

Gotthard Günther [*]

Bemerkungen zum Problem einer Strukturdifferenz der orientalischen und abendländischen Psyche

Bei dem lawinenartigen Anschwellen der modernen Literatur über den Orient und bei den energischen Missionsversuchen, die der ferne Osten in neuerer Zeit der christlichen Missionsarbeit entgegengesetzt, dürfte es vielleicht am Platze sein, an dieser Stelle die Augen auf ein Problem zu richten, dessen Diskussion in der wissenschaftlichen Welt zwar längst nicht mehr als aktuell gilt, dass aber, wenn nicht alle Anzeichen trügen, in der Folgezeit seine verlorene Aktualität sich sicher wieder erobern dürfte. Ich meine das Problem der, psychischen Struktur des Orientalen, dessen Bedeutung, abgesehen von der allgemeinen Kulturphilosophie, besonders für die Missionskunde und Religionswissenschaft erweislich sein dürfte. Die Problemstellung verdankt ihre Entstehung durchaus nicht haltlosen spekulativen Tendenzen, sondern sie hat sich rein empirisch herausgebildet, als die immer weiter dringende Kenntnis der kulturellen Phänomene des Ostens dem Forscher zu einer Deutung ihres Sinngehaltes zwang. Dass Werke, deren grammatische und syntaktische Interpretation vor fast unüberwindlichen Schwierigkeiten steht – ein klassisches Beispiel hierfür ist das Tao tê king –, uns inhaltlich oft unverständlich bleiben, ist nicht weiter verwunderlich, aber auch bei zahllosen meist philosophischen Werken, bei denen die Philologie schon eine sichere Grundlage geschaffen hat, zeigte es sich allmählich, dass diese nicht immer ausreichte, um den Inhalt zuverlässig zu verstehen. Ich möchte nur an die sich krass widersprechenden Deutungen erinnern, die Forscher wie Hillebrandt¹] und Deussen den Upanishaden zuteil werden ließen. Und von der buddhistischen Literatur wissen wir heute, dank dem Lebenswerk des leider zu früh verstorbenen Otto Rosenberg, dass wir sie aller Wahrscheinlichkeit nach gründlich missverstanden haben. Zu dieser Schwierigkeit, östlichen Gedankengängen zu folgen, trat auf anderen Gebieten die Anschauung²], die manchen Beobachter in der Annahme, es im Osten mit einer wesensfremden Welt zu tun zu haben, nur bestärken mussten.

Freilich, wer heute den Gedanken eines Unterschiedes in der Struktur okzidentaler und östlicher Psyche als ernsthaftes Problem in die wissenschaftliche Diskussion stellen will, muss sich auf starken Widerspruch gefasst machen. Wird doch vor allem von der gegnerischen Seite eingewandt, dass das Leben der Gegenwart überall zeige, wie ein gegenseitiges Verständnis zwischen dem Abendländer und dem Orientalen stets zu konstatieren sei. Doch lässt sich dieser Einwand leicht durch den Hinweis entkräften, dass, wenn Abendländer und Orientalen zum Beispiel gleicherweise den Terminus "Idee" gebrauchen, sich stets nur die subjektive und niemals die objektive Koinzidenz ihrer mit diesem Wort verbundenen Vorstellun-

* Von Gotthard Günther (stud. theol. et phil.) in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft Bd. 41, 1926, 264-279.

¹ Siehe: Hillebrandts Einleitung zu sei seinem Buche *Aus Brahmanas und Upanishaden*, Jena 1921 Die Stellung Deussens ist bekannt.

² In Kurt Glasers Werk *Über die Kunst Ostasiens* werden die trennenden Erscheinungen sehr deutlich heraus gearbeitet.

gen feststellen lässt. Außerdem soll ja auch gar nicht die radikale Unmöglichkeit einer Verständigung behauptet werden. Letztere wird immer soweit möglich sein, als sich in beiden psychologischen Menschheitstypen das Allgemein-Menschliche deckt. Worum es sich aber für uns handelt, das sind doch die Kulturphänomene in des Wortes weitester Bedeutung, deren Sinngehalt für uns über der Sphäre des NurMenschlichen liegt. Hier erst kann es sich ergeben, ob aus der Struktur der Kulturgebilde sich Rückschlüsse auf eine Psyche machen lassen, die dem Bau unserer eigenen Psyche nicht kongruent ist.

Die literarisch bekannteste Erscheinung, die jene von uns als Eventualität betrachtete Problemstellung stets eifrig bejaht hat, war Lafcadio Hearn^[3], doch hat ihm die notwendige psychologische Schulung gefehlt, so dass sein Werk so instruktiv es auch sonst sein mag, positive für den Wissenschaftler verwertbare Ergebnisse vermissen lässt. Indessen ist das Problem immer wieder aufgetaucht, so zieht J. Witte es in seinem Buch "Ostasien und Europa" (Tübingen 1914) in seine Betrachtungen und schließlich hat es sich ein zünftiger Psychologe W. Haas^[4] zur Aufgabe gemacht, diesem Fragenkomplex nachzugehen. Das Buch von Haas ist wohl bisher der erfolgreichste Versuch auf diesem Gebiet gewesen, weshalb wir in unserer eigenen Betrachtung auch von ihm ausgehen wollen.

Haas bezeichnet das abendländische Ich kurz als "Einheit in der Mannigfaltigkeit"^[5] das als "organisierendes Prinzip" seiner Inhalte auftritt, und setzt dazu in Gegensatz die orientalische Psyche als "die Form des Nebeneinander"^[6] in der die Charakterkomponenten "als auseinander zu denken" sind, "nicht vom Ich kraftvoll durchdrungen und vereinheitlicht bis in den einzelnen Inhalt wie beim Okzidentalen, aber wohl vom Ich umspannt". Hieraus ergibt sich sogleich die "fundamentale Schwierigkeit"^[7] "sich überhaupt von der orientalischen Psyche ein Bild zu machen", denn "unsere individualpsychologischen Begriffe, die an unserer psychischen Struktur erwachsen und für sie bestimmt sind, würden, auf die orientalische Psyche einfach angewandt, bloß ins Leere treffen und sie von Grund aus verfälschen".

Man sieht, wie Haas mit der in der Tat unvergleichlichen Schwierigkeit, die das Problem in methodischer Hinsicht bereitet, ringt und vorläufig keinen Ausweg sieht. Und tatsächlich krankt die Darstellung von Haas an dem Mangel eines methodischen Prinzips, das unter den angedeuteten Schwierigkeiten überhaupt erst gestattet, nach einem Gesichtspunkt zu suchen, der eine Gegenüberstellung von orientalischer und okzidentaler Psyche wenigstens annähernd ermöglicht. Einen solchen Gesichtspunkt besitzt Haas leider nicht, und seine Ergebnisse, die er allein seinem intuitiven Scharfblick verdankt, erscheinen deshalb nicht immer allzu sicher fundiert.

³ *Japan, ein Deutungsversuch*, Frankfurt a. M. 1912.

⁴ W. Haas, *Die Seele des Orients*, Jena 1916 Eine Erörterung des Yogaproblems findet sich auch in seinem Buche: *Die psychische Dingwelt*, Bonn 1921.

⁵ Haas, a.a.O. p.7.

⁶ Haas, a. a. O. p. 8.

⁷ Haas, a. a. O. p. 9.

Wir schlagen bei der Betrachtung unseres Problems einen anderen Weg ein, denn ehe kein Ausgangspunkt gefunden ist, den wir in methodischem (nicht inhaltlichem) Sinne als *tertium comparationis* gebrauchen können, ist es überhaupt zweifelhaft, ob wir von okzidentaler und orientalischer Psyche reden dürfen, da der Begriff der Psyche ja, wie Haas sehr richtig bemerkt, an unserer eigenen psychischen Struktur erwachsen ist, in ihm also stets abendländische Strukturelemente mitgedacht werden, die wir aber als begriffliche, Merkmale der Psyche des Orientalen gerade absprechen wollen. Nun zweigt auf dem Gedankengange von Haas gleich am Anfang ein Weg ab, den er scheinbar übersehen hat. Haas selbst spricht von dem morgen- und abendländischen Seelentyp als den höheren Menschheitstypen, "die an die Stelle der primitiven seelischen Verfassung"^[8] treten. Nun haben verschiedene höhere Menschheitstypen nur dann einen Sinn, wenn sie sich auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen lassen, wodurch das in dem Worte "höher" liegende historische Element erst seine Berechtigung erhält. Diese gemeinsame Wurzel ist, so sagt auch Haas, der primitive Mensch. Von ihm ausgehend hoffen wir vielleicht einen kleinen Schritt weiter zu kommen.

Vorerst aber ist noch eine kurze Bemerkung über einen anderen Versuch., der demselben Ziel zustrebt, notwendig. Auch Percival Lowell versucht in seinem Buch "Die Seele des fernen Ostens"^[9] das Problem zu lösen. Seine Methode ist die einer Analyse der soziologischen Erscheinungen des Orients, aus der er Schlüsse über die Schöpfer jener sozialen Gebilde ziehen will. Er untersucht vor allem die Familie, Adoption, Kunst, Religion und die Sprache. Und bei seinen Betrachtungen über den Bau der japanischen Sprache z.B. zeigt sich das Irrtümliche seiner Methode, denn er hebt zufällige Eigenschaften der japanischen Sprache zu allgemeiner Bedeutsamkeit. Was er über die Anwendung des Pronomens sagt, gilt nur für das Japanische, aber nicht in gleichem Sinn für das Chinesische. Bei einer Gegenüberstellung von Orient und Okzident dürfen aber doch nur die Phänomene, in Betracht gezogen werden, die die Völker des Orients als psychologische Einheit in Gegensatz zum Abendländer setzen.

Die Methode muss also auf den Gesichtspunkt eingestellt werden, was ist in dem eben gekennzeichneten Sinne wesentlich, und hier kehren wir uns ganz der historischen Blickrichtung zu, indem wir sagen, wesentlich für eine Analyse der Struktur der orientalischen Psyche sind alle die Momente, in denen es sich ausweist, dass die Psyche des Orientalen sich von der Psyche des Primitiven in einem Sinne und Grade entfernt hat, wie er sich bei einer gleichartigen Betrachtung der abendländischen Psyche nicht feststellen lässt. Wie das zu geschehen hat, soll hier wenigstens angedeutet werden.

Als in erster Linie für die primitive Psyche charakteristisch bezeichnen wir ihr außerordentliches Ambivalenzvermögen. Die psychischen Erlebnisse des Primitiven beziehen sich noch nicht auf ein geschlossenes Individualzentrum. – Wir müssen kurz erläutern, was wir darunter verstehen. So wie der "Leib" des Primitiven eine für uns kaum mehr realisierbare Form der Abgrenzung hat, in der Haare, Nägel, Exkreme, ja selbst der Schatten als zum Ich gehörig empfunden werden, so

⁸ Haas, a. a. O. p. 6

⁹ Jena 1921.

sind auch die Grenzen, in jenen sich die psychischen Ausdrucksformen bewegen, durchaus nicht konstant. Wenn der Primitive fürchtet, durch den bösen Blick behext zu werden, so hängt diese Vorstellung stark von dem Glauben ab, dass das Ich ein nach allen Seiten offenes Gebilde ist, das, noch durch keine Individualschranke von anderen seelischen Phänomenen abgegrenzt ist. Dieselbe Empfindung liegt der Vorstellung des "Besessenseins" zugrunde. Wenn der Primitive meint, dass er von einem bösen Geist besessen sei, so haben wir uns zu hüten, hier nichts weiter als eine Einbildung zu sehen, es ist vielmehr ein höchst realer Vorgang, den wir als eine Verschiebung des Individualzentrums in ein unter "normalen" Verhältnissen bewusstseinsfremdes Substrat bezeichnen können. Dieses Individualzentrum, das vom erkenntnistheoretischen Subjekt, d.h. von der Fähigkeit sich erkennend von sich selber abzusondern, repräsentiert wird, ist die Form der psychischen Substantialität des Menschen. Das ist für die folgenden Erörterungen äußerst wichtig. Wir scheiden hier also zwischen dem erkenntnistheoretischen Subjekt und dem psychischen Substrat, das die Form der Individualität hat, indem wir in letzterem das, was die Persönlichkeit ausmacht, erblicken. In dieser schematischen Darstellung erscheint uns also die Psyche in formaler Hinsicht als das erkenntnistheoretische Subjekt, welches die Subjekt-Objektspaltung vollzieht und material betrachtet als das – als Individualität sich äußernde – psychische Substrat.

Beim Primitiven nun hat das psychische Substrat, das für uns mit der Individualität zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen ist, noch eine gewisse Beweglichkeit. Das hängt mit der starken Ambivalenz der primitiven Seele zusammen. Das psychische Substrat teilt sich in zwei Ambivalenzkomponenten, die durch dieselbe individuelle Struktur verbunden sind, wobei wir freilich nicht an ein so intensives Formenprinzip, wie die Individualität für uns ist, denken dürfen. Wir haben also material genommen eigentlich zwei Erlebniszentren, denn dass die Komponenten als "auseinander" zu denken sind, beweist uns der inkonstante Umfang des Ichs.

Wenn wir nun hier entsprechend dem Ambivalenzbegriffe von zwei psychischen Zentren reden, so erhebt sich sofort die Frage, ist nicht die Annahme zweier psychischer Zentren ein Widerspruch in sich selbst? Denn es liegt doch im Begriff der Psyche, dass sie das Zentrum überhaupt ist, und jedes zweite Zentrum, für das erste nur Objekt und niemals Subjekt sein kann. Der Einwand ist durchaus richtig und zugleich typisch für die seelische Struktur des Okzidentalens, trifft aber für die Psyche des Primitiven durchaus nicht zu. Wir müssen nämlich prinzipiell den Begriff der gegenständlichen Psyche mit ihren Willensrichtungen und Gedankenzügen von dem Begriff des nicht gegenständlichen Subjekts trennen, das die erkenntnistheoretische Stellungnahme des problematischen Ichs zu seinen Inhalten ermöglicht. Und das erkenntnistheoretische Subjekt lässt sich natürlich nicht doppelt denken, auch für den Primitiven nicht. Wohl aber können sich die verschiedenen psychischen Substrate in mehreren Ordnungen gruppieren. Bis zu dieser Scheidung ist Haas nicht vorgegangen; zwar sagt er¹⁰: "das orientalische Ich dagegen ist eine freilich irgendwie verbundene Mehrheit von Gestalten ...", aber er begnügt sich damit, ein "irgendwie" Verbundensein festzustellen. Wir selbst berufen uns für unsere Unterscheidung auf Kant, der es als Tatsache

¹⁰ Haas, a. a. O. p. 14.

bezeichnet, "dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand sein und so auch von mir selbst unterscheiden könne".

Unser Bild von der primitiven Psyche gestaltet sich also folgendermaßen: Die Psyche selbst gruppiert ihre Inhalte in zwei Zentren, die sich aber doch so nahe stehen, dass sie sich miteinander in steter Wechselbeziehung befinden und die durch das Band des erkenntnistheoretischen Subjekts zusammengehalten werden. Das ganze Gefüge ist infolgedessen einigermaßen locker und die Grenze zwischen Ich und Außenwelt noch nicht unbedingt fest. Die Trennung des erkenntnistheoretischen Subjekts von der gegenständlichen Psyche ist durchaus notwendig, weil nur durch sie für uns die Konstatierung des eigentümlichen Ambivalenzcharakters des Ichs möglich ist. Wäre es anders, wir könnten nie ein anderes Substrat der Psyche konstatieren als ein solches, dessen Identität im Sinne eines zeitlichen Kontinuums mit sich selbst stets gesichert bliebe.

In diesem Zustand der primitiven Psyche liegen zweierlei Möglichkeiten für eine Weiterentwicklung beschlossen. Entweder die beiden Zentren streben danach, vollständig zusammenzufallen und sich zugleich mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt völlig zur Deckung zu bringen, das ist der Idealtypus der okzidentalen Psyche; oder die beiden Zentren entfernen sich immer weiter voneinander, ein Vorgang, der theoretisch bis ins Unendliche gehen kann. Es bleibt dann zwar noch das erkenntnistheoretische Subjekt übrig, das die Individualität nach der phänomenalen Seite hin repräsentiert, aber die stets mit sich selbst identische Individualität eines konstanten, realen, psychischen Seins fehlt. Was das psychisch reale Substrat an Konstanz und individueller Intensität verliert, gewinnt es an psychischer Quantität.

(Uns kann das Problem hier nur insoweit interessieren, als besonders die Struktur des orientalischen Denkens in Frage kommt, denn lediglich die orientalischen Texte, die das Denken des östlichen Menschen uns vor die Augen stellen, sind bereits genügend erforscht, um uns Aufschlüsse (vorläufig allerdings noch im allerbescheidensten Maße) über die seelische Struktur ihrer Schöpfer zu geben.)

Aus dem Begriff der abendländischen Psyche lässt sich unschwer die Struktur ihres Denkens ableiten. Die beiden seelischen Komponenten haben sich im okzidentalen Ich so stark genähert, dass es erst der eindringenden Forschungen der Psychoanalyse bedurft hat, um die Erscheinung der Ambivalenz in der Psyche des Abendländers mit voller Deutlichkeit festzustellen, weil sich die psychischen Substrate in ihrer individuellen Form einerseits mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt vollständig deckten, andererseits die eine der beiden ambivalenten Komponenten die andere fast völlig unterdrückte. Dadurch gewann der psychische Bau natürlich an Festigkeit, die Schranke zwischen Subjekt und Objekt wurde selber objektiv. Der psychisch-reale Inhalt der individuellen Form konnte nicht mehr beliebig wechseln, und so durchdrang der Individualcharakter seinen Stoff so völlig, dass es uns Abendländern gar nicht mehr möglich erscheint, die Individualität von ihrem Substrat zu trennen. Dadurch erhält das Ich, als für alle Ewigkeit mit einem bestimmten, unveränderlichen psychischen Sein verkettet, eine ungeheure Bedeutung, denn durch die Verdrängung der anderen Ich-Komponente ist die Doppeldeutigkeit des Ichs dem Bewusstsein nur selten gegenwärtig. Die gewöhnliche Vorstellung des Ichs ist demgemäß die eines ideellen Punktes.

Ziehen wir jetzt die Konsequenzen für das okzidentale Denken aus diesem Ich-Begriff. Das Weltbild gewinnt einen absolut eindeutigen Charakter, der durch die Perspektive eines im Mittelpunkt stehenden Ichs geordnet wird. Was die abendländische Philosophie anbetrifft, so ist für sie die Definition der Persönlichkeit bezeichnend, die uns Kant gibt; nach ihm ist die Persönlichkeit ein Selbstzweck, in Hinblick, auf den alles andere nur Zweck ist. Stärker aus der Ich-Perspektive kann man ein Weltbild wohl nicht sehen. Ähnliches finden wir in der Naturwissenschaft, die sich als Symbol von gleichem Ausdruckswert des Koordinatensystems bedient, nach der sich jeder Vorgang in der Welt im Rahmen einer vierdimensionalen Perspektive beschreiben lässt. Bezeichnenderweise lässt sich der Nullpunkt des Koordinatensystems nicht objektiv festlegen. Es ist für die Beschreibung eines Vorgangs gleichgültig, wo man den Nullpunkt hinverlegt, es ist dies ausschließlich Sache des Subjekts.

Nun wird das Ich aber als widerspruchslose Einheit heterogener Elemente empfunden. Alles, was aufgenommen wird – und in der Perspektive des Ichs liegt ja der ganze Kosmos – muss sich in irgendeinem Sinne dieser Ich-Perspektive einordnen. Das Ich ist das normierende Prinzip, in Hinsicht auf die als Material der Erkenntnis betrachtete Welt. Hier spielen die Gesetze der psychischen Kausalität eine beträchtliche Rolle, indem sie nach außen projiziert, als Gesetz des Widerspruchs, der Identität, kurz als Gesetze der Logik eine transeunte Rolle spielen, die sich in dem Anspruch ihrer objektiven, vom Subjekt unabhängigen, Geltung zeigt. Die Gesetze des widerspruchslosen Denkens kennen die primitiven Völker ebenfalls, und man hat beobachtet (Mary Kingsley), mit welcher logischen Gewandtheit sich die Neger im Rahmen ihrer Voraussetzungen bewegen. Dasselbe betont Junod von den Ba-Rongas. Aber für sie hat sich die Projektion der logischen Gesetze ins Objektive noch nicht vollzogen, das ist erst dem Okzidentalen vorbehalten geblieben. Und diese charakteristische Bezogenheit auf ein Ich, das hier als erkennendes Ich auftritt, ist es, die unser Verhältnis zur Welt bestimmt.

Grundsätzlich anders regelt sich das Verhältnis der orientalischen Psyche zur Umwelt. Wir haben gesagt, dass die ambivalente psychische Substanz sich von ihrem gemeinsamen Schwerpunkt, dem erkenntnistheoretischen Subjekt, immer weiter entfernt hat. Nun wissen wir von der Psyche des Primitiven, dass ihre einzelnen Bestandteile einerseits sehr weich und bildsam sind, andererseits durchaus nicht die unveränderliche Konstanz haben, die wir mit der Vorstellung eines realen Substrates der Psyche verbinden¹¹. Die Bestandteile der Psyche des Primitiven können sich innerhalb gewisser, wenn auch enger und bestimmter Grenzen durchaus verschieben, denn das Subjekt steht nicht in unbedingtem Deckungsverhältnis zu ihnen, und die scharfe Grenze, die es zwischen Ich und Nicht-Ich zieht, lassen primitive Menschen öfter vermissen. Ist nun in der Psyche des Okzidentalen durch eine lange Entwicklung die Identität von Subjekt und bestimmten psychischen Substraten eine nahezu konstante geworden, so scheint es oft, als ob die Entwicklung der orientalischen Psyche nach der entgegengesetzten Seite gegangen ist. Die ambivalenten Komponenten traten immer weiter auseinander, die ohnehin lockere Einheit der Persönlichkeit des primitiven Menschen ging völlig verloren, da es

¹¹ W. Haas, *Die psychische Dingwelt*, Bonn 1921, p. 8 ff.

dem erkenntnistheoretischen Subjekt immer schwieriger wurde, sich mit der, gemäß dem größer werdenden Abstand der psychischen Pole, stets wachsenden Fülle der Inhalte simultan zu identifizieren. Die Stellungnahme zur Welt musste jetzt also lauten, entweder: alles ist potentiell Substrat der Psyche, oder: nichts ist reales Substrat der Psyche. Und in der Tat vertritt der Brahmanismus den einen, der Buddhismus den zweiten Gesichtspunkt.

Das erkenntnistheoretische Subjekt nun, der Repräsentant des Individuums, konnte sich jetzt nicht mehr mit der einen oder der anderen Ich-Komponente identifizieren und die andere verdrängen; das war nur dort möglich, wo die Komponenten zusammenzufallen strebten, also in der okzidentalischen Psyche. Es war vielmehr genötigt, sich stets mit einem zwischen den beiden psychischen Polen liegenden Element zu decken. Dadurch war die prinzipielle Möglichkeit, dass das Subjekt seine Substanz wechselte, gegeben, denn die eine psychische Komponente war ja nicht verdrängt, sondern beide waren in korrespondierendem Prozentsatze an der Bildung der Psyche beteiligt. Damit finden wir eine Ursache für das, was Haas richtig als das "Nebeneinander"^[12] der orientalischen Psyche erklärt hat, dessen Herkunft er aber nicht aufzuweisen vermochte.

Kürzlich ist diesem Problem in einem interessanten und feinsinnigen Versuche auch die Hallenser Indologin Betty Heimann^[13] zu Leibe gegangen. Die Ergebnisse sind hier nicht wie bei Haas rein anschaulich gewonnen, sondern die Verfasserin geht vom "geopsychologischen"^[14] Gesichtspunkt aus. Diesem Grundsatz widerspricht aber, wenn Haas – und wir schließen uns ihm hierin an – den Orientalen als "psychologischen Menschheitstyp"^[15] bezeichnet, ein Typ also, der nicht an ein bestimmtes örtliches Vorkommen gebunden ist. Betty Heimanns Standpunkt ist deshalb nicht falsch, er ist für spezifische Eigentümlichkeiten des indischen Denkens sogar ausgezeichnet, aber er ist für unsere Betrachtung zu eng, und dann besteht die Gefahr, dass man das, was für das orientale Denken überhaupt typisch ist, in die Strukturordnung eines "geopsychologisch" und "charakterologisch" bestimmten indischen Denkens als typisch indisch einreicht.

Das Weltbild des Orientalen kann nicht das unsere sein, denn jene uns unerwachsene Deckung des erkenntnistheoretischen Subjekts mit einem stets konstanten psychischen Substrat findet nicht statt. Zwar deckt sich auch das Subjekt des östlichen Menschen stets mit einem bestimmten psychischen Hintergrund, doch kann sich derselbe verändern, und das Gefühl eines unverrückbar festen Mittelpunktes, von dem aus die psychische Welt sich radiär erstreckt, kann kaum entstehen. Es besteht also nicht das Bedürfnis, alle Wahrnehmungen auf eine innere Einheit, die im Okzident erkennendes Subjekt und wertende Psyche eingehen, zu beziehen. Was erkannt wird, wird zwar im logischen Sinne verarbeitet, aber das Erkennen geschieht nicht im erkenntnistheoretischen Sinne, es ist ein mit dialektischen Methoden verbundenes Konstatieren und kein den Wahrheitscharakter beanspruchendes Urteil. Denn das psychische Substrat, an dem die objektiven Wertgesichts-

¹² Haas, *Seele des Orients*, p. 8, 13, 38, siehe auch p. 21.

¹³ Betty Heimann, *Zur Struktur des indischen Denkens*, Kant Studium XXX 1/2.

¹⁴ Betty Heimann, a. a. O. p. 3.

¹⁵ Haas, a. a. O. p. 5.

punkte orientiert sind, ist ja ein wechselndes. Die nur logisch-formale Wahrheit existiert für den Inder nicht, wie Jakobi meint^[16]. "Die formale Richtigkeit können sich die Inder nicht von der inhaltlichen getrennt denken." Wechselt also das psychische Substrat, so ist über dieselbe Erkenntnis sofort das entgegengesetzte Urteil möglich. So soll z.B. der vedantistische Philosoph Gaudapâda identisch sein mit dem Autor eines Kommentars zur Samkhya-kârikâ^[17]. Hier zeigt es sich, dass die Problemstellung Betty Heimanns zu eng ist, denn dies ist eine spezifisch orientalische, also auch außerindische Eigenart, da wir in China eine ähnliche Einstellung finden, die es für möglich hält, dass Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus zu gleicher Zeit in einem Individuum religiös realisiert werden können. Derselbe Chinese kann zu gleicher Zeit Konfuzianer, Taoist und Buddhist sein. Den Gedanken sich widersprechender Weltanschauungen kennt der Chinese nicht, wie die Idee von de Groot's "Universismus"^[18] zeigt. Nicht etwa, dass der Chinese nicht das Widersprechende der Gedankengänge des Konfuzianismus und des Mahâyâna sähe. Er bemerkt das eben so gut wie wir, aber er projiziert die Anordnungen seines Denkens nicht in demselben Sinne wie wir auf das Objekt; eine seelische Einstellung, von der wir Okzidentalern uns kaum eine rechte Vorstellung machen können.

Nun schließt die strukturelle Verschiedenheit der beiderseitigen Psychen ein Vergleichen ihrer Inhalte nach ihrer gegenständlichen Bestimmtheit völlig aus, denn jeder Gedanke und jeder Affekt kann ebenso gut in der orientalischen wie in der okzidentalen Psyche auftreten. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass die Psyche je nach ihrer Struktur ebenfalls die strukturelle Valenz ein und derselben Gedanken verändert und sich anpasst. Oder mit anderen Worten: Es ist eine ganz falsche Einstellung, wenn man bisher bestimmte Gedankenkomplexe als besonders charakteristisch für den Orientalen ansah, z.B. den Pessimismus, die Indifferenz u.a. Wir finden dieselben Erscheinungen auch bei uns. Belangvoll ist nicht die gegenständliche, sondern nur die funktionale Beziehung des Inhaltes zum Ich einerseits, wie die aus der funktionalen Beziehung sich ergebende Struktur des Gedankens andererseits. Das zeigt sich sogleich, wenn wir einmal kurz den viel umstrittenen Nirvâna-Begriff betrachten. Weder mit der Behauptung, dass es das Nichts ist, noch mit der Behauptung, dass das höchste Sein ist – eine Auffassung, die heute sehr viel Forscher für nahe liegend halten, kommen wir weiter. "Es ist weder ein Sein noch ein Nichtsein...". Wir können vorläufig nur sagen, dass die Existentialkategorie für den Orientalen eine durchaus andere ist. Sowohl die der physischen wie der psychischen Existenz. Wir hatten bereits betont, dass das abendländische Denken sich in der Naturwissenschaft eines charakteristischen Symbols bedient, nämlich des vierdimensionalen Kontinuums, das durch das Koordinatensystem x, y, z, t ausgedrückt wird. Wollen wir Abendländer die Existenz eines Objektes beschreiben, so drücken wir das durch die Zahlenwerte der Koordinaten aus. Das Arbeiten mit diesem System ist nur möglich mittels der Begriffe: plus und minus. Die Angabe eines dieser Begriffe gibt unser Urteil

¹⁶ H. Jakobi, *Die indische Logik*, Nachr. der Königl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen 1901. p.469.

¹⁷ H. v. Glasenapp. *Der Hinduismus*, München 1922. P. 314.

¹⁸ Berlin 1918.

über den objektiven Wirklichkeitswert des beschriebenen Objektes oder Vorgangs wieder. Hier sehen wir, welche außerordentliche Rolle das Subjekt spielt. Die Angabe der Zahlenwerte allein ist niemals eindeutig, erst die Orientierung der subjektiven Perspektive macht sie dazu, da ja das Subjekt es ist, das die Lage des Nullpunktes des Koordinatensystems bestimmt. Plus und minus sind für uns kontradiktorische Begriffe und die Angabe Null bezeichnet ihren Indifferenzpunkt. Auch der Orientale kennt die Begriffe plus und minus, aber sie sind für ihn auf das Wirkliche angewendet weder kontradiktorisch noch konträr, und die Null ist dem Inder ein Zahlbegriff. "Die Inder erklären in ihren mathematischen Kommentaren die Null nicht als das Nichts, sondern als das Unbekannte, nicht individuell Definierbare, nicht durch eine individuelle Zahlengröße Festzulegende: so wird die Null zum Symbol der Unendlichkeit^[19]." Muss es uns jetzt nicht zu denken geben, wenn wir hören, dass die Inder Null und Nirvana oft gleich setzen?

Wenn der Orientale von der Welt auf das erkenntnistheoretische Subjekt zurückgeht, steht er nicht an einem begrifflichen Ausgangspunkt, von dem aus er nach allen möglichen Richtungen gehen kann, indem er dann jeweils das seiner Richtung Entgegengesetzte negativ bezeichnet und den Richtungsindifferenzpunkt als Null, sondern er kommt zum mikrokosmischen, atomaren Grenzfall der Welt. Was jenseits ist, ist nicht das Nichts, denn das wäre ja der Indifferenzpunkt, von dem ab die Welt mit dem entgegengesetzten Vorzeichen zählte, sondern davor "bleiben die Worte stehen", wie es in, einem Mahâyâna-Traktat heißt. Es ist eben ein Totaliter aliter sein^[20]. Sein und Nichtsein sind eben nicht zwei Welten, deren Scheidewand das Subjekt bildet, sondern das Subjekt ist die Grenze beider, es ist ihr Grenzfall. Dasselbe gilt auch für die Zeit. Bezeichnend ist hierfür der Gedanke der Seelenwanderung; einen objektiven Zeitablauf ante und post subjectum, wie er unserem naturwissenschaftlichen Denken selbstverständlich ist, gibt es nicht, die Psyche ist, so lange Zeit abließ, immer dagewesen. Dasselbe gilt vom Raum. Jeder, der östliche Frömmigkeit kennt, weiß, wie auch der in unserem Sinne naturwissenschaftlich gebildete Orientale den empirischen Gesetzen räumliche Ausdehnung nicht jene schlechthinige Unbedingtheit zuerkennt, wie sie uns längst denknotwendig geworden ist. Dem religiösen Erlebnis ist die Möglichkeit gegeben, die Invarianz räumlicher und zeitlicher Zusammenhänge aufzuheben. Das Zeiterlebnis hat für die religiöse Erfahrung überhaupt eine eigenartige Färbung, die zum ersten Male hervorgehoben zu haben das Verdienst Otto Rosenbergs^[21] ist. Doch lassen wir Rosenberg selbst das Wort: "Der europäische Gedanke hat sich so sehr an die Frage nach dem Anfang (der Welt) gewöhnt, dass sie unvermeidlich scheint. Bei den buddhistischen Völkern sehen wir das Gegenteil; ihnen ist unsere Frage nach dem Anfang, nach der Weltschöpfung, nach der Schöpfung des Menschen vollständig unverständlich. Der Zeitablauf sowohl in der Form der begrenzten Zeit wie in der religiösen Vorstellung der Ewigkeit ist diesem Empfinden identisch mit dem empirischen Sein, samsara. Unser Gegensatz von Zeit und Ewigkeit verschmilzt

¹⁹ Betty Heimann, a. a. O. p. 16.

²⁰ Wären wir hier in der Lage, uns exakt auszudrücken und das Thema begrifflich zu erschöpfen, so wäre eben kein struktureller Unterschied des Denkens vorhanden.

²¹ Otto Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Hdlbg. 1924, p. 242. Vgl. Anmerkung: ebenda Nr.34.

diesem Empfinden zu einer Einheit. Aber diese Ewigkeit, die in ihrer Existenz identisch ist mit der Existenzialität der Psyche, bürgt für das definitive "Erlöschen". So Rosenberg^[22] "Der Begriff des Abbrechens des leidvollen Seins unterscheidet sich von dem Erlösungsgedanken in den anderen Systemen wesentlich dadurch, dass seine Möglichkeit gerade durch seine Anfanglosigkeit sichergestellt ist Nur etwas, was ursprünglich in Aufregung war, kann die ewige Ruhe erreichen, denn eine begonnene Aufregung würde ein Brechen der Ruhe voraussetzen. Wenn das Sein einen Anfang hätte, so könnte es selbstverständlich auch ein Ende haben, aber es könnte dann aufs neue beginnen ..." Dieses Abbrechen des Anfangslosen, das sich durch die Erlösung vollzieht, ist es, was wir als Grenzfall bezeichnen. Die Psyche betrachtet sich als das Ende aller Zeiten, einer Zeitform, die dadurch gekennzeichnet wird, dass ihrem Begriff der Dauer die doppelte Richtungsbestimmtheit fehlt. Nirgends sehen wir deutlicher als hier, dass die psychischen Beziehungen des Orientalen zur Zeit gänzlich andere sind als die uns selbst geläufigen. Unserem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als den Lokalisationspunkte der psychischen unveränderlichen Substanz entspricht die zwangsläufige Vorstellung von dem doppelten Richtungssinn der Zeit, wogegen Nagârjuna bemerkt: "Die Grenze des Früheren ist nicht die Grenze des Späteren"^[23]. Nirgends wird der Gedanke der Psyche als Grenzfall der Zeit deutlicher ausgesprochen. Ein wenig klingen diese Gedanken der Verkettung des Subjekts und der Zeitstruktur an die Lehren Kants von der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit an, aber Deussen dürfte sicher zu weit gegangen sein, wenn er sie einfach identifiziert. Die entscheidende Nuance ist doch wohl eine andere.

Der äußere Rahmen dieser Ausführungen zwingt zu Einschränkung, und so muss manches ungesagt bleiben, was zu einer näheren Begründung der aufgestellten Behauptungen hätte dienen können. Eine Analyse der in Schopenhauers System auftretenden orientalischen Gedanken, die ich unternommen habe und die deutlich den heterogenen Charakter der fremden Gedankenelemente zeigt, ist hier nicht am Platze, was uns hier vielmehr interessiert, ist die Frage: Ist die orientalische Psyche ein Durchgangsstadium in der allgemeinen Entwicklung der menschlichen Psyche, das schließlich in unser eigenes Entwicklungsstadium mündet, oder ist der Entwicklungsgang der östlichen Psyche ein solcher, dass er sich mit dem unsrigen nie zu einer einheitlichen Entwicklung verbinden wird. Haas vermeidet diese Fragestellung vorsichtigerweise, während der in dieser, Hinsicht recht skeptische Lafcadio Hearn an ein Zusammenkommen östlicher und westlicher Psyche nicht glaubt. Anders dagegen Lowell, er sieht in der orientalischen Psyche ein junges Entwicklungsstadium, das, falls es sich aus seinem momentan starren Zustande weiter entwickelt, allmählich in die Struktur der abendländischen Psyche hineinwachsen muss. Mit der Auffassung Hearn brauchen wir uns hier nicht auseinanderzusetzen, sie ist bisher stets affektiv orientiert gewesen und in dieser Position für rationale Argumente naturgemäß unangreifbar. Anders liegt es mit der zweiten Auffassung, die sich dahin ausspricht, dass die östliche Psyche ein jüngerer Entwicklungsstadium unserer eigenen repräsentiert. Wir können dieser Auffassung nicht folgen, einmal nicht, weil wir im Osten bei Schritt und Tritt auf zahlreiche

²² O. Rosenberg, *Die Weltanschauung des fernen Osten*, Hdlbg. 1924, p. 21.

²³ Phil. Schäffer, *Yukti-sastikâ*, Hdlbg. 1923, p. 11, 17.

Kulturphänomene stoßen, denen dieselbe innere Reife wie den Ausdrucksformen unserer eigenen Kultur keinesfalls abzusprechen ist. Man werfe bloß einmal einen Blick auf die Philosophie Nagariunas, hier spricht ein ebenso reifes Denken wie das unsrige zu uns. Vor allem aber müssten wir, wenn wir uns die Position Lowells zu eigen machen wollten, in der Geschichte des Abendlandes an irgendeinem Punkt das orientalische Entwicklungsstadium konstatieren können. Das dürfte aber nirgends der Fall sein, es sei denn in der Mystik. Die Mystik aber ist in unserer Betrachtung ein Spezialproblem, auf das wir sofort zu sprechen kommen werden. Das einzige, was sich noch anführen ließe, wären gewisse Erscheinungen des Hellenismus, die aber ohne Beweiskraft sind, weil wir nicht wissen, wie weit der orientalische Typ hier direkten Einfluss ausgeübt haben kann. Außerdem müsste eine derartige eigenartige Geistesverfassung wie die orientalische viel tiefere Spuren, als sie jemals nachzuweisen sind, zurückgelassen haben, wenn wir sie einstmals durchlaufen hätten. Uns scheint der Sachverhalt eine andere Lösungsmöglichkeit zu begünstigen. Die Entwicklung der okzidentalen und östlichen Psyche scheint von ihrer gemeinsamen Basis der primitiven Psyche aus tatsächlich verschiedene Wege gegangen zu sein; das erklärt auch, warum der Osten so oft von Forschern in die Nähe des Primitivismus gestellt worden ist. Er scheint für unsere Blickrichtung sozusagen jenseits der primitiven Lebensformen und fiel daher für den Beobachter, der sich die verschiedene Tiefendistanz nicht gegenwärtig hielt, scheinbar mit diesen zusammen. Ist die Entwicklung der beiderseitigen Psychen aber tatsächlich verschiedene Wege gegangen, so ist es ausgeschlossen, dass sich die orientalische Psyche je in unseren eigenen Zustand hinein entwickelt, hingegen legt die gegenwärtige geistige Lage zwischen Orient und Okzident folgende Vermutung nahe. Einerseits ist der Osten in den letzten Jahrzehnten von europäischen Lebensformen und Ideen geradezu überflutet worden, andererseits wird auch in Europa in wachsendem Maße die östliche Kultur bekannt, und es ist nicht zu leugnen, dass die Vermutung naheliegt, dass diese gegenseitige Beeinflussung zu entscheidenden Neubildungen führen wird, zu Neubildungen, die in Zukunft eine gemeinsame Entwicklung wohl möglich machen können. Wenn es der Mission in fortschreitendem Maße gelingen sollte, die Gedanken Christi in die Seelen der Asiaten zu pflanzen, dürfte dazu eine weitgehende Anpassung der Glaubenssätze der christlichen Religion an das Seelenleben der Orientalen unvermeidlich sein. In welcher Hinsicht das zu geschehen hätte, dazu weist uns der Ost und West gemeinsame Frömmigkeitstypus den Weg, dessen allgemeine Gültigkeit für Orient und Okzident Rudolf Otto neuerdings wieder betont hat, die Mystik. Nicht in dem Sinne, dass sich alle Religion schließlich in Mystik auflösen sollte, aber in dem Sinne, dass in der Mystik eine Tendenz zur Auflösung alles historisch orientierten Konfessionalismus sich geltend macht. Unzweifelhaft wird das Christentum in Indien und China viele dort einheimische Elemente aufnehmen und in sich verarbeiten. Das ist unvermeidlich; man mag das wünschen oder beklagen, jedenfalls liegt darin ein Zug, der sich immer bemühen wird, den Konfessionalismus zu sprengen und sich der dogmenlosen Haltung der Mystik zu nähern. Außerdem scheint die Mystik der einzige bisher bekannte Frömmigkeitstypus zu sein, der, wenn auch nicht in seiner Genese, so doch zumindestens in seinem religiösen Objektivegehalt völlig strukturindifferent ist; also in der östlichen und westlichen Psyche in gleicher Weise realisiert werden kann. In dieser Entwicklung liegt zumindestens soweit eine ahistorische Tendenz, wie das Historische nicht beiden psychischen

Typen gemeinsam ist. Das ist auch der Grund, warum an ein völliges Eingeben des Ostens in das westliche Ideal nicht geglaubt werden darf, der Orientale hat eine andere Vergangenheit als wir, die sich stets als trennende Mauer zwischen alle Einigungsversuche schieben wird. Ein völliges Verschmelzen der beiden psychischen Typen wird erst auf Grund einer gemeinsamen Vergangenheit möglich sein, dann aber wird sich die abendländische Psyche ebenfalls weiter entwickelt und eventuell dem Osten genähert haben, so dass von einem einfachen Einmünden des Entwicklungsganges der östlichen Psyche in die westliche wohl kaum die Rede sein dürfte. Das Entgegenkommen wird gegenseitig sein müssen. Vorerst stehen wir aber noch im ersten Anfang eines gemeinsamen historischen Daseins von Orient und Okzident.

Hieraus dürfte sich auch die von der Mission anzuwendende Methode ergeben. Es wird vor allem gegenüber den gebildeten Schichten der Asiaten, die durchaus in der Vergangenheit ihrer Ahnen wurzeln, vermieden werden müssen, jene Elemente des Christentums in den Vordergrund zu schieben, die nur aus dem historischen Werdegang der christlichen Religion zu begreifen sind. Dass der mit europäischer Bildung aufgewachsene Asiate jene fraglichen geschichtlichen Tatsachen oft kennt, besagt gar nichts. Denn ihre bloße Kenntnis beweist noch lange nicht, dass sie ihm zu inneren Bildungsmächten geworden sind, wodurch allein die Gewähr für jene geistige Disposition gegeben wäre, aus der heraus das Christentum auch als historisches Faktum in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden könnte. Was nun die breiten Massen, die als Missionsobjekt ganz besonders in Frage kommen, anbetrifft, so wird man mit der Entleerung der Religion von konkreten historischen Tatsachen wesentlich vorsichtiger sein müssen. Man wird vielmehr versuchen müssen, sie ihnen in einer Weise zu bieten, dass ihnen die Einordnung in ihre eigenen historischen Denkschemen nicht allzu schwer fällt. Und es sei erlaubt, diese Betrachtung mit der Frage zu schließen, die hier recht nahe zu liegen scheint, ob nicht die allgemeine Missionierung der Welt durch einen Glauben schließlich zu einer Überwindung der historischen Bekenntnisreligionen in ihrer gegenwärtigen Form führen muss.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by E. von Goldammer

Copyright 2004 vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker

ISSN 1619-9324