

*gionsunterricht.* In dem Maße, wie der gesamte Unterricht an einer Steiner-Schule eine religiöse Dimension hat, sind für einen expliziten, zumal im Auftrag einer Kirche erteilten Religionsunterricht andere Grundvoraussetzungen gegeben als unter den sonstigen Bedingungen. Religionsunterricht ist an Waldorfschulen verpflichtend und wird in vier verschiedenen Formen abgehalten: als konfessioneller Religionsunterricht (evangelisch und römisch-katholisch) sowie als (anthroposophischer) sogenannter „freier christlicher Religionsunterricht“ und als gleichfalls anthroposophisch orientierter Religionsunterricht der „Christengemeinschaft“, einer 1922 gegründeten, Steinersche Anthroposophie und christlichen Kult verbindende Religionsgemeinschaft. Von den Kirchen wird kritisiert, daß der konfessionelle Religionsunterricht an den Waldorfschulen nur als Nebensache betrachtet werde und in den Stundenplänen nicht selten buchstäblich an den Rand gedrängt werde. Man begnüge sich oft mit *einer* Wochenstunde, die kirchlichen Religionslehrer seien bei der Verwendung von Lehrmitteln und Unterrichtsmaterialien sehr eingeschränkt, hätten im übrigen keinen oder einen nur unzureichenden Zugang zu den Konferenzen der Schule und würden auf diese Weise leicht zu Außenseitern des Schulgeschehens (vgl. Weisbrod, a. a. O., S. 31 f.). Es wird sogar die Frage gestellt, ob nicht schon die Präsenz des konfessionellen Religionsunterrichts an den Waldorfschulen leicht als eine „Quasi-Unbedenklichkeitsbescheinigung“ (a. a. O.) verstanden wird und damit die Entscheidung mancher Eltern zugunsten der Waldorfschulen zusätzlich erleichtert, ohne daß die dahinterstehende Problematik aber wirklich durchdacht wird.

Die problematischen Seiten der Waldorfpädagogik, zumal aus kirchlicher Sicht, aufzuzeigen, ist eines. Etwas anderes ist die Frage, warum sich dieser Schultyp gerade heute einer solchen Beliebtheit erfreut. Dieser Frage nachzugehen, wäre wohl auch ein interessantes Stück Zeitdiagnose. Artikulieren sich in diesem Phänomen „antimodernistische Ängste und Trends“ (vgl. *Franco Rest*, in: Holthausener Manuskripte 4/86, S. 126 f.)? Oder hat es mehr mit einer „im heutigen Spezialistentum verbreiteten Unkenntnis der großen metaphysischen (und spirituellen) Denktradition“ zu tun, wodurch die „dritte, mittlere Möglichkeit“ zwischen Materialismus und Esoterik zu wenig bekannt ist (vgl. Grom, a. a. O., S. 393)?

Man mag die Dogmatisierung der Steinerschen Lehre oder geradezu totalitär anmutende Erziehungsansprüche in der Waldorfpädagogik kritisieren, ihren „Antiintellektualismus“, ihren „Kulturpessimismus“; gerade auch in kirchlichen Milieus mag man sich noch so sehr die Augen reiben und ungläubig feststellen, „mit welcher Glaubensbereitschaft und wie unkritisch zuweilen so viele ‚aufgeklärte‘ Menschen unserer Zeit erstaunliche Prämissen hinnehmen, die nicht zu beweisen sind, ja sogar Aussagen anerkennen, die von der rationalen Wissenschaft bereits widerlegt sind“ (Weisbrod, a. a. O., S. 36) ... Ein nicht unbedeutender Teil heutiger Zeitgenossen scheint aber genau dies zu schätzen, samt einer sonst kaum mehr für möglich gehaltenen und bejahten Geschlossenheit des Menschen- und Weltbildes. Das allein ist Grund genug, das Interesse an Waldorfpädagogik und Anthroposophie auch über den schulischen Bereich hinaus sehr ernst zu nehmen.

Klaus Nientedt

## Heidegger im Ost-West-Gespräch

### Deutsch-japanische Philosophentagung in München

*Die hundertste Wiederkehr des Geburtstags von Martin Heidegger am 26. September dieses Jahres wirft ihre Schatten schon kräftig voraus. Öffentliche Aufmerksamkeit finden besonders die Auseinandersetzungen um die Rolle Martin Heideggers in der Anfangszeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Daneben intensiviert das bevorstehende Jubiläum aber auch das Gespräch über das Denken des Meßkircher Philosophen und seine Aktualität für die Gegenwart. Einen Baustein dazu lieferte jetzt eine deutsch-japanische Philosophentagung in München, die sich vor allem der Bedeutung Heideggers für die Begegnung zwischen Ost und West zuwandte.*

Daß die moderne Technik, in ihrem Wesen ausschließlich Produkt abendländischer Tradition, in Japan auf so fruchtbaren Boden fiel, ja in vielen Bereichen Vorbild und Lehrmeister sogar übertraf, erklärt man sich nach gängiger Vorstellung mit der „weltanschaulichen Neutralität“ derselben: als bloßes Mittelsystem sei sie für alle mög-

lichen Weltanschauungen und Zweckvorgaben bestens geeignet. Daß das Denken *Martin Heideggers* in Japan auf nicht minder fruchtbaren Boden fiel, erklärt man sich nach derselben gängigen Vorstellung durch seine Verwandtschaft mit dem ursprünglichen ostasiatischen Denken: durch die Kritik der an die bloß seienden Dinge verfallenen abendländischen Geistesgeschichte rückten bei ihm als Gegengewicht zu aller Präsenz und denkerischen Vereinnahmung Phänomene wie „Nichts“ und „Gelassenheit“ in den fragenden Blick – und das seien doch genuin ostasiatische Motive.

Wenn man diese gängige Vorstellung auch nicht als falsch bezeichnen, ja wenn man ihr sogar eine gewisse Plausibilität nicht absprechen kann – zureichend ist sie doch wohl nicht. Dieser Erklärungsversuch ist, nach einer von Heidegger selbst vorgenommenen Differenzierung, bloß „richtig“ und nicht schon „wahr“. Sowohl die japanische Rezeption abendländischer Technologie als auch die ja-

panische Aufnahme des Heideggerschen Denkens bleibt so weiterhin ein frag-würdiges und im Grunde zusammengehöriges Ereignis neuzeitlicher Geschichte: frag-würdig gerade jener Selbstverständlichkeit wegen, die noch immer das Unergründete an das schon Bekannte nivelliert und so mit Uniformität geschlagen hat, zusammengehörig aber, weil das eine, so steht zu vermuten, nur im Licht und der Widerspiegelung des anderen scharfe Kontur gewinnt.

## Philosophiegeschichtsschreibung nach Heidegger

Durch den 1989 sich zum hundertsten Mal jährnden Geburtstag Martin Heideggers drängen auch Sachfragen solcher Art in den Vordergrund. Erfreulich, wenn dieser Art Erinnerung der Vorzug gegenüber dem Wühlen in privaten Affären des Jubilars der Vorzug gegeben wird. Vorsicht ist allerdings geboten, wenn solche Besinnung die Form wissenschaftlicher Kongresse annimmt. Nicht zuletzt Martin Heidegger war es, der hier zur Wachsamkeit mahnte. Die Welt wissenschaftlicher Kongresse – vielleicht bringt gerade sie das Denken um sein Bestes, vielleicht gibt gerade sie das vorrangige Exempel für das von Heidegger in „Sein und Zeit“ mit schneidender Schärfe analysierte zerfasernde Gerede der Uneigentlichkeit des „Man“. Dieser Gefahr wollten Veranstalter und Teilnehmer einer deutsch-japanischen Tagung im hundertsten Geburtsjahr Martin Heideggers keinesfalls erliegen. Veranstaltet in Zusammenarbeit mit der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung vom Institut für Philosophie der Universität München unter der Leitung von Robert Spaemann und Thomas Buchheim widmete man sich über drei Tage der Thematik „Destruktion und Übersetzung“. Zu den Aufgaben der Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger“.

Auf Kriegsfuß mit dem Geist der Philosophie stand man allerdings in manchen Punkten. Von tragenden Gedanken, von einem echten „Gespräch“ war nur selten etwas zu hören. Die von Heidegger apostrophierte „schickliche Stunde des Gesprächs“: sie wollte sich nicht oder nur widerwillig einstellen. Auch wurde die Kluft zwischen dem westlichen und östlichen Denken nur selten weit genug aufgerissen; denn unabdingbar scheint sie zu sein, damit das Gespräch nicht allzu rasch im Austausch von Gemeinplätzen einander nivellierter Kulturen versandet. Allzuoft konnte man sich des Eindrucks nicht erwehren, in Japan werde Heidegger europäischer rezipiert als in Europa – durchaus eine Analogie zur japanischen Technikrezeption. Dabei war es vor allem Heidegger gewesen, so Muneto Sonoda (Osaka), der die Japaner gelehrt hätte, sich selbst zu verstehen, nicht durch Rezeption westlich-meta-physischer Interpretamente.

Philosophiegeschichte, so Spaemann in seinem Einführungsvortrag, kann nach Heidegger nicht mehr auf dieselbe Weise wie vor ihm betrieben werden. Weder

doxographische noch problemorientierte Methoden würden der von Heidegger geforderten und selbst praktizierten Darlegung des epochalen Wandels philosophischer Begriffe genügen. Unverzichtbar seine Forderung, das zu denken, was im Denken der Denker ungedacht bleiben mußte; unübergebar seine Einsicht, daß es systematische Erkenntnisse ohne geschichtliche Rückgänge in den Grund, in den Anfang des abendländischen Denkens nicht gebe. Nötig hierbei sei als ein immerwährender Prozeß das genuine *Übersetzen*. Das Übersetzen nicht nur von einer Sprache in die andere, sondern auch das Übersetzen in der Muttersprache selbst. Nur durch einen genuinen Aneignungsprozeß, der Übersetzung eines Denkens in eigene Sprache, kann das Leben des Gedankens erhalten und das Grabmal toter Worthülsen verhindert werden. Diese Art von Übersetzung sieht sich aber nach Heidegger, so Otto Pöggeler (Bochum), verwiesen auf „Destruktion“, auf den Abbau alles dessen, was die ursprünglichen Erfahrungen des Denkens verdeckt. Destruktion als genuine Form der Philosophiegeschichtsschreibung nach Heidegger ist also nicht bloß Negativ-Destruktives, sondern wesentlich auch positiv-konstruktiv.

## Technikanalyse als Focus westlichen und östlichen Philosophierens

Daß sich die Thematik dann mehr und mehr wandelte und unter der Hand zur Erörterung des technischen Zeitalters fortschritt, kam nicht von ungefähr: Heideggers *Technikinterpretation* scheint mehr und mehr der Focus zu werden, durch den akademische Philosophiegelehrsamkeit ihr Schattendasein überwinden und zur Bewältigung der uns so bedrängenden Probleme beitragen möchte, ein Focus zumal, in dem sich japanische und deutsche Bemühungen zwanglos treffen. Denn darin wenigstens dürfte die Differenz des Östlichen und Westlichen zu vernachlässigen sein: In Ost wie West gleichermaßen ist ein und dieselbe universal-planetarische Technik am Werk. Übersetzungsprobleme sind hier gering, wenn nicht vernachlässigbar: sie reduzieren sich auf technisch-philologische. Daß das anvisierte philosophiegeschichtliche Generalthema aber dennoch nicht verfehlt wurde, rührt daher, daß philosophiegeschichtliche Erörterungen und gegenwartsdiagnostische Bemühungen – auch diese Einsicht ist das Verdienst Heideggers – sich nicht ausschließen, sondern bedingen und heben. Hierin also verging man sich nicht am Geist der Philosophie, sondern folgte ihm gerade.

So wurde nicht nur im Anschluß an das Referat von Tadaschi Kozuma (Sendai) „Technische Welt und anderer Anfang des Denkens“, sondern bei allen möglichen Anlässen jene Heideggersche „Frage nach der Technik“ aufgegriffen. Durch Heideggers These, daß die moderne Technik als Vollendung der abendländischen Metaphysik, als Vollendung jener in der Metaphysik erarbeiteten Interpretation des Seins als Anwesenheit und des Menschen als animal rationale, betrachtet werden müsse, fühlte man

sich auf heimischem Terrain. Allerdings ruhte man sich hier teils zu lange aus, teils erprobte man seine heroische Haltung in Scheingefechten mit imaginären Gegnern, so daß man hinreichend zu erörtern versäumte, warum denn nun das japanische Volk die abendländische Technik trotz völlig entgegengesetzter geistig-kultureller Tradition so schnell rezipieren und perfektionieren konnte. Vor allem von den japanischen Gästen hatte man hier mehr erwartet. Einzig Sonoda gab indirekt und in einem anderen Zusammenhang den Hinweis darauf, daß die japanische Kultur durch ihre Geschichte hindurch auf Rezeption und das Amalgamieren fremder Elemente angelegt sei: von der Einführung chinesischer Schriftzeichen über die Aufnahme des Buddhismus und Konfuzianismus bis hin zur Aneignung der europäischen Metaphysik. Spaemann auf deutscher Seite wagte die These, daß der Buddhismus, daß die ostasiatische Mentalität geradezu der ideale Nährboden für eine Rezeption des wissenschaftlich-technischen Weltentwurfes sei: In beiden gehe es um eine Depotenzierung von Qualitäten und eine Entsubstantialisierung von Welt – in den Naturwissenschaften im universalen Quantifizierungsprozeß, im ostasiatischen Denken in der Nichts-Erfahrung. Symptom hierfür sei unter anderem auch die Vorliebe nicht weniger westlicher Naturwissenschaftler für den Buddhismus.

## Westliche Seins- und östliche Nichts-Erfahrung

Als sollte die eingangs so allgemein erörterte Heidegger-sche These, daß gegenwartsdiagnostische Bemühungen ohne Rückgang auf die Geschichte zur Erfolglosigkeit verurteilt sind, auf demselben Kongreß noch an einem konkreten Fall verifiziert werden, sah man sich nun genötigt, auf die jeweilige Tradition zurückzugreifen: auf das Sein als den Grund der abendländischen und das Nichts als den Grund der ostasiatischen Geschichte. Auf der einen Seite das Nach-außen-Gehen und das Interpretieren von Welt und Mensch durch Festlegung auf das Präsentische und Relationale, auf der anderen Seite aber das Zurückholen des Differenzhaft-Relationalen, des Äußerlich-Scheinhaften auf das In-sich-Gehen, auf Ruhe, Tiefe und Leere, auf die „Nicht-Zweiheit“. Dabei stünden, so *Heinrich Rombach* (Würzburg), beide Konzeptionen – und gerade als vollendete und schiere – immer in der Gefahr, in einer „Sackgasse“ zu enden und somit einer Totenstarre zu erliegen: die östliche Kultur im Versacken in einer Nichts-Spekulation und die westliche in der substanzlos-technischen, stummen Faktizität.

Vielleicht aber, so *Hartmut Buchner* (München) in seinem Vortrag „Natur und Geschick von Welt“ und *Ryosuke Ohashi* (Kyoto) in seinem Vortrag „Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne“, könne man mit der Heideggerschen Konzeption von Geschichte als Seinsschickung verstehen lernen, daß der verborgene Grund sowohl der östlich-zirkulären wie der westlich-linearen Geschichte ein und derselbe sei: jenes Gewähren,

jenes Zuschicken aus dem „Ereignis“, wodurch das Präsentische wie das Absentische erst erfahrbar wird. Vielleicht sei hier dieselbe geheime Wurzel der abgründigen Ungleichheit beider Kulturen gesehen.

## Ansätze zur Überwindung der rein technischen Weltkonstitution

Auch an diesem Punkt größtmöglicher Differenz der diametral entgegengesetzten „Hintergründe“ beider Weltentwürfe sah man sich immer wieder ins gleiche „Vordergründige“ verwiesen: an den Imperialismus einer losgelassenen, entschränkten wissenschaftlich-technischen Rationalität, der auch noch letzte Lebensbereiche und Seinsregionen zu überformen sich anschickt. Doch wer konkrete Lösungsvorschläge erwartete, sah sich enttäuscht. Zunächst wurden nur die die Schäden des Raumschiffes Erde inspiziert. Und es zeigte sich schwer getroffen. Nicht durch die Breitseite des Zerstörers irgendeiner fremden Macht, sondern durch die eigene technisch perfektionierte Bordkanone, durch die Folgen ihres gewaltigen und weit unterschätzten Rückstoßes beim Abfeuern des Fortschritt-Projektils. An Reparatur war auf dem Kongreß ob des Staunens – bekanntlich die genuine philosophische Tugend –, daß es das schlingernde und auf Kollisionskurs geratene Schiff immer noch gebe, nicht zu denken. Mit Heidegger wurden eine „ursprüngliche“ und mit dem Sein eine unverbrüchliche Einheit eingehende Ethik gefordert und Zweifel an der Effizienz der kosmetischen Versuche einer „ökologischen Ethik“ geäußert. Sie griffen allemal, zumindest mittel- und langfristig, zu kurz. Denn was nütze der „ontische“ Umweltschutz, wenn der Mensch weiterhin auf ontologischer Ebene die Wüste der Weltlosigkeit durchirren muß. Ein fundamentaler Wandel sei nötig, der Alleinvertretungsanspruch des technischen Horizonts, den die ökologische Ethik nicht sprengt, sondern bestätigt, müsse durchbrochen werden.

Wollten einige in der japanischen Lebensweise, jenem Nebeneinander des Abendländisch-Technischen und einer fein ausgebildeten Nichts-Kultur, das mögliche Paradigma einer Eindämmung des technischen Imperialismus sehen, so setzten andere jenes erst posthum im „Spiegel-Gespräch“ veröffentlichte Diktum Heideggers entgegen, daß „nur von demselben Weltort aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, daß sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann“. Dem schloß sich Robert Spaemann an, wenn auch aus anderen Gründen als Heidegger: Das östliche Denken scheinere der Gefährdung des Wesens des Menschen nichts entgegensetzen zu können. Nur die abendländische Kultur habe eine Wurzel entwickelt, in der man das Widerlager zur hypertrophierenden Technik sehen müsse; paradoxerweise dieselbe Wurzel, der auch die Technik sich verdanke – die Subjektivität. Nur ein fundamentaler Person- und Subjektbegriff, nur der auf die universell geltenden Menschenrechte gegründete

Rechtsstaat sei hierzu in der Lage, weshalb er auch ein Denken wie das Heideggersche, das Subjektivität als solche und undifferenziert verabschieden möchte, für gefährlich halte. Es sei vielmehr die Pflicht der abendländischen Nationen, nach dem Export des Giftes auch das Gegengift zu geben. Nur so könne er jenes Rettende aus dem von Heidegger so gern zitierten Hölderlinwort „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“ verstehen.

## Das Gespräch sollte nicht abbrechen

Wenn die Tagung die in sie gesetzten Hoffnungen in wesentlichen Punkten auch nicht erfüllen konnte, so verdienen doch die Ergebnisse, ja schon Planung und Durchführung dieses intermundanen Gesprächs Beachtung. Der Erwartungshorizont, mit dem man solche Gespräche angeht, ist vielleicht auch zu hoch, bisweilen auch inadäquat angesetzt. An eine deutsch-japanische Philosophenta-

gung mit denselben Verständlichkeits- und Erfolgskriterien heranzugehen, wie an eine deutsch-japanische Naturwissenschaftlertagung, hieße die wesentliche Differenz naturwissenschaftlicher und philosophischer Sprache beseitigen und sie über den einen uniformierenden Leisten schlagen. Noch ist man ungeübt in dem von Heidegger so unerbittlich eingeklagten „besinnlichen Denken“, das er als Korrektiv zum „rechnenden Denken“ wissen wollte, noch ist man nicht hellhörig genug, auf die Differenz der östlichen und westlichen Sprache zu achten. Und die Übersetzungsprobleme im fundamentalen Sinne beginnen hier erst, wenn sie philologisch exakt gelöst sind. Das Gespräch abzubrechen noch bevor es eigentlich begonnen hat – es wäre das Verkehrteste, was man tun könnte. Kritiker, so Thomas Buchheim am Ende der Tagung, sollten es den Fackelläufern gleichtun: die Fackel mit den nun gewonnenen Erfahrungen aufnehmen und den Übersetzungsprozeß in Gang halten.

Günter Seibold

## Am Rande des Ruins

### Burma nach 26 Jahren unter Ne Win

*Die blutigen Unruhen im vergangenen Jahr haben den Blick der Weltöffentlichkeit vorübergehend auf Burma gelenkt, ein Land, das sich jahrzehntelang von der Außenwelt abkapselte. Eine grundlegende politische Neuorientierung ist bislang nicht erfolgt; seit September 1988 herrschen die Militärs. Von der schwierigen Situation ist auch die christliche Minderheit in dem weitgehend vom Buddhismus geprägten asiatischen Land betroffen.*

Einst als „Reisschüssel Asiens“ gerühmt, gehört Burma mittlerweile zu den 25 ärmsten Ländern der Erde. Eine verfehlte, auf Autarkie ausgerichtete Planwirtschaft, Mißmanagement in der verstaatlichten Industrie und Korruption trieben es an den Rand des Ruins. Die gravierenden Engpässe in der Versorgung der Bevölkerung mit Konsumgütern kann allein noch der florierende Schwarzmarkt abmildern, dessen Umfang den offiziellen Handel um ein Mehrfaches übersteigt. Er wird von der Regierung stillschweigend geduldet, und man bemüht sich allenfalls, seine Auswüchse einzudämmen. Diesem Ziel diene insbesondere die Währungsreform vom Herbst 1987, die jedoch so dilettantisch durchgeführt würde, daß hierbei drei Viertel der Burmesen ihre Ersparnisse verloren. Sie bewog zudem viele Bauern, ihre (ohnehin geschmälernte) Reis-Ernte vorerst nicht zu vermarkten, so daß nicht nur die Preise für das wichtigste Grundnahrungsmittel um über 400% anstiegen, sondern das Land erstmals seit langem wieder in größeren Mengen Lebensmittel importieren mußte.

Die Unzufriedenheit weiter Kreise der Bevölkerung

führte in den vergangenen Jahren häufiger zu *Unruhen*, die meist von den Hochschulen ausgingen, denn gerade die jüngere Generation ist mangels jeglicher Zukunftsaussichten äußerst frustriert. Bisher hatte man die Proteste stets mit brutaler Gewalt unterdrückt, doch Mitte 1988 schien auch dies nicht mehr zu helfen, und so entschloß sich die von den Militärs gelenkte „Burmesische Sozialistische Programm-Partei“ im Juli zu einem vorsichtigen Kurswechsel. Sie kündigte eine allmähliche Liberalisierung der Wirtschaft an, und zugleich legte der seit 1962 amtierende *Ne Win* (77) den Parteivorsitz nieder. Es ist unklar, ob man ihn dazu zwang oder ob er mit diesem Schritt nur sein angeschlagenes Ansehen retten wollte. Für letztere Vermutung spricht immerhin, daß er zusammen mit seiner ehrgeizigen Tochter *Sanda Win* weiter erheblichen Einfluß auf die Geschicke des Landes nimmt, zumal seine Nachfolger sämtlich dem Kreis seiner engsten Vertrauten entstammten.

## Enttäuschte Hoffnungen auf Demokratie

Angesichts der scheinbaren Schwäche des Regimes steigerten sich die Unruhen, die nach inoffiziellen Schätzungen 5000 Tote forderten, bald derart, daß das Militär am 18.9.1988 erneut die alleinige Macht übernahm. Seither regiert ein „Staatskomitee für Wiederherstellung von Recht und Ordnung“, an dessen Spitze General *Saw Maung* und der Chef des Geheimdienstes (und Schwieger- sohn Ne Wins) *Khin Nyunt* stehen. Sie leiteten umgehend