

heit und Süße der Kunst der Sungzeit. Sie ist die reife Frucht einer jahrtausendlangen Entwicklung. Mit ihr schließt das alte China ab. Ein neues Gebilde tritt an seine Stelle, in dessen endgültigem Werdeprozeß die Gegenwart noch mittendrin steht.

DIE BEDEUTUNG DER KONVENTIONELLEN FORM IM OSTEN

VON PROFESSOR DR. E. LEDERER

VORTRAGSABEND DES CHINA-INSTITUTS AM 17. JANUAR 1928

I

Meine Damen und Herren! Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß ich nicht imstande bin, das Problem der Form im fernen Osten, über das ich heute vor Ihnen sprechen möchte, in all seinen Bezügen zu meistern. Dieses Problem ist kein äußerliches, sondern es betrifft den Grundzug dieser Kulturgestalt. Zudem hat es viele Seiten, von denen her es gesehen werden kann, und ist sozusagen auch ein vielschichtiges Problem. Ich bitte Sie deshalb, es nicht als eine Phrase aufzufassen, wenn ich im voraus sage, daß meine Ausführungen nicht nur nach sehr vielen Richtungen hin unzulänglich sein, sondern wahrscheinlich auch der Kritik bedürfen werden. Aber es reizt mich andererseits, gerade diese Frage in einem Kreise hervorragender Sachkenner zur Diskussion zu stellen, und ich bitte daher für meine Ausführungen um Ihre Geduld.

Ich möchte zunächst, wenn Sie, meine Damen und Herren, es gestatten, mit einigen kleinen persönlichen Eindrücken beginnen, welche dartun sollen, daß das Leben des fernen Ostens — und von diesem kenne ich im Wesen und genauer nur das Leben Japans und viel weniger, fragmentarischer und oberflächlicher das Chinas — durchaus in Formen geprägt ist, in stereotypen Formen uns gegenübertritt. Wir beobachten diese Formprägung schon beim Betreten des Landes, bei der unmittelbaren Begegnung mit jedem einzelnen Menschen, und zwar in einer ganz andern Art, als es in Europa der Fall ist. Nehmen Sie sofort die erste Begegnung mit den japanischen Formen. Wenn man das Auto verläßt und sich durch den Garten dem Hause nähert, werden plötzlich die Schiebewände beiseite geschoben, und die Dame des Hauses begrüßt uns auf den Knien, wirklich kniend, nicht nur symbolisch angedeutet, sondern kniend, tief vornübergebeugt, das Haupt lange auf dem Boden ruhend, umgeben von der ganzen Gefolgschaft, der ganzen Dienerschaft und den Kindern. Wenn man dann die Schuhe abgelegt hat, und durch das Haus geführt wird; wenn einem überall ganz strenge und starre Formen begegnen, in denen sich jeder Mensch darbietet, in denen jede Bewegung geprägt ist, so tritt einem eben damit schon ein Grundzug des fernen Ostens entgegen. Er besteht darin, daß es dort eine spontane Bewegung, eine unwillkürlich aus dem Herzen oder aus der momentanen Stimmung oder aus der momentanen Situation herausspringende Bewegung überhaupt nicht gibt. Wir finden das in allen Gesten, wir finden das in der Art der Begrüßung, wir finden das in der Art der Bewegung, des Gehens, wir finden das selbst in der Art des Wohnens. Gewiß, auch der Europäer, zumal der gebildete, ist nicht formlos. Er gibt sich aber viel freier und wird selbst bei einer ersten, rein konventionellen Begegnung seine persönliche Stimmungslage, und auch sein spontanes subjektives Empfinden einigermaßen ausdrücken können und dürfen.

Auch die äußere Erscheinung des Japaners auf der Straße ist gewissermaßen ohne persönlichen Ausdruck: Schon die Art des Gehens ist durch die Tatsache bestimmt, daß sich die Japaner auf Getas, d. h. auf kleinen Holzsandalen, bewegen, die eine bestimmte Art des Ganges geradezu aufzwingen. Und die äußere Erscheinung des Japaners ist in ganz hohem Maße geprägt durch seine Gewandung, durch seine Kleidung, welche auch stereotyp ist, welche ihm vorgeschrieben ist, in der er nicht irgendeine persönliche Neigung zum Ausdruck bringen kann, welche, übrigens gleich in der Grundform für Männer und Frauen, nur gestuft ist in Muster und Farbe, nach Lebensalter, Stand und Gelegenheit, und daher die Grundform des Menschen in einem spezifischen Linienfluß darbietet, welcher wieder eine bestimmte Art der Bewegung, eine bestimmte Gemessenheit der Bewegung vorschreibt. Besonders der Gang ist durch die eigentümliche Art der Schuhe, der Fußbekleidung — wenn man das überhaupt so nennen kann — im voraus typisiert. Und wenn ich sagen kann, daß ich in Europa einen Menschen am Gang erkenne, indem dieser Gang eine Ausdrucksbewegung darbietet, welche mir den Zugang bis zu seinem Charakter erschließt oder seinen Charakter vor mir ausbreitet, so kann ich das in demselben Maße im fernen Osten, wenigstens in Japan nicht sagen, weil dort der Gang sowohl auf der Gewandung als auch auf der Art des Gehwerkzeugs beruht. Schon die Tatsache, daß der Japaner keinen Stock trägt, beraubt ihn sehr großer Möglichkeiten des Ausdrucks, über welche wir in Europa verfügen. Daß er, wie gesagt, keine persönliche Note in seine Kleidung hineinzubringen vermag, das mag nochmals besonders betont werden. Ebenso wie auf der Straße bewegt sich der Japaner auch in seinem Hause in stereotyper Weise, was mit der durchaus gleichen und ihn auch in der Bewegung bestimmenden Eigenart seiner Wohnräume zusammenhängt.

Ferner: Jeder weiß, wie schwer wir das Antlitz des Menschen im fernen Osten, selbst wenn wir uns lange Zeit dort befinden, zu deuten vermögen, es sei denn von Menschen, die wir persönlich genau kennen. Die Bewegung, die Ausdrucksbewegung fehlt, auch im Antlitz, und es ist doch offenbar nur das Mienenspiel, ein durch Jahrzehnte währendes Mienenspiel, welches den Kopf prägt. Diese Prägung mag uns in den menschlichen Physiognomien scheinbar als etwas Festes entgegentreten; aber dieses Feste ist doch erst aus einer Unzahl unwillkürlicher Bewegungen entstanden, und gerade solche unwillkürliche Bewegungen, solche aus dem Unbewußten stammende Bewegungen, sind dem Japaner nicht gestattet, er ist gewohnt, sie womöglich restlos zu unterdrücken. Das soll nicht heißen, als ob sein Antlitz tot sei. Aber die Linien, in welche es sich legt, sind ihm gleichsam vorgeschrieben.

Wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir sagen, daß viele dieser Grundformen, denen wir im täglichen Leben begegnen, ihr Zentrum im japanischen Haus haben. Dieses Haus, das nicht in Japan selbst entstand, sondern bekanntlich aus Südchina übernommen wurde, besteht aus einer Reihe von Räumen, welche mit weichen Matten belegt sind. In diesen steht keinerlei Mobiliar, weil dadurch der weiche Mattenboden gefährdet würde. Man kann sich in diesen Räumen daher auch nicht mit hartem Schuhwerk bewegen, sondern nur auf sog. Tabi, also auf Filzsocken, oder auf Sori, also weichen Strohsandalen. Dieses Haus ist eine größere oder geringere Flucht von Räumen, die ebenmäßig hintereinander angeordnet sind, in sehr gedämpften Farben gehalten, bei denen man von Farbe vielleicht gar nicht sprechen kann, sondern eher von Tönungen, welche aufeinander abgestimmt wurden. Das Haus ist in seiner Art, in seinen Grundelementen und im Grundriß ganz weitgehend gebunden, also weit entfernt von der vielfältigen Fülle und Mannigfaltigkeit europäischer Architekturen, welche eben nicht nur in der Anordnung der Räume, sondern auch in ihrer Gestalt nichts anderes sind als eine Fülle

von Ausdrucksbewegungen. Je mehr wir lernen, auf die Auswirkungen des Unbewußten zu achten und sie zu verstehen, um so mehr erzählen uns diese Architekturen über die Menschen, welche diese Häuser gebaut haben, und mehr noch über die Menschen, die sich diese Häuser bauen ließen und die Absicht hatten und imstande waren, in diesen Häusern zu wohnen. Wie mit den Häusern, so mit den Möbeln; man kann die ganze Geschichte des mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa aus den Möbeln, den Betten, den Truhen z. B., wie insbesondere den Sitzmöbeln ablesen. Sind sie doch alle Ausdruck eines bestimmten Wollens, eines bestimmten Anspruchs an das Leben, Ausdruck einer Bewegung und einer Bewegtheit — kurz eines Charakters. Nichts von dieser Mannigfaltigkeit, nichts von diesem Ausdruck zeigt das japanische Haus, das überdies, wenn es irgend geht, im Garten oder Park versteckt ist, also nicht auf Fassade gebaut ist, ebensowenig übrigens als der Palast oder der Tempel. Nie beherrschen diese die Straße, sondern verschwinden womöglich diskret zwischen den Bäumen. Das Haus als Lebensraum wirkt auf das Verhalten des Menschen von Tag zu Tag ein. Da z. B. das japanische Haus, wie erwähnt, keine Möbel hat, müssen die Menschen in ihm knien, so daß gar keine Möglichkeit und auch gar kein Anlaß zu rascher Bewegung besteht. Da ferner die Räume durch Schiebewände abgeteilt sind, welche in sorgfältig geglätteten Schienen bewegt werden, sich leicht bewegen, aber doch mit einer gewissen Beherrschung bewegt werden müssen, so liegt darin offenbar ein Zwang, beim Betreten oder Verlassen des Raumes jeden spontanen Impuls, jede Interjektion des Körpers, wenn man so sagen kann, zu unterdrücken. Denn weder springt der Japaner auf, noch hat er die Möglichkeit, auf den Tisch zu schlagen, noch gar eine Tür krachend ins Schloß zu werfen. Sie sehen: lauter Ausdrucksbewegungen, die natürlich einen Typus nicht schaffen, aber die einem menschlichen Typus korrespondieren; und ein menschlicher Typus ist immerhin im Wesen bestimmt durch die Tatsache, daß er in weitgehendem Maße sich selbst beherrschen muß, daß er genötigt ist — durch das ganze Milieu, in dem er steht, das er sich selbst geschaffen hat, aber das ihn wieder schafft und ihn wieder in dieser Form erhält — sich seinem Milieu entsprechend zu benehmen.

Oder das Schreiben: wir schreiben am Tisch, auf einer Unterlage. Das Schreiben ist für uns geradezu nichts als unbewußte Ausdrucksbewegung — eine bewußte, gestaltete, von einem deutlichen Formwillen beherrschte Kultur des Schreibens kennen wir nicht. Um so mehr spiegelt die Schrift, auch in ihrer Entwicklung, die Epochen europäischer Geschichte wider. Der Japaner hingegen schreibt auf den Knien, lose hält er die Papierrolle in der Luft, er schreibt mit dem Pinsel, leicht ohne jeden Druck, und strebt nach einer Form, die zwar individuellen Ausdruck einschließt, aber doch wesentlich einschränkt. Oder das Essen: der Japaner ißt mit den zwei Stäbchen, er bewegt sie elegant und leicht — er wirkt auch im Essen stereotyp.

Den Mangel einer genuinen, von innen her stammenden Bewegung finden wir auch in jenen Leistungen des japanischen Geistes, welche geradezu darauf abgestellt sind, Bewegtheit zum Ausdruck zu bringen, z. B. im Raum für die Teezeremonie. Der Raum für die Teezeremonie, wie er von berühmten Architekten allmählich aufgebaut und schließlich klassisch wurde, ist in seiner Form die Prägung der Bewegtheit, wenn man so sagen kann. Es wird diese Bewegtheit durch eine gewollte Unregelmäßigkeit ausgedrückt, während ein intimer Raum dieser Art z. B. sonst drei, vier oder sechs Matten groß ist, so wird hier eine ganz unregelmäßige und ganz unkonventionelle Größe (nämlich viereinhalb Matten) gewählt, ferner erfolgt die Anordnung der Fenster, die Anordnung der Nische nicht symmetrisch, sondern gewollt asymmetrisch. Aber bezeichnenderweise ist auch dieser Raum wieder stereotyp geworden, er bleibt nicht

etwa beweglich, dynamisch, derart, daß der Typ der Bewegtheit sich ausdrücken würde in einer Mannigfaltigkeit, in der Möglichkeit einer Veränderung, in einem Hinaustreiben über sich selbst. Eine solche Mannigfaltigkeit ist unbekannt, und wenn einmal die Form für die Bewegtheit gefunden ist, dann wird auch diese Form stereotyp, dann wird auch, so paradox das klingen mag, eine starre Form des bewegten Raumes geprägt.

Diese formale Bindung des Lebens erstreckt sich nun auf alles und jedes. Um nicht zu weitläufig zu werden, will ich mich darauf beschränken, noch darauf hinzuweisen, daß auch die Sprache für die einzelnen Schichten der Gesellschaft formgebunden ist, daß jeder Schicht ihre spezifische Sprache zukommt. Wir haben ja natürlich bis zu einem gewissen Grade auch in Europa eine gewisse Parallelität zwischen sozialer Schicht und Sprache. In Japan aber ist das doch wieder anders, nämlich nicht irgendwie spontan, ohne daß man sich dessen bewußt würde, gleichsam ohne daß es geprägt würde. Sondern jede Schicht hat ihre geformte, geprägte, hat die ihr zukommende adäquate Sprache, und jede Schicht spricht in ganz spezifischer Weise zu Gleichgeordneten, Untergeordneten oder Übergeordneten. Ebenso ist die Sprache, d. h. der Stil verschieden, je nachdem um welchen Grad der persönlichen Beziehung, der Verwandtschaftsbeziehung innerhalb der Familie usf. es sich handelt.

Genau so ist Stil und Stilnuance im Schreiben geprägt. Ähnlich ist die Kunst stärker in ihren Symbolen gebunden, daher leicht — bei aller inneren Bewegung, stereotyp. So daß man selbst bei der phantastisch-bewegten Tuschmalerei von einer Fixierung sprechen könnte. Endlich: das gesamte Leben des fernen Ostens, so wie es in Erscheinung tritt auch als profanes, als tägliches Leben, als Leben nicht eines Gebildeten oder eines zeremoniösen Menschen, sondern als Leben des Menschen von der Straße, auch dieses Leben tritt uns geformt in ganz bestimmten Ausprägungen gegenüber.

Solche Formungen und Prägungen — darauf möchte ich gleich im Eingang hinweisen — finden wir nun in ganz großem Maßstab ausgebildet bei allen denjenigen Völkern, die wir „primitive“ Völker zu nennen pflegen. Der Unterschied liegt nur darin — um es ganz kurz anzudeuten — daß es sich eben doch in China und in Japan um alte, große, ausgebildete Kultursysteme handelt, um ein außerordentlich entwickeltes und verwickeltes Gesellschaftssystem, zugleich um ein Kulturgebilde, das die höchsten Leistungen differenziertester Art aus sich heraus produziert und trotzdem in dieser Bindung, in einer Vielfältigkeit starrer Formen lebt.

Das führt nun von selbst zu dem recht schwierig und verwickelt liegenden Problem der Originalität. Hier nur soviel: Nichts gilt als wertvoll, weil es neu oder originell ist. Und — was wichtiger für unsere Betrachtung — das Originelle, einmal akzeptiert, wird sofort stereotyp, wird sofort stereotypisiert. Es wäre selbstverständlich falsch, zu behaupten, daß dies dem fernen Osten allein eigentümlich sei. Das kommt auch in Europa vor. Wir wissen, daß z. B. das Phänomen Werther, wiesehr es auch als hochindividuelles und persönlichstes Phänomen empfunden wurde, sofort eine Epidemie von Werther-Schicksalen zur Folge hatte. Daß ein solches persönliches Schicksal gleichsam zur Mode wird, ist aber doch selten. Es muß ganz besonders auf eine Zeitströmung auftreffen. In Japan sehen wir aber immer wieder: irgendwelche Taten, die Eindruck machen, finden eine große Gefolgschaft. Gerade als wir in Japan waren, ging ein Liebespaar unter besonders dramatischen Umständen gemeinsam in den Tod. Auch die Motive waren ganz spezielle, wurden ausführlichst in der Presse behandelt (wie ja der Japaner Diskretion in persönlichsten, ja intimsten Angelegenheiten und Details nicht kennt), sowie es auch nicht an aufschlußreichen Interviews mit dem zurückgebliebenen Mann

der Selbstmörderin und dessen bevorzugter Freundin mangelte. So wurde an diesem besondern Fall das ganze Problem der Stellung der japanischen Frau in Familie, Gesellschaft, die speziellen, intimsten Beweggründe, welche sich aus der individuellen Situation ergaben, endlich die Revolution aller Umstände ausführlichst und ohne jede Einschränkung erörtert. Und trotzdem, ja gerade deshalb machte dieser Selbstmord Schule — bei dem besonders attraktiv zu sein schien, daß er nach der einen Seite hin zum Skandal wurde. Keine Woche verging, in der nicht mehrere Fälle solcher Doppelselbstmorde als Parallele zum „Urfall“ gemeldet wurden.

Oder da hatte ein Schüler, welcher im Examen durchgefallen war, einmal die Idee, oberhalb Chuzensis Selbstmord zu begehen, indem er sich in den berühmten Kego-Wasserfall stürzte: es hatte sofort eine Epidemie von Selbstmorden an derselben Stelle zur Folge, weshalb die Zeitungen der japanischen Regierung rieten, diesen Wasserfall polizeilich überwachen zu lassen, um derart die Schülerelbstmorde zu verhindern.

Und in der Tat, dieser Rat war nicht bloß eine Selbstpersiflage: denn der freiwillige Tod aus diesem Anlaß heraus bietet sich jetzt eben nur in dieser Form dem Geist dar. Wird diese Form unmöglich gemacht, dann wird die Handlung irgendwie entwertet. Ja es wird psychologisch geradezu die Möglichkeit dieser Handlung vernichtet. So verknüpft sich aufs innigste Form und Inhalt, so verschmelzen beide zu einer Einheit, und selbst die Auslöschung des Lebens wird solenn. Am augenfälligsten tritt das ja beim Selbstmord des Samurai hervor. Als der privilegierte Adelsstand hat er auch eine ihm adäquate, eine ihm gerechte und nur geziemende Form, freiwillig aus dem Leben zu scheiden. Das Harakiri ist sein Recht, es ist unter Umständen seine Pflicht, genau so wie es Pflicht des türkischen Adligen ist, sich mit der seidenen Schnur, die ihm geschickt wird, zu erdrosseln. Das Harakiri ist also unter Umständen eine Pflicht des japanischen Samurai, es ist aber auch sein Recht, es steht niemand zu, der nicht Samurai-Rang hat. Und diese solenne Form, welche eine unendliche Grausamkeit in sich schließt und eine kaum möglich erscheinende Selbstüberwindung, diese Form, bei der genau die Waffe vorgeschrieben ist, mit welcher der Selbstmord vollführt werden muß, die Stelle, an der das Messer anzusetzen ist — ich möchte Sie und mich nicht mit den Einzelheiten dieser schauerlichen Selbstexekution, ihren grauenhaften Details erschauern machen — ist in allen Einzelheiten eine geprägte Form. Der Selbstmord wäre unvollkommen, wäre überhaupt kein richtiger Akt, wenn er nicht in dieser bestimmten Weise, womöglich in einer vorgeschriebenen Situation, begangen würde. Auch für die Frau der Samurai ist die Art des freiwilligen Todes genau vorgeschrieben, es ist z. B. dafür gesorgt, daß im Tode ihr Körper, wenn sich die Glieder lösen, nicht eine unschickliche Haltung annehmen kann. In den japanischen Mythen ist noch alles überhöht: der Held gibt sich unter den langsam fallenden Blättern des Kirschbaums in der abendlichen Sonne den Tod. Das ist die klassische Pose, und in dieser klassischen Pose erst hat das Opfer, hat diese Handlung den richtigen Wert, ist sie Sühne unendlichen Frevels, wandelt sie den Verbrecher an der kaiserlichen Majestät sogar, den Rebell aus edler Empörung, zum Heros.

Diese durchgehende Prägung des japanischen Lebens korrespondiert, was ich nur erwähnen möchte, ohne näher darauf einzugehen, der Organisation des ganzen Volkes in Familien. Die durchgehende Familienbindung bedingt schon an sich eine Unzahl von Konventionen, eine Unzahl von Formen, eine Bindung des Einzelnen in jeder Hinsicht, in allen Lagen seiner Existenz, so daß das Individuelle gar nicht ausströmen kann. Die Familie fixiert den Menschen innerhalb einer sozialen Gruppe, so daß ihm Konvention nicht etwas von außen Aufgezwungenes ist,

sondern selbstverständlich wird. Und insoweit der japanische Mensch oder auch der Chinese als Einzelner gar nicht zu leben vermag, sich selbst gar nicht als Einzelnen vorzustellen vermag, insofern muß er auch innerhalb dieser ganzen Gruppierung, in die er hineingeboren und hineingestellt ist, jede Form als etwas Gesetztes und als etwas Gegebenes empfinden, an dem irgendwie zu rütteln oder das in Zweifel zu ziehen gar keinerlei Anlaß vorhanden ist. Zerbrecen der Form beginnt mit der Revolution des Individuums — solange die feste Familienbindung besteht, wird sie nur in Einzelfällen möglich sein.

Wenn man danach das Europäische und das Östliche zu kontrastieren versucht, so könnte man vielleicht sagen, daß wir in Europa ganz unbewußt das Echte, Spontane, Elementare bewerten — das Elementare, welches wir zugleich „persönlich“ nennen und als persönlich empfinden —, daß hingegen dem Menschen des Ostens der natürliche Mensch ein Greuel ist, nämlich der natürliche Mensch so, wie er, von der Natur dargeboten, auf die Bühne springen würde¹⁾. Dieser „natürliche“ Mensch ist für den Chinesen oder Japaner nichts als ein Barbar, er ist ein Mensch, der sich nicht zu benehmen weiß, ein Mensch, der in jeder Lage, sicher aber in schwierigen Situationen das Falsche tun würde, wobei aber, was falsch ist, nur nach dem Herkommen, nicht aber den individuellen Umständen des Falles entschieden werden kann. Der Barbar zumal wird nie eine neue Form durch sein Verhalten prägen können. Der Mensch hat überhaupt nur Würde, wenn er ein Gentleman ist. Besonders in China ist ja diese Erscheinung des Gentleman in der konfuzianischen Ethik außerordentlich fein herausgearbeitet, aber auch in Japan ist es die Gestalt des Samurai in der ihm spezifischen Haltung, welcher gegenwärtig noch für das ganze Volk, auch außerhalb der alten Samurai-Schicht gleichsam das Ideal darbietet, nach dem der Einzelne sich zu bilden hat und zu bilden sucht. Dieses Samurai-Ideal ist freilich nur als Vorbild allgemeiner Haltung maßgebend. Niemand wird den Samurai im Einzelnen nachäffen, sondern da werden die Formen seiner sozialen Gruppe für ihn maßgebend sein. Dieses Samurai-Wesen besteht im Wesen darin, daß der Japaner immer Haltung bewahrt, daß er niemals die Leidenschaft über sich triumphieren läßt, daß er sich niemals vergißt, immer imstande ist, sich zu beherrschen.

Es wäre nun freilich zu viel, von jedem Durchschnittsmenschen zu fordern, daß er sich immer spontan richtig benimmt und beherrscht. Das ist ihm nur möglich gemacht durch einen unendlich komplizierten Kodex von Verhaltensvorschriften, welche gleichsam die Gleise abgeben, auf denen der Wagen seines Lebens zu rollen hat. Es wird also eine selbständige Schöpfung neuer Formen von dem einzelnen Menschen und besonders von dem durchschnittlichen Menschen nicht verlangt. Nur der Edle, nur der Weise, nur ganz wenige sind berufen und sind imstande, irgendwie neu in der Entwicklung auftauchende Probleme — denn diese kennt die japanische Anschauung zweifellos auch, wie sie auch die chinesische Anschauung kennt — in

¹⁾ Natur als Wert ist kein alter Begriff. Lukacs gibt in seinem bedeutenden Buch: „Geschichte und Klassenbewußtsein“ einige Andeutungen zur Entwicklung des Naturbegriffs (S. 150), und zwar von der Natur als „Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten“ zum Wertbegriff, wobei dieser „Wert“ gerade in der Gesetzmäßigkeit gegenüber der Willkür steckt (die magische Welt kennt kein allgemeines Gesetz, sondern nur eine Totalität der, mitunter disparatesten, jedenfalls nicht auf ein Prinzip reduzierbaren Bezüge), späterhin aber (z. B. bei Rousseau) handelt es sich gerade um das Echte, Ursprüngliche, Spontane im Gegensatz zur Kultur und Zivilisation, die den „echten Kern“ ertötet. Hier hat die menschliche „Natur“ nur mehr wenig gemein mit dem Ausgangspunkt einer Gesetzmäßigkeit, welche das magische Weltbild zerstörte, wengleich sie ursprünglich gerade als das größte mystischste Geheimnis erscheinen mußte.

der richtigen Form zu lösen. Der Mensch des Alltags, der normale Mensch, hat nur die Aufgabe, den Kodex zu kennen und sich auf diese Art gerecht und elegant zu bewegen. Weder Instinkt noch persönliches Gefühl, sondern das Wissen um das Richtige wird gefordert.

Jede Spontaneität des Ausdrucks ist also verpönt. Mein richtiges Verhalten ist geradezu dadurch garantiert, daß ich nichts spontan tue, sondern daß ich das Richtige, das ich tue, in der richtigen Weise tue und nichts durch sich selbst werden lasse, wie wir etwa in Europa sagen würden. Woher kommt das? Es ist sehr schwer, für solche ganz weitschichtige und verwinkelte Zusammenhänge, für solche Grundformen des Verhaltens, die sich in unendliche Einzelheiten des Handelns auswirken, einen letzten entscheidenden Grund anzugeben. Und auch ich bin weit davon entfernt, einen solchen letzten Grund andeuten zu wollen oder andeuten zu können. Es kann sich nur darum handeln, die Bezüge, die Zusammenhänge dieses Problems darzustellen. Und da möchte ich auf einen Gedanken hinweisen, der vielleicht den besten Schlüssel für eine ganze Anzahl der hier vorliegenden Problemketten bietet: der Mensch des Ostens, der sich so beherrscht, dem die Kontenance gleichsam zur Natur geworden ist, der ist vielleicht so geworden und mußte vielleicht so werden, um nicht ständig der Spielball seiner Leidenschaften zu bleiben. Der Mensch des Ostens ist von Natur aus — und jedenfalls sind es große Teile des japanischen Volkes und sicherlich auch, vielleicht noch größere, des chinesischen — von ungeheuren Leidenschaften durchtobt. Er kann überhaupt nur dadurch in einem sozialen System existieren, daß er sich in der Form fesselt. Wenn wir z. B. an die Gestalten der japanischen Ritter denken, an die Gestalten Südjakas, die in der Sage nicht nur, sondern auch in der Geschichte uns entgegentreten, so können wir uns schon vorstellen: diese Menschen können sozial, ohne ständige Explosion, ohne ständige Zerreißung, nur leben, wenn sie sich in einen um so stärkeren Panzer von Formen hüllen, welcher ihnen jede Bewegung, jede Spontaneität, jede Eruption verbietet. So waren diese Formen vielleicht allmählich, in einer kaum zählbaren Reihe von Generationen, sogar imstande, den Charakter zu prägen.

*

Nach diesen knappen Andeutungen schon wird es wohl nicht als zu gewagt empfunden werden, wenn ich behaupte, daß der Gegensatz von Form und Inhalt, wie ihn das Abendland ausgearbeitet hat, in dieser Art für die Welt des Ostens kaum besteht. In diesem Gegensatz liegt doch eine Entwertung der Form. Wenn ich sage „formal“, so liegt darin eine Entwertung der Form, wenn ich sage, daß der Mensch sich nur nach der Form bewegt, ohne von innen heraus zu handeln, wenn ich sage, daß der Mensch nur nach der Form fragt, so will ich doch damit sagen: er denkt in oberflächlichen Analogien, bei denen er gewisse Züge, die da und dort auftreten mögen, als Wesenszüge auffaßt, obwohl sie mit dem Wesen der Sache gar nichts zu tun haben. Und in der Tat ist es ja den primitiven Völkern eigentümlich, daß bei ihnen die Analogie eine außerordentlich große Rolle spielt, wie ja auch die Form eine ganz grundlegende und durchgreifende, geradezu konstitutive Bedeutung besitzt. Ebenso kann man auch von der Form im Osten sagen, daß sie ganz weitgehend konstitutiv ist und daß der „europäische“ Gegensatz von Form und Inhalt jedenfalls nicht in diesem europäischen Sinn besteht. Um das an einem Beispiel anzudeuten: Wenn der Japaner, um seine Familie zu erhalten, einen Sohn aus einer fremden Familie adoptiert, so wird dieser junge Mann, der adoptiert wird, sehr bald, vielleicht schon vom ersten Tage an, wirklich sofort als Sohn in die Familie eintreten und, was für uns noch eigentümlicher ist, er wird als Sohn gefühlt werden und wird in sehr vielen Fällen, so

wurde uns berichtet, das Gefühl verlieren, eigentlich mit einer anderen Familie blutmäßig verbunden zu sein. Man kann das auch so ausdrücken: *Quod est in actis, est in mundo* — was in den Akten ist, das ist Realität, das, was ordnungsmäßig bekundet wird, das, was in der richtigen Form geschehen ist, das setzt seinen Inhalt durch, wird konstitutiv. In Europa im Gegenteil: *quod non est in actis, non est in mundo*. Das heißt, die Realität der Tatsachen ist etwas primäres, und es erscheint dem europäischen Bewußtsein als widersinnig, daß sie nur in der „vorschriftsmäßigen Bekundung“ existentielle Kraft erhalten sollen. Der Gedanke, daß eine solenne Form Tatsachen schafft, wäre uns aber ganz fremd. Umgekehrt, der Mensch des Ostens könnte es nicht vorstellen, daß eine „nackte Tatsache“ substantielle Wahrheit besitze gegenüber dem, was „nur“ formal geschehen ist, was „nur“ formal bescheinigt ist. Er kann einen solchen Unterschied, ein solches Auseinanderklaffen, nicht empfinden, da „Tatsachen“ außerhalb ihrer adäquaten Form für ihn nicht Existenz haben. Deshalb sind wir berechtigt zu sagen, daß dieser Gegensatz von Form und Inhalt, wie ihn das abendländische Denken geprägt hat, im fernen Osten nicht besteht. Oder, noch schärfer ausgedrückt: daß die Form des Vorgangs für den Gehalt dieses Vorgangs wesentlich, ja geradezu zum Gehalt dieses Vorgangs wird. Das können wir gar nicht innerlich mitmachen, vermögen wir gar nicht zu denken, und es hat offenbar eine andere Art der Einstellung gegenüber der ganzen Welt zur Folge.

Nun wäre es notwendig, meine sehr verehrten Damen und Herren, dies im einzelnen an dem Lebenssystem aufzuweisen, welches als Konfuzianismus prägend auf die ganze Welt des Ostens gewirkt hat — eine Aufgabe, deren Lösung aber nicht nur der Zeitmangel verbietet, sondern welcher — ich will ganz aufrichtig sein — ich mich auch nicht ganz gewachsen fühlen würde. Aber es ist vielleicht möglich, auf das eine oder andere hinzuweisen, das erklärt oder wenigstens zeigt, wie tiefgehend diese Verbindung von Form und Inhalt, diese Identität des Gewollten mit der Art, wie es gewollt wird, empfunden wird.

So ist z. B. die Vorschrift, die richtige Vorschrift, das, was als Lebensregel sich uns darbietet, im Osten niemals bloß eine Lebensregel in der Art der europäischen, d. h. sie wendet sich nicht bloß an die Überzeugung, an das moralische Bewußtsein allein, sondern sie wird immer eine geprägte Lebensregel sein. — Es wird z. B. gesagt, daß ein wahres Herz und ein guter Wille die Wurzel des richtigen Handelns ist, aber daß das richtige Handeln nach außen nur in Erscheinung treten kann in der eleganten Form. Das bedeutet also wieder: Wenn die richtige Form nicht gefunden ist, dann ist auch das Handeln nicht richtig. Oder: ohne elegante Form kann das richtige Handeln nicht in Wirklichkeit umgesetzt werden. „Die zeremoniellen Regeln sind der verkörperte Ausdruck dessen, was recht ist.“ Spontanes Handeln hat kein Recht auf Existenz, es muß zugleich in einer bestimmten Form geprägt sein. Die zeremoniellen Regeln, wie es an anderer Stelle heißt, sind der vereinbarte Ausdruck dessen, was recht ist.

Das ist eine sehr weitgehende Formulierung. Zweifellos würde es in Europa gerade umgekehrt lauten: daß es nicht auf das äußere Verhalten, sondern darauf ankommt, wie es gemeint ist und daß es von Herzen kommt. „Ein guter Kern in rauher Schale“ — das ist das europäische Bild, welches man gebraucht, das aber in jener Welt irgendeine Grundlage, d. h. eine Korrespondenz im Erleben, nicht findet. Wenn wir in den Schriften von Konfuzius und in den Berichten über ihn, besonders in den Berichten seiner Schüler, nachlesen, wie Konfuzius sich benommen hat, dann finden wir nicht nur außerordentlich feinentwickelte Formen des Benehmens, sondern auch eine für unser Empfinden viel zu weitgehende Wichtigkeit, welche der kleinsten Kleinigkeit dieses Benehmens beigemessen wird. Ich möchte Sie, meine

Damen und Herren, mit einer eingehenden Schilderung dieses Benehmens nicht ermüden. Ich möchte nur hervorheben, daß in diesen Schriften ganz genau beschrieben ist, in welcher Weise Konfuzius sich zu Hofe begibt, wie er sich benimmt, wenn er im Angesicht seines Königs ist, wenn ihm eine Botschaft vom König überreicht wird, wenn er Gesandte im Auftrag des Königs zu empfangen hat, wie er sich kleidet, wie er auf die Straße geht, wie er sich zu Hause bewegt, wie er die Fasten feiert und in welcher Weise er sich nach dem Fasten benimmt, sogar wie er im Bett liegt; auch die Länge und Art des Nachtgewandes werden beschrieben, es fehlt kein Detail dieses Lebens, kein Detail der äußeren Form des Lebens — und alle diese unzähligen Formen werden offenbar als wichtig empfunden. In diesen Details, die uns da mitgeteilt werden, haben wir das Bild eines Lebens, welches ganz abgezirkelt, welches ganz gemessen ist, in dem der Weise jeden Moment Herr seiner selbst ist. Ferner wird von ihm gerühmt, daß er das größte Gewicht darauf legte, alle anderen in der richtigen Weise zu behandeln; es wird hervorgehoben, wie gut er das verstanden habe: er hatte einmal eine ganze Anzahl Gäste auf einmal zu empfangen und begrüßte jeden in der richtigen Weise, d. h. den einen mit einer Bewegung des linken Arms, den andern mit einer Bewegung des rechten, einen andern wieder mit dieser oder jener Bewegung, rasch oder langsam, in bestimmten formelhaften Wendungen. Und das alles wird nicht etwa als eine äußere, innerlich gleichgültige Begebenheit, sondern eben als wesentlicher Grundzug dieses Weisen mitgeteilt, der imstande war, bei der ungeheuren Kraft seines Gemüts doch selbst auch die geringsten Äußerlichkeiten nicht zu vernachlässigen, der die großen Traditionen bei aller Größe seines eigenen Wesens gesonnen war zu pflegen, zu halten und durchzuführen. Das ist wieder offenbar durchaus wesentlich und ein tiefgreifender Unterschied gegenüber der europäischen Art des Verhaltens.

Nun möchte ich einen Schritt weitergehen und Sie bitten, mit mir zu überlegen, woher dieser Gegensatz kommt und was er bedeutet. Wenn wir die Formen betrachten, die uns im Leben des östlichen Menschen begegnen, z. B. die Formen, die Konfuzius hier zugeschrieben werden, wenn wir sein formelhaftes, sein konventionelles Verhalten ansehen, so können wir vielleicht zwei Arten von solchen Formen unterscheiden. Die ersten würde man etwa am besten rein magische Formen nennen, d. h. Formen, denen wir irgendeinen Sinn vorerst gar nicht zuschreiben vermögen. Zum Beispiel daß er beim Überschreiten einer Schwelle niemals auf die Schwelle selbst tritt, sondern immer über die Schwelle hinüber, oder aber daß er nach dem Fasten den Platz, an welchem er im Hause zu sitzen pflegt, wechselt, oder aber die Farben, welche er trägt, oder daß er bestimmte Farben niemals trägt. Das sind ganz bestimmte Formen, ganz bestimmte modi seines Verhaltens, für welche wir irgendeinen Sinn zunächst nicht anzugeben vermögen, die aber in einem großen System stehen, über das ich gleich zu sprechen haben werde. Und dann haben wir zweitens eine Gruppe von Formen, die man „Ausdruck für irgendein inneres Erleben“ nennen kann, also eine bewegte, eine innerlich gefühlte Form, die zwar auch stereotyp wird, aber die doch in sich die Möglichkeit eines Sinnes haben kann. Z. B. daß er, vom König beauftragt, jemand zu begrüßen, anscheinend die Beherrschung verliert, anscheinend gar nicht imstande ist, sich auf seinen Füßen zu halten, oder aber, daß er für Geschenke, die er empfängt, auch wenn sie noch so kostbar sind, auch wenn es Wagen und Pferde sind, sich nicht verbeugt, sondern sich nur verbeugt, wenn er Geschenke bekommt, welche dem Opfer für die Ahnen dienen können, z. B. Fleisch. Es handelt sich da um einen Ausdruck, den man auf seinen „gemeinten Sinn“ hin ohne weiteres wird verstehen können.

Wenn wir uns zunächst den rein magischen Formen zuwenden, so handelt es sich hier um ein ganz großes System, welches zweifellos auch heute noch im chinesischen wie im japanischen Leben einen sehr großen Raum einnimmt und als Gesamtkomplex von Formen aufzufassen ist, der aus mythischen Zeiten stammt. Die chinesische Welt ist für den Chinesen der alten Zeit eine geordnete Welt, aber nicht eine Welt, die nach einem allgemeinen Gesetz der Natur verläuft, wie es erstmals im europäischen Denken konzipiert wurde. Sondern es besteht ein allgemeines Schema des Weltbegriffs, in welchen alle Inhalte eingeordnet werden können. Dieses Weltganze untersteht nicht einem theoretischen allgemeinen Gesetz, es untersteht auch nicht einem moralischen Imperativ, es untersteht auch nicht irgendwie dem letzten unerforschlichen Willen eines persönlichen Gottes, sondern es ist ein ganz „konkret Sinnliches, ausgedrückt im Weltgeschehen und im irdischen Geschehen“ (Ernst Cassirer in seiner sehr interessanten und gerade für dieses Problem nach meiner Ansicht grundlegenden Schrift über die Begriffsform im mythischen Denken). Das „Gesetz“, sofern dieser Begriff hier überhaupt anwendbar ist, ist im Weltgeschehen und im irdischen Geschehen konkret sinnlich ausgedrückt. In ihm nur prägt sich das Gesetz aus. Man kann auch keine einheitliche Formel für das Gesetz finden, vor allem nicht eine Formel, die der Intellekt weiter denken und auf jeden konkreten Fall anwenden könnte. Es ist nur eine universale Einteilung der Welt gegeben, der eine universale Einteilung der Gesellschaft korrespondiert, ebenso eine universale Einteilung der Handlungen, und auch der menschliche Körper untersteht diesem Gesetz, das man am ehesten als magisch wirksamen Aufriß des Weltenbaues fassen könnte. Es ist letzten Endes eine astrologische Weltansicht, wenn man so sagen kann, auf der sich die gesamte Denkweise des Chinesen aufbaut. Schlechthin entscheidend sind die großen Bezüge der Himmelskörper und ihre wechselnden Konstellationen. Dieses magisch wirksame Weltsystem bestimmt auch die Art, sich in die Welt zu schicken oder sein Schicksal in der Welt zu finden. In allem menschlichen Sein und Werden sind durchgehende Bezüge vorhanden, jede Handlung fügt sich in eine Konstellation ein, von der aus ihr Erfolg oder Mißerfolg bestimmt wird. Diese Konstellationen sind letzten Endes räumliche. Der Raum, die Richtungen in ihm, haben magische Kraft, wie ja auch die einzelnen Gestirne durch ihre Stellung und die räumlichen Positionen zueinander wirken. Astrologie, Chronomantik und Geomantik sind daher zentrale Wissenschaften, auf ihnen baut sich das chinesische Lebenssystem, schließlich auch das wissenschaftliche System der Chinesen auf. Auch die menschliche Persönlichkeit wird in dieses System einbezogen. Zum Beispiel die fünf Charaktereigenschaften des Menschen korrespondieren den fünf Elementen. Im menschlichen Körper die gleichen Analogieschlüsse, z. B.: Die Niere korrespondiert dem Wissen, und zwar deshalb, weil die Nieren die Essenz des Wassers darstellen und weil das Wasser immer weiß, was es zu tun hat, nämlich wohin es zu laufen hat: so weiß der Wissende immer, was er zu tun hat. Die Farbe des Wassers ist schwarz, weshalb auch die Nieren schwarz sind usw. Es handelt sich also durchweg um Analogien, nicht um Kausalitätsbeziehungen. Der Aufriß des Weltsystems findet sein Spiegelbild im menschlichen Körper, weil der Weltenbau ein Makrokosmos, der menschliche Körper ein Mikrokosmos ist. Die Weltansicht der vorwissenschaftlichen, mythischen Zeit gründet eben in einem Analogiensystem, etwa nach einem Schema, wie es in außerordentlich fruchtbarer und durchsichtiger Weise Levy-Brühl entwickelt hat. Das Erstaunliche ist nur, wie bereits angedeutet, daß sich die Grundzüge des magischen Weltbildes, die Konsequenzen für die soziale Formenwelt und sogar für das offizielle staatliche Handeln trotz reichster Entfaltung der Kulturinhalte in China fast bis zur Revolution (1912)

uneingeschränkt erhielten, und daß sie auch heute noch die Masse der chinesischen Menschen bestimmen.

In diesem ganz großen universalen Gebäude, auf dessen Einzelheiten hier nicht einzugehen ist¹⁾, haben auch die Handlungen und die Formen ihren spezifischen Ort; vor allem jeder Ort hat seine spezifische Bedeutung, er hat Kraft. Die Raumbeziehungen haben Wirkung. Wenn ich in dem Raum in einer bestimmten Art liegen muß, etwa von Osten nach Westen, um Gottes willen aber nicht von Süden nach Norden, so hat das eben in den magischen Kräften seinen Grund, welche einer bestimmten Raumrichtung eignen. Es besteht hier also ein völliger Aufbau der Welt als einer magischen mit unendlich vielen Bezügen, in welche der Einzelne

¹⁾ Die eindruckvollste Darstellung dieses ganzen Religions- und Wissenschaftssystems, das zugleich Grundlage der Ethik und der Staatsorganisation wurde, finden wir in den bedeutenden Werken von J. J. M. de Groot, zuletzt: *Universismus* (Berlin 1918). Danach ruht das System des Universismus auf dem Tao, es ist mit Taoismus gleichbedeutend. Tao ist der Gang des Alls, auch die natürliche Weltordnung (dabei erhält, wenn ich recht sehe, dieser Begriff des Tao einen ethischen Nebenton; es ist beseelt, und das Gute schlechthin). Diese Weltordnung wird aber nicht nur spiritualisiert (davon später), sondern ist in erster Linie konkrete, durch das ganze Weltall hin reichende Ordnung, Ordnung auch in der Welt, Ordnung der Zeiten und Ordnung im menschlichen Zusammenleben. Jeder hat an seinem Teil die Pflicht, sein Verhalten so einzurichten, daß er mit dem Tao im Einklang bleibt. Der Kaiser als Sohn des Himmels ist vor allem dazu berufen und imstande, und er ist folgerichtig für alles Unheil verantwortlich. Störungen im Tao sind immer Fehler der kaiserlichen Regierung, wie auch durch untreue Beamte usw., selbst durch falsches oder verpöntes Verhalten des Bürgers oder Bauern — aber eben nur in seinem Bereich — Unheil entstehen kann. Für alles Unheil ist aber letzten Endes der Kaiser verantwortlich, weil ja die Regierung in der Urzeit das Tao schuf und zu erhalten hat.

Das Tao zu erhalten, ist der Gehalt der Regierungskunst. Wie es zu erhalten ist, das Grundproblem der Lebensweisheit, und ebenso aller Wissenschaft. Dieses ungeheuerere System von Erkenntnissen „magischer Zusammenhänge“ vereinigt neben der Ethik, wovon sofort unten, gleichsam als Wissenschaft von den konkreten Ordnungen: Astrologie, Chronomantik und Geomantik in sich, es ist sozusagen ein gewaltiges, durch jahrhundertlang angestellte Beobachtungen ausgebautes System von Korrelationen derjenigen Erscheinungen, welche mit dem Tao innerlich zusammenhängen (und das ist fast alles, weil das Weltall gedacht wird als durchdrungen von der Weltseele, — also alles, angefangen von Gestirnstellungen, Himmelserscheinungen, Wetter, bis zum Zeitablauf, bedeutungsvollen Abnormitäten bei Menschen, Tieren, Pflanzen, schließlich selbst Gestaltungen von Bergen, Flußläufen usw.). Diese Erscheinungen sind entweder aus dem Wesen des Tao heraus oder erfahrungsgemäß glückhafte oder unglückverheißende und spornen in diesem Falle zu einer dem Tao entsprechenden Lebensweise an. Für das tägliche Leben des Bürgers ist praktisch am wichtigsten Chronomantik und Geomantik (neben Astrologie für das Horoskop), welche alle zu einem einheitlichen, kabbalistischen System verschmelzen und verknüpft werden können, weil die Darstellung diesen in sich heterogenen magischen Ordnungsprinzipien in bestimmter Weise in Kreissystemen erfolgt, welche wieder untereinander zu den kompliziertesten Korrelationen kombiniert werden können. Endlich lassen sich mit diesen Systemen noch die einfachen, ganz kindlich aufgebauten Orakel von Schafgarbenstengeln verbinden — d. h. wir haben eine durchgehende Einheit, angefangen von „hoher Astrologie“, die aus einer Harmonie des Weltalls deutet bis zu den ganz primitiven „Zeichen“, welche eher als Werfen eines Loses aufgefaßt werden können. In diesem System des „Universismus“ ist schlechthin nichts ohne Bedeutung, die meisten Formen und Formeln aber sind solche, welche der vorgestellten Ordnung des Weltalls entlehnt werden, und ein Verhalten, welches uns als ethisch relevant erscheint, wird auch nur wegen seines magischen Wertes gefordert. Dieser Universismus hat in den Religionen des Taoismus und Konfuzianismus eine „Spiritualisierung“ bzw. Vertiefung erfahren.

Beiden Religionen ist gemeinsam die Anschauung, daß die guten Eigenschaften und Tugenden des Menschen sein Tao bilden, besser gesagt: diejenigen Eigenschaften des Menschen sind Tugenden, welche dem Tao gemäß sind. Sie muß er pflegen oder erwerben. Der Taoismus im engern Sinn des

sich, will er nicht Unglück auf sich laden, am besten derart einordnet, daß er dem Gesetz dieser Bezüge gehorcht. Solche Systeme kennt auch die europäische Welt. Es ist aber un-gemein interessant zu sehen, daß z. B. die babylonische Art, das Weltsystem zu erfassen, nämlich die astrologische Art, in der aus den Sternen das Schicksal gedeutet wird, im ganzen sog. griechischen Mittelalter (1000—600) und auch späterhin bis zum Alexanderzug nicht geistig rezipiert wird (vgl. für das folgende: Boll u. Bezold, Stern Glaube und Sterndeutung, S. 15 ff.). Der griechische Bauer, Jäger, Seefahrer hat zu den Sternen ein rein praktisches Verhältnis. Nie wurde in dieser Zeit (trotzdem astronomische Kenntnisse sich aus Vorderasien nach Griechenland hin verbreiteten) die Sternkenntnis zur Deutung, zur Ergründung

Wortes (denn auch für den Konfuzianismus ist das Tao oberstes Gesetz) blickt nur darauf, daß das Tao selbst keine treibende Kraft ist, die alle Bewegungen und Erscheinungen des Weltalls veranlaßt, sondern die Gesamtheit dieser Bewegungen und Erscheinungen selbst, kein Handelndes, sondern der gesetzmäßige Gang der Natur. So soll sich auch das Tao des Menschen durch Spontaneität kennzeichnen (d. h. also wohl: durch sein So-Sein im Einklang sein mit dem Tao). Der Herrscher insbesondere soll nur von unbewußten Triebkräften geleitet sein; keine Vorsätzlichkeit und keine Willenskraft soll sein Handeln bestimmen, also auch keine Unternehmungslust. Er soll keine Triebkraft ausüben, nicht dem natürlichen Gang der Dinge Zwang antun. Dieselbe Lehre vertritt der Konfuzianismus; auch er sagt, daß die menschlichen Grundeigenschaften aus den (vier) höchsten Eigenschaften des Himmels hervorgehen. Der Himmel (das All, das Tao) ist schöpferisch, alldurchdringend, freigebig, unerschütterlich. So auch der Edle, was interpretiert wird als: Güte, gute Lebensform, harmonische Vereinigung der Lebenspflichten und Festigkeit im Handeln. Aber in dieser Anpassung an das Tao finden wir (beim Konfuzianismus also) als die wichtigste der natürlichen Haupttugenden Beobachtung der Li, d. h. der Lebensregeln, der Gesetze für das Benehmen, wie sie die klassischen Schriften überliefert haben. Sie regeln das Verhalten des Menschen zum Einzelnen, zur Familie, Gesellschaft und Staat, zu Ahnen und Göttern, kurz das ganze menschliche Tao; sie sind das Mittel, vermöge dessen der Mensch sich überhaupt dem Tao des Himmels angleichen kann.

Im Taoismus (im engern Sinn des Wortes) erfolgt diese „Angleichung“ an das Tao des Weltalls, wenn man so sagen kann, direkter, unmittelbarer. Und zwar z. B. durch Willfährigkeit, weil auch die Teile des Weltalls nicht zusammenstoßen. Denn ihre Bewegungen sind gegenseitig, „willfährig“ — daher: möglichst passive Regierung. (Kaiser waren dafür gerühmt, daß sie sich dem fügen, was das Volk auf der Straße sprach.) Wichtiger aber noch ist das Bestreben, leer zu werden wie das Tao des Himmels dadurch, daß man sich in einen Zustand völliger Leidenschaftslosigkeit versetzt, daß man teilnahmslos, gleichgültig, unerregbar wird. Man muß alle Wünsche ertöten, auch die nach Wissen und Kenntnis — dann erlöst man sich von sich selbst, wird rein wie der Himmel selbst. (Hier ist deutlich der Ansatzpunkt für die Rezeption des Buddhismus in China zu sehen.) „Der Edle ist friedlich und zufrieden, ist regungslos, verwirft Wissen und absichtliche Handlungen.“

Wesentlich für unser Problem ist, daß die praktisch herrschende Lehre der Konfuzianismus war. Der Taoismus, die mystische Linie wirkte bei aller Bedeutung nicht ins praktische Leben hinein. Die aufs Konkrete gehende Natur der Chinesen konnte eine Lehre, die kontemplative Selbstentäußerung forderte, nicht akzeptieren. Was sollte vollends der Bauer, der Kaufmann damit anfangen? Für diesen waren die mystischen Zusammenhänge von Sternkonstellation, Zeiten und geomantischen Ordnungen viel greifbarer, gewissermaßen „praktischer“, da er sich an ihnen orientieren konnte. War er geistiger, so boten die „Li“ des Konfuzianismus einen Lebensweg dar, der religiös wie sozial sicher zum Ziele führte. Aus dem Konfuzianismus in erster Linie erwuchs das Lebenssystem, dessen hervorragende Inkarnation zur Ausprägung von Formen — so daß es sich in ihnen fast erschöpfte — hier erörtert wird. Der Taoismus mag immer lebendig gewesen sein. So wird gesagt (R. Wilhelm, Ostasien, S. 38), die chinesischen Gebildeten seien ihrem Bewußtsein nach alle Konfuzianer. Im Unterbewußtsein eines jeden von ihnen aber lebe Laotse und seine Ruhe und bewahre ihn vor Hast und voreiligem Zufahren. Jedenfalls aber war der Taoismus im engern Sinne für das große China, für die Gestaltung seiner Schicksale, nicht entscheidend, so sehr sich ihm auch das europäische Interesse in einer Art von Romantik zuwandte.

der Zukunft von Völkern und Menschen benützt, — im Gegenteil in der griechischen Philosophie und Wissenschaft wurde ein rein rationales Weltbild geschaffen, das orientalischer Denkweise vollkommen fern lag und liegt. Die griechische Wahrsagekunst beachtete freilich auch die Zeichen am Himmel, aber es waren eben Zeichen wie andre auch; jedenfalls findet sich nicht ein am Sternhimmel haftender Schicksalsglaube. Auch die bäuerliche Tagezählerei (zurückgehend auf Hesiod) hat keine bewußte astrologische Grundlage, ist trotzdem eine entfernte Vorstufe zur Astrologie. Erst in der Zeit Alexanders des Großen (vorbereitet durch die mystische Seite der pythagoreischen Schule) gewinnt die Astrologie auf das Dichten und Trachten und Leben des griechischen Volkes Einfluß. Am stärksten wird dann dieser Einfluß in der Zeit des Hellenismus, in der die griechische Oberschicht steigend im Banne der alten Religionen und Lebensformen des Orients steht: „das Griechentum wendet sich langsam vom Logos, von der wissenschaftlichen Erkenntnis, dem Stolz und Ruhm griechischen Geistes, zur Gnosis, dem Erkennen durch Vision, Ekstase, Offenbarung“. (Wie nahe liegt eine Parallele zur analogen Haltung der Gegenwart! Ob eine Analyse einen tieferen Zusammenhang mit einem sozialen Umwälzungsprozeß, wie in der Gegenwart, erweisen würde? Das nur nebenbei.) Die hellenistische Zeit ist dann schließlich beherrscht von einer auf die Totalität der Welt und menschlichen Geschehens gehenden Weltansicht, welche auf astrologischer Grundlage ruht, und — ähnlich wie die chinesische — alle Mittel bereitstellt, um die Zukunft vorauszusagen, wie auch durch Zauberei und Magie zu beeinflussen. Aber das ist auch der Niederbruch des spezifisch europäischen Geistes.

Auch für das europäische Mittelalter kann man wohl sagen, daß es — bei aller Geltung astrologischer Grundansichten — sich doch niemals in ähnlichem Maße wie China in seinem Verhalten durch magische Kräfte des Himmelsraums bestimmen ließ. Um so weniger gilt das für die Zeit seit der Renaissance. Die Gestalt Wallensteins ist eine Ausnahme. Aber auch frühere Jahrhunderte kannten keine solche Bindung des Handelns an das Horoskop als generelle Erscheinung.

(Schluß nächstes Heft)

CHINESISCHER BILDERSAAL

VON RICHARD WILHELM

II. DSCHUANG DSÏ, DER MYSTIKER

Laotse stand im chinesischen Geistesleben keineswegs isoliert da. Man darf wohl annehmen, daß seine Lehren aus den Kreisen der alten Wahrsager stammten, und manche Stellen in seinen Schriften weisen deutlich auf das Buch der Wandlungen (I Ging) als Grundlage hin. Sein Beruf als Archivar an der königlichen Bibliothek brachte ihn mit astrologischen Beobachtungen in Berührung. Manches deutet darauf hin, daß er auch alte Zaubersprüche verwendet hat, die aus den Kreisen der Zauberer stammten, die sich durch bestimmte Meditationsübungen in Trance versetzten und in diesem Zustand Worte der Gottheit vernahmen. Diese ganze Richtung wurde in späterer Zeit auf Huang Di, den Gelben Herrn (Herrn des Zentrums,