



# ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 64. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2000

**W**ORT, SCHULD, GEDÄCHTNIS – um diese Trias kreisen die Gedanken Helmut Zwangers in seinem Gedichtband «Wort. Wo bist Du?» Ebenso gut könnte er in einer Engführung fragen: Gott. Wo bist Du? Als Theologe und Pfarrer der evangelischen Martinskirchengemeinde in Tübingen weiß er sich dem Wort verpflichtet, weiß – gemäß dem Johannes-Prolog – um die Herkunft dieses Worts. Aber er kennt auch die Unzulänglichkeit dieses Kommunikationsmittels: seine Anfälligkeit, seine Verletzbarkeit. Kein anderes Attribut als «armselig», dem man im außerdeutschen Sprachraum schwerlich begegnet, trifft so sehr sein Doppelwesen.

Seinen Reflexionsraum hat Helmut Zwanger mit Gestalten wie Edith Stein, Paul Ricœur, Nelly Sachs, Paul Celan oder Hugo von Hofmannsthal besetzt. Von ihnen gehen entscheidende Anregungen aus, wie dem Wort zu begegnen wäre. Und diese Begegnungen finden nach Auschwitz statt, nach einem Tausendjährigen Reich, welches aus dem «Wörterbuch des Unmenschlichen» diktiert und die Sprache verhunzt hat. Im Exil hat Nelly Sachs versucht, «das verlorene Alphabet» wieder zu finden, die Worte «an ihrer Quelle» aufzuspüren. Nicht anders wollten etwa auch Natalja Ginzburg oder Primo Levi das faschistische falsche Sprachpathos überwinden und eine neue Nüchternheit kreieren. Helmut Zwanger knüpft an solche Überlegungen an, wenn er vom «Kainsmal Sprache» spricht, wenn er an Stelle eines «wörterkalten» Lippengebets («Nichts/war/an deinen Lippen/zu lesen,/was/von Herzen/kommt») das authentische Sprechen setzen will: eine Kongruenz von Intension und sprachlichem Ausdruck; von Bedeutung und Zeichen. Er findet dafür zu aussagekräftigen Formeln wie «leibhaftiges Wort» und «sprachhaftiges Herz».

## Die «Armseligkeit» des Worts

Liest man seine Notate, so spürt man, daß hier ein konsequenter Sprachasket am Werk ist. Er unterstellt sich dem Gesetz jener Kargheit, die über einen bloßen Purismus hinausreicht. Poetische Botschaften sind es nicht, die er übermittelt, nicht bildgeprägte Aufzeichnungen in erster Linie, sondern Sprach-Exerzitien, in denen der Ratio eine primäre Rolle zukommt. Als solche sind sie denk-würdig. Ihre Leerstellen erlauben den Lesenden einen je eigenen Zugang, eine immer wieder andere Auslegung. Doch Zwangers Nachdenken steht nicht in einem luftleeren Raum. Seine Sprachkritik heftet sich an aktuelle Ereignisse wie etwa die umstrittene Rede Martin Walsers (anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 11. Oktober 1998). Die «geschichtliche Last», von der Walser gesprochen hat, «die unvergängliche Schande» – sie verdichten sich in Helmut Zwangers Gedichten zur «Schuld» schlechthin. Und das angebliche Nichtwissen der damaligen Zeitgenossen wird ad absurdum geführt: «Nichts/gar nichts/haben/wir gewusst//lange schon/vor dem Nichts.» Statt die «Schandzeichen» zu verbergen, sollte die Scham zugelassen werden – jenes Gefühl, das vielleicht am schwierigsten aus- und durchzuhalten ist. Zwanger erinnert an Oradour, zitiert den Ausspruch eines Überlebenden, Robert Hébras, welcher als einziges von den Mördern verlangen würde, «dass er um Verzeihung bittet». Aber, so möchten wir als Lesende fragen, kann eine solche Schuld überhaupt verziehen werden? Sind Menschen, direkt Betroffene, dazu im Stande? Sind sie nicht überfordert? Von Verzeihung und Versöhnung sollte nicht leichtfertig gesprochen werden. Darum wissend entläßt denn auch Helmut Zwanger das Hébras-Zitat in die Offenheit. Es bleibt bei der nackten Bitte. Der Bittsteller muß das Ausbleiben einer Antwort erleiden. Und man darf vielleicht weiter fragen: Gibt es überhaupt eine Instanz, die ein solches Verzeihen aussprechen kann, die demnach zu einer Antwort befugt wäre?

So bleibt als Drittes das Gedächtnis. Nachdem auch dieses im Zeichen langjährigen Verdrängens immer wieder verweigert worden ist, mahnt Zwanger die Bedeutung des Gedankens und Erinnerns an: «ein Mal in den Lüften», während die Synagogen gebrannt haben. Er nennt die Wunde «Antijudaismus», die den Antisemitismus gestützt und gefördert hat. Vieles hat dabei die Kirche vergessen und in einer einseitigen

### LYRIK

**Die «Armseligkeit» des Worts:** Zu Gedichten von Helmut Zwanger – Die Trias von Wort, Schuld und Gedächtnis – Die Verletzbarkeit des Wortes – Das Gesetz der Kargheit – Der Bittsteller und die nackte Bitte – Zur Struktur der Erinnerung.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

### MEDIZIN/GESELLSCHAFT

**Die Zukunft der Medizin – Anlaß zur Hoffnung?** Zur Fragwürdigkeit von Prognosen überhaupt – Die unübersichtliche Lage der Medizin als Wissenschaft und als Praxis – Zukünftige Herausforderung – Der Schock der Demographie – Globalisierung und veränderter Stellenwert der Arbeit – Technologische Innovationen – Die ökologische Problematik – Entwicklungen in der Apparatedizin – Molekularmedizin und diagnostische Verfahren – Möglichkeiten und Risiken der Prävention – Prädiktive Diagnostik – Naturheilkundlich orientierte Methoden und Paramedizin – Probleme im Zusammenhang mit Ressourcen – Ethische Probleme und Dilemmata – Die Stellung des Arztes und die Funktion von Medizin in Zukunft.

*Michael Halbfas, Bonn*

### GESCHICHTE/PHILOSOPHIE

**Wege des Dao in den Westen:** Stationen und Tendenzen eines Kulturaustausches – Franz Kafka und der Geist des Daoismus – Die Berichte und Briefe der Jesuiten-Missionare aus China – Die Debatten unter den Intellektuellen des 17. Jahrhunderts – China und die europäischen Kolonialkriege – Opiumkrieg und seine Folgen – Zur Rezeption des Daoismus – Vergleiche mit Texten aus dem Neuen Testament – Übersetzungen in europäische Sprachen – Interesse der Theosophen – Europäische Kulturkritik und China als Alternative – Dao-Lehre und die Psychologie – Nationalsozialismus und erzwungene Emigration deutscher Sinologen – Daoismus als Religion der Dichter – Zum Problem der Übersetzung. *Knut Wolf, Nijmegen*

### LITERATURGESCHICHTE

**Mythos Narziß:** Zu einer Anthologie von Almut-Barbara Renger – Von der Antike bis zur Gegenwart – Integraler Bestandteil moderner Theorien vom Ich.

*Wolfgang Schlott, Bremen*

### THEOLOGIE

**Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?** Zwischen Mythos und Logos – Zur Traditionskritik seit der Aufklärung – Der Logos der Kritik und der Logos der Zustimmung – Religionswissenschaft und Religionsphilosophie – Die Diskussion von Geltungsfragen – Theologie an der Universität und die Kirchen – Die Aufgabe der Erinnerung und die Kulturwissenschaft – Bekenntnisbildung und Gedankenfreiheit – Theologie als kritisches Prinzip.

*Jürgen Werbick, Münster/Westf.*

Christologie die jüdische Herkunft Jesu unterschlagen. Zwanger spricht vom «arisierten» Jesus. – Es gibt indessen für dieses Gedenken kein «zu erfüllendes Soll», nur den Weg, welche Generationen und Generationen nach der Jahrhundertkatastrophe zu gehen haben. Dabei ist Erinnern «kein passiver Reflex der Wiederherstellung, sondern der produktive Akt einer neuen Wahrnehmung (Aleida Assmann)». Der Satz steht in jenem Nachwort, welches Helmut Zwanger seinen Gedichten beigibt. Dieses Nachwort erhellt auch die Widmung des Gedichtbands für Waltraud Herbstrith im Tübinger Edith-Stein-Karmel. Die

<sup>1</sup> Helmut Zwanger, Wort. Wo bist Du? Gedichte, Klöpfer & Meyer, Tübingen 2000, 134 Seiten.

ausgewiesene Kennerin der jüdischen Philosophin hat in ihrem Gedicht «Solidarität» eine sinnreiche Perspektive angedeutet: Sie beschwört Edith Stein, wie sie von nun an den siebenarmigen Leuchter «hinein in die Enge der Kirchen, hinein in die Schmach der Vergangenheit» trage. Und Zwanger erwähnt an anderer Stelle jenen inneren Zusammenhang, auf den Otto Friedrich Bollnow hingewiesen hat, wenn er zwischen «humare» (bestatten) und «humanitas» (Menschlichkeit) eine Verbindung herstellt. Da aber das Gedenken ein unabschließbares ist, kann es letztlich – vor einem religiösen Verstehenshorizont – nur in Gott münden. Und er wäre dann wohl auch derjenige, der einzig verzeihen kann.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

## Die Zukunft der Medizin – Anlaß zu Hoffnung?

Welchen Sinn macht es, sich die Frage zu stellen, ob man die Entwicklungen, die die Medizin in naher, mittlerer oder ferner Zukunft nehmen wird, unter dem Vorzeichen der Hoffnung sehen kann bzw. soll oder nicht?

Ein Theorem von Popper besagt, daß wir gegenwärtig nicht wissen können, was wir demnächst wissen werden. Hierin liegt meines Erachtens eines der größten Probleme der folgenden Ausführungen: Durch lediglich lineare Verlängerung von in die Gegenwart hineinreichenden Entwicklungen lassen sich Zukunftsprognosen im Grunde nicht stellen. Dies ließe sich mit Leichtigkeit untermauern durch die Vielzahl von derartigen zurückliegenden Versuchen, die durch die anschließend eingetretenen Entwicklungen falsifiziert wurden. Nichtsdestotrotz bin ich methodisch angewiesen auf Extrapolationen gegenwärtiger Trends und Entwicklungen, da es mir schlicht an visionärer Kraft mangelt.

Eine weitere Schwierigkeit liegt darin begründet, daß es kaum angeht, von der Zukunft der Medizin zu sprechen. Das einst von einzelnen Personen zu überschauende Fach hat sich in einer rasanten Entwicklung in zunehmend spezialisiertere Subdisziplinen aufgespalten, so daß auch von Experten nur noch immer kleinere Stücke des Kuchens überblickt werden können. An der Diskussion um Medizin als Wissenschaft und um das Gesundheitswesen beteiligen sich Angehörige aller dieser medizinischen Fachdisziplinen sowie auch aller gesellschaftlichen Gruppierungen, so daß ein Überblick über die Breite der Auseinandersetzung kaum noch möglich ist.

Nachdem somit hinreichend klargeworden sein dürfte, daß das, was im folgenden gesagt werden soll, im Grunde gar nicht gesagt werden kann, möchte ich einen kurzen Überblick über den Gang der weiteren Ausführungen geben.

In einem ersten Schritt soll beleuchtet werden, welchen maßgebenden Herausforderungen sich die Medizin in bezug auf die Rahmenbedingungen im kommenden Jahrhundert wird stellen müssen. In einem weiteren Schritt sollen kurz die Gebiete, auf denen sich die dramatischsten bzw. auch die mit den größten Hoffnungen besetzten medizinischen Entwicklungen ereignen dürften, dargestellt werden. Auf dieser Grundlage möchte ich anschließend sich aus diesen Entwicklungen möglicherweise ergebende Probleme oder Dilemmata darstellen. Zuletzt werde ich Fragen stellen nach der zukünftigen Stellung des Arztes und der Funktion, die der Medizin in der Gesellschaft zugewiesen werden wird. Möglicherweise hängt es dann von der Beantwortung dieser Fragen ab, ob ein hoffnungsvoller Ausblick auf die Zukunft der Medizin möglich ist.

### Zukünftige Herausforderungen für die Medizin

Es ist absehbar, daß sich insbesondere in vier Bereichen die Rahmenbedingungen, unter denen Medizin im kommenden Jahrhundert betrieben werden wird, dramatisch wandeln

werden. Der Zukunftsforscher Karlheinz Steinmüller spricht in diesem Zusammenhang von «massiven Schockwellen», die einander überlagern werden.

Die erste dieser Schockwellen ist die *demographische*. Während die Weltbevölkerung insgesamt laut Prognosen der UNO bis zum Jahr 2025 von jetzt sechs Milliarden auf dann zehn Milliarden Menschen steigen wird, was eine weitere Verjüngung in den Ländern der sogenannten nichtentwickelten Welt bedeutet, altert die Bevölkerung in den meisten Industriestaaten. Die nicht-industrialisierten Staaten werden aufgrund der weiterhin kaum gebremst wachsenden Bevölkerungszahlen Mühe haben, eine auch nur basismedizinische Versorgung aufrechtzuerhalten oder zu errichten. In den industrialisierten Ländern ist die Folge dieser Entwicklung wie bekannt, daß eine abnehmende Zahl erwerbstätiger Menschen eine ständig zunehmende Zahl von immer älter werdenden Rentnern zu versorgen hat. Da die Höhe der Gesundheitsausgaben, wie später noch genauer ausgeführt werden wird, in einer deutlichen Beziehung zum Alter der Patienten steht, wird diese Entwicklung auch erhebliche wirtschaftliche Implikationen im Gesundheitssystem selbst aufweisen.

Die zweite Schockwelle ist die *ökonomische* bzw. weltwirtschaftliche. Es ist im einzelnen kaum abschätzbar, wie die mittel- und langfristigen Folgen des Prozesses, der allgemein als Globalisierung bezeichnet wird, aussehen werden. Wie wird sich die immer rascher verändernde Arbeitswelt auf den Gesundheitszustand der daran Partizipierenden auswirken? Bedeutet die allseits geforderte Flexibilität einen Zugewinn an Wahlmöglichkeiten oder überfordert sie die Menschen und führt zu einem weiteren Ansteigen von Streßfaktoren? Wird es gelingen, das Problem der Massenarbeitslosigkeit in den Griff zu bekommen? Wie geht eine durch Globalisierung zusammenwachsende Welt mit den krassen Ungleichgewichten um, die in bezug auf das Niveau von Wohlstand und Ressourcenverbrauch und nicht zuletzt auch von medizinischer Versorgung bestehen?

Die dritte Schockwelle ist die *technologische*. Diese wirkt sich zum großen Teil direkt auf den medizinischen Betrieb aus. Medizinische Weiterentwicklungen sind in vielen Bereichen nur denkbar unter Fortschreibung der bestehenden Trends zur Informatisierung und Miniaturisierung. Die Biotechnologie und hierin besonders die Gentechnik wird einen zunehmend größeren Stellenwert einnehmen. Aber auch unsere gesamte Lebenswelt wird immer mehr von Technologien geprägt sein. Als Symbole für die gegenwärtig schon erreichte Einbettung von Technologie in unser Alltagsleben seien genannt die audiovisuellen Medien mit ihrem permanenten Informations- und Unterhaltungsangebot, die mittlerweile jedem zugänglichen mobilen Telefone mit der Ermöglichung der ständigen Erreichbarkeit und nicht zuletzt die immer weiter voranschreitende Computerisierung aller Bereiche des Lebens. Allein Auswirkungen und Bedeutung des Internets, von dem vor zehn Jahren noch nahezu

niemand etwas wußte, sind in keiner Weise abzusehen. Nicht zu übersehen ist, daß diese durch Technologien veränderten Lebensformen wiederum neue Gesundheitsrisiken schaffen. Man kann in diesem Zusammenhang Elektrosmog oder Hörschäden durch die immer stärkere Lärmbelastung nennen; wesentlicher erscheinen aber die vermittelten Wirkungen, wenn z.B. soziale Beziehungen angesichts der Mediatisierung der Lebenswelt sterben oder es durch den Konsum von Gewaltfilmen oder Videospielen zu psychischen Traumatisierungen von Kindern und nicht nur von diesen kommt.

Die vierte Schockwelle ist die *ökologische*. Nahezu ungebremsert zerstört die Menschheit ihre eigenen Lebensgrundlagen. Die volkswirtschaftlichen Auswirkungen von Umweltzerstörung werden weiterhin weitestgehend negiert bzw. allenfalls zu einem Bruchteil der wirklichen Schäden berücksichtigt. Wie sich die ökologische Gesamtsituation in Zukunft entwickeln wird, ist Gegenstand äußerst kontroverser Debatten und kann an dieser Stelle nicht eingehender erörtert werden. Festzuhalten bleibt aber, daß auch die ökologische Situation und hier besonders wohl die Schadstoffbelastung einen direkten Einfluß auf den Gesundheitszustand einer Bevölkerung hat. Beispielhaft sei an dieser Stelle die Zunahme der Erkrankungen des allergischen Formenkreises genannt.

Diese nunmehr mit groben Strichen skizzierten Schockwellen werden sicherlich in vielfältiger und z.T. nicht absehbarer Weise interferieren und damit zunehmend komplexe Herausforderungen für die Medizin im 21. Jahrhundert darstellen.

Wie wird die Medizin der Zukunft aussehen? Auf welchen Gebieten sind gegenüber dem gegenwärtigen Zustand die weitreichendsten Entwicklungen abzusehen, welche dieser Entwicklungen sind mit den größten Hoffnungen besetzt und wer ist eigentlich Träger dieser Hoffnungen? Stehen wir am Beginn eines Zeitalters nahezu unbegrenzter Heilungsmöglichkeiten oder verlieren wir im seelenlosen medizinischen Betrieb das Eigentliche unserer Existenz? Zunächst sollen nun die Gebiete der Medizin vorgestellt werden, auf denen die dramatischsten Entwicklungen prognostiziert werden können.

### Apparatemedizin

Die vielleicht offensichtlichsten medizinischen Fortschritte in der jüngeren Vergangenheit hat es im Bereich der Apparatemedizin gegeben. Beispielhaft seien hier genannt auf der Ebene der Diagnostik die rasanten Verbesserungen in den bildgebenden Verfahren, insbesondere beim Ultraschall, bei der Computertomographie und bei der Kernspintomographie.

Auf der therapeutischen Ebene stellt die Technik der Bauchspiegelung mit der Entwicklung immer besserer Instrumente einen der größten Durchbrüche der jüngeren Vergangenheit dar. Durch die Möglichkeit, viele vormals große chirurgische Operationen auf dem Weg der Laparoskopie vorzunehmen, können in zunehmendem Maße die entsprechenden Eingriffe für die Patienten schonender und damit häufig ambulant durchgeführt werden.

Auf dem Gebiet der Apparate im weitesten Sinne scheint ein Ende der Entwicklung in keiner Weise in Sicht. Ein Blick auf einige markante prognostizierte Entwicklungen soll dies belegen:

– Schon in nicht allzu ferner Zukunft soll der Chirurg nicht nur minimal invasiv, das heißt möglichst schonend, operieren, sondern er tut dies noch dazu am Bildschirm sitzend mittels eines «Telemanipulators», wobei er über einen Joystick die Aktionen im Körper des Patienten kontrolliert.

– Die Entwicklung eines künstlichen Herzens soll die Transplantationsmediziner unabhängig machen von der Situation, daß ausreichend viele transplantierbare Herzen nicht zur Verfügung stehen.

– Zunehmende Bedeutung wird die sogenannte Telemedizin erhalten. Hierbei werden auf digitalem Wege – unter Umständen über Kontinente hinweg – Daten zwischen Kliniken oder Ärzten ausgetauscht. Auf diesem Wege kann sich z.B. schon heute ein

Experte in Echtzeit zu Befunden äußern, die in einer Landarztpraxis erhoben werden. Denkbar ist, daß in naher Zukunft eine schwierige Operation in Flensburg von dem Spezialisten in Würzburg mit Hilfe eines Operationsroboters durchgeführt wird.

– Die schon in vielen Bereichen eingesetzte Computerisierung wird weiter zunehmen. Angesichts immer komplexerer Untersuchungen und unüberschaubarer Datenmengen wird eine Auswertung und gegebenenfalls auch Diagnosedstellung durch den Computer immer häufiger werden.

– Im Bereich der bildgebenden Verfahren wird die Entwicklung weitergehen. So werden z.B. auf dem Gebiet der Ultraschalldiagnostik dreidimensionale Bilder neue Einblicke ermöglichen. Schon heute ist es möglich, sich vor Hirnoperationen anhand von durch Kernspintomographen erstellten Bildern durch den Kopf des Patienten zu bewegen und so den eigentlichen Eingriff am Bildschirm zu planen. 3D-Navigationssysteme werden in Zukunft während der Operation der Orientierung dienen und die Lage der Instrumente mit den vor der Operation erstellten Bildern abgleichen.

– Schon heute ist der Operationsmanipulator ROBODOC Realität in deutschen Kliniken. Mit einer größeren Präzision, als es die Geschicklichkeit des Chirurgen ermöglicht, fräst er unter dessen Aufsicht Paßformen für Hüftgelenksprothesen in den Oberschenkelknochen.

### Molekularmedizin

In ihren Auswirkungen noch umwälzender werden wohl die zu erwartenden neuen Erkenntnisse in der Molekularmedizin sein, erhebt doch diese an Bedeutung rasch wachsende Disziplin den Anspruch, Krankheiten an ihren Wurzeln zu heilen. Insbesondere in der Krebstherapie scheinen sich die erreichten Erfolge mit den herkömmlichen Interventionen, nämlich Operation, Strahlentherapie, Chemotherapie und gegebenenfalls hormonelle Therapiemaßnahmen, nur noch wenig steigern zu lassen. Hier scheint es nun prinzipiell möglich, mit Hilfe von gentherapeutischen Maßnahmen bisher nicht für möglich gehaltene Fortschritte zu erzielen. Inzwischen ist klar, daß die Ursache einer Tumorerkrankung in der Fehlsteuerung nicht nur eines, sondern mehrerer Gene zu suchen ist, wobei sich die Ausbildung solcher Mutationen über Jahre oder Jahrzehnte hinweg erstrecken kann. Mit immer sensibleren diagnostischen Methoden, genannt sei hier die Polymerasekettenreaktion (PCR), lassen sich derartige Defekte zunehmend exakter feststellen. Es wird so möglich sein, z.B. Rezidive immer früher zu erkennen und differenzierter zu behandeln.

Darüber hinaus bietet sich aber auch die Möglichkeit einer Frühdiagnostik, indem aufgrund von genetischen Untersuchungen Risikopatienten für bestimmte Erkrankungen erkannt werden können. Bisher scheiterte ein Screening ganzer Populationen auf erblich bedingte Krankheiten, abgesehen von prinzipiellen Bedenken, an den Kosten und den mangelnden Kenntnissen. Mit der rasanten Entwicklung molekulargenetischer Analysetechniken und der Entschlüsselung des vollständigen menschlichen Genoms werden immer mehr Erbkrankheiten klinisch anwendbaren Diagnoseverfahren zugänglich. Durch die Entwicklung von sogenannten DNA-Chips wird die Kostenfrage hierbei zunehmend an Bedeutung verlieren. Diese Entwicklungen leiten über in das Feld der prädiagnostiven Medizin, auf die ich später noch genauer eingehen möchte.

Weitere erfolgversprechende Anwendungen von gentechnologischen Verfahren liegen in der Herstellung von körpereigenen Wirkstoffen, die bisher entweder überhaupt nicht oder aber zu immensen Kosten zur Verfügung standen. Ein überzeugendes Beispiel hierfür ist das schon seit einigen Jahren gentechnologisch hergestellte Faktor-VIII-Konzentrat, auf das Bluter angewiesen sind. Vor der gentechnologischen Ära mußte dieses Konzentrat aus dem Serum von Tausenden von Patienten gepoolt werden, was bekanntermaßen mit einem sehr hohen Risi-

ko für eine Hepatitis- bzw. HIV-Infektion einherging. Aufgrund der neuen Technologie ist der Wirkstoff nun billiger, einfacher verfügbar und sicher. Zurzeit noch im Rahmen der Grundlagenforschung bewegt sich das schon kurz erwähnte Humane-Genom-Projekt. Sein Ziel ist es, Lage und Reihenfolge der Gene auf den Chromosomen und ihre jeweiligen Funktionen im Organismus zu beschreiben. Die Konsequenzen der vollständigen Entschlüsselung des menschlichen Genoms für die medizinische Nutzenanwendung, aber auch für das Selbstverständnis des Menschen sind noch in keiner Weise abzusehen.

## Prävention

Angesichts der Situation, daß bei uns der Anteil älterer Menschen in der Bevölkerung weiter steigen wird, daß die Hälfte aller Todesfälle auf Krankheiten des Herz-Kreislauf-Systems und ein weiterer großer Teil auf Krebserkrankungen zurückzuführen ist und daß die Bedeutung chronischer Erkrankungen stetig zunimmt, werden ausschließlich kurative Ansätze immer zu kurz greifen. Ein ganz entscheidender Stellenwert wird darum auch in Zukunft der Prävention und Gesundheitsförderung zukommen. Es kann dabei unterschieden werden zwischen primärer, sekundärer und tertiärer Prävention.

Bei der primären Prävention geht es darum, Gesundheit zu erhalten und Krankheit durch Beachtung von Risiko- oder Schutzfaktoren zu vermeiden. Als Beispiele für anerkannte und offensichtliche Risikofaktoren seien genannt Nikotin, übermäßiger Alkoholkonsum und das ungeschützte Aussetzen der Haut gegenüber der Sonne, als Beispiele für Schutzfaktoren körperliche Aktivität und ein den bekannten Empfehlungen entsprechendes Ernährungsverhalten. Als primäre Präventionsmaßnahmen sind beispielsweise auch die Jodierung von Speisesalz und gegebenenfalls auch Trinkwasser zur Verhinderung einer Strumabildung (Vergrößerung der Schilddrüse) oder die Substitution von Schwangeren mit Folsäure zur Verhinderung von Rückenmarkdefekten beim Fetus zu verstehen.

Ziel der Sekundärprävention ist es, Krankheiten möglichst frühzeitig zu erkennen, um so die Aussichten für die Therapie zu optimieren. Sinnvoll sind solche Maßnahmen insbesondere dann, wenn bei einer frühzeitigen Diagnose in der Regel noch eine Heilung erreicht werden kann, was bei schon fortgeschrittenem Krankheitsverlauf dann nicht mehr möglich ist. Beim Brustkrebs etwa sind die Aussichten auf Heilung um so größer, je kleiner der Tumor noch ist und je früher er erkannt wird. Vorsorgeuntersuchungen und Früherkennungsmaßnahmen, wie die Mutterschaftsuntersuchungen, die Frühuntersuchungen für Kinder, die Maßnahmen zur Verhütung von Zahnerkrankungen und die jährlichen Früherkennungsuntersuchungen auf Krebserkrankungen, sind in diesem Rahmen zu sehen. Es wird weiterhin zunehmende Bemühungen geben, Programme und Methoden zu entwickeln, um bei immer mehr Patienten entsprechende Erkrankungen immer früher diagnostizieren zu können.

Die tertiäre Prävention schließlich bezweckt, Krankheitsrückfälle zu verhindern oder einer Verschlechterung des Krankheitszustandes entgegenzuwirken. Gerade im Hinblick auf die zunehmenden chronischen und Alterserkrankungen wird diesem Bereich auch in Zukunft ein sehr hoher Stellenwert zukommen.

Abgesehen von diesen auf Individuen bezogenen Maßnahmen wird der sogenannten Verhältnisprävention zunehmende Bedeutung beigemessen. Diese setzt beim sozialen Umfeld des einzelnen an und berücksichtigt ökonomische, kulturelle und psychosoziale Faktoren. Laut dem «Center for Disease Control» der USA dürfte der Einfluß der sozialen Umwelt und der Lebensweise auf die Sterblichkeit etwa doppelt so hoch sein wie Einflüsse der stofflichen Umwelt und der biologischen bzw. genetischen Prädisposition.

Unter dem Schlagwort «Public health» erlebt ein solcher Ansatz tertiärer Prävention zurzeit in Deutschland einen Aufschwung. Laut Definition der WHO bedeutet Public health die Wissen-

schaft und Praxis der Krankheitsverhütung, Lebensverlängerung, der Förderung des psychischen und physischen Wohlbefindens durch gemeindebezogene Maßnahmen. Die Tätigkeit des Arztes beinhaltet so gesehen auch eine öffentliche, am Gemeinwohl orientierte Aufgabe. Das Gesundheitssystem eines Landes ist unter diesem Aspekt so etwas wie das soziale Immunsystem zur Abwehr von Gesundheitsgefahren unter den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen.

Noch einen Schritt weiter geht das Konzept der «Gesundheitsförderung» bzw. «health promotion». Diese stellt eine klar über den medizinischen Rahmen hinausgehende gesamtgesellschaftliche Aufgabe dar. Ziel ist die Gesundheitsverbesserung der Bevölkerung. Das Hauptaugenmerk liegt nicht in der Krankheitsvermeidung oder -früherkennung wie bei der Prävention, sondern in der Begünstigung von Faktoren für das Eintreten von Gesundheit. Angesichts der historischen Ausrichtung der Medizin auf die Krankheit und ihren Träger kann man insofern bei diesem Ansatz von einem Paradigmenwechsel sprechen.

## Prädiktive Medizin

Durch den Einsatz von Gentests wird es in immer stärkerem Ausmaß gelingen, Krankheiten schon lange vor ihrem Ausbruch zu diagnostizieren. Eine solche prädiktive Diagnostik kann zwar keine individuellen Vorhersagen über das tatsächliche Eintreten, den Entstehungszeitpunkt, die Verlaufsform und den Schweregrad einer Krankheit machen, aber sie benennt ein statistisches Risiko für deren Eintritt. Derzeit stößt, wie schon erwähnt, eine stärkere Ausweitung molekulargenetischer Diagnostik aufgrund der hohen Kosten und des Bedarfs an hochqualifiziertem Personal an Grenzen der Kapazität und der Verfügbarkeit finanzieller Ressourcen. Es ist aber absehbar, daß auf längere Sicht Erkrankungen des Herz-Kreislauf-Systems, Stoffwechselerkrankungen wie die Zuckerkrankheit, neurodegenerative Krankheiten wie Morbus Alzheimer und möglicherweise sogar Verhaltensdispositionen in das Visier solcher Tests geraten.

Gegenwärtig schon verfügbar und in Anwendung ist ein Gentest auf die Gene BRCA1 und BRCA2, die ein hohes Risiko für familiär bedingten Brustkrebs anzeigen. Dieser Test wird zurzeit in Deutschland allen Frauen, die ein hohes anamnestisches Risiko für das Auftreten von Brustkrebs aufweisen, angeboten. Äußerst kontrovers wird derzeit diskutiert, welche Konsequenzen aus dem zusätzlich gewonnenen Wissen gezogen werden sollen. Sollte lediglich eine engmaschige Früherkennung mittels Mammographie durchgeführt werden, ist eine hormonelle Prävention wirksam und sinnvoll, oder sollten den positiv getesteten Patientinnen prophylaktisch gar beide Brüste entfernt werden? Schon an der gegenwärtig bestehenden Uneinigkeit über die richtigen Konsequenzen, die aus dem durch die Untersuchungen erworbenen Wissen zu ziehen sind, deuten sich die zusätzlichen Probleme an, die in Zukunft bei breiterem Einsatz prädiktiver Tests zu lösen sein werden.

## Naturheilkundlich orientierte Medizin und Paramedizin

Die bahnbrechenden Erfolge der Medizin in der Vergangenheit sind sicherlich in erster Linie durch ihre naturwissenschaftliche Orientierung erklärt. Dennoch wird häufig Kritik an dieser Medizin wegen ihrer Einseitigkeit und Krankheitszentriertheit geübt. Alternative Therapieverfahren wie Homöopathie, Akupunktur, chinesische Medizin, Ayurveda und unzählige andere Varianten erfreuen sich ständig wachsenden Interesses. Es ist davon auszugehen, daß etwa 80% aller Krebskranken über kurz oder lang mit Therapieverfahren außerhalb der schulmedizinischen Standardtherapie in Berührung kommen. Da hier offensichtlich Defizite der naturwissenschaftlich orientierten Medizin aufgefangen werden, ist eine Umkehr dieser Entwicklung in absehbarer Zukunft nicht zu erwarten. Für den Arzt des 21. Jahrhunderts wird dies bedeuten, daß er mit beiden Denkfingern,

nämlich dem Paradigma der etablierten Medizin wie auch mit alternativen Paradigmen, vertraut sein sollte. In bezug auf maligne Krankheiten kann dies z.B. bedeuten, daß nach dem naturwissenschaftlichen Paradigma der Krebs als zelluläres Geschehen und der Tumor als die Krankheit begriffen wird. Im alternativen Paradigma wäre dagegen der Krebs ein Geschehen im Rahmen der Gesamtperson, der Tumor stellt ein Symptom der Krebskrankheit im Sinne einer Allgemeinerkrankung dar. Nach dieser Auffassung gelänge die Tumorbeseitigung indirekt durch Stimulation von Eigenleistungen des Kranken, der Patient nähme also eine aktive Rolle ein, während nach dem etablierten Paradigma die Rolle des Patienten passiv wäre, indem eine möglichst direkte Tumorbeseitigung mit möglichst spezifischem Angriff, also Operation, Bestrahlung oder Chemotherapie, erfolgte. Angesichts der Beobachtung, daß die Bindungskraft des biomedizinisch-technologischen Paradigmas sich in weiten Teilen der Bevölkerung eher abschwächt, wird es von großer Bedeutung sein, daß dem Wunsch nach schonenden Heilverfahren, nach verstärkter Selbstbestimmung und Eigenaktivierung bei Krankheit nachgekommen wird.

### Diverse Entwicklungen

Natürlich müssen in der Kürze der Zeit viele erwähnenswerte Perspektiven für eine Medizin der Zukunft unberücksichtigt bleiben. Kursorisch erwähnt werden soll an dieser Stelle nur noch, daß es im Bereich der Pränataldiagnostik weitreichende Fortentwicklungen geben wird. Möglicherweise wird man zunehmend auch von Pränatalmedizin sprechen können, da nicht nur die Mutter, sondern auch der Fetus als Patient in Erscheinung tritt.

Im Bereich der bisherigen Transplantationsmedizin wird es ebenfalls weitreichende Entwicklungen geben. Die derzeit stetig wachsende Schere zwischen knappem Angebot von Organen und wachsender Nachfrage soll zum Teil durch die Xenotransplantation, also die Organübertragung vom Tier auf den Menschen, geschlossen werden. Hierzu wird es notwendig sein, die Tiere genetisch zu verändern. Wann die erste Xenotransplantation, wohl in Form einer Schweineiere oder eines Schweineherzens, genau stattfinden wird, ist derzeit noch nicht absehbar.

Absehbar dagegen ist im Rahmen der Transplantationsmedizin z.B. die Verwendung von Zuchthaut. Auf einem Polymergerüst wachsen Hautzellen zusammen, bis die Kunsthaut wie natürliche Haut drei Schichten aufweist und verpflanzt werden kann.

Inwieweit die Technik des Klonens Auswirkungen auf die Medizin im 21. Jahrhundert haben wird, wird maßgeblich von der ethischen und gesellschaftlichen Bewertung abhängen. Nach den «Fortschritten» der letzten zehn Jahre läßt sich die Debatte um die ethische Bewertung dieses Verfahrens jedenfalls nicht mehr mit dem Argument der technischen Unmöglichkeit führen, wie es bisher verbreitet der Fall war. Derzeit propagiert wird zumindest von einzelnen Forschungsgruppen das sogenannte «therapeutische Klonen». Damit sollen Ersatzgewebe und -organe für kranke Menschen herangezüchtet werden. Ob dann aber eine Grenzziehung von diesem therapeutischen Klonen zum Klonen von ganzen Menschen möglich ist, erscheint fraglich.

Die Möglichkeiten und Chancen einer Medizin der Zukunft, die hier in äußerst komprimierter und unzulässig verknappter Form dargestellt wurden, werden gemeinhin unter dem Vorzeichen einer Verheißung oder zumindest wesentlichen Verbesserung der gegenwärtigen Zustände gesehen. Schließlich wird allgemein die Entwicklung neuer Möglichkeiten und Optionen positiv besetzt und nicht negativ.

Dennoch klang schon, wenn auch noch verhalten, an, daß in jeder Weiterentwicklung und in jedem Fortschritt auch der Kern zu neuen, manchmal vorher gar nicht absehbaren Problemen liegen kann. Wenn gefragt wird, ob die Medizin der Zukunft Anlaß zu Hoffnung geben könne, so müssen selbstverständlich auch die sich aus einer solchen zukünftigen Medizin ergebenden Probleme und Dilemmata benannt werden.

## Burg Rothenfels 2000

### Ethische Entscheidung in der Medizin

mit Prof. Dr. Volker Eid (Moraltheologe), Mechthild Ritter (Klinikseelsorgerin), Prof. Dr. Michael Schmidt (Internist, Pneumologe) und erfahrenen Klinikern anderer Fachrichtungen  
vom 22. bis 24. 9. 2000.

### Gibt es eine feministische Ethik?

Grundkurs Philosophie mit Prof. Dr. Annemarie Pieper u.a.  
vom 13. bis 15. 10. 2000.

### Heilige Lust – Sexualität und Erotik im Christentum

mit Dr. Elisabeth Moltmann Wendel u.v.a.  
vom 20. bis 22. 10. 2000.

### Information und Anmeldung:

Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999,  
Fax 09393-99997, E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)

Auch wenn dies eine sehr grobe Einteilung ist und sich vielfach Überschneidungen ergeben, möchte ich der Übersicht zuliebe eine Trennung von Problemen und Dilemmata der Ressourcen und solchen der Ethik vornehmen.

### Probleme und Dilemmata im Zusammenhang mit Ressourcen

Angesichts der soeben skizzierten immer ausgereifteren Diagnose- und Behandlungsmethoden könnte man meinen, die Möglichkeiten der Medizin seien nahezu grenzenlos. In den letzten Jahren aber schärft sich in zunehmendem Maße das Bewußtsein für eine Grenze, die in Zeiten des Wirtschaftswunders so gut wie keine Bedeutung hatte: die Grenze der Bezahlbarkeit. In nahezu allen Industrieländern ist der Anteil des Bruttosozialprodukts, der für die medizinische Versorgung aufgewandt wird, gestiegen. Seit etwa 20 Jahren wird immer stärker registriert, daß von dieser Belastung durch die Gesundheitsausgaben sowohl eine Gefahr für die Erfüllung anderer öffentlicher Aufgaben wie auch für den Privatkonsum und die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft ausgehen kann. Angesichts der immer kürzeren Intervalle, in denen neue sogenannte Gesundheitsstrukturreformen beschlossen werden, und angesichts der im Ton immer schärfer werdenden Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Interessengruppen im Gesundheitswesen läßt sich ohne prophetische Gabe prognostizieren, daß Fragen der Finanzierbarkeit noch weit über das gegenwärtige Maß hinaus in Zukunft die Entwicklung des Gesundheitssystems prägen dürften.

Für einen weiterhin wachsenden Ausgabenanstieg im Gesundheitswesen gibt es viele Gründe, die hier nicht erschöpfend dargestellt werden können. Einer der zentralen Gründe liegt aber sicherlich in der sogenannten Fortschrittsfalle. Laut *Karsten Vilmar*, ehemaliger Präsident der Bundesärztekammer und des Deutschen Ärztetages, wird es um so mehr Behandlungsbedürftige geben, je besser eine medizinische Versorgung ist. Das heißt: Je besser wir etwa chronisch kranke Patienten, z.B. Diabetiker, betreuen können, desto länger werden diese überleben. Natürlich bleiben sie aber während dieser zusätzlichen Überlebenszeit krank und verursachen entsprechende Kosten. Somit ergibt sich das Paradox, daß eine Gesellschaft mit einer hochentwickelten Medizin im Grunde kränker ist als eine solche mit einer einfachen, da in ihr viele kranke Individuen mit Hilfe dieser Medizin u.U. sehr lange überleben können.

Als ein weiteres wesentliches kostentreibendes Element in der Medizin muß der technische Fortschritt an sich gesehen werden. Natürlich gibt es auf der einen Seite Substitutionstechnologien, die ältere Technologien verbessern und ersetzen und in Einzelfällen auch zu Kostenersparnissen führen können. Häufiger handelt es sich aber um sogenannte «add-on»-Technologien, die vorher nicht bekannte Möglichkeiten erschließen und in der Regel Zusatzkosten verursachen. Gegenüber anderen wirtschaftlichen Bereichen besteht im medizinischen System die Besonderheit, daß es sich dabei um eine angebotsinduzierte Nachfrage handelt. Wenn eine innovative Technologie neue Möglichkeiten in Diagnostik oder Therapie eröffnet, so wird – vielleicht muß man aktuell eher sagen würde – sie auch umgesetzt, wobei die dadurch hervorgerufenen Kosten bisher kaum in die Überlegungen eingingen.

Das Krankenversicherungssystem in seiner etablierten Form hat wesentlichen Anteil an der geschilderten Entwicklung und den dadurch bedingten wirtschaftlichen Problemen. Der Versicherungseffekt erlaubt allen am System Beteiligten unabhängig vom Einkommen den Zugang zu Gesundheitsleistungen, ohne daß hierbei eine Konfrontation mit den dadurch entstehenden Kosten stattfindet. Dabei besteht die Gefahr eines übermäßigen Verbrauchs von Leistungen und einer ineffizienten Nutzung von Ressourcen. In der Vergangenheit hat das Versicherungssystem gut funktioniert in bezug auf die Verbesserung der medizinischen Versorgung, nicht aber in bezug auf eine Einschränkung der Kosten. Ein solidarisch finanziertes Versicherungssystem herkömmlicher Prägung wird daher immer häufiger in Frage gestellt. Es wird sicherlich eine Hauptaufgabe zukünftiger Gesundheitspolitik sein, den Kostenfaktor stärker in das System einzubinden, ohne dabei den gerechten Zugang zu den verfügbaren medizinischen Angeboten einzuschränken.

### **Ethische Probleme und Dilemmata**

Angesichts der weiter oben beschriebenen Entwicklungen, insbesondere des immer weiteren Vordringens der Medizin bis in den kleinsten Winkel unseres Körpers, der fortschreitenden Technisierung und Computerisierung sowie der Verfügung über bisher nicht zugängliche Bezirke, besonders am Anfang und am Ende des Lebens, stellt sich immer dringlicher die Frage nach dem Wünschenswerten und dem Zumutbaren und damit auch die Frage nach den ethischen Grenzen von Eingriffen in den menschlichen Körper. Die Fülle der Probleme in diesem Zusammenhang ist immens, die Literatur unübersehbar, es können daher nur einige Bereiche exemplarisch angerissen werden.

An erster Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß die schon dargestellte Ressourcenproblematik selbstverständlich auch eine ethische Dimension enthält: Die moderne Medizin kann mehr, als wir uns leisten können oder wollen. Es wird sich eine immer größere Kluft auftun zwischen dem, was eine Medizin der Maximalversorgung leisten könnte und dem, was jedem einzelnen Patienten angeboten werden wird.

Gegenwärtig findet sich in den Schlagzeilen meistens das Schlagwort der Rationalisierung. Die Möglichkeiten für Rationalisierungen aber werden immer knapper. So ist etwa die Anzahl der Beschäftigten im Krankenhaus trotz erhöhter Leistungsnachfrage seit 1996 gesunken. Auf der anderen Seite sind zwei Drittel der Ausgaben im Krankenhaus Personalkosten. Auf längere Sicht wird es daher unumgänglich nicht nur um Rationalisierungen, sondern um Rationierungen, das Vorenthalten von vorhandenen medizinischen Möglichkeiten gehen müssen. Dies bedeutet, daß Menschen länger leiden oder früher sterben müssen, denen bei Zurverfügungstellung von mehr Mitteln hätte geholfen werden können. Wer aber trifft diese Entscheidungen, wem welche Mittel zur Verfügung gestellt werden, und welche Kriterien kommen dabei zur Anwendung? Soll etwa bei über 60-Jährigen keine teure Dialyse-Behandlung mehr eingeleitet werden, wie es derzeit in Großbritannien schon Praxis ist? Wenn in Zukunft Diagnose- und Therapieoptionen geschaffen werden,

die aufgrund der hohen Kosten nicht mehr allen, die davon theoretisch profitieren könnten, angeboten werden können, wird es in zunehmendem Maße zu Verteilungskämpfen kommen. Ist es in einer solchen Situation möglicherweise ethisch nicht sogar vertretbarer, solche Optionen gar nicht erst zu schaffen?

Wie letztlich unlösbar dieser Themenkomplex ist, zeigt sich an der gegenwärtigen Diskussion um die Organtransplantation. Zum einen kann kein Konsens darüber hergestellt werden, wer eigentlich Entscheidungsträger bei der Frage sein soll, wer von der viel zu knappen Ware transplantierbarer Organe profitieren soll und wem sie vorenthalten wird. Die aktuelle Praxis, daß dies Aufgabe der Ärzte sei, steht jedenfalls in der Kritik. Darüber hinaus zeigt sich, daß die philosophische Ethik von einer Lösung des Problems der Verteilungsgerechtigkeit weit entfernt ist. Der Gegensatz zwischen einem nutzenorientierten, effizienten Einsatz der zu verteilenden Organe und dem konkurrierenden Ziel einer gerechten Verteilung erweist sich als unaufhebbar. Insofern ist eine Lösung dieses Konfliktes lediglich im Sinne einer tragischen Entscheidung denkbar, denn immer wird es Verteilungsverlierer geben, die in ihren Lebens- und Gesundheitsinteressen existentiell betroffen sind.

Da nicht nur Organe, sondern letztlich alle Ressourcen endlich sind, wird es prinzipiell immer wieder Rationierungen geben müssen. Es wird also nicht um das Ob, sondern um das Wie gehen. In dieser Beziehung sollten sicherlich die Kriterien der Gerechtigkeit und natürlich auch der Effizienz die entscheidende Rolle spielen. Wenn man aber das Kriterium der Gerechtigkeit an Rationierungsmaßnahmen anlegt, so müßten diese Maßnahmen für jedermann erkennbar offen getroffen und nachvollziehbar begründet werden. Der gegenwärtige Diskussionsstand diesbezüglich läßt aber Zweifel an einer solchen Verfahrensweise zu.

Ein weiteres ethisches Problemfeld wird durch die oben dargestellte immer ausgefeiltere Apparätmedizin und die Entwicklung neuer medizinischer Technologien eröffnet. Die damit einhergehende zunehmende Spezialisierung und Fragmentierung, die ja auch allgemein ein Kennzeichen moderner Wissenschaft ist, bedingt, daß die Bindung des Patienten an den Arzt seines Vertrauens verlorengeht. Anstelle der persönlichen Beziehung, die der Subjekthaftigkeit des Patienten gerecht wird, tritt die objektive Auslieferung an Spezialisten, die eben Spezialisten sind und als solche eine ganzheitliche Betrachtungsweise nicht leisten können und wollen. Damit wird der Körper in cartesianischer Terminologie zu einer «res extensa», dessen Bausteine entschlüsselt werden müssen. Es muß konstatiert werden, daß durch eine solche Sicht der Dinge, die ja das, was gemeinhin als Fortschritt bezeichnet wird, erst ermöglicht, andere Errungenschaften – wie z.B. das Vertrauen in die persönliche Kompetenz des für einen zuständigen Arztes – notwendigerweise leiden müssen. Die Tatsache, daß die Begegnung zwischen Arzt und Patient immer öfter und stärker über Technik vermittelt ist, bedingt darüber hinaus häufig, daß der Patient in eine passive Rolle gerät und die Verantwortung für seine Gesundheit abgibt. Umfragen belegen denn auch, daß die wachsende Dominanz der Medizintechnik auf ein zersplittertes Echo in der Bevölkerung stößt.

Die hier beschriebene Problematik zeigt sich wohl in extremster Form im Bereich der Molekularmedizin und hier besonders auf dem Feld der Gentechnologie. Durch die in Zukunft in immer größerem Maße zur Verfügung stehende Möglichkeit, Manipulationen am Erbgut des Menschen vorzunehmen, steht das, was man die Natur des Menschen zu nennen pflegt, zur Disposition. Es erweist sich dann, daß der Mensch selbst als physisch-biologisches Wesen seine Existenz nicht mehr einer unverfügbaren und unantastbaren Instanz, wie auch immer man diese benennen mag, zu verdanken hat. Das hat zur Folge, daß die menschliche Natur in wachsendem Maße entscheidungslos und damit auch entscheidungsbedürftig wird. Die Gentechnologie macht Eigenschaften der menschlichen Natur, die bisher als Bezugspunkt

und Begrenzung von technischem Handeln galten, nunmehr selbst zum Objekt dieses Handelns. Der Mensch kann sich somit in einem neuen Sinne selbst definieren und herstellen. Damit werden selbstredend vielfach moralische Schwellen und Tabugrenzen durchbrochen. War das Leben bisher von einer nahezu religiösen Unantastbarkeit umgeben, so kann es nun technisch verfügbar werden wie Kunststoff. Ist ein solches Vorgehen ethisch zu rechtfertigen? Sind individuelle Wertungen berechtigt, die eine solche Technisierung unserer Natur erlauben bzw. geradezu gebieten? Wo ist die Grenze zu ziehen für die zunehmende Künstlichkeit der Natur, die uns umgibt und die wir selbst sind? Eine große Herausforderung der Zukunft wird es sein, zu entscheiden, wer Antworten auf diese Fragen geben soll und darf. Es erscheint mir hierbei allerdings völlig offen, ob nicht solche, die keine Legitimation dafür aufweisen, diese Fragen in ihrem Sinne beantworten werden, ohne daß dies von einer demokratischen Öffentlichkeit kontrolliert werden könnte. So ist es etwa durchaus vorstellbar, daß die Definition von Gesundheit durch die neuen Technologien eine radikale Neubestimmung z.B. im Sinne von «genetisch ohne Befund» erhält. Demnach wäre gesund lediglich diejenige Person, die in ihren genetisch festgelegten Eigenschaften der Norm entspricht oder die Norm überbietet, wobei die Wertung der Wichtigkeit verschiedener Eigenschaften wie Intelligenz, Ausdauer, Unempfindlichkeit gegenüber Belastungen und ähnliches von den jeweiligen Entscheidungsträgern gesetzt werden müßte. Von der «Verborgenheit der Gesundheit» zu reden, wie dies *Hans-Georg Gadamer* – wie ich meine mit gutem Grunde – tut, wäre dann aus dem Blickwinkel einer solchen Betrachtungsweise gesehen antiquiert.

Auch das, was man als «Verborgenheit der Krankheit» bezeichnen könnte, wird in fortschreitendem Maße enthüllt werden. Wie weiter oben beschrieben, ist es das Ziel der prädiktiven Diagnostik, Vorhersagen über das Eintreten einer Erkrankung in der Zukunft zu machen. Zu fragen ist hier, ob es immer ein Vorteil sein muß, wenn durch genetische Untersuchungen Getestete wissen, daß sie in einem bestimmten Alter mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit eine Erkrankung des Herzkreislauf-Systems, eine chronische Erkrankung oder Krebs haben werden. Unversehens werden so aus ehedem Gesunden Noch-nicht-Kranke. Insbesondere im Fall von Krankheiten, für die weder eine wirksame Behandlung noch eine sinnvolle Prävention zur Verfügung steht, wird das Wissen für die Betroffenen zum Damokles-Schwert, das ständig über ihnen schwebt. Noch bedenklicher wird all dies, wenn ein solches Wissen nicht nur den Betroffenen zugänglich gemacht wird, sondern darüber hinaus anderen interessierten gesellschaftlichen Gruppen wie Arbeitgebern oder Versicherungen. Daß letzteres keine Vision für die ferne Zukunft darstellt, illustriert die in den Agenturen verbreitete Meldung vom 21. März dieses Jahres, daß das britische Gesundheitsministerium plant, Gentests für den Versicherungs-Gebrauch freizugeben. Dies würde es privaten Versicherungsunternehmen erlauben, Menschen mit genetischen Handicaps u.U. vielfach erhöhte Beiträge abzuverlangen. Eine solche Regelung würde zum einen bedingen, daß die entsprechenden Untersuchungen aufgrund kommerzieller Absichten durchgeführt würden und in den meisten Fällen nicht mehr im Eigeninteresse der betroffenen Personen, denn ein Interesse an der Offenlegung der eigenen genetischen Veranlagung dürfte nur in den seltensten Fällen bestehen. Zum anderen führte die Klassifikation von potentiellen Versicherungsnehmern in genetisch Bevorteilte und genetisch Benachteiligte zu einer weiteren Individualisierung von Gesundheitsrisiken und einer Entsolidarisierung im Gesundheitswesen.

In einem Gebiet meines eigenen Faches, der Pränatalmedizin, spielt die prädiktive Diagnostik schon heute eine gewisse Rolle. Neben der Problematik, daß es derzeit in aller Regel bei den getesteten Normabweichungen wie z.B. dem Down-Syndrom keine Behandlung, sondern nur die Möglichkeit des Abbruchs der Schwangerschaft gibt, offenbart die tägliche Erfahrung, daß ein

## ***Guatemala – Warum wurde der Mord an Bischof Gerardi bis heute nicht aufgeklärt?***

Celvin Galindo berichtet über seine Arbeit als guatemaltekischer Staatsanwalt und die dort immer noch herrschende Straflosigkeit. Er war mit der Aufklärung des Mordes an Bischof Gerardi († 26. April 1998) betraut. Im Oktober 1999 mußte er wegen Morddrohungen gegen ihn und seine Familie ins Exil.

**Mittwoch, 20. September 2000, um 19.30 Uhr**

Pfarrzentrum Liebfrauen, Weinbergstraße 36, Zürich (Nähe Central) in spanischer Sprache mit deutscher Übersetzung.

Guatemala-Netz Zürich in Zusammenarbeit mit HEKS

Großteil der Patientinnen mit der ihnen zur Verfügung gestellten Information schlichtweg überfordert ist. Dies gilt z.T. sogar für die beteiligten Ärzte.

Insbesondere aus Kreisen von Behindertenorganisationen wird die in meinen Augen nicht unberechtigte Befürchtung geäußert, daß es langfristige Folge von pränatalen Screening-Programmen sein könne, daß zunehmend den Eltern die Verantwortung dafür übertragen wird, eine optimale «genetische Qualität» ihres Kindes zu gewährleisten. Durch die Möglichkeit, genetische Schäden frühzeitig erkennen zu können und dann die Schwangerschaft gegebenenfalls zu unterbrechen, könnte der Respekt vor behindertem Leben und insbesondere natürlich vor dem ungeborenen behinderten Leben gemindert werden.

Angesichts all dieser Probleme stellt sich die Frage, ob die in Aussicht gestellten Fortschritte durch die prädiktive Diagnostik nicht in Wirklichkeit Rückschritte sind, ob die Unverfügbarkeit der menschlichen Existenz nicht über kurz oder lang angegriffen wird und ob es Aufgabe der Medizin sein kann, zum Verlust von Hoffnung und Lebensqualität beizutragen.

Neben der prädiktiven Medizin wird, wie oben ausgeführt, der Prävention eine noch weitaus größere Bedeutung zukommen, als dies derzeit schon der Fall ist. Auch wenn der große Nutzen eines solchen Ansatzes unbestreitbar ist, so gilt es doch, auch auf diesem Gebiet bedenkliche Entwicklungen zu erkennen und zu hinterfragen. Präventive Programme sind um so erfolgreicher, je mehr Personen sich danach richten und je konsequenter sie dies tun. Über Appelle und unter freiwilligen Kautelen ist hierbei aber nur ein sehr begrenzter Effekt zu erreichen. Man denke nur an die relative Erfolglosigkeit von Kampagnen zur Reduktion des Tabak- und Alkoholkonsums. Es stellt sich insofern die Frage, ob als sinnvoll erachtete Präventionsmaßnahmen unter Zwang eingeführt werden sollten. Ein Beispiel für eine solche derzeit schon bestehende Regelung ist die Gurtpflicht beim Autofahren oder die Helmpflicht auf dem Motorrad. Solche verpflichtende Präventionsmaßnahmen werden derzeit weitgehend akzeptiert, wenn damit eine Gefährdung dritter Personen vermieden werden kann, wie dies z.B. bei der Vermeidung von Infektionskrankheiten der Fall sein kann. Mit Schutzimpfungen etwa schützt man nicht nur sich selbst sondern auch andere. Wie weit aber soll und darf ein solcher Zwang getrieben werden, in welcher Form ist eine Sanktionierung gesundheitswidrigen Verhaltens zulässig und sinnvoll? Die in der jüngeren Vergangenheit aufgebrochene Auseinandersetzung um die Gefahren des Passivrauchens und dessen Vermeidung beleuchtet die mit Zwangsverordnungen verbundenen Probleme: Ist es schon zwi-

schen den Parteien von Rauchern und Nichtraucherern heftig umstritten, ob für den öffentlichen Raum, also etwa Schulen, Kindergärten, Arbeitsstellen oder Transportmittel Sanktionen begründet sind oder nicht, stellt sich das Problem im privaten Bereich in zugespitzter Form: Ist es angemessen, Schwangeren bzw. Eltern minderjähriger Kinder das Rauchen zu verbieten? In letzter Zeit erfährt der Begriff «Gesundheitsverantwortung» zunehmende Verwendung. Angesichts der Situation, daß immer mehr Wissen über Prädispositionen zu Krankheiten, zu ihrer Vermeidung oder auch Unvermeidbarkeit vorliegen wird, erhält jeder einzelne eine erhöhte Kompetenz für die Beurteilung seiner Gesundheitsrisiken und steht gegenüber der Gemeinschaft in der Verantwortung, dieses Wissen durch sein Verhalten so gut als möglich zu nutzen. Unter idealen Voraussetzungen mag ein solcher Ansatz tragen, unter den realen Verhältnissen muß aber befürchtet werden, daß eine stärkere Betonung der Verantwortung des einzelnen für seine Gesundheit entweder zu einer fortschreitenden Individualisierung der Risiken und damit zu einer Entsolidarisierung führt, oder aber daß die Nähe zu einem Kontroll- und Überwachungsstaat entsteht, in dem persönliche Freiheiten zunehmend in Frage gestellt werden. Leicht könnte so aus dem Recht auf Gesundheit eine Pflicht zur Gesundheit werden.

Es liegt auf der Hand, daß eine Fülle weiterer Problemkreise ausgeführt werden müßten:

- Kann man die Folgen neu eingeführter Technologien hinreichend gut abschätzen oder ergeben sich nicht ins Kalkül gezogene unerwünschte Auswirkungen?
- Steht die medizinische Entwicklung nicht allzu sehr unter einem technologischen Imperativ, der durch seine zweckrationale Weltsicht alles Leben verdinglicht?
- Ist eine demokratische Kontrolle von Forschung in Zukunft überhaupt noch vorstellbar? Ist die Herstellung eines Konsenses über wünschenswerte und nicht wünschenswerte Entwicklungen noch möglich, oder ist der Fortschritt der zu zahlende Preis für das Drängen des suchenden Geistes ohne Beschränkungen?

## WEGE DES DAO IN DEN WESTEN

Stationen und Tendenzen eines Kulturaustausches\*

Franz Kafka schrieb in einem bislang kaum bekannten Text<sup>1</sup>: «Alt, in großer Leibesfülle, unter leichten Herzbeschwerden lag ich nach dem Mittagessen einen Fuß am Boden auf dem Ruhebett und las ein geschichtliches Werk. Die Magd kam und meldete, zwei Finger an den zugespitzten Lippen, einen Gast. «Wer ist es?» fragte ich, ärgerlich darüber zu einer Zeit da ich den Nachmittagskaffee erwartete, einen Gast empfangen zu sollen. «Ein Chineser», sagte die Magd und unterdrückte krampfhaft sich drehend ein Lachen, das der Gast vor der Tür nicht hören sollte. «Ein Chinese? Zu mir? Ist er in Chinesenkleidung?» Die Magd nickte noch immer mit dem Lachreiz kämpfend. «Nenn ihm meinen Namen, frag ob er wirklich mich besuchen will, der ich unbekannt im Nachbarhaus, wie sehr erst unbekannt in China bin.» Die Magd schlich zu mir und flüsterte: «Er hat nur eine Visitkarte, darauf steht, daß er vorgelassen zu werden bittet. Deutsch kann er nicht, er redet eine unverständliche Sprache, die Karte ihm wegzunehmen fürchte ich mich.» «Er soll kommen», rief ich, warf in der Erregtheit, in die ich durch mein Herzleiden oft geriet, das Buch zu Boden und verfluchte die Ungeschicklichkeit der Magd. Aufstehend und meine Riesengestalt reckend, mit der ich in dem niedrigen Zimmer jeden Besu-

Auf solche generellen Fragen und viele Einzelprobleme werden Antworten gefunden werden müssen, um die eingangs gestellte Frage, ob die Medizin der Zukunft Anlaß zu Hoffnung biete, beantworten zu können.

### Stellung des Arztes, Funktion von Medizin in Zukunft

Ganz wesentlich für die Art der Antwort wird zum einen die Stellung des Arztes wie auch der anderen Gesundheitsberufe in Zukunft sein. Versteht der Arzt seinen Beruf in erster Linie als Kunst oder sieht er sich als Techniker, als «Gesundheitsingenieur»? Ist er ein Ratgeber für Körper und Seele oder wird er in zunehmendem Maße überflüssig, da ersetzbar durch Maschinen?

Zum anderen wird entscheidend sein, welche Funktion der Medizin zukommen wird. Ist ihr Adressat in erster Linie das Individuum oder steht sie vorwiegend im Interesse der Gesellschaft? Stellt der Patient das Objekt einer Vielzahl von therapeutischen Leit- und Richtlinien dar, denen er unterworfen und so in einer passiven Position gehalten wird, oder ermöglicht eine Pluralität in der Medizin, in der sich verschiedenartige Fragerichtungen, Theorien und Methoden ergänzen, der Subjekthaftigkeit eines jeden Patienten gerecht zu werden? Dient die Medizin der Wiederherstellung eines ausgeglichenen Lebensentwurfs unter bewußter Einbeziehung der Gebrochenheit und Endlichkeit unserer Existenz oder versteht sie sich als Reparaturbetrieb, bei dem es vorrangig um die Wiederherstellung von Arbeitsfähigkeit und Genußfreudigkeit geht?

Erst nach Entscheidung über diese grundlegenden und auf gesellschaftlicher Ebene zu verhandelnden Fragen wird es möglich sein, den Versuch einer Antwort auf die im Titel gestellte Frage nach dem Hoffnungspotential zukünftiger Medizin zu unternehmen.

*Michael Halbfas, Bonn*

Vorgetragen am 29. März 2000 im Rahmen der Veranstaltungsreihe «neben dem Rathaus» in Bonn-Beuel.

cher erschrecken mußte, ging ich zur Tür. Tatsächlich hatte mich der Chineser kaum erblickt, als er gleich wieder hinaususchte. Ich langte nur in den Gang und zog den Mann vorsichtig an seinem Seidengürtel zu mir herein. Es war offenbar ein Gelehrter, klein, schwach, mit Hornbrille, steifem, schütterem grauschwarzem Ziegenbart. Ein freundliches Männchen, hielt den Kopf geneigt und lächelte mit halbgeschlossenen Augen.»<sup>2</sup>

Es soll nicht versucht werden, den Text einer wie auch immer gearteten Exegese zu unterziehen. Evident aber ist, daß er voll Assoziationen mit China ist, die jemand im Österreich-Ungarn während der Zeit des Ersten Weltkriegs beim Gedanken an China und die Chinesen gekommen sein mögen.

### Rezeption überhaupt

Befaßt man sich mit der China-Rezeption im Gesamtrahmen für Europa und hier nun exemplarisch in Deutschland während der letzten 300 Jahre (die Jahrhunderte davor bleiben wegen ihrer eher zufälligen oder sporadischen kulturellen Kontakte außer Betracht), so zeigt sich eine bemerkenswerte, ja merkwürdige Schlangenbewegung. Am Beginn steht die Faszination durch China, etwa bei Gottfried Wilhelm Leibniz oder Christian Wolff. Diese Begeisterung für China, Chinesisches war nicht überall in Deutschland zu finden, da manches, wofür sich die gelehrten Herren begeisterten, bei den Herrschenden in Staat und

<sup>2</sup>Franz Kafka, Oktavheft B (1916-1918), dem Internet entnommen (<http://www.kafka.org/nachlass2/ohb.html>).

\* Leicht veränderte Version eines Textes, vorgetragen vor der Johann Adam Schall von Bell Gesellschaft, Essen, 10. Mai 2000.

<sup>1</sup> «Im Grunde bin ich ja Chinese und fahre nachhause.» So Franz Kafka. Franz Kafka, Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit. Hrsg. v. Erich Heller und Jürgen Born, Frankfurt/Main 1967, S. 657.

Kirchen wenig Beifall fand. Die französische, später dann die deutsche Aufklärung sind aber ohne den Einfluß Chinas, ohne die Begeisterung eines Voltaire oder Wolff für Chinesisches kaum zu denken. Für sie «war der ideale, aufgeklärte Herrscher kein Europäer, sondern der zeitgenössische chinesische Kaiser Kang Hsi» (Hsia). Bekannt ist auch, daß sich Leibniz für einen Kulturaustausch ganz besonderer Art zwischen China und dem Westen aussprach: Es sollten nicht nur – was damals ja bereits Realität war – christliche Missionare nach China ziehen. Auch in umgekehrter Richtung müßten seiner Meinung nach «Missionare der Chinesen» in den Westen kommen, «die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten». Aber Widerspruch blieb nicht aus. Das andere Extrem: Leibniz' Schüler Ch. Wolff war gezwungen, 1721 Halle an der Saale binnen 24 Stunden zu verlassen, weil er in einer Rede bei der Übergabe des Prorektorats ein Lob für die natürliche Religion Chinas ausgesprochen hatte. Man sollte sich das einmal gut vorstellen: Der Mann hatte dort bereits seit 1706 eine Professur für Mathematik inne. Er mußte wegen dieser Bemerkungen fliehen. Hätte er es nicht getan, wäre er gehängt worden. Zwei Jahre später wurde er Professor in Marburg, fand dort einen Unterschlupf. Im 17. Jahrhundert war unter den Gebildeten in Europa die Meinung verbreitet, die Chinesen besäßen den Anspruch auf den Titel der ältesten Kultur. Der Jesuit und «Missionar Martin Martini (1614–1661), der die Klassiker der chinesischen Historiographie studiert hatte», rechnete aus, daß der erste chinesische Kaiser seine Herrschaft 600 Jahre vor der Sintflut angetreten haben müsse.<sup>3</sup> Auch hierbei sollte man sich vergegenwärtigen, was diese Beobachtung im damaligen kulturellen Kontext bedeutete. Achtzehn der 1112 Absätze des Hauptwerks von Giambattista Vico «Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni» (Neapel 1744) beschäftigten sich immerhin mit China.<sup>4</sup> Viele deutschen Geistesgrößen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts haben sich aber dann auch abfällig, abschätzig über China und seine Kultur geäußert. G.Ch. Lichtenberg stellte eher noch harmlos, aber hämisch die China-Mode seiner Zeit an den Pranger. Mit der Ablehnung der vorrevolutionären Kultur des Ancien régime, des Rokoko, verband sich häufig eine solche der Chinoiserien. Goethe verspottete im 4. Akt des «Triumph der Empfindsamkeit» die Gartenkunst mit «Chinesisch-gothischen Grotten», «Chinesischen Tempeln und Monumenten». Aber das China-Bild des 19. Jahrhunderts wurde eben nicht mehr durch Intellektuelle bestimmt, die China selbst kannten oder mit China und in China lebenden Intellektuellen im Briefkontakt standen. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich hingegen ein aggressiver Merkantilismus im Verhältnis zu China. China bzw. die Kaiser lehnten einen organisierten Handel mit dem Westen ab, auch noch im 19. Jahrhundert. Man war sich selbst genug. Bei den Intellektuellen im Westen entstand so ein ambivalentes China-Bild: Man ist gegenüber dem positiven China-Bild der Aufklärung zwar skeptisch, besitzt aber keine neuen, gesicherten Informationen, so daß sich bei großen Geistern wie J.W. Goethe und J.G. Herder im Alter immerhin wieder ein positives Bild von China formt, das nicht frei von Idealisierungen ist. Für eine Veränderung des europäischen China-Bildes war sicher auch die Reisebeschreibung von Pierre Sonnerat verantwortlich. Dieser Sonnerat hatte im Auftrag Ludwigs XVI. eine Reise nach China unternommen, die ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gewinnung neuer Märkte stand. Seinen Bericht, der 1783 auch in Zürich<sup>5</sup> unter dem Titel «Reise nach Ostindien und China vom Jahre 1774 bis 1781» erschien, haben nachweislich z.B. I. Kant und J.W. Goethe gelesen. Dieser Sonnerat beschrieb die Chinesen faktisch als Analphabeten und Kulturlose. Die fatale Rolle, die England während des 19. Jahrhunderts in China gespielt hat, ist eher bekannt, soll hier aber einmal in aller

Kürze ins Gedächtnis zurückgerufen werden: In England wurde während des 18. Jahrhunderts Tee zum Nationalgetränk. Tee kam damals fast ausschließlich aus China und mußte mit Silber bezahlt werden. Dadurch entstand in England ein gigantisches Handelsdefizit, weshalb die britische Ostindische Handelskompanie ins Opiumgeschäft einstieg. 1781 kam das erste Opiumschiff aus Indien an. 1792 erließ China das erste Einfuhrverbot, aber ohne Folgen.

Vor diesem Hintergrund muß man sehen, daß sich dann doch Männer, wiederum zumeist Missionare, aus diesen handelsführenden westlichen, China ausbeutenden Nationen fanden, die die geistigen Werte Chinas erneut entdeckten: Franzosen, Engländer, später auch Deutsche. Während dieser neuen Missionierungswelle waren es in der Regel protestantische Missionare, die Chinas Erbe im Westen bekannt machten.

### Rezeption des Daoismus

Vermutlich hat der französische Jesuit Nicolas Trigault (1577–1628) erstmals für westliche Leser etwas über den Daoismus berichtet.<sup>6</sup> Er sprach von drei Schulen (écoles de pensée) in China: Konfuzianer, Buddhisten und die Schüler des Laozi (Lavzu). Ähnliche Anmerkungen finden sich bei Pater Álvaro Semedo (1585–1658) dreißig Jahre später. Am Ende des 17. Jahrhunderts berichtet neben Pater J.-B. du Halde (1622–1692) ein anderer Jesuit, Philippe Couplet (1674–1743), über Daoisten in einem philosophischen Kontext: «Brevis notitia sectae Li kao kiun philosophi, cujusque sectariorum quis in Sinis Dao fu vocant», also: «Kurze Notiz über die Sekte des Philosophen Li kao kiun und seine Sektenangehörigen, die man in China Dao fu nennt.» Verständlicherweise hat es relativ lange gedauert, sogenannten religiösen und philosophischen Daoismus voneinander zu unterscheiden. Auch kann man an den Schriften der Jesuiten ablesen, wie abhängig sie von den Informationen waren, die man ihnen in China gab, also in diesem Fall über die «Väter» des Daoismus, insbesondere Lao Zi. Über ihn hörten sie viel Legendarisches, etwa über seine angebliche Reise nach Indien.

Jedenfalls haben die Berichte der Jesuiten auf die großen Geister im Westen gewirkt, auf Montesquieu etwa oder Leibniz. Für das chinesische Denken und die chinesische Philosophie bezeugten dann seit Leibniz' «Novissima Sinica» (1697) zahlreiche europäische Denker Interesse, so etwa die bereits genannten Ch. Wolff und Kant sowie Lichtenberg oder Herder. Für das chinesische Denken und die chinesische Philosophie hatten neben den bereits Genannten zahlreiche andere europäische Denker Interesse für Chinas Kultur gezeigt, zum Beispiel auch G.W.F. Hegel und vor allem F.W.J. Schelling (1775–1854). Im Abschnitt «China» seiner «Philosophie der Mythologie» (II, 24. Vorl.) findet sich dann auch eine Erläuterung der chinesischen Dao-Lehre und des Dao. Obwohl von Schelling wenige Originaltexte in Übersetzung zur Verfügung standen, hat er doch in kaum zu übertreffender Weise das Wesen des Dao erspürt und zu beschreiben versucht. Durch ihn beeinflusst und auf Grund der sich allmählich verbessernden Lage hinsichtlich der Textübersetzungen verstärkte sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts das Interesse vieler Philosophen, Literaten und auch von Theologen verschiedener christlicher Konfessionen für den Daoismus. So urteilte einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, Herman Schell (1850–1906): «Unter allen Schriften, in welchen die religiöse Forschung der Menschheit außerhalb des Kreises der alttestamentlichen und neutestamentlichen Inspiration ihre mühsam errungenen Ergebnisse niedergelegt und der Zukunft als Vermächtnisse überliefert hat, wird wohl kaum eine zu finden sein, welche dem Büchlein Laotse's den Primat streitig machen dürfte.»<sup>7</sup> Der protestantische Alttesta-

<sup>3</sup>Peter Burke, Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft. Berlin 1987, S. 79f.

<sup>4</sup>Ebd. S. 87.

<sup>5</sup>2 Bde. Orell Gessner Füssli Co, Zürich 1783.

<sup>6</sup>Matthieu Ricci, Nicolas Trigault, Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582–1610. 1617 (Neuausgabe: Collection Christus No 45. Desclée de Brouwer, Paris 1978).

<sup>7</sup>Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit, neu herausgegeben von K. Goldhammer, Stuttgart 1980, S. 88.

mentler Julius Grill, Professor in Tübingen, wollte etwa 80 Parallelen zwischen dem Neuen Testament und dem Buch des Lao Zi entdeckt haben.

### Übersetzungen in europäische Sprachen

Die früheste Übersetzung des Daodejing in eine europäische Sprache ist durch Jesuiten angefertigt worden: Es war eine ungedruckte Übersetzung ins Lateinische, die im Jahre 1788 als Geschenk an die «Royal Society» nach London gelangte. Darin wurde das Dao als *ratio* im Sinne der höchsten Vernunft des göttlichen Wesens wiedergegeben.<sup>8</sup>

Wichtig und interessant ist, daß die französischen Jesuiten die daoistischen Texte, die ihnen bekannt wurden, selektiv mit der Brille des christlichen Theologen lasen. Das hatte merkwürdige Folgen, die bis in die Gegenwart reichen. So wollte P. Couplet, und wohl auch P. Louis Le Comte (1655–1728), im Daodejing das Wissen um die Trinität erkennen (TTK 42). Ähnlich wurde gelegentlich der Anfang von Kapitel 14 des Daodejing interpretiert. Die Geschichte dieser Art Mißverständnisse setzte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts fort. Jean-Pierre Abel Rémusat (1788–1832)<sup>9</sup>, der erste Professor für Sinologie am Collège de France in Paris (die Professur wurde 1814 eingerichtet), ging in seinem Kommentar des 14. Kapitels des Daodejing selbst soweit, gewisse chinesische Wörter als ursprünglich Hebräisch zu identifizieren. Er behauptete, die drei Charakter *khi* (i), *hi* (shi) und *wei* (wéi) seien «des signes de sons étrangers à la langue chinoise et paraissent matériellement identiques au tétragramme hébraïque de Jéhovah: il est bien remarquable que la transcription la plus exacte de ce nom célèbre se rencontre dans un livre chinois».<sup>10</sup> Diese in unseren Augen Spintisiererei sollte bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts einen Rattenschwanz ähnlicher Kommentare zur Folge haben!

Immerhin sah Rémusat ein, daß der Begriff Dao nur schwer übersetzbar ist. Als allenfalls mögliches Äquivalent ließ er «logos» gelten, wie später auch Richard Wilhelm, und zwar in seiner dreifachen Bedeutung als absolutes Sein (*souverain être*), Vernunft (*raison*) und Wort (*parole*). Der bereits erwähnte J. Grill berichtet, Rémusat habe jedoch von einer Übersetzung des ganzen Daodejing Abstand genommen «wegen der mit der «altertümlichen Kürze» verbundenen Dunkelheit der Gegenstände und in Ermangelung eines guten Kommentars».<sup>11</sup> Die erste vollständige und kommentierte Übersetzung wurde vom Schüler und Nachfolger Rémusats Stanislas Julien 1842 (mit Originaltext) vorgelegt. Trotz der engen Anlehnung an den offenbar einzigen ihm zur Verfügung stehenden chinesischen Kommentar war dies eine sinologische Pionierleistung von hohem Rang. Juliens Fassung, in welcher Dao als «Voie» (Weg) übertragen wird, war von Einfluß auf die damalige europäische Bildungselite. Direkt nachweisbar ist dies eben bei Schelling in seiner «Philosophie der Mythologie». Von den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschien dann die erste Flut an Laozi-Übersetzungen: John Chalmers (engl., 1868), Reinhold von Plänckner (deutsch, 1870), Victor von Strauß (deutsch, 1870), Frederic Henry Balfour (engl., 1884), Charles Joseph de Harlez de Deulin (franz., 1891), James Legge (engl., 1891), Paul Carus (engl., 1898), Lionel Giles (engl., 1904), Joseph Kohler (deutsch, 1908), Julius Grill (deutsch, 1910) und R. Wilhelm (deutsch, 1911). In dieser Zeit wird auch

<sup>8</sup>James Legge, *The Texts of Taoism. Part I*, New York 1891, S. 12.

<sup>9</sup>Jean-Pierre Abel Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du VI siècle avant notre ère. (P.VII des Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres.)* Imprimerie royale, Paris 1823. Ders., *Le livre des récompenses et des peines. Ouvrage taoïste traduit du chinois avec des notes et des éclaircissements.* A.-A. Renouard, Paris 1816, (*Les Joyaux de l'Orient*, tome III), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1939.

<sup>10</sup>Liou Kia-Hway, *Benedykt Grypnas, Philosophes taoïstes, Lao-Tseu – Tchouang-Tseu – Lie-Tseu.* (La Pléiade, XXX), Gallimard, Paris 1980.

<sup>11</sup>Julius Grill, *Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut* (Tao-te-king). Mohr, Tübingen 1910, S. 50.

die Echtheit des Daodejing-Textes und die Historizität des Lao Zi diskutiert, z.B. in einem Disput zwischen Giles und Legge. Dabei ist Giles der Skeptiker und Zweifler, während Legge beides bejaht. In diesen Jahren erscheint auch Rudolf Dvoráks zweiter Teil von «Chinas Religionen» über «Lao-tse und seine Lehre» (1903).

Kenntnis des und Interesse für Zhuangzi kommen zwar auch zu jener Zeit auf, sind aber kaum vergleichbar mit denen für Laozi. Ein ebenso merkwürdiger wie bemerkenswerter Vorläufer findet sich in Karl Sigmund von Seckendorffs «Das Rad des Schicksals oder die Geschichte des Thoangesi's», in zwei Bänden 1783 in Dessau und 1794 in Leipzig erschienen. Sinologisch bedeutsam waren Georg von der Gabelentz' «Beiträge zur chinesischen Grammatik, die Sprache des Chuang-Tsi», 1888 in Leipzig in den «Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften» erschienen. Eine Übersetzung von Giles erfolgte 1889 und eine von Legge (zusammen mit der Übertragung des Daodejing in der von Max Müller herausgegebenen Reihe «The Sacred Books of the East») im Jahre 1891. Auf Giles' Ausgabe stützte sich die erste deutsche Teilausgabe von Martin Buber (1910), die auch wegen ihres Nachworts über die Lehre vom Tao wegweisend war.<sup>12</sup> R. Wilhelms sehr viel umfangreichere Teilübersetzung erschien 1912.

Man darf die deutschen Sinologen mit gutem Grund fragen, ob es nicht längst Zeit ist, endlich einmal, wohl am besten in Teamarbeit, eine vollständige und textkritische Übersetzung des Zhuangzi anzufertigen. Selbst in kleineren Sprachen, wie etwa dem Niederländischen, liegen inzwischen neue Übersetzungen, zumindest in Teilen, vor.

### Zunehmendes Interesse

Vor und nach der Jahrhundertwende 19./20. Jahrhundert fördern zwei scheinbar gegenläufige Entwicklungen das zunehmende Interesse recht unterschiedlicher Geister für China, seine Kultur, Literatur und sogenannte Philosophie. Zum einen beginnt bzw. wird verstärkt vorangetrieben eine christliche Missionierung Chinas, zum anderen entchristlicht der Westen. Dies hat zur Folge, daß Bewegungen wie die Theosophie entstehen, die sich an der «Weisheit des Ostens» orientierten. Der protestantische Theologe Grill bemerkte bereits, daß damals gerade innerhalb der christlichen Kirchen die Vorbehalte gegenüber den daoistischen Philosophen wuchsen. Dies war vermutlich eine Reaktion darauf, daß die neue theosophische Bewegung versuchte, die daoistischen Philosophen, insbesondere das Buch des Lao Zi, in ihre Vorstellungen zu integrieren. Deshalb trugen in vielen westlichen Ländern besonders oder sogar an erster Stelle theosophische Übersetzer und Verlage dazu bei, das Buch des Lao Zi zu verbreiten. Dies wiederum hatte zur Folge, daß die Daoisten einerseits bis zum heutigen Tage in einer esoterischen Isolation stehen, und andererseits ihre Bedeutung gerade den christlichen Theologen verschlossen blieb, die sich mit ihnen während des 20. Jahrhunderts überhaupt nicht oder nur oberflächlich und allenfalls apologetisch auseinandergesetzt haben.

Ohne jeglichen ideologischen Ballast orientierten sich Ende des 19., Beginn des 20. Jahrhunderts Philosophen, Literaten und Künstler aus dem Westen an Vorbildern, die sie in Asien fanden. Gelegentlich trafen sich übrigens diese beiden, wie gesagt: scheinbar gegenläufigen Entwicklungen in konkreten Personen. So war Hermann Hesses Vater, Johannes Hesse, protestantischer Missionar, der 1914 ein Buch mit dem bezeichnenden Titel «Lao-tse: ein vorchristlicher Wahrheitszeuge» veröffentlichte. Auch die Fin-de-siècle-Stimmung, der Kulturpessimismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Oswald Spengler «Untergang des Abendlandes» [ab 1918]) haben den Import aus dem Osten gefördert. Ausdrücklich zu erwähnen ist in diesem Zusammen-

<sup>12</sup>Das Nachwort erschien später mit dem Titel «Die Lehre von Tao» in: Martin Buber, *Werke*, Bd. 1, München-Heidelberg 1962, S. 1023–1051.

hang Gustav Mahlers 1908 entstandenes «Lied von der Erde», worin sich «bis ans Unkenntliche verfremdete Nachdichtungen von maßgeblich daoistisch (bzw. zen-buddhistisch) orientierten chinesischen Poeten – Li Bai, Wang Wei, Meng Haoran»<sup>13</sup> – befinden. Im Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg entstand eine für die Rezeption chinesischen Denkens ganz besondere Situation, die Karl-Heinz Pohl mit der ersten Rezeptionsphase im Zeitalter der Aufklärung vergleicht, als sich den abendländischen Denkern nach den Verwüstungen durch den Dreißigjährigen Krieg der moralisch geordnete und friedliebende chinesische Staat als bessere Alternative zur heimischen Barbarei empfahl. Ein wahres Dao-Fieber brach in Deutschland aus. Der Dichter Klabund, dessen Schriften auch in andere Sprachen übersetzt wurden, rief in seiner 1919 entstandenen Schrift «Hör es Deutscher!» die Deutschen dazu auf, nach dem «Heiligen Geist des Tao» zu leben und zum «Chinesen Europas zu werden».

Die bereits genannten Laozi- und Zhuangzi-Editionen von R. Wilhelm und M. Buber bildeten die mehr oder weniger sinologisch verantwortbare Grundlage dieser in unseren Augen vielleicht recht merkwürdigen Euphorie. R. Wilhelm, dessen Verdienste völlig unbestritten sind, hat auch dazu beigetragen. Er erblickte das «Licht aus dem Osten», so der Titel eines seiner Vorträge in dieser Zeit. Unter den Literaten der Zeit sind neben Klabund zu nennen Alfred Döblin («Die drei Sprünge des Wang-lun»), Hermann Hesse und Bertolt Brecht. Unzureichend erforscht ist bislang der Einfluß, der vom Zhuangzi auf Franz Kafka ausging. Hartmut Binder erwähnt in seinem «Kafka-Handbuch», einem Standardwerk, lediglich den Einfluß chinesischer Lyrik und Märchen auf Kafka.<sup>14</sup> Am ehesten bekannt ist wohl in diesem Zusammenhang Kafkas Erzählung «Beim Bau der Chinesischen Mauer». Walter Benjamin war wie vor ihm schon Johannes Urzidil<sup>15</sup> der Ansicht, das 80. Kapitel des Laozi habe Kafka sehr beeindruckt und letztlich in der Erzählung «Das nächste Dorf» ein Echo gefunden: «Mein Großvater pflegte zu sagen: «Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann, ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.»»

Auch zahlreiche deutsche Philosophen der Zwischenkriegszeit bezeugten großes Interesse für den sogenannten philosophischen Daoismus. Schrittmacher war der heute fast vergessene Hermann Graf Keyserling, der eine Weltreise unternommen und darüber «Das Reisetagebuch eines Philosophen» (1919) veröffentlicht hatte. Dieses Buch war ein Bestseller der zwanziger Jahre. Darin schrieb er: «Der taoistischen Weisheit wird (...) wieder und wieder der Vorwurf eines unfruchtbaren Quietismus gemacht, nicht zum mindesten von Seiten der Konfuzianer, die doch im letzten eines Geistes sind mit ihr. (...) Nun ist aber doch nicht zu leugnen, daß in den Werken der taoistischen Klassiker die vielleicht tiefsten Aussprüche zur Lebensweisheit enthalten sind, die wir überhaupt besitzen, und dies zwar gerade vom Standpunkte unseres Ideals, des Ideals der schöpferischen Autonomie.» (S. 458f.) Wohl muß man dazu sagen, daß Keyserling von den, sagen wir einmal, akademischen Philosophen nicht wirklich ernst genommen wurde («Als Gottes Atem leiser ging, schuf er den Grafen Keyserling»).

<sup>13</sup> Karl-Heinz Pohl, Spielzeug des Zeitgeistes. Zwischen Anverwandlung und Verwüstung - Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen, in: Josef Thesing, Thomas Awe, Hrsg., Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie. Bonn 1999, S. 28.

<sup>14</sup> Hartmut Binder, Kafka-Handbuch. Stuttgart 1979, I, S. 319f. Vgl. auch: Jianming Zhou, Zur Tao-Rezeption bei Kafka, in: Wirkendes Wort 42 (1992) H.2, S. 240–252; Adrian Hsia, ed., Kafka and China. (Euro-Sinica, 7) Bern-Berlin u.a. 1996; Rolf J. Goebel, Constructing China: Kafka's Orientalist discourse. Camden House, Columbia/SC 1997.

<sup>15</sup> Binder II, S. 321.

Paulus-Akademie Zürich

Samstag, 9. September 2000, 9.30 Uhr

## Selbstverortung statt Fremdverortung

Tagung zu Transnationaler Identität  
für Frauen mit und ohne Migrationserfahrung

gemeinsam veranstaltet von: Paulus-Akademie –  
Amigas St.Gallen – FEMIA Kultur- und Bildungshaus  
für Migrantinnen – IG BINATIONAL Verein Binationaler  
Partnerschaften und Familien – MigrantinnenRaum  
Aargau – NOSOTRAS-WIR FRAUEN – TULUYANG  
PINOY Philippine Center Zürich

Info und Anmeldung:

Paulus-Akademie, Carl-Spitteler-Str. 38, 8053 Zürich,  
Tel.: 01-381 3400, Fax: 01-381 9501,  
e-mail: paz.veranstaltungen@bluewin.ch,  
Homepage: <http://www.paulus-akademie.ch>

### Philosophen, Theologen und Psychologen zur Dao-Lehre

Im letzten Jahrhundert befaßten sich zahlreiche bekannte Philosophen mit der Dao-Lehre. Zu nennen sind K. Jaspers, C.G. Jung, E. Bloch und M. Heidegger, auch F. Rosenzweig, der sich in «Der Stern der Erlösung» mit dem Dao auseinandersetzte. Jaspers schrieb eine vergleichende Studie über Lao Zi und den Inder Nagarjuna, einen buddhistischen Philosophen (2. Jh. n.Chr.).<sup>16</sup> Jung veröffentlichte und kommentierte in Zusammenarbeit mit R. Wilhelm das daoistische Meditationsbuch «Das Geheimnis der Goldenen Blüte» (Tai I Gin Hua Dsung schi).<sup>17</sup> In Blochs Hauptwerk «Das Prinzip Hoffnung» findet sich eine mit großer Kenntnis und viel Einfühlung geschriebene Darstellung der Lehre des Lao Zi.<sup>18</sup> Heidegger schließlich arbeitete zusammen mit dem Chinesen Shih-Yi-Hsiao an einer Übersetzung des Buches von Lao Zi.<sup>19</sup> Aber auch Theologen haben sich weiterhin für die daoistischen Klassiker interessiert. Der jüdische Philosoph und Theologe Martin Buber gab – wie bereits gesagt – eine Sammlung der «Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse»<sup>20</sup> heraus, ebenso der katholische Mönch Thomas Merton.<sup>21</sup> R. Wilhelm, der bedeutendste deutsche Sinologe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wollte Zusammenhänge zwischen Inhalten chinesischen Denkens und der Psychologie von C.G. Jung sehen. Und C.G. Jung glaubte dies gleichfalls, wofür es ja zahlreiche Zeugnisse in seinem Werk gibt. Es seien hier nur zwei Beispiele genannt, worauf dann weiter nicht mehr eingegangen werden kann: Den Kosmischen Menschen, im alten China verkörpert in der kosmischen Figur des P'an Ku, kann man sicher auch als eine Darstellung des Selbst im Jungschen Sinn verstehen.<sup>22</sup> R. Wilhelm deutete dasselbe einmal etwas verschlüsselt

<sup>16</sup> Karl Jaspers, Lao-tse/Nagarjuna – Zwei asiatische Metaphysiker. München 1957 (1978).

<sup>17</sup> Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Übers. u. erl. v. R. Wilhelm u. komm. v. C.G. Jung. München 1929. Jetzt: Olten-Freiburg/Brsq. 1986 und Köln 1986.

<sup>18</sup> Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M. 1959, S. 1444–1450.

<sup>19</sup> Shih-Yi-Hsiao (= Siao Ci-Yi) veröffentlichte 1947 eine italienische Übersetzung des Laozi (Bari. Neudruck 1982).

<sup>20</sup> Leipzig 1910. Jetzt: Zürich 1987 und Frankfurt/M. 1976.

<sup>21</sup> Thomas Merton. The Way of Chuang Tzu, New York-London 1965; dt. Sinfonie für einen Seevogel. Weisheitstexte des Tschuang-tse. Freiburg/Brsq. 1996.

<sup>22</sup> Carl Gustav Jung, Der Mensch und seine Symbole. Olten-Freiburg/Brsq. 1981, S. 201.

an.<sup>23</sup> Zu nennen ist ferner das Ne Ging Tu, die «Tafel des inneren Gewebes», ein daoistisches Meditationsbild, das uns Erwin Rousselle interpretiert hat.<sup>24</sup> Auch ihn hat dabei C.G. Jung beraten.<sup>25</sup> Die «Tafel des inneren Gewebes» verdeutlicht wiederum die Analogie zwischen Mensch und Universum.

Daß C.G. Jung nicht zuletzt durch die Vermittlung der Texte in der Übersetzung von R. Wilhelm zum Verständnis und dadurch wiederum zu einer hohen Wertschätzung der chinesischen und insbesondere der daoistischen Philosophie gelangt war, ist weit hin bekannt. Offenbar fühlte sich Jung durch daoistische Auffassungen und Weltinterpretationen in seinen eigenen bestätigt. Dabei steht an erster Stelle der zentrale Einheitsbegriff jeglichen Denkens und «Philosophierens» im alten China: Dao. Jung hatte bereits den Zusammenhang zwischen dem *Unbewußten* und dem Wasser erkannt, als er entdeckte, daß in China zwischen Dao und dem Wasser als seinem Symbol eine ganz enge Verbindung, ja Bindung gesehen wurde. Die Bedeutung des Einheitsbegriffs ist natürlich viel umfassender. Jung sah ihn wohl darin, «die letzte Unbefriedigung des Menschen im ganzen aufzuheben».<sup>26</sup>

Und Jung hat sich deshalb ziemlich ausführlich mit Dao befaßt.<sup>27</sup> Wie jeder andere auch, interpretiert er Dao auf der Folie bereits bei ihm bestehender Vorstellungen und natürlich anhand ihm zugänglicher Texte, vornehmlich aber des Tai I Gin Hua Dsung Dschü («Schulprinzipien der Goldenen Blüte») des Meisters Lü Dsu. Zwei Sätze am Beginn dieses Textes haben Jungs Vorstellungen von Dao geformt: «Das durch sich selbst Seiende heißt Tao» und «Das Große Eine ist die Bezeichnung dessen, das nichts mehr über sich hat». Dao ist «Das Große Eine», die chinesische Einheitsidee.

Während der Nazizeit wurden insbesondere die damals erreichbaren Laozi-Ausgaben viel gelesen. In den Flugblättern der Geschwister Scholl finden sich zahlreiche Laozi-Zitate. Was die Bedeutung der daoistischen Texte für Menschen im Westen betrifft, die in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts lebten, fehlt bislang eine wissenschaftliche Untersuchung. Auch sind Exodus und Emigration deutscher Sinologen während der Nazizeit bislang nur ansatzweise untersucht.<sup>28</sup> Unter ihnen waren eine ganze Reihe, die für die Daoismus-Forschung wichtig waren: Wolfram Eberhard, Vincenz Hundhausen, Ernst Schwarz oder R. Wilhelms Sohn Hellmut. In diesem Zusammenhang kann man wohl auch Franz Esser nennen, der 1941 in seinem Verlag der Pekinger Pappelinsel eine Laozi-Ausgabe publizierte. Zu erwähnen wäre hier auch Stephan Kuttner, ein enger Freund der Familie Wilhelm, der als Jude durch die Nazis nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus der geliebten Sinologie exiliert wurde und später Direktor des weltbekannten Institute of the History of Canon Law an der Universität Berkeley war.

Ausdrücklich sei hier auch des bedeutenden französischen Daoismus-Forschers Henri Maspero gedacht, der vermutlich am 17. März 1945 kurz vor der Befreiung in Buchenwald an Entkräftung starb. Der einzige deutsche Lehrstuhlinhaber für Sinologie, der damals nicht nationalsozialistischer Parteigenosse war, Erich Haenisch von der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin, hatte sich vehement, aber ergebnislos für seine Freilassung

<sup>23</sup> Er schrieb über das I Ging: «Denn dieses Buch, das Weisheitsbuch und Orakelbuch zu gleicher Zeit war, beruht auf einer Philosophie, die vom bewußten Seelenleben des Menschen tiefer dringend in unterbewußte Sphären ein zusammenhängendes Bild des seelisch-kosmischen Erlebens gibt, das über das Individuelle weit hinausgeht und bis zum kollektiven Menschenwesen hinunterreicht.» Das Geheimnis der Goldenen Blüte. A.a.O. (Anm. 17), S. 184.

<sup>24</sup> Erwin Rousselle, Zur seelischen Führung im Taoismus. Ausgewählte Aufsätze. Darmstadt 1962, S. 20–29. Das Diagramm (nach S. 26) stellt den «Fein-Körper» oder «Die Tafel des inneren Gewebes» (Ne Ging Tu) dar. <sup>25</sup> Ebd., S. 22.

<sup>26</sup> C.G. Jung, Bewußtes und Unbewußtes. Frankfurt/M. 1957, S. 66.

<sup>27</sup> TAO, in: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. A.a.O. (Anm. 17), S. 25–27, aber auch ebd. S. 27–36.

<sup>28</sup> Martin Kern, The Emigration of German Sinologists 1933–1945: Notes on the History and Historiography of Chinese Studies: Journal of the American Oriental Society, vol. 118, n.4 (Oct.–Dec.1998), S. 507–529.

eingesetzt. Maspero und seine Nachfolger in Paris Max Kaltenmark und Kristofer Marinus (Rik) Schipper haben unvergleichliche Verdienste für die wissenschaftlich fundierte Verbreitung der Daoisten im Westen erworben. Daß gerade auch in den USA Entscheidendes auf diesem Gebiet geleistet wurde, sei hier nur kurz erwähnt, etwa durch Burton Watsons Zhuangzi-Übersetzung.

Ende der fünfziger Jahre kam ein Interesse ganz besonderer Art für den Daoismus auf: Die sogenannte Beat-Generation entdeckte eine gewisse Geistesverwandtschaft mit den frühen Daoisten und deren Lebensauffassungen. So stellte etwa Jack Kerouac seinem Buch «The Dharma Bums» (1958) eine Widmung für den vagabundierenden Poeten der T'ang-Zeit, Han Shan, voran. Dieser Han Shan, dessen Lebensdaten ähnlich wie bei vielen anderen Daoisten nicht bekannt sind (vermutlich lebte er im 7. Jahrhundert), hatte und hat mit dem von ihm überlieferten Büchlein «150 Gedichte vom Kalten Berg» großen Einfluß auf die Beat-Generation in Nordamerika und später auch in Europa. Immer mehr Menschen, darunter auch christliche Theologen wie der bereits erwähnte Thomas Merton sowie Alan Watts, spürten, daß aus den daoistischen Texten eine andere Form religiöser Erfahrung spricht.

Beginnend in den USA, inzwischen weltweit, wurde seit den siebziger Jahren eine Flut von Titeln veröffentlicht, die alle möglichen und unmöglichen Begriffe mit dem Dao in Verbindung bringen. Begonnen hatte wohl alles mit Fritjof Capras «The Tao of Physics» (1975). An deutschsprachigen Titeln seien genannt, wohlverstanden in Auswahl und alphabetischer Reihenfolge: Das Tao des Atmens, des Chaos, der Ehe, der Ernährung, des Feierns, der Frau, der Führung, des Geldes, der Gesundheit, der Gesundheit und Lebensfreude, des Himmels, des I Ging, der Kraft, der Küche, des langen Lebens, des Lernens, der Liebe, der Lust, der Medizin, der Politik, der Psychologie, der Selbstheilung, des Seins, der Sexualität, der Symbole, der Stärke, des Teetrinkens, der Trance, der Verhandlungskunst, der weiblichen Sexualität, der weisen Frauen, der Zeit, des Zufalls. Eine englische Serie würde mehr als das Doppelte umfassen. Hier seien nur ein paar besonders bemerkenswerte Titel genannt: The Tao of Apple, Script, of Baseball, of Islam, of Jung.

#### Wie verdient haben sich Theologen als Vermittler gemacht?

Der Umstand, daß sich im Westen Theologen oder zumindest an Theologie Interessierte mit als erste mit dem Daoismus beschäftigen und sich ohne jeden Zweifel um die Verbreitung der daoistischen Klassiker verdient gemacht haben, hat zu Interpretationen von Begriffen und Inhalten daoistischer Schriften geführt, die Anlaß zu Mißverständnissen gaben und geben. So war R. Wilhelm, dessen Übersetzungen chinesischer Klassiker bis heute deren Rezeption im deutschsprachigen Raum nachhaltig bestimmen (und es gibt zudem Übersetzungen seiner Übersetzungen u.a. ins Englische, Französische oder Niederländische), protestantischer Theologe, der als Missionar nach China kam. Seine Herkunft hat ihn bei allem Verständnis für die chinesische Literatur und Philosophie veranlaßt, nicht wenige Begriffe der chinesischen Gedankenwelt mit christlichen oder doch zumindest mit dem Christlichen eng verbundenen Begriffen ins Deutsche zu übertragen. So erklärte er etwa in seiner heute noch weitverbreiteten Daodejing-Ausgabe<sup>29</sup> Dao nach dem Faustmonolog am Osterabend als «Sinn» und De nach dem Johannesevangelium (Joh 1,4) als «Leben». Auf dem Umweg über Faust I oder – wenn man so will – über Goethe setzte Wilhelm Dao = Logos/Wort. Die Tragweite dieser Wortwahl dürfte deutlich sein. Sieht man einmal von der christlichen Universitätstheologie ab, ist in den westlichen Ländern das Interesse zumindest am sogenannten philosophischen Daoismus während der letzten

<sup>29</sup> Laotse, Tao te king, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Übers. u. hrsg. v. R. Wilhelm, Jena 1921, München 1991.

Jahrzehnte außerordentlich gewachsen. Die Ausgaben, Übersetzungen oder oft auch nur «Übertragungen» der daoistischen Klassiker sind im anglo-amerikanischen Bereich kaum noch zu überschauen; auch in Frankreich und den deutschsprachigen Ländern sind die wichtigsten Schriften heute in mehr oder weniger guten Übersetzungen zu erreichen.

Bekanntere zeitgenössische Dichter und Schriftsteller bekennen, daß sie sich nicht nur mit den Daoisten befassen, sondern auch aus deren Schriften Anregungen und Antworten auf ihre Fragen erhalten. Stellvertretend für viele andere sei der Träger des Literaturnobelpreises von 1981, Elias Canetti, genannt, aus dem französischen Sprachraum René Étiemble und Marguerite Yourcenar, die bislang einzige Frau in der Académie française und Trägerin des Erasmuspreises 1983. Der Philosophieprofessor von Albert Camus, Jean Grenier, veröffentlichte ein ausgezeichnetes Buch über die Dao-Lehre.<sup>30</sup> Canetti schreibt in seinen Aufzeichnungen «Die Provinz des Menschen», der Daoismus sei die Religion der Dichter – «auch wenn sie es nicht wissen».<sup>31</sup>

### Rezeption und Mißverständnisse

Nicht zu übersehen ist die Gefahr, allzu schnell Parallelen zwischen chinesischem und westlichem Gedankengut oder gar religiösem Gedankengut entdecken zu wollen. Man kann leicht generalisierend sagen, daß bis in unsere Zeit die Rezeption der daoistischen Texte im Westen durch christliche Theologen vermittelt wurde.<sup>32</sup> Die europäischen Missionare beurteilten in früheren Zeiten jegliche Form der Weltinterpretation als «Religion». Dabei gingen sie obendrein vom im Westen bestehenden Phänotyp der (hoch)institutionalisierten Religion aus, der in China noch am ehesten Buddhismus und Konfuzianismus entsprachen. Die «Volksreligion» des Daoismus wurde als solche überhaupt nicht erkannt, sondern eher verkannt als Schamanismus, Aberglaube, allenfalls als «Synkretismus» angesehen. Bereits am Anfang, beim bekannten Jesuiten Athanasius Kircher (1601–1680) finden sich eher negative Beurteilungen der Daoisten.<sup>33</sup>

Gelegentlich wurde im Westen sogar darüber reflektiert, ob Dao und das griechische Wort für Gott θεός gleichen linguistischen Ursprungs sei.<sup>34</sup> Jean Gebser behauptete, daß Dao auf die gleiche Wurzel «da:di» zurückgeht wie Zeus, Tag, Dais, Teil, Zeit und andere mehr. Gebser weist auch auf Untersuchungen über den angeblichen Zusammenhang zwischen Dao, dem ägyptischen Gott Tot sowie dem indischen Mani-Tou hin. Auch suchte man zeitweise nach Zusammenhängen mit Sanskrit-Wurzeln.<sup>36</sup> Immer wieder werden Analogien zwischen Daoismus und Religion im westlichen Sinn hergestellt, gelegentlich auf sehr subtile Weise. So nennt etwa noch im 20. Jahrhundert der französische Jesuit Léon Wieger seine Ausgabe der Daoisten «Les pères du système Daoïste» (Ho-kien fou 1913), was direkt Asso-

ziationen mit den christlichen Kirchenvätern weckt (der Herausgeber der englischen Ausgabe, die allerdings erst 1984 erschien, nennt sie zutreffend «Wisdom of the Daoist masters»). Wieger konnte sich auch nicht gänzlich davon freimachen, Begriffe der (neo-)scholastischen Philosophie, in der er als Jesuit unterrichtet worden war, in seine Übertragung der Daoisten einfließen zu lassen. Diese *histoire fatale* der «Taufe» der Daoisten insbesondere in der französischen Rezeptionsgeschichte hat wohl erst der Philosophieprofessor Camus' Jean Grenier mit seinem Buch «L'Esprit du Dao» (1957) endgültig beendet.

Der bereits mehrfach erwähnte Grill meinte im Jahre 1910 über Laozi: «Es könnte sein, daß, weil er in seiner Zeit nicht ganz verstanden worden ist, seine Zeit überhaupt erst im Kommen ist; daß er nicht ein Mann und ein Name der Vergangenheit ist, sondern eine Kraft der Gegenwart und Zukunft. Er ist moderner als die Modernen und lebendiger als viele Lebende».<sup>37</sup>

Eher noch als bei Übersetzungen aus anderen Sprachen fließt das Verständnis, ja die Interpretation des Übersetzers in Übersetzungen aus der chinesischen Sprache ein, besonders natürlich dann, wenn es sich um abstrakte Begriffe handelt. Abhängig vom jeweiligen weltanschaulichen Standpunkt wurde und wird auch der Begriff Dao in westliche Sprachen unterschiedlich übersetzt. Deshalb entscheiden sich aber auch immer mehr Übersetzer, Dao, diesen komplexen Begriff, lieber unübersetzt zu lassen. Es seien nur einmal einige wenige Beispiele für die Übersetzung von Dao (außer «Weg») genannt: Logos, natura naturans, ratio, Höchstes Wesen, Sinn, Weltgesetz, Nature, Providence, Reason, cause première, nature, parole, principe, raison. Man erkennt sofort, daß es sich um zentrale Begriffe der christlichen Theologie, sogenannte theologoumena, zumindest aber um Begriffe der philosophischen Disziplin der Metaphysik handelt.

Die Rezeption erfolgte faktisch ausnahmslos interessengeleitet, und besaß und besitzt deshalb bis zum heutigen Tag stark interpretativen Charakter. Das Interesse mag auch durch den sogenannten Zeitgeist beeinflusst sein, und die Rezeption beeinflusste gelegentlich auch den Zeitgeist. Selbstverständlich war die Rezeption abhängig vom materiellen Fundus, der durch Übersetzungen der daoistischen Texte und die sie begleitende sinologische Forschung zustande kam. Dabei wechseln naturgemäß das Verständnis, die Interpretation der Texte oder wie immer man das nennen mag. Inwieweit dies einer halbwegs gelungenen Rezeption der Daoisten im sogenannten Westen dienlich war, darf heute eher bezweifelt werden. Man kann dies aber auch als ein daoistisches Schicksal par excellence betrachten und darauf mit einem mehr oder minder wissenden Lächeln blicken.

Knut Wolf; Nijmegen

<sup>37</sup> Julius Grill, X. Grill adaptierte hierbei eine Wertung von C. Neumann über Rembrandt zu dessen 300. Geburtstag 1906. (Ullstein TB 35156). Vgl. zum Gesamtthema auch: Knut Wolf, Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB) – Western Bibliography of Taoism. 4., verbesserte und erweiterte Auflage, Essen 1997.

<sup>30</sup> Jean Grenier, *L'esprit du Tao*, Paris 1957, 219ff.

<sup>31</sup> Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen*. Frankfurt/M. 1976, S. 279f.: «Am Taoismus hat mich immer angezogen, daß er die Verwandlung kennt und gutheißt, ohne zur Position des indischen oder europäischen Idealismus zu gelangen.

Der Taoismus legt den größten Wert auf Langlebigkeit und Unsterblichkeit in diesem Leben und die vielfältigen Gestalten, zu denen er verhilft, sind hiesige. Er ist die Religion der Dichter, auch wenn sie es nicht wissen...»

<sup>32</sup> Nagasawa Kikuya, *Geschichte der chinesischen Literatur*. Mit Berücksichtigung ihres geistesgeschichtlichen Hintergrundes. Übers. v. Eugen Feifel SVD, (Monumenta Serica Monogr., 7), Peking 1945, Neuausgabe Hildesheim 1982; Gellért Béky, *Die Welt des Tao*. Freiburg/Brsg.-München 1972.

<sup>33</sup> Athanasius Kircher, *China monumentis illustrata*, Amsterdam 1667.

<sup>34</sup> Jean Pierre Guillaume Pauthier, *Chine. Ou, description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*. Firmin Didot, Paris, 2 Teile 1837–1853.

<sup>35</sup> Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*. III, München 1973, S. 96.

<sup>36</sup> So etwa Jean Pierre Guillaume Pauthier, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu, avec un commentaire tiré des livres sanscrits et du Tao-te-king de Lao-tseu*. Dondey-Dupré, Paris 1831.

## Mythos Narziß

Der in der Mythos-Reihe der Reclam-Bibliothek (vgl. Mythos Prometheus, 1995, Mythos Orpheus, 1997, und Mythos Ikarus, 1998) erschienene Band\* nähert sich der komplexen Thematik mit Hilfe eines synchronen Schnitts durch die deutschsprachige Lyrik, die sich zwischen 1945 und 1999 der mythischen Gestalt des Narziß angenommen hat. Almut-Barbara Renger, Professorin für Klassische Philologie an der Universität in Greifswald, begründet dieses spannende methodische Verfahren sowohl mit der hohen Popularität des Narziß in den Industriegesellschaften

\*Almut-Barbara Renger, Hrsg., *Mythos Narziß*. Texte von Ovid bis Jacques Lacan. Reclam, Leipzig 1999. 320 S., 26 Abbildungen, 24 DM.

am Ende des Jahrhunderts als auch mit der psychologischen Brisanz der Figur, derer sich die Wissenschaften immer wieder bedient hätten, um neue Erklärungsmuster für einen Mythos zu liefern, der längst zu einem Ismus mutiert sei. Ihre Vorgehensweise bei der Auswahl der Texte ist einleuchtend und aufschlußreich zugleich. Im Entree möchte sie die breite Palette der aktuellen Mythisierung in der Spannung von psychologischer Neubewertung und psychischer Vereinsamung in der anonymen Massengesellschaft aufzeigen. Der zweite Schritt verdeutlicht die kanonische Formulierung des Mythos in den Metamorphosen von Ovid, während der folgende Abschnitt den Alternativversionen, Bildbeschreibungen und Handbuchfassungen des Narziß in der griechischen und lateinischen Literatur der Antike und der Spätantike gewidmet ist. Die Abschnitte IV bis VII sind den philosophischen und moralischen wie auch den poetologischen (als Ausdrucksformen von ikonischer und modellhafter Aneignung des Mythos) Dimensionen des Narziß-Mythos zugeeignet. Im sog. Appendix präsentiert die Herausgeberin eine besondere Überraschung: *Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie: Narziß als integraler Bestandteil moderner Theorien vom Ich*. Eingeleitet durch ein Gedichtzitat aus der Feder von Joachim Gasquet (Die Welt ist ein unermeßlicher Narziß./der sich selber denkt) und einer Zeichnung von Lucian Freud, auf der ein junger Mann sich in einer Art Selbstversenkung spiegelt, stellt sie eine Reihe von psychoanalytischen Aufsätzen von Theoretikern aus dem 20. Jahrhundert vor, die unterschiedliche Deutungen des Narziß-Phänomens in der bürgerlichen und post-bürgerlichen Gesellschaft liefern. Eingeleitet werden sie durch zwei klassische Beiträge von Sigmund Freud und Lou Andreas-Salomé. Jacques

Lacans Aufsätze «Über den Narzißmus» (1954) setzte sich mit den beiden Formen des Narzißmus auseinander: dem realen Spiegelbild und dem alter Ego, das sich mit dem Freudschen Ich-Ideal vermische. Marshall McLuhans medientheoretischer Ansatz bezieht sich auf das in den Apparaturen sich spiegelnde Ich, das «zum Geschlechtsteil der Maschinenwelt» werde. Erich Fromms Aufsatz reflektiert den engen Zusammenhang von Aggression und Narzißmus, der sich in den charismatischen Führern verkörpere, die als Produkt eines Gruppennarzißmus ihre Aggressionen ausleben könnten. An diesen Typus anknüpfend, stellen V. D. Volkan und G. Ast «Erfolgreiche Narzißten» vor, die als nationale Führer in der typologischen Ausformung von «reparativ» und «destruktiv» in der Welthistorie präsent waren; was mit dem Blick auf den zweiten Typus solche malignen Persönlichkeiten wie Hitler, Stalin, Saddam u.a. verdeutlichen. Die vorliegende Anthologie, die neben ausführlichen Quellen- und Rechtenachweisen und sehr nützlichen Lektürehinweisen der Herausgeberin, noch als Anhang den typologischen Aufsatz von Almut-Barbara Renger «Die Ambivalenz des Narziß. Eine exemplarische Analyse von Heinrich Dominik: Der Mensch in den Drähten» enthält, besticht durch die ausgewogene Mischung aus Primär- und Sekundärtexten. Nicht zuletzt ist es die sorgfältig wertende Darlegung der Mythos-Rezeption in der Neuzeit und der Moderne, die diesen Band lesens- und liebenswert macht, nicht als Anregung zur Selbstbespiegelung, sondern zur kritischen Wertung eines schier unverwüstlichen Mythos, der «auch im kommenden Jahrtausend als verlässliche Orientierung für Apotheose und Destruktion der Selbstliebe» (S. 292) traurig-scurrile Urstände feiern wird. *Wolfgang Schlott, Bremen*

## Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?

Theologie als Logos – als Wissenschaft? – von Gott, dem Theos. Kann es so etwas heute noch geben? Wie könnte es sie «heute noch» geben. In der griechisch-hellenistischen Antike, die den Begriff geprägt hat, unterschied man drei Theologien: die mythisch-poetische, die zur philosophischen Prüfung herausforderte; die physische (natürliche) Theologie als strikt philosophische Rede vom Göttlichen und eine politische Theologie, die mit dem öffentlichen Götterkult zu tun hatte und der es in diesem Sinne um die Legitimation von «öffentlichem Sinn» ging. Was bedeutete dabei jeweils Logos? In der Absetzung vom Mythos, der Geltungen allein *narrativ* begründete, forderte der Logos nachvollziehbare Begründungen dafür, daß eine Behauptung über Göttliches Geltung beanspruchen durfte. Und dieser Begründungsanspruch, der verlangte, von der «Natur der Sache» her zu reden, richtete sich dann auch an die politisch-praktisch (kultisch) in Anspruch genommenen Geltungsansprüche, mit erheblichen delegitimierenden Folgen: Kulte erschienen immer reichlich «beliebig» inszeniert und bloß mythologisch herleitbar, jedenfalls nicht an der Natur der «Sache» – des Göttlichen – orientiert. Aber wie ließ sich hier überhaupt von der «Natur der Sache» reden? Ontologisch-metaphysisch? Oder war die «Natur der Sache» doch nur Inbegriff dessen, was man sich *noch nicht* in Frage zu stellen traute?

Noch die europäische Aufklärung hielt dafür, daß die Natur der Sache – auch im religiösen Bereich – der reinen Vernunft irgendetwie zugänglich sei. Geltungsansprüche sind nicht schon durch Traditionen und das Verbot, sie zu bezweifeln, legitimiert, sondern allein dadurch, daß man aufzeigt, wie der «Logos», wenn man sie bestritte, in sich haltlos würde. Ohne Theos kein Logos. Die Gegenposition war vorgezeichnet und wurde von Nietzsche ohne Wenn und Aber bezogen: Ein Logos, der Gott nötig macht, zu seiner Begründung nötig macht, ist in Wahrheit grundlos. Sein mit der Natur der Sache legitimierter Geltungsanspruch ist zu kritisieren, damit die Natur der Sache hervortre-

ten kann; und die ist allein *das Leben*, der Wille zum Leben als der Wille zur Macht.

So weit werden nicht alle Kritiker der ontologischen Metaphysik gehen wollen. Aber soviel scheint (fast) allen klar. Wenn es noch einen Logos – Vernunft – geben soll, dann erweist sie sich in der Kritik an Geltungsansprüchen. Versucht sie sich in der Rekonstruktion von Geltung, kann sie letztlich nur funktionalistisch argumentieren. Damit «Kontingenzbewältigung» funktioniert, braucht man Religion, vielleicht. Aber Feuerbach und Nietzsche hatten – gleichsam vorwegnehmend – schon geantwortet: Wenn man etwas zu brauchen meint, oder tatsächlich braucht, so beweist das nicht schon, daß man es als unbedingt gültig annehmen muß. Es zeigt nur, daß Gesellschaft oder Individuen ohne es nicht auskommen *wollen*. Aber kommen sie nicht längst ohne den kontingenzbewältigenden Gottesglauben – ohne Theologie – aus? Lebt man nicht längst fröhlich und dennoch radikal endlich, diesseitig?

Wie auch immer: Wenn der Logos nur noch der der Kritik oder allenfalls der einer allgemeinen Systemtheorie sein darf, wie könnte es dann noch einen Logos der Zustimmung geben, des religiösen «Ja und Amen», der Gültigkeit unbedingt anerkennen läßt, sie nicht mehr zur Disposition stellt? Vielleicht ist der affirmative Zustimmung-Logos ja längst – dank Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel – in der repressionsfreien, das Gewicht von Argumenten gültig würdigenden Kommunikations- und Diskursgemeinschaft der Sach-Kompetenten wiederauferstanden. Oder geistert er hier doch nur als Untoter weiter herum, weil man nicht nur systemtheoretisch, sondern – weit anspruchsvoller – auch transzendental nicht von ihm loskommt? Die Universitäten leben jeweils davon, daß es neben vernünftigen Möglichkeiten und Gründen, Geltungsansprüche zu bezweifeln, auch solche gibt, sie zu bejahen. Die Kritik fügt sofort hinzu: *bis auf weiteres*, solange sie mir noch entkommen; aber ich werde sie schon noch einholen und der Illegitimität überführen. Die Frage

nach einem Logos der Zustimmung, der sich dem Logos der Kritik nicht fundamentalistisch verweigert, aber den Alleinanspruch der Kritik auf Rationalität auch nicht einfach hinnimmt, diese Frage führt – auch in der Universität – ein Aschenputteldasein; vielleicht allein noch offen gestellt von dem «buckligen Zwerg», bei Walter Benjamin ja das Bild für eine Theologie, «die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen».<sup>1</sup>

### Theologie – Religionswissenschaft – Religionsphilosophie

Die Theologie gehört an die Universität, wenn sie diese Rolle spielt: die vernünftige Spannung auszuhalten und zu gestalten zwischen dem Logos der Kritik und dem der Zustimmung. Die neuzeitliche «Krise der Bejahung»<sup>2</sup> und die für die Moderne kennzeichnende Privilegierung des Logos der Kritik, die die «guten Gründe» für Zustimmungen von vornherein unter Verdacht stellt, machte die Begründbarkeit von Zustimmungen angesichts der unabweisbaren Verdachtsgründe zum Problem. Und dieses Problem hat die Theologie. Warum soll Gerechtigkeit sein? Warum ist sie nicht bloß ein «Atavismus» (Friedrich August von Hayek), längst abgelöst von effektiveren gesellschaftlichen Ordnungsschemata? Warum sollte mitmenschliche Ethik – wie Kants kategorischer Imperativ es vorschrieb – tatsächlich darauf beruhen, daß die anderen nicht nur als Mittel zu meinem/unserem Zweck ins Kalkül gezogen, sondern als «Zweck in sich selbst» gewürdigt werden – wo doch schon Nietzsches «Menschenliebe» genau das Gegenteil forderte? Die Theologie sagt jeweils: Weil Gott und Gerechtigkeit, Gott und die Würdigung, ja eine endgültige Würdigung jedes Menschen unauflöslich zusammengehören. Und sie argumentiert nicht funktionalistisch, ohne Gott gehe es nicht. Sie versucht zu verstehen, warum dieser Gott, der Partei ergreift für Gerechtigkeit und Würdigung, sich auch darin als der unwidersprechlich Gute zeigt. Sie versucht tatsächlich noch den Streit um die Sache auszutragen und fragt: Was verdiente, als letztes «Worumwollen» menschlichen Lebens und Handelns – und damit als Adressat menschlicher Verehrung – unbedingte Zustimmung zu finden? Wenn tatsächlich Gott Zustimmung verdiente, der Gott, der für Gerechtigkeit und Würdigung engagiert ist – was auch immer das genauer heißt (und genau darin liegen ja die entscheidenden theologischen Probleme) –, so bedeutet das gewiß noch lange nicht, daß er tatsächlich existiert. Was sein sollte, *muß* nicht sein. Es gibt keine argumentativ verbürgte Glaubensgewißheit. Die hat Theologie – wenn sie bei Sinnen war – nie versprochen; und sie kann nicht für sie aufkommen. Sie argumentiert nur für Gottes Bejahbarkeit «trotz allem», was an Kritik des Gottesglaubens vorgebracht wird.

Die Religionswissenschaften werden das nicht als ihre Aufgabe ansehen. Sie werden, so wie sie sich heute in ihrem Selbstverständnis definieren, rekonstruieren wollen, wie religiöse Systeme funktionieren. Aber ist das schon der Logos von Religion? Muß und darf es an der Universität nicht eine Disziplin geben, die der *Intention* von Religion kritisch zu folgen versucht, und diese Intention wäre: nach dem unbedingt Bejahbaren zu suchen? Versteht Religionswissenschaft sich religionsgeschichtlich, so wäre ihr immerhin mit keinem Geringeren als Hegel zu bedenken zu geben, daß hier Überzeugungen als solche thematisiert werden, «die anderen angehören», als «Geschichten ..., die nicht in *unserem Geiste* selbst vorgehen, nicht das Bedürfnis unseres Geistes in Anspruch nehmen». Was hier von Interesse ist, ist dies, «wie es sich bei anderen verhält, bei anderen gemacht hat, – diese zufällige Entstehung und Erscheinung; über die Frage, was man selbst für eine Überzeugung habe, wundert man

sich». So beschäftigt sich die Geschichte «mit Wahrheiten, die Wahrheiten *waren*, nämlich für *andere*», nicht mit solchen, welche Eigentum wären derer, die sich damit beschäftigen.<sup>3</sup> Aber bleibt neben der historischen Beschäftigung nicht doch nur die religionsphilosophische? Hegel selbst hatte das im Kontext des eben Zitierten ja unterstellt?

Freilich, eine kleine Rückfrage sei dem Theologen doch erlaubt: Wo findet Religionsphilosophie in den philosophischen Fakultäten denn statt, eine Religionsphilosophie, die Geltungsfragen thematisiert, mit Wahrheit zu rechnen versucht: mit der Bejahbarkeit religiöser Geltungsansprüche? Wie kann sie stattfinden – nach Hegels philosophischem Ableben, damals und heute noch von kaum jemandem betrauert und von vielen als endgültige Befreiung gefeiert?

### Theologie an der Universität – und die Kirchen

Wenn Religionsphilosophie stattfindet, so in kritischer *Epoché*, im methodischen Vorbehalt der Zustimmung, gleichwohl in kritischer Zurückweisung all dessen, was philosophisch nicht einmal als zustimmungsfähig in Frage käme. Demgegenüber bezieht sich die Theologie auf Zustimmungs-, auf Zeugnistraditionen und gesteht ihnen zu, daß sie die eigene Arbeit in gewisser Hinsicht normieren. Sie untersucht – davon ausgehend – durchaus die Verantwortbarkeit solcher Zustimmung; sie untersucht die Genese der grundlegenden Zeugnistraditionen historisch-kritisch, oft genug in religionsgeschichtlicher Einstellung. Aber sie würdigt diese Traditionen insgesamt so, wie sie gewürdigt werden wollen: als Zeugnisse mit religiösem Geltungsanspruch, wie er in kirchlichen Bekenntnissen ausformuliert ist. Sie setzt eine Selbst-Bindung an diese Bekenntnisse voraus, die durchaus kritischer Rückfrage zugänglich ist, in der Regel aber nicht das Ergebnis einer voraussetzungslos-kritischen Prüfung. Die Affirmation ist hier Vorgabe; sie *anerkennt* eine Geltung, der zugestanden wird, daß sie umfassender ist und weiter reicht als das von mir bzw. uns hier und jetzt vernünftig Nachvollziehbare. Sie setzt auf den «normativen Mehrwert» des Gedächtnisses gegenüber den je aktuellen Ergebnissen des argumentativen Diskurses. Bedarf solche Selbst-Bindung nicht einer ihre Legitimität zunächst einmal anerkennenden und sie gleichwohl zu kritischer Rechenschaft herausfordernden wissenschaftlichen Disziplin? Und was wären etwa die Trend-Disziplinen der Kulturwissenschaften ohne das normative Gedächtnis religiöser und anderer kultureller Überlieferungen und ohne deren kritische Regulierung, wie sie für den Bereich des Christlichen der Theologie obliegt? Was bliebe einer Gesellschaft, die dieses normative Gedächtnis immer schon darauf reduziert hätte, was den wissenschaftlich-argumentativen Prüfinstanzen in Gegenwart und Vergangenheit als rational – oder sollte man eher sagen: als *anschlußfähig* – erschien?

Weil Theologie sich auf die normative Vorgabe von Bekenntnis-traditionen bezieht, hat sie es auch mit den «institutionellen Subjekten» solchen Bekennens – den Kirchen – zu tun; mit ihrem Anspruch, die Normierung der Theologie durch ihr Bekenntnis vor allem im Konfliktfall überprüfen zu dürfen (und zu müssen). Konflikte stellen sich regelmäßig ein, wenn Kirchen ihr Prüfrecht ausüben, ohne sich auf die zu prüfende Sache mit der nötigen Differenzierung eingelassen und die Argumente der Betroffenen nachvollziehbar gewürdigt zu haben. Es entsteht dabei der Eindruck, sie hätten in jeder Hinsicht die Definitionsgewalt über das, was heute katholisch, evangelisch oder ... heißt und könnten deshalb die Bekenntnisbindung der Theologie an einem fertigen Maßstab messen. Diese hermeneutische Naivität ruft dann regelmäßig auch die Frage hervor, ob eine in diesem Sinne kirchlich normierte und oft genug gegängelte Theologie wirklich an die Universität gehöre.

An die Universität gehört sie deshalb, weil sie so die Möglichkeit hat, ihre Aufgabe einer kritischen Bezugnahme auf christli-

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Theorie Werkausgabe, Bd. 16, Frankfurt/M. 1969, S. 47f.

<sup>1</sup> Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte I, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1.2, hrsg. von Rudolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974 u.ö., S. 693.

<sup>2</sup> Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (1989), übersetzt von Joachim Schulté, Frankfurt/M. 1994 u.ö., S. 855ff.

che Bekenntnistraditionen nicht als bloße Erfüllungsgehilfin eines hierarchischen Lehramts oder anderer kirchlicher Autoritäten nachzukommen. Das alles mag ja gut sein für die Kirchen und vor allem für die Theologie, daß es diesen Freiraum gibt. Aber weshalb sollte der Staat verpflichtet sein, dafür staatliche Fakultäten zu unterhalten?

Er hatte bisher ein Interesse daran, einen wissenschaftlich – wie immer – qualifizierten Umgang mit Religion zu fördern, damit so auch die Überlieferungsgehalte der religiösen Traditionen in gesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskursen an Bedeutung gewinnen konnten. Er hatte ein Interesse daran, daß dies im Diskurs der Wissenschaften geschah und nicht in tendenziell fundamentalistischer Selbstabkapselung. Warum sollte er dann nicht berechtigt (gewesen) sein, Universitätsfakultäten für Theologie einzurichten? Weil Theologie nicht im universitären Sinn Wissenschaft sei? Was berechtigt zu dieser Behauptung? Welches «Wissenschaftsideal»? Weshalb wären etwa Theaterwissenschaft oder Politologie oder Germanistik – um nur sie zu nennen – aufgrund ihres Vorgehens eher Wissenschaft als die Theologie? Nur deshalb, weil sie nicht einer «letzten Affirmation» verpflichtet sind, wie die Theologie es ist? Wenn sie beanspruchen, etwas «Sinnvolles» oder gar «gesellschaftlich Notwendiges» zu tun, so leben auch sie von solchen Affirmationen, deren Widerrufung sie als wissenschaftliche Betätigung erledigte. Ich habe den Eindruck, daß das Ideal universitärer Wissenschaft immer dann besonders hochgehalten wird, wenn es darum geht, es bei den jeweils anderen zu vermissen. Daß es auch darum gehen könnte, die unterschiedlichsten Arten von Wissenschaften an der Universität in den Diskurs darüber zu verwickeln, wo die Berechtigung ihrer Unterschiedlichkeit liegt, wie weit sie reicht und wo die Berufung auf sie zur Ausrede wird, kommt dabei nicht in den Blick. Daß in der Universität Ausgrenzungen auch deshalb wieder in Mode kommen, weil man die möglicherweise frei werdenden Ressourcen erben möchte, ist wohl mehr als ein unbegründeter Verdacht.

### Bekenntnisbindung und Gedankenfreiheit

Bleibt das Argument der Gedankenfreiheit, die nicht erst durch das Hineinregieren der Kirchen, sondern schon durch die Selbst-

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

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

### Preise Jahresabonnement 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.- / Studierende Fr. 42.-  
Deutschland: DM 69.- / Studierende DM 49.-  
Österreich: öS 520.- / Studierende öS 400.-  
Übrige Länder: sFr. 53.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerrabonement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

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

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

normierung der Theologien verletzt werde. Was heißt eigentlich «Gedankenfreiheit»? Die prinzipielle Ergebnisoffenheit wissenschaftlicher Unternehmungen, die das Ergebnis ausschließlich vom Ergebnis fachgerechter Untersuchung festlegen läßt. Und wo trifft man diese Ergebnisoffenheit des Denkens an? Als prinzipielle? In den Geisteswissenschaften etwa? Oder normiert sie diese weithin nur insofern, als die individuellen Forscheroptionen in ihnen zu Ergebnissen von unvoreingenommener Forschung stilisiert werden müssen? Oder heißt Gedankenfreiheit letztlich doch nur, jede und jeder kann denken, was sie/er will? Nach Methoden, die sie/er für wissenschaftlich ausgewiesen hält?

Es mag wie Nestbeschmutzung aussehen, wenn ich das Ideal der Ergebnisoffenheit wissenschaftlicher Forschung als von dem, was faktisch an den Universitäten geschieht, nur sehr bedingt realisiert ansehe. Aber muß es nicht wenigstens als *Ideal* oder als regulative Idee Geltung beanspruchen? Ich denke zumindest als *kritisches Prinzip*, das die Vorurteils- und Interessesgebundenheit der Forschung immer wieder neu als solche entdecken und auf ihre Legitimität befragen läßt.

Als kritisches Prinzip sollte sie auch in der Theologie Geltung beanspruchen dürfen. Denn die Theologie ist eben nicht «Auftragsforschung», die das kirchlich vorgegebene nur möglichst effektiv zu vermitteln oder attraktiv zu verpacken hat. Ihre Forschungen versuchen zu ergründen, was das überlieferte/vorgegebene Bekenntnis *heute* bedeuten kann und was dementsprechend Christsein heute sein kann. Bekenntnisbindung relativiert die Ergebnisoffenheit theologischen Denkens, aber beseitigt sie nicht in jeder Hinsicht. Und das kritische Prinzip Ergebnisoffenheit setzt die Bekenntnisbindung als hermeneutischen Prozeß ebenso voraus, wie es ihn theologisch auszutragen verlangt. Daß die Kirchen ihrerseits nicht mit allem einverstanden sind, was sich hier als kritisch verantwortete Bekenntnisbindung darstellt, ist nach Lage der Dinge kaum anders zu erwarten. Daß Konfliktregelungen sehr zu Lasten der Theologie durchgesetzt werden, ist für die Theologie höchst ärgerlich und von der Sache her revisionsbedürftig. Daß die Ergebnisoffenheit theologischen Denkens auch zur Aufkündigung der Bekenntnisbindung führen kann, steht außer Frage. Ich sehe allerdings nicht, weshalb man sich dann weiterhin als Theologe oder Theologin ausgeben sollte, der/die innerhalb einer bekenntnisgebundenen Fakultät seinen/ihren Ort hat.

Aber mit welchem Recht bildet die staatliche Universität Personen aus, die später in einer nichtstaatlichen Institution Dienst tun? Mit dem prinzipiell gleichen Recht, mit dem sie allen anderen Arbeitgebern im gesellschaftlichen oder privatwirtschaftlichen Raum mehr oder weniger gut ausgebildetes Personal anbietet – und sich dabei übrigens z.T. sehr genau an den Bedürfnissen der späteren Arbeitgeber orientiert. Und es stellt sich im Blick auf die Theologie ebenso wie im Blick auf andere Universitätsdisziplinen immer wieder neu die Frage, wie die nicht direkt «anwendungsbezogene Grundlagenforschung» gegen den Trend zur «Abnehmerorientierung» geschützt und gestärkt werden kann: Ungerecht, zumindest realitätsfern aber wäre es, die Ausbildung für kirchliche Berufsfelder einem hehren Ideal interessefreier universitärer Forschung und Lehre entgegenzustellen.

Man kann natürlich der Auffassung sein, die Dienstleistung der Universität für die Kirchen sei gesellschaftlich überholt oder ihr müßten zumindest analoge Dienstleistungen für andere relevante Religionsgemeinschaften zur Seite treten oder aber der Staat stecke zuviel Mittel in theologische Fakultäten oder theologische Forschung und Ausbildung müßten anders – etwa so wie in den USA – organisiert werden. Über all das wäre zu diskutieren. Aber es kann m.E. nicht angehen, die Universitätstheologie als «real existierenden Widerspruch» in den Universitäten zu stigmatisieren. Daß sie sich in einer real existierenden Spannung vorfindet, die sie anders als viele andere Universitätsdisziplinen nicht verdrängen kann, weil sie ihr Wissenschaftsverständnis mit ausmacht, das gebe ich gern zu.

Jürgen Werbick, Münster/Westfalen