



ORIENTIERUNG

Nr. 5 52. Jahrgang Zürich, 15. März 1988

ÖSTERREICHS IDENTITÄT beruhe auf der Dynastie und der katholischen Kirche – so hieß es im vorigen Jahrhundert ganz allgemein. Als am 13. März 1938 Österreichs «Anschluß» an das Deutsche Reich proklamiert wurde, gab es seit fast 20 Jahren keine Dynastie mehr, wohl aber eine «vaterlose Gesellschaft». (Von ihr hatte der Freud-Schüler P. Federn sofort nach der Abdankung des Kaisers 1918 gesprochen.) Es gab die katholische Kirche: Sie stellte mit dem Prälaten Seipel lange Zeit den Bundeskanzler; mit Dollfuß (1932–1934) und Schuschnigg (1934–1938) wurde ein Ständestaat zu errichten versucht, den man als Experiment einer politischen Umsetzung der katholischen Soziallehre von *Rerum Novarum* (1891) und *Quadragesimo Anno* (1931) ansehen kann. Diese Lehre war selber ein österreichisch-vatikanisches Produkt: Die Ratgeber Papst Leos XIII. (1878–1903) kamen aus Österreich, dem sich dieser Papst angesichts seiner Gefangenschaft im Vatikan verbunden fühlte. (Fluchtpläne nach Österreich wurden jedoch nicht verwirklicht.) Von dem ehemals engen Bündnis von Thron und Altar blieb die Soziallehre, die angesichts der Industrialisierung berufsständische Organisationen und Selbstverwaltung als Elemente gesellschaftlicher Interaktion vorschlug. Sie war gut gemeint. Ihre Voraussetzung war indes die von Gutsherren betriebene Frühindustrialisierung mit starker regionaler Begrenzung. Auf dem Hintergrund des vom Westen kommenden technologischen Drucks und des internationalen Kapitaltransfers mußte sie theoretisch wirken. Ihre Ausgewogenheit war ihre Schwäche. Österreichs so gesuchte staatliche Identität ließ sich nicht halten.

Das lag nicht allein an der immanenten Schwäche dieser kirchlichen Lehre, die über die Klerusorganisation hinaus wirken wollte. Das lag auch an dem unbemerkten Weiterwirken der Dynastie, an ihrem Unbewußten. Hitler war fasziniert von dem «wunder vollen Zauber», der «zu Wien bewahrten Kaiserinsignien einstiger Reichsherrlichkeit». Das von ihm geführte «Dritte Reich» trat das Erbe all der Erwartungen an, die die deutschen Aufständischen seit dem Ende des Mittelalters bewegten. Das Erbe des verwirklichten Gottesreiches, in dem nur das Recht in der strengen Konsequenz des Michael Kohlhaas herrschen sollte. Mitten in den Kompetenzstreitigkeiten, im Zwist der Parteien, erlosch nie die Hoffnung, daß es den Kaiser gab, der all dem Bedrängenden einmal ein Ende setzen würde. Kein Geringerer als der Preuße Kleist hat den Untergang dieser Erwartungen auf den Schlachtfeldern Napoleons in Österreich begriffen. Nie würde Berlin ersetzen können, was in Wien mit dem «römischen Kaisertum deutscher Nation» verlorengegangen war. Wir wissen, daß er recht behalten hat. Nicht nur in bezug auf das «Deutsche Reich» Kaiser Wilhelms, auch in bezug auf das «Dritte Reich» des Österreichers Hitler.

Land «ohne Eigenschaften»

Östlich des Rheins gibt es keine Grenzen, nur einander begrenzende Horizonte, die wie «Holzwege» (Heidegger) ins Unbestimmte verlaufen, oft genug ins Unheimliche. Der «Westen» ist eine Sezession, der Versuch, sich abzusetzen, sich zu begrenzen. Die Rationalität ist Begrenzung. Politik im Osten ist Politik der Bewegungen und Horizontverschiebungen – die «Friedensbewegung» ist nur eine davon. Von Anfang an war das Reich eine «Bewegung». Der Kaiser hatte keinen festen Sitz, erst mit der Neuzeit sitzt er in Wien fest wie in einer Grenzfestung. Und damit begann das Ende: Der Kaiser wurde jetzt nicht mehr berufen, sondern geboren. Das ging eine lange Zeit gut. Aber mit der Aufhebung des deutsch-römischen Kaisertums und der «Verösterlicherung» der Monarchie 1806 war klar: Der Universalismus war nicht mehr eindeutig politisch verankert und legitimiert. Der Universalismus war damit nicht vorbei. Die Weltrevolution ist sein militanter Nachfolger, nachdem Hitlers «Reich» gescheitert ist.

Und Österreich? Es blieb die Erinnerung an das «Reich». Vor Hitler war Österreich das Gegenstück zum Vatikan; nach Hitler wurde versucht, Österreich zu einer Art Uno-

ÖSTERREICH

Die Vergangenheit entläßt die Vergesslichen nicht: Katholische Kirche und Dynastie garantierten staatliche Identität – Nach 1918 vaterlos gewordene Gesellschaft – Kirchliche Soziallehre und Ständestaat – Zauber der Reichsidee – Der Österreicher Adolf Hitler – Trotz Nachkriegsentwicklung bestimmt die verdrängte Vergangenheit Gegenwart und Zukunft.

Helmut Kohlenberger, Wien

GESELLSCHAFT

Mensch und Computer – Versuch einer Ideologiekritik: Vor einer dritten technologischen Revolution? – Auseinandersetzung mit gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen von Klaus Haefner – Informations- und Systemtheorie als Erklärungsmodelle – Moral und Religion als Stabilisierungsfaktoren – Komplexere Integrationsleistung als Prinzip der Evolution – Idee der künstlichen Intelligenz – Die Einwände von Weizenbaum, Roszak und Dreyfus – Vom Imperialismus instrumenteller Vernunft – Glaube an Fortschritt und der Unfehlbarkeitsmythos.

Benno Haunhorst, Lehrte

LITERATUR

Liebe als Suche nach geglucktem Leben: Zu einigen Roman-Neuerscheinungen (1.) – Eros zwischen übersteigerten Erwartungen und alltäglichen Konflikten – Weisheit der Liebe ist subjektiv und objektiv – Walter Muschgs neue Erzählungen – Fünf unerhörte Begebenheiten – Mann und Frau sind in ihren biographischen Verletzungen gelähmt – Die erotische Liebe findet keinen Platz – Helga Schütz' neuer Roman – Verlockungen der Warenwelt – Zwischen Besitzen und Lieben vermag der Mann nicht zu unterscheiden – Bilder der Verheißung in den Erinnerungen der Frau – Martin Walsers Agentennovelle und die Sehnsucht nach der Idylle.

Paul Konrad Kurz, Gauting

RELIGIONSGESCHICHTE

Zen – die japanische Frucht: Zum zweiten Teil eines überarbeiteten «Klassikers» von H. Dumoulin – Die grundlegende Erfahrung von Dōgen Zenij (gest. 1253) – Meditationstechniken sind zwar nützlich, aber nicht notwendig – Entwicklung eines ästhetischen Lebensgefühls – Taoismus als bestimmender Hintergrund kultureller Entwicklungen – Zenmeister und Mönchtum – Deutung des Zen durch dessen historische Rekonstruktion? – Japan und die ersten christlichen Missionare – Eine Geschichte der Apologie und der Mißverständnisse – Zen für den Westen? *Gellért Béky, Kyoto*

BUCHBESPRECHUNG

Katholische Moraltheologie nach dem Konzil: Zu einer Studie von W. Nethöfel – Darstellung von vier deutschsprachigen Moraltheologen – Bestimmung der Moraltheologie im Dekret über die Priesterausbildung – Die Folgen von *Humanae vitae* – Suche nach einer ökumenischen Konvergenz – Weiterführende Überlegungen sind notwendig. *Alberto Bondolfi, Zürich*

Land zu machen. Hatte doch derselbe *Hans Kelsen* einst die Verfassung Österreichs, später die Struktur der Uno mitbestimmt. So konnte die universale antinationalistische Tradition der Donaumonarchie noch einmal Bedeutung erlangen. (Patriotismus war in Kakanien staatsgefährdend – so Musil.) Diese Wende, die *Kreisky* versuchte, war etwas zu groß für das Land. Schon bald sah man die «Insel der Seligen» – ausgerechnet mit dem «Österreicher, dem die Welt vertraut» (Wahlwerbung für *Kurt Waldheim*) – in den Sumpf der Verdrängungen versinken. Mühsam ist die Trauerarbeit. Die Vergangenheit hat Österreich

aber nicht entlassen. Sie gibt jedoch keine nationale Identität. Schon wird ein «Mitteleuropa» der Städte beschworen. Mehr als anderswo wird in diesem Land Europa zu einem Programm, zu einer Utopie gar – nimmt man die wenigen Aufarbeitungen großer Autoren wie *Hermann Broch* und *Manès Sperber* beim Wort. Österreich – eine Bewährungsprobe Europas.
Helmut Kohlenberger, Wien

DER AUTOR ist Lehrbeauftragter für Philosophie an den Universitäten Wien und Salzburg.

Mensch und Computer – eine Ideologiekritik

Schaut man sich im deutschen Sprachraum nach Autoren um, die zu unserem Thema Relevantes beizutragen haben, so wird man an vorderster Stelle auf *Klaus Haefner* stoßen. Haefner, Genetiker und Professor für angewandte Informatik an der Universität Bremen und Politikberater, streitet für eine informationstechnologische Modernisierung der Industriegesellschaft hin zu einer «human computerisierten Gesellschaft»¹. So wie einige Denker an der Schwelle der Neuzeit von der Entdeckung Amerikas den Anbruch paradiesischer Zustände erwarteten, so durchzieht Haefners Bücher und Aufsätze der liberal-optimistische Geist einer Epochenschwelle am Morgen der dritten industriellen Revolution: Ökonomie und Politik, Gesellschaft und Kultur werden sich mittels neuer Technologie humanisieren lassen, falls jetzt die Chancen erkannt und richtig genutzt werden. Haefner macht es den Kritikern dieser Weltsicht nicht gerade leicht und wird wohl so manchen Skeptiker bereits von der gegenteiligen Meinung überzeugt haben. Er gibt sich nämlich informiert und kritisch; er weiß Bezüge herzustellen, Zusammenhänge zu verdeutlichen und neben Chancen auch Risiken zu benennen. Haefner versteht sich ohne Zweifel selbst als modernen Aufklärer und Humanisten. Aber gerade das macht die Auseinandersetzung mit seiner Ideologie so interessant. Natürlich weisen Haefner und Autoren seines Schlages den Vorwurf, eine Ideologie zu vertreten, weit von sich und behaupten, ihr Ansatz zeichne sich gerade dadurch aus, ohne jede Ideologie auszukommen. Das Gegenteil ließe sich durch eine ideologiekritische Analyse seiner Aufarbeitung des Zusammenhangs von Wirtschaft, Gesellschaft und neuen Technologien sofort nachweisen.

Ich möchte aber im folgenden einen anderen Weg gehen, um den ideologischen Gehalt des Haefnerschen Entwurfs zu markieren. Sein Buch «Mensch und Computer im Jahre 2000» enthält drei Exkurse, von denen für mein Thema zwei interessant sind, und zwar nicht nur wegen ihres Inhalts, sondern gerade deshalb, weil es Exkurse zum sonstigen Gedankengang sind. Im ersten Exkurs ordnet Haefner die «human computerisierte Gesellschaft» in den Prozeß der Evolution ein und offenbart dadurch das grundlegende ideologische Konzept des «zukunftsorientierten» Denkens und Handelns. Zunächst jedoch möchte ich auf den dritten Exkurs zu sprechen kommen, in dem Haefner nach einer anthropologischen und religiösen Neubestimmung der Position des Menschen fragt. Ich betone noch einmal: Daß Haefner in einem Exkurs nach dem Menschen fragt, ist bereits sehr vielsagend. Dies um so mehr, weil er die Frage nach dem veränderten Menschenbild neben der sozialen Gerechtigkeit und dem Erhalt des Friedens zu einem der drei zentralen Probleme der Informationstechnik erklärt.

Auf die anderen beiden Probleme bemüht er sich eine Antwort zu geben; die Frage nach dem Menschen jedoch wird nur in immer neuen Schattierungen gestellt, aber nicht beantwortet.

Der Mensch in der «human computerisierten Gesellschaft»

Der Name soll Programm sein: Die «human computerisierte Gesellschaft» dient dem Menschen. So sieht es Haefner. Aber

man kann «human computerisiert» in zwei Richtungen lesen, wobei man einmal auf «human» und ein andermal auf «computerisiert» die Betonung legt. Haefner verrät unterschwellig, daß die zweite Lesart die seinige ist, indem er fragt: «Was passiert mit dem Menschen, wenn bisher als humanes Proprium Geltendes «computerisiert» wird?» Haefners Ideologie ist eindeutig: Sein Interesse ist die informationstechnologische Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft. Er prüft die Informationstechnologie nicht nach ihren Möglichkeiten, Bedingungen für eine freie, gerechte und solidarische menschliche Gesellschaft zu schaffen. Vielmehr fragt Haefner: Was muß für den Menschen noch bewältigt werden, wenn seine Welt «computerisiert» ist? Das ist technokratische Anpassungs-ideologie! Und die Aufgabe dieser Anpassung delegiert er an die philosophischen und theologischen Fachleute. Das, was die Technologie nicht beantworten kann – die Fragen nach dem menschlichen Selbstverständnis, nach Verantwortung und Moralität, nach Sinn und Religion –, müssen diejenigen klären, die sich professionell damit beschäftigen. In diesem Denken werden Moral und Religion zum Stabilisierungsfaktor des technokratischen Systems erhoben, indem sie zur Bewältigung des technologisch nicht Bewältigbaren herangezogen werden. Ökonomisch und politisch läßt sich die «human computerisierte Gesellschaft» nicht kritisieren, weil sie notwendig ist – meint Haefner. Anthropologische, ethische oder theologische Kritik am Gesamtkonzept blockt er ab, indem er für sie exklusive Spielwiesen reserviert hält. In diesem Sinne ist auch der Schlußsatz in Haefners Exkurs «Neubestimmung der Position des Menschen?» einzuordnen. Er markiert Fragen zur Veränderung von Humanität, Moral und Religion in der «human computerisierten Gesellschaft» und endet provokant: «Wann werden die Verantwortlichen darüber nachdenken?» (313). Worüber sollen aber «die Verantwortlichen» nachdenken?

Es lohnt sich, auf Haefners Problemmarkierungen kritisch einzugehen. Zunächst zum veränderten Selbstverständnis des Menschen. Hier stellt Haefner die richtigen Fragen, aber er bemüht sich nicht nur um keine Antworten, sondern reflektiert noch nicht einmal die Position, von der aus er kritische Anfragen stellt. Seine Fragen sind also bereits theoretisch folgenlos. Was bedeutet es für den einzelnen Angestellten oder Facharbeiter, wenn seine Tätigkeit durch Automaten, die billiger, schneller und präziser arbeiten, substituierbar ist? Bestenfalls wird der Mensch Handlangerdienste für das Computersystem übernehmen können. Besteht nicht die Gefahr, so Haefner, daß die Aushöhlung der autonomen Kompetenz des Menschen sein Selbstverständnis zutiefst erschüttert? Und radikalisiert sich dieser Prozeß der Entmachtung des Menschen nicht noch einmal dadurch, daß der Mensch in der anvisierten «human computerisierten Gesellschaft» über den Arbeitsbereich hinaus integriert wird in ein unüberschaubares Netzwerk der Elektronik? Haefners Problemanzeigen stimmen, aber basieren sie nicht auf einer abstrakten Sicht des heutigen Menschen in seiner Gesellschaft? Wenn die computerisierte Infrastruktur die Gefahr in sich birgt, den Menschen vom Subjekt zum Objekt des Handelns zu machen, wie Haefner zu befürchten vorgibt,

¹ Vgl. insbesondere: Klaus Haefner, Mensch und Computer im Jahre 2000. Ökonomie und Politik für eine human computerisierte Gesellschaft. Basel-Boston-Stuttgart 1984. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Buch.

dann müßte der Mensch ja jetzt Subjekt des Handelns sein, also die negative Entwicklung stoppen können. Aber das hält Haefner weder für möglich noch für wünschenswert. Also ist das selbstbestimmte Handeln wohl schon heute eine Illusion. Computerisiert werden kann nur das, was bereits «computerisiert» abläuft!

Haefner geht es aber gar nicht um Versuche einer Rettung des ungeschützten Subjekts. Deutlich wird dies, wenn er über Humanität und Moralität nachdenkt. Diese wird es auch in einer zukünftigen «human computerisierten Gesellschaft» face to face geben können, aber zentral wird die Neudefinition von «Humanität» als einer Systemkonstante des computerisierten Netzwerkes sein. Humanität und Moralität als Organisationsprinzip maschineller Verwaltung von Menschen – was immer das bedeuten mag, orwellsche Sprachverwirrung ist es allemal! Auch religiöses Gedankengut erfährt bei Haefner eine Uminterpretation und Sinnentleerung durch Anpassung an informationstechnologische Strukturen: «Es wird für die Religionen nötig sein, ein neues Konzept für die Interpretation christlicher Offenbarungen zu finden. Dabei ist zu hoffen, daß dies schneller und mit weniger tiefgreifenden «Reibungsverlusten» geschieht als die Anpassung des Glaubens an die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse.» (313) Haefner nennt einige dieser «Anpassungen»: Man wird nur schwerlich an einen jenseitigen allwissenden Gott glauben können, wenn die vernetzten Computersysteme es dem Menschen möglich machen, Zugang zu allen Wissensdaten zu bekommen. Der alte Traum von der Unsterblichkeit des Menschen findet seine Erfüllung in der Möglichkeit der endlosen Speicherung der persönlichen Daten in Datenbanken. Kirchenbesuch, Sakramentenempfang und Gemeindeleben können durch Techniken der Telekommunikation überführt werden in Bildschirmwelten, die kein reales sinnliches Zusammensein von Menschen mehr benötigen. «Ist es daher nicht wahrscheinlich, daß in der human computerisierten Gesellschaft ganz neue und sehr unorthodoxe Einsichten über das Gott-Mensch-Verhältnis entstehen werden?» (310) Aber was ist eigentlich diese angepaßte Religion? Kann sie noch provozieren, kann sie noch trösten? Ist es wirklich so, daß hier der Mensch noch dem lebendigen Gott begegnet oder doch nicht wohl eher der Banalität seiner – diesmal computergerechten – Projektion?

Die anonyme Logik der Evolution

Haefner stellt seine Überlegungen zu Mensch, Moral und Religion in der «human computerisierten Gesellschaft» nicht etwa an, um kritisch aufzuklären über eine Welt, die befürchtet und deshalb verhindert werden muß. Nein, diese Entwicklungen werden eintreten, meint Haefner, weil sie der Logik der Evolution entsprechen. Das Prinzip der Evolution basiert auf der Integration vorhandener Systeme in jeweils höhere, komplexere und leistungsfähigere Systeme. Von dieser Entwicklung sind anorganische Materie und lebende Organismen ebenso betroffen wie das kulturelle und soziale Zusammenleben der Menschen. Haefner: «Die bisherige Spitze in der Entwicklung stellt der moderne Industriestaat dar.» (173) Systeme auf einer höheren Evolutionsstufe zeichnen sich gegenüber ihren Vorgängern aus durch die Entfaltung der Informationsspeicherung und Informationsverarbeitung. Schließlich bedeutet die Möglichkeit zur Kommunikation einen weiteren Schritt auf der Leiter der Evolution nach oben. «Technische Kommunikation und technische Telekommunikation reihen sich also in der Evolution als kontinuierliche Entwicklungsschritte aneinander.» (175) Zusammenfassend hält Haefner fest: «Damit erscheint die computerisierte Gesellschaft nicht als ein Zufallsprodukt einiger genialer Informatiker, sondern sie ergibt sich als eine konsequente Fortsetzung langer Entwicklungslinien. Die Integration des Menschen in ein Gesamtsystem, bestehend aus vielen Menschen und einer informationstechnischen Infrastruktur, ist auch kein «toter Ast» des Evolutionsprozesses. Vielmehr ist

diese Entwicklung eine konsequente Fortsetzung der Integrations-, Vergrößerungs- und Leistungssteigerungsprozesse der Evolution ... Ihr Zur-Kennntnis-Nehmen kann ... dem einzelnen helfen, die Integration der Informationstechnik in die Gesellschaft zu erhellen.» (176f) Diese Gedanken sind nicht neu, aber was die evolutionslogische Einordnung der Informationstechnologie bezwecken soll, wird selten so deutlich gesagt. Es scheint so, als erhalte die Evolutionslogik mittlerweile den Status einer Metatheorie mit dem Anspruch auf Integration aller wesentlichen Vorgänge in Natur und Geschichte. Nicht zufällig treten diese Ideen beim Genetiker und Informatiker Haefner auf. Das kybernetische Denken der Informatiker hat nachhaltig die Biologie beeinflusst; die Biologen revanchieren sich derzeit durch Export des Evolutionsgedankens in die Informatik. Beide Disziplinen erheben zusammen den Anspruch, Leben und Denken empirisch exakt erklären und damit die klassischen humanistischen Traditionen beerben zu können. Ich will hier nicht auf die vielen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Aporien des Evolutionismus, wie er beispielhaft von Haefner vorgetragen wird, eingehen; mich interessieren auch hier wieder stärker die impliziten Vorstellungen vom Menschen in seiner Geschichte und Gesellschaft.

Der Evolutionismus könnte auch ein faschistoider Mythos sein. Die Integrität des Subjekts wird einer anonymen Evolutionslogik geopfert und die Geschichtsmächtigkeit des Menschen durch die Selbstorganisation der Materie ersetzt, auch wenn sich dahinter nur die alte liberalkapitalistische Idee des Marktmechanismus verbirgt. Natürlich haben wir es in diesen Denkkategorien mit extrem reduktionistischen Anthropologien zu tun. Bei Haefner etwa ist der Mensch der bislang beste informationsverarbeitende Organismus, den die Evolution hervorgebracht hat. Der nächste Evolutionsschritt muß dann die entmenschlichte Maschinenwelt sein, weil der Mensch – evolutionslogisch gesehen – von der informationellen Kompetenz vernetzter Computersysteme überholt wird und deshalb keinen Anspruch mehr darauf hat, seine Stimme zu erheben. Daß Haefner dies alles mit einem optimistischen Unterton vortragen kann, läßt vermuten, daß er das neuzeitliche Ringen um die Autonomie des Menschen nicht wahrgenommen hat. Hier werden Rationalität und Moralität einem dubiosen Evolutionsmythos geopfert, der sich dann auch noch fortschrittlich gibt. Daß hier der Tod des Menschen durch einen informationstechnologischen Schicksalsglauben begründet wird, sollte zu denken geben.

Künstliche Intelligenz

Die Computerwissenschaft bereitet den Tod des Menschen noch von einer zweiten Seite aus vor: Die Verfechter der Idee der Künstlichen Intelligenz behaupten, daß Mensch und Computer zwei Spezies der Gattung der «Informationsverarbeitenden Systeme» seien und daß alles, was der Mensch versprachlichen könne, in einem Computer simulierbar sei. Damit könne der Computer aber alles, wozu der Mensch in der Lage sei, denn das, was nicht zu versprachlichen sei, sei irrelevant. Es gibt eine Reihe Kritiker – *Weizenbaum, Roszak, Dreyfus* seien hier exemplarisch genannt –, die diese Thesen durch psychologische, biologische, erkenntnistheoretische und ontologische Überlegungen zu erschüttern versuchen. Diese Unternehmungen haben immer das Ziel, nichtcomputerisierbare menschliche Eigenschaften nachzuweisen. Das ist zwar löblich, beweist aber implizit eher das Gegenteil, weil man dann nämlich die Möglichkeiten des Computers zum Fixpunkt des Vergleiches erhebt. Demgegenüber drängt sich mir ein anderer Ansatz auf: Die Idee des durch Künstliche Intelligenz ersetzbaren Menschen konnte nur deshalb aufkommen, weil sich die Menschen bereits jetzt schon «computerisiert» verhalten. Die Kritik des Computers muß eine Kritik der entmenschlichten, entsolidarisierten, geschichtslosen Lebensverhältnisse des Menschen in unserer Gesellschaft sein. Was bedeutet es eigentlich, wenn die Ver-

fechter der Idee der Künstlichen Intelligenz meinen, der Mensch sei ebenso wie ein Computer «bloß da»? Am Anfang der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technik steht auch das Vor-Urteil *Laplace*, man könne auf die «Hypothese Gott» zur Welterklärung verzichten. Steht am Ende dieser Entwicklung nun der Anspruch, auf die «Hypothese Mensch», das vermeintlich letzte Reservat des Glaubens, verzichten zu können? Was bedeutet es, wenn in einer Zeit, in der der Verlust des autonomen Menschen verzeichnet werden kann, die autonome Maschine propagiert wird? Das Festhalten am unverwechselbaren menschlichen Eigensinn soll offensichtlich ebenso als ein Mythos diffamiert werden, wie man es mit dem Glauben an die Anwesenheit des personalen Gottes in der Geschichte getan hat. Es gibt nicht wenige Biologen und Informatiker, die es als Fortschritt feiern, nun endlich auch die Sonderstellung des Menschen als «Krone der Schöpfung» als anthropologisch verengte Sichtweise entlarven zu können. Aber man achte einmal darauf, wie sich diese selbsternannten Aufklärer als ideologische Nebelwerfer betätigen, wenn sie von der Evolution wie von einem unabwendbaren Schicksal sprechen oder den Computer mit Anthropomorphismen belegen. Hier werden unter dem Vorwand wissenschaftlicher Empirie und technischer Rationalität Mythen sanktioniert, denen gegenüber man den brennenden Dornenbusch am Sinai als Fackel der Vernunft hochhalten möchte. Der «Mythos Maschine» wird zum neuen Sklavenhaus Ägypten.

Information und Kybernetik

Immer mehr Menschen haben sich heute immer weniger zu sagen. Falls diese Diagnose unserer Zeit zutrifft, dürfte die Frage interessant sein, warum der kybernetische Informationsbegriff – die Grundlage der Computerwissenschaft – heute Konjunktur hat und der Zugang zu und die Vernetzung von immer komplexer werdenden Informationssystemen als kultureller Fortschritt gefeiert wird. Ich möchte eine Antwort versuchen: Dahinter steckt das alte Verlangen nach sicherer Erfassung der Welt; nicht die Welt mythologisch oder religiös zu erklären, sondern rational «in den Griff», besser: «in den Computer» zu bekommen. Aber was meint eigentlich das kybernetische Verständnis von Information? Information ist alles, was codiert werden kann für die Übermittlung durch einen Kanal, der einen Sender und einen Empfänger verbindet, ungeachtet des sachlichen Gehalts. «Informationen» sind etwa: «E=MC²»; «Jesus der Erlöser»; «Bayern München 4, Werder Bremen 3»; «Es brillig war. Die schlichten Toven wirten und wimmelten in Waben». Diese Beispiele von *Theodore Roszak*² machen deutlich, daß für das kybernetische Verständnis von Information die Bedeutung und der Wert kommunizierter Inhalte völlig belanglos sind.

BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN

Sa., 26. März (18.30) – Mi., 30. März (9.00)

Unsere Hoffnung leben

Exerzitien für Frauen und Männer in akademischen Berufen.

Wie wirkt sich christliche Hoffnung inmitten unseres Alltags aus? Wie können wir als Familie und Gemeinschaft der Glaubenden Träger heilender Hoffnung werden?

Vorträge, Zeiten der Stille, gemeinsames Gebet und Eucharistiefeier, persönliche Aussprache.
Leitung: P. Josef Bachmann SJ

Auskunft und Anmeldung:
Bildungshaus Bad Schönbrunn
6313 Edlibach/Zug, Telefon 042/52 1644

Gefährlich ist nun aber, daß nicht nur Laien, sondern auch die Fachleute der Informationstechnologie das alte umgangssprachliche Verständnis von Information mit dem neuen technischen Verständnis verwechseln. Im normalen Verständnis verbindet man mit Information unbestreitbare, nützliche, neutrale Fakten. Deshalb stehen viele Menschen der modernen Informationstechnologie positiv gegenüber – und werden irreführt, wenn nicht gar werbewirksam und politisch mißbraucht, denn kybernetische Information hat mit der kommunikativen Suche nach Wahrheit nichts zu tun. Man vertraut der Faktizität dieser «Informationen» und baut auf die Normativität des Faktischen, weil man anders keinen Halt mehr hat – ein Teufelskreis! So programmierten Computer Menschen: Qualitative Aspekte werden quantifiziert oder entfallen ganz, Mehrdeutigkeit wird durch formale Eindeutigkeit ersetzt, bevorzugt werden Operationen, bei denen aus bekannten Bedingungen eindeutige Maßnahmen abzuleiten sind. Dadurch wird ein Informationskult installiert, der meint, mit Daten die Welt erfassen zu können. Roszak hat dieses Denken treffend analysiert³: Kennzeichnend für den Informationskult ist die Simulation der Wirklichkeit in einem Datenmodell. Daten werden mit Ideen und Informationen mit Denken gleichgesetzt. Die Fähigkeit zur Kontrolle von Daten wird nicht nur mit der Wahrnehmung von Wirklichkeit, sondern auch mit der Gestaltung der Welt verwechselt, weil man meint, die Quantität der Daten werde ein qualitativ besseres Verständnis der Welt hervorbringen. Aber, so Roszak: «Der legendäre Ruf des biblischen Propheten Nathan, der König David im Namen eines höheren Gesetzes zur Rede stellte, die kollektive Erinnerung an Adam und Eva, die in einer ursprünglichen anarchischen Gleichheit lebten, haben mehr dazu beigetragen, revolutionäre Energien zu wecken, als jede Sammlung soziologischer Forschung.»⁴ Der Grund dafür ist, daß jede noch so detaillierte Sammlung von Informationen nie über das rein Empirische hinausgreifen kann und somit in einem ungeschichtlichen Denken verhaftet bleibt. Erfahrung, Erinnerung, Sehnsucht und Utopie bleiben ausgeblendet, weil informationstechnisch unsagbar. Die «Reduzierung der Authentizität zum Bilderwerk» (Joseph Weizenbaum) kann nur derjenige auf der Habenseite des Fortschritts verbuchen, der bereits jetzt aus zweiter Hand lebt.

Vom Imperialismus der instrumentellen Vernunft

Das kybernetische Erklärungsmodell von Mensch und Gesellschaft konserviert eine liberal-kapitalistische Weltansicht und erweist sich dadurch als Ideologie. Im einheitlichen kybernetischen Regelkreis gibt es keine Transzendierung des Systems, sondern nur die Idee einer internen Perfektionierung. Haefner etwa plädiert für eine «human computerisierte Gesellschaft» und gegen eine «human alternative Gesellschaft», weil erstere im Sinne des modernen Industriesystems vernünftig sei und dort gesellschaftliche Veränderungen durch kybernetische Konfliktsteuerung in den Griff zu bekommen sind: Probleme werden diagnostiziert, klassifiziert und in Subsystemen organisiert. Wenn man an einer wohldefinierten Stelle eines Problemsystems einsteigt, organisiert sich die Problemsteuerung von selbst. «Ja, der Computer kam gerade noch rechtzeitig». Aber rechtzeitig wofür? Er kam gerade noch rechtzeitig, um gesellschaftliche und politische Strukturen intakt zu halten – sie sogar noch abzuschotten und zu stabilisieren –, die andernfalls entweder radikal erneuert worden oder unter den Forderungen ins Wanken geraten wären, die man unweigerlich an sie gestellt hätte. Der Computer wurde also eingesetzt, um die gesellschaftlichen und politischen Institutionen Amerikas zu konservieren.»⁵ Was Weizenbaum hier für die USA beschreibt, trifft auch für andere Industrienationen zu: Die Wirkung des Computers ist die Stabilisierung der Großsysteme wirtschaftlicher, politischer und sozialer Verwaltung der Gesellschaft und die Perfektionierung der Kriegsführungsfähigkeiten des Staates. Der Computer ist nicht einfach ein neuer Schritt auf der Stufenleiter des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, und es reicht auch nicht hin, ihm – etwa im Sinne *Gehlens* – allein eine

² Der Verlust des Denkens. Über die Mythen des Computer-Zeitalters. München 1986, S. 30.

³ Vgl. ebenda S. 230ff.

⁴ Ebd. S. 243.

⁵ Joseph Weizenbaum, Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft. Frankfurt 1978, S. 54.

Verstärkungs- oder Ersatzfunktion des menschlichen Organs Gehirn beizumessen. Mit dem Computer hat sich vielmehr jenes technokratische Bewußtsein verbündet, das seine Grundlage in dem Ineinsetzen von Machbarem und Wünschbarem und in der Verschleierung der Differenz dazwischen hat. Instinktiv empfinden viele Menschen Angst vor der Macht des Computers: Computer zerstören die eigene Sensibilität und Identität, entfremden von den gewohnten sozialen Bezügen und lassen letztlich einen Restmenschen zurück, befürchten sie. Vereinsamungsängste werden artikuliert, Angst vor dem unnatürlichen Leben in einer computerisierten Gesellschaft, vor den krankmachenden Wirkungen der computerisierten Arbeit und schließlich Angst vor dem Überwachungsstaat, vor der Enteignung des Eigensinns durch vernetzte Datenstrukturen. Diese Ängste verweisen auf eine tiefgreifende Identitätskrise des modernen Menschen, aber auch auf seine schützenswerten Sehnsüchte. Die Frage, was der Mensch eigentlich noch sei, wenn der Computer alles leiste, scheint mit die entscheidende Richtungsfrage der modernen Industriegesellschaft zu werden. Aber diese Frage macht selbst schon deutlich, mit welchem verkommenem Menschenbild wir bereits jetzt leben. Deshalb fällt es auch den Protagonisten der Computerisierung so leicht, diese Frage zu überspielen. Zur Verschleierung der Differenz zwischen Machbarem und Wünschbarem dienen die Computermythen. Da steht an erster Stelle der Modernitätsmythos: Fort-

schrift, Zukunft, Prestige, Erfolg, Spaß – das sind einige der Einstellungen, die sich zur Computertechnologie gesellen. Wer mit Computern umgeht, ist modern, liegt im Trend, ist kompetent und schöpferisch. Und dann der Unfehlbarkeitsmythos. Der Computer arbeitet eindeutig, zweckfrei, irritationslos. Der Wunschtraum des Maschinellen, nämlich die Ausschaltung des menschlich Unzulänglichen – z. B. des emotional Unberechenbaren oder des religiösen und sittlichen Widerspruchsgeistes – erhält heute einen neuen Deutungsschub durch die formallogische Arbeitsweise des Computers. Der Machbarkeitsmythos ist dann nur noch eine Folgerung aus der Einstellung, daß man Modernität und Unfehlbarkeit auf seiner Seite weiß. Mächtigkeitsvisionen und Wohlfahrtsillusionen gehen hier eine merkwürdige Symbiose miteinander ein. Die Machtsteigerungstendenzen der modernen Computertechnologie beziehen ihr ideologisches Rückgrat schließlich aus dem Evolutionsmythos, der eingangs dargelegt worden ist. Ich sehe nur einen Weg, sich dem «Imperialismus der instrumentellen Vernunft» (Weizenbaum) zu entziehen. Indem man ein anderes Interesse als das technologische artikuliert, indem man von der Förderung des solidarischen Subjektwerdens aller Menschen her denkt und von daher vom Menschen und seinen sozialen Beziehungen in einer Sprache redet, die nicht «computerisierbar» ist.

Benno Haunhorst, Lehrte

Liebe als Suche nach geglücktem Leben

Eros: absoluter Anspruch – reale Bescheidung (I.)

Die Frau in Handkes Roman «Die Abwesenheit» klagt: «Er (d. i. der Mann) hat gesagt, ich forderte unentwegt Liebe, und ich sei selber dazu der unfähigste Mensch.» Die Liebe zwischen Mann und Frau, übersteigerte Erwartung und der real sich einstellende Konflikt gehören zu den ältesten Themen der epischen Literatur. Eros kommt mit Lustversprechen und verabschiedet sich mit der Schmerz-Peitsche.

Die geistlichen Prediger verlangten über Jahrhunderte vom Menschen nicht bloß, daß er liebe, sondern auch, daß seine Liebe vollkommen sei. Was weniger als vollkommen war, galt als Sünde. Die Pascalsche Erkenntnis «ni ange ni bête» blieb ihnen offenbar fremd. Der Mensch ist weder körperloser Engel noch ungezähmtes Tier. Sein Leben spielt sich selten in den extremen Regionen reiner Spiritualisierung oder Dämonisierung ab. Es ereignet sich in einem Bereich, wo Duverlangen und Ichverhaftung aufeinander wirken, wo Besitzanspruch und Losslassen-Müssen ineinander greifen, wo Erwartung und Enttäuschung sich überlagern, wo schönes Liebesstreben zu bitterer Selbsterkenntnis treibt, wo Einungswollen zurück- oder umschlägt in beißende Einsamkeit.

Eros ist weder Nächstenliebe noch Mutterliebe noch Kindesliebe, weder eine brüderliche noch schwesterliche noch fürsorgliche Liebe. Eros als Naturkraft ist dem Menschen seit Geburt und also seit Schöpfungstagen eingepflanzt. Sie deckt sich nicht mit Sexualität. Sexualität kann ohne Eros betätigt werden. Eros durchdringt und übersteigt Sexualität. Er ist ein energetisches Potential, das nicht nur geschlechtliche Anziehung bewirkt, sondern den Menschen auch in Beziehung setzt zu Sprache und Welt, zu Natur und sozialen Gruppen, zu Musik und Bild. Ohne Eros keine Poesie und wahrscheinlich auch keine ins Mark greifende Religion. Was wären Dantes «Göttliche Komödie», Goethes «Faust», Claudels «Seidener Schuh» ohne Eros-Impuls? Und sind die mystischen Erfahrungen der Heiligen nicht auch Eros-Erfahrungen?

Viele Geschichten in der Bibel sind Eros-Geschichten. Sie beginnen mit der Geschichte der Vertreibung aus dem «Paradies». Jakobs Geschichten mit Lea und Rahel erscheinen für modern moralisierende Augen beträchtlich anstößig. In hymnischen Liedern feiert das «Hohe Lied» die erotische Liebe zwischen Frau und Mann. Von Israels großen Köni-

gen David und Saul werden bedenkliche erotische Geschichten erzählt. Im Unterschied zu den altbiblischen Berichten enthält das Neue Testament fast keine Eros-Geschichten.

Spuren des Eros kann man erkennen im Verhalten einiger jüngerer Frauen zu Jesus. Liegt die Aussparung an der Überlieferung durch die Evangelisten als erotisch vielleicht nicht sensibilisierte Männer – oder steckt die Überwindung des Eros in der jesuanischen Botschaft selbst? – Die neutestamentliche Auslassung der Eros-Beziehung zwischen Mann und Frau, Frau und Mann, hatte Folgen. Über zweitausend Jahre, bis heute, hat das Christentum keine Kultur des Eros entwickelt. Der architektonische Kirchenraum gewährt dem Eros nur Nischen, den verharmlosenden Putto, die bildgeweihte Brust der heiligen Frau. In der theologischen Betrachtung spielt er keine Rolle.

Wer soll den Eros vorstellen, besingen, anklagen, vielleicht sogar unterscheiden, wenn nicht die Dichtung, die das Notwendige, das Angemessene, das wunderbar und peinlich Tatsächliche nicht scheut? Die großen leidenschaftlichen Liebespaare von Tristan und Isolde, Francisca und Paolo bis zu den realistischen Romanen des 19. Jahrhunderts sind bekannt. In der jüngeren Zeit wandte sich die literarische Aufmerksamkeit mehr den Konflikten und dem Scheitern der bürgerlichen Ehen zu als den bedingungslos Liebenden.

Von philosophischer Seite hat der Eros in jüngster Zeit viel Aufmerksamkeit erreicht. Am bekanntesten wurden Erich Fromms Essays «Die Kunst des Liebens». Aus Frankreich kamen gerade die Essays von Alain Finkielkraut über *Die Weisheit der Liebe*¹. Finkielkraut fordert sexuelle Befreiung, widerspricht aber der «Ideologie» des Glücks und dem materialistischen Verlangen. Eros als präethische Erfahrung stellt durchaus moralische Ansprüche. Er kann sogar «bereits eine Erfahrung der Agape» darstellen.² «Die Weisheit der Liebe» ist subjektiv und objektiv gemeint; Weisheit, die in der Liebe steckt, und Weisheit, derer die Liebe bedarf. Die Liebe konfrontiert uns mit dem anderen Menschen und dadurch mit Schichten unseres Selbst, die uns ohne diese Begegnung verschlossen blie-

¹ Alain Finkielkraut, *Die Weisheit der Liebe*. Hanser Verlag, München 1987.

² Alain Finkielkraut in einem Interview mit Adelbert Reif, in: *Rheinischer Merkur*, 1.5.1987.

ben. Finkielkraut: «Zwei sein: ich brauche die ganze Sorgfalt und den ganzen Eifer des Liebesrituals, um zu dem Wunder zu gelangen, das unter dem Offensichtlichen verborgen liegt. Der andere ist kein Objekt, das ich mir aneigne, oder eine Freiheit, die ich günstig stimmen muß, um eine eigene zu behaupten: Er ist ein Wesen, dessen Seinsweise darin besteht, sich niemals ganz hinzugeben (der Begierde, der Erkenntnis oder dem Blick) ... Der andere will – Welch horrenden Forderung –, daß ich für ihn sei, bevor ich für mich bin. Er scheint meiner Macht preisgegeben zu sein, aber dadurch, daß er sich mir anvertraut, werde ich aus meiner Ruhe gerissen, gestellt und hochnotpeinlich befragt. Je stärker er meiner Willkür ausgeliefert ist, desto dringender wird seine Mahnung, ihm zu Hilfe zu eilen.» (S. 85 und 189)

Nach den Darstellungen des Öffentlichen im Roman der letzten Jahre fällt in jüngsten Romanen und Erzählungen (nicht nur deutschsprachigen) die Hinwendung zum Privaten, Persönlichen, zur Beziehung von Mann und Frau, Frau und Mann, auf. Einige dieser Texte sollen hier vorgestellt werden.

Adolf Muschg: Verhinderte Liebe – Verhindertes Leben

Die schöne altmodische Gattungsbezeichnung «Liebesgeschichten» löst in den meisten Menschen noch immer Erwartungen aus: erotische Anziehung, Verwicklung, Leidenschaft. Sie wecken Gefühle, die vom täglichen Geschäft befreien, Unterdrücktes wachrufen, Wünsche stimulieren. Der Autor Muschg wies eine solche Unterhaltungsfunktion von Anfang an zurück. Er mutet seinen Lesern mit der differenzierteren Aufmerksamkeit den ironischen Stachel zu. Wenn seine Geschichten von Liebe erzählen, sind es Augenblicke, die der Vergangenheit angehören, Versprechungen, die sich nicht erfüllen, Hoffnungen, die bestenfalls erinnert werden können. Muschg beleuchtet die Trauer der Liebe, die Nichterfüllung der erotischen Erwartung im Realen, abgespaltene Erfahrungen, welche die Person in ihr Leben nicht integrieren kann. Die bedürftige Natur des Menschen hier, die realen Lebensbedingungen dort; die auferlegten Tätigkeiten, die Ordnungsschilder, Verhaltensvorschriften, sozialen Kontrollen der öffentlichen Welt kommen der Liebe in die Quere. Aschenputtel wird keine Königin, der Froschkönig kein Prinz.

Aus Muschgs ersten *Liebesgeschichten* (Frankfurt 1972) sprach mehr der intellektuell begabte Kritiker, der die Sprachlosigkeit der Menschen, ihre Verkrampfungen, die Täuschungen der bürgerlich schein-geordneten Welt bloßstellt. Sie lösen im Leser Beklemmung aus. Der Mensch, vorab der Mann, sucht Hilfe beim andern Geschlecht. Aber die Frau kann ihm nicht helfen, weil auch sie nicht bei sich selbst ist. Und sie können als sich selbst fremde Menschen einander nicht Vertrauen stiften. Muschgs erste «Liebesgeschichten» wurden vorgetragen von einer mitunter etwas aufdringlichen Vorzeigesprache.

Die neuen Erzählungen *Der Turmhahn und andere Liebesgeschichten*³ erzählt einer, der die Midlife-Schwelle überschritten hat und deshalb die vitale Resignation des Fünfzigjährigen kennt. Mehr als in den früheren Geschichten läßt der Erzähler Teilnahme erkennen. In drei von fünf Geschichten erleidet die Frau die Verhinderung der Liebe durch äußere Umstände. Die verhinderte Liebe verhindert das Leben. Das Geschehene ist nicht revidierbar, der verlorene Eros nicht wieder-holbar.⁴ Muschgs novellistische Erzählungen vergegenwärtigen Augenblicke des Schmerzes. Sie zeigen nicht, wie es der Roman könnte, seine Entwicklung, Veränderung. Muschg führt seine Geschichten bedächtig zum «außerordentlichen Ereignis» oder zur Enthüllung des in der Vergangenheit geschehenen Ereignisses. Als novellistische Erzählungen stehen sie im Gegensatz zur

deutschen Kurzgeschichte mit ihrem Temposchritt und ihrem ziemlich direkt sozialkritischen Stachel. Der Schweizer Autor zieht den objektivierenden Berichtstil dem von vornherein parteilichen Erzähler vor. Die als Leidende ihr Recht beanspruchenden Figuren relativiert er durch Ironie.

Vier von fünf Begebenheiten sind «unerhört» im Goetheschen Sinn. Aber Muschg kommt es auf die psychologische Beleuchtung an. Er zeigt den Konflikt von Mann und Frau nach außen leise, nach innen dramatisch, resignativ. Muschgs Figuren wollen nicht erkennen und noch weniger handeln. Ihnen ist etwas geschehen. Sie wurden verletzt. Sie sind vom «Schicksal» gezeichnet. Die Verletzung hat sie gelähmt. Ihr weiterer Widerstand scheint gebrochen. Ein rebellierender Ausbruch ist nicht möglich oder kann die wirkliche Situation nicht verändern. Was als «Schicksal» dahergekommen ist, erweist sich bei einigem Zusehen als bürgerlich «geordnete», ziemlich gewöhnlich feindliche Gegenwart, vorhanden und agierend auch im Schweizer Dorf. Die Präsenz der Gegenwart ist für die Betroffenen nicht oder nicht rechtzeitig faßbar. Faßbar und haftbar macht sie der Erzähler. – Die gerechte Darstellung der Gegenwart verlangt eigentlich den Roman. Muschg aber schreibt Novellen. Die Novelle setzt, damit sie funktioniert, eine einigermaßen geordnete oder doch mit sich einverständene Welt voraus. Sobald gesellschaftliche Kräfte sich als Gegner entpuppen, wird die personal strukturierte Novelle zum Problem. Muschg mutet der Novelle nicht nur die Kritik am Täter und die leisere Kritik am Opfer, an den nicht wahrnehmenden Mit-Gliedern der Familie zu, sondern auch die Kritik der die Täter und Opfer verletzenden Gesellschaft.

Am stärksten beeindruckt die Titelnovelle *Der Turmhahn*. Ein Schweizer Schriftsteller fährt über den Rhein in eine südbadische Stadt zur Autorenlesung. Einen schnellen, folgenlosen Überbrückungsreiz suchend, ruft er aus der Zeitung ein auffallend literarisch inserierendes Callgirl in sein Hotel. Es kommt eine formbewußte, nicht mehr junge Frau. Noch mehr befremdet den erotisch gestimmten Mann die große Operationsnarbe unter ihrer Brust. Am nächsten Abend erkennt er das Callgirl als die ihn zur Lesung einladende Buchhändlerin. Drei Wochen später erhält er von ihrem korrekten Ehemann, einem Industriellen, das Lesehonorar zugeschiedt, mit dem Honorar die Rückzahlung des Rendez-vous-Preises und die Nachricht, daß seine Frau gestorben sei. Schon vom Tod gezeichnet, wollte sich die ehelang erotisch hungrige Frau mit dem Mann vereinigen, dessen Erzählungen ihr so viel bedeutet haben, weil sie ihr Innerstes ansprachen.

In *Herr Hartmann* entwickelt Muschg, Spezialist für Krankenhausprosa, das Szenario einer unglücklichen Mutter-Sohn-Bindung. Das Krankenbett der Mutter ist überschattet von der Wehmut ungelebten Lebens. Das letzte Wort der Mutter veranlaßt den wohl-situierten, selbstsicheren Sohn, der ihm unbekannt Gebliebenen nachzuspüren. Nicht ihrem einzigen Sohn, der Krankenschwester hat die einsame Frau ihren Anspruch auf Leben entdeckt. Der uneheliche Sohn erfährt nicht nur die erotische Lebenslust der Mutter, sondern auch den ihm unbekannt gebliebenen Vater. Eine novellistisch vermittelte Beichtgeschichte.

Christel, eine junge Wienerin, hat es in der Nazizeit nach England, später nach Neuseeland verschlagen. Alles in ihrer reichen jüdischen Familie schien wohl geordnet, gesichert, bedacht. In einem Böhmer Waldsanatorium erfährt das tuberkulosekranke Mädchen anhaltend die Sympathie und das Interesse eines älteren Mannes. Später in London, zur Waise geworden, schreibt sie dem Mann glühende Liebesbriefe in die Schweiz. 21jährig erfährt sie, daß der Geliebte ihr wirklicher Vater ist – und erstarrt für das weitere Leben. Der Schock hat sie traumatisiert. «Ich habe einmal geliebt», sagt sie in Neuseeland ihrem europäischen Vortragsbesucher, «mehr wollte ich Ihnen nicht erzählen.»

Als rechtschaffen bürgerliche Ehegeschichte wird *Orka, der Geograf* präsentiert. Der Lehrer August Killer, mit Spitznamen Orka – der lateinische Name des Killerwals –, unterrichtet sein Fach Geografie aufklärungskritisch, sogar «apokalyptisch». Die Schüler halten viel von ihrem Lehrer. Zuhause hat er Schwierigkeiten. Man nimmt ihn nicht recht ernst. Die Gespräche der Kollegen im Lehrerzimmer über Grundstückspreise und Reisetips widern ihn an. Gegenüber seiner Frau und den heranwachsenden Kindern wird er zunehmend sprachloser. Er muß sich einer Darmoperation unterziehen. Im Krankenhaus träumt er von einer Lebensform des reinen Gegenwärtigseins. Aus dem Krankenhaus entlassen, beobachtet er das Verhältnis seiner Frau mit seinem Operationsarzt. Ihre Sehnsucht nach spontaner Liebe – seine, Orkas

³ Adolf Muschg, *Der Turmhahn und andere Liebesgeschichten*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1987. 220 S. DM 28,-.

⁴ Vgl. Peter Handke, *Die Wiederholung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1986 und Besprechung in: *Orientierung* 51 (1987), S. 7ff.

Unfähigkeit, diese Liebe zu geben: das ist die Muschgsche Ehetragödie des intellektuellen Mannes und der neben seiner schönen Welt-Klarsicht erotisch verhungern Frau. Sie trennt sich aus eigenem Antrieb von ihrem Liebhaber, er beteuert eine bessere Aufmerksamkeit. Mit Zeichen von Zärtlichkeit unter den Alternenden entläßt Muschg den Leser. Etwas angestrengt wirken die parallel montierten Abschnitte aus Brehms Tierleben über den Killerwal Orka. Wie der Killerwal mit seinen messerscharfen Zähnen tötet der scharfsinnige Intellektuelle mit seinem, zumindest partiell fühllosen, Verstand. Der Wal frißt sein Opfer auf; der Mann mißachtet Körper und Psyche der Frau.

In all den gezeigten Geschichten «funktioniert» die erotische Liebe nicht. Und auch die Religion, wo sie noch überliefert wurde, funktioniert bei Muschg nicht. Die männlichen Figuren schauen sich selbst zu oder sind so sehr mit sich beschäftigt, daß sie vergessen zu lieben, zu leben. Die Frauen werden alt und sterben über dem Geschehenen, Nicht-Geschehenen. Muschgs kühl erzählte Trauergeschichten wecken im Leser nachdenkliche Teilnahme. Eine gewisse Kopflastigkeit und alsbald durchschaubare Konstruktion der Leidensbühne mindert die Bewunderung. *Literatur als Therapie?*⁵ Ja, insofern sie den Bewußtwerdungsprozess, unsere Wahrnehmung für das stets verletzte Gegenüber befördert; nein, insofern sie Leben zu Kunst machen will (muß) und materialiter das Leben zur formalen Kunst braucht. Die Novellen verändern nicht das Leben, heilen nicht die Verletzten. Sie zeigen, was geschehen ist, was geschieht. Sie fügen das Formlose zur bedachten Gestalt.

Helga Schütz: Zauber der Warenwelt

Helga Schütz, geboren 1937 in Falkenstein (heute Polen), lebt in Groß-Glienicke bei Potsdam. Sie arbeitete als Dramaturgin und Szenaristin bei der DEFA. Ihr Roman *In Annas Namen*⁶ erzählt die Geschichte einer scheiternden Liebe aus der Perspektive der Frau. Das Glück ereignet sich nicht. Nicht nur die erfüllte Gegenwart, auch die Hoffnung auf Zukunft bleibt aus. Die Glücksuche Annas, der Titelfigur, mündet in Schmerz. Zuletzt fällt das Unglück wie ein Schicksal über die mutig Kämpfende.

Anna wurde 1945 nach der Bombardierung Dresdens in einem Kinderwagen unter der Brühlschen Terrasse gefunden. Vom Fundort erhält das Kind den Findlingsnamen Anna Brühl. Wahrscheinlich stammt sie aus Oberschlesien. Als Waise wächst sie im Kinderheim auf. Ein Lehrer Arnold schenkt den Kindern seine Liebe und sein Wissen. Er weckt in ihnen Staunen, den Sinn für Kunst und Religion. Er erzählt nicht nur vom sozialistischen Staat, sondern von sächsischen Königen, sogar von Gott. Er liest den Kindern biblische Geschichten. Diese Überlieferung ist vom neuen Staat nicht gefragt. Lehrer Arnold wird abberufen. – Irgendwie lernt Anna beten. Sie fand Gott «in der großen Buche neben der Orangerie. Sie erkannte ihn an dem großen schwarzen Auge unter der Achsel eines dicken Astes. Der Ast streckte sich weit, daß die Blätterfinger schwer auf der Dachschräge ruhten. Göttliches Rüstzeug – Ruhe und Weitblick. Anna wußte, Gottes Auge mußte möglichst über allem stehen.» (26f.) – Des Lehrers Satz «Wissen ist Macht» verändert die Heranwachsende in «Wissen ist: macht!». Nicht die substantivische Besitz-Behauptung, sondern das auffordernde Verb als tätige Energie.

Annas Vorgeschichte wird in Rückwendungen erzählt. Als Frau um die vierzig hat sie einen fast volljährigen Sohn. Er zeigt sich in der, Sozialismus und Militärdienst verordnenden, Schule aufmüpfig. Anna arbeitet (wie einst ihre Autorin) mit Dokumentarfilmen. Sie darf ins westliche Ausland, nach Paris und West-Berlin reisen. Der Wohlstand in diesen Städten beeindruckt sie wenig. Sie hätte zwar gern die Dinge des täglichen Bedarfs. Aber sie braucht nicht Überfluß, nicht den Wohlstand

⁵ So der Titel von Muschgs Frankfurter Poetikvorlesungen. Ein Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare. Als Buch 1981 (es 1065).

⁶ Helga Schütz, *In Annas Namen*. Roman. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1987. 271 S. DM 32,-.

um jeden Preis. Könnten die Dinge des täglichen Bedarfs und ein bißchen tägliche Schönheit nicht in ihrem sozialistischen Land gedeihen?

Das persönliche Glück scheint sich zu finden in Gestalt Rolfs, eines erfolgreichen Arztes; Vater von zwei Töchtern, um die fünfzig, gerade Witwer geworden. Aus Erinnerungsbildern werden, gegen die chronologische Abfolge, Annäherung und Trennung, Flügel des Glücks und lähmende Angst der beiden Liebenden erzählt. Erzählt wird aus wechselnden Perspektiven der Frau, bald mehr berichtend von außen, bald in der Fühl- und Schmerzsprache von innen, rationalisierend und träumend, objektivierend und aus erlebter Rede. Als erfolgreicher Arzt genießt Rolf eine privilegierte Freiheit. Aber vor lauter Aktivität und Unternehmungslust findet er offenbar keine Zeit, über sich und seine den ganzen Menschen erwartende Anna nachzudenken. Von einer West-Berliner Fabrikantin mit Villa in Grunewald läßt sich der Ost-Berliner Mann maßlos beschenken; zuerst mit einer sündteuren Lammfelljacke, dann mit Anzügen, Uhr, Schreibmaschine, Diktiergerät, teuersten Kosmetika. Für die «Fee» aus dem Westteil der Stadt «spielt Geld keine Rolle». Der honorige Arzt verfällt dem Zauber der Warenwelt. Nicht die Frau, ihr Luxus beirrt den sonst so vernünftigen Mann. Sie zieht ihn nicht in den Westen, sondern auf ihre – im Grund langweilige – Besitzerseite. Anna aber, die gefühlsstarke, ungeteilte Frau lebt auf der Seite der Lebendigen. Die biophile Frau ist, begrifflich ausgedrückt, an den nekrophilen Mann geraten. Und der ist bis auf weiteres – bis auf eine Katastrophe – nicht belehrbar.

Bilder der Verheißung

Anna will ein Wert für sich sein. Was aber will Rolf? Seine Vergangenheitsgeschichte kommt kaum, seine unterschiedlichen Antriebe, seine Spaltungen kommen wenig zur Sprache. Warum ist dieser intelligente, als Arzt hilfsbereite, nicht ohne Charme ausgestattete Mann so fixiert auf westliche Luxusdinge? Was treibt den beträchtlich differenzierten, 50jährigen Mann beruflich und privat an? Warum kann der intelligente Arzt zwischen Haben und Sein, zwischen Besitzen und Lieben nicht unterscheiden? Rolfs Fixierung, Verhaftung, Spaltung wird zu wenig erhellt. Darin liegt eine Schwäche des Romans. Anna kann mit Rolf, der sie immer noch liebt, nicht darüber sprechen. Sie ist erneut schwer verletzt. Die Warnungen, Tröstungen, Zusprüche ihrer Freundinnen nützen und nutzen ihr nicht. Der irische Dichter William B. Yeats sagte einmal: «Through love's gate as through death's gate each man goes alone.» Anna muß allein gehen.

Wo bleibt das Öffentliche? Konkrete DDR-Verhältnisse von den Schulnöten des unangepaßten Sohnes bis zu den Versorgungsschwie-

Heinrich Dumoulin

Geschichte des Zen-Buddhismus

Band I: Indien und China. XVI + 383 S., Geb.,
Fr. 58.-/DM 68,-. ISBN 3-317-01554-3

Band II: Japan. 520 S., Geb., Fr. 65.-/DM 78,-.
ISBN 3-317-01596-9

«... eine Geschichte des Zen-Buddhismus, die in bezug auf Gewicht und Umfang alles in den Schatten stellt, was bisher über dieses Thema in deutscher Sprache geschrieben und gedruckt worden ist.» (Basler Zeitung)

Francke Verlag Bern

rigkeiten an täglichen Nahrungsmitteln und Haushaltsgeräten, den fehlenden Verkehrsmitteln werden nicht ausgespart. Mit einer zweifachen Ironie schließt der kurze Roman. Anna ist vom letzten Besuch des von seiner Westfrau becirteten Mannes schwanger. Und noch ein anderes erhält sie. Nachdem sie über ein halbes Jahr auf die Reparatur ihres Trabant gewartet hat, darf sie ihren reparierten Wagen abholen. An der Ampel aber reagiert die Bremse nicht. Anna fährt in einen Lkw. Sie wird bewußtlos aus dem Wrack gehoben und bewußtlos von einem Siebenmonatskind entbunden. Auf ihrem Schreibtisch findet man (wie einst bei Werther) einen Liebesbrief an den verlorenen, von ihr nicht freigegebenen Geliebten.

Helga Schütz erzählt «In Annas Namen» Bruchstücke aus der Lebens- und Leidensgeschichte einer Frau in mittleren Jahren. Ein deutsches Schicksal: am Anfang heimat- und namenlos durch den Krieg, am Ende ohne Partner infolge des Warenfetischismus des Mannes. Überraschung in diesem, bereits 1986 in der DDR veröffentlichten Roman: Anna betet. Anna spricht mit Gott. Anna denkt wiederholt mit der Bibel. Sie entdeckt einen Satz, den man hierzulande wegen seiner bohrenden Direktheit kaum mehr sagt, zumindest nicht in einem literarischen Kontext: «Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele.» (94) Ihr vernünftiger Sohn Rainer ironisiert den pathetischen Satz der Mutter. Die aber glaubt hartnäckig an die «Verheißung». Wie einst Gabriele Wohmanns Robert Plath im Roman *Schönes Gehege* (1975) schaut Anna – kurz vor ihrem Unfall – auf Caspar David Friedrichs Gemälde *Das große Gehege* bei Dresden.

«Herbstliche Abendstimmung kurz nach Sonnenuntergang. Ein rosa Abendglanz lag über der dunklen Erde, spiegelte auf dem von Sand- und Moorbänken zerrissenen Wasserlauf. Darüber spannte sich der hellbeschienene Himmel ... Die Demut des vom Himmel gefallenen Erdenmenschen, der über Gott und die Welt nachdenkt, weil der Jahresablauf – Saat und Ernte – zwingend genug Religion ist.» (257f.)

Religion durchdringt nicht das ganze Bewußtsein von Anna, bricht aber an entscheidenden Stellen durch. Und indirekt erklärt sie auch,

warum Anna beim Anblick der Schaufenster im Überfluß die Begehrenden nicht vermehrt. In Annas Bewußtsein und Lebensgefühl ist, sie weiß nicht recht wie, ein religiöses Licht eingebrochen. Es läßt sie die Wirklichkeit anders sehen. Helga Schütz erzählt Annas Verletzungs- und Sehnsuchts-geschichte. In die Enttäuschungsgeschichte bindet sie Sätze der Versöhnung, Bilder der Verheißung ein. Der malerische Grund, der poetische Antrieb, das biblisch erinnernde und religiöse ausschauende Auge distanziert die realen sozialistischen Verhältnisse und den Warenfetischismus des Mannes. Leben und Tod stehen auf diesem Erzählplan. Der angesehene Mann und das unangesehene Auto lassen auf groteske Weise die Liebe der Frau ersterben.

Im Gegensatz zu dieser ostdeutschen Trennungsgeschichte mündet *Martin Walsers* Agenten-novelle *Dorle und Wolf* in die Idylle⁷. Walser begründet die persönliche Spaltung in der Liebe durch die Spaltung der beiden deutschen Staaten, die Misere im Privaten also durch die Misere im Öffentlichen. Dazu hat er einen Wolf Zieger erfunden. Der ist Angestellter in der baden-württembergischen Landesvertretung in Bonn und eigentlich Ost-Berliner Stasi-Hauptmann. Um an Natodokumente heranzukommen, hat er einer Sekretärin im Bonner Verteidigungsministerium seine sexuellen Dienste angeboten. Der heimatlose Agent projiziert die eigene Auseinandersetzung in Jeanne d'Arcs Konflikt: nationale Aufgabe – persönliches Empfinden. Nachdem er seine Agentenrolle einige Jahre erfüllt hat, stellt er sich und wird zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt. Er hat sich für seine schwäbische Ehefrau Dorle entschieden, die endlich ein Haus haben und Mutter werden will.

Walsers Erzählung verkommt zuletzt zur Heimat- und Liebes-idylle. Der private Schluß fällt von der öffentlichen Intention des Erzählens ab. Eine Good-will-Novelle, deren Konstruktion unbefriedigend, deren Held aus Halbheiten besteht, deren Sprache unter das Walsersche Niveau fällt. Walser hat diesem Paar – anders als Helga Schütz – seine Seele als Autor nicht einverleibt. (Fortsetzung folgt)

Paul Konrad Kurz, Gauting

⁷ Martin Walser, *Dorle und Wolf*. Eine Novelle. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1987. 177 S. DM 25,-.

ZEN – DIE JAPANISCHE FRUCHT

Zu H. Dumoulin's «Geschichte des Zen-Buddhismus», Band II: Japan

Lusin, der Liebling der chinesischen Marxisten, hat einmal gesagt: «Die Liebhaber der alten Klassiker sehen in allem Neuen Häresie oder Dekadenz. Wenn aber das Neue sich eingebürgert hat, spotten sie über die sogenannte «Neuigkeit», sie sei ja längst bei den Klassikern, vor allem bei Konfuzius, zu finden. Sie sind gegen alles, was von außen, d. h. nicht von Chinesen kommt. Sie halten es für barbarisch und meinen, es würde auch die Chinesen zu Barbaren machen. Doch, sobald diese «Barbaren» Herren über China werden, bemerken sie wohlwollend, letzten Endes seien auch diese Barbaren Nachkommen des Gelben Kaisers (Urahn der Chinesen).¹

Auch die Römer schauten zuerst mit Verachtung auf die «Barbaren», und später bewunderten sie sie. Sie gingen sogar so weit, zuzugeben, die «Barbaren» seien eigentlich besser als die Römer. Analog sahen die Christen lange Zeit in jedem Andersdenkenden einen Ketzler, den man skrupellos verfolgen, ja bei lebendigem Leib verbrennen dürfe; doch eines Tages fing man an zu diesen verabscheuten Häretikern als den verehrungswürdigen «getrennten Brüdern und Schwestern» hinaufzublicken, weil sie uns ja tatsächlich in manchen Punkten weit überlegen sind und es somit viel von ihnen zu lernen gibt. Ähnlich dachten die einst so stolzen Europäer über die afrikanischen und asiatischen Völker: Sie wurden als primitiv und abergläubisch abgetan. Als es sich aber herausstellte, daß diese «Primitiven» auf zwei, drei, ja viertausendjährige Kulturen, hochentwickelte Zivilisationen und nicht selten eine überraschend hohe Ethik verweisen können, schlug die spöttische Verachtung in neidische Bewunderung für alles, was aus dem

Osten kommt (Yoga, Zen, Meditation usw.) um, wobei eine Art Minderwertigkeitsgefühl das Erbe der eigenen Kultur und Religion oft vergessen ließ.

In Europa und den Vereinigten Staaten nimmt die Zahl derer zu, die in Buddhismus, Yoga oder Zen (neben den Wissenschaften) das Heil der Menschheit erblicken.² Und so entstand bald eine Unmenge von Literatur über die Weisheit der östlichen Religionen, an der es in unserer Kultur und auch im Christentum angeblich so sehr mangelt, nämlich an: Meditation, mystischer Erfahrung, Erleuchtung, seelischem Gleichgewicht usw. Hier in Japan aber machen uns Europäern so hervorragende Kenner der östlichen Religionen wie K. Nishitani und H. Nakamura³ den Vorwurf, daß wir unsere eigenen Schätze, z. B. die Tradition unserer eigenen Mystiker, kaum oder überhaupt nicht kennen.

Zum Glück gibt es nun aber doch auch unter uns Gelehrte von Rang, die sich in beiden Welten zu Hause fühlen und über eine erstaunliche Kenntnis verfügen, sodaß man ihnen unparteiische Urteile zutrauen kann. Zu ihnen gehört der emeritierte Professor der Sophia-Universität in Tokyo, *Heinrich Dumoulin SJ*. Von seinem Werk *Geschichte des Zen-Buddhismus* wurde der

² Nolan Pliny Jacobson, *Understanding Buddhism*, 1986, und: *Buddhism and the contemporary World*, 1983, beide bei: Southern Illinois University Press, Carbondale, Ill.

³ H. Nakamura, *Zum Gegenstand der Meditation*, in: H. Waldenfels, T. Immoos, Hrsg., *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Festgabe für H. Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Mainz 1985, S. 91–105, bes. S. 91f.

¹ The Epigrams of Lusin, in: Lin Yutang, Hrsg., *The Wisdom of India and China*. The Modern Library, New York 1942, S. 1089.

erste Band, Indien und China, hier seinerzeit von Knut Wolf unter dem Titel «Zen – chinesischer Wurzelgrund» besprochen (Orientierung 1987, S. 194 ff.) Im folgenden handelt es sich um den zweiten, weit größeren Band, *Japan*,⁴ oder – um beim vorigen Bild zu bleiben – um die japanische «Frucht am Baum der Buddha-Religion». (vgl. Bd. I, S. 2)

Die Zen-Saga – Was ist «Übung»?

Als *Dōgen Zenji* (1200–1253), einer der hervorragendsten Persönlichkeiten des japanischen Zen, nach China fuhr, um sich in die Geheimnisse des Zen-Buddhismus einweihen zu lassen, begegnete er dort einem einfachen Mönchskoch, der einen bleibenden Eindruck auf ihn machte. Dieser «Mann des Tao» zeigte ihm nämlich, wie auch das Tagewerk, das aus der Erleuchtung fließt, religiöse Übung sein kann. Eine Erkenntnis, die er dann während seines Lebens auf vielfältige Weise weiter vermittelte. Der Küchenmeister verkörpert seither die lebendige Tradition des chinesischen Zen, «die nicht nur Hinhocken in Meditation und Sutrenlesung für Übung hält, sondern ebenso sehr im täglichen Dienst an der Gemeinschaft die Erfüllung des Erleuchteten Wandels findet». (44) Dōgen selber erzählt folgendes Beispiel: Bei einer nächtlichen Meditation, während der einer der Mönche eingeschlafen war, hörte er das Scheltwort des «rōshi» (Meisters): «Bei Zen ist Leib und Seele ausgefallen. Was nützt es, zu schlafen?» – und siehe da, beim Hören dieser Schelte widerfuhr ihm plötzliche Erleuchtung.

Ikkū (gest. 1481) gelangte durch den Schrei einer Krähe zur Erleuchtung. Er wollte aber keine Erleuchtungsbescheinigung haben. Die eigene Erfahrung, so meinte er, sei genügend. Derjenige selber, der die Erfahrung macht, hat über die Echtheit der Erleuchtung zu urteilen. (162) Er verschmähte jede Art von Formalismus und so auch die konventionellen Regeln bei den Zen-Übungen. Er lebte frei, verkehrte mit jeder Klasse und Volksschicht – mit Teemeistern, Künstlern, Handwerkern, Bauern, Freudenmädchen –, er aß Fisch und Fleisch, trank Reiswein und liebte Frauen. Er vereinigte in sich allerhand Exzentrisches, er verfügte über eine souveräne Freizügigkeit und über einen volksnahen Humor. Die bittere Not der Armen erregte seinen Zorn. Als er einmal in zerlumptem Kleid bettelte, wurde ihm an der Türe eines Reichen ein halber Pfennig hingeworfen. Danach besuchte er dasselbe Haus im vollen violetten Amtsornat. Sogleich wurde er ins innere Gemach zu einem reichen Mahl geführt. Dort erhob er sich von der Tafel, legte sein Prachtgewand ab und stellte das Tischlein mit den schmackhaft zubereiteten Speisen vor das leere Kleid: «Das heutige Festessen», so erklärte er, «gilt nicht mir, sondern dem Kleid.» (163)

Viele Mönche solidarisierten sich mit dem einfachen Volk. Sie beteiligten sich an den verschiedensten Arbeiten, beim Brückenbau, bei der Bewässerung der Reisfelder, beim Trockenlegen von Sümpfen usw., und in Hungersnöten standen sie Tausenden bei. Zen-Übungen, Meditation im Hochsitz und die schwierigen Denkübungen (kōan) hielten sie zwar für nützlich, aber keineswegs für notwendig. Dem «za-zen» (im Hochsitz hinhocken) sind alle gewöhnlichen Tätigkeiten ebenbürtig, auch Ballspiel mit Kindern kann höchste Form von Zen sein. (316) «Wenn einer wirklich den Geist des Weges besitzt, verbringt er nicht müßig die Zeit. Ob er ißt oder trinkt, die Kleider anlegt, Sutren liest oder Beschwörungsformeln rezitiert, oder auch zur Toilette geht, bei allem Tun und an allen Orten, beim Grüßen im Verkehr mit der Menge wie beim Erzählen» praktiziert er das Zen. (136)

Doch nicht alle Zenmeister teilen diese Ansicht ohne Vorbehalt. Für Dōgen zum Beispiel, der seiner Begegnung mit dem alten Mönchskoch in China so viel zu verdanken hatte, ist das «za-zen» das Unverzichtbare des Zen schlechthin. Ihm kommt es nicht so sehr auf die Erleuchtung, sondern auf das Ausharren im Hinhocken an. Dōgen kann äußerst spekulativ sein, wenn er z. B. über Sein und Zeit, Bestehen und Vergehen, Bejahen und Verneinen spricht. Er ist mit den Grundkategorien der Ontologie vertraut. Nicht umsonst wird er mit Martin Heideg-

ger verglichen. Trotzdem warnt er ausdrücklich vor einer gewissen «Streberei» im Zen: Nichts schade mehr in der Übung des Zen, als die allzu bewußte Absicht, durch Übung die Buddhaschaft erzwingen zu wollen. «Geist und Leib ausfallen lassen» – das ist der Weg zum «ursprünglichen Antlitz». Obwohl er sich auch um die einfachen Leute, mitunter auch Frauen, bemühte, war er doch der Meinung, ein Mönch, der ein Gebot übertrete, sei immer noch besser als ein die Gebote treu befolgender Laie. (74) Kurz und gut: Unter den Zenmeistern ist Dōgen der Aristokrat. In seine Welt passen ausgezeichnet: dreimaliges Baden des ganzen Körpers, dreimalige Beräucherung zur Reinigung von Leib und Seele, Verehrung des Buddhabildes, Rezitieren der Sutren sowie auch Zahnputzen – alles ehrwürdige Traditionen aus Indien und China.

Ästhetik des Zen – Tao als Hintergrund

Ohne dieses «adelige» Feingefühl, ohne diese verfeinerte Sensibilität wäre die bewundernswerte Ästhetik des japanischen Zen nicht zu erklären. Die Schönheit ist zwar keineswegs das Ziel des Zen, doch läßt sich der ästhetische Einfluß des Zen auf die japanische Kultur gar nicht hoch genug einschätzen. Weder das japanische Drama (Nō), noch die berühmte Blumenkunst ist «Zenkunst» im strengen Sinne des Wortes, d. h. ein direkter Weg zur Erleuchtung, aber sie sind ohne den Geist des Zen schwerlich denkbar. Noch enger sind die japanische Schwertkunst und die Gartenkultur mit Zen verbunden. Der Steingarten in Kyoto, enblößt von tierischem und fast völlig auch von pflanzlichem Leben, ist für Millionen von Japanern ein Symbol des aller Formen baren reinen Geistes oder des Nichts – der «göttlichen Wüste» von Meister Eckhart. Viele spüren in der Sandeinode eine seltsame Bewegung, jedenfalls erzielt der Künstler eine ungewöhnliche Flächenwirkung. Es ist ihm gelungen, höchste Abstraktion mit konkretester Dinglichkeit zu verbinden. (198)

Auch die von namhaften Zenmeistern gemalten Schriftzeichen leben von innen; sie sind vollgültige, unmittelbare, künstlerische Manifestationen religiöser Einsicht. Die Musik von Bach wird die Mystik des Protestantismus genannt. Analog ließe sich die Zen-Kalligraphie – vielleicht auch die Teezeremonie – die Mystik des Zen nennen. Dasselbe gilt von vielen Meisterwerken der Malerei, sie sind aus dem Geist des Zen geboren. Nicht als ob Kunst, Malerei, Tee zum Wesen des Zen gehörten, aber die Künstler lebten im Banne des Zen, so z. B. auch der größte Haiku-Dichter *Matsuo Bashō*. (318–324)

Dumoulin gibt sich alle Mühe, einerseits den Einfluß des Zen auf die verschiedenen Künste hervorzuheben, andererseits sie klar vom Wesen des Zen zu unterscheiden. Darin hat er recht; doch ließe sich das alles nicht viel einfacher und befriedigender durch den Verweis auf das chinesische *Tao* (Weg) erklären? Die Schwierigkeit liegt wahrscheinlich darin, daß das Tao im japanischen Verständnis viel von seinem metaphysischen Gehalt verloren hat. Es wurde meistens auf künstlerische Äußerungen und Leistungen (Blumen- und Schwertkunst, Teezeremonie, Kalligraphie und Gartenkultur) oder auf die ethische Haltung (Moral, bushidō) reduziert. Kurz und gut, das Zen (zusammen mit dem satori – Erleuchtung – worin das Zen seinen Höhepunkt erreicht) ist letzten Endes die Frucht rein menschlicher Anstrengung. Es scheint Gottes, seiner Verzeihung oder Gnade nicht zu bedürfen.

Und doch steht das große Tao – im Sinne von Lao-tzu und Chuang-tzu – bewußt oder unbewußt nicht nur hinter diesen erstaunlichen Leistungen menschlichen Könnens, sondern auch hinter dem Zen selbst.⁵ Man denke nur an den Einsiedlermönch, in dessen Hütte der berühmte Hakuin die Bücher von Lao-tzu und Chuang-tzu zusammen mit dem Diamantsutra gesehen hat. (335) Dieser Einsiedler war sicher nicht der einzige, der diese Autoren gelesen hat. Oder fließt die «unbewußte Spontaneität», worauf bei den durch das Zen beeinflussten Künstlern und Meistern so viel Wert gelegt wird (vgl. S. 259),

⁴ H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Bd. II, Japan. Francke Verlag, Bern 1986, 522 Seiten, geb. Fr. 65.–/DM 78.–

⁵ G. Béký, *Tao the Unknown*, in: *Sapientia* (Osaka Eichi University Review) 1977, Nr. 11, S. 36–42.

nicht unmittelbar aus dem großen Tao selbst? Sogar die vielgepriesene Identität des Sakralen und Profanen im Bereich des Zen – eine Art «Spiritualität (in) der radikalen Profanität» (208) – geht letzten Endes auf die Anwesenheit des Tao in den «Zehntausend Wesen» zurück. Auch der berühmte Spruch, «Zen und Tee haben den gleichen Geschmack» (210), hat einen deutlich taoistischen Klang!

Zenmeister und Mönchtum

Zenmeister sind auch Menschen. Man findet allerlei Typen unter ihnen. Es hat Meister gegeben, die nur einen Wunsch hatten: im za-zen, d. h. im Hochsitz, sterben zu dürfen. So z. B. *Daitō Kokushi*, gest. 1338. Als er sein Sterben nahen fühlte, legte er mit einer gewaltigen Anstrengung sein linkes Bein auf das rechte Bein (eine Fußverletzung hatte ihn lange Zeit bei der Meditation gehindert). Der Knochen brach, Blut befleckte sein Gewand. In der tadellosen Haltung des Lotossitzes schrieb er sein Abendlied:

Ich habe Buddhas und Patriarchen abgeschnitten,
Das wehende Haar ist immer geglättet.
Wenn das Rad der freien Aktivität sich dreht,
Knirscht die Leere mit den Zähnen. (156)

Es gab aber unter den Zenmeistern auch fröhliche und extravagante, ja ekstatische Männer. Von *Ikkyū* war schon die Rede. *Hakuin* (gest. 1768), der mit *Dōgen* zu den größten Repräsentanten des japanischen Zen zählt, erinnert mit seinen häufigen Erleuchtungen und Verzückungen an die christlichen Mystiker. Oder denken wir an *Bankei Jōdaku* (gest. 1693). Wegen seiner Lehre über «den echten Dharma des Ungeborenen», außer dem es keinen Grund und keinen Anfang mehr gibt – er selbst ist der Grund aller Buddhas und der Anfang von allem schlechthin –, galt er als Außenstehender, ja sogar als Christ. (283)

Zenmeister konnten auch gewandte Diplomaten und erfahrene Wirtschaftler sein. Manche politischen Führer und Staatsmänner haben von ihrer höheren Bildung und Erfahrung Gebrauch gemacht. *Musō* (gest. 1351) war der Lehrer von sieben Kaisern! Solche Verbindungen waren nicht selten mit Mißbräuchen verbunden insofern die Schogune – die de facto-Herrscher des Landes – sich willkürlich in die Angelegenheiten der Religion einmischten. Es fehlte auch nicht an Spaltungen und Zanksucht in den Klöstern und unter den Bonzen der verschiedenen Schulen, manchmal sogar innerhalb derselben Sekte. Verweltlichung und Vernachlässigung der ursprünglichen Regeln führten zu Auflösungserscheinungen und Dekadenz. Allein in der Sōtō-Schule gab es zeitweise fünf verschiedene Richtungen. Viele Mönche in hoher Stellung ließen sich in politische und andere rein weltliche Geschäfte verstricken. Es wäre äußerst interessant, diese Phänomene mit ähnlichen Symptomen aus der Geschichte des europäischen Mönchtums zu vergleichen. Freilich mangelte es auch in Japan keineswegs an edlen, anziehenden Persönlichkeiten, bei denen Lauterkeit des Charakters, Schärfe des Denkens mit aufrichtiger Frömmigkeit verbunden waren, und die den Heiligen des Christentums kaum nachstehen. Es lohnte sich, in dieser Perspektive zwischen (Zen-) Buddhismus und Christentum Vergleiche anzustellen.

Geschichte des Zen als Deutung des Zen?

Noch bleibt aber die Frage offen, was ist eigentlich das Zen? Worin besteht es, was ist sein Wesen? Die meisten Zenmeister würden ohne Zögern antworten: Es ist undefinierbar, es spottet jeglichem Versuch, es sprachlich ausdrücken und in irgendeinen Begriff hineinzwingen zu wollen. Wenn dem aber so ist, so wird das Zen doch noch dem Tao von Lao-tzu am ähnlichsten sein: «Tao, kann es ausgesprochen werden, ist nicht das ewige Tao. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name.» (Tao-te-ching I., in der Übersetzung von V. von Strauss). Mit anderen Worten: «Eine Blume spricht nicht, sie sagt kein Wort.»⁶ Eine wahrhaft zen-ische «Definition» des Zen!

Trotzdem gibt es eine schier unübersehbare Literatur über das Zen. Schon das Quellenmaterial würde eine kleinere Bibliothek

⁶ Zenkei Shibayama, *A Flower does not talk*. Ch. E. Tuttle Company, Rutland, Vt.-Tokyo 1977, S. 264.

füllen. Eine ältere Ausgabe des buddhistischen Kanons (von Tetsugen besorgt – sie wurde 1681 nach dreizehnjähriger Arbeit beendet) umfaßt ca. 6956 Holzabdruckbände mit 48275 Seiten. (271) Es scheint, daß man die Blume – da sie nicht von selbst sprechen wollte – einfach zum Reden zwingt. Selbst *D. T. Suzuki*, der bekannteste Verfechter der absoluten Unbeschreibbarkeit und Undefinierbarkeit des Zen, hat sehr viel darüber geschrieben. Und nun also auch Heinrich Dumoulin. Er aber ist der Ansicht (vgl. Band I., S. 3f.), daß die Geschichte des Zen noch immer der gangbarste und zugleich der sicherste Weg zur Deutung des Zen sei. Darin ist ihm Recht zu geben und aus dieser Überzeugung entstand sein monumentales Werk. Ob es aber dem Verfasser gelungen ist, dem selbstgesetzten Ziel gerecht zu werden?

Seine Methode wirkt eher schulmäßig. Er verfolgt die Entwicklung des Zen (als Lehre, als Erfahrung und als Institution: Richtungen, Schulen) in chronologischer Ordnung. Sie wirkt auf die Dauer «trocken», ja stereotyp. Die besten Teile des Buches sind die Darstellungen hervorragender Persönlichkeiten des Zen. Ausführlich behandelt Dumoulin ihr Leben, ihre Lehren, ihr persönliches Verständnis des Zen und hebt das je individuell Besondere hervor, womit sie das Zen geprägt und zu seinem Einwirken auf den Gang der Dinge beigetragen haben.⁷

Allerdings bekommt man ab und zu den Eindruck, der (Zen-) Buddhismus sei ausschließlich eine Sache der Männer, was zum Teil auch stimmt. Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts durften z. B. keine Frauen den heiligen Berg Kōya bei Osaka betreten. Klöster hat es aber auch für Frauen viele gegeben; die sogenannte *ama*, eine Art von Nonne kommt aber im ganzen Buch kaum zur Sprache. Zwar finden sich hie und da flüchtige Hinweise auf Frauen und Nonnen, im ganzen aber bleiben sie völlig im Dunkel.

Was die Begegnung der ersten christlichen Missionare mit Zenbonzen betrifft, so erwähnt der Verfasser zwar (229–236) anfängliche, schüchterne Annäherungen, und er berichtet über eine Anordnung des Visitators für die Japanmission, A. Valignano SJ (1539–1609), wonach jedes Missionshaus der Jesuiten ein Teezimmer zum Empfang von Gästen nach den Regeln der herrschenden Stände der Gesellschaft haben sollte. (223) Die auf dem Zen fußende Teezeremonie blühte nämlich gerade in dem sogenannten «Christlichen Jahrhundert» (ungefähr 1550 bis 1650) und auch noch danach, als die japanischen Christen bereits brutal unterdrückt und verfolgt wurden. Zu einem richtigen Dialog zwischen dem (Zen-) Buddhismus und der katholischen Kirche kam es damals aber nicht. Kein Wunder, von beiden Seiten kannte man sich kaum. Und man war nur sehr ungenügend und oberflächlich über Lehre und Absichten der je anderen Partei informiert. Zudem waren die äußeren Umstände zu ungünstig – sie förderten gegenseitiges Mißtrauen und Vorurteile. Immerhin hat es Ausnahmen gegeben: Einer der besten Freunde des heiligen Franz Xaver war ein alter Zenmönch. (270) Trotzdem gelang es den beiden nicht, einander von der Richtigkeit der je eigenen Lehre zu überzeugen. Ein anderer früher Missionar, *Cosme de Torres SJ*, macht kein Hehl aus seiner Bewunderung für die Zenmönche, die – so schreibt er – solche Fragen stellen, die nicht einmal Scotus oder der heilige Thomas zu ihrer Befriedigung hätten beantworten können.⁸

Beschränken sich die Auskünfte Dumoulin's über «freundliche und feindliche Kontakte» sowie über «Lehrdisputationen» der

⁷ Schade, daß dieses wertvolle Material nicht drucktechnisch herausgehoben wurde. Enttäuschend ist auch, daß der Verlag dem Buch kein einziges Bild und keine Kartenskizze beigegeben hat, wo doch gerade die Geschichte des Zen reiches Material aus Malerei, Schriftzeichen, Architektur und Gartenbau zur Illustration geboten hätte. (Vgl. H. Bechert & R. Gombrich, Hrsg., *Die Welt des Buddhismus*. Verlag C.H. Beck, München 1984).

⁸ G. Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts* (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 23). Tokyo 1928, S. 55.

ersten Missionare auf die genannten wenigen Seiten, so schweigt er vollends über die Frage nach der Rolle von wieder «Abgefallenen» in der schweren Verfolgungszeit und wie das Christentum im Namen von Buddha und des Tao angegriffen wurde.⁹ Er kommt aber auch überhaupt nicht auf heutige Dialogversuche zwischen Zenbuddhisten und Katholiken in Japan zu sprechen, da er seine Geschichte mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts abschließt. Obwohl er über die verschiedenen hoffnungsvollen Zusammenkünfte, gemeinsame Meditationen, Austausch von Erfahrungen gewiß auf dem Laufenden ist, läßt er sich nicht auf das Thema der möglichen «Vereinbarkeit» oder «Unvereinbarkeit» der beiden Religionen ein. Über das sogenannte «christliche Zen», wie es sein im deutschen Sprachraum bekannter Mitbruder *Enomiya-Lasalle* praktiziert und wie es *W. Johnston SJ* vor allem publizistisch verbreitet, sagt er kein Wort. Immerhin stellt er in seinem «Nachwort» die Frage nach der möglichen Pluralität und Universalität des Zen und ob es dann noch «buddhistisch» bleibe. (379) Ebenso wäre zu fragen, wie sinnvoll es ist, über ein «christliches Zen» zu sprechen und ob zum Beispiel der Vergleich mit einer «Christianisierung des Aristoteles» durch Thomas von Aquin verfangt. Wenn es heute nicht an Christen fehlt, die im Zen die große «Chance» zur Bereicherung der Meditation, der mystischen Erfahrung und der Theologie sehen, so gibt es andere, mit *D. T. Suzuki* an ihrer Spitze,¹⁰ die zwischen Zen und Christentum eine so tiefgreifende Verschiedenheit sehen, daß sie sich keinen gemeinsamen Boden für eine wirklich fruchtbare Begegnung denken können.

Hält sich Dumoulin aus diesem Disput heraus, so auch aus dem um die Anklage, das Zen, und zwar gerade das japanische, sei «atheistisch». Den Unterschied zum chinesischen Zen, an dem ihn das «Meister-Jünger-Verhältnis jener originellen, rauhen, charakterfesten Männer» fasziniert, sieht er in der größeren Volksnähe, bzw. der übernommenen Aufgabe der Volkserziehung (IX), ferner u. a. in seinem ästhetischen «appeal». Auf andere Merkmale des japanischen Buddhismus, die ihn von anderen Formen (in Indien, China, Burma etc.) scharf unterscheiden, weist *H. Nakamura*¹¹ hin. Er behauptet, der Buddhismus habe in Japan viel von seinem religiösen Inhalt eingebüßt, er sei nicht nur zu weltlich orientiert, sondern zeige mit zahlreichen spöttischen Redeweisen seine Unehrebarkeit den Göttern und Buddhas gegenüber. Dumoulin seinerseits sieht die «oft betonte» These, wonach das Zen der Einpflanzung in den japanischen Boden seine Vollendung verdanke, durch die sich «vor unseren Augen ereignende kraftvolle Entwicklung des Zen im Westen» relativiert: Sie spreche «nicht das letzte Wort in der Zen-Geschichte». (377) Im übrigen verhehlt er nicht seine Sympathie für das Zen, dessen Einsichten und Leistungen er sehr positiv betrachtet, ja in dem er eine der größten Erfahrungen und Entdeckungen des wahrheitssuchenden Geistes der Menschheit erblickt. Erwähnt seien zum Schluß der sehr reiche Anmerkungs- und Bibliographien in den wichtigsten Sprachen, die Zeit und Traditionstafeln sowie das Namens- und Sachregister. Insgesamt ein «opus mirandum», die Krönung einer lebenslangen Zenforschung und das dementsprechend erwartete Werk eines Fachmanns, den wir mit einem Wort des Aristoteles einen der «wenigen Nüchternen unter den Betrunkenen» nennen möchten.

Gellért Béky SJ, Kyoto

⁹ G. Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Harvard University Press, Cambridge/Ms. 1973, bes. S. 261–267. – G. Béky, *Tao and Logos*, in: *Sapientia* 1983, Nr. 17, S. 50f. – Für China siehe: *J. Gernet, Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*. Zürich 1984 (Original: *Chine et Christianisme. Action et Réaction*. Gallimard, Paris 1982).

¹⁰ *D. T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism*. Drei Bände, London 1927, 1933, 1934; Neudruck London 1970; Bd. 2 ins Deutsche übersetzt von F. Kraus: *Der Weg der Erleuchtung. Die Übung des Kōan*. Baden-Baden 1957.

¹¹ *H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples. India-China-Tibet-Japan*. Revised English Translation. Honolulu 1964.

Übersehene Katholizität

Seit einigen Jahren ist, mindestens im katholischen Raum, die am meisten diskutierte Disziplin der Theologie die Moraltheologie. Letztere wird von ihren Vertretern (-innen) lieber theologische Ethik genannt. Der alte Name hat aber den Vorteil, daß er mancherlei Gedankenassoziationen hervorruft und auch z. T. die Ursachen der Diskussionen um sie mitevoziert. In der Tat war der theologische Charakter der Disziplin bis zu den sechziger Jahren, mindestens verbal, kaum umstritten. Seit zwei Jahrzehnten wird hingegen intensiv darüber diskutiert, und die Frage «Was ist das Theologische an der Moraltheologie?» ist unumgänglich geworden.

In dieser Breite gesehen, ist die damit angesprochene Problematik nicht nur für Katholiken relevant, sondern rührt an die Sensibilität und die Aufmerksamkeit anderer Konfessionen. Seit einiger Zeit sind evangelische Beiträge zur Lage der katholischen Moraltheologie nicht selten anzutreffen. Nun liegt eine umfangreiche Rekonstruktion vor, welche katholische Leser (-innen) zur Selbstanalyse und -einschätzung auffordert.

Der evangelische Privatdozent *Wolfgang Nethöfel* stellt eine Art Bilanz der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie «nach dem Konzil» vor, die nicht nur in rein konfessionskundlicher Perspektive interessant ist.¹ Es werden hier, im Hauptteil des Textes, vier Vertreter der deutschen Moraltheologie in ihren fundamentalen Ansätzen dargestellt und gewürdigt: *Bernhard Häring, Alfons Auer, Franz Böckle* und *Dietmar Mieth*. Vor diesem Hauptteil wird allgemein über die Erneuerungsabsichten des II. Vatikanischen Konzils in unserer Sache berichtet, und abschließend werden alle Ansätze anhand vier theologischer Themen gesamthaft gewürdigt und hinterfragt.

Im Konzilsdekret *Optatum totius* zur Ausbildung der Priesteramtskandidaten wird eine grundlegende Erneuerung der Moraltheologie nicht nur gewünscht, sondern gefordert. Die Formulierung dieses Postulats (vgl. Nr. 16) war das Werk auch von Moraltheologen, welche dann die nachkonziliare Epoche entscheidend prägen sollten. Nethöfel, der von diesem Text ausgeht, hebt vor allem den Einfluß B. Härings hervor und rekonstruiert seine Rolle als Peritus. Am Konzil waren aber in dieser Sache verschiedene Tendenzen am Werke, und die Formulierung der neuen Aufgabenstellung, wonach «die Moraltheologie, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll», räumt die Schwierigkeiten eines adäquaten Verhältnisses zwischen der *Berufung* und der Konkretisierung der *Verpflichtung* nicht aus. Mit anderen Worten: Diese Passage aus den Konzilsdokumenten hat die Debatte um das Proprium und die Methode einer theologischen Ethik nur skizziert, aber nicht in irgendeine Richtung geprägt und vorentschieden.

Die Lebendigkeit und zugleich die Konfliktualität nachkonziliärer Moraltheologie sind also auch von anderen Faktoren abhängig. Zu Recht betont Nethöfel die entscheidende Rolle, welche die durch Papst Paul VI. veröffentlichte Enzyklika *Humanae Vitae* gespielt hat. In diesem Zusammenhang ist das päpstliche Dokument in erster Linie nicht so sehr als Anlaß zu sehen, um eine neue kasuistische Lösung des Problems der Geburtenkontrolle vorzuschlagen, sondern vielmehr als Anstoß zu einer neuen prinzipiellen Diskussion um die Methode der Normenfindung in der Moraltheologie einerseits und um die Grenzen der lehramtlichen Kompetenz in konkreten ethischen Fragen andererseits.

Die Publikation des genannten Rundschreibens hat aber nicht nur «innere» Konsequenzen für das Leben der katholischen Kirche ausgelöst. Das Bemühen um eine «ökumenische Konvergenz» in ethischen Fragen wurde dadurch erschwert. Deswegen ist es verständlich, daß vor allem deutschsprachige Moraltheologen sich das ökumenische Anliegen besonders zu eigen

¹ *Wolfgang Nethöfel, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.

gemacht haben, um die heute sich ausbreitende gegnerische These einer neuen Konvergenz in dogmatischen Belangen und einer ebenso neuen Divergenz in ethischen Dingen zu entkräften.

In der Version Nethöfels erhebt sich «einerseits die alte Frage, wie es bei unterschiedlichen «ersten Grundsätzen» der Moral über Konfessionsgrenzen hinweg zu so weitgehenden Konvergenzen in den «Folgerungen und Pflichten» kommen kann – andererseits werfen divergente Lösungen im ökumenischen Kontext die Frage nach dem «status confessionis» auf.» Ich finde diese Alternative nicht treffend. Die Frage nach dem «status confessionis» ist weder bei den «ersten Grundsätzen» noch bei den «Folgerungen und Pflichten» angesiedelt. Noch weniger deckt sie sich heutzutage mit den verfaßten Konfessionsgrenzen. Ich denke hier an Konflikte um die Kriegsdienst- oder Militärsteuerverweigerung in europäischen Ländern oder um die Apartheid in Südafrika, welche einerseits geradezu kirchentrennend werden konnten, ohne andererseits ein Kontroversethema der klassischen Konfessionen zu sein. Ich muß mit Nethöfel anerkennen, daß die durch *Humanae Vitae* provozierte Herausforderung der Moraltheologie in erster Linie eine fundamentalethische und nicht eine direkt sexualethische gewesen ist. In dieser Perspektive ist es verständlich, daß die Enquête Nethöfels sich auf fundamentalethische Positionen und Dispute konzentriert und die materialetischen Differenzen eher im Hintergrund läßt. Somit werden vor allem die verschiedenen Varianten des «Autonomieprogramms» herauskristallisiert und die z. T. biographisch bedingten, je anders gelagerten Mentalitäten rekonstruiert. So wird z. B. bei A. Auer die Rolle der sogenannten «Tübinger Schule» und bei F. Böckle der Einfluß der sogenannten «Existentialphilosophie» in den jeweiligen Frühschriften am meisten sichtbar. Darüber hinaus profitieren alle diese Autoren von der Erneuerung dogmengeschichtlicher Forschung. Das neue Thomasbild ist vor allem bei F. Böckle und A. Auer wirksam, und das Werk Meister Eckharts wird vor allem durch D. Mieth rezipiert.

Was noch not täte

«Die hier dargestellten moraltheologischen Entwürfe erlauben es nicht, die Entwicklung der Moraltheologie nach dem Konzil abschließend unter theologie- oder gar kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten zu charakterisieren.» (op. cit. 225) Die selbst-

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-
Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische
Kreditanstalt Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht
1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

kritische Bemerkung Nethöfels ist treffend und erlaubt dem Rezensenten, das besprochene Werk zum Anlaß für weiterführende Überlegungen zur Lage nachkonziliärer Moraltheologie zu nehmen. Sie können hier allerdings nur fragmentarisch sein, möchten aber die «Orientierung»-Leser(innen) ermuntern, eine eventuelle Debatte zu dieser Thematik zu initiieren.

► Eine erste Bemerkung zur Bewertung nachkonziliarer Entwicklung liegt mir besonders nahe als «germanisierter» Theologe, welcher aber die eigene kulturelle Wurzel noch nicht restlos «abgeschnitten» hat. Es handelt sich um die spontane *germano-zentrische* Selbstverständlichkeit mit der man (frau bleibt hier leider noch allzu still) neuere (moral)theologische Entwicklungen und Konflikte einschätzt, ohne zu merken, daß sich, auch innerhalb Europas, andere Akzentuierungen und Entwicklungen abzeichnen. Der *theologus germanus* nimmt davon fast keine Notiz, und in diesem Sinne ist das Werk Nethöfels leider keine Ausnahme.²

► Bei der Lektüre von «Moraltheologie nach dem Konzil» habe ich eine andere Beobachtung machen können. Alle vier ausgewählten Autoren orientieren sich, auch bei verschiedenen Akzentuierungen, an einer *hermeneutischen* Methode der ethischen Urteilsfindung. Diese Methode und Grundorientierung ist nicht die einzige, welche durch deutschsprachige Moraltheologen gepflegt wird. Die an angelsächsischer *Sprachanalytik* orientierte Methode ist ebenso vertreten und hätte in dieser Publikation eine gebührende Behandlung und Bewertung verdienen sollen. Diese methodologische Perspektive ist vor allem durch den Münsteraner Moraltheologen *Bruno Schüller* vertreten, findet aber bei Autoren wie F. Furger, W. Wolbert oder G. Ginters eine angemessene Beachtung. «Wer sich gründlich mit dieser Tradition beschäftigt, bleibt dennoch einstweilen ein Wanderer zwischen zwei Welten»: So beurteilt Nethöfel die Relevanz sprachanalytischer Methode in der deutschsprachigen Moraltheologie. Das Urteil scheint mir unangemessen, vor allem weil es die positive Rolle dieses Instrumentariums bei der Klärung (noch nicht unbedingt bei der normativen Bewältigung) komplexer Normenkonflikte kaum wahrnimmt. Denken wir nur an die Begründung des *Rechts auf Leben* mit allen dazugehörenden Konflikten (Notwehr, «gerechter Krieg», Schwangerschaftsabbruch usw.); dann wird ersichtlich, wie der Ausdruck «Leben» bzw. «Recht» jedesmal eine andere Konnotation erhält.

► Die nachkonziliare Zeit ist für die katholische Moraltheologie, mindestens in den deutschsprachigen Ländern, nicht nur durch innertheologische Kontroversen gekennzeichnet. Die Renaissance moralphilosophischer Interessen, auch «Rehabilitierung der *praktischen Philosophie*» genannt, hat in den letzten Jahren manche theologische Ethiker beeinflusst. Ich denke an Themen wie «narrative Ethik», «Ethik und Ästhetik», «Moral und Geschichte», welche bisher kaum zum Kanon moraltheologischer Fragestellungen gehörten und nun bis ins «Handbuch christlicher Ethik» eine ausdrückliche Behandlung erfahren haben.

► Langsam bahnt sich ein Dialog zwischen europäischen und lateinamerikanischen Ethikern an. Noch langsamer, aber um so sicherer melden sich nun aber auch Ethikerinnen als Subjekte/Objekte theologisch-ethischer Forschung zum Wort. Auch dies ist «ökumenische Moraltheologie nach dem Konzil». Hier bekommen die Wörter «Ökumene» und «katholisch» nicht nur eine rein konfessionalistische Note, sondern sie werden verstanden, so wie ihre griechischen Wurzeln von Anfang an intendierten, nämlich als die weltweite universelle Dimension jeglichen ethischen Bemühens. *Alberto Bondolfi, Zürich*

² Mit großer Freude erhalte ich gerade in diesen Tagen die Übersetzung eines Werkes aus der amerikanischen Moraltheologie. Vgl. Charles Curran, *Sexualität und Ethik*. Mit einem Nachwort von Stephan Pfürtnner. Athenäum, Frankfurt 1988. Ausnahmen bestätigen die Regel, aber ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß letzteres nicht mehr lange gelten wird.