Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 21 (1967)

Heft: 1-4

Artikel: Unser Verhältnis zu Asien

Autor: Gebser, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146096

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 27.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

UNSER VERHÄLTNIS ZU ASIEN[1]

JEAN GEBSER
BERN UND UNIVERSITÄT SALZBURG

Wer heute über das Verhältnis zwischen Europa und Asien etwas aussagen will, das Anspruch auf etwelche Gültigkeit in der heutigen Weltstunde erhebt, der muß sich über drei grundsätzliche Einstellungen zu diesem Problemkreis Rechenschaft ablegen. Dies ist besonders deshalb nötig, weil diese Einstellungen von jenen, welche der europäischen Einschätzung Asiens bis vor einigen Jahrzehnten zugrunde lagen, äußerst stark abweichen müssen. Die Herausbildung des neuen Bewußtseins, die sich anbahnende wissenschaftliche Neuorientierung und die uns langsam bewußt werdende Verantwortung für die Technik lassen es nicht mehr zu, absterbende, aber eine letzte Scheinblüte aufweisende Kriterien oder Betrachtungsweisen, wie es die pragmatischen, positivistischen, dualistischen und einseitig rationalistischen sind, anzuwenden. Diese Kriterien brachten es mit sich, daß wir über Asien wenig erfuhren, dafür aber unstatthafterweise unsere europäische Denkart in die asiatische hineinprojizierten. Damit verfälschten wir nicht nur unser Asienbild, sondern lösten unnötig falsche Reaktionen seitens der Asiaten aus. Einem gegenseitigen Verständnis war dies in keiner Weise dienlich, um so weniger, als wir dort unerlaubt moralisierten und werteten, wo wir weder über unsere Denkart noch über die Asiens ein zutreffendes Urteil besaßen.

Diese Hinweise mögen genügen. Welcher Art sind nun die Einstellungen, die wir heute einnehmen müssen? Begnügen wir uns, die drei wichtigsten zu nennen, von denen wir auszugehen haben, wenn uns ein Verständnis Asiens gelingen soll. Die Beantwortung der Frage, wie wir zu diesem Verständnis kommen könnten, ist eines der geistigen Probleme Europas in unserer Zeit.

1. *Vortrag, gehalten am 9. März 1966 vor der Schweizerisch-Indischen Gesellschaft, Bern.*

Die erste Einstellung betrifft den Mut, anzuerkennen, daß Asien in dem gleichen Maße ein in sich geschlossener Erdteil und Kulturkreis wie Europa ist, denn beide weisen auch dort noch sehr spezifische Ausdrucks- und Denkformen auf, wo wir infolge unseres analytischen Rationalismus nicht mehr die jedem der beiden Kulturkreise eignende Grundstruktur zu sehen vermögen, sondern vor lauter Differenzierungen Europa als Ganzes, aber auch Asien als Ganzes aus dem Blick verlieren. Ein Italiener unterscheidet sich zwar weitgehend von einem Norweger, aber in ihrer Grundstruktur sind sie beide Europäer. Ein Inder unterscheidet sich weitgehend von einem Japaner oder Chinesen, in ihrer Grundstruktur sind sie aber Asiaten. (Es sei darauf hingewiesen, daß wir unser Augenmerk weniger auf die europäisch-asiatische Zwischenzone, den Vorderen Orient, richten, sondern auf Indien, Hinterindien und Südostasien.)

Die zweite Einstellung betrifft unsere bisherig falsche Wertung, Europa und Asien als Gegensätze zu betrachten. Europa und Asien sind keine Gegensätze, die als solche stets dazu verurteilt sind, einander fremd zu bleiben und vor allem, einander auszuschließen, ja zu bekämpfen. Europa und Asien sind Entsprechungen, sind die voneinander abhängigen und aufeinander angewiesenen beiden Pole unserer Welt; sie ergänzen einander, sind in dem gleichen Maße einander zugeordnet, wie – um nur ein Beispiel zu nennen – Mann und Frau, sich ergänzend, aufeinander angewiesen sind.

Die dritte Einstellung betrifft unsere bis anhin anmaßende Unterschätzung, ja Unterbewertung des Asiatischen, die sich darin äußerten, daß wir dort deklassierend von Exoten sprachen, wo es sich um höchst kultivierte und zumeist tief religiöse Menschen handelt. Heute nun müssen wir uns davon Rechenschaft ablegen, daß Asien, vor allem China und in seinem Gefolge auch Japan und Indien, auf dem Wege sind, innert der nächsten Jahrzehnte Weltmächte zu werden. Wenn es uns bis dahin nicht gelungen sein sollte, ein vorurteilloses und auch menschliches Verständnis für Asien aufzubringen, so werden wir uns

mit ihm nicht ins Benehmen setzen können. Betrachten wir Asien fälschlicherweise weiterhin als unseren Gegensatz, so schüren wir die Feindseligkeit, denn dann fahren wir fort, es als minderwertig anzusehen, wobei wir Europa selber als höherwertig und überlegen einschätzen: Die Gefahren der Gegensätzlichung werden an diesen Fehlwertungen besonders deutlich sichtbar. Behalten wir die alte Einstellung bei, so fordern wir unsererseits die Feindseligkeit Asiens heraus. Bei der bereits eingeleiteten, neuen weltpolitischen Kräfteverteilung setzen wir uns damit aber der Gefahr aus, wenn vielleicht auch nicht machtpolitisch, so doch – was möglicherweise ärger wäre – geistig von Asien zwar nicht besiegt, wohl aber überflügelt zu werden. Es dürfte also nachgerade mehr als notwendig sein, daß wir dieses geistige Problem unserer Zeit, das sich uns als Europäern stellt, lösen: unser Verständnis für Asien derart auszubilden, daß wir mit den Asiaten auf eine einander verstehende Weise ins Gespräch kommen. Es handelt sich also hier um die für uns lebenswichtige Korrektur unserer Einstellung zu Asien, die uns vor den Katastrophen bewahren könnte, welche auf voraussehbare Weise unseren Kulturkreis bedrohen würden, wenn uns diese Berichtigung nicht gelänge.

Die drei soeben genannten prinzipiellen Korrekturen: Asien als Ganzes, als unsere Entsprechung und als kommenden mitgestaltenden Partner des Erdgeschehens anzusehen, sind die Voraussetzung für ein Verständnis dieses Kulturkreises. Von dieser Voraussetzung ausgehend können wir uns jenen grundstrukturellen Gegebenheiten Asiens und Europas zuwenden, die sich in gewissen verschiedenen Betrachtungsweisen äußern, deren Verschiedenheit, wenn wir sie vergleichen, uns ein echtes Verstehen Asiens ermöglichen können.

Anders als wir unterscheidet der Asiate gemeinhin nicht zwischen Wissen (beziehungsweise Philosophie) und Glauben, zwischen den geistig-intellektuellen und den religiös-spirituellen Aspekten. Das muß betont werden, denn diese Unterscheidung, die für uns selbstverständlich geworden ist, ist für den Asiaten weitgehend unverbindlich. Wir

können dieser beiden Aspekte hinsichtlich Asiens nur dann habhaft werden, wenn wir nicht unsere dualistische Betrachtungsweise – hier Glaube, dort Wissen – in Anwendung bringen, sondern das ins Auge fassen, was beiden Äußerungsformen, die in Asien noch ungeschieden sind oder blieben, zugrunde liegt. Wir werden also nach der Grundstruktur einerseits des Europäischen, andererseits des Asiatischen, die sowohl seelischer und religiöser als auch geistiger Art ist, zu fragen haben. Es sind, soweit ich dies, im Anschluß an asiatische Studien, auf meiner Asienreise (1961) beobachten konnte[2], fünf einander ergänzende Charakteristika beziehungsweise Betrachtungs- oder Realisationsweisen, an denen die Grundstrukturen Asiens und Europas ersichtlich werden:

1. Der Asiate, vornehmlich der durch den Buddhismus und den Hinduismus geprägte, blickt nach innen: Diese unsichtbare Welt ist ihm die Wirklichkeit schlechthin, während ihm die Außenwelt «Maya», eine Scheinwelt ist, die letztlich überhaupt nicht existiert (dies gilt insbesondere für den Hinduismus). Er versucht diese Innenwelt durch eine seelische Technik, durch Meditation und Yoga, zu beherrschen. Anders der Europäer: Er sieht nach außen, die sichtbare Welt ist ihm Wirklichkeit, während ihm die seelische, unsichtbare Innenwelt gewissermaßen «Maya», eine nicht beweisbare Scheinwelt ist. Er versucht diese Außenwelt durch eine wissenschaftliche Technik, durch Planung und Maschinen zu beherrschen. Der Asiate gibt sich dem Innen, also den inneren, unsichtbaren Werten hin und verneint weitgehend die Außenwelt, der Europäer dagegen wendet sich an das Außen, also an die greifbaren, sichtbaren «Werte», und negiert weitgehend die Innenwelt. Daß diese grundstrukturell verschiedenen Welthaltungen einander ergänzen, dürfte offensichtlich sein.

2. In dem Verhältnis zu dem, was wir Zeit nennen, äußert sich ein weiterer Unterschied zwischen Asiaten und Europäern. Das ist beson-

2. Siehe dazu auch Jean Gebser, *Asienfibel; zum Verständnis östlicher Wesensart;* Ullstein, Darmstadt, 1962, [3]1966; eine erweiterte, überarbeite und wissenschaftlich dokumentierte Ausgabe der jetzt vorliegenden Taschenbuchausgabe (Ullstein-Buch Nr. 650) wird im Frühahr 1968 ebenfalls im Verlag Ullstein als «dms»-Sachbuch erscheinen.

ders dann der Fall, wenn wir dabei, was durchgehend für unsere Ausführungen gilt, die Betonung auf die Haltung der Allgemeinheit, nicht aber auf die der sogenannten «geistigen Eliten» legen.

Der Asiate ist fast zeitlos; der Europäer zeitgebunden, zeithaft: Er fixiert und handhabt die Zeit, zumindest die Uhrenzeit. Dies Vermögen war die Voraussetzung für die Technisierung und Industrialisierung, die ohne Planung, welche der Fähigkeit entspringt, die Zeit fixieren und einteilen zu können, niemals möglich gewesen wäre.

Im Hindi – um uns jetzt auf Indien zu beschränken – gibt es für unsere drei Begriffe «Gestern», «Heute» und «Morgen» nur deren zwei (sofern man diese beiden als Begriffe bezeichnen darf): «aj» (das «aadsch» ausgesprochen wird) und «kal» (das mit einem sehr kurzen «a» gesprochen wird, etwa wie im Englischen «up», weshalb auch die englische Umschrift für dieses Wort «kul» ist). «Aj» bedeutet «heute»; «kal» bedeutet sowohl «gestern» als auch «morgen». Um zum Ausdruck zu bringen, daß etwas gestern geschehen sei oder morgen geschehen werde, muß man «kal» mit einem Verbum in der Vergangenheits- oder in der Zukunftsform koppeln. Ein «Gestern» als solches, oder ein «Morgen» als solches gibt es nicht; sie sind ununterschieden «kal», welches, wollten wir seinen Sinn wiedergeben, als «zeitloses Zeitenmeer» aufgefaßt werden müßte, als ein unterschiedsloser Zeitozean, aus dem ein dauernd flüchtiger, winziger Punkt, das «aj», heraufaucht.

Dieser Unterscheidungsmangel scheint uns zumindest merkwürdig. Wir vergessen jedoch, daß auch wir ein dem «kal» ähnliches Wort besitzen: «einst». Mit ihm wird sowohl Vergangenes als auch Zukünftiges zum Ausdruck gebracht: «Wir waren einst in Rom»; aber: «Einst wird kommen der Tag»; ein bloßes «Einst» ist jedoch genauso unpräzis wie das bloße «kal», ist unterschiedslos «Gestern» und «Morgen»; in unserer begrifflichen Sprache ist «das Einst» eine Unmöglichkeit.

Mit diesem «aj–kal»-Beispiel kommen wir einer Antwort auf die Frage, warum beispielsweise der indische Arbeiter die Zeit nicht kennt

und somit keinen Begriff davon hat, was wir Zeit nennen, schon näher. Wenn eine Sprache für etwas kein Wort hat, so ist dies ein Hinweis darauf, daß der «Gegenstand», für dessen Bezeichnung das Wort fehlt, nicht existiert. Jedenfalls existiert er nicht für jenen (oder für das Bewußtsein desjenigen), der die betreffende Sprache spricht.

In Pondicherry (Südindien) machte ich eine ähnliche Feststellung, wie sie mir führende indische Industrielle geschildert hatten. Dort hören die Rikscha-Männer zu arbeiten auf, sobald sie genügend für das «Heute» verdient haben; das kann bereits am Vormittage sein. Daß es ein «Morgen» gibt, kommt ihnen gar nicht in den Sinn; da es inexistent ist, braucht, ja kann man überhaupt nicht dafür sorgen.

Für uns ist es unmöglich, so zu denken, und es fällt uns schwer, diese übrigens nicht nur in Indien anzutreffende Denkweise zu verstehen. Dabei vergessen wir jedoch, daß wir, wenn auch in vielleicht abgeschwächter Form, diesem Verhalten selbst in Europa begegnen können:

Als ich, es war in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg, in Andalusien lebte, lernte ich die Verzweiflung der Gutsbesitzer während der Erntezeit kennen. Die Arbeitszeit der Tagelöhner geht dort «de sol a sol», sie dauert «von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang», aber sie wurde nicht eingehalten. Da im Akkord gearbeitet werden muß, lichten sich von Mittag ab die Reihen derer, die die Ernte einbringen. Sobald ein Tagelöhner so viel verdient hat, wie er für den Tag, das Heute, zum Leben benötigt, läßt er sich den Lohn auszahlen und geht nach Hause. Was mit der Ernte geschieht, ist ihm gleichgültig.

Ein derartiges Verhalten beschränkt sich übrigens in Europa nicht nur auf Andalusien. Es findet sich auch in Süditalien, sogar im schweizerischen Tessin. Und was Länder anderer Kontinente anbetrifft, so sei, hinsichtlich dieser Einstellung der Tagelöhner und Arbeiter, beispielsweise an Mexiko, aber auch an Südamerika erinnert.

Diese Parallelen enthalten einen ersten Hinweis auf einen ungemein wichtigen Tatbestand: Daß nämlich all das, was wir heute als asiatische Wesensart bezeichnen, nur mit Vorbehalten auf Asien beschränkt wer-

den darf. Das sogenannte asiatische Denken und Verhalten sind Ausdrucksformen allgemein menschlicher Art; sie sind bei uns durch andere Bewußtseinsfähigkeiten verschüttet worden, aber sie sind anlagemäßig auch in uns vorhanden: wir vergaßen sie, ja wir mußten sie vergessen: Das war die Voraussetzung dafür, daß sich andere Fähigkeiten entwickeln konnten, die auch andere Denk- und Verhaltensformen mit sich brachten. Das Vergessene aber, begegnen wir ihm wieder, scheint uns dann erschreckend fremdartig, weil es für unser betont rationales Verstehen unverständlich geworden ist.

Diese südeuropäischen Parallelen sollen aber keinesfalls den Eindruck aufkommen lassen, daß das asiatische Verhalten hinter dem europäischen zurückgeblieben sei, daß wir «weiter» seien als Asien, weil sich bei uns ja höchstens Tagelöhner und Handlanger so verhalten; das trifft weitgehend auch für Asien zu, und der zahlenmäßig größere Prozentsatz dieser Bevölkerungsschicht in Asien darf nicht zu dem beliebten quantitativen Fehlschluß verleiten, daß diese Mehrheit ausschlaggebend sei. Asien hat andere allgemein-menschliche Fähigkeiten als wir teils bewahrt, teils stärker zur Blüte gebracht.

3. Der Asiate ist ichschwach; keimt ein Ichbewußtsein zu stark in ihm auf, so schrickt er vor dieser Ichhaftigkeit zurück und versucht diese Fessel dadurch abzustreifen, daß er, das Ich fliehend, in das Gruppen-Ich, nämlich in das Wir der Sippe zurücktaucht und, religiös gesehen, sich in die mystische Gleichgestimmtheit mit Welt und Universum zu bringen sucht. Der Europäer dagegen ist ichhaft, ja bereits ichverhärtet (egozentrisch). Dort gilt die Sippe, bei uns das Individuum. Die oft bewunderte Angstlosigkeit des Asiaten vor dem Tode hat ihre Wurzel in seiner Ichlosigkeit. Denn jene Todes-Angst entspringt bei dem ichhaften Europäer der Furcht vor dem Verlust seines Ich, weil er mit dem Tode nicht das an sich alles umfassende Leben verliert, sondern sein vermeintlich persönliches, ans Ich gefesseltes Leben. Wer dagegen als ichschwacher oder als ichloser Mensch das Leben nicht als persönlichen Besitz werten kann, der ist einem derartigen Verlust nicht aus-

gesetzt und deshalb wenigstens hinsichtlich des Todes angstlos. Dafür aber kennt er andere Ängste, von denen wir vorgeben, sie nicht mehr zu kennen, beispielsweise die Angst vor den schicksalhaften Dämonen, den Naturgewalten und den Unberechenbarkeiten des eigenen Wesens.

4. Aufs engste mit dieser Wirhaftigkeit einerseits, mit der europäischen Ichhaftigkeit andererseits verknüpft, ist die Wertung, die der Asiate und der Europäer dem Schicksal zuteil werden läßt. Ichlosigkeit entbindet den Menschen von jedweder Verantwortung, Ichhaftigkeit fordert sie von ihm. Der Asiate überträgt die Verantwortung dem Schicksal: Er unterwirft sich ihm als der unbeeinflußbaren Macht; nur Weise und Heilige vermögen sich dem Wirken des Schicksals zu entziehen, indem sie sich aus der Welt selber zurückziehen. In Asien herrscht das Schicksal, und es ist das Schicksal, das den Menschen und sein Leben gestaltet. Im Westen glauben wir Herr des Schicksals zu sein und fähig, es unsererseits zu gestalten. Dort Abhängigkeit vom Schicksal, bei uns weitgehende Freiheit davon. Zu welchen Konsequenzen diese Schicksalsabhängigkeit führt, mag an folgendem Beispiele deutlich werden, statt dessen wir auch Beispiele aus Hinterindien oder dem Fernen Osten anführen könnten:

In Neu Delhi erzählte mir Madame C., die Gattin des Botschafters eines westeuropäischen Staates, von ihrem letzten Aufenthalt in Kalkutta, von dem sie einige Tage zuvor zurückgekehrt war. Sie hatte auch die Slums besucht, die neben jenem Kali-Tempel liegen, der vom Sippenverband eines Priesters bewirtschaftet wird. In unmittelbarer Nähe dieses Tempels, hineingezwängt in das dichte Gewirr ärmlichster Lehmhütten, lagen diejenigen der Sœur Thérèse; der Schwester wegen hatte Madame C. diese Gegend aufgesucht.

Seit Jahren erfüllt dort jene Sœur Thérèse in größter Armut ein Werk echtester christlicher Nächstenliebe, ohne, wie ich auf Grund der Erzählung von Madame C. glaube vermuten zu müssen, daß sie seitens europäischer Missionen darin sehr unterstützt würde, da sie von jenen Menschen, denen sie helfen konnte, nicht den Übertritt zum Christen-

tum fordert. (In den letzten Jahren hat sich dieser Zustand, nicht zuletzt infolge der Interventionen von Madame C., sehr vorteilhaft geändert.)

Das Elend in jenen Slums ist so groß, daß selbst eine für das Makabre disponierte Phantasie es sich nicht vorzustellen vermag. Der Schmutz in den engen, ungepflasterten, stauberfüllten und dicht belebten Straßen, die kaum eine Kanalisation denn die Gosse aufweisen, ist, gelinde gesagt, maßlos.

In diesem ärmsten der Armenviertel (wo nächtens wie so vielerorts in Indien Unzählige mangels einer Behausung unter freiem Himmel auf dem nackten Boden schlafen), sorgt Sœur Thérèse für die auf der Straße liegenden Kranken und Verhungernden; unter ihnen befinden sich auch viele zehn- bis zwölfjährige Mädchen, die aus den Bordellen, wohin man sie verkauft hatte, als «dienstuntauglich» ausgestoßen worden waren, da sie sich Geschlechtskrankheiten zugezogen hatten.

Sœur Thérèse brachte die Kranken und Verhungernden in ihr «Heim», das aus einigen Lehmhütten und Baracken besteht, wo sie sie pflegt. Wenn sie im Heim gesundeten, so war es ihnen freigestellt, als Helferinnen zu bleiben.

Ein besonders erschütternder Fall ereignete sich, als Madame C. dort war. Die Schwester hatte in einer etwas abgelegeneren jener Gassen eine alte Frau gefunden, die wie tot, das Gesicht nach unten, in der Gosse lag, während das lärmige, volksreiche Treiben über sie hinwegging. Die alte Inderin war vollständig entkräftet und nicht mehr fähig, auch nur die geringste Bewegung auszuführen. Sie war dort zusammengebrochen und liegengeblieben. Der ganze Körper war voller Schwären, das Gesicht bis zur Unkenntlichkeit entstellt, Augen, Ohren, Nase und Mund zu einer Unmasse verschwollen. Bewohner der Hütten, nahe deren Türen sie lag, zuckten, befragt, die Schultern; immerhin stellte es sich heraus, daß jene Frau bereits seit vier Tagen und Nächten dort gelegen hatte.

Mit der Hilfe einiger ihrer Pfleglinge konnte sie die Kranke ins Heim bringen und sich dort ihrer annehmen. Am zweiten Tage kam die alte

Frau für kurze Zeit zu sich. Sprechen konnte sie nicht, aber sie wurde der Fürsorge gewahr und sah die Schwester. Am dritten Tage wachte sie wieder auf und blickte still vor sich. So lag sie wohl eine halbe Stunde; dann lächelte sie, was ihr Schmerzen zu bereiten schien, dankbar der Schwester zu; von diesem Lächeln wurde sie ins Sterben hinübergetragen. Kurz darauf war sie tot.

Es ist fraglich, ob jene Hunderte von Menschen, die täglich womöglich mehrere Male an der alten, in der Gosse sterbenden Frau vorübergekommen waren, sie überhaupt wahrgenommen hatten. Man achtet dort des anderen nicht. Es gibt, in unserem Sinne, keinen Nächsten. Und selbst jene, die sie vielleicht während der vier Tage und der vier Nächte sterben sahen, hatten nicht den geringsten Anlaß, sich um sie zu kümmern. Nicht einmal der Gedanke, daß man es tun solle oder müsse, konnte ihnen kommen. Dabei war es nicht das eigene Elend und der eigene Hunger dieser Zahllosen, die die Verendende gesehen hatten, wodurch sie von einer Hilfeleistung abgehalten worden waren. Der Grund für diesen Mangel an Mitleid, als welchen wir dieses Verhalten zu werten geneigt sind, liegt im Glauben der Hindus. Für sie ist das Leben letztlich belanglos. Aber auch dies ist noch nicht der hinlängliche Grund. Weil das Leben und der als solcher noch gar nicht vorhandene Mitmensch, der Nächste, unwichtig sind, so ist einzig und allein das Schicksal wichtig, dem Leben und Tod unterstellt sind. Daß jene Frau sterben mußte, auf diese Weise verenden mußte, das war für die anderen nicht einmal so sehr das Schicksal dieser Frau, sondern es war Schicksal schlechthin. Dagegen gibt es dort keine Auflehnung. Jedwede Hilfe wäre ein unstatthafter Eingriff, ein Verbrechen gegen das Schicksal oder die es bewirkenden Kräfte und Mächte gewesen. Zudem spielt hier auch der Glaube an die Seelenwanderung herein.

Bei alledem sollten wir aber nicht vergessen, daß wir auch noch bei uns dieser asiatischen Form der Schicksalsabhängigkeit, wenn auch in gemilderter Weise, begegnen können. Jene, die in den Wochenzeitschriften ihr Horoskop lesen und heimlich vergnügt sind, wenn es ihnen

Gutes verspricht, leben noch immer etwas uneuropäisch in der Bewußtseinsstruktur, die dem Asiaten noch heute weitgehend eignet. Früher war diese Struktur des Bewußtseins auf vorherrschende Art auch für unsere Vorfahren in der westlichen Welt gültig. Erst mit Hesiod vollzog sich unser Heraustreten aus ihr und die Entdeckung der mentalen Bewußtseinsfähigkeit, die uns heutzutage am stärksten prägt. Hesiod leitete diesen Sprung aus dem mythischen ins mentale Bewußtsein ein, als er schrieb: «Moira aber (die Göttin des Schicksals) ist Herrin und *Dienerin* der Menschen und Götter zugleich.»

Mit dieser für die damalige Zeit ungemein kühnen, umstürzlerischen Auffassung war der Bann des mythischen Denkens, das heute noch in Asien überwiegt, gebrochen, und das mentale Begreifen konnte seinen Siegeszug beginnen. Das mythische Denken ist ja kein Begriffsdenken, sondern ein Bilderdenken, eines, das nicht begrifflich ordnend sich auf ein im Außen befindliches Gegenüber bezieht, sondern das sich dem Innen zuwendet, das nicht von sichtbaren Dingen bevölkert ist, sondern in dem traumähnlich die imaginäre Bilderwelt webt und lebt. Damals jedoch, mit Hesiod und übrigens schon mit Homer, entstand das abendländische Denken, das sich von der Vorherrschaft der Macht des Schicksals zu befreien begann, da der zum Ich erwachende Mensch sich nicht mehr nur als vom blinden Schicksal bestimmt und gestaltet empfand, sondern das Schicksal mitgestaltend auch als seine Dienerin betrachtete.

5. Die Denkweise des Asiaten ist begriffsferner als die unsere. Er formuliert seine Aussagen weniger durch Begriffe als durch Umschreibungen, die einem Bildgeschehen gleich nicht fixiert, sondern fließend sind. Damit ist in Asien ein gewisser Widerwille gegen zu scharfes Unterscheiden verbunden. Das «kal», das sowohl «gestern» als «morgen» bedeutet, ist ein Beispiel dafür. Bei uns dagegen ist gerade das klare Unterscheidungsvermögen eines der besonderen Charakteristika unserer Denkart, ohne welches zudem weder Wissenschaft im abendländischen Sinne noch die aus ihr resultierende Technik und Industrialisierung möglich gewesen wären.

In Gesprächen mit Indern macht man immer wieder die Erfahrung, daß sie nur bis zu einem gewissen Punkt bereit sind, auf unsere Weise logisch unterscheidend und begrifflich klar begrenzend zu denken. Obwohl des Englischen mächtig, womöglich an englischen und amerikanischen Universitäten geschult, stellen sich, bemüht man sich um denkerische Exaktheit der Formulierungen, bei dem indischen Gesprächspartner sehr schnell Zeichen der Ermüdung, der Langeweile, ja selbst des Unmutes ein. Sie äußern sich oft in einer weithin ausholenden, manchmal in einer kleinen, wegwerfenden Gebärde des Gesprächspartners, die dann stets von dem stereotypen Satz begleitet ist: «Ach, wissen Sie, letztlich ist alles das gleiche (‚all is the same').»

Diese Bemerkung fiel sogar in einer Audienz, die mir der damalige Vizepräsident Indiens, Sri Sarvepalli Radhakrishnan, in Neu-Delhi gewährte. Sie fiel in unserem Gespräch, nachdem er die Verschiedenartigkeit des indischen und des europäischen Wahrheitsbegriffs umschrieben hatte. Dabei charakterisierte er den indischen als spirituell, den unseren dagegen als (lediglich) von logischer Art und als absolut.

Auch der Swami Sasvatananda, einer der Leiter der Ramakrishna-Mission in Kalkutta, gebrauchte jene Redewendung, nachdem er eingeräumt hatte, daß begriffliche Abklärungen und Unterscheidungen zwar nützlich sein könnten, dann aber betonte, daß sie letztlich zu nichts führten, weil eben «letztlich alles das gleiche sei».

Daß im tiefsten Grunde alles sich gleiche, da es des gleichen Ursprungs ist, ist eine Grundwahrheit, die wir Christen auch im Westen kennen, da sie die Wahrheit unserer Mystiker ist; zudem ist zumindest diese eine spirituelle. Ihre Anerkennung als solche entbindet uns aber nicht von der Notwendigkeit, zu unterscheiden. Übrigens sind die in Asien noch herrschenden hierarchischen Stufungen innerhalb der Gesellschaft nicht Unterscheidungen in unserem Sinne.

Fassen wir die soeben dargestellten fünf hauptsächlichen Unterschiede zwischen Asien und Europa zusammen. Dabei müssen wir uns bewußt sein, daß wir hier sehr grob, undifferenziert und etwas schema-

tisch formulieren mußten, um erste Ansatzpunkte für unser Verständnis Asiens zu finden. Die fünf Unterschiede der bewußtseinsmäßigen Grundstruktur sind: Der Asiate ist stärker auf die Innenwelt bezogen, fast zeitlos, zumindest ichschwach, schicksalsabhängig und weicht begrifflichem Unterscheiden nach Möglichkeit aus; der westliche Mensch ist stärker auf die Außenwelt eingestellt, zeitbewußt, ichhaft, Mitgestalter des Schicksals und denkt vornehmlich begrifflich.

Diese scheinbare Gegenüberstellung – sie ist nur ein methodisches Aufzeigen der Unterschiede, womit sie in den Gefahrenbereich einer mißverständlichen Gegensätzlichung rückt – darf uns jedoch keinesfalls dazu verleiten, wieder in das Überlegenheitsgefühl zurückzufallen, denn wir sind trotz allem, wie bereits hervorgehoben wurde, nicht «weiter» als der Asiate oder ihm überlegen. Er hat seine Technik des Yoga, wir unsere Maschinentechnik. Jene ist auf die Innenwelt bezogen, die unsere auf die Außenwelt. Der Asiate steht im Begriff, sich unsere Maschinentechnik anzueignen, wir haben die Technik, mit unserem Innen umzugehen, weitgehend verlernt. Das war das Opfer, das uns unser europäischer Umweg, als welchen man die exzessive Rationalisierung unseres Denkens während der letzten Jahrhunderte bezeichnen kann, abverlangte. Andererseits hat er uns und der Welt einen großen, einzigartigen Gewinn eingetragen: Wissenschaft, Technik und Industrialisierung wären ohne diesen Umweg nicht möglich gewesen. Sorgen wir dafür, daß dieser Umweg nicht zu einer Sackgasse wird, sondern daß wir den Weg über das Rationale hinaus finden. Ansätze dafür sind vorhanden. Hoffen wir, daß Asien infolge der Adaptierung an die unserem westlichen Denken entsprungene Maschinentechnik nicht in unseren und von uns noch nicht korrigierten Fehler verfällt, dem bloßen Rationalismus die fast an Ausschließlichkeit grenzende Vorherrschaft einzuräumen. Auch dafür, daß nämlich Asien diesen Fehler vermeiden könnte, sind Ansätze vorhanden.

Mit dem Ausdruck «der europäische Umweg» ist also etwas gemeint, das uns vor der weiteren, falschen Einschätzung, wir seien weiter als

Asien, bewahren kann. Wir dürfen nicht vergessen, daß um das Jahr 500 v. Chr. (bereits beginnend mit Homer und Hesiod) nicht nur in Europa, sondern auch in Asien die große Bewußtseinsmutation, die aus der mythischen Bilderwelt in die mentale, später rationale Begriffswelt führte, vollzogen wurde. Wir haben darüber verschiedentlich berichtet, das letzte Mal ausführlich in der «Asienfibel» (siehe Fußnote 2). Der Unterschied zwischen Asien und Europa besteht vornehmlich darin, daß wir den Weg des mentalen, begrifflichen, unterscheidenden und schließlich analytisch-rationalen Denkens konsequenter zu Ende gegangen sind als Asien, das sich daneben in stärkerem und lebendigerem Ausmaße die mythische Bewußtseinsstruktur erhalten hat als wir, die wir sie weitgehend zu verleugnen begannen, obwohl wir vor 500 v. Chr. in dem gleichen und ausschließlichen Maße in ihr lebten, wie heute noch teilweise Asien; und obwohl wir vergaßen, daß sie uns, noch heute, und zwar jeden einzelnen, mitkonstituiert. Gerade diese Tatsache, daß sie auch in uns, wenn auch verdrängt, lebt und weiterwirkt, ist einer der Gründe, weshalb wir – besinnen wir uns wieder auf sie, erinnern wir uns wieder ihrer, indem wir ihrer in unserem eigenen Innern ansichtig werden – Asien sehr wohl «verstehen» könnten, ja können!

Gestatten Sie mir nun noch einige kurze Hinweise auf die mögliche Entwicklung, beziehungsweise auf die Tatsachen, die unser Verhältnis zu Asien, besonders aber auch unser Verständnis Asiens positiv beeinflussen könnten.

Sie wissen: wir stehen im Beginn einer neuen Wirklichkeit, die sich auf neuartige Fähigkeiten und Wahrnehmungsweisen unseres Bewußtseins stützt. So auch Asien.

Die neue Wirklichkeit Asiens ist, vordergründig gesehen, Technisierung und Industrialisierung, hintergründig gesehen jedoch handelt es sich um Bedeutsameres. Es ist die zu erarbeitende geistige Einstellung des Asiaten zur Technik, damit er erstens die Industrialisierung überhaupt leisten kann, ohne dabei zweitens im bloßen Rationalismus, Pragmatismus, Materialismus oder Mechanismus steckenzubleiben. Sind

derartige geistige Ansätze, welche diesen Gefahren begegnen könnten, vorhanden? Ja, und zwar in demselben Ausmaße dort wie bei uns selber!

Gleich uns bereitet sich auch in Asien eine neue Wirklichkeit vor, deren Träger das neue Bewußtsein ist.

Dazu kurz drei Beispiele: Wie steht es damit in Indien? Neben vielen Versuchen modernisierender Art, die aber nicht ausreichend sind, ist es vor allem die im Anschluß an die hinduistische Reformation des vergangenen Jahrhunderts anknüpfende Bewegung, die von Sri Aurobindo ausging, der es als erster gewagt hat, in das hinduistische Denken die Vorstellung von einem persönlichen Gott einzuführen und Verantwortung zu fordern. Er hat lange Jahre in Europa gelebt. Er hat den Hinduismus nicht etwa europäisiert, aber ihn mit europäischen Ingredienzen amalgamiert. Er war ein Heiliger, ein wirklicher Heiliger. Er starb 1950. Seine Hauptthese ist, daß das Bewußtsein aus dem heutigen Irrationalen und Mentalen herausmutiert, sich herausentfaltet, zu einem, wie er es nannte, «supramentalen Bewußtsein». Das ist eine Lehre, die er während des Ersten Weltkrieges auf bengalisch niedergeschrieben hat. 1955 erschien eine englische Buchausgabe, 1957 die erste deutsche. Merkwürdigerweise, ich darf das vielleicht hier einflechten, habe ich, als ich in den dreißiger Jahren meine Skizze der neuen Bewußtseinsmutation ausarbeitete, das neue Bewußtsein desgleichen als ein «supramentales» bezeichnet, später jedoch von dieser Formulierung Abstand genommen. Dies geschah, weil mir das räumlichende «über (supra)» für die neue Bewußtseinsstruktur zu mental erschien, da ja die heute noch vorherrschende, mentale Bewußtseinsstruktur vornehmlich räumlicher Art ist. Deshalb wählte ich dann zur Charakterisierung der neuen Bewußtseinsstruktur die Bezeichnung «arational», das nicht mit irrational zu verwechseln ist, sondern ein Befreitsein vom Rationalen zum Ausdruck bringen soll, insofern als das «Arationale» sowohl alle Vorformen des Rationalen als auch das Rationale selbst integriert. Dieser integrierenden Funktion wegen nannte ich das «arationale Bewußtsein» auch ein «integrales».

Das «supramentale Bewußtsein» ermöglicht, durch Sri Aurobindo aus der östlichen Tradition heraus konzipiert, ein Ansichtigwerden des Ganzen. Infolge seiner Struktur hat es die gleiche integrierende Kraft wie das «arationale Bewußtsein», dessen Wirkweise ich meinerseits aus unserer westlichen Situation heraus dargestellt hatte, wobei ich auf die ersten, unsere Wirklichkeit umgestaltenden Manifestationen dieses neuen Bewußtseins hinweisen konnte.

In Japan scheint sich das neue Bewußtsein vor allem dank des Zen-Buddhismus auszuformen. Heute zögert man fast, über Zen zu sprechen. Zum Teil ist er zu einem Zen-Snobismus geworden, zu einer Modeangelegenheit bedauerlichster Art. Das aber soll uns nicht hindern, die wirkliche Bedeutung dieser unerhörten geistigen Bewegung ganz kurz ins Auge zu fassen. Der Zen-Buddhismus ist eine chinesische Form des Buddhismus, die im 13. Jahrhundert nach Japan gelangte und dort in verschiedenen Schulen weitergebildet wurde. Die stärkste Schule, die auch am zukunftsträchtigsten zu sein scheint, ist die, der auch Daisetz T. Suzuki angehörte. Er strebte etwas an, von dem er mir selber sagte, als ich es als «arational» bezeichnete, daß es genau das wäre; keinesfalls unrational oder irrational, sondern *a*rational! Eine Übersteigerung, wenn Sie so wollen, der bis heute möglich gewesenen Bewußtseins- oder Wahrnehmungsfähigkeiten. Das ist, von Japan aus gesehen, ein großer Ansatz, obwohl die Zen-Buddhisten eine Minderheit sind; aber letztlich sind es immer die Minderheiten, die den Ausschlag geben, besonders, wenn sie von so starker geistiger Kraft sind, wie das für den Zen-Buddhismus zutrifft.

Und von China aus gesehen? Da stellt sich das Problem ganz anders. Ich habe bereits des öfteren darauf hingewiesen, daß der Marxismus von der chinesischen Partei nicht etwa als eine Sowjetisierung des Lebens aufgefaßt wird, obwohl man natürlich auch die sozialen Möglichkeiten, die der Marxismus enthält, ausschöpfen will. Ich war sehr erstaunt, als ich sowohl in Hongkong als auch auf Formosa und in Japan von Chinesen und von Europäern, die in China geboren waren, immer wieder hörte

(zuerst wollte ich es nicht glauben): Den Volks-Chinesen dient der Marxismus eigentlich nur als Vehikel[3], um unsere europäische Art des Denkens und Folgerns kennenzulernen, zu *er*lernen, ohne deren Kenntnis die notwendige Technisierung nicht durchgeführt werden kann.

Hinzu kommt, daß sich China in einem ungemein stärkeren Maße mental-rational entwickelt hat als beispielsweise andere asiatische Völker; dort wird wahrscheinlich der rationale Umweg, den wir hier in Europa gemacht haben, vermieden werden können. Sie sind sich sogar dessen bewußt, daß es nötig sei, ihn in dem Exzeß, in dem wir ihn beschreiten mußten, zu vermeiden. Und sie werden ihn wahrscheinlich vermeiden können: dank ihres «common sense», dank ihrer Geistigkeit und dank ihrer intellektuellen Klarheit und Wachheit. Das sind Fähigkeiten, die nicht außer acht gelassen werden dürfen, die nicht nur etwa die sogenannten «cadres» besitzen, sondern nicht zuletzt und ausschlaggebend das gesamte Volk, das eine immerhin 5000 Jahre alte Kultur besitzt, die man noch dem kleinsten chinesischen Bauernbuben anmerkt. Voraussetzung dafür freilich ist, daß die derzeitige «Kulturrevolution», die eine getarnte Konterrevolution sein dürfte, sich nicht endgültig durchsetzt. Diese Gegenrevolution soll die Bewußtseinssteigerung des chinesischen Menschen, die bereits eingesetzt hatte, zunichte machen; sie soll den einzelnen in das frühere Wirbewußtsein zurückstoßen, nur mit dem grundlegenden Unterschiede, daß es sich nicht um eine Rückführung in das bereits weitgehend zerschlagene Sippen-Wir handelt, sondern den verzweifelten Versuch des mongolischen Kollektivdenkens darstellt, die Anonymisierung des einzelnen Chinesen, durch den Zwang im Gruppen- oder im Gemeinschafts-Wir unterzugehen, zu erreichen.

Die drei großen asiatischen Länder (China, Indien und Japan) könnten die Gewinnung des neuen Bewußtseins leisten – daran ist kaum zu zweifeln. Um so wichtiger ist es deshalb, daß wir unsererseits auf un-

3. Diese Ansicht bestätigt implicite Stuart R. Schramm, *Die permanente Revolution in China*; Dokumente und Kommentare; Edition Suhrkamp 151; Frankfurt am Main, 1966; siehe dort S. 51 ff., sowie S. 77 einen diesbezüglichen Ausspruch des chinesischen Außenministers Chen Yi aus dem Jahre 1961.

sere Weise das gleiche Problem lösen – anders werden wir in nicht zu ferner Zukunft von Asien, zumindest geistig, überflügelt werden.

Von der Art, wie es uns im nächsten Jahrzehnt gelingt, unser Verhältnis zu Asien zu gestalten – vornehmlich natürlich zu China –, hängt unsere europäische Zukunft ab. Wenn wir dabei vor allem beachten, daß dieses Verhältnis nicht das des einander ausschließenden Gegensatzes, sondern das der lebendig sich ergänzenden Polarität ist, dürfte bereits viel gewonnen sein.

Das jeweils Entscheidende vollzieht sich nie an der sichtbaren, materiellen, machtmäßigen Front; zu glauben, es geschähe dort, ist ein materialistischer Trugschluß.

Unsere Zukunft, die durch unser Verhältnis zu Asien bestimmt wird, entscheidet sich in uns, in unserem Bewußtsein und der aus ihm sich neu gestaltenden Haltung. Ich wünsche es uns allen, daß wir die Kraft und die innere Größe zu dieser neuen Haltung aufbringen werden.

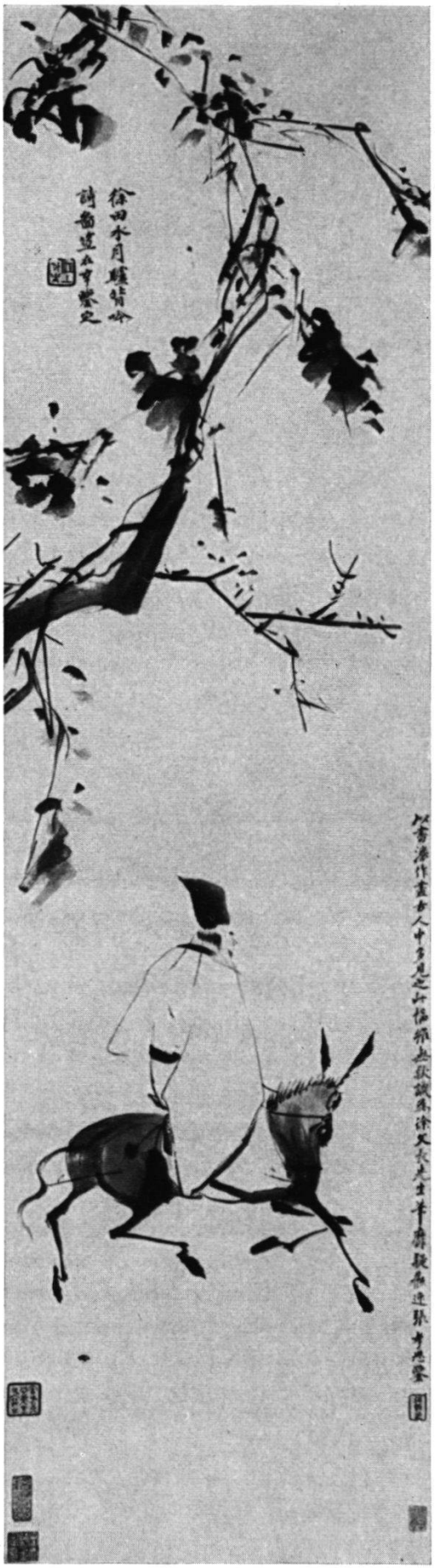

Fig. I. Siu Wei, 1521–1593.
Lettré composant des vers à dos de Mulet.
Lavis. 110 × 29 cm.

Fig. II. Tchou Ta, 1625–vers 1705, appelé aussi Pa-ta Chan-yen. Feuille d'album. *Oiseau et lotus*. 24,5 × 38,5 cm.