

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 46 (1966-1967)
Heft: 9

Artikel: China, Russland und der Westen, als Problem der eurasischen Geschichte
Autor: Erlenmeyer, Hans
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-161906>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.03.2025

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

China, Rußland und der Westen, als Problem der eurasischen Geschichte

HANS ERLLENMEYER

Die den ganzen Erdball umfassende Weltpolitik ist heute, und wird in den kommenden Jahren wohl immer mehr, sehr stark beeinflusst durch die Entwicklungen in Ost-Asien und besonders in China. Durch das Hineinwachsen Chinas in die Stellung einer Großmacht erhalten die Beziehungen der den ostasiatischen Raum bewohnenden Völker zu den beiden herrschenden Weltmächten, USA und Sowjetunion, eine entscheidende Bedeutung.

Neben dem offen zutage liegenden Konflikt zwischen China und den USA — den die Führung der Vereinigten Staaten aus der Erkenntnis, welche Entscheidungen für die nächsten zehn bis zwanzig Jahre getroffen werden müssen, nicht zu mildern versucht — sind es in den letzten Monaten die Spannungen zwischen China und der Sowjetunion, für die beide Seiten immer unverhülltere und schärfere Formulierungen finden, welche die größte Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit beanspruchen. Man kann vermuten, daß Rußland von den Gefahren eines China, das in naher Zukunft über eine vollkommene militärische Ausrüstung verfügen wird, ähnliche Vorstellungen hat wie die USA. Die Behauptung von Tscheng-Yi im August dieses Jahres: «Die Sowjetunion hoffe, daß die USA die Volksrepublik China durch eine Eskalation des Vietnamkrieges vernichte», ist zusammenzuhalten mit der Feststellung von Dean Rusk im März dieses Jahres, «daß aus dem Wissen um die Risiken eines modernen Krieges und aus der gemeinsamen Sorge um die Zukunft ein gewisser Parallelismus in der Chinapolitik Washingtons und Moskaus bestehe, ohne daß sich daraus ein Komplott ergeben würde, wie China es behauptet». Sicher ist jedenfalls, daß von diesen Spannungen wichtige orientierende Einflüsse auf das politische Planen und Handeln sowohl Rußlands als auch der USA ausgehen. Gesamthaft trifft für die heutige Situation eine Charakterisierung Jaspers zu: «Alles Gegenwärtige erscheint wie das vorbereitende Ringen um die Ausgangspunkte für den Endkampf um die planetarische Ordnung.»

Der russisch-chinesische Konflikt und seine geschichtliche Bedeutung

Bemerkenswert ist, daß das Auftreten dieses Konfliktes innerhalb der durch die Ideologien des Marxismus geprägten und, wie man glaubte, geeinten kommunistischen Welt überraschend kam, und zwar, wie vermutet wird,

nicht nur für den Westen. Zu der Tagung in Moskau im Jahre 1957 wird von E. Crankshaw, der dem Konflikt eine umfangreiche Studie gewidmet hat, bemerkt, «daß keiner der Teilnehmer — die Russen und Chinesen eingeschlossen — sich bewußt war, was wirklich innerhalb des Weltkommunismus geschah . . . und daß niemand die logische Konsequenz gewisser Gedanken erkannte, die bereits damals in der sowjetischen und chinesischen Haltung impliziert waren»¹. Deutlich benannt und richtig dimensioniert wurde der Konflikt erst 1963, als von chinesischer Seite in der «Roten Fahne» festgestellt wurde, daß der Meinungsstreit zwischen Mao Tse-tung und Chruschtschow nach der Kontroverse Lenins mit Kautsky und Bernstein und jener von Stalin mit Trotzki und Bucharin die dritte große Auseinandersetzung in der Geschichte des Marxismus sei.

An der Ausweitung des Konflikts hat, wie man vermuten darf, entscheidenden Anteil die Befragung der Zukunft, die insbesondere durch die heutige Technik des Computers möglich geworden ist. Nicht nur McNamara hat erklärt, China werde voraussichtlich 1975 über Langstreckenbomber verfügen und in der Folge versuchen, große Teile Asiens, Afrikas und Lateinamerikas seiner Kontrolle zu unterwerfen. Auch Chruschtschow hat, wie berichtet wird, französischen Besuchern gegenüber bereits 1955 im Zusammenhang mit der Erörterung der Aufgaben Rußlands in Sibirien, für die er zusätzlich 100 Millionen Russen benötige, auf das Problem hingewiesen, das darin besteht, «daß es in dreißig Jahren 1 Milliarde Chinesen geben wird und daß Rußland und China 5000—6000 km gemeinsame Grenze haben».

Wenn mit diesen Hinweisen einige vordergründige Aspekte dieses Konfliktes angetönt wurden, so ist es trotzdem angezeigt zu versuchen, die tieferen Wurzeln dieses Nichtverstehens, das leicht zur größten bewaffneten Auseinandersetzung führen kann, zu erfassen und damit die Möglichkeiten eines Verstehens und aber auch Wege zu einer Verminderung der Spannung zu entdecken. Welchen Grad das Nichtverstehenwollen des Westens durch China erreicht hat, belegt die im diesjährigen Sommer in Peking eingetretene Wendung zum Radikalismus, die, auffallenderweise als Kulturrevolution bezeichnet, in den Ausschreitungen der Jugendorganisation der «Roten Garde» zu erkennen ist. Mit dieser Revolution wird der frühere Versuch, die geschichtliche Vergangenheit Chinas zu achten und den europäischen Einflüssen durch eine Hinwendung zur chinesischen Folklore zu begegnen, radikal verlassen, und es wird die «völlige Vernichtung der alten Ideen, der alten Kultur, alter Bräuche und Gewohnheiten» angestrebt. Und auf weit darüber hinaus liegende Ziele verweisen jüngste Erklärungen der «Roten Garde», nach denen beabsichtigt ist, die Kulturrevolution über die Grenze Chinas hinauszutragen: «Macht aller Welt ernsthaft klar, daß wir nicht nur in China den revolutionären Sturm entfachen, sondern ihn über die ganze Erde brausen lassen werden.»

Für die Erfassung dieser Vorgänge ist es wichtig zu erkennen, daß — nach solchen Angaben — durch diese Revolution mit bisher unbekanntem Anstrengungen versucht wird, aus der Geschichte hervorzutreten. Auf die Möglichkeit einer solchen Krise, in welcher der Mensch dazu geführt werden könnte, die Geschichte «in der erst erwächst, was der Mensch eigentlich ist» zu verlassen, hat Karl Jaspers mehrere Male hingewiesen und damit Rang und Bedeutung solcher Spannungen gekennzeichnet: «Die Geschichte ist die große Frage, die noch unentschieden ist,» und es bleibt offen, ob diese von uns als Geschichte empfundene Zeit nicht nur «ein bloßer Zwischenaugenblick ist zwischen ungeschichtlichen Zuständen»². Und auf die heutige geistige Situation verweisend: «Wir leben in einer geistig unvergleichlich großartigen, weil an allen Möglichkeiten und Gefahren reichen Situation, doch müßte sie, würde ihr niemand genügen können, zur armseligsten Zeit des versagenden Menschen werden.» Aus der Einsicht in die Schwere der heute zu treffenden Entscheidungen ist wohl auch das von einem den Frieden so hoch wertenden Philosophen wie Jaspers in seinem letzten Buch (1966) formulierte ungewöhnliche Verlangen zu verstehen, nach dem die Vereinigten Staaten die chinesischen Atomproduktionsanlagen bombardieren, also China mit Krieg — und was damit wohl unvermeidlich würde —, mit einem Atomkrieg überziehen sollten³.

Anerkennt man diese Dimensionen des Konflikts, in dem um den Sinn des Menschen gekämpft wird, so ist damit aber andererseits auch deutlich, wie schwer es fällt, die gegenwärtige Krise in den politischen Beziehungen der Kontinente, diesen Kampf um die Hochwertung der die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindenden Entwicklung, geistesgeschichtlich zu würdigen. Um die Problematik deutlich werden zu lassen, ist darauf hinzuweisen, daß auch im modernen Europa schon sehr früh eine die Geschichte verneinende oder zumindest herabwürdigende Betrachtungsweise ausgebildet wurde, die auch heute von größtem Einfluß auf das politische Handeln des Westens ist. Bereits Dilthey erkannte in der Philosophie des 18. Jahrhunderts den Versuch, das Leben aus einer allgemein gültigen abstrakten Theorie von der Menschenatur zu verstehen und umzugestalten. Die modernen europäischen anthropologischen Theorien verkünden: «Je weiter die Zeit fortschreitet, umso deutlicher wird die echte Überlieferung der europäischen Geschichte in der Vergangenheit verschwinden . . . und moralisch wie praktisch nicht mehr vorbildlich sein.» Dem entspricht, daß man mit einer «Modellvorstellung vom Menschen» arbeitet, wobei, wie Jaspers bemerkt, «unwillkürlich Voraussetzung ist, man könnte pflegen, züchten, herstellen, eingreifen»⁴. Für die Konflikte, in die solche Vorstellungen führen, sei ein Beispiel aus Indien gegeben, formuliert von einem Vertreter der UNO, im Zusammenhang mit einem Bericht der dortigen schweren landwirtschaftlichen Sorgen: «Dazu kommen religiöse Vorurteile. Von den 200 Millionen Kühen sollten 80 Mil-

lionen, die weder Milch geben, noch als Zugtiere in Frage kommen, geschlachtet werden, was nicht möglich ist, da die Kuh für den Inder heilig ist.» Hier wird mit Recht auf die Unmöglichkeit einer «Vernichtung der alten Ideen» verwiesen. — Dadurch, daß man sich in Afrika über solche Einsichten hinwegsetzte und historische Bindungen mißachtete bei dem Versuch, durch «Züchten und Eingreifen» dort Demokratien zu erzeugen, hat man, wie sich heute auf Grund der Ergebnisse feststellen läßt, die dort vorhandenen Kulturen überfordert. Andererseits belegt dieses Vorgehen in Afrika, daß eine Absage an die Geschichte auch dem westlichen Denken und Planen vertraut ist.

Gemeinsam ist solchen Betrachtungsweisen, daß sie versuchen, die Zukunft ganz und nur aus dem Heute zu entwickeln, das heißt, wie Jaspers einmal ausführt: «sie lenken das Augenmerk ganz auf die Gegenwart» und lassen hierbei «die konkrete Geschichte in ihrem fernen Reichtum liegen».

Berücksichtigt man diesen ahistorischen Aspekt, unter dem die westliche Politik in weiten Bereichen der Erde versuchte, neue Ordnungen zu errichten, so stellt sich die Frage, ob die heutigen Reaktionen Chinas und sein intensiver Versuch, aus der Geschichte hervorzutreten, nicht mit solchen Vorstellungen in Zusammenhang stehen. Eine Frage, die von Interesse ist, da damit andererseits die Bedeutung der Tradition für die russische Revolution berührt wird. Die Bemerkungen in der *Prawda*, «daß eine wirkliche Kulturrevolution auf dem Besten aus der Vergangenheit aufbaue, statt zu versuchen, die ganze Vergangenheit zu zerstören» verdeutlicht den Gegensatz zur chinesischen Kulturrevolution, die mit den Versuchen Trotzki verglichen wird, die Lenin als ein «nihilistisches Denken» bekämpft hat.

Die Angaben zeigen, daß das Verhältnis zur Geschichte überall einen hohen Grad von Offenheit aufweist, belegen aber andererseits doch die Einseitigkeit der Formulierung von A. Weber, daß die USA und auch Rußland «beide gewissermaßen antihistorisch in die Zukunft weisende Figuren sind».

Aufrufe zu einer Verständigung der USA mit China

In dieser Situation ist es von größter Tragweite, daß in den USA selber schon vor einiger Zeit Stimmen laut wurden, die den Versuchen, die Politik Chinas nur aus dem Heute zu verstehen, entgegentraten und nach einer vollständig anderen Interpretation der politischen Situation verlangen.

Es war Senator Fulbright, Vorsitzender des Auswärtigen Ausschusses des Senats, der in seiner im März 1966 gehaltenen großen Senatsrede für «eine unvoreingenommene Prüfung aller Aspekte der Politik Pekings» sich einsetzte und um «Verständnis für China im Licht seiner historischen Erfahrungen» warb und damit eine Alternative schaffen wollte zu der Ansicht jener Leute in der Regierung von Präsident Johnson, «die mit kriegerischen Verwicklungen

gen Amerikas mit China innerhalb eines Jahres rechneten». Um dieses Unglück zu verhindern — sagt er — gelte es, gewaltige Anstrengungen zu einem besseren Verständnis Chinas zu unternehmen. Einige akademische Chinaexperten gaben alsdann zu diesem Problem vor der außenpolitischen Kommission des Senats interessante Hinweise, mit denen sie versuchten, das heutige Verhalten Chinas aus seiner Geschichte zu verstehen.

Zweifellos ist mit dieser Konfrontation von geschichtlichem und anti-geschichtlichem Planen ein gewichtiger Aspekt des großen Konflikts sichtbar geworden, aber jedermann in Amerika — und ebenso, ja vielleicht noch mehr, in Europa — weiß, wie wenig bisher getan wurde, um auch nur die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen für solche, die ganze Erde umspannende Ordnungen zu erarbeiten. In diesem Sinne wird im folgenden eine «Anstrengung» unternommen, um zu versuchen, den russisch-chinesischen Konflikt und die mit ihm zusammenhängenden Probleme in der Weltpolitik in geistesgeschichtliche Zusammenhänge zu stellen, einmal um auf diese Weise die heute diese Spannungen beherrschenden geistigen Kräfte bezeichnen zu können und um aber auch Entwicklungsmöglichkeiten aufzuweisen, die allen «ein Verbleiben in der Geschichte» erlauben.

*Geistesgeschichtliche Grundlagen der russischen Revolution
und Gegensätze zur chinesischen Entwicklung*

Ausgehen wollen wir von einer geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise der durch Marx inaugurierten politischen Theorien, die von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der heutigen Situation ist. Bereits Jaspers hat 1931 die in der religiösen Tradition wurzelnden Vorstellungen erwähnt, für deren zukünftige Entscheidungen «nur das Weltende zählt». Eingehend und mit Ergebnissen, die für unsere Fragestellung von größter Bedeutung sind, hat K. Löwith in seiner Studie «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» mit diesem Problem der Beeinflussung politischer Ordnungen durch die religiöse Tradition sich auseinandergesetzt⁵. Die für unser Problem wichtigsten Einsichten aus dieser Schrift seien hier kurz aufgeführt.

«Für die ersten Christen war die Geschichte dieser Welt an ihrem Ende angelangt. Mit dem Auftreten Jesu Christi beginnt nicht eine neue Epoche der Weltgeschichte, die man «christlich» nennen könnte, sondern der Anfang eines Endes der Geschichte.» Unserem heutigen «Geschichtsbewußtsein, das seiner Herkunft nach christlich ist, fehlt hingegen der Glaube, daß Christus der Anfang eines Endes ist . . . Aber es hält an seinen Voraussetzungen und Konsequenzen fest, nämlich an der Vergangenheit als Vorbereitung und an der Zukunft als Erfüllung». Mit anderen Worten: «Die Welt nach Christus hat sich die christliche Sicht auf ein Ziel und eine Erfüllung angeeignet und zugleich den lebendigen Glauben an ein bevorstehendes Eschaton verabschiedet.»

Grundlegend für die Entwicklung einer neuen Geschichtsauffassung waren, nachdem im Jahre 1000 die eschatologische Erwartung, das Ende der Welt, das Kommen des Reiches Gottes nicht erfolgte, die neuen und überraschenden Erwartungen, die Joachim von Floris (1131—1202), der in der strengen Zucht des Zisterzienser-Ordens aufgewachsen war, in den Jahren 1190—1195 verkündete. Nach seiner revolutionären Interpretation der Heilsgeschichte, mit der die Geschichte wieder in die Sicht hinein genommen wurde, vollzieht sich «die Vollendung nicht jenseits der geschichtlichen Zeit am Ende der Welt, sondern in einer letzten geschichtlichen Epoche . . . Diese beginnt gerade jetzt (d. h. gegen Ende des 12. Jahrhunderts) und entwickelt sich zur vollkommenen <Freiheit des Geistes> hin.

Von der damit postulierten Erwartung «eines neuen Zeitalters der Fülle» konnte Joachim nicht voraussehen, daß «dieses sein religiöses Vorhaben . . . in den Händen anderer sich in das Gegenteil verkehren würde. Die innerhalb der Grenzen eines eschatologischen Glaubens und im Hinblick auf ein vollkommenes klösterliches Leben verkündete Umwälzung wurde fünf Jahrhunderte später von einer philosophischen Priesterschaft aufgegriffen, die den Prozeß der Säkularisation als eine <geistige> Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden deutete. Als ein Versuch zur Verwirklichung konnten die fortschrittlichen Denkformen von Lessing, Fichte, Schelling und Hegel in die positivistischen und materialistischen von Comte und Marx verwandelt werden. Das dritte Testament von Joachim erscheint als <dritte Internationale> wieder . . . ». Löwith schließt die Schilderung dieser Entwicklung mit den Worten: «Die Quelle dieser Versuche, die Geschichte durch Geschichte zu verändern, ist die Erwartung . . . , daß ein letzter Kampf das Heilsgeschehen zu einer weltgeschichtlichen Erfüllung und Vollendung führen werde» und stellt weiter mit Recht fest: «Das christliche Geschichtsschema und vor allem Joachims theologiegeschichtliche Konstruktion schufen ein geistiges Klima und eine Sehweise, in der allein gewisse Geschichtsphilosophien möglich wurden . . . Es gäbe weder eine amerikanische und französische, noch eine russische Revolution, ohne die Idee des Fortschritts und es gäbe keine Idee des weltlichen Fortschreitens zu einer Erfüllung, ohne den ursprünglichen Glauben an ein Reich Gottes.»

Folgt man den in den Grundzügen nicht zu bezweifelnden Ausführungen Löwiths, so wird damit sofort verständlich, daß die geistesgeschichtlichen Grundlagen, die im christlichen Rußland eine Revolution auf Grund einer marxistischen Heilsversprechung möglich machten, in China nicht vorhanden sind. Es war daher zu erwarten, daß in diesem Land mit geschichtlich vollständig andersartigen Voraussetzungen eine von säkularisierten religiösen christlichen Bildern eines zukünftigen Reiches inspirierte, revolutionäre Gedankenwelt nicht eine alle Ordnungen des Lebens neu gestaltende Welt aufzubauen vermöchte. Die Differenzen, die sich zwischen der Sowjetunion und China

herausbilden mußten, sind, so gesehen, selbstverständlich. Auch daß Indien trotz der großen sozialen Spannungen nicht von dieser im Bereich der christlichen Kultur erwachsenen und in den Grundstrukturen noch von den christlichen Erwartungsvorstellungen besetzten Lehre beeinflusst würde, war, entsprechend dieser Einsicht, zu erwarten. Hier bildet die «orientalische Weltlosigkeit und die in ihr ergriffene Möglichkeit des Nichts als des eigentlichen Seins» eine völlig anders geartete Wertung des geschichtlichen Ablaufs.

Man kommt damit zur Einsicht, daß die aus säkularisierten christlichen Heilserwartungen abgeleiteten «revolutionären» Zukunftsbilder nur im Bereich der christlichen Kulturen in wirksame «sinnvolle» Neuordnungsvorstellungen übergeführt werden können; andererseits wird durch eine solche Analyse verständlich, daß China ebenso wie Indien für eine in dieser Weise begründete revolutionäre Entwicklung nicht geeignet sind.

Wohl mag auch im Bereich der nichtchristlichen Kulturen eine kleine Schicht von Intellektuellen sich einen formalen Zugang zu den Theorien des Marxismus erarbeiten können, aber die breite Masse der Bevölkerung, in der noch Vorstellungen der eigenen Tradition lebendig sind, wird diesen neuen Leitbildern nicht folgen.

Vielleicht bieten diese Überlegungen nun gerade einen wichtigen Hinweis für das Verständnis der heute über China hinweggehenden «Kulturrevolution», die eben diese letzten «alten Ideen, die alte Kultur», die alten Bindungen an die chinesische Vergangenheit, welche die Entwicklung im Sinne von Marx hemmen, zu zerstören wünscht, in der Hoffnung, damit die geistigen Voraussetzungen zu schaffen für eine «echte» Revolution.

*Voraussetzungen für eine Verständigung von West und Ost
in der gemeinsamen eurasischen Geschichte*

Für den Westen stellt sich damit angesichts dieser sehr schwierigen Situation, wenn man nach den geistigen Grundlagen einer möglichen Koexistenz sucht, sofort die Frage, die auch in den Ausführungen Senator Fulbrights anklingt: «Läßt sich überhaupt aus den geschichtlichen Voraussetzungen der beiden Welten — denen in den letzten Jahrhunderten vollständig verschiedenartige Ordnungen entsprachen — eine auf einer gemeinsamen Erlebniswelt beruhende Verbindung herstellen?»

Dem Auffinden solcher Möglichkeiten, die es erlauben würden, auf das Verlangen nach einer Vernichtung Chinas mit Hilfe der Atombombe zu verzichten, sollten daher die besten Kräfte und die intensivsten Anstrengungen gelten. Leider muß man — angesichts der Bedrohung — mit Bestürzung feststellen, daß europäische Forschung und westliches Denken fast noch nichts unternommen haben, um die eurasische Welt als Einheit zu verstehen, Verbindendes und Trennendes aufzuweisen und aus der Geschichte zu deuten.

Es gilt leider, was J. Vogt in seiner Studie «Wege zum historischen Universum» feststellt⁶: «Hat unser geschichtliches Denken die Schranken des eigenen Kulturkreises überwunden? Es läßt sich nicht verkennen, daß die historische Wissenschaft, diese Schöpfung der westlichen Kultur, der Ausweitung des politischen Horizonts nur langsam gefolgt ist . . . die ganze Welt, die jetzt in unseren Blick gekommen ist, dieses historische Universum, das in den vergangenen Jahrtausenden noch kein Bewußtsein der Einheit besessen hat, scheint der Geschichtswissenschaft schwer zugänglich.» Immer noch wird der Horizont der geschichtlichen Forschungen weitgehendst von den Grenzen bestimmt, wie sie J. Burckhardt sah: «Die Menschheit ums Mittelmeer und bis zum persischen Busen ist wirklich ein bewegtes Wesen . . . Hier allein verwirklichen sich die Postulate des Geistes.» Und Burckhardt hat von seinen Betrachtungen des Humanen die Völker ausgeschieden, «deren Kultur nicht in die europäische eingemündet ist, zum Beispiel Japan und China».

Viel neues Wissen über die West-Ost-Beziehungen ist uns seit den Tagen J. Burckhardts zuteil geworden. Um nur ein archäologisches Phänomen zu erwähnen: die asiatische Plastik der buddhistischen Kunst ist, wie die Funde in Gandhara gezeigt haben, in ihrer Formenwelt durch die hellenistisch-römische Plastik bestimmt, die auf griechische Vorbilder zurückgeht. Andererseits erfolgte eine ost-westliche Beeinflussung in frühchristlicher Zeit. Die die Welt verneinenden Eremiten und Mönche des östlichen Christentums sind, wie man guten Grund hat anzunehmen, aus der indischen und besonders der buddhistischen Welt übernommen worden. «Die Parallele mit dem altchristlichen Mönchtum erstreckt sich nicht nur auf die äußeren Lebensformen, sondern auch auf die inneren Motive⁷.»

Man hätte daher auch erwarten können, daß, wenn zwar die historischen Wissenschaften sich nicht für eine eurasische Geschichte interessierten, so doch die theologische Forschung sich um ein Verstehen der fremden Kulturen, an die sie ja in Form der Missionen herantrat, bemüht hätte. Aber erst in unseren Tagen hat E. Benz gefordert: «Als eine vordringliche Aufgabe der Theologie der Gegenwart erscheint immer deutlicher die Bemühung um ein neues theologisches Verständnis der Stellung des Christentums innerhalb der allgemeinen religiösen Entwicklung der Menschheit, ein neues Verständnis von dem Verhältnis der Religionsgeschichte zur Heilsgeschichte⁸.»

Zur Begründung der Dringlichkeit dieses Anliegens verweist Benz in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, daß, da «zahlreiche asiatische Völker ihre politische Selbständigkeit wiedererlangt haben, es auch zu einer überraschenden Renaissance der asiatischen Hochreligionen gekommen ist» und daß «alle asiatischen Religionen zu einer weltmissionarischen Aktivität im Bereich der ehemaligen Mutterländer der christlichen Kirchen in Europa und Amerika übergegangen sind». Es ist heute, wie Benz vermerkt, nicht mehr möglich, die nichtchristlichen Hochreligionen in der traditionellen Weise als «Heiden-

tum), «Götzendienst» und «Dämonenkult» zu bewerten. Andererseits ist auch den heutigen Theologen nicht mehr oder noch nicht wieder die ehrwürdige Auffassung Augustins gegenwärtig, dessen ordnender Geist so sehr das europäische Denken mitgeprägt hat: «Was jetzt die christliche Religion genannt wird, hat in alter Zeit immer bestanden und war niemals unbekannt, vom Beginn des Menschengeschlechts an, bis Christus im Fleisch erschien. Von dieser Zeit an begann man die wahre Religion, die heute da ist, die christliche zu nennen⁹.» Diese, die gesamte vorchristliche Religions- und Menschheitsgeschichte umfassende, von Augustin überlieferte Vorstellung darf man nicht als leere Phrase bewerten, sondern muß in ihr ein Wissen vermuten, über das Augustin, dem die damaligen nichtchristlichen Religionen mit ihren alten Überlieferungen im Laufe seines Lebens vertraut geworden waren, verfügte. Uns soll dieses Wort Augustins im Zusammenhang mit den hier unternommenen «Anstrengungen» im Sinne von Senator Fulbright auf die Frage führen: Welche Gemeinsamkeiten der vorchristlichen Zeit, die einmal dem ganzen Menschengeschlecht angehörten und um die Augustin noch wußte, können wir nun aus unserer heutigen Kenntnis der Geschichte und besonders der frühen Religionsgeschichte in diesem Zusammenhang anführen?

Geht man dieser Frage nach, in der Hoffnung auf diesem Wege Hinweise auf eine geistige Welt zu erhalten, die dem heutigen Westen und dem heutigen China in ihrer Geschichte gemeinsam ist, so wird man auf die in der Geschichtswissenschaft besonders von Lasaulx herausgestellte Periode geführt, die, da sie grundlegend für die Geschichte der gesamten eurasischen Welt wurde, von Jaspers in seiner Geschichtsphilosophie auch Achsenzeit genannt wird¹⁰.

Lasaulx hat als erster bereits 1856 zu bedenken gegeben: «Es kann unmöglich ein Zufall sein, daß ungefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Konfuzius, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa und in Hellas die ersten Philosophen, Ionier, Dorer, Eleaten, als die Reformatoren der Volksreligion auftreten.» In seinem Laotse-Kommentar hat dann 1870 V. von Strauß festgehalten: «In den Jahrhunderten, da in China Laotse und Kungtse lebten, ging eine wundersame Geisterbewegung durch alle Kulturvölker. In Israel weissagten Jeremias, Habakuk, Daniel, Ezechiel, und in einem erneuerten Geschlechte wurde (521—516) der zweite Tempel in Jerusalem erbaut. Bei den Griechen lebte Thales noch: Anaximander, Pythagoras, Heraklit, Xenophanes traten auf, Parmenides wurde geboren. Unter den Persern scheint eine bedeutende Reformation der alten Lehre Zarathustras durchgeführt worden zu sein. Und in Indien trat Schakia-Muni hervor, der Stifter des Buddhismus.»

Für unsere Überlegungen ist von besonderer Bedeutung die Erkenntnis, daß von den Vorgängen in der Achsenzeit sowohl China als auch die Kulturen des Mittelmeers, die wir zumeist als Vorläufer unserer europäischen betrach-

ten, betroffen worden sind, so daß hiermit eine gemeinsame geistesgeschichtliche Grundlage aufgewiesen ist und von der Analyse dieser Periode für die uns interessierende Fragestellung wichtige Hinweise zu erwarten sind.

Jaspers erörtert die Deutungsmöglichkeiten dieses geschichtlichen Phänomens, und nach einer ersten Vermutung: «Die einfachste Erklärung der Erscheinungen der Achsenzeit scheint schließlich durch Rückführung auf gemeinsame soziologische Bedingungen möglich, die für das geistige Schöpfungsvorteilhaft waren», bekennt er: «Ich möchte die Frage offen halten und möglichen neuen Erkenntnisansätzen, die wir uns noch gar nicht vorwegnehmend vorstellen können, Raum lassen.»

In neueren Untersuchungen wird eine religionsgeschichtliche, auch archäologisch zu stützende Deutung versucht, der wir hier folgen wollen¹¹. In dieser Interpretation erscheint die Achsenzeit primär als das Ende der für den alten Orient charakteristischen religiösen Ordnungen. Bekannt ist, daß der letzte Herrscher von Babylon, Nabonid (555—538 v. Chr.), nicht mehr bereit war, wie es in den Quellen heißt, «die Hände Marduks zu ergreifen» und daß er während einer Reihe von Jahren das die Weltordnung in einem Kampf, in einer Art Gigantomachie, gestaltende Neujahrsfest nicht mehr beging.

Vielleicht führte die entscheidende Entwicklung der Astronomie in der Endzeit Babylons dazu, daß das aus einem solchen Eindringen in die Wirklichkeit der Gestirnzeiten sich entwickelnde Denken Mühe hatte, dem alten Glauben von der Neuschaffung und dem Werden der Welt aus dem Chaos, in jedem Neujahrsfest, noch gerecht zu werden. — In der platonischen Akademie in Athen war, wie den überlieferten Namenslisten zu entnehmen ist, ein Babylonier anwesend, und es erscheint möglich, daß die Aussagen des «Fremden» in Platons «Staatsmann» als Bericht über diese Vorgänge in Babylon zu deuten sind. Der Fremde schildert in diesem Werk Platons den alten Glauben mit den Worten: «denn damals hütete Gott selbst die Menschen . . .». Diese kosmische Ordnung des alten Glaubens erfährt, wie der Fremde ausführt, in einer Krise eine Wandlung. Von Gott wird gesagt: «Alsdann ließ der Steuermann des Alls gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück», worauf die Menschen «weil nämlich die Obhut der Götter fehlte . . ., nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen müssen.» Es ist, wie Eichrodt die Wandlungen dieser Stufe in Israel charakterisiert, die «göttliche Jenseitigkeit», die anstelle der «Unmittelbarkeit zu Gott» tritt. Solche Begegnung von Gott und Mensch, wie sie aus Babylon im Neujahrsfest überliefert wird, ist ebenfalls in Griechenland bezeugt, wo Dionysos auftrat, und war wohl als religiöse Ordnung auch im Osten, in China, dem Reich des Himmelssohns, bekannt. Überall in diesen Bereichen hat dann, wie man vermuten kann, der Zusammenbruch der Ordnungen in Babylon, das damals — stärker noch als später Rom — Mittelpunkt und «Tor des Gottes» war, zu ähnlichen Krisen geführt.

Vergleicht man die in den erwähnten Bereichen sich entwickelnden neuen Religionen, so ist auffallend, wie verschiedenartig die als Antwort auf diese Krise zu verstehenden Ordnungen gestaltet wurden. Aber für unsere Überlegungen hier erscheint es wichtig, einmal das Gemeinsame in diesen verschiedenen Lösungen herauszuheben. Entscheidend ist die Ausrichtung auf den Menschen. Der Mensch als Handelnder ist nunmehr auf sich selbst gestellt und für sich verantwortlich. Jaspers hat verallgemeinernd festgehalten, «wenn die Transzendenz sich verbirgt, so kann der Mensch nur zu ihr kommen durch sich selbst». Den «Menschen, die — nach Platon — nun sich selbst führen und für sich selbst Sorge tragen müssen», entspricht die These von Protagoras: «Der Mensch ist das Maß aller Dinge» und aber auch der Übergang von Aischylos zu Euripides, wo, wie Snell es formuliert hat, «zum ersten Mal ein modernes psychologisches individualistisches Moralbewußtsein» das Handeln lenkt¹². — Aus den überlieferten Worten Buddhas gehört in diesen Zusammenhang: «Erhofft euch keine Hilfe von den Göttern... erwartet alles nur von euch selbst.» Am deutlichsten läßt den Übergang die Lehre Zarathustras erkennen mit ihrem Kampf zwischen Gut und Böse. A. Jeremias kennzeichnet das Neue dieser Verkündigung: «Der große Kampf... vollzieht sich draußen in der Welt aber auch im Innern jedes Menschen¹³. Die anthropologische Wendung dieses Themas der Gigantomachie ist die größte religiöse Geistestat Zarathustras.» Diese Kennzeichnung macht nun auch deutlich, daß diese Wandlung in den Ordnungen, die Hinwendung zum Humanismus eine Art Säkularisierung darstellt, indem der Kampf, die Entscheidung, die vorher dem Gott überbürdet war, nunmehr vom Menschen selber getragen werden muß. Wenn in den Troerinnen des Euripides Helena ihr Tun verteidigt mit der Angabe, Kypris habe ihren Sinn gelenkt, so ist die auf den Menschen verweisende Antwort der Hekabe: «Dein Sinn ward zu Kypris» ein Zeichen dieser Säkularisierung der vorher göttlichen Lenkung.

Die in dieser Stufe sich vollziehende Wandlung, die den Westen und den Osten umgeformt hat, war die «Geburtsstunde der Humanität», in der, wie Jäger festhielt, «das Menschliche als solches in die Mitte des Seins gerückt wird».

Hier sind — und das wäre das Ziel unserer Ausführungen — somit Ansätze gegeben für gemeinsame oder zumindest verwandte Züge in der Geistesgeschichte des Westens und des Ostens, die für den Aufbau einer neuen gemeinsamen Sprache und einer allen verständlichen Ordnung geeignet erscheinen.

Dafür, daß die in der Achsenzeit aufgebauten asiatischen Ordnungen die europäische Welt interessiert haben und als Belege für die Möglichkeiten eines Austausches und für das Bewußtsein eines gemeinsamen Suchens nach

den Möglichkeiten des Menschen, sei neben der erwähnten Übernahme des Eremitendaseins in den frühchristlichen Perioden auf eine Verwandtschaft in den Orientierungen des Menschen verwiesen, wie wir sie einerseits in der europäischen Mystik und andererseits bei den chinesischen Weisen finden, so daß F. A. Schmid Noerr in seiner Studie über Joh. Tauler von Straßburg zur Formulierung gelangt: «Die Methode der mystischen Erkenntnis durch Offenbarungsschau... hat ihr klassisches Vorbild in der altchinesischen Naturphilosophie.»

Sind mit diesen Angaben auch nur wenige Fäden aus dem Gewebe der eurasischen Geistesgeschichte sichtbar gemacht, so können sie doch positiv in dem Sinne gewertet werden, daß sie zu der Hoffnung führen, die Erarbeitung gemeinsamer Ordnungen liege im Bereich des Möglichen. Sicher wird das Auffinden und Festigen von gemeinsamen Werten und Bindungen im Westen und im Osten nicht schnell und einfach zu bewerkstelligen sein. Senator Fulbright hat recht, wenn er von «großen Anstrengungen» spricht, die unternommen werden müssen. Es sind «außergewöhnliche Anstrengungen» notwendig, um hier einen Weg zu finden.

Die Renaissance und die Möglichkeit des Neinsagens

Um die Dimensionen dieser «Anstrengungen» zu erkennen, ist es vielleicht nützlich, auf eine, wenn man so will, «Vorstufe» solcher Anstrengungen in der europäischen Geschichte zu verweisen, einer Vorstufe, in der eine mit der heutigen Situation verwandte Problematik bewältigt wurde. Es ist die europäische Renaissance im 14.—16. Jahrhundert. Diese, die europäisch-christlichen Ordnungen von Grund aus umwälzende geistige Revolution war auch ein Neinsagen, aber nicht ein Neinsagen *zu* der Geschichte, sondern ein Neinsagen *in* der Geschichte.

Wenn man die Grundlagen dieser in der Renaissance sich vollziehenden Wandlungen in ihrem Wesen zu charakterisieren versucht, so wird deutlich, daß in dieser Stufe erstmals aus der Nichtverwirklichung des Himmelreiches auf Erden, aus dem Versagen der Eschatologie die Konsequenz gezogen wurde, daß nämlich der Aufbau der Zukunft auf solchen Verheißungen nicht möglich ist. Seit Konstantin war die Hoffnung auf eine Verwirklichung der Himmelsstadt in dieser Welt immer nachdrücklicher hervorgehoben worden, immer stärker der Verlust der irdischen Aspekte, oder, wie Mirgeler es formuliert, der Wunsch «die irdischen Tatsachen mit himmlischem Licht zu überblenden¹⁴.»

Der Verlust dieser Hoffnung ist erkennbar in der Bildkunst, wo der als Herrscher thronende Christus vom leidenden Christus abgelöst wurde, und ist abzuleiten aus dem Wiederaufleben alter iranischer religiöser Vorstellun-

gen, wie sie die von den Manichäern abhängigen Albigenser verkündeten. Das mit diesem Verlust notwendig werdende *Nein* war nur schwer und langsam zu erarbeiten. Das Zurückgreifen auf die vorchristliche Welt, die Wiedererweckung der Antike ist aus dieser Absage zu verstehen.

Diese wenigen Angaben mögen dartun, daß Europa schon einmal bereit war, in seiner Geschichte Nein zu sagen zum Fortschreiten in der Tradition, und sich als fähig erwiesen hat, einen neuen Weg zu finden.

Es ist, wie eine Analyse der Entwicklung zeigt, damals nicht vollständig gelungen, die neuen Ordnungen klar zu gestalten. Heute, wo die Krise in gleicher Intensität nicht nur uns und nicht nur das europäische Dasein bedroht, sind Anstrengungen ähnlichen Ausmaßes notwendig, ist es erforderlich, die Grundlagen und Möglichkeiten unserer Art zu werten und zu ordnen, von Grund auf und mit dem Wissen um die Einheit der Erde neu zu durchdenken. Nicht nur die alten religiösen Traditionen der Endzeitvorstellungen sind zu überprüfen, auch die säkularisierten Vorstellungen, wie sie im russischen Marxismus, aber auch in dem westlich-weltlichen Heils- und Fortschrittsglauben zum Ausdruck kommen, müssen mit einem Humanismus, mit einem allen Kulturen, die aus der Krise der Achsenzeit erwachsen sind, zugänglichen Willen zur Gestaltung konfrontiert werden, wenn vermieden werden soll, daß der Mensch aus der Geschichte herausgeschleudert werde in eine Welt des Chaos.

Eine entsprechende Renaissance muß auch China anstreben, um aus seinen isolierenden Vorstellungen herauszukommen und den geistigen Zugang zu einer Zusammenarbeit mit der übrigen Welt zu gewinnen. Westliche Forschungen sollten dazu beitragen, diese für den Osten ungewöhnlichen Anstrengungen zu erreichen.

Wenn hier ausgehend von dem Konflikt Chinas mit Rußland versucht wurde, ganz allgemein die Krise in den Beziehungen der westlichen Welt, einschließlich Rußlands, zu Asien, das heißt besonders zu China und Indien, nicht aus dem Heute darzustellen, sondern aus den geschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen, so geschah dies in der Hoffnung, eine Alternative aufweisen zu können zu dem Verlangen K. Jaspers' nach einer Zerstörung der chinesischen Macht mit Waffengewalt, wodurch wohl ein Hinauswerfen Chinas aus der Geschichte erfolgen könnte, voraussichtlich aber die Rückwirkungen auf den Angreifer ebenso die Zerstörung der geschichtlichen Entwicklung des Westens herbeiführen würden.

Durch die Koppelung der Entwicklung mit der Zeit erhält die Situation, wie sie im Vorstehenden skizziert wurde, einen alles gefährdenden Aspekt, und es stellt sich die bange Frage, ob in unserer technisch so aktiven, aber — vergleicht man sie mit der Renaissance — geistig eher trägen Welt noch Ausichten vorhanden sind, daß bis zu den Jahren 1975—1980, der Zeit, in der nach McNamara China über eine vollständige, moderne Rüstung verfügen

wird, die geistigen Grundlagen für die Möglichkeit einer Verständigung erarbeitet werden, um das heute im Vordergrund stehende Angebot, das Jaspers als Forderung formuliert hat, verneinen zu können.

¹E. Crankshaw, Moskau-Peking, Reinbek-Hamburg 1963. ²K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt-Hamburg 1955. ³K. Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik?, München 1966. ⁴K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1931. ⁵K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Zürich-Wien 1953. ⁶J. Vogt, Wege zum historischen Universum, Stuttgart 1961. ⁷K. Heußi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936. ⁸E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1960, Nr. 5. — Über frühere Versuche s. W. Kaegi, Historische Meditationen, Zürich 1942, 242. Der Bericht der jesuitischen Missionare, nach dem man in China schon seit vielen Jahrtausenden habe selig werden können, und die Meinung, daß der Gehalt der chinesischen Religion so positiv zu bewerten ist, «daß das Christentum eine Verbindung eingehen müsse», wurde durch die Kurie 1742—1744 abgelehnt. ⁹Augustin, *Retractationes* I, c. XIII, s. E. Benz, loc. cit. 438. ¹⁰K. Jaspers, s. hier Anm. 2, S. 27. ¹¹Verfasser, *Orientalia* 31 (1962), 293. ¹²B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1946. ¹³A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München 1918. ¹⁴A. Mirgeler, Geschichte Europas, Freiburg 1954.

Polen sucht seinen Weg nach Westen

HANS ZBINDEN

«Polen ist in der Situation eines Entwicklungslandes», sagte mir ein alteingesessener, genauer Kenner der Verhältnisse, der mit kritischem, aber keineswegs oppositionellem Geiste die Entwicklung seiner Heimat verfolgt. «Es mußte sich innerhalb der kurzen Spanne von zwei Jahrzehnten, nach einer furchtbaren wirtschaftlichen Zerstörung, verbunden mit einer Dezimierung seiner Eliten, aus einem vorwiegend agrarisch-patriarchalisch geprägten Lande von Grund auf neu organisieren und dazu den Einbruch der modernen Technik und Industrie innerhalb einer Generation erleben und zu bewältigen suchen; dies unter einem System, das seinen eigenen politischen und geistigen Traditionen fremd, ja feindlich war. Daß es dabei mit ungeheuren Schwierigkeiten sozialer, wirtschaftlicher und seelischer Art zu ringen hatte, erklärt vieles im gegenwärtigen Zustand. Es mußte ohne die großzügige und freigebige Hilfe des Marshallplans, der dem Westen über die großen Anfangsschwierigkeiten hinweghalf, an die Arbeit des völligen Neuaufbaus gehen. Sich selbst überlassen, zudem dem russischen Nachbarn tributär gemacht, mußte es an seine materielle und kulturelle Regenerierung gehen. Wie viel