

Christoph Gellner

Ost-westliche Spiegelungen

Hesse, Brecht, Grass und Muschg

„Siddhartha“, „Die Morgenlandfahrt“ und „Das Glasperlenspiel“, „Der gute Mensch von Sezuan“, die „Geschichten vom Herrn Keuner“ oder „Der Kaukasische Kreidekreis“: Kaum einer der deutschsprachigen Autoren der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hat sich so intensiv und literarisch überaus produktiv mit fernöstlicher Religion und Weisheit auseinandergesetzt wie *Hermann Hesse* und *Bertolt Brecht*. Brecht und Hesse sind so frühe Exponenten der Auseinandersetzung mit östlicher Geistigkeit, die mit dem Einströmen der Religionen und Philosophien Asiens um die Jahrhundertwende einsetzte und zusammen mit dem Verlust der kolonialistisch-imperialistischen Dominanz des Westens spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg die geistig-religiöse Situation unserer Zeit nachhaltig bestimmt. Gerade die Gegenüberstellung dieser beiden literarischen Antipoden lässt denn auch überaus spannungsreiche Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Weltreligionen erkennen, die sich bis ins Schaffen zweier herausragender Gegenwartsauteure wie *Günter Grass* und *Adolf Muschg* verfolgen lassen.

Ein vergleichender Blick vom Jahrhundertanfang auf das Jahrhundertende ist höchst aufschlußreich, weil die Asienrezeption westlicher Intellektueller, über die Beschäftigung mit östlicher Religiosität und Weisheit hinaus, immer auch zeitdiagnosicher Ausdruck der kulturellen Selbstauslegung im Spiegel des nichteuropäischen Anderen und Fremden war. Die epochalen Erschütterungen der westlichen Industriemoderne lassen sich daran ebenso ablesen wie die Suche nach einer neuen Synthese aus westlicher und östlicher Geistigkeit in einer zunehmend interkulturell und multireligiös geprägten postkolonialen Weltkonstellation¹.

Wir müssen Indien und China in uns selber finden

Dem Christentum durch den heilosen Moralismus seines pietistischen Elternhauses früh entfremdet, in den Religionen Indiens und Chinas dagegen schon früh heimisch geworden, suchte Hermann Hesse (1877–1962) zeitlebens die Religion, die ihm entsprach. 1911 reiste Hesse nach Hinterindien, doch die materielle Exotik dieser Reise hatte ihn am Ende vom indischen Geist mehr getrennt als zugeführt. An Hesses Reisebuch „Aus Indien“ (1913), das neben überheblichem

Ethnozentrismus und kolonialer Ausbeutung vor allem den mit der eurozentrisch-kolonialistischen „Einbahnmission“ verbundenen kirchlich-dogmatischen Exklusivitäts- und Superioritätsanspruch des Christentums kritisiert, besticht nicht zuletzt der nüchterne Blick für die erlebte Andersartigkeit der außereuropäischen Fremde. Für Hesse war klar, daß wir Europäer die Quelle spiritueller Erneuerung nicht in irgendeiner fremden Vergangenheit oder durch die oberflächliche Übernahme angelesener asiatischer Weisheitslehren, sondern allein „in uns selber“ finden könnten:

„Wir selbst sind anders, wir sind hier fremd und ohne Bürgerrecht, wir haben längst das Paradies verloren, und das neue, das wir bauen wollen, ist nicht am Äquator und den warmen Meeren des Ostens zu finden, das liegt in uns und in unserer eignen nordländischen Zukunft.“²

Auch wenn sich Hesses Asienrezeption damit deutlich von den romantisch-exotistischen Wunschprojektionen zeitgenössischer Reiseschriftsteller wie Max Dauthendey, Waldemar Bonsels oder Hermann Graf Keyserling unterschied, fiel seine um die Jahrhundertwende einsetzende Beschäftigung mit dem vedantischen und buddhistischen Indien, wenig später auch mit dem taoistischen China, kaum zufällig zusammen mit einer breiten Wiederentdeckung alter und neuer Mystik zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Wie nicht zuletzt seine Beziehungen zu den lebens- und kulturreformerischen Suchbewegungen auf dem Monte verità belegen, bewegte sich Hesse damit im Strom einer weitverbreiteten Suche nach einer neuen Synthese von Rationalität und Mystik, welche abendländische Aktivität mit östlicher Selbsterkenntnis und kontemplativer Versenkung verbinden sollte.

Hesses Asienbegeisterung ist denn auch von Anfang an seismographischer Ausdruck eines kultur- und zivilisationskritischen Krisenbewußtseins, das im Osten eine geistig-religiöse Alternative zur spirituellen Anämie des Westens gefunden zu haben glaubte. Anders als an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, als sich die Aufklärung aufs lebhafteste für den chinesischen Konfuzianismus und dessen hohe Rationalität und Moralität begeisterte, stand denn auch die Chinarezeption des frühen 20. Jahrhunderts, wie wir ihr bei Hesse, Döblin und Klabund begegnen, ganz im Zeichen des Taoismus und dessen mystisch-ganzheitlicher Spiritualität. Es brauchte jedoch erst den Zusammenbruch der bürgerlichen Autoritätskultur im Ersten Weltkrieg, ehe es in „Siddhartha“ erstmals zu der für Hesse fortan charakteristischen Synthese aus indisch-mystischem Einheits- und chinesisch-weisheitlichem Komplementaritätsdenken, Jungscher Tiefenpsychologie und christlicher Liebesspiritualität kommt.

Hesse mußte in der Tat erst tief in die Welt des Buddhismus, Hinduismus, Taoismus und des Konfuzianismus eintauchen, ehe er seine eigene christliche Tradition neu für sich entdecken konnte. In radikaler Abkehr vom exklusivistischen Missionschristentum seines Calwer Elternhauses fand er zu einem ökumenisch-universalen Einheitsdenken, das weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr

das Einheitlich-Universale, ja, die geschwisterliche Gleichrangigkeit der großen Weisheits- und Religionstraditionen aus Ost und West betont. Bis hin zum „Glasperlenspiel“, der religionen- und kulturenübergreifenden Synthese aus östlicher und abendländischer Geistigkeit, steht denn auch die Weisheit Asiens im Denken und Schreiben Hermann Hesses für eine Quelle der seelischen Erneuerung, der spirituellen Erlösung von den Verstandeseinseitigkeiten der technisch-wissenschaftlichen Vernunftmoderne.

Alte und Neue Weisheit mischen sich ausgezeichnet

Wie Hesses Auseinandersetzung mit asiatischer Weisheit weder ohne Religion noch ohne die Bewältigung persönlicher Lebenskrisen verstanden werden kann, so Bertolt Brechts (1898–1956) Beschäftigung mit fernöstlicher Geistigkeit nicht ohne den Marxismus. Verkörpert Brecht doch ein praktisch-politisches Weisheitsdenken außerhalb eines von religiösen Voraussetzungen geprägten Kontextes, für das ganz andere, humanistisch-anthropozentrische Weisheitstraditionen vor allem der praktischen Philosophie Chinas wichtig wurden, in der Ethik und Politik schon immer eine wichtigere Rolle spielten als Metaphysik und Spekulation.

Das Besondere seines bleibend vom Christlichen wie auch der radikalen Kritik am Christentum geprägten Denkens und Schreibens liegt denn auch in der eigenständlichen Verschränkung von marxistischer und chinesischer Philosophie, mit der Brecht die Wiedergewinnung einer alten unter Hinzugewinnung einer neuen Dimension von Weisheit intendierte. Damit stellt Brechts Beschäftigung mit verschiedenen Strömungen des Alten wie des Neuen China Mao Tse-tungs in nahezu jeder Hinsicht den Kontrapunkt zur Fernostrezeption Hermann Hesses dar. Den Gegenpol zu jener mystisch-religiösen Asienbegeisterung, wie wir ihr auch bei Klabund, Lion Feuchtwanger und Alfred Döblin begegnen, durch deren literarische Vermittlung der junge Brecht Anfang der 20er Jahre erstmals mit Fernöstlichem in Berührung kam.

Kaum zufällig wurde Brechts Rezeption chinesischer Weisheit nachhaltig vom „Mehismus“ geprägt, jener Lehre des Sozialethikers Motzu aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, in der man nicht von ungefähr eine chinesische Vorform des Sozialismus westlicher Prägung erkannte. Hier fand Brecht eine sozialphilosophische Gegentradition, die sich trefflich gegen die Gesellschafts- und Glücksvergesessenheit bürgerlich-christlicher Ethik ins Feld führen ließ. Höhepunkt dieser Auseinandersetzung ist das „Me-ti/Buch der Wendungen“. Die in der westlichen Moderne überbetonte Individualethik erfährt darin eine institutionenethische, die seit der Antike weithin subjektzentrierte Weisheitstradition eine gesellschaftliche Umwendung, wie sie Brecht bei Motzu vorgebildet und bei Marx wieder aufgenommen und modernitätskritisch fortgebildet fand.

Der tiefste Berührungs punkt zwischen Brechts marxistischem Humanismus und chinesischer Ethik und Anthropologie liegt denn auch in der die großen Exilsstücke bestimmenden Vorstellung, daß Gutsein, Hilfsbereitschaft, praktische Freundlichkeit ein ursprünglich spontanes Bedürfnis des Menschen sind, das nur durch den Zwang der sozialen Verhältnisse zum Bösen denaturiert würde. Brecht knüpft damit unverkennbar an die Chinabegeisterung der Aufklärung an, die in der autonomen, natürlichen Moral der Chinesen einen Verbündeten gegen den im abendländisch-christlichen Denken weithin vorherrschenden anthropologischen Pessimismus sah, wie er sich insbesondere in der traditionellen kirchlichen Erbsündenlehre manifestiert.

Wie wenig für Brecht indes die bürgerliche Aufklärung einfach ungebrochen fortzuführen war, zeigt seine während der Arbeit am „Galilei“ und der „Turandot“ zunehmend deutlicher reflektierte Einsicht in die fatale Scherenentwicklung zwischen dem wissenschaftlich-technischen und dem sozialen Fortschritt: Statt der umfassenden Humanisierung aller Lebensverhältnisse zugeführt zu werden, wurde der im Zug wachsender Naturbeherrschung möglich gewordene Fortschritt aller zum Vorsprung weniger verkürzt. Statt „zu einer Quelle des Glücks für die Menschheit“ entwickelte sich die wachsende „Beherrschung der Natur“ immer mehr zu einer „Quelle des Unglücks“³. Hält man sich die tagtäglich wachsende Reichtumsschere zwischen dem bislang nie gekannten Massenwohlstand in Europa bzw. Nordamerika und des wohl ebenfalls noch nie dagewesenen Massenelends in der Dritten Welt vor Augen, zu der heute weite Teile Asiens gehören, dann hat sich die von Brecht beobachtete Dialektik gesellschaftlich „halbierter“ Aufklärung unterdessen sogar noch verschärft.

Fremdes, Eigenes und Anderes

Diese postkolonialen Machtverhältnisse des Nord-Süd-Gefälles konnten für die schriftstellerische Beschäftigung mit asiatischer Geistigkeit ebensowenig folgenlos bleiben wie der internationale Massentourismus und die weltumspannende Medienkommunikation, die heute nahezu jeden Winkel in Fernost erreichbar und zum oberflächlichen Konsumgut machen. Mit dem Näherrücken geographisch ferner Welten und anderer Kulturen tragen Ferntourismus und Massenmedien ja gleichzeitig zum verfälschenden Abbau der scheinbar beliebig zugänglichen Fremdheit und Andersartigkeit des Anderen bei. Nirgends lässt sich dies vielleicht deutlicher ablesen als an den modisch-postmodernen New-Age-Aneignungen asiatischer Spiritualität.

In kritischer Auseinandersetzung mit der mythisch-verklärenden, religiös-spirituell überhöhenden Asienrezeption finden sich denn auch im Erzählwerk deutschsprachiger Gegenwartsautoren wie Günter Grass (geb. 1927) und Adolf

Muschg (geb. 1934) immer wieder die Voraussetzungen und Chancen kulturellen Fremdverstehens literarisch reflektiert. Für Adolf Muschg⁴, der von 1962 bis 1964 Deutschlektor an der International Christian University in Tokyo war und seither viele Male in Japan und auch in China gewesen ist, liegt die Herausforderung der Begegnung mit einer so anderen Kultur wie der Fernostasiens darin, daß sie zur „besseren Wahrnehmung des ‚Fremden im Eigenen‘“ einlädt: „Des Unselbstverständlichen, sogar Exotischen unserer eigenen kulturellen Annahmen. Wir haben auch nichts so ‚eigen‘, wie wir glauben.“ Gerade darauf beruhe auch, setzt Adolf Muschg im Gespräch mit Meinrad Schmidt-Degenhard hinzu, „die Chance der Literatur“⁵.

Wie schon in seinem Japanroman „Im Sommer des Hasen“ (1965), in dem sich der Blick auf die für westliche Augen rätselhaft-faszinierende Welt Japans, das sich ja so lange wie keine andere Großkultur der Erde allem europäischen Einfluß hat entziehen können, in sieben verschiedene Blickwinkel auffächert, entwirft auch Muschgs Chinaroman „Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft“ (1980) ein vielfach geschachteltes Modell kultureller Fremdwahrnehmungen. Handelt „Im Sommer des Hasen“ von sieben japanreisenden Westeuropäern mit ganz unterschiedlicher Intention und Bereitschaft zur Begegnung mit dem außereuropäischen Anderen, so „Baiyun“ von einer achtköpfigen Schweizer Reisegruppe, die nach dem Tod Mao Tse-tungs, dem Ende der Kulturrevolution und der angekündigten Öffnung nach Westen, bewußt die ausgetretenen Pfade meidend, die Fortentwicklung des „chinesischen Modells“ in Augenschein nimmt. Dabei hegt jeder dieser nach Beruf, Temperament und politischer Einstellung ganz unterschiedlich interessierten Experten und Amateursinologen die aus der Heimat mitgebrachte Grille – die eine heißt Statistik, die andere Kultur, die dritte Sozialismus –, und alle finden vor Ort ihre westlich geprägten Chinavisionen und -projektionen bestätigt. Dennoch stoßen sie immer wieder an Grenzen des Verstehens. „Wir waren Exoten“ (B 77), stellt der Erzähler selbstkritisch fest. „Von den Chinesen weiß ich jeden Tag weniger“ (B 215).

Ähnlich schickt Grass in seiner wohlgaunt mit dem Kontrast zwischen deutschem Geburtenrückgang und asiatischem Bevölkerungszuwachs spielenden Erzählung „Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus“ (1980) ein 68er Lehrerehepaar aus Itzehoe auf eine erfundene Studienreise nach Indien, Thailand und Indonesien⁶. Unentschlossen kämpfen Harm und Dörte Peters nun zwischen Bombay, Bangkok und Bali mit sich, ob sie ein Kind in die Welt setzen sollen oder nicht. Es bleibt, trotz Dörtes religiösem Enthusiasmus für balinesisch-hinduistische Fruchtbarkeitsriten, wie so vieles in diesem bewußt mit der Fiktion spielenden Arbeitsjournal, in dem Grass neben realen Erlebnissen seiner eigenen Reise nach China, Singapore und Manila im Sommer 1979 ein Drehbuch für einen nie zustande gekommenen Schlöndorfffilm entwirft, eine Kopfgeburt.

Das gilt nicht zuletzt auch für das „knallharte“ Alternativprogramm, das die beiden Studienräte nicht zu üblichen Touristen machen, sie vielmehr „Asien ungeschminkt erleben“ (X, 34) lassen soll. Wirbt ihre Reisegesellschaft „Sisyphos“, die „Europas Hunger nach den Geheimnissen Asiens für immer zu stillen“ verspricht (X, 51), doch – so malt sich Grass aus – mit erlebnisreichen Slumbesichtigungen samt gebührenpflichtiger Slumübernachtung: „Das wird morgen schon möglich sein“ (X, 33). In ihrer *Nichtwahrnehmung des Fremden* erweisen sich die beiden linksengagierten „Veteranen des Studentenprotests“ (X, 13), trotz, ja, gerade wegen ihres Vorwissens, in das sie das Beobachtete einzuordnen versuchen – „die in Zahlen geleierte indische Misere. Der Schulstoff Elend. Der neue Hochmut: wir kommen um zu lernen ...“ (X, 15) –, als typische Touristen. So hat Harm womöglich neue, verstörende Einsichten schon vorweg in den Verwertungszusammenhang seiner aufklärenden Dritte-Welt-Vorträge vor heimischen SPD-Ortsvereinen eingeplant: „Wenn wir zurück sind, bring ich das alles auf ein paar Thesen. Anmerkungen zum Nord-Süd-Gefälle. Das muß man klar aussprechen. Auch im Wahlkampf“ (X, 104).

Deutlich wird, wie sehr die nahezu grenzenlose touristische Verfügbarkeit fremder Kulturen mit ihrer bleibenden Unverständlichkeit, Unzugänglichkeit und irritierenden Unerreichbarkeit kontrastiert. Unüberschreitbare Fremdheitsschranken gibt es nicht zuletzt, ja, gerade auch in Sachen Religion. Eindringlich demonstriert dies Muschgs Japanroman anhand der tragikomischen Figur des Zen-Enthusiasten Adalbert Huhn, womit er die bis in die Gegenwart reichende modisch-oberflächliche Zenbegeisterung erleuchtungshungriger Abendländer treffend persifliert. Schon von der Schweiz aus hatte Huhn mit einem Schüler des bekannten Zen-Meisters Daisetz Taitaro Suzuki, der entscheidend dazu beitragt, den Geist des Zen aus seinen Klöstern in die moderne Welt des 20. Jahrhunderts zu tragen und so dem Westen allererst bekannt zu machen, Kontakt aufgenommen. So war Huhn bestens in den Zen-Buddhismus eingeführt, ehe er überhaupt japanischen Boden betreten, ja, noch ehe er sich seiner harten Meditationspraxis unterzogen hatte.

Die „einfachsten Dinge des Zen, Sitzen, Atmen“ (SH 127), genügen ihm freilich nicht, er sucht Satori, Erleuchtung, obwohl doch gerade diese „einfachen Dinge“ die Hauptsache auf dem Zen-Weg sind. Daß auch sie letztlich überflüssig sind, kann nur einer sagen, der all dies selber praktiziert und erfahren hat. Bei seiner Begegnung mit dem Abt des berühmten Zuiganji-Klosters in Matsushima weiß Huhn denn auch „dem herzlich nickenden alten Mann das Tiefste und Paradoxeste“ darzulegen. Seine angelesenen Weisheiten läßt er von einem einheimischen Düngerfabrikanten übersetzen, der davon jedoch so gut wie nichts versteht. Am Ende läßt der Zen-Meister, nachdem er sich sehr angeregt mit dem Düngermann über dessen Lebensumstände und über Dünger unterhalten hatte, Huhn ausrichten, „He is happy you are such a good thinking man“ (SH 132).

Daß Muschg die „schalkhaften Segnungen des Zen-Buddhismus“ (SH 119), mit denen er bereits während seines Studiums in Berührung kam, als er sich nicht von ungefähr Hesses „Morgenlandfahrern“ zählte, weit mehr bedeuten als nur ein literarisch reizvolles Sujet, zeigen nicht zuletzt zwei unverhüllt autobiographische Erzähltexte, die Muschgs persönliche Begegnung mit dem damals 93jährigen Zen-Gelehrten Daisetz Suzuki („Subjekt und Objekt in Kamakura“, 1963) und seine Erfahrungen in einem japanischen Zen-Kloster in Tokyo („Aussteigen? Einsteigen!“, 1985) verarbeiten.

Befragt nach seiner besonderen Affinität zum Zen-Buddhismus gab Muschg im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel denn auch programmatisch zu verstehen, daß für ihn keine andere Religion „so klar wie der Buddhismus hinausweist über untaugliche Alternativen wie Körper-Geist, Körper-Seele, Gut und Böse, Schwarz und Weiß. Keine so sehr die Chance des Durchbruchs dieser Raster eröffnet. Keine weniger das Bedürfnis hat zu missionieren und auszugrenzen. Keine selbstverständlicher Lebenskunst, Lebensweisheit, Liebe zum Alltag, Liebe zur Kleinigkeit und Einzelheit ist.“⁷ Keine Frage, daß Muschg damit zugleich entscheidende Schlüsselworte seines eigenen Denkens und Schreibens benennt. Nicht zuletzt Muschgs weitausgreifender Parzival-Roman „Der Rote Ritter“ (1993), den es, wie sein Autor selber gestand, ohne die japanischen Zen-Meister Suzuki, Hisamatsu und Harada „nicht gäbe“ (HE 15), belegt, daß Muschgs literarisches Schaffen in seiner geistig-religiösen Grundsubstanz zutiefst vom komplementaristischen Einheitsdenken Asiens geprägt ist, ohne dazu den exotischen Oberflächenreiz fernöstlicher Kulissen eigens bemühen zu müssen.

Paradoxe Ungleichzeitigkeit

In seinen beiden Asienromanen nutzt Muschg indes ganz bewußt den Außenstandpunkt anderer Kulturen für einen verfremdeten Blick auf die Malaise der eigenen. In seinem Japanroman „Im Sommer des Hasen“, der erzählerisch vielfältig mit dem Gegensatz zwischen exotischer Ferne und dem provinziell Nahen spielt, ist es das erstaunte Befremden über die japanische Unbefangenheit „in Dingen der Sinnesfreude“, welche die puritanisch-repressive Körper- und Sexualangst in der Welt bürgerlichen Christentums, zumal der reformiert-calvinistischen Schweiz, nachhaltig in Frage stellt. In einem seiner Japanessays führt Muschg aus:

„Die Sorge ums sinnliche Glück, die ja doch Selbstmißtrauen ist, Unglaube ans eigene Fleisch, ist in Japan wenig verbreitet ... man kennt in Japan jenes Versagen nicht, dem man anderswo immer noch das metaphysische Zeichen anhaftet, das Gewicht des Sündenfalls und Weltuntergangs“ (PW 20).

Das Schamgefühl sitzt in Japan in der Tat an einer anderen Stelle; literarisch hat Muschg dies in seiner Filmnovelle „Deshima“ (1987) und seiner bislang letzten

Japanerzählung „Nur ausziehen wollte sie sich nicht“ (1995) luzide eingefangen. Und hier, „in seiner sozialpsychologischen Infrastruktur, ist uns Japan wirklich sehr fremd, aber es ist ein anderer Exotismus als derjenige, der zwischen Nikko und Nara Alles Inbegriffen als touristische Ware feilgeboten wird“ (PW 81f.). Darüber hinaus durchziehen „Im Sommer des Hasen“ zahlreiche essayistisch-kulturkritische Reflexionen über die westlich-kapitalistische Konsum- und Überflüssiggesellschaft, die einer „Tischlein-deck-dich-Welt“ gleiche, in der sich „der freigelassene Puritaner jeden Luxus gönnt“ (SH 24).

Dieses Unbehagen an der entfremdend-krankmachenden Wohlstands-, Leistungs- und Profitgesellschaft des Westens bestimmt noch stärker Muschgs Chinaroman, mit dem er die literarische Tradition der seit der Aufklärung beliebten orientalisierenden Briefsatire aktualisiert, in der ein naiver Mensch aus einem exotischen Land nach Europa verschlagen wird und sich an seinem Erstaunen die Widernatürlichkeit zivilisierten Lebens offenbart. „Baiyun“ entwickelt die Modernitätskritik freilich aus der entgegengesetzten Perspektive: Hier entdeckt der Icherzähler, Psychologe, Kenner und Arzt von Depressionen und Neurosen, die Spätfolgen der abendländischen Zivilisation, denen man in China völlig verständnislos gegenübersteht.

Erzählerisch macht Muschg so die paradoxe *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* anschaulich, die die Fernostbegeisterung im Westen seit der Jahrhundertwende bestimmt: Während die chinesischen Reformer, unter Sun Yat-sen nicht viel anders als unter Tschor En-Lai und Deng Hsiaoping, „computergläubig, raketengeil, zuwachssüchtig“ (X, 49), wie Grass in „Kopfgeburten“ formuliert, auf Wissenschaft, Rationalität und Technik setzen, um mit den „fortgeschrittenen“ Industrienationen gleichzuziehen, beschwören umgekehrt westliche Intellektuelle und Literaten wie Hermann Hesse, Alfred Döblin, Luise Rinser, Peter Sloterdijk oder Adolf Muschg den „Natursinn der Chinesen“, ihren Versuch, „nicht nur von der Natur, sondern mit ihr zu leben“ (B 155), gerade als Ausweg aus der physisch und seelisch zunehmend verödenden westlich-europäischen Industriemoderne. Wobei für Muschg, ähnlich wie für Grass, mit der unaufhaltsamen Ausbreitung des westlichen Lebensstils über die ganze Erde und der damit einhergehenden globalen Natur- und Umweltzerstörung die Einsicht verbunden ist, daß der selbstmörderisch gewordene Fortschrittwahn, dem sich die Industrieländer verschrieben haben, für den ärmeren Rest der Welt längst zur zwanghaften Wunschvorstellung geworden ist:

„Wer selber seit Jahrhunderten Wein trinkt, ist nicht der Mann, einem Entwicklungsland Wasser zu predigen“, hält Muschg in einem Radioessay unmittelbar nach seiner Chinareise im Frühjahr 1978 fest. „Trauer über die Defizite des Reichtums ist nicht übertragbar; man kann sie nicht einmal mitteilen. Man ist unter sich mit der Erfahrung, daß der Wein, um den wir in China beneidet werden, uns nicht mehr bekommt, daß die Art seiner Herstellung ihn vergiftet hat. Die Trauer der Begünstigten“ (EL 13f.).

Wir leben im Zeitalter der schwarzen Göttin Kali

Kein anderer Gegenwartsschriftsteller aber hat den zerstörerischen Zusammenhang zwischen der weitab von den Wohlstandsinseln Europas und Amerikas beschämend ausufernden Vereelung der Dritten Welt, dem Rüstungswettkampf, der ungehemmten industriellen Expansion und der daraus resultierenden ökologischen Selbstvernichtung der Menschheit so radikal zum Thema seines künstlerisch-politischen Engagements gemacht wie der Literaturnobelpreisträger von 1999 Günter Grass. Schon im Indienkapitel des Danziger „Butt“, einem Reflex seiner ersten Indienreise von 1975, hat Grass für diese negative Interdependenz zwischen Nord und Süd ein ausdrucksstarkes poetisches Symbol gefunden. Schläpft er doch in einer der mit schier unerschöpflicher Fabulierlust durch das Rad der Wiedergeburten verknüpften „Butt“-Geschichten in die Rolle des portugiesischen Seefahrers und späteren indischen Vizekönigs Vasco da Gama, der mit der Entdeckung des Seeweges nach Indien die bis dahin gültige Wirtschaftsordnung aus den Angeln hob, ja, allererst die politisch, ökonomisch und militärisch immer stärker werdende Präsenz der Europäer in Asien begründete.

Im „Butt“ kehrt Vasco mit einem Jumbojet ins Indien von heute wieder. Wie Grass besucht er dabei flüchtig auch die Schreckensstadt Calcutta mit ihren Slums, Säuglings- und Kinderheimen, den Leprahospitälern Mutter Teresas und den Tempeln der schwarzen Göttin Kali, der heute wohl weitverbreitetsten Personifikation indischer Mythologie, von deren Namen sich Calcutta herleitet. In ihr sieht der „neue“ Vasco den lebensspenden wie -zerstörenden Irrsinn der Schöpfung verkörpert, der sich hier zu Überbevölkerung und Unterernährung verkehrt, nurmehr Chancenlosigkeit, Leben unter dem Existenzminimum und Tod gebiert. „Mein Gott! Dieser lebensslustige Irrsinn“, sieht Grass in Calcutta sein Credo von der fehlerhaften, ja, verpfuschten Schöpfung bestätigt, das in seinem Werk in immer neuen Variationen wiederkehrt⁸. „Deine Fehlplanung, Gott!“ (VIII, 230)

Gewiß, hinduistischer Religionspraxis steht Grass fremd und ablehnend gegenüber, da er im exotischen Gewand indischer Frömmigkeit nur dieselben Ausbeutungs- und Verdummungsmechanismen wie im Christentum wiederzufinden glaubt, „blumigen Wahnsinn und hinduistischen Kitsch von katholischer Qualität“ (VIII, 238). Und doch geht von der zungezeigenden Weltmutter Kali, die als Gemahlin des Gottes Shiva mit abgehackten Menschenschädeln behängt begegnet, die im „Butt“ wie Trophäen einer feministischen Revolte gegen die gewalt-sam-„männliche“ Fortschritts- und Herrschaftsgeschichte erscheinen, eine ungeheure erzählerische Faszination aus. So überlegt Vasco da Grass: „Warum nicht ein Gedicht über den Haufen Scheiße, wie Gott ihn fallen ließ und Calcutta nannte. Wie es wimmelt, stinkt, lebt und immer mehr wird. Hätte Gott einen

Haufen Beton geschissen, wäre Frankfurt rausgekommen ... doch im Gegensatz zu Frankfurt am Main wird hier gelebt“ (VIII, 235 ff.).

„Angezogen und abgestoßen, fasziniert und entsetzt“, sah sich Grass schon bei seinem ersten flüchtigen Aufenthalt in Calcutta „tiefster menschlicher Erniedrigung und unbegreiflichem Überlebenswillen konfrontiert“ (XVI, 205). „Zunge zeigen“ (1988), das auf einem weiteren, sechsmonatigen Aufenthalt 1986/87 in „dieser bröckelnden, schorfigen, wimmelnden, ihren eigenen Kot fressenden Stadt“ (VIII, 232) beruht, beschreibt eingehend die menschenunwürdigen Lebensbedingungen der von Grass mehrfach bereisten exotischen Krisenregionen Asiens als real gewordene Apokalypse. Elend und Müll, Hunger, Armut und Schmutz, Krankheit, Sterben und Tod sind denn auch die dominierenden Themen dieses ungewöhnlichen Reisetagebuchs, in dem Grass die schockhafte Verstörung, Sprachlosigkeit und Scham des Westeuropäers zeichnend und schreibend stets mitthematisiert. Grass beruft sich auf seinen Schriftstellerkollegen Fontane:

„Je länger ich hinsehe, wir hinsehen – und Fontane ist ein süchtiger Beobachter –, kommt uns Indien, jenes Land also, in dessen Elend so viel Geheimnisse hineingeredet wird, das als unergründlich, un-deutbar gilt, geheimnisloser als Dänemark vor: ein abgeschmackter Aberglaube, die Religion“ (ZZ 17).

Fontanes mehrfach eingebladete journalistische Feuerprobe als Londoner Korrespondent an der Seite seines Leipziger Indologenfreundes Max Müller nutzt Grass dazu, historische Ereignisse aus der Zeit der britischen Kolonialherrschaft in Indien aus der Sicht eines Zeitgenossen kritisch zu reflektieren. Darüber hinaus bemüht er Fontane, Lichtenberg und Schopenhauer, die zu seinem Lektüregepäck gehören, um seine überall durchschimmernde Überzeugung vom Scheitern der Aufklärung wirkungsvoll herauszustellen, deren instrumentelle Verkürzung auf das Technisch-Machbare ihm besonders suspekt ist, da sie so die gesellschaftlich-emanzipatorischen Ziele aufklärerischer Vernunft verrät. Den das Chaos in Delhi nur verschlimmernden U-Bahn-Bau wie den Plan zur Computerisierung der Verwaltung, auf den Grass in einer Zeitungsnotiz stößt, dessen Autor erwartet, daß dadurch im Indien des Jahres 2001 „die Korruption abgeschafft und endlich eine gerechte Landreform eingeleitet werden“ könne, kommentiert er denn auch lakonisch: „Aufklärung als Aberglaube“ (ZZ 92).

Von daher erhält schließlich auch die zungezeigende Kali, auf die Grass trotz seiner durchgängigen Religionskritik immer wieder zurückkommt, ihre besondere erzählerische Funktion. Stärker noch als im „Butt“ fungiert Indiens „Schreckliche Mutter“ hier als modernitätskritisch-postkolonialistisch eingesetzte Symbolfigur für die gerade in der vereidendenden Dritten Welt sichtbar werdende Dialektik gesellschaftlich „halbierter“ Aufklärung, die trotz aller wissenschaftlich-technischen Errungenschaften wachsende Teile der Menschheit bis heute nicht ausreichend zu ernähren vermag. Kalis ausgestreckte Zunge interpretiert Grass denn auch gegen die indisch-hinduistische Überlieferung, in der sie le-

diglich mit Gewalt, Schrecken und Terror assoziiert wird, als *Zeichen der Scham* angesichts dieses sozialen Unrechts struktureller und physischer Gewalt, der Hunderte Millionen von Menschen in der Dritten Welt tagtäglich ausgesetzt sind⁹. Grass weiß zu erzählen:

„In einer der Göttergeschichten hatte Kali in ihrer Raserei ihre Zunge gezeigt“, als sie ihrem Göttergatten Shiva an die Gurgel wollte und sich im letzten Augenblick davon abhielt, ihn mit der Sichel zu metzeln. „Ringsum, sagt die Legende, besorgt ihr Gefolge, zehntausend entfesselte Weiber, noch das allerletzte Kopfabgeschäft, da zögert sie, schont den schlafenden, wie immer nichtsahnenden Gott, lässt ihm sein traumseliges Lächeln und zeigt ihren Ausweis vor. Ähnlich Einstein auf dem bekannten Foto.“

Einstins späte Skrupel angesichts der durch seine wissenschaftlichen Entdeckungen erzeugten Zerstörungskraft moderner Massenvernichtungswaffen vor Augen, überlegt Grass, „die Scham könnte auch Einstein befohlen haben, die Zunge zu zeigen“. Buchtitel und Titelfigur enthalten damit in der Tat eine Aufforderung an die Privilegierten, in ihrem zerstörerischen Wohlleben auf Kosten der Natur wie der Dritten Welt innezuhalten¹⁰.

Einstein und die schwarze Göttin, denkt sich der Autor der „Rättin“ (1986) ein imaginäres Geistergespräch, „in dem sie zum Thema Jetztzeit – Letztzeit Erfahrungen austauschen. Ort der Plauderei Dhapa, Calcuttas Mülldeponie. Zwischen den Müllkindern. Krähen und Geier darüber. Beide bilanzieren die Welt und deren finalen Zuwachs. Ein Kipplader kommt, schüttet aus. Die Kinder suchen, finden und zeigen vor. Einstein und Kali vergleichen ihre Zungen. Fototermin. Die Müllkinder lachen“ (ZZ 25 f.).

Wie in der „Rättin“ gibt es denn auch in diesem Grasschen Erzählwerk einen *Gegenstrom*, der davon handelt, wie Kalis apokalyptisch-alptraumhafte Untergangsvision, bei der am Ende, auf dem Höhepunkt der alljährlichen großen Kali Pujah, in einer großen Sintflut Calcuttas Slums auslaufen und die Erde mit Menschen überschwemmen, doch noch verhindert werden kann. Es ist jene „andere“ Art von Aufklärung, wie sie Grass im „Calcutta Social Projekt“ des Ehepaars Karlekar entdeckt, dem er das Buch widmet und das er mit einem von ihm gegründeten Förderkreis unterstützt. Beide stammen „aus Brahmanenfamilien“ und betreiben „gegen den Widerstand der Kommunistischen Partei“ Schulen für die Unberührbaren inmitten der zu Landschaften anwachsenden Slums und Müllberge. Müllkinder lernen hier, in und mit ihrer Umwelt zu überleben.

Aus dieser elementaren, lernender Menschwerdung dienenden Art von Aufklärung wächst den Müllkindern jene Überlebensfähigkeit zu, die Calcutta vor dem Untergang bewahren wird, wenn die Städte der Industriestaaten, im gemeinschaftlichen Überleben nicht geübt, zugrunde gehen, wie Grass 1989 in einer Rede vor dem Club of Rome erläuterte. Überall dort, wo in den westlichen Industrieländern die Zweidrittelgesellschaft um sich greife, folge heute der Ausbreitung des westlichen Lebensstils in Asien, Afrika und Lateinamerika die Verelendung der Cities in der Ersten nach dem Muster der Dritten Welt¹¹. Durch neue Völkerwanderungen Tausender, ja, Hunderttausender Migranten aus der Dritten

Welt kämen die Versäumnisse der reichen Länder buchstäblich auf uns zurück: „Calcutta wird über uns kommen“ (XVI, 210).

In seiner bislang letzten Erzählung „Unkenrufe“ (1992) stellt Grass mit der Figur des Bengalens Subhas Chandra Chatterjee, einer Hommage an Salman Rushdie, den Prototyp des umgekehrten Kolonialisators, ja, einen „Vorboten oder Quartiermacher der zukünftigen Weltgesellschaft“ (XII, 40) vor Augen:

„Schon sind wir unterwegs. Vorerst nur einige Hunderttausend, arm an Gepäck, doch reich an Ideen. Wie ihr zu uns gekommen seid, um uns die doppelte Buchführung beizubringen, kommen nun wir und machen mit euch ein Geschäft auf Gegenseitigkeit“ (XII, 166).

Ähnlich wie Muschig sucht Grass mit diesem bengalisch-britischen Geschäftsmann anschaulich zu machen, welche Ressourcen die außereuropäischen Traditionen zur Bewältigung der weltweit anstehenden Probleme anzubieten haben. Saniert Chatterjee doch mit seinen Fahrradrikschas „Marke Sparta“ (XII, 49) bis zur Jahrtausendwende nicht nur die im Autoverkehr erstickenden europäischen Großstädte, sondern auch die ehemalige Danziger Leninwerft, die zur zentralen Produktionsstätte dieses umweltfreundlichen, naturschonenden Fahrzeugs der Zukunft wird. Bildhaft wird diese polnisch-bengalische Symbiose durch den katholisch-hinduistischen Gleichklang bestätigt, mit dem in Danzigs Trinitatiskirche „die schwarze Madonna von Wilna mit ihrem Strahlenkranz und Calcuttas Muttergottheit, mit roter Zunge die Schwarze Kali, gleichgestimmt zur Andacht rufen“ (XII, 214). Das Buch klingt denn auch mit einem heiter-gelassenen Ausblick auf die „asiatisch bestimmte“ Zukunft Europas aus, „frei von nationalstaatlicher Enge, von keinen Sprachgrenzen eingezäunt, vielstimmig religiös und überreich an Göttern, zudem wohltätig verlangsamt“ (XII, 231).

ANMERKUNGEN

¹ C. Gellner, Weisheit, Kunst u. Lebenskunst (Mainz 1997).

² H. Hesse, Ges. Werke (Frankfurt 1970) VI, 283. ³ B. Brecht, Werke (Berlin 1988 ff.) XXII, 549.

⁴ C. Gellner, Japan und China bei Adolf Muschig, in: Auf dem Weg zu einer theol. Ästhetik, hg. v. G. Langenhorst (Münster 1998) 91–105; Muschigs Werke werden abgek. zit.: IM = Im Sommer des Hasen (Frankfurt 1975); B = Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft (Frankfurt 1983); PW = Papierwände (Bern 1970); EL = Empörung durch Landschaften (Frankfurt 1988); HE = Herr, was fehlt euch? (Frankfurt 1994). Unentbehrlich zur Lebens- und Werkgeschichte: Adolf Muschig, hg. v. M. Dierks (Frankfurt 1989).

⁵ A. Muschig im Gespräch mit M. Schmidt-Degenhard (Zürich 1995) 156.

⁶ Grass' Werke zit. n. d. Werkausg. (Göttingen 1997); „Zunge zeigen“ (abgek. ZZ) nach der Tb.ausg. (Frankfurt 1991). Unerlässlich das Materialienbuch von V. Neuhaus, Günter Grass (Stuttgart 1993).

⁷ Des Lebens und Todes froh werden. Gespräch mit Adolf Muschig, in: K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen (München 1985) 127–139, 132.

⁸ V. Neuhaus, Das christliche Erbe bei Günter Grass, in: Günter Grass, hg. v. H. L. Arnold (München 1988) 108–119.

⁹ M. Shafi, „Dir hat es die Sprache verschlagen“, in: The German Quarterly 66 (1993) 339–349.

¹⁰ H. Wetzel, Günter Grass, Annäherung an Calcutta, in: Weimarer Beiträge 44 (1998) 5–26.

¹¹ Th. Kniesche, Calcutta oder Die Dialektik der Kolonialisierung, in: Schriftsteller und „Dritte Welt“, hg. v. P. M. Lützeler (Tübingen 1998) 263–290.