# Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident (1960)

Von Karl Löwith

## I

Die abstrakte Unterscheidung von Orient und Okzident betrifft das gesamte konkrete Verständnis von Gott, Welt und Mensch. Dieser traditionellen Dreiheit von Gott, Welt und Mensch liegt in einer kaum mehr empfundenen Weise das Weltverständnis der biblischen Schöpfungsgeschichte zugrunde, wonach die Welt Gottes einmalige und vergängliche Schöpfung ist und nur der Mensch Gottes Ebenbild. Dieselbe Unterscheidung hat einen ganz anderen Sinn, wenn das Göttliche der Gang (*Tao*) des Himmels (*T'ien*) ist, im Unterschied zur Erde, Himmel und Erde (*T'ien-ti*) der Ursprung aller Geschöpfe und die Erde der Wohnort des irdischen Menschen, wie im altchinesischen Denken, das ähnlich dem griechischen, die rechte und gerechte Verfassung der Menschenwelt nach Maßgabe der unverbrüchlichen Ordnung der Himmelswelt denkt.[1] Weil aber das Selbstverständnis des Menschen in jedem Fall einen wesentlichen Bezug auf die Erfahrung der Welt und des Göttlichen hat und alle drei zusammengehören und aufeinander abgestimmt sind, so daß das Verständnis des jeweils einen auch die Erfahrung der jeweils andern mitbestimmt, lassen sich die maßgebenden Begriffe für Gott, Welt und Mensch nicht gesondert und ohne weiteres in eine Denkweise übersetzen, die im ganzen ihrer Gestimmtheit anders als die uns gewohnte ist. Wenn schon das griechische *to theion*, *kosmos* und *anthropos* nicht dasselbe bedeuten wie *Deus*, *mundus* und *homo* bei einem christlichen Denker, um so weniger wird das chinesische Zeichen *Ti* (Himmelsgott), oder das japanische *Kami* (= die Oberen, analog dem lateinischen *superi*), mit dem christliche Missionare „Gott" übersetzen, dasselbe bedeuten wie der persönliche Schöpfergott des Alten und Neuen Testaments. Trotz dieser fundamentalen Verschiedenheit orientalischer und abendländischer Grundbegriffe läßt sich aber von einem eigentümlich „abendländischen" (griechischen, römischen und christlichen) Denken über Gott, Welt und Mensch doch nur sprechen, indem man es von einem andersartigen und uns fremden in bezug auf dasselbe abgrenzt und es eben damit auch in ein Verhältnis zu ihm setzt. So haben sich die Griechen erstmals als Griechen empfunden, indem sie sich ihres Unterschieds von und zu den „Barbaren" bewußt wurden. Das verhältnismäßig Andere und Fremde ist für den Okzident aber von altersher und noch immer der Orient, obwohl unsere unmittelbar Anderen jetzt Rußland und Amerika sind. Wer nie in Berührung kam mit einem andern und Fremden, der weiß auch nicht, wer er selbst ist. Eine solche Berührung veranlaßt zweierlei: Vergleich mit und Unterscheidung von, weil sich nur Ungleiches oder Verschiedenes auch miteinander vergleichen läßt. Der unterscheidende Vergleich führt jedoch nicht notwendig zu einem Ausgleich[2], sondern eher zur Auseinandersetzung, und diese bedeutet zugleich eine Selbstunterscheidung oder „Kritik" an sich selbst. Kritiklosigkeit gegen sich selber beruht auf der Unfähigkeit, sich selbst wie einen andern zu sehen und aus sich selber herauszugehen. Die Möglichkeit einer solchen Selbstunterscheidung verdanke ich der Auswanderung und meiner fünfjährigen Lehrtätigkeit an einer japanischen Universität, weshalb im folgenden (II. Abschnitt) Japan den Orient repräsentiert,

[1] Eine Darstellung des Systems der Entsprechungen von Himmelswelt und Menschenwelt enthalten die Werke von *De Groot,* Universismus und *A. Forke,* Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. Dagegen ist die griechische Kosmo-politik und ihre Nähe zur orientalischen kaum beachtet worden, weil die griechische Philosophie immer nur als Anfang der europäischen galt und nicht auch als eine Verwandlung orientalischer Überlieferung. Siehe dazu *Platon* Gesetze 896 f., 903 und 966 f.; *Timaios* 47 und 90 ff. Vgl. *Xenophon*, Mem. I, 4. 8.

[2] Siehe dazu *M. Schelers* Vortrag „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs" (1927) in: Philosophische Weltanschauung (1929) S. 68 ff.

obwohl es so wenig *der* Orient ist wie etwa Deutschland *der* Westen.

Die Erfahrung der wesentlichen Verschiedenheit von Orient und Okzident hat die gesamte Geschichte Europas ursprünglich begründet und geprägt. Sie beginnt mit der Auseinandersetzung der griechischen Stadtstaaten, die eine Gemeinschaft von freien Bürgern waren, mit der despotischen Macht des Perserreichs. In den „Persern" des Aeschylos fragt die Königin der Perser, nachdem ihr die Niederlage ihrer Flotte gemeldet wurde, wer denn über die Griechen herrsche, und zu ihrem Befremden erhält sie die Antwort: „Keines Menschen Knechte sind sie, keinem Menschen untertan". Seit dieser Inanspruchnahme der Freiheit von Ebenbürtigen, die sich ursprünglich von den unfrei geborenen Sklaven abgrenzte, gilt die Freiheit von Gleichen als Grundbestimmung des europäischen Geistes, um sich von Hegels geschichtsphilosophischem Schema des „Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit" über Tocqueville's Zweifel an der Vereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit bis in die gegenwärtige Propaganda der egalitären Freiheit von freien Nationen inhaltlich zu entleeren und ideologisch zu verhärten. Nicht weniger befremdend als die politische Verfassung der Griechen war für die Perser, nach Herodots Bericht, ihre geistige Haltung gegenüber der Welt. Der Perserkönig Krösus wunderte sich, daß der Grieche Solon den nahen Osten „philosophierend" bereiste, d. h. rein um des „theoretischen" Sehens willen, ohne weitere Absichten. Die Kennzeichnung der Philosophie als *episteme theoretike* ist gleichfalls von der Antike bis zu Hegel wirksam geblieben. Sie bestimmt bis heute den Unterschied von westlichem Wissenwollen und östlicher Weisheit, von Erforschen und Meditieren, deren Verschiedenheit sich nicht zuletzt auch in den entsprechenden Körperhaltungen des forschend-erfahrenden Unterwegsseins und des regungslos gesammelten Sitzens verleiblicht. Der Sieg der Griechen über die Perser ist der bleibende Anfang der europäischen Geschichte und ihrer Geschichtsschreibung, und er ermöglichte auch den Fortbestand des griechischen Geistes im christlich gewordenen Abendland. Wir denken nach wie vor unorientalisch.

Der Abschluß dieser ersten weltgeschichtlichen Auseinandersetzung von Okzident und Orient war die Hellenisierung des nahen und fernen Ostens durch Alexander den Großen. Nietzsche[3] hat in der Hellenisierung des Orients und der sie ermöglichenden Orientalisierung des Hellenischen das eigentlich entscheidende und immer noch größte Ereignis der ganzen bisherigen Geschichte erblickt und das Problem der Gegenwart darauf zurückgeführt. Er zog daraus die Folgerung, daß jetzt eine Reihe von „Gegen-Alexandern" nötig geworden sei, welche die Kraft haben, nach dem Vorgang Napoleons, wieder „zusammenzuziehen und zu binden" und die Welt zu „vereinfachen", um die dünn gewordenen Fäden des europäischen Gewebes vor dem Zerblasenwerden zu bewahren. „Nicht den gordischen Knoten der griechischen Kultur zu lösen, wie es Alexander tat, so daß seine Enden nach allen Weltrichtungen hin flatterten, sondern *ihn binden, nachdem er gelöst war* – das ist jetzt die Aufgabe." Im Sinn einer solchen Bindung und Vereinfachung verstand Nietzsche auch seine Entscheidung gegen ein unverbindlich gewordenes Christentum, in dem er ein Stück orientalischer Tradition sah. Eine zweite große Abwehr des Ostens erfolgte, zwei Jahrtausende nach dem Sieg der Griechen über die Perser, gegen das Vordringen des Islam, der 1453 die oströmische Hauptstadt erobert hatte. Diese neue Auseinandersetzung mit dem Osten geschah im Zeichen des abendländisch gewordenen Christentums, dessen Ausbreitung sich im wesentlichen auf das römische Weltreich beschränkt hat. Fünfhundert Jahre nach den Entdeckungsreisen von Marco Polo folgten einzelne Handelsniederlassungen in Ostasien, die englische Kolonialpolitik in Indien, die Festsetzung europäischer Mächte in China und schließlich, 1868, die von einer amerikanischen Flotte erzwungene Öffnung Japans, das sich bis dahin vom Westen abgeschlossen und nur eine holländische Handelsgesellschaft in Nagasaki geduldet hatte[4]. Eine bedeutungsvolle Vermittlung

[3] *R. Wagner* in Bayreuth, 4. Absatz.
[4] Den ersten ausführlichen Bericht über Japan enthält das 1727 in englischer Sprache erschienene Werk des

des Westens mit China war schon im 17. Jahrhundert durch französische Missionare erfolgt[5]. Ihre Berichte und der tiefe Eindruck, den sie von der chinesischen Gesittung und der konfuzianischen Ethik empfangen hatten, stellte die Mission der Jesuiten vor die Frage, ob sie sich zum Zweck der Verbreitung des Christentums der chinesischen Staatsreligion anpassen sollten.

Die Kirche entschied dagegen, aber Voltaire unterstützte seine Jesuitenfreunde und nahm die neuen Nachrichten aus China zum Anlaß, das bisherige christliche Geschichtsbild Europas in Frage zu stellen. Als Voltaire 1756 seinen „*Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*" veröffentlichte, hatte er Bossuet's „*Discours sur l'Histoire Universelle*" von 1681 vor sich, um gegen diese letzte, nach Augustins Vorbild fortgeführte Geschichtstheologie, die profane Philosophie der Geschichte zu begründen, die nicht mehr mit der Schöpfungsgeschichte und dem Sündenfall, sondern mit China beginnt, worin ihm Hegel nachfolgte. Mit der Eröffnung dieser neuen Perspektive, die ihren ersten literarischen Ausdruck in Voltaires Tragödie „*L'Orphelin de la Chine*" fand, begann Europa, sich selber und seine Christlichkeit zum ersten Mal in der Geschichte der Neuzeit vom Orient her zu sehen und sich kritisch-unterscheidend in Frage zu stellen. Die vergleichende Kultur- und Religionsgeschichte ist ein Ergebnis dieser prinzipiellen Relativierung. Der *orbis terrarum* der Antike und des Christentums wurde zum Gegenstand eines einschneidenden Vergleichs und einer daraus folgenden Herabsetzung der eigenen Überlieferung. Voltaires erstem Kapitel über China lag die Absicht zugrunde, die biblische Schöpfungsgeschichte zu diskreditieren, mit dem Argument, daß die chinesische Zivilisation nicht nur viel älter und ehrwürdiger, sondern auch sehr viel zivilisierter und fortgeschrittener sei als die Geschichte des Judentums, die bisher der Mittelpunkt der christlichen Geschichtsauslegung gewesen war. „Bei den Juden", faßt Voltaire seine Charakterisierung des alten Testaments zusammen, „ist fast alles Geschehen rein menschlicher Art abschreckend bis zum Äußersten; alles Göttliche in ihrer Geschichte Hegt jenseits unserer armseligen Fassungskraft". Die Geschichte der Chinesen sei dagegen frei von absurden Fabeln, Wundern und Prophezeiungen. Für Voltaire war Konfuzius, dessen Bild in seinem Schlafzimmer hing – *Sancte Confuci ora pro nobis* – als ein echter Weiser allen Propheten weit überlegen.

Eine Generation später hat die Französische Revolution mit der Erklärung der Menschenrechte unter dem Namen der Freiheit und Gleichheit christliche Forderungen verweltlicht, und seitdem ist die politische Macht der christlichen Kirchen in ganz Europa im selben Maße im Schwinden, wie sich die Ideen der französischen Revolution in weiteren Revolutionen des Ostens über die ganze Welt verbreiteten. Man kann „die Christenheit oder Europa" (Novalis) nicht mehr einander gleichsetzen. Die moderne europäische Welt des emanzipierten

---

deutschen Forschungsreisenden *E. Kaempfer*, The History of Japan.

[5] Innerhalb der deutschen Philosophie des 17. Jahrhunderts hat nur Leibniz, auf Grund des 1667 erschienenen monumentalen Werkes des Jesuitenpaters *Athanasius Kircher* über China, den groß angelegten Versuch unternommen, die Entdeckung der chinesischen Philosophie und Religion in sein eigenes christliches Denken unter dem Gesichtspunkt einer universalen natürlichen Theologie positiv einzubeziehen. Die Schrift von *Malebranche* „*Entretien d'un philosophe chretien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*" war *Leibniz* unbekannt gewesen als er 1697 „Novissima Sinica" veröffentlichte. Unveröffentlicht blieb „De cultu Confucii civili". Und unerfüllt blieb Leibniz' lebenslanges Bemühen, auch eine evangelische Mission in China zuwege zu bringen. Die Absicht seiner Bemühungen war eine „*propagatio fidei per scientias*" und ein „*commercium*" nicht nur von „Waren und Manufakturen, sondern auch von Licht und Weisheit mit der gleichsam andern zivilisierten Welt und Anti-Europa" – verstanden als positiv ergänzender Gegenpol zu Europa. Denn: „Der Art scheint mir die Lage unserer Verhältnisse zu sein, daß ich, da die Sittenverderbnis ins Unermeßliche anschwillt, es fast für notwendig halte, daß chinesische Missionare zu uns gesandt werden, welche uns den Zweck und die Übung der natürlichen Theologie lehren, wie wir die Missionare zu ihnen schicken, um sie in der geoffenbarten Theologie zu unterrichten. Daher glaube ich, daß, wenn ein weiser Mann zum Richter bestellt würde . . . über die Vorzüglichkeit der Völker, er den goldenen Apfel den Chinesen reichen würde, wenn wir dieselben nicht vornehmlich durch ein allerdings übermenschliches Gut überragten, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion". Siehe dazu: *O. Franke,* Leibniz und China, 1946 und *R.F. Merkel*, „Leibniz und China", in: Leibniz zu seinem 300.Geburtstag, Berlin 1952.

Bürgertums, der Angestellten und der Arbeiterschaft, deren gemeinsames Lebenselement die Industrie und ihre wissenschaftliche Technik ist, ist traditionsauflösend und eine andere Welt begründend. Die „Querelle des Anciens et des Modernes“ hat sich schon längst zugunsten der Modernen entschieden. Gemessen an seinen beiden Traditionen, der klassischen und der christlichen, ist Europa vom 19. Jahrhundert ab nicht mehr mit sich selber identisch. Und seit dem zweiten Weltkrieg ist sein Restbestand in Abhängigkeit von Amerika, das ursprünglich eine europäische Kolonie war und nun, seit der Übernahme der europäischen Vormachtstellung, den allgemeinen Begriff des „Westens“ vertritt, obwohl es selber kaum noch zum Abendland gerechnet werden kann. Je amerikanischer Amerika wird, desto weniger bleibt es europäisch, und je mehr Europa mit dem allgemeinen Fortschritt Schritt hält, desto mehr wird es amerikanisch. Die „Amerikanisierung“ Europas, desgleichen Japans, wurde jedoch diesen Ländern nicht aufgezwungen, nachdem sie besiegt worden sind, sondern ist eine innere Konsequenz der universalen technischen Rationalisierung des gesamten öffentlichen Lebens[6]. Kein Volk, das konkurrenzfähig sein oder bleiben will, kann sich diesem fortschreitenden Kurs entziehen.

Was heißt nun aber „westlich“, wenn sich das sogenannte Abendland aus so verschiedenen Traditionen nährt, wie es das griechische und römische Heidentum, das lateinische Christentum und die moderne wissenschaftliche Technik sind? Die Aufnahme und Verarbeitung eines Bruchstücks griechisch-römischer Tradition durch die christliche Kirche und Theologie ist niemals eine einstimmige Einheit geworden, sondern stets ein gespanntes Verhältnis von Unvereinbarem geblieben, um bei Kierkegaard zu einer neuen Entscheidung für den christlichen Glauben und bei Nietzsche gegen das Christentum zu führen. Beide Überlieferungen, die klassische und die christliche, haben zwar zusammen den vielgestaltigen Reichtum der europäischen Kultur ergeben, aber in ihrem ursprünglichen Sinn und Gehalt sind sie nur noch in den Köpfen einiger gebildeter Humanisten und gläubiger Christen dürftig genug am Leben. Ebenso fraglich wie die Einheit und Kontinuität der europäischen Überlieferung ist aber auch die des Orients, so daß der traditionelle Gegensatz von Orient und Okzident einer grundsätzlichen Revision bedarf. Auch Japan, China und Indien sind seit der Meiji-Reform, seit Sun-Yat-Sen und seit der Nachfolge Gandhis durch Nehru nicht mehr mit sich selber identisch. Europa ist nicht mehr alteuropäisch und der Orient ist nicht mehr altorientalisch; beide geschichtliche Welten haben sich unter demselben Einbruch der wissenschaftlichen Technik und Industrie radikal verändert. Es wird infolgedessen immer schwieriger, den Westen vom Osten durch einige wenige einfache Begriffe eindeutig abzugrenzen. Und wenn man ferner bedenkt, daß Marx ein Schüler von Hegel und Feuerbach, und der exportierte Marxismus ursprünglich ein Produkt der Selbstkritik der westlichen Welt war, dann ergibt sich die Paradoxie, daß Europa erst jetzt im Osten aufgeht, während es bei sich selber, zwischen Rußland und Amerika, fortschreitend an Bedeutung verliert. Selbst die skeptischen Reflexionen von H. von Hofmannsthal über das Wesen Europas[7], deren geschichtlicher Anlaß das Ende der Habsburger Monarchie war, sind überholt, seitdem nicht nur Wien, sondern auch Prag und Warschau nicht mehr in den alten Umkreis gehören und keine europäischen Zentren mehr sind. Für Hegel stand es

[6] Als ich im Sommer 1958 nach zwanzig Jahren wieder nach Japan kam, wurde ich immer wieder gefragt, ob ich Japan nicht sehr verändert und „amerikanisiert“ fände. Meine Antwort konnte nur nein sein. Denn die fortschreitende Modernisierung und die damit einhergehende Auflösung der traditionellen sozialen und moralischen Bindungen (selbständiges Heiraten, ohne Vermittlung und Einwilligung der Eltern; kinderlose, weil beiderseits berufstätige Ehen; gesetzliche Freigabe der Geburtenregelung; Vernachlässigung des Ahnenkults infolge des Zerfalls der Großfamilie, deren Mitglieder durch Zuwanderung in die Industriezentren verstreut sind; gesteigerte Bedürfnisse nach materiellen Gütern usw.) haben zwar seit dem Ende des kaiserlichen Japan die Tendenz zur Emanzipation gefördert, sie bedeuten aber im Prinzip nichts umstürzend Neues, sondern nur eine weitere Phase in einer schon seit Generationen wirksamen Entwicklung. Anders dürfte die Situation in China sein, wo eine soziale und politische Revolution in einer Weise mit den alten Überlieferungen aufräumt, daß nur für Kenner der chinesischen Geschichte auch noch in diesen radikalen Veränderungen der Gegenwart die *traditionelle* Gewaltsamkeit in der Herstellung; einer alles umfassenden Ordnung hindurch scheint.

[7] Siehe *Hofmannsthais* Rede „Die Idee Europa“ (1917) in: „Berührung der Sphäre“ 1931.

vor hundertfünfzig Jahren noch fest, daß sich die ganze Weltgeschichte um die christliche Achse drehe und von den alt orientalischen Reichen zum Westen hin bewege, um sich im Europa des 19.Jahrhunderts dank den Errungenschaften der französischen Revolution, in der sich der Mensch zum ersten Mal „auf den Kopf", d. i. die Vernunft, stellte, endgültig zu vollenden. Heute ist es offenkundig, daß die Bewegung der Weltgeschichte in rückläufiger Weise vor sich geht, seitdem die Völker des nahen und fernen Ostens, und auch schon der afrikanische Kontinent, mittels der Aneignung westlichen Könnens, und auf dem Grunde der Forderungen der Französischen Revolution, nun ihrerseits ein fortschrittliches Bewußtsein gewinnen, das sie in einen Gegensatz zu den europäischen Kolonialmächten und zu Amerika bringt.

Der Tatbestand, daß der Restbestand von Europa nicht mehr durch Christus und das kommunistische China und das verwestlichte Japan nicht mehr durch Konfuzius und Buddha geprägt sind, bedeutet aber nicht, daß Orient und Okzident nicht trotzdem noch immer in ihren alten Traditionen stehen. Überlieferungen von jahrtausendlanger Geltung können, trotz radikalster Veränderung, nicht völlig unwirksam werden. Die technische Zivilisation ist zwar überall die gleiche geworden und mit ihr das wissenschaftlich berechnende Denken, aber die überlieferte Kultur unterscheidet sich nach wie vor, auch wenn die christlichen Kirchen und die buddhistischen Tempel nicht mehr das alltägliche Leben der Masse der Menschen von der Geburt bis zum Grabe bestimmen. Wenn man heute täglich in dreißig Stunden von Europa nach Tokyo über den Nordpol fliegt, so bedeutet doch die Internationalität dieses technischen Könnens keine Aufhebung der Differenz östlichen und westlichen Lebens und Denkens. Man kommt zwar am International Airport von Haneda an, aber schon die Fahrt durch Yokohama zeigt einem sofort eine ganz andere Welt mit fremden Sitten und schwer durchschaubaren Menschen. Diese Unterschiede sind schon äußerlich aufdringlich: an der Stimmung der Landschaft, der Bauart der Häuser, an den häuslichen und öffentlichen Sitten und vor allem an der tiefen Verschiedenheit der Sprache und Musik, der Malerei und Dichtung. Das Verständnis der Sprache scheint sich nicht unmittelbar im Hören des ausgesprochenen Wortes zu vollziehen, sondern vermittels der Vergegenwärtigung der chinesisch-japanischen Schriftzeichen, weshalb man oft beobachten kann, daß Japaner im Gespräch einen dem Hörer undeutlichen oder vieldeutigen Wortlaut nicht dadurch verdeutlichen, daß sie ihn deutlicher aussprechen, sondern stattdessen das betreffende Ideogramm mit dem Finger in die Luft oder auf die Tischfläche malend hinzeichnen. Dem entspricht, daß die Kunst des Schreibens keine bloß schriftliche Bezeichnung des Wortes ist, sondern so eigenartig und eigenständig, wie die dem Schreiben ebenbürtige Kunst des Zeichnens und Malens. Um diese sinnfälligen Unterschiede zu einem philosophischen Begriff zu bringen, fehlen uns alle Voraussetzungen, weil schon das „Begreifen"-wollen als solches spezifisch westlicher, und sogar Hegelscher Herkunft ist: die „Arbeit" des „Begriffs". Es ist auch unmöglich, über *den* Osten und *den* Westen zu sprechen, denn die Unterschiede zwischen Indien, China und Japan sind noch viel einschneidender als es schon die Verschiedenheit etwa von Spanien, Frankreich und England und sämtlicher europäischer Länder im Vergleich zu Amerika ist. Ich werde mich deshalb auf den Orient beschränken, wie er dem Europäer im modernen Japan begegnet, um an einigen sinnfälligen Beispielen des Andersseins uns selbst in unserer begrenzten Eigenart zu erkennen.

## II

Japan ist für den Fremden zunächst eine verkehrte Welt, die das Eigene, längst Gewohnte, auf den Kopf stellt. Man schreibt nicht horizontal und von links nach rechts, sondern vertikal und von rechts nach links; Handwerkszeuge werden beim Gebrauch in umgekehrter Richtung bewegt; die Geste des Heranwinkens sieht für uns aus wie eine solche des Fortschickens ; der japanische Regenschirm aus geöltem Papier wird mit der Spitze in der Hand und dem Handgriff nach unten getragen; die Trauerfarbe ist nicht schwarz, sondern weiß; der Tod eines Angehörigen wird mit einem Lächeln mitgeteilt; ein Kuß in der Öffentlichkeit – etwa beim

Abschied auf dem Bahnsteig – wäre gegen allen Anstand, während andererseits niemand daran Anstoß nimmt, wenn Frauen ihren Kindern in der Öffentlichkeit die Brust reichen und in der Nähe ländlicher Shintoschreine phallische Symbole verehrt werden. Wer von Europa kommt und aus Schulbüchern weiß, daß es in Rom und Griechenland eine heidnische Religion gab, die das gesamte öffentliche Leben prägte, wird mit Erstaunen feststellen, daß dasselbe urwüchsige Heidentum und seine Heiligung der alltäglichen und natürlichen Dinge in Japan so präsent und lebendig ist, als habe es ein Christentum gar nie gegeben. Die volkstümliche shintoistische Konsekration betrifft das Größte wie das Geringste: den Aufgang der Sonne, die das Sinnbild von Japans göttlichem Ursprung ist; die Phasen des Mondes; die Jahreszeiten mit ihren regelmäßig wechselnden Hervorbringungen, deren Genuß sich genau nach der Jahreszeit richtet; prächtige Bäume, Berge, Wasserfälle und Flüsse; merkwürdig geformte große Steinblöcke, die mit einer eingemeißelten Inschrift oft mitten in einem Reisfeld stehen; Tiere, die in Shintoschreinen gepflegt werden, z. B. Pferde, die im Kriege gedient haben; Reispflanzung und alles zur Nahrung Gehörige; Hausbau und die an einem kleinen Hausaltar durch Namenstäfelchen bezeichneten Ahnen der Familie; um das Wohl des Volkes verdiente Minister und Gelehrte, die nach dem Tod in primitiven Holzschreinen eingeschreint werden. Und als Zeichen der Verehrung der Hauptnahrung kann man unter andern Votivgaben hunderte von dargebrachten Reislöffeln sehen. Und man heiligt alles mit den einfachsten Mitteln: mit einem aus drei Baumstämmen gezimmerten Eingangstor (Tori), das den Weg zu einem Tempelbezirk oder zu einem heiligen Berg oder Fluß weist; mit einem gewundenen dicken Strohseil, das den Stamm eines Baumes umschlingt; mit angehängten zickzackförmigen weißen Papierstreifen, die ein Symbol der Reinheit sind, und ehe man einen Tempelbezirk betritt, schöpft man aus einer Quelle Wasser, um die Hände zu übergießen und den Mund auszuspülen – und viele andere Gebräuche mehr, die den gewöhnlichsten Dingen und Gaben die Würde des Heiligen geben.

Die Natürlichkeit dieser heidnischen Frömmigkeit, Ehrfurcht und Scheu kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß uns die Sitten des japanischen Orients fremd sind. Das traditionelle Sinnbild des japanischen Geistes (*Yamato-damashii*) ist die wilde zarte Kirschblüte. Sie gilt als besonders vornehm, weil sie sich nach kurzer Blüte beim ersten Regen und Wind leicht ablöst und verweht. Dagegen bedeutet für den Japaner der starke Duft der üppig blühenden Rose und ihre Zählebigkeit unanständige Lebensgier und ordinäre Aufdringlichkeit. Die Rose, schrieb der bekannte japanische Gelehrte Nitobe, „verrottet schamlos am eigenen Stamm“. Das Ideal des buddhistisch gestimmten Japaners ist nicht „*life, liberty and the pursuit of happiness*“, sondern Freiheit von Lebensgier und ein leichtes Aus-dem-Leben-gehen. „Ihr Europäer“, sagte mir ein Mediziner, „seid durch die christliche Sorge um das Heil der eigenen Seele verdorben, ihr hängt zu sehr am eigenen Leben“. Die Japaner sind gewohnt, ihr individuelles Leben gering zu achten und es aus uns oft kaum verständlichen Anlässen hinzugeben, um einen im Leben unlösbaren Konflikt durch freiwilligen Tod zu lösen, oder ein gar nicht von ihnen selbst begangenes Unrecht zur Wiederherstellung der Ehre ihrer Familie oder ihres Standes oder ihres Volkes zu sühnen. Japaner und Chinesen sind nicht in erster Linie für sich existierende „Individuen“, sondern Mitmenschen, mit Vorfahren und Nachkommen, Söhne und Väter, Erzeugte und Zeugende innerhalb der Ahnenreihe eines Familienstamms. Sie predigen nicht, aber sie praktizieren auf Grund einer tief verwurzelten Moral der Solidarität das stellvertretende Leiden und sie opfern sich daher leichten Herzens, sei es im Krieg oder auch in den bürgerlichen Verhältnissen. So las ich auf dem Flug nach Tokyo in einer Zeitung, daß eine Frau sich das Leben nahm, um einem geliebten Mann, der erblindet war, durch Transplantation der Hornhaut das Augenlicht schenken zu können. Die japanischen Kindermärchen sind voll von Erzählungen heroischer Opfer, die im Konflikt zwischen Familienbanden und Lehenstreue gebracht wurden. In dieser Schulung zur Verachtung des Todes begegnen sich der militärische Ehrenkodex des „Bushido“ (Weg des Ritters) mit dem Ahnenkult und der buddhistischen Tradition. Der Todestag ist in Japan ungleich wichtiger als der Geburtstag, der

kein persönliches Datum ist. Das Lebensalter wird nur nach dem Jahr der Geburt gezählt, und einmal im Jahr gibt es zu bestimmten Tagen des Mondkalenders ein allgemeines Knaben- und ein allgemeines Mädchenfest.

Die menschenwürdigste Haltung gegenüber dem Schicksal ist für den Japaner, der noch nicht durch die Ansprüche eines selbstbewußten Fortschrittswillens geprägt ist, die Gelassenheit und Ergebenheit, was immer der Anlaß zu ihr auch sein mag: Krankheit und anderes Mißgeschick, Krieg und politische Umwälzungen, Erdbeben und Brände, Taifune und Überschwemmungen, „*shikata-ga-nai*“, d. h. da läßt sich nichts machen, ist eine der geläufigsten Redensarten. Anstelle unseres „Adieu“ oder „auf Wiedersehen“ sagt man „*sayonara*“, d. h. da es so sein muß, und anstelle unseres „wie geht es“, sagt man „*o-ka-wari-gozaimasen-ka*“, d. h. es ist doch wohl keine Veränderung (seit unserer letzten Begegnung) eingetreten, wobei man voraussetzt, daß eine Veränderung meistens eine solche zum Schlechteren ist.

Diese ganz andere Haltung zu Geburt, Leben und Tod spiegelt sich auch in der philosophischen Denkweise. Eine Abhandlung von K. Nishida[8] kann uns japanisches Denken näherbringen. Er verwendet seine Kenntnis der abendländischen Philosophie zur Klärung der eigenen, und sein Haupteinwand gegen den Okzident ist, daß alle europäische Philosophie, von Parmenides bis zu Hegel, nur das Sein denkt, auch wenn sie vom Nichts spricht, weil sie das wahre, buddhistische Nichts nicht kennt, welches als absolute Leere zugleich das Erfüllteste und Positivste ist. Nur die absolute Leere, die durch ein Sichleermachen in meditativer Versenkung erreichbar ist, kann alles was ist unversehrt in sich aufnehmen. Dieses orientalische Nichts kann nicht begriffen, wohl aber empfunden und intuitiv durch eine plötzliche Erleuchtung erfaßt werden. Es ist der Resonanz verleihende „Hintergrund“ alles Seienden. Für die Griechen, führt Nishida aus, war der maßgebende Rahmen ihres Denkens der bestirnte Himmel, eine sichtbar geordnete Welt, in der alles seine bestimmte Gestalt hat, und das Nichts war für sie nur die dunkle Grenze des Seins, wo es mit dem Sein nichts mehr ist. Es umfaßt nicht die seiende Welt von ihrem Hintergrund her. Griechische Schönheit ist daher plastisch, ohne die formlose Tiefe eines grenzenlosen Grundes. Die Kunstform des frühen Christentums deutet zwar auf einen unendlichen Horizont von Ewigkeit, aber ihre Grenzenlosigkeit geht auf eine eschatologische Zukunft; sie ist nicht präsent, hier und jetzt, in jedem Ding. Für japanisches Empfinden ist der metaphysische Hintergrund nicht entfernt von den im Vordergrund sichtbaren Dingen. Er ist im Geringsten ganz gegenwärtig und wenn ein Spruch durch eine Paradoxie, oder eine Malerei durch ein paar Pinselstriche, oder ein Gedicht mit einigen Silben diesen Hintergrund aufscheinen läßt und zur Sprache bringt, dann erfährt man den Anklang und Widerhall von etwas ebenso Wesentlichem wie Unbestimmtem: „das orientalische Nichts“. Die japanische Kultur ist weder von dem chinesischen Ideal eines der Ordnung des Universums gemäßen Betrages inspiriert, noch von einem platonischen Eros oder einem überweltlichen Glauben und ebensowenig von unserem Wollen und Wissenwollen. Sie hat überhaupt kein definierbares Prinzip, sie lebt aus einer unbestimmten Grundstimmung[9], die nur paradox aussprechbar ist. Auch das oberste moralische Prinzip des japanischen Volkes, die Treue zum Kaiserhaus, beruht nach Nishida auf einer stimmungsmäßigen Grundlage. Der japanische Geist vernehme „formlose Form“, „farblose Farbigkeit“ und „tonlose Stimme“, weil der letzte metaphysische Hintergrund, die erfüllte Leere, überall mitschwinge. Darum könne

[8] *K. Nishida* ist einer der wenigen japanischen Philosophen, die dank ihrer Schulung im Zenbuddhismus einen eigenen produktiven Gesichtspunkt für das europäische Denken haben und es nicht nur unverbindlich reproduzieren. Seine Abhandlung über „Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen“ erschien 1939 in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Eine Sammlung von drei Abhandlungen erschien in deutscher und englischer Übersetzung, herausgegeben von *R. Schinzinger* (1943 und 1958).

[9] Derjenige Abschnitt *in. Heideggers* „Sein und Zeit“, der meine japanischen Schüler am unmittelbarsten ansprach, war bezeichnenderweise die Analyse der „Befindlichkeit“.

auch das Gemeinste und Flüchtigste das Höchste und Ewige offenbaren und es mit einem einzigen Pinselstrich voll zur Erscheinung bringen. Die japanische Kunst zeige „Trauer ohne den Schatten der Trübe“ und „Freude ohne die Farbe der Heiterkeit“. Die Zenmalerei ist eine Schwarz-Weiß-Kunst, deren Reichtum ausschließlich in der Pinselführung und in der Abtönung dieser zwei farblosen Farben vom tiefsten Schwarz bis zum hellsten Grau besteht und sonst aus nichts. Die japanische Tuschmalerei ist eine Ausbildung der Schreibkunst, die an Rang der Malerei durchaus gleichkommt.

Zum Abschied von Japan schenkte mir Nishida eine von ihm gemalte Tuschzeichnung. Sie zeigt auf weißem Papier nichts weiter als einen leeren schwarzen Kreis, dem einige Schriftzeichen zur Seite stehen. Wörtlich übersetzt besagen sie: Mond (= Herz = Geist), Einsam, Kreis, Licht, Zehntausend Dinge (= das All des Seienden), Verschlucken. Diese Wortfolge meint ungefähr Folgendes: ein Geist, der vollkommen rund und leer geworden ist, erleuchtet alles was ist, wie das einsame Licht des Vollmonds und läßt es in sich eingehen. Zum Abschluß seiner Abhandlung zitiert Nishida ein bekanntes Gedicht: „Die rechte Ordnung der Welt ist versammelt in dem Götterland Japan. Wenn sie sich verkörperte und alles überragte, würde sie der ewig emporragende Fujiyama sein. Wenn sie sich verkörperte und flösse, würde sie zum weiten Meer, das grenzenlos um das japanische Land fließt. Wenn sie sich verkörperte und gerönne, würde sie zum schärfsten Stahl, so scharf, daß er den härtesten Helm durchschneiden könnte“. Die Verbindung von Blüte und Schwert, des Zartesten mit dem Härtesten, ist so traditionell, wie die Vereinigung von ästhetischer Verfeinerung und kriegerischer Tüchtigkeit. Dies bezeugen die vielen Geschichten von japanischen Kriegshelden, die zugleich Meister des Teekults waren und gelegentlich eine ihrer Besitzungen für eine seltene Teeschale eintauschten. Desgleichen wird es in Japan nicht als merkwürdig empfunden, wenn sich ein General wie J. Matsui, der für seine Härte und Grausamkeit bei der Eroberung von Schanghai und Nanking berühmt war, nach Beendigung des Krieges in einen buddhistischen Tempel der Barmherzigkeit zurückzieht, um dort Meditationsübungen zu pflegen. J. Harada beschließt seine Charakteristik des japanischen Geistes mit den Sätzen:

> „Even as the Scattering of cherry petals, so three brave Japanese soldiers ended their lives in the recent unfortunate incident in China. They marched in the face of the enemy’s machine guns, carrying an enormous dynamite bomb, its fuse lighted, and so lodged it with the sacrifice of their lives that it blasted the barbedwire entanglement and themselves also, thus opening a way for their comrades to march on. It was the Spirit of Japan which drove these soldiers to the act and we speak of the beauty of their end even as we do of the scattering of the petals of cherry blossoms. Crystallized, this spirit becomes the sharpest Steel; scattered, it falls like the petals of the cherry“.

Zwei Geschichten mögen abschließend diese Vereinigung von moralischer Disziplin und ästhetischer Sensibilität veranschaulichen. Der Kriegsherr und Shogun Jyeyasu, einer der bedeutendsten Männer der japanischen Geschichte des 16. Jahrhunderts, schrieb in seinem Testament, er habe neunzigmal gekämpft und achtzehnmal sei ihm der Tod gewiß erschienen. Wenn er ihm trotzdem entkam, so verdanke er das der Ausübung der Zenlehre, die ihn gelehrt habe, das Leben und seine Eitelkeiten gering zu achten und sich in Todesgefahr im Nichts zu konzentrieren, jenseits von Todesfurcht und Lebensgier[10].

Denn wer es vermag, sich völlig leer zu machen, wird zum Meister aller erdenklichen Situationen, weil alles ungehindert in seinen Geist eintreten kann. Das orientalische Nichts ist also nicht nur Ziel der Meditation, sondern auch Ursprung der wesentlichen Handlung. Als ich

[10] Siehe dazu *D. T. Suzuki*, Zen und die Kultur Japans, Rororo Bücherei 1958, S. 34 f. und 47 ff. Eine neue Darstellung des Zenbuddhismus und seiner Geschichte gibt *H. Dumoulin*, Zen, Geschichte und Gestalt, 1959.

einmal in einem Gasthaus ein Kakemono besah, dessen Schriftzeichen ich nicht lesen konnte, frag ich meinen Begleiter, was sie besagten. Nach langem Raten und schließlichem Enträtseln der zwei kunstvoll geschriebenen Ideogramme ergab sich als ihr Sinn: „Nichts ereignet sich". Die Paradoxie dieses Spruchs besteht darin, daß die Leere, in der sich nichts ereignet, zugleich die Quelle alles Geschehens ist und der Grund auch der höchsten Anspannung aller Kräfte: „die Stille des Donners", welche das orientalische Nichts durchstimmt.

Die zweite Geschichte betrifft Rikyu, den Vollender des schon im 13. Jahrhundert aus China eingeführten Teekults. Er hatte seinen Garten voll mit Winden gepflanzt, deren azurblauer Blütenkelch sich nur am frühen Morgen öffnet und in der Hitze des Tages schließt. Der Ruhm des Gartens kam dem Feldherrn Hideyoshi zu Ohren und dieser wünschte ihn zu besichtigen. Als er eintraf, war die Fülle der *morning-glory* verschwunden, nur Sand und Kies war im Garten zu sehen. Rikyu führte Hideyoshi zu dem kleinen Teehaus, wo er zu Ehren des Gastes eine einzige Blüte in einer kostbaren Vase zur Schau gestellt hatte. Hideyoshi verstand sofort das ausgesuchte Raffinement dieser typisch japanischen „Einfachheit" und war hoch befriedigt. – Nach einer langjährigen Freundschaft des Feldherrn mit dem Teemeister wurde dieser von seinen Feinden einer politischen Verschwörung verdächtigt und zum Tode verurteilt. Es wurde ihm der Vorzug gewährt, von eigener Hand sterben zu dürfen. Rikyu lud seine nächsten Freunde in sein Teehaus ein, in dessen Nische ein Bild hing, das die Flüchtigkeit des Lebens andeutete. Er bediente jeden seiner Gäste mit der zeremoniellen Darreichung einer Schale grünen Pulvertees, dann verschenkte er an sie die kostbaren Teegeräte, verabschiedete die Gäste bis auf einen, der als Zeuge der kunstvollen Selbstentleibung anwesend sein durfte. Er legte sein Teegewand ab, unter dem er den weißen Totenkimono trug, sprach der Sitte gemäß ein kurzes Gedicht zum Dank an Buddha und Dharma, den Gründer der Zensekte, und zog dann in vollkommener Fassung den Dolch quer durch den Leib.

Der Zen-Buddhismus, der im 13. Jahrhundert von China nach Japan kam, hat nicht nur das Ethos der vornehmen Kriegerkaste bestimmt, sondern auch die japanische Dichtung und Malerei, Teekult und Blumenkunst, Architektur und Gartenkunst, Bogenschießen[11] und Fechtkunst. Zen kennt keine heiligen Schriften und Lehren und keinen Kult; es lebt ausschließlich aus der unmittelbaren Erfahrung und Praxis der rechten Sammlung und Atmung. Als sein historischer Ursprung gilt die „Blumenpredigt" von Gautama Buddha; nachdem er fünfundvierzig Jahre lang gepredigt hatte, erklärte er eines Tages seinen Schülern, er habe kein Wort vom Wesen der Wahrheit gesagt. Statt dessen nahm er eine Blume und hielt sie schweigend vor sich hin. Nur einer seiner Schüler verstand, daß diese wortlose Geste Ursprung und Ziel der Lehre war. Dem Geist dieses Hinweises entspricht es, daß sich die Zenlehre auf paradoxe Fragen und Anekdoten beschränkt, die den Zweck haben, den Schüler aufzurütteln und zu erproben, um ihn die Antwort selber finden zu lassen. Ein Zenmeister pflegte z. B. seine Schüler damit herauszufordern, daß er ihnen die Frage vorlegte, ob sie den Ton seiner einen Hand hören könnten, um auf diese Weise dem gemeinen Verstand, der weiß, daß nur zwei Hände einen Ton hervorbringen können, einen erweckenden Schlag zu versetzen. Ein weiteres Beispiel: ein Mönch fragt seinen Meister, was die reinste Wahrheit sei, und er erhält zur Antwort: „die Hecke um die Latrine". Der Sinn dieser Paradoxie ist vermutlich, daß die Reinheit der Wahrheit so umfassend ist, daß sie auch das Schmutzigste mit einschließt. Man könnte dem das 124. Fragment des Heraklit zur Seite stellen, welches sagt, daß die schönste Weltordnung, der Kosmos, wie ein Misthaufen sei. Die angemessene Sprache für zenbuddhistische Einsichten ist nicht die logische, rationale Auseinanderlegung, sondern der kurze Hinweis und Wink. Bilder und Worte sind nicht mehr und nicht weniger als Anzeigen, und wer versteht, worauf sie hinzeigen, erfaßt die ganze Wahrheit schlagartig in einem Moment. Das gleiche Prinzip beherrscht das epigrammatische Gedicht von siebzehn Silben (Haiku), dem der Pilgerdichter

[11] Siehe dazu *E. Herrigels* hervorragende Beschreibung: Zen in der Kunst des Bogenschießens, 1948.

Basho[12] im 17. Jahrhundert die klassische Form gegeben hat. In der Übersetzung verlieren diese Kurzgedichte den Glanz und Witz ihrer Pointe und ihre äußerste Verdichtung erscheint in der Umschreibung eher wie eine Banalität. Ein solches allbekanntes Epigramm heißt wörtlich übersetzt: alter Teich, Frosch, Wasser, Sprung, Lärm. Für uns sind Frösche keine poetischen Tiere, im Japanischen gibt es zwei Worte für Frosch, „Kairu", das gewöhnliche, und „Kawazu", ein poetisches, und das Quaken einer bestimmten Froschart klingt für japanische Ohren wie Gesang. Das Gedicht will ungefähr Folgendes sagen: das menschliche Leben ist wie der flüchtige Lärm, den der Sprung eines Frosches in einen Teich hervorruft – töricht, rührend und vorübergehend – und dann breitet sich wieder vollkommene Stille über dem alten Teich aus, als wäre gar nichts geschehen. D. T. Suzuki bemerkt dazu: „Dieser Sprung ist eine ebenso wichtige Angelegenheit wie Adams Sturz aus dem Paradies". Der Teich als Sinnbild der Welt hat seinerseits einen Bezug auf das Element des Wassers, das nach altchinesischer Anschauung (*Tao-te-King*, 8) das stärkste und zugleich gütigste Element ist, weil es ohne Anstrengung in jede Ritze und Tiefe dringt und den „zehntausend Dingen" anspruchslos hilft. Ein Sprichwort kann abschließend den Stimmungsgehalt dieses Epigramms verdeutlichen: „Stille deine Wünsche bis Moos auf deinen Lippen wächst."

Trotz dieser Konzentration eines Gedankengangs auf eine kurze, pointierte Anzeige kennt aber auch der Zenbuddhismus einen geistigen Fortschritt. Ein Zenspruch besagt: bevor man meditiert hat, sind Berge nichts weiter als Berge, und Flüsse nichts weiter als Flüsse. Wenn man eine vorläufige Einsicht erreicht hat, hören die Berge und Flüsse auf, bloße Berge und Flüsse zu sein; sie werden Vielerlei in vielfacher Hinsicht. Wenn man jedoch zur vollständigen Einsicht in die Wahrheit der Dinge gelangt ist, wird der Berg wieder einfach zum Berg und der Fluß wieder einfach zum Fluß. Das scheinbare Nichts-weiter-als verwandelt sich in die kostbare Einfachheit des So-und-nicht-anders-Seins, in dessen Anerkennung die Welt endgültig so, wie sie ist, erscheint. Der Hinweis auf ein pures Faktum wie: „die Krähe ist schwarz" oder „der Reiher ist weiß", offenbart dann eine reine Erfahrung jenseits von Bejahung und Verneinung. Der Reiher, sagt ein Zenspruch, ist weiß „ohne gebleicht zu sein", die Krähe ist schwarz „ohne gefärbt zu sein". Warum sie so sind wie sie sind, läßt sich nicht von woanders her erklären und verstehen, denn es gründet im Herzen der Dinge. Eine bekannte Darstellung des Weges zur Erkenntnis des Wesens der Dinge gibt die von Zenmalern wiederholt illustrierte Geschichte eines Hirten, der auf der Suche nach seinem verlorenen Ochsen ist[13]. Der Vorgang der Wahrheitsfindung ist ein Fortschritt, der aus der Entfremdung zum Ursprung zurückführt. Der Hirte hat seinen Ochsen, d. i. sich selbst in seiner Habe, verloren. Er ist auf der Suche nach ihm. Nach vielen Mühen entdeckt er im Sande eine Spur des Ochsen, dann sieht er seinen Schwanz und fängt ihn mühsam ein, bemeistert sich des ungebärdigen Tieres und reitet schließlich, Flöte spielend, auf dem Rücken des Ochsen sitzend, friedlich heim-, selbst- und weltvergessen. Der Mond, das Sinnbild des Geistes, in dessen kühlem Licht sich alles unversehrt zeigt, beleuchtet die Landschaft, den Hirten und den Ochsen. Das darauf folgende Bild zeigt nichts weiter als einen vollkommen inhaltslosen Kreis, in dem sich nichts ereignet. Alle Geschäftigkeit und Zerstreutheit ist verschwunden und damit auch der Sinn für Verlust und Besitz. Angelangt bei seiner strohgedeckten Hütte, legt sich der Hirt zur Ruhe, um tags darauf als Pilger wieder in die Welt hinauszugehen. Ein Landschaftsbild, ohne Mensch und Tier, beschließt den Weg zur vollendeten Einsicht: „die Wiese ist wieder grün, die Blüte ist wieder rot". Alles und nichts hat sich geändert.

[12] Vgl. dazu B. H. Chamberlain, „Basho and the Japanese Epigram" in: The Transactions of the Asiatic Society of Japan, Dezember 1925.
[13] Siehe dazu *D. T. Suzuki*, Die große Befreiung (1948), Kap. 7. Eine illustrierte und von *Buchner* und *Tsujimura* kommentierte Ausgabe: Der Ochs und sein Hirte, 1958.

## III

Ist dieser japanische Orient aber noch wirklich im modernen Japan präsent und nicht nur eine Reminiszenz von europäischen Liebhabern des Ostens und einigen Japanern, die noch in der alten Kultur zu Hause sind? Ist das Japan von Lafcadio Hearn, P. Lowell und B. H. Chamberlain, die um die Jahrhundertwende nach Japan kamen, um dem Westen zu entrinnen, und all derer, die sich heutzutage im Westen an östlichen Dingen erbauen und die „Kultur der Stille" propagieren, nicht nur ein verschwindender Restbestand, der täglich mehr und mehr unter dem Lärm des unaufhaltsamen Fortschritts der Modernisierung veraltet und verfällt? Die Antwort darauf kann nicht einfach sein, denn der Orient ist nicht mehr eindeutig er selbst, und der Okzident begegnet sich nun in seinem einstigen Anderssein. Der traditionelle Unterschied von Okzident und Orient verteilt sich nicht mehr auf den Osten und Westen, sondern er existiert nun als ein Zwiespalt im Orient selbst, besonders in Japan. Der Einbruch und Aufgang des Westens im Orient hat alle bisherigen Beziehungen des einen zum andern verändert und die Frage, vor die sich der Osten durch den Westen gestellt sieht, ist, ob und wie es gelingen kann, sich die Errungenschaften des Westens anzueignen, ohne sich selber fremd zu werden. Und da wir auf die Frage der fortschreitenden Technisierung des Lebens nicht einmal für uns selbst eine Antwort wissen, kann ich zum Schluß nur mit Zögern einige Erfahrungen berichten, die den Zwiespalt des modernen Japan betreffen.

Das „moderne Japan" ist eine unbestreitbare Tatsache und zugleich eine Unmöglichkeit. Denn was in Japan modern ist, ist nicht japanisch, und was echt japanisch („*Nippon seishin*") ist, ist uralt. Trotzdem ist es gerade dieser existierende Widerspruch, der das moderne japanische Leben charakterisiert und es zur Verwirklichung des scheinbar Unmöglichen treibt: den nicht auf eigenem Boden gewachsenen technischen Fortschritt voranzutreiben und zugleich die japanische Überlieferung zu bewahren und sie in den Fortschritt einzubeziehen. Dieser Widerspruch zwischen dem Alten und dem Neuen ist um so schärfer, als in Japan die Bewahrung der Tradition vielfach zur Konvention erstarrt ist, die von den obligaten Ausflügen zur Besichtigung der Kirschblüte bis in die täglichen Lebensgewohnheiten reicht. Es verhält sich mit dem modernen Japan ähnlich wie mit dem modernen Christentum, welches zum Zweck der „Propaganda Fidei" heiligste Handlungen in Sankt Peter mit Kameras und Rundfunkgeräten aufnimmt, als wäre die moderne wissenschaftliche Technik nur ein neutrales Mittel für beliebige Zwecke und nicht eine geistige Macht an ihr selbst, die alles in *ihren* Dienst stellt. Die Paradoxie des modernen Japan kennzeichnet aber nicht erst jene Veränderungen, die nach dem Ende des Kaisertums die amerikanische Okkupation mit sich brachte, sondern bereits den *Beginn* der fortschrittlichen Modernisierung. Die Eröffnung des Landes nach dem Westen und die übereifrige Anpassung an die westliche Zivilisation, die vielen Japanern ihre Tradition für eine kurze Zeit verächtlich erscheinen ließ, weil sie nicht den westlichen Begriffen der Zivilisiertheit entsprach[14], erfolgte nicht durch eine soziale und politische Revolution, sondern auf Befehl: durch ein kaiserliches Edikt, das die Bevölkerung enthusiastisch ausführte. Die Reform der großen Staatsmänner um den Kaiser Meiji war nicht nur eine Emanzipation von den Fesseln der Tradition, sondern zugleich und vor allem eine Restauration: eine Stärkung des japanischen Kaisertums und der es begründenden Shintoreligion, d. h. des Weges der Götter.

Die Bedeutung des Kaisertums im Verhältnis zu Japan und die Solidarität des japanischen Volkes mit seinem Kaiserhaus ist, oder war, für den aufgeklärten Europäer und Amerikaner so befremdlich wie es einst für die Perser war, daß die Griechen nicht die Untertanen eines Herr-

[14] Ein typisches Beispiel für diese verkehrte Selbsteinschätzung sind die Argumente, mit denen der Japaner *R. Mori* in: „Die Wahrheit über Japan" 1886 (Vorträge und Aufsätze in deutscher Sprache, 1933) die Verwestlichung Japans gegenüber einem Deutschen verteidigt. Vgl. dazu meine kritischen Randbemerkungen in Dosetsu, Heft 14, 1938.

schers sein sollten. Und ähnlich wie die von einem Griechen verfaßte Antwort auf die Frage der Perserkönigin die Ebenbürtigkeit von Befehlenden und Gehorchenden unterstellt, die beide als freie Männer keines andern Knecht sein können, unterstellte auch die amerikanische Denkweise, daß der japanische Kaiser ein Mensch namens Hirohito sei, den ein unaufgeklärtes Volk für göttlich hält. Für das traditionelle japanische Empfinden war aber der Kaiser weder ein phantastischer Gott noch eine besondere Privatperson, die sich bei ihrem Eigennamen nennen läßt, sondern das Haupt des kaiserlichen Hauses und dieses Ursprung und Ziel des japanischen Familiensystems und dadurch mit dem Volk unvergleichlich enger verbunden als es ein amerikanischer *citizen* mit dem wechselnden Präsidenten oder ein deutscher Staatsbürger mit seiner Regierung sein kann. Im christlichen Europa und Amerika sind die Staatsbürger emanzipierte Individuen, die über ihre politische und religiöse Zugehörigkeit selbst entscheiden können; das heidnisch-religiöse Japan ist, oder war, eine Nation von Familien auf dem Grunde der gemeinsamen Herkunft und des Ahnenkults. Die Autorität des Kaisers war daher nicht diktatorisch erzwungen, sondern die natürliche Grundlage und Spitze der Solidarität des Volkes. Die Treue zum Kaiser erforderte, sogar für japanische Christen, keine persönliche Gewissensentscheidung, denn sie war die Erstreckung des Sohnesgehorsams auf das Haupt des ganzen Familiensystems. Sinngemäß bezeichnet die japanische Sprache Familie und Kaiserhaus mit dem gleichen Wortstamm: das Kaiserhaus ist das „große Haus“ (*Oyake*) im Verhältnis zu den vielen „kleinen Häusern“ (*Koyake*) der Familien, und durch den gemeinsamen Ahnenkult, der von den Hausschreinen bis zu den kaiserlichen Ahnenschreinen in Ise reicht, hatten Volk und Kaiserhaus eine einzigartige Grundlage, die seit der Abdankung des Kaisers erschüttert ist. Die vielen synkretistischen Sekten, die nach Kriegsende in Japan entstanden sind und die sonderbarsten Heilspraktiken propagieren, sind nicht Symptom eines religiösen Aufschwungs, sondern ein Zeichen der Ratlosigkeit des einfachen Volkes nach dem Entzug seiner ebenso national wie religiös gewesenen Grundlage. Der Eindruck, den ferner die Zerstörung des kaiserlichen Meiji-Schreines durch eine Brandbombe auf die Bevölkerung machte, hat das Vertrauen in den Bestand der Tradition vollends erschüttert, wogegen die junge Generation der Intellektuellen, die an den Riesenuniversitäten Tokyos studiert, dem radikalen Marxismus zuneigt und die alten, familiären Bindungen nicht mehr anerkennt.

Aber auch das Ende des Kaisertums, nach der Niederlage des bis dahin noch niemals besiegt gewesenen Japan, konnte nur deshalb ohne Revolution mit einer bewundernswerten Disziplin vor sich gehen, weil die amerikanische Politik klug genug war, den Befehl zur Kapitulation vom Kaiser selbst ergehen zu lassen und dieser der Loyalität seines Volkes gewiß sein konnte, obwohl es neun Jahre hindurch in China und im Pazifischen Ozean ungeheure Opfer für das kaiserliche Japan gebracht hatte. Desgleichen bezeugte die kindliche Begeisterung der Bevölkerung für die vor kurzem begangene Hochzeit eines kaiserlichen Prinzen mit einer Bürgerlichen nicht nur Freude über die Emanzipation von einer bis dahin noch nie durchbrochenen Tradition, sondern ebensosehr, wenn nicht noch mehr, den Fortbestand der volkstümlichen Verehrung für das Kaiserhaus und dessen Initiative zur Preisgabe der Tradition. Das Außerordentliche dieser Hochzeitsfeier war nicht nur, daß ein kaiserlicher Prinz ein bürgerliches Mädchen heiraten durfte, sondern daß diese Hochzeit mit einer Bürgerlichen nach dem strengen Ritual des kaiserlichen Hauses vollzogen wurde. Diese Paradoxien der japanischen Geschichte: eine radikale *reformatio*, die zugleich eine *restauratio* war; eine totale militärische Niederlage, der keine Revolution folgte, weil die Kapitulation durch den Kaiser legitimiert war; und schließlich eine kaiserliche Hochzeit mit einer Bürgerlichen nach altorientalischem Zeremoniell, haben ihre weniger auffälligen Entsprechungen im geistigen und akademischen Leben.

Es ist der Ehrgeiz und Stolz des Japaners, daß er die modernen Errungenschaften mit der altjapanischen Geistesart und Gesittung vereint, wogegen der europäische Gast den Zwiespalt empfindet, weil er selbst nie in die Lage kam, seine eigene Überlieferung mit einer fremden zu verbinden. Als im Sommer 1958 der Präsident des indischen Parlaments zu Besuch in

Japan war, fühlten sich die Japaner geschmeichelt als er beim Abschied sagte, Japan habe bereits erreicht, was für Indien noch zu erstreben sei: die vollkommene Integration des Fortschritts mit der Überlieferung. Andererseits fühlen sich die Japaner leicht gekränkt, wenn unsereiner viele ihrer neuen Errungenschaften unstimmig findet und in Frage stellt. Ich kann mir z. B. kaum eine häßlichere Stadt vorstellen, als das mir von früher her bekannte, im Krieg verbrannte und nun wieder aufgebaute Sendai, dessen neue Bauten und Straßen sich bestenfalls mit irgendeiner Mainstreet in einer kleinen amerikanischen Industriestadt vergleichen lassen. Japan hat nur eine große Stadt, die einen einheitlichen Bauplan und Stil hat und deshalb so schön ist wie jedes japanische Bauernhaus: Kyoto, das als ehemalige Kaiserstadt nach chinesischem Vorbild mit rechtwinkligen Straßenzügen angelegt ist und hunderte von wunderbaren Tempeln und Gärten, Handwerkerstraßen und Holzhäuser mit Bambuszäunen hat. Es gilt deshalb mit Recht als eine unmoderne Stadt, wogegen den Japaner in der Achtmillionenstadt Tokyo das unbeschreibliche Durcheinander von alten malerischen Gassen mit kleinen Holzhäusern und winzigen Restaurants, von Hochbahnen und Riesenverkehrsadern mit Banken, Kinopalästen und Warenhäusern modernster Art so wenig stört, wie die herrschaftlichen Adelssitze, die auf parkartigen Inseln versteckt liegen, von dem nahen Verkehrslärm berührt werden. Doch gibt es auch im modernen Japan Dinge, wo selbst der kritischste Blick die Aneignung westlicher Dinge als völlig gelungen empfindet, nämlich dann, wenn das moderne technische Können mit einer unmodernen Gesittung zusammen geht. So hat z. B. der Internationale Kongreß für Religionsgeschichte, der 1958 in Tokyo und Kyoto stattfand, alle ausländischen Teilnehmer mit Bewunderung erfüllt, nicht weil seine technische Organisation so gut funktionierte, sondern weil kein gleichartiges Unternehmen in anderen Ländern eine so unermüdlich liebenswürdige Bereitschaft, Rücksicht, Höflichkeit und Geschenkfreudigkeit aufweisen könnte — ganz abgesehen von der Fülle der wunderbaren Darbietungen. Ähnliches gilt für das Reisen in den modernen Expreßzügen, die zwischen Tokyo und Kyoto verkehren. Die Organisation des Verkehrs und die Bequemlichkeit der Einrichtungen ist so hervorragend wie bei den modernsten Zügen Europas oder Amerikas, aber nirgendwo anders gibt es eine so zuvorkommende Bedienung im Zug – und einen Strauß frischer Blumen in den WC, die sich mit Rücksicht auf die Fremden in zweierlei Ausfertigung, „Western Style“ und „Japanese Style“, vorfinden. Desgleichen besteht der große Vorzug japanisch geführter Hotels vor westlich eingerichteten darin, daß man in diesen das international gebräuchliche Allerweltsessen in Allerweltssälen serviert bekommt, und in jenen eine exquisite persönliche Bedienung genießt – es gibt in japanischen Hotels keine gemeinsamen Eßräume – und den Charme der fast leeren japanischen Wohnräume, die zur Nacht in einen Schlafraum verwandelt werden, indem man dem Wandschrank eine Matratze entnimmt, die auf die reinen Strohmatten gelegt wird. Solange Dienen noch eine Ehre ist und von der Herrschaft entsprechend gewürdigt wird, wie das in Japan noch immer der Fall ist, kann nicht die barbarische Abfertigung aufkommen, die den amerikanischen Hotelbetrieb charakterisiert. Es ist auch kein Zufall, daß diejenigen vornehmen Hotels in Japan, die jahrelang von amerikanischen Soldaten und Offizieren besetzt waren, in jeder Beziehung heruntergekommen sind. Wie sollte man auch die zeitraubende und umständliche Kunst japanischer Sorgfalt an Fremde vergeuden, die keinen Sinn und keine Zeit dafür haben und ihr auch nicht zu entsprechen vermögen. Im Umgang mit ungeduldigen Barbaren verliert sich selbst die beste Sitte aufmerksamer Geduld. Dieser Hinweis auf die bekannten Reiseerfahrungen kann uns zu der grundsätzlichen Frage zurückführen: was ist an Japan modern und wie äußert sich dieser Zwiespalt zwischen dem Alten und Neuen?

Japan hat zweimal in seiner Geschichte eine andere Kultur in sich aufgenommen, die chinesische und die westliche, und wenn es auch zutrifft, daß die Japaner besonders begabt sind, sich Fremdes zu eigen zu machen und etwas Eigenes daraus zu bilden, so waren doch die Voraussetzungen im einen und andern Fall so verschieden wie das Ergebnis. Die erste Begegnung mit China erfolgte im 6. Jahrhundert, die mit dem Westen vor neunzig Jahren. Von China empfing Japan, über Korea, seine geistigen Grundlagen: Buddhismus und Konfuzianismus,

Kunst, Literatur und Gelehrsamkeit und vor allem die chinesische Zeichenschrift. Vom Westen übernahm es nicht dessen religiöse und moralische Grundlagen – das Christentum blieb in Japan immer ein Fremdkörper -, sondern die Industrie und das kapitalistische Wirtschaftssystem, das Verkehrswesen und die Heeresorganisation sowie die wissenschaftlich-technische Ausbildung, die allen Fortschritt ermöglicht. Die westliche Zivilisation wurde als Mittel zu japanischen Zwecken übernommen, die chinesische Kultur wurde um ihrer selbst willen angeeignet und ist im Laufe von Jahrhunderten tief in das japanische Wesen eingedrungen. So sehr sich Japaner und Chinesen unterscheiden, eine japanische Kultur ist ohne China nicht denkbar, wohl aber ohne Europa, das erst im 19. Jahrhundert eindrang. Der plötzliche Übergang von der Feudalzeit zu einer industriellen Gesellschaft und die hemmungslose Imitation westlicher Einrichtungen war zunächst so verwirrend, daß selbst gebildete Japaner eine Zeitlang glaubten, sie hätten nichts mehr gemein mit ihren Vorfahren. Diese Illusion verschwand und es folgte eine Reaktion gegen den Westen und ein neues Interesse an den „Idealen des Ostens“[15]. Man studierte wieder die chinesischen und japanischen Klassiker, neben der eifrigen Befassung mit allem Modernen und Neuen. Was sich nach 1868 erstmals ereignet hatte, wiederholte sich nach der amerikanischen Okkupation in einer mäßigeren Weise und mit einer skeptischen Haltung gegenüber dem Einstrom westlicher Propaganda, ohne jedoch den Zwiespalt zwischen modernem Fortschritt und alter Überlieferung aufzuheben. Wieweit sich japanisches Empfinden, Denken und Leben infolge des wiederholten Andrangs westlicher Ideen wirklich verändert hat, und nicht nur dem Anschein nach, ist nicht nur für den Ausländer, sondern auch für den Japaner schwer zu entscheiden, weil er selbst gar nicht scheiden will zwischen dem Althergebrachten und dem Neuen. Der in den Großstädten lebende Japaner atmet, wie gewisse Amphibien, mit Lungen und Kiemen, weil ihm beide Möglichkeiten offenstehen. Sie tragen zweierlei Kleider, sie essen je nach Umständen zweierlei Speisen, sie wohnen teils westlich und teils japanisch, sie sehen sich heldische Samuraifilme und „Der schönste Tag meines Lebens“ an, sie malen traditionell auf Japanisch und modern auf Europäisch, und sie glauben in jedem Fall an die Möglichkeit, beides in einer Person vereinen zu können.

Um beim Auffälligsten und scheinbar Äußerlichsten zu beginnen: die Japaner tragen außerhalb ihres Hauses, bei der Arbeit – als Angestellte und Beamte, überhaupt als Berufstätige – westliche Kleidung, weil sie für diese Zwecke praktischer und auch billiger ist; Schüler und Studenten tragen Uniformen. Sobald sie aber nach Hause kommen und die mit Strohmatten ausgelegten Böden japanischer Zimmer barfuß oder in weißen Leinensocken betreten, wechseln sie die Kleidung und sitzen, statt auf Stühlen, mit untergeschlagenen Beinen und in weitärmeligen Kimonos auf Kissen am Boden. Viele, die in Geschäften oder zum Studium im Ausland waren, halten in ihrem Haus einen kleinen Raum gesondert im „Western Style“. Er ist meistens der einzige Raum, der unorganisch und häßlich, mit einigen Stühlen und einem Tisch möbliert ist, und an der Wand hängt, statt eines japanischen Rollbildes, die farbige oder gestickte Reproduktion irgendeiner Ansicht von Venedig oder Rom. In Professorenhäusern sind oft das Empfangs- und Studierzimmer europäisch eingerichtet, die Wohnschlafzimmer der Familie aber traditionell japanisch. – Sie lieben es, bei sich zu Hause japanische Speisen zu essen, mit Stäbchen, aus Dutzenden kleiner Lack- und Porzellannäpfchen, und außerhalb der Familie, in Gaststätten, mehr oder minder europäisch-amerikanische Gerichte zu bestellen. – Viele sind musikverständig und Liebhaber europäischer Opern, Kenner von Bach und Beethoven, was sie aber nicht hindert, auch die abgründig uneuropäischen Töne der Kabuki-Musik mit ihren gurgelnden, schrillen und abrupt metallischen Klängen zu schätzen. Infolge der allgemein gepflegten Schreibkunst ist die Begabung für Malerei weit verbreitet und häufig erhält man als Geschenk ein Produkt dieser Liebhaberei: ein selbstgemaltes kleines, ungerahmtes Tusch- oder Aquarellbild, das die traditionellen Gegenstände darstellt, z. B. einen Pflaumenweig, Orchideenblüte, Kiefer, Bach mit Wildente usw., mit einem Gedichtspruch daneben.

[15] *K. Okakura*, „The Ideals of the East“ und „Das Buch vom Tee“.

Dieselben Menschen versuchen sich aber auch in europäischer Ölmalerei oder in gegenstandsloser Plastik, und die Ausstellungen solcher Künste bieten dem Europäer nichts Neues. Selbst in Seoul sah ich neben den wunderbaren Schät2en des koreanischen Kunstmuseums eine solche moderne Ausstellung, deren westliche Vorbilder leicht zu erkennen waren.

Die Frage: was ist an Japan modern, ist schwieriger zu beantworten, wenn man sich die geistigen Interessen an den Universitäten vergegenwärtigt, soweit sie nicht durch die Erfordernisse der modernen Zivilisation – in Medizin, Jurisprudenz, Nationalökonomie – bedingt sind, sondern die „freien Künste" der literarischen Fakultäten betreffen. Als ich 1936 meine Stelle an der Tohoku-Universität in Sendai antrat – sie besitzt nicht weniger als drei Fachbibliotheken verstorbener deutscher Philosophen- und die Assistenten und älteren Studenten des philosophischen Seminars kennenlernte, war ich nicht wenig erstaunt über ihre Interessen. Einer studierte Hegel, ein anderer Platon, ein dritter Hume und Kant, andere Kierkegaard, K. Barth, Jaspers, Heidegger und ein Germanist das Nibelungenlied – und das alles in den Originalsprachen. Unter den Vorlesungsthemen der Professoren figurierten Themen wie die deutsche Mythologie in den Opern R. Wagners, Goethes *Italienische Reise*, die Dichtung von Shakespeare und W. Blake, und in der Philosophie gab es Hegelianer und Kantianer, Phänomenologen und Existenzialisten – genau so wie bei uns, und ebenso glichen die Themen der Fachzeitschriften den unseren. Wenn man diese japanischen Gelehrten, die in jüngeren Jahren in Europa und Amerika studiert hatten, näher kennen lernte, erfuhr man jedoch, daß die meisten schon lange nicht mehr an ihren westlichen Themen interessiert waren und im Alter auf ihre östliche Tradition zurückkamen und z. B. den Dichter Basho oder die älteste japanische Gedichtsammlung *Manyoshu* studierten, oder sich für Noh-Masken und den volkstümlichen Kagura-Tanz interessierten.

Dem kritisch beobachtenden Ausländer, der die japanische Beschäftigung mit europäischer Geschichte und Kunst, Literatur und Philosophie verfolgt, kommt unwillkürlich die Frage: was haben sie davon, was fangen sie damit an, was geht es sie überhaupt an? Anstatt diese vorschnelle Frage rasch zu beantworten, könnte man sich aber auch die Gegenfrage stellen: was geht einen amerikanischen Studenten das europäische Mittelalter und die Antike an? Und: *was geht uns selbst noch wirklich an*, was spricht noch vernehmlich zu uns und was können wir uns von unserer eigenen Tradition noch in produktiver Weise zu eigen machen, ohne ein bloß historisches Bildungsbedürfnis zu befriedigen, oder dem praktischen Zweck des Lehrens des Gelernten zu dienen ? Einzigartig und erstaunlich ist in Japan, trotz aller Fragwürdigkeit der intellektuellen Verwestlichung, die sich in einer unwahrscheinlichen Fülle von Übersetzungen äußert, die ernste Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit der Geschichte des europäischen Geistes in einer Weise bekannt und vertraut zu machen, der auf unserer Seite höchstens die ausnahmsweise Kennerschaft einiger Sinologen und Japanologen entspricht, im übrigen aber eine totale Unkenntnis und Verständnislosigkeit für östliche Dinge. Das schließliche Ergebnis der generationenlangen Beschäftigung japanischer Studenten und Lehrer mit den Dingen des Westens ist nicht vorauszusehen; sie bewegt sich abwechselnd hin und her zwischen Anziehung und Abstoßung. Diese Ambivalenz führt gelegentlich zu den sonderbarsten „Synthesen" des Unvereinbaren. Drei Beispiele mögen es veranschaulichen. Während des hochgetriebenen Nationalismus im Krieg mit China – er hieß offiziell ein „Zwischenfall", der aufrichtig bedauert wurde, weil sich nach japanischer Überzeugung China mit Japan, zum Besten beider, zu einer großasiatischen „*co-prosperity*" Sphäre zusammenschließen sollte – entdeckte ein japanischer Hegelianer der kaiserlichen Universität in Tokyo in Hegels dialektischem Dreischritt die philosophische Grundlage für das Verständnis des japanischen Mythos. Thesis, Antithesis und Synthesis sollten die drei Gaben der Sonnengöttin Amaterasu an den himmlischen Kaiser verdeutlichen: das Schwert, den Spiegel und das Juwel, die nach japanischer Überlieferung im heiligsten Schrein von Ise aufbewahrt sind. Eine andere moderne „Interpretation" der eigenen Tradition lieferte ein imperialistisch gewordener

Philosophieprofessor, der 1940 zu einer deutschen Gruppe über Japans Mission sprach. Er analysierte vergleichend die Analekten des Konfuzius und Hitlers „Mein Kampf“, mit dem Ergebnis, daß die politische Weisheit des Konfuzius im wesentlichen mit Hitlers Programm übereinstimme. Ein anderer Gelehrter der Nippon Universität veröffentlichte 1957 in deutscher Sprache eine Broschüre „Der shintoistische Grundbegriff des Politischen und die existenzphilosophische Eigenschaft des Japanischen Kaisers“. Sie ist Heidegger gewidmet, weil der Verfasser allen Ernstes glaubt, in Heideggers Rede von der „Lichtung des Seins“ im Dasein des Menschen und vom Dasein als „In-der-Welt- sein“ einen Weg zur Überwindung des „Verlustes der Mitte“ zu finden, der dem entspricht, was der Verfasser mit seinem Neo-shintoismus will. Die Erneuerung des politischen Sonnenkults soll ungefähr dasselbe sein, wie die Lichtung des Seins bei Heidegger. Und wie der japanische Kaiser als Sohn des Himmels die ursprüngliche Seinsordnung des japanischen Volkes verkörpert, so vermutet der Verfasser, daß auch Heidegger – „bewußt oder unbewußt“ – eine Erneuerung des Ahnenkults seiner germanischen Vorfahren im Sinn hat, deren Kult gleichfalls mit der Sonnenverehrung verbunden war. Der Verfasser erwartet auf diese Weise eine Synthese der „östlichen, metaphysischen Kultur“ und der „westlichen, wissenschaftlichen Zivilisation“ in einer „Globalkultur“, für welche Japan vorbildlich ist, weil es die Einheit der kaiserlichen Politik (*Matsuri-goto*) mit dem shintoistischen Ritus (*Matsuri*), dessen Vollzug auf das „gereinigte und entleerte Bewußtsein“ des Kaisers einwirkt, bereits verwirklicht hat. Es ist zu vermuten, daß diese Rede von einem „gereinigten“ Bewußtsein aus des Verfassers Kenntnis von Husserls Theorie des reinen Bewußtseins, assoziiert mit der buddhistischen „Leere“, herkommt.

Wenn man von diesen phantastischen Verirrungen absieht, welche das Bemühen um eine „Synthese“ in einzelnen, extremen Fällen hervorruft, bleibt die Frage bestehen, wodurch sich östliche und westliche Denkungsart prinzipiell unterscheiden, und um welchen Preis folglich eine wirkliche Aneignung der westlichen Denkweise erreicht werden könnte. Die Antwort darauf hat schon der letzte abendländische Philosoph in einigen wenigen Hinweisen gegeben. Obwohl Hegel nur eine geringe und bloß literarisch vermittelte Kenntnis des Ostens besaß – die erste europäische Übersetzung des *Tao-te-king* erschien zehn Jahre nach Hegels Tod – sind seine gelegentlichen Bemerkungen über die Differenz von Orient und Okzident von solchem Scharfblick und so tiefem Verständnis, daß sich ihnen kaum etwas Eindringlicheres an die Seite stellen ließe[16]. Im ersten Abschnitt der Logik (Anmerkung 3) bemerkt Hegel, daß die östliche Spekulation zwar schon immer das absolute Sein und seine Identität mit dem absoluten Nichts bedacht habe, aber unfähig gewesen sei, ihr Prinzip zu „entwickeln“ und es in Bewegung zu bringen; es bleibe unentwickelt, weil unbewegt in sich beruhend und es könne deshalb nur durch die identische Wiederholung desselben Worts (*Om-Om-Om*) ausgedrückt werden, oder durch Schweigen. „Dieses dumpfe, leere Bewußtsein ist, als Bewußtsein aufgefaßt, – das *Sein.*“ Es fehlt der orientalischen Metaphysik die alles in Bewegung bringende negative Kraft des Verstandes und die selbstbewußte Vernunft. Der orientalische Geist ist nicht mit sich vermittelt, sondern noch unmittelbar in die Natur versenkt. Er realisiert nicht den Unterschied von „Substanz“ und „Subjekt“. „Im Abendland reißt sich das Individuum los von der allgemeinen Substanz und stellt sich auf sich. . . Im Orient ist das Substanzielle die Hauptsache, und Bewußtlosigkeit, Rechtlosigkeit, Versenkung der Individuen ins Substanzielle ist unmittelbar damit verbunden.[17]“ In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ spricht

[16] Siehe dazu *L. Abegg*, Ostasien denkt anders, 1949 und *E. Jünger*, Der gordische Knoten 1953. Innerhalb der gegenwärtigen deutschen Philosophie hat nur K. Jaspers den Orient in seine Geschichtsphilosophie und in die Geschichte der Philosophie einbezogen, aber nicht in der Absicht auf eine kritische Auseinandersetzung, sondern unter der Idee des gleichzeitigen Ursprungs östlicher Weisheitslehren, jüdischer Prophetie und frühgriechischer Philosophie. Einen unexplizierten Hinweis auf die Grenzen abendländischen Denkens gibt *Heidegger* in dem Aufsatz „Grundsätze des Denkens“ in: Jahrbücher für Psychologie und Psychotherapie, Heft 1/3, 1958 und neuerdings in: Unterwegs zur Sprache, 1959, S. 85 ff.

[17] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1938), Einleitung, S. 226 ff. und 267 f.

Hegel ausführlicher von der „ungeheuren Macht des Negativen“ und er versteht darunter die „Energie des Denkens“, die geistige Tätigkeit des Unterscheidens, Scheidens und Trennens, das die „verwundersamste und größte Kraft und Arbeit des Verstandes“ ist. Sie ist eine „Arbeit“ des Verstandes, so wie Hegel auch von der „Arbeit des Begriffs“ spricht, weil der negative, trennende Verstand die Welt nicht unangetastet sein läßt, sondern sie bearbeitet und also verändert und sie sich dadurch zu der seinen oder zu eigen macht. Das europäische Denken ist eine ungeheure Macht des „Negativen“, weil es entwickelnd *denkt* und nicht stehen bleibt bei einer alles umfassenden und uns durchdringenden *Stimmung*. Es negiert durch Analyse den unmittelbaren Eindruck der Welt, um ihn aus seinen gesonderten Teilen wieder bewußt zusammenzusetzen. Als eine Macht des Negativen ist der Verstand zugleich alles, was ist, vergegenständlichend. Täte er es nicht, so könnte er die Welt nicht durch die Arbeit des Geistes entwickeln und verändern. Im Zusatz zum § 393 der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ begreift Hegel diese Fähigkeit, sich alles zum gegenüber stehenden Gegenstand zu machen, und es sich folglich als sein anderes zu eigen zu machen, als das entscheidende Merkmal des europäischen Geistes und seiner Freiheit, im Unterschied zum orientalischen, denn die „Freiheit“, wie sie Hegel begreift, ist selbst nichts anderes als das durch die negative Arbeit des Geistes vermittelte „Beisichselbstsein im Anderssein“. „Das Prinzip des europäischen Geistes ist ... die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, daß nichts gegen sie eine unüberwindliche Schranke sein kann[18], und die daher alles antastet, um sich selber darin gegenwärtig zu werden. Der europäische Geist setzt die Welt sich gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück; hier herrscht daher ein unendlicher Wissensdrang, der den anderen Rassen fremd ist. Den Europäer interessiert die Welt; er will sie erkennen, sich das ihm gegenüberstehende andere aneignen, in den Besonderungen der Welt die Gattung, das Gesetz, das Allgemeine, den Gedanken, die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen. Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im Praktischen nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit; er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat“. Und an anderer Stelle (W IX, 174) heißt es: „Es ist das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein und China wird sich auch einmal diesem Schicksal fügen müssen.“ Eine Fügung ist dies aber auch dann, wenn sich der Osten nicht unterwirft, sondern von sich aus den westlichen Geist in sich aufnimmt und sich damit gegen den Westen wendet – und gegen sich selbst. Denn es ist eine Wendung des Ostens gegen sich selbst, wenn die Einheit von Welt und Mensch erst selbstbewußt „hervorgebracht“ wird und also nicht mehr einfachhin da ist, auf dem Grunde des buddhistischen Nichts und erfahrbar in der Meditation, die sich in sie los- und einläßt, oder auch auf dem Grunde des altchinesischen Systems der genauen Entsprechung der Wege des Himmels und der Wege des Menschen, der Himmelsordnung und der Menschenwelt, die sich im „Reich der Mitte“ begegnen. Dieses Reich ist politisch und sozial im selben Maße in Ordnung als es der Ordnung der Himmelswelt folgt und deren Dekrete ausführt. Der Preis, den der Orient zu zahlen hat, um die Denkweise des Westens wirklich in sich aufnehmen zu können, wäre in der Tat die Preisgabe der Taoistischen sowie Konfuzianischen Lehre, daß die wahre Tätigkeit ein „Nicht-tun“ (Chinesisch: *Wu-Wie*) oder ein Sein-lassen ist. Andererseits äußert sich aber das Ende des sich vollendenden Abendlandes in der europäischen Philosophie symptomatisch darin, daß Heidegger den Akzent vom Dasein als einem „Aufstand“ und „Sein-*können*“ auf die „Gelassenheit“ des „Sein-*lassens*“ verlegte, aber als Deutscher und Europäer doch nicht umhin kann, auch noch dieses als ein aktives Verhalten zu bestimmen. Der Abkehr von dem willentlichen Verhalten zu..., das nichts sein läßt, sondern alles ergreift und angreift, überhaupt von der objektivierenden „Subjektivität“, entspricht die Zurücknahme der Unterscheidung von Subjekt und Objekt in die ursprüngliche Einheit des „In-der-Welt-seins“, die aber auch nicht umhin kann, die Welt existenzial als

[18] Vgl. *Hegels* Berliner Antrittsvorlesung von 1818: Berliner Schriften (1956) S. 8.

ein „Um-willen“ von der Seite des wollenden Subjekts het zu bestimmen, obgleich sie gerne willig sein möchte und nur gehorsam dem „Diktat des Seins“. Es fehlt der gegenwärtigen Philosophie das gute Gewissen zur rationalen europäischen Überlieferung, welches zuletzt noch Hegel besaß, indem er den Geist als Freiheit bestimmte und diese als „Beisichselbstsein im Anderssein“. Das gegenwärtige europäische Denken ist nicht mehr im Ganzen der Welt zu Hause, es müht sich vergeblich ab, die Entsprechung von Sein und Dasein oder von Welt und Mensch mit den überlieferten Mitteln erreichen zu können. Es wartet auf eine neue Offenbarung des Seins und auf das „Geschick einer Schickung“.

In den aus Hegel zitierten Sätzen ist nicht nur dessen eigene Philosophie der dialektischen Bewegung des Geistes beschlossen, sondern auch das Wesen des modernen europäischen Denkens getroffen, wie es sich auf dem Boden der griechischen Philosophie und Wissenschaft, im Verein mit der christlichen Metaphysik des selbstbewußten Wollens und seiner Freiheit, in der Neuzeit entwickelt hat. Der europäische Geist ist wesentlich ein „interessierter“, d. h. wollender, scheidender und unterscheidender, ein diskursiver und diskutierender Geist. Er zerlegt das Zusammengewachsene oder Kon-krete in seine abstrakten Bestandteile. Der orientalische, besonders buddhistisch geprägte Geist kennt von sich aus nicht diese Art des gegenständlichen und abstrahierenden Verhaltens zur Welt und zu sich selbst. Er taucht in das Ganze des Seienden oder das „Nichts“ unvermittelt ein, er versenkt sich darin, ohne sich dem umfassenden Ganzen verstandesmäßig gegenüberzustellen, es zu zergliedern, zu explizieren und es dialogisch und dialektisch zur Sprache zu bringen. Die klassische östliche Weisheit ist daher etwas anderes als griechische Philosophie und europäische Wissenschaft. Und weil der Osten Philosophie im griechischen und europäischen Sinn nicht aus sich selbst hervorgebracht hat, kennt er auch nicht den für das Abendland charakteristisch gewordenen Gegensatz von *Wissen* und *Glauben*. Beide, das wissenschaftliche Wissen und der Glaube, haben einen bestimmten Gegenstand vor sich, und alles Bestimmen oder Determinieren ist ein Abgrenzen oder Negieren (*determinatio est negatio*), d. h. ein Feststellen, daß etwas so und *nicht* anders ist. Man weiß etwas, indem man etwas Bestimmtes weiß, und man glaubt an etwas, indem man an etwas Bestimmtes glaubt, z. B. an

Gottes Offenbarung in Christus. Und man weiß und glaubt etwas, indem man etwas anderes *nicht* weiß und *nicht* glaubt. Alles Unbestimmte und Unbegrenzte empfindet der Europäer als etwas *noch nicht* Bestimmtes oder Unbestimmbares, das man immer genauer und bestimmter erfassen und zur Bestimmtheit bringen möchte. Dieses Drängen auf rationale Bestimmtheit durch die negative Macht des Verstandes scheint allem ursprünglich östlichen Denken zu fehlen. Dieser Fehler ist zugleich sein Vorzug und seine subtile Überlegenheit, welche darin besteht, daß es das Unbestimmte und Unbestimmbare *als solches* anerkennt, um es gerade in seiner Unbestimmtheit zum stimmungsmäßigen Ausgang und Ziel eines vollkommen rund gewordenen Wissens zu nehmen.

Quelle: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Dieter Henrich, Walter Schulz und Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 141-170.