

Asiens Inkognito im europäischen Geistesleben

Von JACQUES-ALBERT CUTTAT

Die folgenden Ausführungen möchten als Beitrag zur Anthropologie verstanden werden. Wenn oft von Religion die Rede sein wird, so deshalb, weil die religiösen Grundstrukturen sich im Osten wie im Westen zutiefst auf das gesamte Geistesleben auswirken. Da die Religion als solche, ob sie primitiv oder hochentwickelt, national begrenzt oder weltumspannend ist, grundsätzlich den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und daher, wenigstens intentional, an seine zentralste Sphäre appelliert — ob zu Recht oder zu Unrecht, bleibe dahingestellt —, ist es ein Gesetz des menschlichen Geistes, daß diese zentralste Sphäre und die in ihr fallenden Entscheidungen alle andern Bewußtseinschichten unauslöschlich prägt. Das Religiöse beeinflußt nicht nur, sondern, wie Christopher Dawson in „Religion and Culture“ überzeugend gezeigt hat, es schafft, erzeugt die geistigen Strukturen. Diese Prägungen bleiben weitgehend bestehen, auch wenn der Glaube erloschen oder ausdrücklich negiert wird.

Hier seien gleich zwei Beispiele aus Ost und West angeführt. Indiens politischer Neutralismus erklärt sich nicht allein daraus, daß dieses Land wirtschaftlich und militärisch auf das Wohlwollen aller Großmächte angewiesen ist, denn es wären auch andere Lösungen dieser Probleme denkbar; eine neutralistische Grundhaltung des Inders kommt schon in den ersten Upanishaden (7./8. Jahrh. v. Christus) im religiösen Bereich zum Ausdruck, d. h. eine Tendenz, die Grenzfragen der Spekulationen über das Wesen des Absoluten in Form einer dialektischen *theologia negativa* zu lösen, d. h. unter dem Gesichtspunkte des „Weder-Noch“, im Gegensatz zum „Entweder-Oder“, das im monotheistisch geprägten und zum Exklusivismus neigenden Abendlande vorherrscht¹. *Advaita-vada*, die „Nicht-Zweiheitslehre“, Indiens orthodoxeste Philosophie, kommt von *advaita* „zweitlos“, beinahe wörtlich: *ne-utrum*. — Als westliches Gegenbeispiel sei der Einfluß der *Zweinaturrenlehre* der christlichen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts auf die westliche Denkstruktur erwähnt. Es ist nicht nötig, an das Dogma des *totus-Deus, totus-homo* in der einen, Gott und Welt umspannenden Person Christi zu glauben, um einzusehen, daß dieses Grundparadox des Christentums eine spezifisch abendländische Geisteshaltung geprägt hat, nämlich das Denken in polaren Spannungen, *la pensée par tension*, wie Denys de Rougemont sagt². Während das östliche, antike und hellenistische Denken dazu neigen, letzte Gegensatzpaare wie Gott und Mensch, Sein und Werden, Geist — Stoff, Unendlich — Endlich etc. so zu beantworten, daß entweder der eine Pol

¹ Das wurde mir von einem maßgebenden Vertreter Indiens und Philosophen bestätigt, dem ich diese Ansicht nicht ohne Zögern unterbreitete. Beispiele für das östliche „Weder-Noch“ werden weiter unten anzutreffen sein.

² *L'Aventure Occidentale de l'Homme*, Plon (Paris) 1957.

auf den andern reduziert wird, oder beide in einer übergeordneten, undifferenzierten Einheit aufgelöst werden, besteht das Denken in polaren Spannungen darin, die beiden Pole in ihrer Gegensätzlichkeit stehen zu lassen, — „unvermischt und ungetrennt“, wie die chalcedonische Definition der Gott-Menschlichkeit Christi lautet; es ist ein „Zusammendenken“ zweier sich scheinbar widersprechender, d. h. antinomischer Wahrheiten als Spannungseinheit, was eben die Struktur des Dogmas ausmacht. Auf die Auswirkung dieses antinomischen Denkens auf den abendländischen Begriff der Person als einer Spannungseinheit von Innerlichkeit und Transzendenz werde ich noch zurückkommen. Hier möchte ich nur auf folgende Auswirkung dieser Denkstruktur hinweisen: die Fähigkeit, die innerste Struktur des Lichtes als Korpuskel und Welle zugleich zu analysieren, setzt jenes Denken in polaren Spannungen voraus. Wohl die wenigsten Atomphysiker sind sich bewußt, daß eine ursprünglich dogmatische Perspektive der geistigen Haltung zugrunde liegt, ohne welche naturwissenschaftliche Entdeckungen nicht möglich gewesen wären. Dem Osten ist das naturwissenschaftliche Forschen deshalb fremd, weil er nicht antinomisch, sondern „neutralistisch“ denkt.

I. Die „orientalische Renaissance“

Erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts entdeckt der Westen allmählich die Existenz einer spezifisch östlichen Denkstruktur, genauer ausgedrückt: einer religiösen Weltanschauung und spekulativen Geisteshaltung, die weder monotheistisch im biblischen Sinne noch griechisch-römisch ist. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren die ersten Übersetzungen hinduistischer und buddhistischer Schriften aus dem Urtext erschienen. Europa fing an, Sanskrit, später Chinesisch, Japanisch und Tibetanisch zu lernen, d. h. zum erstenmal mit dem inneren Antlitz Asiens thematisch Bekanntschaft zu machen. Von Männern wie Herder, Friedrich und August Wilhelm Schlegel (der 1818 die erste Professur des Sanskrit in Bonn innehatte), Creuzer, Humboldt, Bopp, Rückert, Schelling ging eine Welle der Begeisterung für die östliche — d. h. indo-germanische — Weisheit aus; von der Romantik getragen verbreitete sich diese Welle unaufhaltsam über Frankreich. Joseph de Maistre, Lamennais, Victor Hugo, Michelet und viele andere neigten zur Auffassung, Europa sei auch historisch, geistig und religiös eine bloße Halbinsel des asiatischen Mutterlandes. Traditionalismus, Synkretismus und Okkultismus lösten die Eigenart der abendländischen Kultur in östliche Kategorien auf. Um die Mitte des Jahrhunderts schien sich Schopenhauers Voraussage zu bewahrheiten, wonach der Einfluß der Sanskrit-Literatur auf unsere Zeit kein geringerer sein werde als derjenige der griechischen Literatur auf das Zeitalter der Renaissance. „Welcher Denker des 19. Jahrhunderts . . ., welcher große Europäer des 19. Jahrhunderts, schreibt René Grousset, kann von sich behaupten, er sei dem buddhistischen Denken völlig fremd?“³

³ Ecclesia, Februar 1952, S. 40.

Raymond Schwab's Ausdruck „La Renaissance orientale“⁴ gibt m. E. den Schlüssel zu diesem plötzlichen Prestige des Ostens. Wie bei der ersten Renaissance mutete das Neuentdeckte zugleich als etwas Uraltes, seit jeher Vertrautes an. Doch war die Zeitspanne zum Wiederentdecken eine viel größere. Seit dem Auftauchen der Gnosis, d. h. seit fast 2 Jahrtausenden, waren sich Asien und Europa nicht mehr begegnet, es sei denn als Feinde oder, wie ich zeigen möchte, unbewußt. Veda, Upanischaden, der buddhistische Kanon, der Tao-Te-king, enthüllten dem europäischen Bewußtsein eine geistige Dimension, die seit dem Sieg des Christentums und der aristotelisch-platonischen Philosophie über die gnostischen Erlösungslehren ein verborgenes, „okkultes“ Dasein geführt hatten.

II. Die geistige Grundhaltung des Ostens

Folgende Stelle der Chandogya-Upanischade (circa 8. Jahrh. v. Chr.) scheint mir besonders charakteristisch für diese Dimension. Der geistliche Meister Aruni spricht zu seinem Sohn Shvetaketu:

„Bringe mir eine Nyagrodhafrucht.“ „Hier ist sie, Ehrwürdiger.“ „Spalte sie.“ „Sie ist gespalten...“ „Was siehst du da?“ „Ganz feine Körner, Ehrwürdiger.“ „Spalte eines von diesen.“ „Es ist gespalten.“ „Was siehst du da?“ „Nichts, Ehrwürdiger.“ Der (Meister) sprach: „Die feinste Substanz, die du nicht wahrnimmst, aus dieser besteht der große Nyagrodhabaum. Glaube, mein Lieber, diese feinste Substanz durchzieht dieses All, das ist das Wahre (s a t y a m : das Sein, das Wirkliche), das ist das Selbst (A t m â) ... d a s bist du (t a t t v a m a s i : i d t u e s), Shvetaketu!“ — Darauf fordert der Meister den Schüler auf, Salz in Wasser zergehen zu lassen und sagt: „Bringe mir das Salz, das du abends in das Wasser getan hast.“ Der Schüler tastet vergebens danach, da es zergangen war. Auf des Meisters Weisung kostet er das Wasser von allen Seiten und in der Mitte und stellt fest, daß es überall salzig schmeckt. Wieder hört er die Lehre: „Das Sein (s a t) wirst du hier nicht gewahr, und dennoch ist es hier. Diese feinste Substanz durchzieht das All, das ist das Wahre... d a s bist du (t a t t v a m a s i) ...!“

Anhand vieler analoger Beispiele wird der Schüler aufgefordert, sozusagen das Weltall in dieser Weise zu durchlaufen, d. h. den gesamten empirischen, gegenständlichen Bewußtseinshorizont abzutasten, auf seinen unsichtbaren, d. h. ungegenständlichen Wesenskern zurückzuführen, um dann, durch einen inneren Sprung oder „Grenzüberschritt“, diesen Wesenskern der Welt mit seinem eigenen Wesenskern, mit seinem eigentlichen Selbst zu identifizieren⁵. Das Typische an diesem t a t t v a m a s i — wie auch an der klassischen Gleichung: A t m â ist B r a h m a : „das Selbst ist die göttliche Urkraft“ — ist nicht nur die Gleichsetzung, sondern die R i c h t u n g dieses Vorganges:

⁴ Titel seines bei Payot (Paris, 1950) erschienenen Werkes.

⁵ Das t a t t v a m a s i wird oft in Verbindung gebracht mit dem n e t i - n e t i „nicht so, nicht so“ einer anderen Upanishade.

sie verläuft von Außen nach Innen. Vergeistigung ist konzentrische Verinnerlichung der Welt. Die Welt ist sichtbarer, gegenständlicher Spiegel unseres unsichtbaren, unobjektivierbaren Selbstes. Das scheint mir der Grundzug des östlichen und zugleich des mythischen Denkens zu sein. Mythos (Wurzel *m u* = „schweigen“) ist die Kunde vom Unaussprechlichen. Die Welt ist für den Ostmenschen die vielgestaltige Verlautbarung seines eigenen, innersten, unaussprechlichen, göttlichen Selbstes.

Eine spätere Upanischade ergänzt das *t a t t v a m a s i* durch den — ebenfalls unablässig wiederholten — Ausdruck: *e t a d v a i t a d*: „Dieses ist eben jenes“, d. h.: das Diesseits ist im Grunde identisch mit dem Jenseits. Hier erscheint noch deutlicher ein zweiter, für den Osten bezeichnender Zug: zwischen Diesseits und Jenseits — Welt und Gottheit — besteht eine *i n n e r e K o n t i n u i t ä t*. Der Kosmos wird erlebt als sakrales Symbol, d. h. als wesenhaft *t r a n s p a r e n t* zum Metakosmos. Kosmos und Metakosmos sind der manifestierte und der nicht-manifestierte Aspekt einer Zwei-Einheit, einer allumfassenden *B i - U n i t a s*. Die Welt hat keine autonome Wirklichkeit, sie ist „Schein“ (*m â y â*) im Sinne von Erscheinung der Gottheit.

Aus der Verbindung dieser beiden Merkmale ergibt sich ein drittes: die *c o i n c i d e n t i a o p p o s i t o r u m*, d. h. der „Zusammenfall“ letzter Gegensätze wie Gottheit-Welt, Ich-Du etc., hat ihren metaphysischen Ort nicht jenseits der menschlichen Gesamtperson, sondern *i n n e r h a l b* des menschlichen Bewußtseins.

Diese drei Wesensmerkmale hat der Buddhismus mit letzter Konsequenz zu Ende gedacht. Er hat sie in die für die östliche Mystik so charakteristische, *d i a l e k t i s c h e* Form gegossen. Die buddhistischen, unüberbietbar subtilen Alternativen lauten nicht nur: seiend oder nichtseiend, sondern auch: sowohl seiend wie nichtseiend, weder seiend noch nichtseiend usw. Der Mahâyâna-Buddhismus leugnet nicht nur die Substantialität des Ich und der Dinge, er betrachtet die methodische Negierung dieser Substantialität als entscheidend für die Erleuchtung. Jede im subjektiven oder objektiven Bewußtseinshorizont auftauchende Wahrnehmung wird dialektisch in das Überbewußtsein „hereingeht“.

Die Tatsache, daß der Buddhismus von Indien aus ganz Asien eroberte und heute zahlenmäßig nach dem Christentum die größte Weltreligion darstellt, genügt, um zu zeigen, daß die oben skizzierten geistigen Grundhaltungen kennzeichnend sind für das innere Antlitz des gesamten Ostens im Gegensatz zum Westen, d. h. zur abendländischen Kultur, wie sie aus der Verbindung des biblischen und des griechischen Denkens hervorgegangen ist.

III. Die Entstehung der abendländischen Grundhaltung

Die Geisteshaltung der alttestamentlichen Hebräer sowohl wie der Griechen der klassischen Zeit hebt sich m. E. von der östlichen dadurch ab, daß sie *o b j e k t g e r i c h t e t* ist. In letzter Zeit sind verschiedene Arbeiten erschie-

nen, die vor allem und vielleicht zu einseitig den Kontrast zwischen dem hebräischen und dem griechischen Denken klargelegt haben⁶. Der Grieche, wird hervorgehoben, denkt die letzte Wirklichkeit in räumlichen, zeitlosen, sachlich-unpersönlichen Kategorien, der Hebräer dagegen in zeitlichen, historischen, persönlichen Kategorien. Jener erlebe die Wahrheit als reines Sein, als teilnahmslose Wesenheit und die Erkenntnis als ein Schauen, dieser erlebe die Wahrheit als absolute Person, als Du, das uns anspricht, und die Erkenntnis als ein Hören und Antworten. Bei aller Unterschiedlichkeit darf indes das Gemeinsame gegenüber dem östlichen Denken nicht übersehen werden, nämlich daß die letzte Wirklichkeit sowohl für die Griechen — zumal nach der Ablehnung der parmenidischen Identität von Erkennen und Sein — wie für den Hebräer etwas unüberholbar objektiv Gegebenes ist. Dank dieser strukturellen Verwandtschaft konnten sich m. E. griechisches und jüdisches Denkens, als sie in den letzten vorchristlichen und vor allem in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Berührung kamen, harmonisch miteinander verbinden, eine Vermählung vollziehen, die das geistige Abendland als solches geprägt hat. Eine Bestätigung dieser Vermählung erblicke ich im Worte Logos, mit welchem Johannes Christus bezeichnet, und das einerseits Vernunft (Grund, Beziehung, Bedeutung) und andererseits Wort bedeutet. Von der griechischen, räumlich-schauenden Perspektive aus gesehen, erscheint in Christus Gott als objektive Wahrheit, die sich dem Intellekt zu erkennen gibt, von der jüdischen, zeitlich-lauschenden Perspektive aus enthüllt Christus Gott als objektiven Willen, der den Menschen in Anspruch nimmt. In beiden Fällen, beim Hebräer wie beim Griechen, ist die Grundhaltung des Menschen eine Hinwendung zur Wahrheit, eine geistige „Bewegung nach vorn“, wie Kierkegaard sagt, ein Ausgehen aus sich selbst, eine ekstasis, während der östliche Urgestus wesenhaft eine Rückwendung darstellt, eine geistige Bewegung von Außen nach Innen, vom Objekt weg zum „göttlichen“ Selbst, eine enstasis. Wenn Heidegger sowohl das platonische „Schauen“ der Wahrheit als „Idee“ (eidos, „Ansicht“) wie auch den christlichen Logos-Begriff als eine Hypostasierung des Seienden im Gegensatz zum Sein bezeichnet und in dieser „Begaffung“ des Seins den Beginn der abendländischen „Seinsvergessenheit“ erblickt, so darf man sich fragen, ob wir es da nicht mit einem geistigen Inkognito Asiens in der heutigen Philosophie zu tun haben. Dafür spricht auch Heideggers Verbundenheit mit den Vorsokratikern, also mit einer Zeit, als das griechische Denken, strukturell gesprochen, gleichsam dem asiatischen Mutterschoß noch nicht entwachsen war⁷.

⁶ Z. B. Claude Tresmontant: *La Pensée Hébraïque* (Cerf, Paris) und Thorleif Boman: *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen 1954).

⁷ Siehe *Einführung in die Metaphysik* (Niemeyer, Tübingen 1953, p. 48), *Brief über den Humanismus* (Klostermann, Frankfurt a. M. 1949).

IV. Die ost-westliche Antinomie

Der ost-westliche Kontrast wird klarer und verständlicher, wenn man die entgegengesetzte Einstellung zum Weltprozeß, zum kosmischen und menschlichen **W e r d e n** als solchem ins Auge faßt. Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Taoismus betrachten alle das kosmogonische Werden als eine progressive Seinsentwertung, als eine fatale Degradation („déperdition d'être“), religiös ausgedrückt: als eine **d e i f u g a l e** Bewegung. Der biblische Schöpfungsbericht, der die abendländische und islamische Kulturwelt entscheidend geprägt hat, stellt eine Revolution in der Geistesgeschichte dar, wenn man bedenkt, daß der kosmogonische Prozeß dort als progressiver Aufstieg zum Schöpfer dargestellt ist, d. h. als ein Heranwachsen von der unbelebten zur belebten Natur und von dieser zum Menschen, dessen Aufgabe es ist, die **t h e o z e n t r i s c h e** Ordnung der Welt zu „vollstrecken“. (Diese anthropozentrische und zugleich theozentrische Perspektive hat der vor acht Jahren verstorbene Geologe und Paleontologe Theilhard de Chardin als Erster wissenschaftlich zu verwerten versucht.) Folgerichtig verfolgen denn auch die entsprechenden östlichen und monotheistischen Vergeistigungsmethoden oder Wege zu **G o t t** divergierende Richtungen. Für den Yogi, den Bodhisattva oder Taoisten gilt es, den als gottesflüchtig erlebten Weltprozeß durch eine konzentrische Gegenbewegung innerlich rückgängig zu machen und im vorweltlichen, ungewordenen Sein zu **e n t w e r d e n**, wogegen der monotheistische Heilsweg darin besteht, die als gottesträchtigt erlebte Weltordnung geistig zu **v o l l e n d e n**, d. h. gesamtpersonal in den göttlichen Willen hineinzuwachsen. Daher ist der Osten zutiefst a-historisch eingestellt; nur im monotheistisch geprägten Kulturkreis konnte die Geschichte zur Geisteswissenschaft heranreifen. Nichts zeigt deutlicher die östliche Struktur der meisten gnostischen Systeme, als ihr Versuch, Christus zu bejahen und gleichzeitig den Schöpfergott des Alten Testaments abzulehnen. Umgekehrt mutet es auf den ersten Blick als inkonsequent an, daß Heidegger nicht nur das Seiende, sondern das Sein selbst in die Geschichte einbezieht; darin erweist er sich jetzt, ähnlich wie Hegel, als ebenso un-östlich, un-parmenidisch wie extrem abendländisch. Zwischen ihm und Parmenides steht die lange, nicht wegzudenkende Geschichte der inneren, großenteils unbewußten Beziehungen zwischen der östlichen und westlichen Geistigkeit.

V. Die ersten abendländischen Auseinandersetzungen mit dem geistigen Osten

1. **G n o s i s**. Diese zweitausendjährige Geschichte beginnt mit dem Kampf des Christentums gegen die Gnosis, also eigentlich mit Paulus und Johannes. Was diese beiden Apostel und nach ihnen die apologetischen Kirchenväter, insbesondere Irenäus in erster Linie bekämpften, war die allen gnostischen Mythologemen zugrunde liegende Idee der Selbsterlösung, d. h. die aus den

Fesseln der Individuation befreiende Erkenntnis unserer ureigensten Identität mit Gott, also das uröstliche Gegenstück zur jüdisch-christlichen Fremderlösung. Ohne die Historizität der Menschwerdung direkt zu negieren, beraubten sie die Gnostiker ihres eigentlichen Inhaltes, indem sie Christus in ein bloßes Symbol umwandelten, ihn und seine Botschaft auf einen historischen „Spiegel“ einer allen Menschen innewohnenden Göttlichkeit reduzierten⁸. Die ersten Sätze des Prologs zum Johannes-Evangelium werden oft von Gnostikern für ihre Anschauung angerufen; das „et Verbum caro factum est“ des letzten Teiles, über das sie gerne hinweglesen, wurde aber gerade als Antwort an sie geschrieben, um die unabdingbare Objektivität der Menschwerdung und damit des göttlichen Du plastisch hervorzuheben. Daß Paulus kein Gnostiker ist, wie Martin Buber behauptet, sondern das Gegenteil davon, zeigt ebenfalls gerade die Verwendung gnostisch klingender Ausdrücke — z. B. der *psychikos anthropos* i. G. zum *pneumatikos* (I Cor. 2, 14—15) — und ihre Einbeziehung in eine völlig ungnostische Betonung der Fremderlösung als einmaliges objektives heilsgeschichtliches Ereignis.

2. Augustinus u. Plotin. — Während der ersten drei Jahrhunderte erfolgt die Überwindung der Gnosis auf allzu polemische Weise, als daß eine textlich feststellbare Begegnung mit dieser östlichen Dimension der menschlichen Geistigkeit hätte stattfinden können. Eine solche Begegnung kommt unseres Wissens erst bei Augustinus thematisch zum Ausdruck, und zwar vor allem in den Stellen der *Confessiones* (etwa 398 geschrieben, 12 Jahre nach seiner Bekehrung), wo er sich mit den „platonischen Büchern“, d. h. mit Plotin innerlich auseinandersetzt. Daß die Entwicklung des Platonismus zum Neuplatonismus ohne östliche Einflüsse undenkbar ist, wird heute meistens anerkannt. Bréhier, einer der besten Kenner Plotins, ist überzeugt, daß indische Einflüsse den Enneaden zugrunde liegen⁹. Entscheidend für unser Anliegen ist aber im Grunde gar nicht die Frage des direkten oder indirekten Einflusses, sondern die unverkennbare Tatsache der strukturellen Übereinstimmung der Enneaden und der Upanischaden. Der Indologe O. Lacombe umschreibt wie folgt diese östliche, vedantische Grundhaltung Plotins und zugleich deren Gegensatz zur sokratischen Introversion sowohl wie zum cartesianischen *cogito* und zu jeder religiösen Haltung, die von „einer gelebten Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer“ ausgeht: für Plotin wie für den Vedanta gründet die Rückwendung zum inneren Selbst „auf der restlosen

⁸ Von diesem östlichen Sinne des Mythos aus betrachtet, erscheint R. Bultmanns „Entmythologisierung“ des Christentums als eine einseitige Verinnerlichung des christlichen Kerygmas, die in eine „Remythisierung“ Christi auszuarten droht. Auch bei diesem Anhänger Heideggers dürfte eine unerkannte asiatische Denkrichtung eine Rolle spielen. Näheres hierüber im Aufsatz des Verfassers: *The Religious Encounter of East and West in: Thought*, Fordham University Quarterly, Winter 1958–59, S. 493 bis 495.

⁹ Laut Porphyrios (*Plotins Leben: Ausgabe Bréhier III, S. 3*) wollte Plotin die Philosophie „wie sie die Perser und Inder ausüben, aus der Erfahrung kennen lernen“. Daß seine Reise nach Indien (mit Kaiser Gordian) in Persien unterbrochen wurde, beweist nicht, daß keine anderweitigen Kontakte stattgefunden haben, vielleicht über Ammonius Saccas. Vgl. hierzu Maurice de Candillac: *La Sagesse de Plotin* (Hachette 1952), p. XVIII.

Identität der metaphysischen Mitte jedes Menschen und der Mitte des Weltalls, eine Identität, die wir eigentlich nicht zu verwirklichen, sondern nur zu erfahren und wiederzuerkennen brauchen, da sie von Ewigkeit her aktuell und wirklich ist“¹⁰. Hier und dort fällt das wahre, innerste Selbst des Menschen mit dem zusammen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Natur, Weltseele und universeller Geist (Nûs als 2. Hypostase) sind bei Plotin (in auffällender Analogie zum Vedanta) ebensoviele makrokosmische Entsprechungen oder Aspekte des menschlichen Körpers, der menschlichen Seele und des menschlichen Nûs, zwei parallele, gleichursprüngliche Emanationen aus dem Einen (Hen: die 1. Hypothese); die plotinische *conversio* ist, genau wie der indische Weg zum göttlichen Selbst, ein Aufstieg, der als Rückkehr aus der Vielheit zur ursprünglichen Einheit und zugleich als Einkehr in die welttranszendente Innerlichkeit gedacht ist.

Augustinus, der bekanntlich vom Manichäismus – eine vergrößerte Gnosis – über Plotin zum Christentum fand, beschreibt nun im 9. Buch der Bekenntnisse seine sogenannte „Extase von Ostia“ als einen Aufstieg zu Gott in einer Weise, die zum Teil wörtlich mit der plotinischen *conversio* zum Einen übereinstimmt¹¹. Das könnte den Eindruck erwecken, daß Augustinus denselben Ausgangspunkt wie Plotin hatte, daß er zunächst einen rein plotinischen Aufstieg bis zum Nûs jenseits der Weltseele vollzieht, und daß sich dort erst die Wege trennen, indem der augustininische zum personalen Gott der Bibel führt und der plotinische zum unpersönlichen Einen. In Wirklichkeit sind jedoch schon die *Ausgangssituationen* grundverschieden. Wer behauptet, der Augustinus der *Confessiones* denke ebenso neuplatonisch wie christlich, vergißt, daß dieses Buch das erste und vielleicht einzige philosophische Werk ist, das von der ersten bis zur letzten Zeile nicht über Gott, sondern zu Gott hin geschrieben ist. Plotins Ausgangspunkt ist eine „Gottheit“, die einerseits wesenhaft *abwesen* ist, d. h. ohne Beziehung zum individuellen Bewußtsein als solchem, andererseits aber schon die andere, metakosmische Seite der Welt darstellt. Der Gott Augustins ist zugleich ferner und näher. Ferner, insofern der biblische Creator *ex nihilo* durch eine absolute Distanz vom Kosmos wie vom Metakosmos getrennt, also „transmetakosmisch“ ist; näher, insofern der monotheistische Gott durch freie Selbstoffenbarung mit dem individuellen, menschlichen Bewußtsein in Beziehung tritt. Augustins Ausgangspunkt ist eben diese, dem vedantischen wie dem plotinischen Denken völlig fremde *Konfrontation* mit dem Absoluten in Person. Die plotinisch anmutenden Stellen der *Confessiones*, die man versucht sein könnte, im Sinne eines Aufstiegs zu einer metaphysischen (= metakosmischen), radikal verinnerlichten Gottheit auszulegen, müssen in den Rahmen dieser Konfrontation mit dem monotheistischen, *a priori* übermetaphysischen, „transmetakosmischen“ Gott der Bibel gestellt werden, wenn man verstehen will, was Augustinus in der Geschichte des abendländischen Denkens bedeutet: nichts weniger, glaube ich,

¹⁰ O. Lacombe: Note sur Plotin et la pensée indienne, in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris, 1950, p. 8.

¹¹ Siehe die Parallelen in Paul Henry: *La Vision d'Ostie* (Vrin, Paris, 1938).

als die Hinwendung aus letzter Innerlichkeit zur absoluten, unüberholbaren Transzendenz, also die erste philosophische Synthese der östlichen und der „westlichen“ Grundstruktur des Geistes. Im folgenden möchte ich kurz die Bedeutung dieser Synthese für den abendländischen Begriff der Person skizzieren.

Augustins Analysen der *Memoria* in den *Confessiones* und in *De Trinitate* gehören zum Tiefsten, was über das Selbstbewußtsein geschrieben worden ist. *Memoria* bedeutet ihm viel mehr als „Gedächtnis“ oder „Erinnerung“ im üblichen Sinne, mehr auch und Anderes als die platonische *Anamnesis*. Mit *memoria* bezeichnet er zunächst die Persontiefe, den *abyssus humanae conscientiae*¹²; *memoria* ist ihm ferner die permanente Identität des Geistes mit sich selbst in der Zeit. *Memoria sui* ist aber zugleich *memoria Dei*, „Wiederbeherzigung“ (*recordatio*) seiner selbst und Gottes in einem. Wie der östliche Mystiker findet also Augustinus Gott durch Rückbesinnung auf sich selbst; allein, im Gegensatz zum Ostmenschen ist dieses Selbst für ihn nicht Gott, wohl aber der innere „Ort“ Gottes. Augustinus verwirft die Erklärung des Selbstbewußtseins (bzw. der Selbsterkenntnis) durch die Idee der Subjekt-Objekt-Spaltung, weil dieses der Körperwelt entnommene Bild auf die unausgedehnten Vorgänge des Geistes unanwendbar sei¹³. Er stellt fest, daß es im Selbstbewußtsein etwas gibt, das sich je und je dem Selbstbewußtsein entzieht, also ein ungegenständliches Objekt des innersten Bewußtseinspunktes; dieses ungegenständliche Objekt, dieser ungeschaffene Pol des geschaffenen Bewußtseins, kann nur dessen Schöpfer sein¹⁴. Die Konfrontation mit dem personalen Absoluten läßt kein abrupt identifizierendes *tat twam asi* aufkommen, sie erschließt vielmehr immer größere Tiefen und Höhen. Der Mensch ist weder Gott noch ungöttlich, er ist göttlich und doch nicht Gott, er ist *imago Dei*. Wohl bemerkt, *imago Dei*, nicht bloß *imago universi*, wie der vedantische oder plotinische Mensch. Obschon durch einen Abgrund von Gott getrennt, ist der Mensch als Abbild Gottes *ab ovo* hinausgehoben über den indischen, neuplatonischen und auch areopagitischen „Stufenkosmos“. Die kosmischen Hierarchien, die selbst beim Areopagiten noch verbindend und trennend zwischen Schöpfer und Geschöpf stehen, sind in der augustinischen Konfrontation von Haus aus überstiegen: *inter animam et Deum, nulla natura interposita*. Daher sind seine Kategorien keine physischen mehr, wie die östlichen, aristotelischen und auch die neuplatonischen Kategorien, sondern rein geistige. Aus demselben Grunde sammelt das augustinische Stehen vor Gott alle geistigen Fähigkeiten — *memoria, intelligentia, voluntas* —

¹² Conf. X. Siehe die verschiedenen Studien über die august. Memoria in Augustinus Magister, Communications du Congrès int. Augustinien, Paris 1954, Etudes Augustiniennes, p. 451 bis 607.

¹³ De Trin. XIV, 8: „Wird er (der Geist) etwa verdoppelt (an quasi geminatur) ... so daß er hier auf sich blickt, dort erblickbar vor sich steht? ... Auf diese Weise denken wir nur die eingebildeten Bilder der Körper; so aber ist der Geist nicht.“

¹⁴ De Trin, loc. cit. u. V, 2, vgl. Conf. X, 8.

zu einer gesamt-personalen Einheit. *Solidabor in Te, Domine!*: „Ich verdichte (sammele) mich in Dir, Herr!“ ruft Augustinus aus. Wo alles transparent wird — wie bei Plotin (oder wie etwa im Zen-Buddhismus) — „kann man nicht mehr anbeten“, wurde mit Recht hervorgehoben¹⁵.

Die unteilbare Einheit der Person als *imago Trinitatis* überwiegt die Vielheit ihrer einzelnen Fähigkeiten so stark, daß die spätere, thomistisch-franziskanische Streitfrage über das Rangverhältnis zwischen Erkenntnis und Wille sozusagen von vornherein überholt ist. Aus den Tiefen der *Memoria* steigt Augustinus erkennend und wollend auf zur Spitze des Geistes (*acies mentis*)¹⁶. Derselbe Gott, der ihm in der *Memoria* „innerlicher ist, als ich mir selbst“ (*interior intimo meo*), bleibt ihm auf dem Gipfel des Geistes „höher als mein Höchstes“ (*superior summo meo*). So erkennt er einerseits in sich selbst Dimensionen des Bösen, der Schuld, des geistigen Todes, die dem Osten wie dem Neuplatonismus unbekannt sind, denn im Rahmen der Seelenwanderung ist der Tod ein bloßer Übergang und die Schuld nicht Sünde, sondern vorübergehende Störung der kosmischen Ordnung; andererseits entdeckt er über sich selbst Horizonte der Transzendenz und der Gnade, denen sich jede Identitätsphilosophie grundsätzlich verschließt. Das augustiniische *transcendete ipsum!* ist mehr als eine Aufforderung, es ist die erste Definition der Person als *Überstieg*. Je tiefer der innere Punkt ist, von dem aus der Mensch sich selbst übersteigt, und je höher und unüberholbarer das Du ist, zu dem hin der Mensch sich übersteigt, desto mehr ist er Person im augustinischen, für das abendländische Denken wegweisenden Sinne dieses Wortes. —

War die Objektgerichtetheit das geistige Wesensmerkmal des vorchristlichen Abendlandes im Gegensatz zur östlichen „Objektflüchtigkeit“, so erweist sich jetzt als Wesensmerkmal des nachchristlichen Abendlandes die *Intersubjektivität*, d. h. die Verbindung von Innerlichkeit und *Gegenseitigkeit*, die Erhebung der Innerlichkeit in die Konfrontation mit Gott sowohl wie mit dem Nächsten als *imago Dei*, die Erschließung des interpersonalen Raumes als geistigen Höchstwert, im Gegensatz zum Einsamkeitsideal des monistischen Ostens, wo selbst die mystischen Wege der Liebe (*bhaktimarga*) die Aufhebung jeder Zweiheit, jeder Ich-Du-Beziehung in restloser Verschmelzung und einseitiger Verinnerlichung anstreben. Die Kategorie der Beziehung, die Aristoteles noch zu den bloßen Akzidentien der Substanz

¹⁵ Paul Henry, op. cit. p. 127.

¹⁶ Vgl. Hans Eibl (Augustin und die Patristik, Reinhardt, München 1923, p. 306 u. 307) zu *De Trin.* XI, 1 u. XIV, 13 u. 15: „Auf den Wink des Willens tauchen aus der *memoria* Vorstellungen auf und werden zur *interna visio*... Jede Erinnerung zieht eine neue heran, jeder vereinigende Wille einen neuen, so daß unzählige Trinitäten entstehen.“ Die höchste Dreifaltigkeit, diejenige der Weisheit (*Sapientia*), entsteht „wenn die dem Bewußtsein innewohnende Dreiheit von Geist, Selbsterkenntnis, Selbstliebe sich anstatt um das Selbst um Gott, das höchste Objekt, gruppiert. Weisheit ist Hinlenkung der ganzen Seele zu Gott.“ Cf. *De Trin.* XIV, 15: „Diese Dreifaltigkeit des Geistes ist nicht deshalb Bild Gottes, weil sie sich ihrer selbst inne wird, sich selbst erkennt und liebt, sondern deshalb, weil sie sich zugleich Dessen inne wird, Den erkennt und liebt, von Dem sie erschaffen wurde (*a quo facta est*).“

rechnet, erhält allmählich im abendländischen Denken, eine Würde, die derjenigen der Substanz qualitativ gleichgeordnet ist.

Dank der Dimension der Intersubjektivität wird der geistige Horizont qualitativ umfassender, als der östliche, denn sie schließt die im Osten vorherrschende Innerlichkeit nicht aus, sondern ein und vollendet sie, während umgekehrt die vom Osten als Höchstwert angesprochene Alleinheit (im doppelten Sinne dieses Wortes) die Intersubjektivität letztlich ausschließt. Eine Beziehung von $A \text{ t m } \hat{a}$ zu $A \text{ t m } \hat{a}$ oder gar eine innergöttliche Intersubjektivität, wie die trinitarische, wird vom Ostmenschen als *contradictio in terminis* empfunden. Im Moment, wo der Yogi, der Bodhisattwa oder der Taoist zur Person im Sinne der wesenhaft wechselseitigen *Caritas* (*Agapè*) erwachen könnte, erlischt für sie das personale Bewußtsein im unpersönlichen, wesenhaft unkonfrontierten, „neutralen“ Es der Gottheit. Diese grundsätzliche, religiös-metaphysische Negierung der *Communio* als Höchstwert scheint mir der Grund zu sein, aus welchem die asiatischen Kulturen in bezug auf die Gemeinschaftswerte, insbesondere das Sittliche und Soziale, im Vergleich zu Europa und zu Amerika rückständig, sozusagen wertblind geblieben sind.

Man wird hier vielleicht einwenden: Wenn die christlich-abendländischen Werte die östlichen einschließen und vollenden, warum zeigt dann die westliche Kultur mit ihren Religionskriegen, ihren sozialen Wirren und ihrer wertfeindlichen Technokratie oft viel dekadentere Züge, als die östlichen Kulturen? Die Antwort scheint mir einfach: *Corruptio optimi pessima*. Je höher die Berufung, desto verheerender die Untreue. Die Begegnung mit dem geistigen Asien sollte auch dann, wenn der Vergleich zu Ungunsten Europas ausfällt, uns nicht veranlassen, unsere Werte zu verleugnen, sondern vielmehr diese zu vertiefen. Dazu verhilft vielleicht die Rückbesinnung auf die Zeiten, als Asiens Inkognito in unserem Geistesleben noch nicht gelüftet war.

VI. Asiens Inkognito bei Meister Eckhart

Ein weiteres, folgenschweres „Inkognito Asiens“ im europäischen Denken glaube ich in Meister Eckhart erblicken zu können. Die augustinische Synthese von Rückwendung in die Tiefe und Hinwendung zum Du, von östlicher Verinnerlichung und westlichem „Überstieg“ — wenn ich mich so schematisch ausdrücken darf — scheint mir in der Eckhart'schen Mystik durch die entschiedene, intellektualistische Überbetonung des „östlichen Poles“ der Person ernsthaft bedroht. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet erklärt sich die Verurteilung von 28 Aussprüchen des großen Dominikaners durch Papst Johannes XXII (i. J. 1329) nicht nur als Folge persönlicher Intrigen, sondern als schützende Warnung gegen die Gefahr der Entpersönlichung des abendländischen Denkens. Man denke etwa an folgende unter diesen Äußerungen Eckharts: „Es gibt in der Seele etwas ungeschaffenes und unerschaffbares (*in creatum et increabile*); wäre die ganze Seele so, dann wäre sie *in creata et increabile*; das aber ist der Intellekt.“ Typisch östlich¹⁷ im Sinne von unchristlich ist bei

¹⁷ D. h. in concreto: plotinisch, da M. Eckhart keine direkte Kenntnis der östlichen Weisheit hatte.

Eckhart nicht so sehr der Begriff einer Gottheit jenseits von Gott, sondern die Behauptung, diese über- und un-persönliche Gottheit sei identisch mit dem erkennenden Intellekt. Östlich und plotinisch ist auch Eckharts Radikalisierung der *theologia negativa* als Weg zur Einung mit Gott als unbestimmbarem „Nichts“. Auffallend ist die Verwandtschaft mit dem berühmten *neti, neti*: „Nicht so, nicht so“ der Brihad-Aranyaka-Upanishad, das methodisch auf sämtliche Korrelate des Bewußtseins — mit Einschluß Gottes — angewendet wird und immer wieder ausmündet in die Feststellung: „Er ist der ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkennen. Es gibt außer ihm keinen Seher, ... keinen Hörenden, ... keinen Denker, ... keinen Erkennenden ... Er ist dein Selbst (A tmâ) ...“¹⁸ Rudolf Otto hat eine Reihe fast wörtlicher Übereinstimmungen aufgezählt zwischen Eckhart und Shankara, dem größten indischen Meister des Weges der Erkenntnis (*j n a n a - m a r g a*), d. h. der radikalen Verinnerlichung der Welt und der personalen Aspekte der Gottheit (*I s h v a r a*, „Der Herr“)¹⁹. So sehr sich der christliche vom indischen Meister durch die „ekstatische“ Bejahung des Dynamischen, des Lebens in Gott unterscheidet, so überwiegt bei ihm m. E. letztlich die die östliche, *e n s t a t i s c h e* Dimension.

Seinen mystischen Intellektualismus führt man oft darauf zurück, daß Eckhart Dominikaner war und vom Thomismus her dachte. Es ist wahr, daß Thomas von Aquin der Erkenntnis grundsätzlich den Vorrang über den Willen (und der dem Willen zugeordneten Liebe) gegeben hat und daß dies die Hauptursache der theologisch-philosophischen Divergenz zwischen Dominikanern und Franziskanern ist. Allein, Thomas anerkennt, daß für den Menschen in seiner konkreten Erdsituation „die Liebe Gottes besser ist, als die Erkenntnis Gottes“ (*m e l i o r e s t a m o r D e i q u a m c o g n i t i o*) und daß im Sittlichen — d. h. in der „Verwirklichung“ der Teilnahme am göttlichen Leben — der Wille wertvoller ist, als die bloße Erkenntnis, so daß der Primat des reinen Erkennens für den Menschen erst *i n s t a t u f i n a l e* in Erfüllung gehen wird. Meister Eckhart aber betont, schon in diesem Leben aktuiere das bloße Erkennen Gottes *e o i p s o* den Willen und die Liebe, er nimmt somit den rein kontemplativen *s t a t u s f i n a l i s* vorweg und gibt dadurch dem thomistischen Intellektualismus ein östliches Gepräge. Dann findet nämlich die *c o i n c i d e n t i a o p p o s i t o r u m* nicht mehr jenseits, sondern innerhalb der menschlichen Gesamtperson statt. Selbst Nikolaus von Cusa — der Schöpfer des Ausdruckes „*coincidentia oppositorum*“ — von allen Bewunderern Eckharts derjenige, der ihn wohl am besten verstand, hat vor den Gefahren dieser Mystik gewarnt. Der große Cusaner selbst hat den „Zusammenfall letzter Gegensätze“ nie aus den Tiefen Gottes in das Innere des Menschen herabgezogen.

Die Analyse des Eckhart'schen Urgestus als einer Rückwendung vom Objekt und von jedem vorgegebenen Du weg in die Richtung einer apersonalen, fast

¹⁸ 3, 7, 23.

¹⁹ West-östliche Mystik, C. H. Beck, München, 1929, Kap. X, II.

solipsistisch anmutenden Innerlichkeit scheint mir deshalb wichtig, weil Eckharts „geniale Sprachgewaltigkeit“, wie Windelband hervorhebt, der deutschen Nation „die für die Zukunft bestimmenden Anfänge ihrer philosophischen Ausdrucksweise“ geschaffen hat²⁰.

VII. Die „Heiligsprechung“ Buddhas

Bevor ich in diesem Lichte den deutschen Idealismus zu betrachten versuche, möchte ich ein pittoreskes Inkognito der asiatischen Geistigkeit im Europa des Mittelalters und der Renaissance nicht unerwähnt lassen: ich meine die unwillkürliche Kanonisierung Gautama Buddhas. Seit der Mitte des letzten Jahrhunderts bestreitet niemand mehr, daß die „Heiligen Barlaam und Josaphat“ der *Legenda Aurea* (13. Jahrh.), die heute noch im römischen Martyrologium figurieren, identisch sind mit den zwei Hauptgestalten der legendären Buddha-biographie des *Lalitavistara* (kurz vor oder nach der christl. Ära), nämlich einerseits mit dem indischen Asketen *Bilahaur*, der den jungen *Bodhisattwa Sakyamuni* belehrte, und andererseits mit eben diesem *Bodhisattwa*, d. h. „zukünftigen Buddha“ aus dem 6. vorchristl. Jahrhundert. Im Verlauf der Übersetzungen dieser Biographie aus dem Sanskrit ins Persische, Arabische, Georgische, Griechische und Lateinische wandelte sich der Name *Bodhisattwa* allmählich um in *Budasaf* (persisch), *Judasaf* (arabisch), *Joasaph* (griechisch und lateinisch) und schließlich *Josaphat* (lat.). Auf diesem langen Wege verwandelte sich *Bilahaur*²¹ in einen christlichen Heiligen Namens *Barlaam*, der den Prinzen *Sakyamuni* zum Christentum bekehrt. Im 10. Jahrhundert verstand es ein dichterisch hochbegabter Athosmönch, diesem Bericht eine literarische Form zu geben, die ihm einen wahren Siegeszug durch die „*presque totalité de l'humanité pensante*“ vom 14. bis zum 17. Jahrhundert gesichert hat²². Überall wurde das „glorreiche Leben des hl. Josaphat“ gefeiert. Eine Kirche wurde ihm in Palermo geweiht; im 14. Jahrh. entstand aus dieser Vita ein Mysterienspiel; Lope de Vega wollte sie für die Bühne bearbeiten; sie wurde sogar ins Chinesische übersetzt; diese Lektüre soll die monastische Berufung von François du Tremblay (des berühmten „Père Joseph“, Richelieu's „graue Eminenz“) entschieden haben.

Bedeutsam für unser Anliegen ist die Tatsache, daß an diesem Heiligenleben — auch in seiner noch heute zugänglichen Fassung — nur der äußere Rahmen christlich ist, der Inhalt und die geistige Struktur dagegen ausgesprochen buddhistisch. Reizvolle Parabeln variieren in der suggestiven Farbenpracht mythischer Symbole ein einziges Thema: die Weltflucht als Kern der monastischen Lebensform, und zwar Weltflucht im Sinne eines Zurückschreckens vor

²⁰ Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15. Aufl., Mohr, Tübingen 1957, p. 287.

²¹ Vielleicht bereits eine Umbildung von *Alara Kalama*.

²² Siehe H. de Lubac: *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Aubier 51, p. 30.

der Welt und dem Ich, wobei die christliche Auffassung des Leidens als einer gottgewollten, sinnvollen Zubereitung für die übernatürliche Liebe völlig verdrängt ist durch die spezifisch buddhistische und unchristliche Idee der Sinnlosigkeit des mit dem Leiden identifizierten Daseins. Was die buddhistische Atmosphäre trotz ihren asketischen Forderungen verlockender gestaltet als die christliche, und den Erfolg der Vita zum Teil erklären dürfte, ist das Fehlen von Ursünde, Schuld, Verantwortung vor Gott, tragischer Einmaligkeit der Entscheidungen auf diesem Wege der Erlösung durch abrupte, konzentrisch verinnerlichende Negierung des Lebensdurstes, d. h. jeder Solidarität mit dem Dasein. Aufschlußreich erscheint mir der Umstand, daß der Verfasser der Version der *Vita*, die ihr den Erfolg verschaffte, ein Athosmönch war, weist doch die hesychastische Gebetsmethode, die in den Klöstern des Berges Athos ihre endgültige Form erhielt, unleugbare Ähnlichkeiten mit dem Yoga und den buddhistischen Versenkungsmethoden auf, vor allem die Verbindung der Herinnahme des Namens Jesu in das Herz mit Atemtechnik und Befreiung von Sinnesempfindungen. Die Geschichte des Hesychasmus, dem Kernstück der Mystik der Ostkirche, ist ein ständiger, aber siegreicher Kampf gegen die Versuchung, bei der inneren Kontinuität mit der als „ungeschaffenes Licht“ erlebten Gegenwart Gottes zu verweilen, ein echt christlich-abendländisches Hineinheben dieser Haltung in die Konfrontation, in welcher die Diskontinuität von Mensch zu Gott bejaht und eben deshalb von Gott her überbrückt wird. Aufschlußreich ist auch die neue Erfolgswelle der Josaphatlegende im 16. Jahrhundert, war doch die naturfreudige, mensch- und weltbejahende Renaissance eine Zeit drohender Veräußerlichung; der geistige, für die volle Person konstitutive Überstieg erfolgte gleichsam immer weniger zu Gott, zur *imago Dei* im Nächsten und zu den *vestigia Dei* in der Welt hin, sondern immer mehr zur Welt und zum Menschen als solche, d. h. auf gottunabhängige Ziele hin, wobei die Innerlichkeit Schaden litt. Die christianisierte Buddhallegende, die im 16. Jahrhundert in das römische Martyrologium aufgenommen wurde, dürfte wie ein Weckruf empfunden worden sein. In christlicher Verkleidung rief uns Asien gleichsam in Erinnerung, daß der Weg zum *unum necessarium* den „Herzinnenraum“ zum Ausgangspunkte hat.

VIII. Die Renaissance als Säkularisierung beider Grundhaltungen

Das Inkognito Asiens in der überaus komplexen Zeit der Renaissance kann ich aus Zeitmangel nur flüchtig streifen. Nach dem Zusammenbruch der kulturellen Einheit des Mittelalters sind — schematisch ausgedrückt — die östliche und die westliche Dimension der abendländischen Geistigkeit wieder auseinandergefallen; sie wurden zugleich säkularisiert, die westliche nach der Richtung des Empirismus, die östliche nach derjenigen des Pantheismus. Dieser Terminus bedarf im Hinblick auf unser Thema folgender Präzisierung. Die hinduistischen, mahayana — buddhistischen und taoistischen Kosmogonien werden oft

als pantheistisch bezeichnet. Der Pantheismus eines Giordano Bruno, Spinoza oder auch Jakob Böhme unterscheidet sich jedoch von allen östlichen Weltanschauungen dadurch, daß er die Wirklichkeit der Welt nicht in Frage stellt. Für die indische Maya-Lehre, wonach die Welt letztlich ein Trug ($m\hat{a}y\hat{a}$), eine magische Projektion des göttlichen $M\hat{a}y\hat{i}n$ (= „Magiers“) darstellt, ist — wie Hegel als erster treffend erkannt hat²³ — der Ausdruck „Akosmismus“, nicht Pantheismus, der zutreffende, oder dann der von Rudolf Otto eingeführte Neologismus „Theopantismus“ (oder „Theopanismus“); denn wirklich ist für den orthodoxen Vedanta überhaupt nur Brahma. Dem Pantheismus der westlichen Philosophien der Renaissance haftet immer ein der östlichen Metaphysik fremder Naturalismus an, d. h. eine Tendenz, zwischen Welt und Gott nicht nur eine innere Kontinuität zu erblicken, wie im östlichen Theopanismus, sondern auch eine äußere Kontinuität; daraus ergibt sich leicht die Neigung, die Welt zu vergöttlichen oder Gott zu verweltlichen; sie kommt drastisch zum Ausdruck in allen Formen des Okkultismus, jenem „Inkognito Asiens“, das in der Renaissance-Zeit ins Kraut schießt²⁴. Der okkultistische Pantheismus ist ein säkularisierter Theopanismus. Das Unbehagen, das man bei der Lektüre okkultistischer Literatur empfindet, dürfte darin seinen Grund haben, daß dort letzte Gegensätze nicht eigentlich nach östlichem Vorgehen aufgehoben, sondern verwischt sind, und zwar deswegen, weil — ähnlich wie im Gnostizismus — östliche Kategorien, wie Akosmismus, Theopanismus, Selbsterlösung, unbewußt projiziert werden auf den Inhalt monotheistischer Kategorien, wie Wirklichkeit der Welt, persönliche Transzendenz Gottes, Fremderlösung.

IX. Der agnostische Gottsucher Kant

Wenn ein Philosoph den Vorwurf, Antinomien zu verwischen, nicht verdient, so ist es Immanuel Kant. Sind die von mir als östliche Denkstruktur bezeichnete, objektflüchtige Rückwendung und die als westliche Denkstruktur bezeichnete, objektgerichtete Hinwendung auf Kant überhaupt anwendbar, dann hat er sie sicher nicht miteinander verwechselt, aber wohl auch nicht im augustini-schen Sinne versöhnt, sondern vielmehr, wie ich glaube, unverbunden nacheinander oder nebeneinander vollzogen. So gewagt es scheinen mag, ich frage mich, ob die unversöhnte Koexistenz jener zwei Grundhaltungen des Geistes nicht dazu beiträgt, die auffallende Diskrepanz zu beleuchten zwischen der betont agnostischen Kritik der reinen theoretischen Vernunft und der betont gläubigen, ja fideistischen Kritik der reinen praktischen Vernunft. An einen

²³ Encyklopädie der Phil. Wissenschaften, § 573.

²⁴ Hier sei daran erinnert, daß Paracelsus Jakob Böhme seine wesentlichen Kategorien geliefert hat und daß Hegel in J. Böhme — „diesem gewaltigen Geiste“, dem „mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden“ ist — die „größte Tiefe“ bewundert, „die sich mit der Vereinigung der absoluten Gegensätze herumgeworfen hat“ (s. Vorrede zur Encyklopädie der phil. Wissenschaften, und Schlötermann: Vom Göttlichen Urgrund, Meiner, Hamburg 1950, p. 81).

Einfluß des Ostens auf Kant glaube ich übrigens nicht, obwohl er Vorlesungen über die asiatischen Kulturen hielt, denn diese Vorlesungen zeigen, daß er den Osten nur aus Reisebeschreibungen kannte und über seine philosophischen Lehren falsch oder gar nicht unterrichtet war. In seinem Buche: Kant und die Religionen des Ostens²⁵ untersucht Helmuth von Glasenapp die paradoxe Tatsache, daß derselbe Kant, der „die Begriffe von einem Geist, von Gott usw. . . .“ als „Dichtungen, die zwar an sich gegründet, aber nicht real, sondern immer nur ideal sind“ bezeichnet²⁶, andererseits in seinen Gesprächen und Vorlesungen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als unumstößliche Tatsache postuliert; in der Kritik der praktischen Vernunft handelt er von ihnen als von „subjektiven, aber doch wahren und unbedingten Vernunftnotwendigkeiten“ bzw. Postulaten. Glasenapp findet die Lösung darin, daß er Kant eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Wahrheit „für uns“ und der Wahrheit „an sich“ zuschreibt; er bewundert Kants religiösen und philosophischen Relativismus, der von einer Höhe sei, die das Abendland selten erreicht habe, und der die Grundhaltung des Ostens darstelle. Die Lösung des Kantschen Paradoxes sowohl wie die Wertung der östlichen Geistigkeit scheinen mir weniger einfach zu sein.

Als „östlich“ lato sensu erscheint mir bei Kant nur der Ausgangspunkt der Kritik der reinen Vernunft, nämlich das gedankliche Verfahren, auf Grund dessen Kant die zwei Begriffe *s y n t h e t i s c h* und *a p r i o r i*, die vor ihm als heterogen empfunden wurden, miteinander verknüpft. Ziehen wir von unseren sinnlichen Eindrücken alles Besondere, Kontingente und Veränderliche ab, sagt Kant, so bleiben zwei allgemeine, notwendige und konstante Anschauungsformen zurück: der Raum und die Zeit. Darin liegt noch nichts Östliches. Das philosophische Novum, das mit dem östlichen Urgestus im Einklang steht, ist die Behauptung, Raum und Zeit seien *n i c h t s a n d e r e s* als Anschauungssynthesen, d. h. a priorische (vor- und überempirische), der Einbildungskraft entspringende *S c h e m a t a*, die allen Sinnesdaten das Gesetz unseres Geistes diktieren. Während Cartesius die Ausdehnung „draußen“ gelassen und dem Subjekt das *c o g i t o* gegenübergestellt hatte, nimmt Kant mit der Zeit auch den Raum in das Subjekt²⁷. Dieses abendländische Novum ist aber nicht ohne strukturelle Analogie zum früher erörterten *t a t t v a m a s i*: „das bist du“ als jeweilige „Schlußfolgerung“ aus dem vorhergehenden *n e t i, n e t i*: „nicht so, nicht so“, das zu allem Empirischen gesprochen wird. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß die Kantsche Anschauungssyn-

²⁵ Holzner-Verlag, Kitzingen-Main, 1954, p. 167 u. f.

²⁶ *Opus postumum*, Ausgabe der Preuß. Ak., p. 105. Vgl. Kritik der r. V., *ibid.*, p. 580.

²⁷ Descartes hat als Erster mit dem Ausdruck *subjectum* das Ich bezeichnet. *Subjectum*, wörtlich das Darunterliegende, Zugrundeliegende (= Hypostase), bedeutet bei Cartesius das dem Nicht-Ich gegenüberliegende Ichbewußtsein (*pro-* oder *antejectum*). Bei Kant wird es zu einem über dem Gegenstand Liegenden (= *suprajectum*). Das vedantische Selbst wäre danach ein „*circum-jectum*“ im Sinne von Jaspers' „Umgreifendem, das wir sind“.

these (die Verknüpfung der Sinnesdaten zur Einheit der Anschauungen) das Fundament der beiden höheren Synthesen bildet, sowohl der Verstandessynthese (die Verknüpfung der Anschauungen zu Urteilen) wie der Vernunftsynthese (die Verknüpfung der Urteile zu Ideen). Die transzendentalen Ideen: Seele, Welt, Gott, sind demnach für Kant *Derivate* des Raum-Zeit-Schemas, d. h. nicht nur die *äußerste* Grenze des durch Abstraktion als ideales Objekt Erkennbaren, sondern zugleich die *innerste* Grenze des erkennenden Subjektes selbst, also der Endpunkt einer konzentrischen Rückwendung vom empirisch Gegebenen weg zum Geiste als apriorisch setzende Instanz. Man denkt an Shankaras Ausspruch: „Der Weise betrachtet die gesamte Wirklichkeit (einschließlich Gott als Person) als in seinem Selbst verweilend.“ Die kopernikanische Wendung Kants, kraft welcher „die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten“ und nicht die „Erkenntnis... nach den Gegenständen“, ist für den Ostmenschen gar nichts Revolutionäres.

Allein, Kant führt den östlichen Gestus nach Innen nicht zu Ende. Er geht in die Richtung des eingangs erörterten *tat tvam asi*: „das bist du“, bleibt aber an der Schwelle stehen; seine idealistische Haltung bleibt eine „kritische“, er vollzieht nicht den östlichen Schritt der Identifizierung des Erkannten mit dem Erkennenden, des Gegebenen mit dem Setzenden. Diesen Schritt, diesen inneren Sprung werden aber nach ihm andere, von ihm beeinflusste, Denker tun: Fichte, Schelling, in seiner Weise Schopenhauer. „Es gibt also im kritischen Idealismus einen fast unmerklichen Punkt, wo die Existenz nur gegeben ist, um sogleich eingefangen (*captée*) zu werden von den apriorischen Anschauungsformen und bald darauf von den Verstandeskategorien“²⁸. Indes, im Unterschied zum philosophischen Idealismus Berkeleys, Fichtes, Schellings und zum sakralen Idealismus des Ostens anerkennt der *kritische* Idealismus Kants, „daß es im Geiste etwas gibt, was nicht vom Geiste kommt“²⁹. Die theoretische Vernunft bleibt bei Kant zwar in sich selber eingeschlossen, vom Objektiven abgeschnitten, aber im Gegensatz zum monistischen Osten wird die Existenz „draußen“ weder negiert noch in das Selbst resorbiert, sie wird als Gegebenheit *stehengelassen*; Kants innerstes Ego ist nicht transzendent, sondern bloß transzental. Eine Tür, die der rein östliche Gestus zuschließt, bleibt bei Kant offen zur Existenz, offen für einen objektgerichteten Überstieg; diesen vollzieht bei Kant die *praktische Vernunft*.

In der Kritik der reinen praktischen Vernunft ereignet sich meines Erachtens im Denken Kants ein geistiger „Richtungswechsel“, eine Wendung, deren Richtung derjenigen der kopernikanischen Wendung entgegengesetzt ist, nämlich eine grundsätzliche *Hinwendung*. Das erklärt sich wohl daraus, daß die Kritik der praktischen Vernunft eine „Metaphysik der Sitten“ ist, das heißt eine Erkenntnis, deren Gegenstand nicht das apersonale Ding ist, erst recht nicht das apersonale Ding an sich, sondern primär der Mensch und letztlich die

²⁸ Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Vrin, 1948, p.198.

²⁹ *Ibidem*, p. 199.

Person an sich. Der Begriff „Wert“, dem man in der Kritik der praktischen Vernunft immer wieder begegnet, bezeichnet personale Werte als objektive Gegebenheiten der Erkenntnis. Die Werte, insbesondere Personwerte, lassen sich jedoch nicht in das apriorische Raum-Zeit-Schema einfangen, da die Person nur in dem Maße erkennbar ist, wie sie als unüberholbares Du angesprochen wird, d. h. als Anderer *qua* Anderer vorgegeben bleibt. Hier muß die befehlende, gesetzgebende Haltung des Geistes einer ehrfürchtigen, vorbehaltlos objektgerichteten Haltung weichen. Daß Kant dies einsah, geht aus folgendem Passus hervor: „Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzufügen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir an mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht . . . Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können . . .“³⁰

Nun kann sich der Geist nicht wohl vor dem bücken, was er selber setzt. Kant bemüht sich zwar, das moralische Gesetz auf ein a priori der Vernunft zurückzuführen, läßt aber doch immer wieder durchblicken, daß dieses Gesetz eine *interpersonale* Situation voraussetzt, also von der Erfahrung einer intersubjektiven Beziehung ausgeht; eine solche Beziehung aber fängt da an, wo das „jemeinige“ Zeit-Raum-Schema aufhört, und sie verbindet dieses mit dem Zeit-Raum-Schema des Andern durch eine überempirische, aber *objektive reale* Dimension. Zu dieser Dimension gehört der Glaube, der schon auf rein natürlicher Ebene unerläßlich ist um den Mitmenschen als Person zu erkennen³¹. Von da aus konnte Kant die Realität Gottes bejahen, ohne seine agnostischen Thesen im Bereich des Dinghaften zu verleugnen, allerdings nur die Realität des persönlichen, monotheistischen Gottes, nicht der apersonalen Gottheit des Ostens. Nach der berühmten Stelle über den „bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ schreibt Kant: „Das zweite, (das moralische Gesetz) fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist . . .“ und ein „von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart“³². Diese und viele andere Stellen weisen darauf hin, daß im pietistisch erzogenen „Gottsucher“ Kant die abendländische, vom Monotheismus geprägte Geisteshaltung bedeutend stärker war, als die von der Asia incognita geprägte, sozusagen agnostisch-gnostische Haltung.

Freilich, diese beiden Dimensionen blieben bei ihm zeitlebens unversöhnt. E. Horneffer schreibt: „Wie eigentlich Kant selbst in der tragischen Spannung, die die Gegensätzlichkeit seiner Ideen bedingt, sich behauptet hat, ist eine psychologische Erscheinung, die mir jedenfalls immer äußerst rätselhaft erschienen ist und Kant für mein Empfinden zu dem seltsamsten, höchst proble-

³⁰ Kritik der praktischen Vernunft, Kröner Ausgabe: Die 3 Kritiken, pag. 233.

³¹ Siehe hierüber Augustinus, *De fide rerum, quae non videntur*, 2: „Diese weder gesehene, noch gehörte, noch in dir selbst wahrgenommene“ Treue des Freundes „wird folglich geglaubt.“

³² *Op. cit.*, pag. 243.

matischen und komplizierten Charakter stempelt.“³³ Ist das wirklich so rätselhaft? Schlummert nicht vielmehr in jedem neuzeitlichen Menschen etwas von der inneren Tragik Kants? Ist seine antinomische Persönlichkeit nicht der geniale Ausdruck einer Zeit, in welcher die einseitige Erforschung und Beherrschung des Dinghaften und das ins Unübersehbare gewachsene Weltbild an die Bejahung geistiger Höchstwerte und an den Glauben Anforderungen stellen, die dem mittelalterlichen Menschen erspart blieben? „Kant setzte dem Wissen Grenzen, um dem Glauben Raum zu schaffen.“³⁴ Im Gegensatz zu Augustinus ist es ihm allerdings nicht gelungen, sein Wissen in die Blickrichtung seines Glaubens zu ziehen. Daß er aber trotzdem seine kopernikanische Wendung nicht in einem pantheistischen oder theopantistischen Idealismus ausmünden ließ, zeugt von der einzigartigen Unbestechlichkeit seines Denkens.

X. „Östlicher“ Idealismus und „west-östlicher“ Existentialismus

Fichte, Schelling und Schopenhauer haben gleichsam die Schwelle des *tatwamasi* überschritten, vor welcher Kant innegehalten hat. Fichtes Ausspruch: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“ könnte von einem vedantischen Weisen herrühren, wenn man das erste Ich mit *ât m â* (Selbst), das zweite mit *j î v â t m â* (individuiertes, lebendiges Selbst) und Nicht-Ich mit *id a m* (dieses) übersetzt. Unzählige indische, buddhistische und taoistische Parallelen ließen sich anführen zu Schellings Ich, oder „Welt-Ich“, das nicht nur alles Seiende – den „Traum“ dieser Welt – erzeugt, sondern mit diesem seinem Erzeugnis identisch ist. Doch handelt es sich hier schon nicht mehr um Asiens Inkognito, denn Fichte und Schelling, im Gegensatz zu Kant, hatten in den eingangs erwähnten Übersetzungen eine echte Kenntnis der östlichen Geistigkeit geschöpft und vertieften diese in regen Gesprächen mit Hegel, Novalis, Schleiermacher und Schiller. Schopenhauer vollends war von den indischen Lehren nicht nur beeinflusst, sondern hat sich ausdrücklich zu ihnen bekehrt und bekannt.

Hegels monumentale Synthese erscheint mir als der kühnste Versuch, der je unternommen wurde, um die geistigen Grund-Dimensionen von Ost und West in einem rein philosophischen System zu vereinigen. Die im Sinne der bisherigen Ausführungen „östlichen“ Elemente in Hegels Denken liegen auf der Hand, nämlich: die Identität von Objekt (bzw. Substanz) und Subjekt als Definition des Absoluten; die Philosophie als Nachvollzug, sowohl der Selbstentäußerung Gottes aus der reinen Innerlichkeit in die ihm völlig inadäquate Form der Natur, wie auch der Rückkehr Gottes aus seiner Schöpfung zu seinem „Selbstdenken“; vor allem auch das „absolute Wissen“ als „Selbstbewußtsein Gottes“ im Menschen. Entschieden unöstlich hingegen ist die Verbindung dieser auf dem zyklischen Zeitbegriff beruhenden Kategorien mit dem linear-aufstei-

³³ Der Platonismus und die Gegenwart, Kassel 1920, S. 74

³⁴ Helmut Kuhn: Begegnung mit dem Nichts, Mohr, Tübingen 1950, S. 161.

genden Zeitbegriff, d. h. mit der Bejahung des Historischen in seiner Einmaligkeit und Fortschrittlichkeit. Die Aufwertung der Geschichte ist etwas Abendländisches, zutiefst Biblisches. Ist darum Hegels System schon monotheistisch, christlich? Kierkegaard bestreitet es. Er wirft Hegel vor, daß er den wahren Ausgangspunkt seines Systems, nämlich Hegels konkrete, individuelle, logisch unableitbare Existenz vorerst in seinem „Armel verschwinden läßt“, um sie und damit die unableitbare Existenz überhaupt, nachträglich aus abstrakten Kategorien abzuleiten, die er in Wirklichkeit vorher von der Existenz abgezogen und in die Begrifflichkeit „hereingezogen“ hatte. In der extrem anti-dialektischen, wesenhaft dialogischen Sicht Kierkegaards wäre also das Ziel der Hegel'schen Geschichte eine hinter uns liegende, statische Ewigkeit, die alles Historische einfach wieder rückgängig macht³⁵. Kierkegaard wirft somit Hegel gleichsam einen Rückfall in die östliche Denkstruktur vor.

Die heutige Existenz-Philosophie ist kaum denkbar, ohne Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel einerseits und Husserls Phänomenologie andererseits. Bei Husserl begegnen wir wieder einem Inkognito der für Asien charakteristischen Denk-Struktur, denn er scheint sich nie ernstlich mit östlicher Philosophie befaßt zu haben. Schon vor bald 20 Jahren hat Gaston Berger die Verwandtschaft des Husserlschen transzendentalen Ego mit dem *Atmâ* - Begriff hervorgehoben. Laut Husserl bewirkt die phänomenologische Reduktion — nicht schon die eidetische — das Aufscheinen des transzendentalen, als Bewußtseinsmonade geschilderten Ego jenseits des weltverhafteten, psychologischen Ego des natürlichen, naiv dahinlebenden Menschen. Er beschreibt die Reduktion als den geistigen Akt eines tieferen Ich, das als transzendentaler „Zuschauer“ die Welt betrachtet, ohne an der Welterkenntnis teilzunehmen. Das noch weltverhaftete Bewußtsein ist laut Husserl in Wirklichkeit identisch mit dem transzendenten Ego, doch wird sich der Mensch dessen erst durch die Reduktion bewußt. „Hier kann man nicht umhin, schreibt Berger, an die Philosophie der Upanischaden zu denken: *Atmân* ist *Brahman*, für den Toren wie für den Weisen, doch hat nur der Weise diese höchste Wahrheit erkannt.“³⁶ Allerdings gilt das nur vom späteren Husserl, der in auffallendem Kontrast steht zum Husserl der „Logischen Untersuchungen“. Es ist, als hätte das anfänglich so betont objektgerichtete Denken Husserls eine Rückwendung vollzogen nach der Richtung eines Selbstes, das nur noch die unmittelbaren Korrelate eines radikal verinnerlichten Bewußtseins gelten ließe.

In die Richtung der vedantischen *Atmâ*-Philosophie weist bei Jaspers etwa das Begriffspaar: „das Umgreifende, in dem wir sind“ und „das Umgreifende, das wir sind“; und die damit zusammenhängende „Subjekt-Objekt-Spaltung“. Allein die Jaspersche „Kommunikation“ und „Schuld“ sind monotheistisch-weltliche Kategorien. Heideggers vielbesprochene „Kehre“ konnte zuerst den Eindruck erwecken, als entwickle sich sein Denken

³⁵ Siehe *Post scriptum*, Kap. II, § 4. Vgl. Crossall: *Kierkegaard Commentary* (Harper, New York 1956) pag. 200.

³⁶ *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Aubier, Paris, 1941), pag. 48.

von einem Atheismus christlicher Prägung zu einem Theismus östlicher Prägung; in seiner Schrift über den Humanismus schreibt er indes, „erst aus der Wahrheit des Seins“ lasse sich „das Wesen des Heiligen denken“, erst aus diesem „das Wesen der Gottheit“ denken, und in diesem Lichte wiederum könne „gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“, wenn wir „einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen“³⁷. Hier scheint die Kehre wieder eine monotheistische Richtung einzuschlagen. — Gabriel Marcel bezeichnet als Schlüssel zu seiner Metaphysik einen Passus von „Etre et Avoir“, der nichts anderes ist, als der Versuch, philosophisch zu fundieren, was ich die augustinische Synthese von plotinisch-östlicher Innerlichkeit und monotheistisch-personaler Transzendenz nennen zu können glaubte.

Das existentielle Denken der Gegenwart könnte gedeutet werden als ein Philosophieren über das augustinische: *Noverim me, noverim Te, noverim Te, noverim me*, auch da, wo die Frage offengelassen wird, ob *Te* eine östlich-apersonale Gottheit oder den monotheistischen Gott nennt, wie bei Heidegger und Jaspers, ja selbst da, wo ein Sartre sich bemüht, das *Te* — und damit auch das *me* — zu „nichten“.

Da die Struktur des modernen Bewußtseins, ob wir es wollen oder nicht, immer weltumspannender, planetarischer wird, ist es nicht erstaunlich, daß die über 2000 Jahre alte Begegnung von Ost und West heute in einem wachsenden Ineinandergreifen der entsprechenden Denkstrukturen gipfelt. Asien ist als unsichtbarer Gesprächspartner in das abendländische Denken eingetreten und umgekehrt, das Abendland in das asiatische Denken. In vermehrtem Maße drängen sich in einer immer zentraleren Sphäre Entscheidungen auf, das heißt geistige Akte, die für die Person als Überstieg und konstitutiv sind. Windelbands Ausspruch: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen“, scheint mir für die menschliche Person sowohl wie für alle philosophischen Systeme zu gelten. „Jedes System ist wahr, sagt Leibnitz, insofern es bejaht, und falsch, insofern es verneint.“ Je höher unser Höchstwert ist, desto einschließender ist unser Horizont, desto mehr ist unsere Zielrichtung imstande, den Wertgehalt anderer Systeme und Perspektiven in sich aufzunehmen. Mit Teilhard de Chardin glaube ich, daß „alles was aufsteigt, konvergiert“³⁸. Stehen wir am Anfang einer dritten, über die antike und orientalische Renaissance hinausweisenden, eurasiatischen, planetarischen Renaissance? Wenn ja, nur dann, wenn die unaufhaltbare, wechselseitige Durchdringung von Ost und West dem Abendlande nicht zum Anlaß wird, seine Werte zu verleugnen, sondern zum Aufruf, diese bewußt zu vertiefen.

³⁷ Über den Humanismus, pag. 36, 37.

³⁸ Siehe „Construire La Terre — Building the Earth — Die Erde aufbauen“, Cahiers Pierre Th. de Ch., Ed. du Seuil, 1958, Titelbild.