührung bringt mit der materiellen Realität.

- II. Erfahrung – Interpretation, induktive Logik – Gesetze – Inspiration – Theologie – deduktive Logik – Prophezeiung – Mut – Leben im Glauben – Letzte Realität (unbegreifbar, unerkennbar) – Erfahrung.

Die Theologie bleibt Mythos, wenn der Prozess nicht über die Theologie zu einem Leben im Glauben vorstößt. („Handle so als hänge alles von Dir ab und bete zugleich, als läge alles in Gottes Hand“ (Talmud) und reflektiere die „Spielregeln“ der „Ringparabel aus Lessings „Nathan der Weise“).

Religiöser Glaube ohne Werke ist tot, (siehe Matth. 25, 31-46). Handlungen, die aus dem religiösen Glauben abgeleitet werden, konstituieren das Leben im Glauben. Das ist analog zu einem Experiment in der Wissenschaft. Allerdings erwartet der Autor nicht – anders als in der Wissenschaft, die er betreibt – das Resultat seines lebenslangen Experimentes kennen zu lernen bevor er stirbt. Auf dem Weg wird er sowohl ermutigende wie auch enttäuschende Erfahrungen machen. Der große, tiefreligiöse, russische Physiker Andrej Sacharow – seine Mutter erzog ihn christlich, sein Vater wollte, dass er Gott hinter sich lasse – schreibt: „Today deep in my heart, I do not know where I stand on religion. I don't believe in any dogma and dislike official churches, especially those closely tied to the state, those of predominantly ceremonial character, or those tainted by fanaticism and intolerance. And yet I am unable to imagine the universe and human life without some guiding principle, without a source of spiritual "warmth" that is nonmaterial and not bound by physical laws. Probably this sense of things could be called religion". Der katholische Theologe Karl Rahner würde Sakharov einen „anonymen Christen“ genannt haben. Sakharovs Kritik an den Kirchen ist nicht, dass die Gläubigen die Existenz Gottes nicht „beweisen“ können, sondern dass sie darin versagen, Gottes Liebe zu zeigen. Die Validation, d.h. die Bewertung und Gültigkeit der Theologie wird nach dem Glaubensleben beurteilt, das darauf aufbaut.

Um die Wirklichkeit in einer bestimmten, gegenständigen Weise zu betrachten und begreifen, hat die abendländische Denkweise von Vor- und Grundfragen abgesehen, die unsere Existenz, ihre Zeitlichkeit, ihre Beziehungen zur Natur im Ganzen, betreffen. Dadurch konnte eine Position im abstrakten Gegenüber zur Realität eingenommen werden, aus der sich (empirische) Wissenschaften betreiben ließen. Diese Art Abstraktion ist nicht nur ethisch und politisch nicht mehr statthaft, sie ist auch in der Wissenschaft methodisch nicht mehr möglich, weil jene sich vorenthaltende Subjektivität zum ausschlaggebenden Moment der Beobachtungen und Feststellungen im Objektivierten geworden ist. Die Absichten im Erkennbaren sind nicht weiter zu verfolgen, ohne das erkennende Subjekt und seine Beziehungen zur erkennbaren Realität kritisch zu berücksichtigen. Diese, so zeigt sich, besteht nicht für sich, im abstrakten Gegenüber, ohne Bezug zum Menschen, der ihrer gewahr wird – jedenfalls gibt sie sich als solche, "an sich", unseren Anschauungen nicht zu erkennen. Die im Objektiven aufbrechenden Probleme lassen

nicht mehr zu, die Rückfragen auf das betrachtende Subjekt und die Vorfragen außer acht zu lassen, die sich auf den nicht vollständig zu objektivierenden Zwischenbereich richten, in dem sich Erkennen ereignen kann und Erkennbares fassbar wird. Mit der Komplementarität treten die alten Fragen nach der Zusammengehörigkeit des Verschiedenen, nach der Einheit des in sich Vielfältigen wieder hervor.

Es erscheint unzulässig, diese Fragen so zu stellen, wie in den Überlieferungen des Tao, des Dharma, wie sie von der Metaphysik und der Theologie reflektiert worden sind. Der geschichtliche Prozess des Zerfalls der Metaphysik, die Verselbständigung der wissenschaftlichen Methoden bis hin zur Verzeitlichung des allgemeinen Bewusstseins, die längst alle Kulturen erfasst hat, ist nicht rückgängig zu machen. Wer diesen Weg des europäischen Denkens für verfehlt hält, muss zugleich eingestehen, dass diese Säkularisierung im Zeichen der Autonomie des Menschen nicht von den Wissenschaften eingeleitet oder erst durch die technische Industriegesellschaft herbeigeführt worden ist, sondern auf metaphysische und theologische Vorentscheidungen zurückgeht, die vor der Entwicklung der abendländischen Wissenschaften getroffen worden sind. Das war der Preis für die ungeheuere Innovation, die sich in wenigen Jahrhunderten die Erde untertan gemacht hat. Die religiösen, mystischen und metaphysischen Überlieferungen der anderen Kulturen sind inzwischen auch weitgehend zerfallen, nicht zuletzt unter Einwirkung dieser europäischen Zivilisation und ihrer säkularen Denkweisen. Jene Vorentscheidungen in Metaphysik und Theologie, die diese "Entwicklungen" ausgelöst haben, sind ihnen jedoch fremd und weithin unbekannt und auch nahezu unverständlich. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wissen auch die asiatischen, indischen, arabischen und afrikanischen Philosophen wenig oder nichts von diesen Voraussetzungen; deshalb können sie die Konsequenzen, zu denen sie geführt haben, nicht korrekt interpretieren und verstehen. Solange dies nicht möglich ist, kann die neue, allen gemeinsame Situation nicht verstanden werden. Ihre Gefahren haben sich aus den theologischen und metaphysischen Vorfragen des ersten christlichen Jahrtausends ergeben. Manche von ihnen sind in den Formen, in denen sie heutzutage soziologisch, politisch oder psychologisch verhandelt werden, kaum wiederzuerkennen und wie es scheint unlösbar. Zu klären sind diese Probleme erst, wenn sie als Herausforderung an jene Vorfragen erfahren und begriffen werden, aus denen sie seinerzeit entstanden sind.

6.4 Christentum und Komplementarität

Das Christentum lässt sich nur von seiner 2000 jährigen Geschichte her als lebendige Geschichte beschreiben. Allen die sich Christen nennen, ist jedoch eines gemeinsam: Sie berufen sich auf die Geschichte von Jesus Christus und beanspruchen, seine Person und seine „Sache“ zu vergegenwärtigen. Sie haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt und eine gemeinsame Mitte. Gott ist die Liebe, und wir werden aufgefordert: **„Liebe Gott und Deinen Nächsten wie dich selbst“**. Das Christentum als (eschatologisches, d.h. die letzten Dinge betreffendes) Zeichen der Freiheit Gottes in der Liebe muss sich dadurch erweisen, dass es in einer sich verändernden Welt mithilft, die Einheit in der Vielfalt, Freiheit in Bindung und Gerechtigkeit durch Liebe zu verwirklichen. So ist die Freiheit des einzelnen nur in der Solidarität mit der Freiheit aller möglich. Aus diesem Standort

jenseits der Komplementarität von Individualismus und Kollektivismus erwächst das soziale Charisma des Christentums. Die christliche Botschaft von der Liebe ist also kein Ersatz für Gerechtigkeit, sondern deren Erfüllung. Die Gabe Gottes, von der der Christ lebt und die er erhofft, ist kein Gut, das er besitzen könnte, sondern ist „Teilnehmen am Geben Gottes“. Das Christentum versteht sich als Botschaft, das mit der von ihr bezeugten Geschichte steht und fällt. All die verschiedenen Formen gelebter christlicher Glaubensgemeinschaft sind Kirche, nicht nur die „Institution Amtskirche“ wie heute meist angenommen wird. Der missverständliche Begriff vom Absolutheitsanspruch des Christentums stammt aus der idealistischen Philosophie und nicht aus der christlichen Theologie. Er ist deshalb heute nur vermittels einer theologischen Neuinterpretation verwendbar. Die Christen sind nicht privilegierte Heilsanwärter, Christ-Sein bedeutet vielmehr Sendung zum stellvertretenden Dienst am Heil der Welt. Christliche Hoffnung ist im Gegensatz zu allen esoterischen Systemen und Weltentwürfen, grundsätzlich systemlos. Die Gemeinde hat nicht das Reich zu bereiten, sondern sich auf sein Kommen vorzubereiten. Die Zukunft bleibt offen.

Komplementäre Paradoxa

Im Konzil von Chalkedon (451) wurde schließlich das „apostolische“ Glaubensbekenntnis vom - vere homo et vere deus - wahrhaft wirklichen Menschen und wahren Gott in einem, zum kritischen Begriff gebracht. *Mit vier Negationen - „unvermischt, ungetrennt, ungewandelt und ungeteilt“- versuchte das Konzil, sich der Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zu vergewissern und das Mysterium „verständlich“ zu machen und zwar des Zugleich von absolutem Geheimnis und konkretem Offenbarsein in der Relativität der Erscheinungen und der Geschichte.* Die Widersprüche, die scheinbaren oder wirklichen, sind unübersehbar. Dennoch glaubten diese Konzilstheologen des fünften Jahrhunderts dieses Paradoxon dem Denken des Glaubens **als dogmatisches Symbolon fidei** anbieten zu können. Selber von der Wahrheitsfähigkeit des gemeinsamen, durch den Konsensus der Gläubigen geleiteten Denkens zutiefst überzeugt, trauten sie diese scharfsinnige Formulierung dem christlichen Selbstverständnis zu.

Im Hintergrund dieser Differenzierungen der komplementären Paradoxa mögen die klassischen Begründungen liegen: das „unvermischt“ weist den Gedanken zurück, aus zweien werde eine Einheit, in der sich die Verschiedenheiten auflösen, so dass sich die Einheit erst aus der unterschiedlosen Vermengung ergebe wie eine Legierung aus der Verschmelzung zweier Metalle. Das „ungetrennt“ wehrt das zweierlei ab, das nicht wirklich übereinkommt und eins ist; das „ungewandelt“ untersagt, an eine magische Transformation oder gar Transsubstantiation zu denken, die womöglich ein zeitweises Dieses- und ein zeitweises Etwas-anderes-Sein erlaubt; und das „unteilig“ verbietet in ähnlicher Weise ein teilweises So- und ein teilweises Anders-Sein vorzustellen. Mischungen werden herbeigeführt, Trennung erfolgt, Wandlung tritt ein. In alledem kann nach Herkunft, Entstehung, Bewirktsein und letztendlicher Bestimmung gefragt werden. Das nicht zusammengesetzte Unteilige ist immer schon vorgegeben. Es entspringt nicht einem Geschehen, durch das es zustande gekommen ist. Insofern deckt es auf, wie auch die anderen ontologischen Charakteristika zu verstehen sind.. Durch diese Zurück-Weisung von

einerlei, zweierlei, mal so, mal so, ist das Dasein eines Menschen charakterisiert. Das heißt auch, dass Gott nicht aufhört, Gott zu sein, wenn er Mensch wird, dass das Absolute nicht aufhört, vollkommen absolut zu sein, wenn es sich einlässt auf die Existenz im Relativen, auf „bedingtes Werden“. Angesichts dieser gedanklichen Struktur von dreier-niger Präsenz in der Einung vielfältiger Entgegensetzungen erscheinen die scheinbar widersprüchlichen Bestimmungen der Komplementarität im Denken der heutigen Physik relativ unkompliziert. Vielleicht ist in ihnen einfach zum Vorschein gekommen, was in weiteren Dimensionen der Wirklichkeit noch weitaus komplexer ist. Die Physik ist auf Vorfragen der Beziehung zwischen sprachhaftem Denken und phänomenaler Wirklichkeit gestoßen, auf Grundfragen des Erkennens. Sie sind den unterschiedlichen Überlieferungen des Denkens keineswegs unbekannt, aber sie stellen sich nun anders. Es ist unmöglich, ihnen auszuweichen, wenn sie wie in der Physik, dem Denken auferlegt werden.

Bemerkung

Das Bekenntnis sowohl zur Einheit Gottes in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes wie auch zur Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Einheit Gottes schützt vor Missverständnissen, denen jede der beiden Aussagereihen für sich allein ausgesetzt wäre. Die Alte Kirche fasste diese Aussagereihen unter Verwendung des metaphysischen Begriffs »Wesen« oder Substanz« für die Einheit Gottes und des Begriffs der »Person« bzw. »Hypostase« und der Dreizahl für Gott den Vater, Sohn und Heiligen Geist im trinitarischen Glaubensbekenntnis zusammen. Trinität heisst genaugenommen »Dreieinheit«.

Der Glaube an den dreieinigen Gott, an die „wechselseitige Durchdringung“ (Perichorese) von Vater, Sohn und Heiligem Geist hat die »Perichorese seiner Geschöpfe« mit all ihren Konsequenzen für das menschliche Handeln zur Folge. Die Perichorese der Geschöpfe ist die Perichorese Gottes und wird in diese hineingenommen. Aus dem Miteinander- und Füreinander-Dasein der Menschen erwachsen so konkrete Perspektiven für das allgemeine Handeln und das christliche Glaubensleben.

Das wäre primär Aufgabe des europäischen Denkens. Sie lässt sich aber nur gemeinsam mit den anderen Kulturen lösen. Wir werden uns dabei stärker unserer selbst und unserer Welt vergewissern müssen. Nicht im Stil einer früheren Metaphysik, nicht in Formeln früherer Theologie, auch nicht in den traditionellen Denkweisen der anderen Kulturen, weil sie ebenso wenig auf die Ergebnisse der geschichtlichen Auflösungsprozesse vorbereitet sind. *Insofern kann es keine Heimkehr in die Metaphysik geben, nur die kritische Revision der europäischen Denkgeschichte, die sich auf die Vor- und Grundfragen besinnt, die vernachlässigt wurden. Sie sind auf Grund der veränderten Sachlage anders, und neu zu stellen.*

Bemerkung

Die (noch) nicht säkularisierte, nicht verzeitigte „alte“ Welt war für **Überraschungen** gut, die „neue“ säkularisierte, verzeitigte Welt war bis zum Beginn der modernen Physik lediglich verstört durch den Umstand, dass die ungeheuere Komplexität ihrer (streng) kausalen Zusammenhänge nicht oder noch nicht ausreichend zu durchschauen war. In

jener konnte **Unvorhersehbares** eintreten, in dieser nur das noch nicht **Vorhergesehene** passieren. In jener konnte sich der Einzelne einreden, dass alles ihn geradezu persönlich meinte - das Universum, die Sterne, die Naturereignisse, die Stimmungen von Jahres- und Tageszeiten, Götter, Engel und Elementargeister, Gewässer und Berge und Baumgeister, Tiere und Menschen. In der neuen Welt ergibt sich die Existenz aus einem („blinden“) Zeugungsakt und sind selbst die intimsten Beziehungen zwischen Lebewesen auf bedingte Reaktionen zurückzuführen. Vielleicht ist auch der Wechsel der Paradigmen als derartiger „Reflex“ anzusehen.

Wie immer deutlicher zu erkennen ist, sehen sich „moderner“ Skeptizismus und Relativismus letzten Endes ähnlichen Paradoxien ausgesetzt wie die Erfahrungen von Glauben, Mystik und Metaphysik. Nichts spricht dafür, dass sie in diesen Paradoxien sich besser bewegen, sich zuverlässiger der Wirklichkeit ihrer selbst und ihrer Welt vergewissern können.

6.5 Komplementarität in Asien

Das Tao das sich sagen lässt, ist nicht das währende Tao.

Der Name, der genannt werden kann, ist nicht der wahre Name.

Das Namenlose ist Ursprung von Himmel und Erde, das Namhafte die Mutter aller Dinge.

Darum: Beständig ohne Begehren gewährt Einsicht ins Geheimnis, beständig im Begehren gewährt Betrachtung seiner offenbaren Gestalten.

Diese beiden (das Geheimnis und seine Offenbarungen) treten als eins hervor, sie werden indessen verschiedenen benannt. Ihr In-eins kann das Ur-Geheimnis genannt werden.

Vom Geheimnis ins tiefere Geheimnis führt die Pforte aller Geheimnisse.

Das Wort „Tai-dji“ bedeutet „Ursprung“, und zwar als vorzeitliches und voranfängliches Hervorgehen aus dem namenlosen Urgrund. Dieses Hervorgehen ist bipolare Bewegung, die in sich eins ist. Inmitten der dunklen Kraft liegt das Auge des Lichts, inmitten der lichten Kraft das Auge der Nacht, und zwischen beiden ineinander schwingenden Urkräften bewegt sich aus dem umfassenden Kreislauf die beide trennende und zugleich einende Linie des Weges: **Tao**. Wir kennen Fische oder Embryonen, kennen das Bild der ineinandergeschlungenen Fische oder Embryonen, die im Kreis liegen. Es ist in der Umkreisung des einen Pols und der Umkreisung des anderen Pols geradezu ein Gleichnis für das Wechselspiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, genauer von Bestimmtheit, die (teilweise) unbestimmt ist, und von Unbestimmtheit, die (teilweise) bestimmbar ist. Durch das Symbol des Tai-dji, der dynamisch in einander kreisenden Prinzipien von Yin und Yang, weithin bekannt geworden, wird dessen zugrunde liegende Erfahrung fast ebenso weithin missverstanden.

Sein als „Ins-Sein-Treten“ des Seienden geht hervor aus dem „Nichts“, der reinen Transzendenz. Als Ursprung tritt diese dynamische Einheit von Yin und Yang nicht in Erscheinung, und das sie umkreisende und durchlaufende Tao ist grundsätzlich - darin sind sich Lao-tse und Kung-tse und die von ihnen ausgehenden (bipolaren) Überlieferungen einig - transzendent. Denn während der Mensch sich nach der Erde, die Erde sich nach

dem Himmel, der Himmel sich nach dem Tao richtet, befolgt das Tao nur sich selbst. Oder: Das Tao erzeugt eins, eins erzeugt zwei, zwei erzeugt drei, drei erzeugt alle Wesen - und alle Wesen tragen das ruhende Yin und umfassen das bewegende Yang. Der vermittelnde Atem bewirkt den Einklang. Für den Neokonfuzianer Tscheng Ming-tao ist das Tao Inbegriff allen Wirkens; auch die wirkenden Dinge sind Tao. Ein anderer Neokonfuzianer, Tscheng Yitschuan, erklärt: Ohne Yin und Yang gibt es kein Tao. Darum bilden beide Polaritäten das eine, das Tao. Yin und Yang sind die wirkenden Kräfte in der Natur. Das Tao ist übersinnlich, d.h. „transzendent“. Es ist das eigentlich Unbestimmbare in allen Bestimmungen, durch das erst die komplementären Bestimmungen möglich werden. Das meditative Denken hat immer schon das Verborgene und das Offenbare zusammengedacht, wie es der Tao-te-ching bezeugt. Siehe Shi-Yi Hsiao, Paul (1983). Durch seine berühmten vier Negationen führt Nagarjuna (2.Jh. n.Chr.) zur Einsicht in die Komplementarität der Erscheinungen : „**Samsara**“ (der zum Ausgang zurückkehrende Lebens-Lauf) und „**Nirvana**“ (Leere; Verwehen) **sind eins**. Sicherlich nicht vermischt, aber auch nicht getrennt, so wenig wie Leben und Tod. Vom Ursprung her und immer schon zeitigte sich das Mysterium, so unterrichten die Überlieferungen übereinstimmend, ohne dass es aufhöre Mysterium zu sein. Das Sowohl-als-Auch von Verborgensein und In-Erscheinung-Treten sei in einem zu denken, es werde lediglich - indem es offenbar wird - verschieden benannt. Asien legt der Sprache zur Last, dass uns die Unterschiedenheit der Zwei-in-Einem als unvereinbar, als Gegensatz oder Widerspruch erscheint. Dem abendländischen Denken ist schon im griechischen Ansatz diese Skepsis gegenüber dem Wort fremd, und dementsprechend wird das Mysterium in seiner offenbarenden Selbstmitteilung im Gleichnis der Sprache, als Logos gedacht! Im inkarnierten Logos, in dem Gott sich als Mensch vergegenwärtigt und offenbart, treten alle diese Probleme ins abendländische Bewusstsein.

Nach eigenen und fremden Zeugnissen dachte Niels Bohr **komplementär** lange ehe er die Komplementarität als Prinzip entdeckt oder, wie er sagte, in der Physik vorgefunden hatte. Verständlicherweise galt sein besonderes Interesse der bipolaren Struktur von Einheit oder "Ganzheit" im chinesischen Denken. Was in der modernen Physik unter Komplementarität verstanden wird, ist allerdings weit entfernt von der ungezwungenen Ausgewogenheit zwischen den Polen der Erscheinungen, die wir komplementär nennen, von diesem Einverständnis mit dem **Zwischen**.

Die Wahrnehmung der Gestalt, von der das **zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit** schwankende Wechselspiel von Formen „umformt“ ist, in denen uns etwas erfahrbar und erkennbar wird, gelingt unserem abendländischen Denken noch nicht. Wir empfinden die Unbestimmtheit zwischen den jeweiligen Bestimmbarkeiten als störend, als Mangel, bezeichnen sie missverständlich als „Fehler“. *Die Schwebe zwischen den Polen von Gewissheit und Ungewissheit beizubehalten fällt uns schwer.*

Der Philosoph E. Voegelin forderte diese Sich-Einlassen schon vor einigen Jahrzehnten in seiner Arbeit zum Thema: "The sense of imperfection" (Der Sinn der Unvollkommenheit).

Yin ist nicht ohne das Yang zu denken, zwischen beiden bildet sich Tao erst aus, das als "Weg" das Erkennen gewährt. Denn Tao ist nicht nur als mystisches Symbol, als meta-

physischer Begriff, sondern auch gnoseologisch zu verstehen: als das bewegende Erkennen, in dynamischem Gleichklang zwischen den rein auf einander abgestimmten beiden Prinzipien, Tao das in das kreisend Umfassende ausläuft, aus dem es sich löst. Auf diesem "Weg im Zwischen" richtet sich das Erkennen, wie das Tao, nicht nach "Mensch, Erde, Himmel", sondern allein nach sich selbst. Insofern ist das dem Tao entsprechende Denken,

dessen Gleichnis. Weicht es vom Wege ab, verfehlt es die Ideallinie der Funktion "**In-Zwischen**".

Dass "einfach" nicht *unschwierig* meint, sondern oft besonders schwer zu begreifen ist, muss kaum erklärt werden. Das gilt auch für die Physik, die durch die Quantentheorie die Bedingungen der **Möglichkeit wissenschaftlicher "Erfahrung" wieder aufdeckt**.

6.6. Literaturverzeichnis

Bohr, N. Atomphysik und menschliche Erkenntnis. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1930 bis 1961; Hrsgb. Karl von Meyenn, Vieweg Verlag, Braunschweig, 1985.

Gadamer, H. G. „Das Erbe Europas“, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1990.

Dalai Lama, Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit. ISBN: 3785708424 Lübbe, Berg.- Gladb., 2000.

Hartmann, G.K.: The information system OCIR/VIGRODOS, TAR-IS-OVI 86-01, Intercultural Cooperation (ICC) International, Institute of Intercultural Research, Zürich/Heidelberg, 1985. (Text in Englisch und Deutsch).

Hartmann, G.K.: Responsibility with Respect to Fault, Error and Uncertainty Occurring in the Interfaces Between Man and Its Environment and Man and Machine, MPAE-L-66-94- 23, 1994. (Text in Englisch und Deutsch)

Hartmann, G.K.: Kunst und Wissenschaft zwischen Spiel und Ernst oder warum Exzellenz um der Exzellenz willen, MPAE-L-100-96-08, 1996 (Englischer Text: Art and Science between work and play or why excellence for excellence's sake).

Hartmann, G.K.: Die Datenskandale in der Wissenschaft: Zwischen notwendiger, qualifizierender Datenfilterung und betrügerischer Datenmanipulation; MPAE-L-015-98-06, 1998a

Hartmann, G.K.: Wissenschaft als Beruf 80 Jahre nach Max Webers Vortrag. Essay für Prof. Dr. A. Ebel zum 65. Geburtstag, 1998b.

Hartmann, G.K.: Teamarbeit bedeutet Gemeinsamkeit und Arbeitsteilung, MPae-L-853-01-07, 2001.

Hartmann, G. K.,: Gedanken und Fragen zur Globalisierung, Beitrag zu den "Gföhler Maitagen" 2001, MPae-L- 853-01-05, 2001.

Hartmann, G. K.: Auf der Suche nach einer allgemeinen Ordnung der Information. MPae-L-853-01-06, 2001.

Küng, H.: *Projekt Weltethos*., Piper Verlag, München 1990.

Küng, H.: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Piper Verlag München, 1997.

Küng, H., Kuschel, K.-J.: Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, Serie Piper 1958, München 1993.

- Lenk, H.: Zwischen Wissenschaft und Ethik. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1992.
- Oexle, O. G.: (Hrsgb.) Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit-Gegensatz- Komplementarität?, Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Bd. 6, Wallstein Verlag, Göttingen, 1998.
- Pauli, W.: Physik und Erkenntnistheorie; Hrsg. K. v. Meyenn, Vieweg Verlag, Braunschweig, 1984:
- Ritter, J. (Hrsgb): Historisches Wörterbuch der Philosophie in 12 Bd., Bd 1-9, Schwabe Verlag, Basel, 1971 - 1995.
- Shi-Yi Hsiao, Paul.: Bipolarität als Ganzheit im chinesischen Denken und Leben, Zeitschrift für Ganzheits- forschung, 27. Jhrg. IV, A-1190 Wien, Franz Klein Gasse 1, 1983.
- Tenner, E.: Die Tücken der Technik. Wenn Fortschritt sich rächt, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1997.
- Vester, F.: Neuland des Denkens. Vom technokratischen zum kybernetischen Zeitalter; dtv 10220, München, 1984.
- Voegelin, E.: Wisdom and Magic of the Extreme, ERANOS Jahrbuch vol. 46, P. 341-409, Insel Verlag, 1977.
- Voegelin, E.: Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens, Zeitschrift für Politik, (ZfP), 28.Jg. S. 130-137, Organ der Hochschule für Politik, München, Carl Heymanns Verlag KG. Köln Berlin, 1981.
- Voegelin, E.: Order and History, vol. V, In search of order, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1987

6.7 Anerkennung

Der Autor dankt seinem im Jahr 1999 verstorbenen Freund Hado - Hans A. Fischer-Barnicol (Prof., Dr. h.c) - und seinem Freund John - K. C. Hsieh (Prof., Dr.) - von der Universität Tucson, Arizona, USA für entscheidende, stimulierende und motivierende Diskussionen und Briefwechsel sowie für gemeinsame Textentwürfe, die teilweise hier verwendet wurden. Für wesentliche sprachphilosophische Hinweise dankt er Prof. Dr. H. G. Gadamer, der am 11. Februar seinen 102. Geburtstag feiern konnte. Schliesslich dankt der Autor dem MP Ae und vielen Freunden für die Unterstützung seiner Arbeiten.

7. Curriculum Vitae G. K. Hartmann

Gerd Karlheinz Hartmann (Dr., Prof.), geboren 1937 in Eschwege, studierte von 1957 - 1964 Physik an der Georg-August-Universität Göttingen, wo er auch 1967 seine Doktorprüfung ablegte. Seit 1965 arbeitet er als Wissenschaftler am Max-Planck-Institut für

Aeronomie, D-37191 Katlenburg-Lindau. Mehr als 10 Jahre arbeitete er an der Erforschung der oberen Atmosphäre durch die Nutzung von Satellitenbakensignalen.

Seit 1965 beschäftigt er sich auch mit allgemeinen und speziellen Informations- und Dokumentationsproblemen, insbesondere unter dem Aspekt großer Mengen zeit- und raumabhängiger Daten, wie sie bei seinen wissenschaftlichen Projekten auftreten. So ist er heute als Berater in verschiedenen nationalen und internationalen Gremien tätig und hält Vorlesungen und Seminare in Europa, vorwiegend aber in den USA sowie in Argentinien und Chile, Länder, die er in den letzten 30 Jahren im Rahmen seiner wissenschaftlichen Projekte häufig besucht hat.

Von 1975-1978 war er kommissarischer Leiter des Teilinstituts IlkgU (Institut für langzeitige Kontrolle geophysikalischer Umweltbedingungen).

Seit 1979 ist sein Hauptarbeitsgebiet die Erforschung der unteren Atmosphäre mit Hilfe der Mikrowellenradiometrie. Er ist "**Principal Investigator**" (**PI**, Leitender Projektwissenschaftler) des internationalen Forschungsprojektes "**Millimeterwellen-Atmosphären-Sondierer (MAS)** für den Einsatz auf Space Shuttle (STS)", an dem die Bundesrepublik Deutschland, die Schweiz, die Vereinigten Staaten von Amerika (USA) und seit einigen Jahren auch noch Argentinien beteiligt sind. Dieses Experiment wurde erstmalig im Rahmen der ATLAS 1 Space Shuttle Mission der NASA mit dem Space Shuttle ATLANTIS vom 24.03.92 bis 02.04.92 erfolgreich geflogen, ferner im Rahmen der ATLAS 2 Mission mit dem Space Shuttle DISCOVERY vom 08.-17.04.1993 und der ATLAS 3 Mission mit dem Space Shuttle ATLANTIS im Nov. 1994. Es wurde damit unter anderem . die anthropogene Entstehung des „Ozonloches“ in der Stratosphäre untersucht.

(<http://www.mps.mpg.de/de/projekte/mas/>)

Seit 1980 war er Berater für Informationsfragen beim "Institute for Intercultural Cooperation/Intercultural Research (ICC/IIR: Zürich/Heidelberg/Pernegg). In den 80er Jahren reiste er im Auftrag dieses Institutes mehrfach nach Indien und Asien, um sein Konzept eines interkulturellen Informationssystems OCIR/VIGRODOS zu diskutieren. Er hat an internationalen Konferenzen über interkulturelle Zusammenarbeit teilgenommen und Vorträge gehalten .

1986 wurde ihm ein Lehrauftrag und eine Gastprofessur für "Filter- und Informationstheorie" an der Universität Mendoza in Argentinien erteilt, der im Jahre 1988 um den Bereich "Bewahrende Nutzung der Umwelt" erweitert wurde. In diesem Zusammenhang ist er seit 1988 auch ehrenamtlich als internationaler Koordinator des dortigen Umweltprogrammes "PRIDEMA" tätig.

Seit 1991 ist er ehrenamtlicher, auswärtiger wissenschaftlicher Direktor des Instituts für Umweltforschung (IEMA) der Universität Mendoza (Argentinien) und ordentlicher Professor an der Universität Mendoza (UM) für "Fernerkundung (Remote Sensing) zum bewahrenden Nutzen der Umwelt". 1991 erhielt er den Dr. Luis Federico Leloir Preis (Medaille) für internationale wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Argentinien (auf dem Gebiet der Umweltforschung) am 10.12.91 in Buenos Aires.. Er war Manager eines internationalen Experimentvorschlags (Proposals) zur Untersuchung der MARS-Atmosphäre - im Rahmen der von der Europäischen Weltraumforschungsagentur (ESA) geplanten MARS EXPRESS Mission - bis das Vorhaben im Sommer 1999 wegen feh-

lender Finanzmittel eingestellt wurde. Seit 1995 arbeitet er an der Dokumentation und "(werterhöhenden) Validation" von ausgewählten Fernerkundungsdaten der Erdatmosphäre. Seit 2001 führt er diese Arbeiten als Rentner weiter. Seit 2001 ist er auch ehrenamtlicher Berater für Wissenschaft und Technologie bei dem Deutsch-Islamischen Institut für Wissenschaftliche und Kulturelle Zusammenarbeit e.V. (DII) in Celle.

Anschriften des Autors:

a) Dr. Gerd K. Hartmann, Max-Planck-Institut für Aeronomie (MPAe); Max-Planck-Str. 2, 37191 Katlenburg-Lindau, Germany; Tel.: +49-5556-979-336, Fax: +49-5556-979-240; Email: ghartmann@linmpi.mpg.de , <http://www.sure-tec.com> ; <http://www.science-softcon.de/gkhartmann/index.html> ; gkhartmann@web.de

b) Prof. Dr. G. K. Hartmann, Universidad de Mendoza (UM), IEMA, Perito Moreno 2397, 5501 Godoy Cruz, Mendoza, Argentina, Tel: +54 -261 -4392939 / 4200740, Fax: +54-261-4392939; enrique.puliafito@um.edu.ar

c) GKH: Deutsch-Islamisches Institut für Wissenschaftliche und Kulturelle Zusammenarbeit e.V. (DII) Am Wasserturm 33 A, 29223 Celle, Germany; +49 5141 20 83 05 phone; Fax: +49 5141 20 83 07, e-mail: Info@dii-edu.de ;

Hinweis: Der Autor ist nicht verantwortlich für die Inhalte fremder gelinkter Seiten.

8. Curriculum Vitae Hans A. Fischer-Barnicol

(24. August 1930 – 28. April 1999)

1930 Hans Adolf (Hado) Fischer-Barnicol (HFB) wurde am 24. August in Eisenach, Deutschland geboren. Dort machte er auch das Abitur an dem humanistischen Gymnasium und floh zwei Jahre später aus der Sowjetischen Besatzungszone in den Westen.

1948 - 1957 Studium der Theologie, Religionswissenschaften und Philosophie in West-Berlin.

1958 – 1962 Wissenschaftliche Beratung und Redaktion einer internationalen Enquete über Probleme der Universitätsreform und der Wissenschaftstheorie

1959 – 1969 Mitbegründer eines Forschungskreises für Symbolik; Entwürfe für ein internationales Forschungszentrum für „Grundfragen der Wissenschaften

1969 Professor und Dr. h.c. der Academia Sinica, Xang-Ming Shan, Taipei (ROC)

1973 – 1994 Mitbegründer und Organisator des das Institut für Interkulturelle Forschung (IIR) tragenden Stiftungsverbandes, der Intercultural Cooperation (ICC) International mit der Zentrale in der Schweiz. Direktor des IIR und Leiter des zen

tralen Sekretariats mit Koordination der Arbeitskreise, Councils und Institute in den verschiedenen Ländern.

1991 – 1995 Vorlesungen und Seminare an verschiedenen Universitäten in China und Berater für viele Organisationen in Europa und anderen Kontinenten.

Hans A. Fischer-Barnicol hat im März 1999 in Baden Baden bei der Konferenz „Museum der Weltkulturen“ den Einführungsvortrag gehalten mit dem Titel **„Unterwegs zur Verständigung der Kulturen“**. In Englisch mit dem Titel **„Towards an understanding of cultures“**. Dieses „Credo“ war sein letzter öffentlicher Auftritt bevor er plötzlich am 28.4.1999 im Kloster Pernegg in Österreich verstarb.

(Abschrift eines handschriftlichen Kurzlebenslaufes verfasst von HFB in 1996)

Zwei Zitate von H. A. Fischer-Barnicol

Dasein, das sich zu verstehen gibt, wird Sprache. (HFB, 1986)

**Das Offensichtliche lässt sich nicht ablösen vom Verborgenen,
das uns Menschen Erkennbare nicht willkürlich und gewaltsam
trennen vom Unerkennbaren.** (HFB, 1999)

8. Intercultural Cooperation (ICC) International (1974 - 1992)

Kurzfassung

Die INTERCULTURAL COOPERATION (ICC) International ist eine private internationale Stiftungsgesellschaft, anerkannt vom Schweizer Bundesrat, registriert in **Zürich** (SHAB No. 221, S. 2559 vom 21.9.1974). Ähnlich verfaßt wie das Rote Kreuz, ermöglicht die ICC Zürich den Zusammenschluß gleichnamiger Stiftungen oder Gesellschaften nationalen Rechts - der ICC North-America, Europe, India, China, Japan etc., die den gleichen Aufgaben dienen. Direktor der ICC International war **Wolfgang F. Somary** (Zürich).

Die ICC will der Verständigung zwischen den Völkern und Kulturen durch Zusammenarbeit in Forschung, Lehre und Praxis dienen. Zu diesem Zweck unterhält sie finanziell und trägt sie juristisch das Institut für Interkulturelle Forschung (IIR) mit seinen Arbeitskreisen, Studienzentren und Forschungsgemeinschaften; diese werden von selbständigen Regionalen Councils für Ostasien, Indien, die Islamische Welt, Afrika, Europa und Amerika geleitet: ihre 35 stimmberechtigten und 40 korrespondierenden Mitglieder wählen sich selbst nach den Kriterien kultureller Repräsentanz und wissenschaftlicher Kompetenz aus, ihre Direktoren gehören dem **Intercultural Council** des Instituts an, dem die ICC das Recht einräumt, frei zu entscheiden, **was, wie, wo und mit wem** in der kooperativen Grundlagenforschung untersucht werden soll. Ein zentrales Sekretariat koordiniert die Programme. Direktor des IIR war Hans A. (Hado) Fischer-Barnicol.

Wegen finanzieller Schwierigkeiten wurden Anfang der 90er Jahre die ICC Arbeiten unterbrochen. Der plötzliche Tod von Hado im Jahre 1999 hat auch die Aktivitäten von IIR unterbrochen. Viele wesentliche ICC Text-Beiträge stammen von dem Direktor des IIR Hans A. Fischer-Barnicol, liegen aber vorwiegend nur als Manuskriptentwürfe vor.



Copernicus GmbH, 37191 Katlenburg-Lindau, Germany

ISBN 3-936586-01-2