

MAGISCHE BLÄTTER

CIV. JAHRGANG HERBST 2023

VERLAG MAGISCHE BLÄTTER, RONNENBERG

CIV. Jahrgang	September 2023	Heft 9
Rolf Schott von Alexander von Gleichen-Russwurm		145
Rolf Schott von Alfred Neumann		147
Rolf Schott und die Sakralkunst von Jacob-Böhme-Bund		149
Der Weg des Menschen von Martin Buber		180
Martin Buber: Ein Land und zwei Völker von Prof. Dr. Kalman Yaron		205
Komplexität und Ebenen der Wirklichkeit von Basarab Nicolescu		219
Rutschender Berg in Der Spiegel Ausgabe 13/2000		234
Einige Reflexionen zum Geschichtenerzählen im Film von Fred Kelemen		235
Fragment über das Erzählen von Fred Kelemen		236
Nachtrag von der Verlagsleitung		239
Nachlese Das Welträtzel Mensch Buchbesprechung von Joseph Schneiderfranken		240
Schluss mit Maag Intelligenzprüfung		242
Anmerkungen und Quellen		245



Rolf Schott, Aus dem Zyklus „Pierrot“, Radierung, in: Die Kunst für alle/ Malerei, Plastik, Graphik, Architektur — Heft 1/2, S. 476, 1. Oktober 1916

MAGISCHE BLÄTTER

Monatsschrift für geistige Lebensgestaltung

Herausgeber: Verlag Magische Blätter, Ronnenberg
Schriftleitung: Organisation zur Umwandlung des Kinos

CIV. Jahrgang

September 2023

Heft 9

Rolf Schott

von Alexander von Gleichen-Russwurm

Fast scheu und doch ihrer künstlerisch-menschlichen Berechtigung tritt eine altbekannte Gestalt in unseren Gesichtskreis, die vom Weltkrieg fortgeschwemmt gewesen, dorthin, wo viel Liebes und Trautes besserer Tage harrt. Es ist der Pierrot. Und mit ihm schlingt sich ein Reigen ewiger Masken, der Träger von Herzenslust und Herzensleid von neuem in unseren Sinn, setzt sich fest und will sich nicht verdrängen lassen, trotz allem.

Es tut wohl, die reizvollen Radierungen zu betrachten, die, in Mappenform herausgegeben, einen Zyklus aus Peterchens Geschichte enthalten. Rolf Schott hat mit diesen Blättern¹ ein kleines Meisterstück geschaffen, das nicht nur an den vergangenen Karneval erinnert, sondern Einblick in die Tiefen des menschlichen Charakters gewährt. Eigentlich stehen Pierrot, sein Gegner Hanswurst und Colombine, das süße Mädchel ohne Maske vor uns, wie es Jean Jacques Rousseau in der Ode an das Glück mit dem Vers beschrieben:

Die Maske fällt, es bleibt der Mensch
Und alles Heldentum entweicht.

Aber nicht nur die Phantasie weiß Rolf Schott mit seinen Blättern anzuregen (mich hat er dazu verführt, sieben kleine Lieder dem Pierrot zu widmen), auch künstlerisch sind die Erlebnisse des bleichen Gesellen, der liebt und betrogen wird, von feinsten Wirkung. Wenn man die ersten Werke eines jungen Künstlers, die einem begegnen, kritisch betrachtet, ist man immer geneigt, nach Vorbildern oder wenigstens nach verwandter Richtung Umschau zu halten. Mir ist bei Schotts Radierungen Beardsley eingefallen. Das soll weder ein Lob noch ein Tadel sein, ich stelle es einfach als Tatsache hin. Die Blätter sind gut gezeichnet, mit einfachsten Mitteln ist große Tiefe, plastische Wirkung hergestellt, und im Ausdruck von Gesichtern und Gestalten hat Schott Bedeutsames geleistet. Man muß die Radierungen langsam beschaulich auf ihre Einzelheiten hin prüfen, um zum Vollgenuß zu kommen. Darin steht der junge Künstler im Gegensatz zu den Richtungen, die vor dem Krieg von sich reden machten und auch jetzt noch mit ihren embryonischen Gebilden aufdringlich wirken. Doch er kehrt nicht zu vorvergangenen Schulen zurück, es liegt etwas durchaus Neues, Jugendfrisches in seiner Arbeit, das nach Entfaltung drängt. Das liebste Blatt ist mir Pierrot im Gebet, ein Blatt voll Sonne und tiefer Schatten. Das Madonnenbild mit einem Blechdach darüber steht so gut in der Luft, wie es einem reifen Meister nicht besser hätte gelingen können. Man hat den Wunsch, dem jungen Künstler, dessen Arbeiten fern vom Weltgeschehen liegen und von reiner Menschlichkeit sprechen, noch öfters zu begegnen.

*Die Kunst für Alle, 32. Jahrgang, 1916-1917,
S. 476-478, F. Bruckmann A.-G., München 1917*

*

Rolf Schott

von Alfred Neumann

Der Graphiker Rolf Schott, in Mainz geboren, ein- und dreißigjährig, mit frühen Jahren schon auf großen Reisen durch Süd- und Süd-ost-Europa, Kunsthistoriker zuerst, dann Zeichner und Schriftsteller, geht in seiner zarten Kunst bewußt und eindeutig vom Linearen aus. Das Flächige ist ihm fremd, Rembrandt und Rubens sind ihm fremd, Michelangelo und Lionardo sind ihm Idol, Mantegna und Poussin, Ingres und Prud'hon, Carstens und Genelli sind ihm Vorbild. Rolf Schott ist ein Neo-Nazarener, mit der sanften Frömmigkeit und dem beirrten Wohllaut der deutschen Römer, im Herzen die neuplatonische Ideal-Realität des Plotin und des Pico della Mirandola und voll der Erkenntnisart des Novalis, daß das Schaffen tief bewußt sein müsse. So ließ das letzte Decennium des anrennenden und schon verebbenden Expressionismus diesen weltanschaulich gefestigten und von Grund auf humanistischen Künstler völlig unberührt. Dem Kenner Burckhardts und Schüler Wölfflins erschütterte diese Welle des Imaginären und Inspirativen (für ihn also Nicht-Gebildeten) für keine Sekunde die konturliche und zart-sichere Hand. Und auch der neue Triumph des gewaltigen Grünewald beirrte nicht seinen Blick, der seinen Christus nicht als Schmerzensmann sehen will. Rolf Schott begann sein graphisches Werk mit dem „Pierrot“, einer Folge von feinnervigen, melancholischen und präziösen Zeichnungen, die sich bis zum Schicksalsmäßigen steigern (vgl. diese Zeitschrift, Septemberheft 1917). Es folgen sechs Radierungen zu einer Luxusausgabe von Hölderlins „Hyperion“, die für mich zu den schönsten Buchillustrationen des Künstlers gehören: ein ganz zartes und besonnenes, ganz platon-klares Accordando zur göttlichen Musik. Dann kamen seine sechs Radierungen zu Goethes Römischen Elegien und Venezianischen Epigrammen, die ein wenig herber, architektonischer und gereckter

die geliebte italische Metapher fangen. – Die acht Lithographien zu Kleists „Amphytrion“ gefallen mir weniger: die heitere Anmut des Verses wird nicht von der etwas körnigen, besinnlichen und unbeschwingten Zeichnung begriffen; zudem ist die Reproduktion nicht einwandfrei. – Außerordentlich gelungen, voll Grazie und ornamentaler Sicherheit sind die zehn Radierungen zu Voltaires „Prinzessin von Babylon“. – Das reifste Illustrationswerk: die zwölf Radierungen zu den Goethe-Märchen – ein spielerisches und doch ideelich gebändigtes Phantasma in sicherster Formulierung. – Die fünf Heliogravüren zu Couperus’ „Dionysos“ – straff komponierte und bemerkenswert plastische Allegorien – und sechs charmante, rokoko-frohe Radierungen zu Wielands „Gandalin“ beschließen Schotts bisheriges Illustrationswerk. Zu erwähnen sind noch die sechs stilsicheren Blätter seiner „Carinen“-Mappe, die ganz reifen und technisch überlegenen vier Blätter der „Tageszeiten“-Folge und nicht zuletzt seine oft erprobte Kunst als Radierer von Exlibris.

*Die Kunst für alle, Malerei, Plastik, Graphik, Architektur – 39. Jahrgang,
1923-1924, S. 120-124, F. Bruckmann A. G., München*

*

Rolf Schott und die Sakralkunst

von Jacob-Böhme-Bund

„Wenn Rolf Schott von seinem Abschied von Deutschland (1933) sprach, das für ihn das Land Goethes war, erzählte er gerne, wie der Kutscher, als sie am Haus Goethes vorbeifuhren, im Weimarer Dialekt sagte: ‚Wenn der noch lebte, säße er längst im Konzentrationslager.‘ Er schätzte das Vertrauen eines einfachen Menschen. Diese seine Liebe zu Goethe spiegelnde Anekdote lässt schon den Weg ahnen, der sein Leben einschlagen würde: den Weg zum Dichtertum.“¹

Wir haben nicht nur, aber speziell in den Monatsschriften, Januar, Februar und März 2022, versucht, uns immer wieder dem Begriff „Sakralkunst“ im Zusammenhang mit dem Jakob-Böhme-Bund zu nähern. Da abgesehen von dem Text „Der Jakob-Böhme-Bund“ keine programmatischen Texte oder Manifeste erschienen sind, wie dies bei anderen Künstlergruppen in dieser Zeit eigentlich üblich war, erhoffen wir uns, in Rolf Schotts Anmerkungen zu Bô Yin Râ und Jacob Böhme, im Werk, in den Schriften von ihm selbst unter Zuhilfenahme von zwei Texten, die kurz nach seinem Tod 1979 entstanden, weitere Aufschlüsse zu finden. Bei dem ersten Text handelt es sich um den Text „Von ungefähr hob ich den Stein“ von Dankwarth von Loeper und bei dem zweiten um „Erinnerungen an Rolf Schott“ von Gerard W. Andringa, die beide kurz nach dem Tode Schotts 1977 entstanden.

„Es ist leicht möglich, daß ich in irdischen Angelegenheiten, welche die Kinder der Welt so tierisch ernst nehmen, ein wenig zur Konfusion neige und deswegen für verrückt gelte. Ein berühmter Kollege von mir, der sehr melancholisch gewesen ist, geriet mitunter darauf, eine Wolke für ein Kamel oder ein Kamel für eine Wolke zu halten, oder tut wenigstens so. Ich habe mir eine Hierarchie der Werte aufgestellt, in welcher Dinge wie Handelsgeschäfte, Politik und Behörden als mehr oder minder notwendige Übel sehr weit unten rangie-

ren. Ohne weiteres gestehe ich, daß ich einen Lautenmacher oder einen Engel weit ernster nehme als einen Bankier oder einen Parteiredner und daß mir Kabbalah und chinesische Kalligraphie unendlich größere Ehrfurcht einflößen als Explosionsmotoren und vaterländische Belange. Da ich nie einen nennenswerten Unterschied zwischen einer Galauniform und dem blauroten Exterieur eines Mandrills oder zwischen den Leitartikeln eines Weltblattes und den Schulaufsätzen eines mäßig begabten Untertertianers wahrnehmen konnte, so kamen mir oft recht peinliche Verwechslungen zwischen Hotelportiers und Generalfeldmarshällen oder zwischen Kulturträgern und Analphabeten vor.⁴

Das bekennt ‚nicht der Erbprinz von Lachs-Lachs Hohensulz, sondern der Erbprinz Daniel, dem die Herrschaft – ratet mal wo? – bereitet ist‘ in einer Geschichte, schlicht und einfach betitelt: ‚Das Büchlein Daniel‘. In diesem Büchlein, nur wenige Seiten und nur 5 Kapitel umfassend, wird etwas erzählt, was man eigentlich mit dem Begriff ‚Autobiographie‘ – oder gar ‚Antiautobiographie?‘ – belegen müßte, denn im eigentlichen, wahrsten Sinne wird das ‚Leben‘ erzählt, – aber dennoch spürt man, daß etwas Neues, Noch-nicht-Benanntes auf den Plan tritt, wenn es zu Beginn des zweiten Kapitels heißt: ‚Und jetzt, o mein Leser, beginne die Geschichte meines wachen Lebens, nachdem ich bisher ein paar Abschnitte aus meinem Todesschlaf geschildert habe.‘

Handelt es sich hier um eine Lüge, um Selbsttäuschung, um eitle Selbstüberschätzung, oder sollte hier eine Wirklichkeit, eine überaus reale Tatsache angedeutet sein? Und – wenn es wahr ist – ist es dann überhaupt möglich, davon zu berichten? – Wer ist dieser Erbprinz Daniel und wer verbirgt sich dahinter?

Zu finden ist ‚Das Büchlein Daniel‘ in einem Band Erzählungen, der ‚Mitwanderer‘ heißt und von Rolf Schott geschrieben wurde. Aber das besagt wenig. Denn wer kennt Rolf Schott? Nur die wenigsten werden jemals etwas von ihm gehört, geschweige denn gelesen haben. Das ist kein Wunder,

hat doch die Öffentlichkeit bis heute kaum von ihm Notiz genommen und den ‚Erfolg‘ verschafft, den man in Banknoten zählen kann. Der ‚erlauchte Prinz‘ sagt selbst in der genannten Geschichte – übrigens niemals ohne den Humor zu vergessen: ‚Ich erzähle kein Geheimnis, wenn ich sage, daß es mir in keinem Berufe je gelingen wollte, solches zu leisten, das den Bürgern die Mühe gelohnt hätte, die Brieftasche gönnerisch zu öffnen.‘ Darum wurden viele seiner Werke vergessen, nicht wieder aufgelegt, oder gar nicht erst gedruckt. Noch einmal gefragt: wer verbirgt sich hinter dieser seltsamen Gestalt? Gilt es nicht, heute, jetzt, diesen Mann und sein Werk neu zu entdecken?

Denn gehört nicht auch dieses Nichterkennen und Mißverstehen, von dem er in seinem Gedicht schreibt:

‚Es sieht so aus, als ob mich alle hassen,
Es scheint, als wäre mir keiner mehr genehm
dem ‚Abschnitt aus dem Todesschlaf‘ an?‘

Es ist ermutigend, wenn es in dem gleichen Gedicht dann weiter heißt:

‚Kann sein, wenn einer wirklich zu mir käm,
Ich würd’ ihm alles und mich selber lassen.‘

Wie können wir ‚wirklich zu ihm kommen?‘ Sicher nur, wenn wir uns der ‚Geschichte seines wahren Lebens‘ zuzuwenden versuchen. Es ist zu bezweifeln, ob eine Biographie im alten Sinne (‚geboren dann und dann‘) solches zu leisten vermag. Sehr deutlich sagt er uns in einem anderen Buch: ‚Sie verdeutlicht nicht den Menschen, den wir kennen und lieben wollen, sie verwirrt ihn vielmehr in unserm Auge, dem alle Einzelheiten des Alltags vieldeutig sind. Schlaglichter und sogenannte Wesenszüge zerrinnen zwischen den weitergegebenen Händen der Zeitgenossen und Nachgeborenen. Alles wird zerfasert und verschwätzt.‘ (. . .)⁴²

Der Autor fährt in dem gleichen Text später fort: ‚Rolf Schott, das erzählen mir seine Freunde und Bekannten, die ich noch sprechen durfte, übereinstimmend, war stets un-

gemein empfindlich, ungewein sensibel, ungewein eigenwillig. Und doch, hatte er einmal das Herz für jemanden geöffnet, von solch überströmender Herzlichkeit und Heiterkeit, daß für jeden die wenigen Augenblicke einer Begegnung zum bleibenden Erlebnis wurden.

Auch Rolf Schott gelang, aus aller Qual, Zerissenheit und Not heraus, immer wieder der Aufschwung in das Reich, wo all solches aufgehoben, nicht existent wird. (...)

Und in diesem Bereich, wo der Trost erblüht und die Hilfe einem zuwächst, wurzeln fast alle Werke Schotts oder, anders gesagt, hier befinden wir uns wieder in dem Land, aus dem der Erbprinz Daniel gleich zu Beginn seiner Erzählung von ganzem Herzen ausruft.

„So hätte ich es denn endlich geschafft.“ –

Doch still: „Ich sehe mich auf einem einladenden Sitz im himmlischen Konzertsaal und weiß, wessen der schöne Pleyel-Flügel aus strahlender Substanz auf dem Podium harret: Chopins, der sogleich aus einem Bilde von Winterhalter hervortreten wird, elegant, lockig, bleich, lange und nobel gebogene Nase, etwas vorspringende Unterlippe, Augen wie die der von Chassériau gemalten Frauen, Hände, wie die eines Engels, der Nachtfalter und Orchideen erfindet.“

Es mag vielleicht erstaunen, daß die eigentliche Biographie ausgerechnet mit einem Konzert beginnt, schließlich ist Rolf Schott doch Dichter und Grafiker, nicht aber Musiker gewesen! Wer aber noch Ohren dafür hat und sich bemüht, ein weniger tiefer in die Gebilde Schotts einzudringen, dem wird nicht entgehen, wie von Musik durchtönt, wie aus sich selbst heraus klingend all das ist, was er geschaffen hat. Die Mutter, die Opernsängerin und Gesangslehrerin war und den komponierenden Großvater haben wir schon erwähnt. Er selbst spielte gelegentlich Orgel und war mit bedeutenden Musikern befreundet. Aber vor allem seine Gedichte, die alle antiken, klassischen wie neuzeitlichen Formen meistern, sind auf solch einer Ebene angesiedelt, daß er sich in seiner Musik-Elegie fragen muß:

„Oder hätt es Musik sein sollen? Stets überließ ich
Mich des heiligen Worts oder der Linie Gebot.
Gibst unser eigenen Rätsel auf, du kühnste der Künste.
Daß wir ein Seiendes sind, aber Nichtseiendes auch:
Denn im Niegewesenen ein Nichtsein
ist ewig das Tonreich,
Wirklich jedoch wie Gott und sein unfäßliches Da.“

Aus dieser Ahnung heraus, die zur Gewißheit wird, gestalten sich die Bilder, formen sich die Gedichte. Ist es da ein Zufall, daß Rolf Schott als eines seiner letzten Gedichte ausgerechnet ein Gedicht über Chopin schrieb?

Der ‚erlauchte Prinz‘ berichtet mit etwas stockendem Atem: „Schon die ersten melodischen Einfälle und Akkorde muten mich an wie uralte Erinnerungen an ein Sein, worin ich mich einst befunden, das ich aber vergessen hatte.“

Und nur wenig später fährt er fort: „Aber indem ich dem Künstler weiterhin lausche, vollzieht sich an meiner gesamten Umgebung und an mir eine überaus merkwürdige Veränderung. Schwer freilich ist diese Verwandlung zu beschreiben, da eine dem Leser gewohnte Welt empfindlich von der Welt abweicht, deren neuer Gast ich bin. Zunächst wäre zu sagen, daß ich alles kaum noch außerhalb von mir, sondern recht eigentlich in mir selber wahrnehme und damit endlich als eine durch mein eigenes Ich verbürgte Wahrheit aufnehme. Zugleich damit werden alle Gestalten und Vorgänge wirklicher, vielmehr erst so recht wirklich im Sinne des Wortes, und ich sehe ein, daß nichts, was mir zuvor im Erdenleben begegnet war ganz wirklich, sondern nur mehr oder minder dichtes Gleichnis gewesen.“

Wie diese ‚merkwürdige Veränderung‘ sich bei den Menschen, insbesondere den großen, schöpferischen Menschen vollzieht, ist eines der Hauptthemen Rolf Schotts.

Bereits 1924 erscheint ein (heute leider fast vergessenes) Schauspiel über den italienischen Musiker und Komponisten *Pergolese*. Bezeichnend für Rolf Schott ist es hier wieder, nicht

die großartigen, bekannten und berühmten Stunden zum Thema seiner Dichtung zu machen, auch nicht, was man bei Pergolese, der schon als 26jähriger stirbt, annehmen könnte, das Verzweifeln, das Verlieren, das Aufgeben, sondern: Sondern?

Pergolese findet den Ausweg aus dem Labyrinth, er gewinnt an dem entscheidenden Punkt seines Lebens die Kraft, in seine so lange gesuchte Heimat zurückzukehren.

So kann er schließlich angesichts seines frühen Todes, der plötzlich vor ihm steht, ausrufen:

„Und fange an zu leben, Tod, dich kenne ich.
Mir ist, als lieg ich sechundzwanzig Jahre
Gestorben schon in meinen Leichenlaken.
Und warte dumpf auf eine Auferstehung
Als käme die von außen, wie ein Brief.
Die Töne spielten und spannen mich
In Netze ein, Mich künstelte Musik.
In meinem Traum von Künstlerwürde war ich
Tagelöhner meiner Eitelkeit. Jetzt aber
Jetzt, jetzt beginne ich und spiele selbst.“

Und so gelingt es ihm, in den Tod hinein ein letztes Meisterwerk, das ‚Stabat Mater‘ zu komponieren, oder besser gesagt sein Leben gelingt, wird Lied.

Man wird verstehen, daß solche Theaterstücke nicht unbedingt Publikumsliebhaber wurden, jedenfalls zur Zeit noch nicht.

Aber hat Rolf Schott jemals danach gefragt?

Der bekannte Schweizer Theologe und Schriftsteller Hans Urs von Balthasar schreibt ihm dennoch: ‚Was Sie so aus innerer einsamer Evidenz und Notwendigkeit für sich selber, ohne Seitenblicke auf Zustimmung, gar auf zeitgenössischen Erfolg, in langen Jahrzehnten errungen und zur Gestalt gebracht haben, das erweist sich nun unversehens als das Eine gerade heute Notwendige.‘

Das ‚heute Notwendige‘?

Hätte man dann nicht längst schon viel mehr von Rolf Schott hören müssen? Diese Frage leichtfertig hier zu beant-

worten, hat nicht viel Sinn. Sinnvoller wäre stärker der Musik zu lauschen, die für uns geschaffen wurde. Im Gedichtband ‚Lebensbaum‘ heißt es:

„So siehe der Oberen Welt geboren die Zeit: Musik,
Wie auch dem Gott ist Raum des Lichtes vielfältige Landschaft
Ach, wer sie bestünde: diese, sein Auge, und jene, sein Ohr!
Die schwimmende Insel, ob sie dich aufnimmt, zu finden versuchs.
Dort sammle die Klänge und Rhythmen und Weisen
Versuchs! Das Geheimnis dieses Versuches verrät uns Daniel:
Ich wandelte mich unablässig, blieb aber im Grunde meines
Herzens alleweil der Erbprinz.“

Rolf Schott war ein durch und durch musischer Mensch. „Ich habe die ganze Zeit die Musik sehr entbehren müssen, und jetzt sauge ich mich manchmal mit Musik voll wie ein Schwamm.“ Er hat in seinem Leben leidenschaftlich Klavier gespielt. „Das Klavier kann mich bezaubern wie wenig anders in dieser Welt.“ Er wollte selber einmal Musiker werden: „Aber was wollte ich nicht alles werden, und schließlich bin ich dann etwas geworden, was man eigentlich nicht werden kann, sondern eines Tages ist, denn lernen lässt sich das wohl nicht, obgleich es nicht so leicht ist, wie sich das viele Leute denken, die unbekümmert losschreiben. Wundern Sie sich nicht, wieviel 1000 Gedicht alljährlich gedruckt werden? Wie wenige Dichter gab es in deutscher Sprache? Nach Goethe kaum noch drei oder vier. Es ist mir beinahe unheimlich, dass ich es wage und mir zutraue, Verse zu schreiben! Dazu noch im Zeitalter der Gruppe 47.“

Als junger Mann war er in München Musikkritiker, ein Beruf, den er von seinem Vater übernahm. Mahler war damals en vogue und er hat einmal zusammen mit Bruno Walter ein Mahlerfest organisiert. Chopin, den Poeten am Klavier, liebte er als Dichter sehr. Er teilte die Meinung André Gides, dass man in dieser Zeit Chopin nicht spielen könne. „Albeniz habe ich recht gerne. Was Schumann und Franck betrifft, so sind da meine Gefühle zwiespältig. Jedenfalls gibts doch wunderschöne Sachen, besonders beim jungen Schumann, später mischt

sich oft eine zugleich langweilende Verrücktheit ein. Das tut weh. Franck, auch Brahms, sowie Wolf, muten mich mitunter als Vorboten des Jugendstils an. Überall gibt es ein schmerzliches Ach! ' In einem Brief, datiert ,am verregneten und verdüsterten 15. Mai,' heisst es. ,Immerhin tröstete mich jetzt Beethovens Pastorale, da die natürliche Pastorale sich krank meldet.' Und: ,Und überhaupt, ist mir Musik gar tröstlich und heilsam. Die Sirenen sind nicht so böse, wie Homer uns weismachen will.'

,Im hohen Alter überschätzte er die bekannten Künstler nicht: ,Immermehr dämmern meine alten Götter und ich wage es kaum, mir selber einzugestehen, wer mir solcherart schon verloren ist. Du würdest staunen. Ja, die Erde ist nur ein Interludium, ein oft furchtbares Spiel. Und keiner ist vollkommen. Es ist offenbar einfach nicht möglich in diesem Rigorosem. Aber es bleiben Glaube, Liebe und Hoffnung, diese Drei, und die Liebe ist die Grösste unter ihnen. Pauli Erkenntnis ist in diesem Falle doch vollendet, aber nur in diesem Worte, das die ganze Bibel aufwägt.' ,Übrigens bereitet mir die mich immer überfallende Enttäuschung über die Entgleisungen, Unzulänglichkeiten, Banalitäten, Schulmeistereien, Leichtfertigkeiten, Routiniertheiten fast aller Schaffenden, der grössten Dichter, Denker, Musiker, Maler, Bildhauer, Architekten usw. so oft namenlose Pein. Der Fall, der Höllensturz, die luziferische Verblendung ist ein furchtbares Faktum, das uns Alle, Alle angeht! Und dennoch: wenn die Auserlesenen aus den Gefallenen plötzlich blitzen von himmlischem Feuer, dann verschwindet ihre Hinfälligkeit, ihre eitle Grübelei, ihre trübe Gewohnheit und man wähnt: sie könnten wohl allesamt vollkommen sein wie Simone Martini in zwei oder drei Bildern, wie Goethe in einem Schock von Gedichten, wie Palladio in vier bis fünf Palästen und Villen, wie Schubert in gewissen nachgelassenen Herrlichkeiten.'

,Nun da die Schachpartie beendet war, lüfteten sich die kostbaren Vorhänge des zeltartigen Gemaches, dessen Pfosten goldenen Palmstämmen glichen. Ringsum schrieben

die kreisenden Sterne ihre tönenden und heilenden Schriftzeichen diamanten auf den milden Samtmantel der Nacht. Die Milchstraße warf ihre dichtere Samengarbe dazwischen. Wie eine sanft strahlende Ampel des Glücks schwebte unser Kiösk unter der Türkiskuppel des nachtgelobten Universums.⁶

Niemand wird es entgangen sein: Nun, nachdem wir dem ‚erlauchten Prinzen‘ die Bezirke der Musik und der bildenden Kunst durchschritten haben, befinden wir uns im Reich der Dichtung.

Und in der Tat: schon im Jahre 1946 erschien in der Europäischen Reihe des Benno-Schwabe-Verlages ein schmales Bändchen, betitelt, wie erwähnt es schon, *Orbis Pictus*, gemalte, gedichtete Welt. Wie das, nachdem doch die Welt in Trümmern lag und die alten Hoffnungen und der alte Glaube den meisten verloren schien? Unter *Orbis* versteht Schott das Verbindende, Geistige, Brüderliche. Und darum gesellt sich auch aus allen Ländern, Erdteilen, Nationen ein Gedicht hinzu. Es sind merkwürdige Gedichte, teils in der Form der klassischen Terzinen, teils auch in ganz freien Rhythmen schwingend und tröstlich, weil sie restlos ehrlich, aber dennoch aus einer tieferen Welt her – heiter sind. Wie in dem alten Weisheitsspruch: ‚Tat tvam asi‘ leuchtet hier immer wieder die Erkenntnis auf:

Ich bins und das bist du.

Und dies ist so stark, daß die verschiedensten, aus ganz entfernten – und doch aus der Sicht Schotts innerlich nahen Anschauungskreisen – stammenden Menschen sich gleichermaßen angesprochen fühlen. Um nur wenige zu nennen: die Dichter Hugo von Hofmannsthal, Karl Kraus, Anker Larsen, Hermann Hesse, Otto Maag, Martin Buber, Thomas Mann, Imma von Bodmershof, Stefan Andres ebenso wie römische Kardinäle oder die bedeutenden Wissenschaftler Richard Wilhelm, Karl Kerényi u. a. Hans Urs von Balthasar schreibt z. B. im Vorwort zu Schotts Gedichtband ‚Ein Glanz aus Dir‘: ‚Das neue Buch hier, viel reicher und fülliger als die vorigen, zeigt nun klar, was jene erst ahnen ließen: daß die zahllosen Va-

riationen der einen Offenbarung in den genuinen Religionen und den schöpferischen für Sie, dem immer das Ganze anliegt, gültige, unentbehrliche Wege zur Gottheit und zu deren einzigen Wort sind, das Ihnen unvergleichlich im Christlichen aufgestrahlt ist: überall dort, wo Demut und Einfalt dieses unverbogen zu empfangen weiß. Aus Treue zum Licht fühlen und gestalten Sie ökumenisch.⁴

Oder der Schriftsteller, Essayist und Journalist Nino Erné findet angesichts der Gedichte aus dem Band *„Heimweg“* die Worte: „Es ist eine heitere und inbrünstige Religiösität, fest gegründet im Christentum, aber in einem weiten, über die Grenzen enger Dogmatik hinweggreifenden, überzeitlichen Christentum, das die griechische Götterlehre, ostasiatische Weisheiten, jüdische Zahlensymbolik und die Bauhüttengedanken der Maurerei brüderlich willkommen heißt.“

So mag es auch nicht erstaunen, daß sich zwischen dem Morgenlandfahrer Hermann Hesse und Rolf Schott eine besondere Beziehung und Freundschaft entwickelte. Dies spiegelt sich u. a. in dem „Briefwechsel aus der Nähe“ zwischen Hesse und dem (sowohl mit Schott als auch mit Hesse befreundeten) Altphilologen Karl Kerényi wieder. Aber in diesem Band zitiert Kerényi auch einen Brief von Schott an ihn, in dem es u. a. heißt:

„Sie wissen nicht, wie schwarzgallig und zu sehr weltabgewandt ich geworden bin, durch Menschen und eigene Fehler und Fehlschläge angewidert, zermürbt durch ewige ökonomische Sorgen und schier ohne Wiederhall immer wieder die völlige Fragwürdigkeit der eigenen Produktionen aufwerfend. Genug, die Begegnung mit Ihnen hat mich wieder etwas ermuntert, daß ich mir eingestehen muß: solange es hienieden nicht zu Ende ist, gilt es den Blick zu schärfen für das Factum, daß unten und Oben identisch sind, daß Freude und Glück, unser Erbteil, stündlich und minütlich gegriffen werden können.“⁴

„Aus diesen Erlebnissen heraus wird auch der – zunächst pessimistische, dann aber durch einen ungeheuren

Aufschwung sich wandelnde Zukunftsroman *Die Inseln des Domes* verständlich.

Pater Calixtus Meckenem gelingt nach einer Atomexplosion, die fast die ganze Welt zerstört, das Überleben in der sehr tiefen, durch Felsen geschützten Krypta einer alten Kirche. Nach mehreren Monaten glückt es ihm, wieder den Weg zum freien Himmel zu finden. Er wird der ‚Herr‘, der neu sich bildenden ‚Inseln des Domes‘ und benennt sich mit dem homerischen Namen ‚Utis‘ Niemand.

Aber eines Tages erscheint am Horizont ein Schiff, das von einem tibetanischen Meister gesteuert wird. An Bord befinden sich Männer und Frauen, die alle wie durch einen höheren Willen vor der Katastrophe errettet und als Samen einer neueren Menschheit ausgewählt wurden. Fast tagebuchartig werden die Erlebnisse dieser neuen Menschheit geschildert, der letzte Versuch des Bösen, durch eine Puppe Menschen zum Unheil zu verführen, die neue Bebauung, Erziehung, Kultur, Kunst und Religion, die jetzt von verantwortungsbewußteren Menschen ausgeführt wird. Besonders liebevoll kreist die Erzählung immer wieder um die Gestalt der griechischen Orgelspielerin Chione. Ob sie vielleicht auch Züge von Rolf Schotts Frau und Lebensgefährtin Margit trägt, der der ganze Roman gewidmet ist?

Der italienische Germanist Santarcangeli hat in der Anthologie ‚Narratori Tedeschi‘ (Deutsche Erzähler) kein anderes als dieses Buch besprochen, weil der Autor ‚ein beachtlicher Schriftsteller aus verschiedenen Gründen‘ sei und ‚stärkerer Beachtung wert als wie ihm bisher gezollt wurde.‘

Seine ausführliche, zu Hölderlin, Werfel und Hesse Verbindungslinien ziehende Interpretation endet mit den Worten: ‚Wir wollen auf keinen Fall, daß diese Hinweise ablenken von den vielen stilistischen Schönheiten und auch meditativen Schönheiten des Buches. Nur lange Zitationen des Textes könnten einen ausreichenden Hinweis auf das Buch geben.‘

Rolf Schott selbst vermerkt im ‚Nachwort des Verfassers an den Leser‘: ‚Wenn Sie sich entschließen könnten, das

Gesagte in Ihnen Wurzel fassen zu lassen, so würde Ihr bloß ästhetisches Vergnügen, an dem mir viel, aber längst nicht alles liegt, weit überboten werden. Auch, und vor allem, würden Sie die Katastrophe, die auf uns lauert, vermeiden und die Erde so einrichten helfen, wie es nun einmal unsere Aufgabe ist. Das Glück werden Sie verwirklichen helfen, von dem in dieser Dichtung ein Gleichnis entworfen ist.⁴

Darum sind all die Bücher Schotts auch so hilfreich, ja buchstäblich Arznei, weil sie das Positive wollen, bestärken, beeinflussen. Aus diesem Quell kann man Kraft schöpfen, weil er eben nicht oberflächliche Tünche ist, sondern aus tiefsten Tiefen entspringt.⁵

Es muss für Rolf Schott eine bedeutende Wendung seines Lebens gewesen sein, als sich seine Linien mit Bô Yin Râ kreuzten, zugleich wird dessen Tod 1943 ein lebenslanges Gefühl der Verlassenheit und Unverstandenheit zurückgelassen haben. In seinem Text *Bô Yin Râ, ein Lebensmeister*, den er 1969 auf Vinyl-Schallplatte verewigte, beschreibt Schott diese tiefgreifenden Eindrücke und Veränderungen, die die Entdeckung des Lehrwerks in diesen Jahren in ihm auslöste.

In Mainz lebend wurde Rudolf Schott im Alter von 35 Jahren mit dem Lehrwerk von Bô Yin Râ vertraut und besuchte diesen erstmals im Jahr 1925 in der Schweiz. Somit gehörte Schott nicht zu den Protagonisten des Jakob-Böhme-Bundes, auch wenn Bô Yin Râ in seiner Rezension über Rudolf Schotts Buch *Der Maler Bô Yin Râ* schreibt, dass Schott schon lange bevor sie sich das erste Mal trafen, sein geistiger Schüler war. Das 1927 erschienene Malerbuch sollte nach den Vorstellungen von Bô Yin Râs damaligen Verleger Franz Hanfstaengel ursprünglich von einem namhaften und anerkannten Kunsthistoriker verfasst werden, doch Bô Yin Râ bestand darauf, dass diese große Herausforderung seinem damals noch unbekanntem Schüler übertragen wurde.

Denn, wie Bertus ten Doeschot und Rob van der Hoven in ihrem 2007 erschienenem Buch *Bô Yin Râ een levensmeester* zeigten, handelte es sich in der Beziehung zwischen Rudolf

Schott und Bô Yin Râ um tiefe Seelenverwandtschaft, gewisse Ähnlichkeiten und gegenseitige Anziehung, wobei man sich an das Sprichwort „Gleiches zieht Gleiches an“ erinnert. Goethes berühmter Ausspruch „Du gleichst dem Geist, den du begreifst“ kann hier etwas Licht ins Dunkel bringen, denn einerseits kann man betrachten, inwieweit Schott, bestimmt durch die Reife seines Bewusstseins und seines geistigen Niveaus, Bô Yin Râ „versteh“ und andererseits auf die Existenz möglicher Gemeinsamkeiten und Gleichheiten schauen, die dieses „Verstehen“ fördern.⁶

Und dennoch ist man erst einmal erstaunt über die Kluft zwischen der auf der, recht einfach gehaltenen Sprache bei Bô Yin Râ, die sich an jeden Menschen richtet und auf der anderen Seite dem auf den ersten Blick gestelzt, gespreizt und pathetisch wirkenden, schwierigen Ausdruck seines Biographen Schott, der stets einen vielseitig Gelehrten im Leser voraussetzen scheint. Keine einfache Vorbedingung, denn das Malerbuch sollte jeden potentiellen Leser ansprechen können und Schott sollte hier einen Ton treffen, der zwar auch einem verwöhnten Publikum etwas zu sagen hat und es anspricht, der aber dabei zugleich doch auch von weniger geistig ausgeprägten Menschen noch verstanden werden und ihnen zu Herzen gehen sollte.

„Als Graphiker lebte er in der Zeit des Jugendstils, und sicher hat dieser Stil seine zeichnerischen Versuche stark beeinflusst, so stark, dass man kaum den so originellen späteren Dichter ahnen kann.“⁷

Obwohl Bô Yin Râ Schott eine sehr geschickte Hand zum Zeichnen attestierte, schätzte und bevozugte er in Schott insbesondere den Schriftsteller und Sprachkünstler und war beeindruckt von dessen Gelehrtheit, Schott studierte Kunstgeschichte, Archäologie, Ägyptologie, Literatur und besaß zudem vielfältige Sprachkenntnisse, unter anderem auch in Altgriechisch. Insbesondere Schotts 1925 erschienenes Buch „Reise in Italien“ begeisterte ihn sehr.

Ein erstes Kunstbuch über den Maler Ludwig Richter

hatte Schott bereits im Jahr 1923 vorgelegt:

„Dieses Buch über den Maler Ludwig Richter mutet uns wie eine Vorstufe an zu dem Buch über einen Schweizer Maler, den er in dieser Zeit kennenlernte und dessen Bedeutung er als einer der ersten erkannte. Gemeint ist der in Deutschland 1876 geborene und später bis 1943 in der Schweiz lebende Bô Yin Râ, der mit bürgerlichen Namen J. A. Schneiderfranken hieß. Er malte vor allem Gemälde mit griechischen Landschaften und sogenannte „geistliche Bilder“. Im bekannten Kunstverlag Franz Hanfstaengel, München, erschien 1927 die erste Einführung in diese ganz neuartige und einzigartige Kunst unter dem Titel *Der Maler Bô Yin Râ*. Nachdem das Gesamtwerk Bô Yin Râs geschlossen vorlag, gab Rolf Schott dieses Buch noch einmal im Jahre 1960 in einer wesentlich überarbeiteten und ergänzten Form heraus.

Hatte er hier nicht wiederum eine Biographie vorgelegt?

Ja und nein, denn: „Was uns allein wirklich anspricht, ist immer nur das aufblitzende ewigkeitliche Leben, die äonische Biographie, für die alles Vorüberhuschende, alles Mühselige und Beladene, alles Lächerliche, alle Tücke des Objekts als ‚Repoussoir‘, als in die Tiefe treibende Rahmensymbole zu dienen befugt sein dürfen. Und oft sagt eine legendär wirkende, nicht einmal gesicherte Anekdote, über einen Menschen mehr als ein ganzes Archiv voller Daten und Dokumente. Miterlebend blicken wir auf das Wachstum des Ewigkeitsmenschen aus seinem inwendigen Seinskern und finden es am deutlichsten in seinem Werk versinnbildlicht.“⁸

Durch Rolf Schotts Arbeiten zieht sich das immer wiederkehrende Motiv der inwendigen Antike hindurch:

„Alleweil der Erbprinz: auch der Professor der Kunstgeschichte stand ihm nicht im Wege, im Gegenteil, er förderte den Dichter, wies ihn auf neue Bahnen. Das Buch über den Maler Ludwig Richter wurde bereits erwähnt, nicht aber, was das überaus Besondere an diesem Werk war: daß er versuchte, nicht mehr mit Neuigkeiten aus dem Privatleben Richters auf-

zuwarten, sondern das mitteilte, was er als das Bewegend-Wesentliche erkannt hatte und später als ‚äonische Biographie‘ bezeichnete. Was immer er auch schreibt, er schreibt nicht von außen her, sondern aus sich selbst, aus dem eigensten Inneren heraus, darum ist bei Schott immer und immer wieder in ganz besonderem Maße das Abbild des anderen Abbild des eigenen: ‚Wem er sich nah fühlte, und seine gütige Natur verstand sich darauf, den liebte er innig‘, schreibt er in dieser Biographie. Auch manche anderen bedeutenden Zeitgenossen Schotts fühlten sich durch Stil und Diktion dieses Buches angesprochen und bewegt. Selbst Karl Kraus, der sonst unerbittliche Kritiker, dem wir die ‚letzten Tage der Menschheit‘ verdanken, fühlte sich Rolf Schott ‚nah‘ und erwähnte ihn in seiner berühmten ‚Fackel‘ lobend.

Schon im Vorwort schreibt der eigenwillige Autor: ‚Nur durch das Ich kommt man in den Grund eines Gegenstandes. Wenn ich mich nicht immer mit überlieferten oder allerjüngsten Urteilen im Einklang befinde, so wolle man mir diese Freiheit zubilligen, weil sie eben meine ist.‘

Handelte es sich hier um einen neuen Beitrag in der endlosen Reihe der Italienbücher und -berichte?

Das Buch trug bezeichnender Weise den Untertitel: *Erlebnis und Deutung inwendiger Antike*. Was aber will der Begriff ‚inwendige Antike‘ besagen?

Schon in dem Ludwig-Richter-Buch hatte Schott von dem Italien-Trieb geschrieben, der nicht nur Richter, sondern auch Hunderte andere Künstler, Maler, Dichter erfasste. Er verstand ihn als ‚Ansporn des inneren Heimwehs‘ als ‚Begierde nach der Rückkehr aus dem Wirrwarr sinnlicher Lebensbetätigung‘. Gerade Schott konnte dieses ‚Heimweh‘ wie kein anderer verstehen und deuten, weil es ihn selbst ergriff, weil er es selbst erfahren hatte. (...)

Und dieses Hier leuchtet ihm ganz besonders in der antiken und mittelalterlichen Kunst auf. Die *Meisterwerke der florentinischen Kunst* geben von diesem Erleben Kunde, es folgen schnell darauf ein Buch über *Michelangelo – der Mensch und*

sein Werk, in dem bereits erwähnten Erzählband *Mitwanderer* eine Novelle über Raffael, in dem Gedichtband *Ein Glanz aus Dir* weitere Gedichte über Künstler oder Kunstwerke und schließlich ein aus vielen Gedichten bestehendes *Omaggio a Michelangelo Buonarroti* im ‚*Heimweg*‘. Überall geht es hier um inwendige Antike: ‚Inwendige Antike ist gleichsam eine Forderung, die mir an den Menschen gestellt scheint. Also alles andere, als die historische Antike, welche wir auswendig lernen. Was man auswendig lernt, ist der Vergessenheit wert. Wir haben mit der Antike den Glauben verknüpft, hier sei die bis nun höchste Selbstverwirklichung einer Kultur gelungen. Ihre Idee zu umschreiben ist schwer. Sie beschließt gewissermaßen den Morgentraum menschlicher Individuation, Gestaltenwechsel des dionysischen Geheimnisses der apollinischen Offenbarung, wie uns Nietzsche gewiesen. Träume des Menschen vor seinem Erwachen zur zag umzirkelten Selbheit sind verwirklicht. Wenn wir heute auf einem anderen Posten stehen, so tut uns gleichwohl inwendige Antike not als Fähigkeit zu innigster Selbstverwirklichung.‘

Das sind Sätze aus der *Reise in Italien*. Sätze, die in Erinnerung blieben. Noch 1968 bat darum Nino Ern  in seinem ZDF-Film *Das Land wo die Zitronen bl hen – Deutsche Künstler in Italien* Rolf Schott um Auskunft, warum er in Italien lebt, wie es zu seinem Italienbuch kam und schließlich liest Schott in diesem Film sein Gedicht von den ‚Zikaden‘. Dort kommen die Sätze vor:

‚Es ward auch uns ein Wort gegeben,
In welchem alles einbeschlossen lag.
Wir spalteten sein ungeheures Leben.‘

Darum ist es das Anliegen Schotts, immer wieder das Gesamte, das Zusammenklingende aufzuzeigen.

Ein Freund Schotts beschreibt ihn wie folgt:

‚In der ersten Zeit unserer Freundschaft sah ich ihn gerne als einen Vollender Goethes – nicht als Talent, versteht sich, wie wäre Goethe zu übertreffen – sondern, in ‚aonischem Sinn‘ wie Schott es auszudrücken pflegte. Den tiefen

Wunsch Goethes hat er ja wiewohl eigentlich im Exil – verwirklicht, und gewiss hat diese klassische Umgebung, so wie später eine Reise nach Griechenland, ihn geprägt. Eine vielleicht etwas übertrieben geratene Aufzeichnung von Friderike Brunn, die viele Gespräche mit Goethe führte, möge den Lebensgang von Rolf Schott verdeutlichen: ‚O Goethe, wie irret dein großer Geist umher, die Erde war dir zu niedrig, und du verschmähst den Himmel, welche Stunde wird die deines Erwachens sein.‘ (aus der J. W. Goethe Gedenkausgabe der Werke, Artemisverlag Bd. 22, S. 233). Rolf Schott ist im Verlauf seines Lebens ‚ein erwachter Mensch geworden, nicht von einem Tag zum andern, sondern in einem langen Kristallisationsprozess.‘ Dann wurde auch ihm das ‚Wort‘, und er empfand das als eine Gnade. ‚Schliesslich habe ich mich seinerzeit, so gut ich eben vermochte, mit jenen Sachen (der Graphik) abgemüht, wenn es auch sein mag, dass meine späteren Aussagen durch das mir verliehene Wort unmittelbarer geraten sind, vielleicht zu sehr unmittelbar, so dass das Gros der Zeitgenossen wenig oder gar nichts damit anfangen kann.‘⁹

Zu dem Buch „Heimweg“ schreibt Andringa:

„In dem oben erwähnten Band haben einige Gedichte Minerale zum Gegenstand. Dass ein Künstler wie er und viele andere Künstler – denken wir wieder an Goethe – sich zu Mineralien hingezogen fühlten, ist begreiflich: stehen sie doch staunend vor einem Geschehen, das sie selber bei ihren schöpferischen Leistungen erfahren haben, dem Prozess, der sich nur vollzieht, wenn die seelischen Urkräfte – die Seelenatome – aus der ‚Mitte‘, aus der ewigen, unzerstörbaren Entelechie gelenkt, sich kristallisieren. Man könnte sagen, je harmonischer sich hierbei männliche und weibliche Kräfte manifestieren, desto vollendeter ein Kunstwerk. Nur männliche, nur weibliche Kunst kann nicht bestehen. Schott gebrauchte gerne das Wort ‚Androgynie‘. So sieht man bei Mineralien schon die ältesten Gesetze der Erde: wie Elemente einander anziehen und finden, andere einander fliehen, bewegende und bewegt werdende, ausstossende und einsaugende Kräfte. ‚Die

Welt der Minerale zieht mich wieder an, wie einst, als ich etwa 13 oder 14 Jahre zählte. Es ist kein eigentlich wissenschaftliches Interesse, sondern vielleicht ein Ahnungsvermögen für Gesteinssignaturen und geheime Engelspläne. Aber wenn Sie den Madagaskar-Glimmer am ‚Alles ist Blatt‘ so einsichtsvoll erinnern, so scheint mir dann doch wieder, dass gerade in vielen künstlerischen und handwerklichen Leistungen diese Erinnerung einen ersten Schlüssel gibt. Wie sehr trifft das gerade zu in der japanischen Graphik, in altpersischer Keramik, in hellenischen Flachreliefs, den Ikonen, und so wage ich zu sagen in Chopinschen Klavierstücken und frühen italienischen Madrigalen.“¹⁰

„Viele seiner Dichtungen sind im gewissen Sinne ‚Nach‘-Dichtungen, Dichtungen auf Gemälde, Bildwerke, Bauten oder Landschaften, Minerale usw. Mit welcher einer, nur ihm eigenen geistigen Clairvoyance entstehen diese interpretativen Schöpfungen! Eigentlich nur zu erklären aus einem andauernden Zustande der Geistbewusstheit. ‚Es gibt Erleuchtung vom ersten bis zum millionsten Grad.‘ sagte er mir einmal. Dass es nicht um eine intellektuelle Bewusstheit geht, spürt man schon aus einer Zeile in dem Gedicht *Birken*. ‚Jeweilen ichs mit meinem *Herzen* sah.‘ Aus diesem Zustand folgt von selbst die priesterliche Auffassung, die Rolf Schott von seiner künstlerischen Aufgabe hatte. Darin war er gewissermaßen den Künstlern der alten großen Kulturen ähnlich. ‚Und dann sehe ich, dass die an sich spärlicher werdenden Zeitspannen, die einer persönlichen Produktion günstig zu mir scheinen, unerbittlich heischen, dass das Hervorzubringende ein – nun, sagen wir sakrales Niveau haben solle, kurzum, dass meine Sachen gewissermaßen den Charakter von Yantras oder Mandalas erhalten, also von etwas, das nicht so sehr ausserkünstlerisch, als vielmehr überkünstlerisch ist. Etwas Unmögliches? Weiss nicht, ist es deutlich was ich meine?‘

Über Schott, dessen soeben wieder neuerschienenes Werk *Symbolform und Wirklichkeit in den Bildern des Malers Bô Yin Râ*, und dessen Vorwort zu dem ebenfalls neuerschienenen

nen Band *Griechenlandskizzen* von Bô Yin Râ das oben gesagte belegt, schrieb Bô Yin Râ selbst vor vielen Jahren, daß es Rolf Schott vor allem stets auf dieser ‚von ihm auch in meinen Werken erfüllte ‚inwendige Antike‘ angekommen sei.“¹¹

Das Malerbuch fand durch gemeinsame Gespräche und schriftliche, möglicherweise auch schon über telefonische Korrespondenz mit Bô Yin Râ seine Fortentwicklung und erschien 1927.

„Bô Yin Râ selbst hat einmal an ganz anderer Stelle das Besondere des Buches aufgezeigt, wenn er schreibt: ‚Ich sollte Rudolf Schott, der das Buch über den Maler Bô Yin Râ geschrieben hat, eigentlich recht ‚böse sein, denn er hat mich bis aufs Blut gequält, um alles das aus mir herauszuholen, was er für ein Buch zu brauchen glaubte. Allein, das Resultat seiner unermüdlichen Arbeit zwingt mich doch, ihm vor aller Öffentlichkeit zu danken, der er mich so manchen Achtstundentag und manche Nachtstunde hindurch in unerbitterlicher Grausamkeit unterworfen hat. Es war lediglich die Kunst seiner Fragestellung, die es mir ermöglichte, ihm tausend Dinge aufzuklären, die mir jedem anderen Menschen gegenüber unsagbar erschienen wären.‘

Die Begegnung mit Bô Yin Râ, zu dem er in einem ganz besonderen Freundschaftsverhältnis stand, war ohne Zweifel die bedeutsamste seines Lebens. Das ergibt sich schon allein daraus, daß er bereits 1928 ein Brevier aus den von Bô Yin Râ erschienenen Büchern zusammenstellte (dieses Buch erschien ebenfalls in einer überarbeiteten und wesentlich ergänzten Ausgabe) und sich immer wieder in Aufsätzen und Büchern mit dem Werk dieses Mannes auseinandersetzte. 1954 veröffentlichte Schott schließlich das schon lange geplante Buch über Leben und Werk seines Freundes: ‚Die Aufgabe, die ich mir mit diesem Buch stellte, ist nun, darzutun, daß das Leben dessen, der die neugefasste Offenbarung von der Wahrheit der Mitwelt dargeboten hat, wesentlich mit seinem Werk übereinstimmt. Daraus ergibt sich noch eine weitere Aufgabe: es ist zu ermitteln, ob die neugefaßte Lehre ein Bedürfnis und

eine Notwendigkeit darstellt, ob es nicht Eulen nach Athen tragen hieß, sie zu veröffentlichen, da es doch wahrlich keinen Mangel an Lebenslehren und Religionen, philosophischen Systemen und Konstruktionen gibt.

Ob und wie diese Aufgabe gelöst worden ist, steht mir nicht an, hier zu beurteilen. Dies muß der Leser selbst beurteilen, wenn er Interesse und nicht allzu viele Vorurteile hat.“¹²

In dem Buch *Der Maler Bô Yin Râ*, das nach Bô Yin Râs ursprünglichen Vorstellungen eigentlich „Die Kunst des Bô Yin Râ“ heißen sollte, zeigte Schott Parallelen zwischen den geistlichen Bildern von Bô Yin Râ und den Schriften von Jacob Böhme auf. Zu Bô Yin Râs Ölbild *Lebenskeime* schreibt Schott etwa:

„Es gibt einen Wandlungsabschnitt des Urwortes, eine gleichsam saturnische Staffel, da es ungestalt und grollend ist. Das Reich des Zornes und den ‚Grimmenquall‘ hat Jakob Böhme das genannt. In den geklüfteten Hintergründen des Bildes läßt sich dieses Reich erahnen, wohl auch in den spitzi- gen Sägeformen unten, den hängenden ‚Basalten‘ oben. Ihre Wirkung ist nicht materiell vorzustellen, wo ja hart auf hart wirkt, damit mechanische Änderung eintrete, sondern sie ist immer Influenz, dem Wirken von Zauberformel und Zauberstab vergleichbar. Es ist aller geistigen Figur eigentümlich, daß sie stark wie Stahl und empfindlich wie Mimosenblättchen ist, vielmehr unendlich stärker und empfindlicher.

In den dunklen Gründen unten links lauern trübrote kugelige Gebilde mit schwarzen toten Kernen, böse kümmerliche Nachahmungen der geistgezeugten Keime, ebenfalls etwas sein wollend, aber wesenlos und vergänglich bleibende Träume des Abgrunds.

Die Glut liebender Gestaltung und der kalte Abgrund im lebendigen und unlöslichen Ineinander – das erst macht die Fülle der Gottheit aus. Das urböse Gegensein wird es im Grunde erst durch die ‚Abbrechung‘ (Böhme) des individuellen Willens vom göttlichen Willen. Das selbstgewollte Verharren im Gegensein erst gibt den entsetzlichen Zustand der

Splitterung und zermürbenden Abschnürung vom Ganzen, zu dem an sich das Gegensein so innig und ungetrennt hinzugehört, wie das Weibliche zum Männlichen im Geist.”¹³

Zu dem Gemälde *Tempel der Ewigkeit* erfahren wir bei ihm aus dem gleichem Buch:

„Ein mächtiger Orgelklang durchbraust dieses unheimlich lebendige Bild. Aber seine emporreißende Wirkung ist mit festem Griff gezügelt. Der tausendstimmige Formakkord schafft den Tempel im rosigen Himmelsfluidum. Man darf sich wundern, wie hier eine verwirren könnende Fülle zusammen erlebt und gestrafft, von einem schöpferischen Willen gebändigt wird, welcher ein kosmisches Orchester zu schlagend genauen und glockenreinen Intonationen zwingt. Goldene Tuben überstrahlen spitze Feuerbrände und dornige Vorhalte, die grün ins Licht hineinstecken. Unten sind Schallbecken, die dumpf dröhnen oder auch wie an die Ewigkeit anbrandende Zeit aufrauschen. Alles erdenkliche Schlagzeug wird gerührt: Pauken, Trommeln, Tamtam, Becken, Donnerbässe der geistigen Schallwelt. Es sind Jupiterkräfte, Wirkungen des fünften unter den sieben Weltbildnern (es sei hier abermals an Jakob Böhme erinnert). Eine erhöhte Regsamkeit der dunklen Haken, deren Gesetzeseinschlag die Figuren durchwirkt und die Form des Weltgewebes schließt, macht sich stark bemerkbar. Man spürt, dass sie da sind, um zu hemmen, wie gespannte Seile die Rennpferde halten und dann im richtigen Augenblick weggleiten, so dass jubelndes Losbrausen frei wird.“¹⁴

Zusammenfassend hält Schott in diesem Buch fest:

„Wenn Dichter, Künstler und Philosophen bis zur Schau und versuchten (aber nie ganz vermochten) Gestaltung der letzten Dinge vorgedrungen sind, dann treten sie in eine andere Daseinsschicht ein: äußerlich sinken sie da ins Schweigen oder in die Gruft, entschwinden dem irdischen Blick und Begreifen. Shakespeare nach dem ‚Sturm‘, Goethe nach dem ‚Faust‘, Michelangelo nach der Peterskuppel, Mozart nach der ‚Zauberflöte‘: Sie mussten verstummen. (...)“

Wenn Bô Yin Râ in seinen geistlichen Bildern dem Liebesgefüge der Lichtwelten einen unserem Ahnungsvermögen fassbaren Ausdruck erreicht hat, so tat er vergleichsweise das nämliche wie die alten Mosaikbildner und Freskenmaler der byzantinischen und romanischen Kirchen, deren strahlende Bilderwände, Apsiden und Wölbungen nicht einfach als ästhetisches Phänomen geplant waren, sondern vor allem als liturgische Leistung zum Ruhme der Gottheit und zur Erbauung der Menschen, denen eine Bildersprache die Geheimnisse des angebeteten Göttlichen deutlicher mitteilte, als es die intellektuellen Mittel von Schrift und Wort vermochten, (. . .)“¹⁵

Rolf Schott schreibt zu Anfang seines Buches *Bô Yin Râ, Leben und Werk*, das ursprünglich den Titel: „Der Meister unserer Zeit. Der Sinn seines Lebens. Ein Versuch.“ tragen sollte, als eine Art Fortsetzung und Erweiterung des Malerbuches angesehen werden kann und der Form nach am ehesten einer Biographie nahe kommt, einen Begriff, den er in Bezug auf Bô Yin Râ genauer definiert:

„Das in niederem Sinne Interessante fehlte, wie gesagt, in dem uns beschäftigenden Charakter und Lebenslauf. Das in höherem Sinne Ergreifende aber, was in Biographien mitunter zu finden ist, bleibt immer der Umschwung, das Umdenken, die Umkehr, manchmal blitzartig auftretend, wie bei Paulus oder Pascal, zumeist aber eine langsame, zähe, lebenslängliche Entwicklung darstellend, in welcher der festgefahrene, von der Welthypnose eingesponnene Charakter mühselig und wohl nie vollständig abgetragen wird. Auch ereignet sich dieser Umschwung bei den bekannt gewordenen, an sich sehr erlesenen Menschen, meistens in der Lebensmitte – es sei beispielsweise an Dante, Las Casas und Whitman, besonders aber an Jakob Böhme erinnert.

Bei Bô Yin Râ jedoch begegnen wir etwas Neuem und Exceptionellem: das Ereignis tritt schon in kindlichstem Alter ein, bevor sein Leben historisch und als Biographie richtig faßbar wird, nicht als Umkehr, sondern gewissermaßen als

frühzeitige Beglaubigung eines im äonischen Leben längst gefassten Entschlusses, kaum als überraschendes Moment, sondern eher als erinnernde Bestätigung an einen aus der Welt ewigen Geistes stammenden vorgeburtlichen Besitz. (...)

Er las gerne in den Büchern deutscher Mystiker (obwohl er die Bezeichnung «Mystiker» nicht schätzte); er liebte außer Eckehart, Tauler und dem Verfasser des «Büchleins vom vollkommenen Leben» besonders Jakob Böhme und Angelus Silesius. Die schlichte Tiefe von Matthias Claudius hat ihn angezogen, aber auch der Schwung eines Schiller, die Erkenntniskraft eines Dante, die skurrile Phantasie eines Spitteler.(...)

Aber es gibt zwei verschiedene Arten dieser Schülerschaft, oder besser gesagt: von einem gewissen Augenblick an erst treten diese Arten in Erscheinung. An sich steht jeder Schüler in unserem Sinne unter der Lenkung seines Meisters, jeder ‚Chela‘ unter der Leitung seines ‚Guru‘, und der Meister oder Guru ist einer aus dem hochheiligen Ring der Leuchtenden. Manche Schüler – es sind sehr wenige – werden, auf Grund eines vorgeburtlichen Entschlusses, zur Meisterschaft auserlesen. Alle übrigen Schüler sind nicht in diesem Sinne gebunden und verpflichtet; ihnen wird nicht die beinahe untragbare Liebeslast des im Urlicht Leuchtenden, aber in der Sphäre gefallener Menschheitsteile ausharrenden Bodhisattva zugemutet. Es wäre jedoch vermessen, diese herrlichen Schülergestalten gering zu schätzen. Es gibt und gab hienieden, von den Mittlern abgesehen, nichts Edleres und Wichtigeres. Wer die Schriften des Meisters studiert hat, wird sich erinnern, dass er manche dieser Schüler mit Namen erwähnt hat, insbesondere den Jünger Johannes, den Apostel Paulus und Jakob Böhme, auch den indischen Weisen Ramakrishna. Im Gespräch ließ er durchblicken, dass er Leonardo da Vinci zu diesen außerordentlichen Menschen zählte. Überraschen aber wird es, was er über den Gautama oder Schakyamuni, den erlauchten Urheber der buddhistischen Lehren, in seinem Buche «Mehr Licht» geäußert hat.

Nicht wenige Leser mögen betroffen sein, wenn sol-

che Einordnung von berühmtesten Namen in die Schülerschaft geboten wird, wenn ihnen insbesondere die Gleichsetzung zwischen diesem Manne namens Bô Yin Râ mit Laotse oder gar mit Jesu begegnet. Man wolle jedoch nicht voreilig Ärgernis nehmen, sondern bedenken, dass es sich hier nicht um Leistungs- und Größenvergleiche handelt, sondern um bestimmte Aufgaben und Funktionen. Es dreht sich nicht um die Frage, ob Laotse größer gewesen ist als Bô Yin Râ und ob Jesus so einzigartig gewesen ist, dass es sich verbietet, seinen Namen in Gesellschaft von anderen Namen zu nennen, oder ob, sagen wir einmal, Shakespeare dem Jakob Böhme hintangestellt werden müsse, weil er, vielleicht, des Vorzugs der Schülerschaft nicht teilhaftig gewesen ist.“¹⁶

Doch dieses Buch hat über die Bedeutung der Biographie hinaus noch eine weitere wichtige Funktion zu erfüllen:

„Es soll nichts weniger gewagt werden als der Nachweis, dass Bô Yin Râ mit voller geistiger Ermächtigung das inwendig Wahre, Gute und Schöne, den Ausdruck der gestaltenden Ur liebe, in einer unserer Zeit entsprechenden und klaren Wortform wiederum zur Darstellung gebracht hat, in einem geschichtlichen Moment also, da die alten geheiligten Quellen nahezu verschüttet, die alten heiligen Bücher bis zur Undeutlichkeit verblasst sind und teils unsicher oder willkürlich, teils flach oder mechanisch ausgelegt werden.

Freilich muss darauf hingewiesen werden, dass eine inwendige Erfahrung nicht ohne weiteres übertragbar ist. Wenn nämlich ein Mensch vom Wahren, Guten und Schönen etwas vernimmt oder ihm in irgendwelcher Weise begegnet, so wird er dadurch noch nicht wahr, gut und schön, sondern bestenfalls angeregt, den Entschluss zur Verwirklichung von Wahrheit, Güte und Schönheit in ihm selber zu fassen. Die Wegweisung, der er sich anvertraut, ist vorläufig für ihn gewissermaßen eine Arbeitshypothese, wie das Aldous Huxley mit Recht genannt hat. Bewährt sich die Hypothese weiterhin als fruchtbar, dann kann sie ihm zu einer Art von Dogma werden. Begnügt er sich mit ihr als einem Dogma, dann bleibt

er auf dem Wege stehen, vermeinend, er sei nun geistig gesichert und eingedeckt, und hat damit wenig oder gar nichts gewonnen. Geht er aber weiter, bis dass die Hypothese sich ihm als restlos redliche und zuverlässige Führung enthüllt hat, dann erst verwirklichen sich seiner inneren und untrüglichen Erfahrung die aus der Liebe hervorgehenden Erlebnisse der Wahrheit, Güte und Schönheit, dann erst gewinnt er jene beseligende Erweiterung des Bewusstseins, die Jesus das Gottesreich genannt hat.

Diese Schrift wagt sich also an die Untersuchung, ob Bô Yin Râs Leben und Werk eine Wegweisung geleistet haben, die dem Menschen der Gegenwart und der herannahenden Zeiten zu beglückender Bewusstseinsweiterung und echter Selbstverwirklichung verhelfen kann, zu jenem Ziel, welches Himmelreich, Tao, Brahman usw. geheißen worden ist und das Bô Yin Râ ‚die Geburt des lebendigen Gottes im Ich‘ genannt hat. Seit alters sagt man, dass viele Wege nach Rom führen. Gelänge der Nachweis, dass der von Bô Yin Râ gezeigte Weg ‚nach Rom‘ führt, so wäre viel gewonnen (es muss wohl nicht erst gesagt werden, dass ‚Rom‘ hier in einem völlig geistigen und nicht eng christlich-katholischen Sinn gemeint ist), aber noch nicht dargetan, dass diese Wegweisung einen Vorzug vor den vielen alten, sicherlich immer noch einigermaßen gangbaren Wegen verdiene. Es soll jedoch versucht werden, zu zeigen, dass die hier in Rede stehende Wegweisung deutlich und brauchbar genug ist, um den heutigen Menschen auf einer Bahn schreiten zu lassen, die sicherer und gangbarer ist als die vielen anderen Pfade, die ihm alte, vom Gestrüpp unbegreiflich gewordener Symbolik und Lebensform überwucherte Schriften und Lehren in mehr oder minder dunklen Worten angeben, ungerechnet die von Wirtköpfen, falschen Propheten, Betrügnern und Schurken gezeigten Irrpfade.¹⁷

Auf S. 14 beschreibt Schott noch vor Bô Yin Râs Initiation in Griechenland, die ihn vom Suchenden zum Lehrenden erhob: „Bô Yin Râ malte damals gerne Schneelandschaften, auf denen, wie man spottete, ‚nichts drauf‘ war.

(Übrigens führte eine Reise den etwa Dreißigjährigen nach Schweden.) Unwillkürlich suchte er sich die Tiefe und Kraft knapper, scheinbarer Improvisation anzueignen, welche das sichere und große, aus taoistischer und buddhistischer Erkenntnis gespeiste und den spekulativen Geist des Abendlandes tief unter sich lassende Können der alten chinesischen und japanischen Tuschkünstler, insbesondere das jener sich oft als Dilettanten verhüllenden Meister der Zen-Religion, auszeichnet und zu sakralen Gebilden ermächtigt.“¹⁸

In „Symbolform und Wirklichkeit in den Bildern von Bô Yin Râ“ geht er genauer auf die Form des Bewusstseins ein, mit dem wir es bei Bô Yin Râ zu tun haben:

„Oder begegnen wir solchem Bewußtsein, vielmehr Doppelbewußtsein, auch sonst in der menschlichen Geistesgeschichte? In Spuren und Ahnungen sicherlich, und vielleicht gar nicht einmal so selten, wie man meinen sollte. Vor allem in der religiösen Philosophie, da schimmert das auf, besonders bei den alten chinesischen Taoisten, wohl auch bei manchem Vorsokratiker, bei Platon und Platonikern, bei mittelalterlichen Religiösen von Dante und Eckehart bis zu Jakob Böhme und Pascal, ja, Saint Martin, Emerson, Ramakrishna, Walt Whitman und William Blake an der Schwelle der Neuzeit; überhaupt wären da viele englische und irische Dichter zu nennen. Nicht umsonst sind mir Dichter in diese selige Gruppe hineingeraten, in der sicherlich auch noch Leonardo und Goethe zu gewahren wären.“¹⁹

Ab S. 87 geht Rolf Schott näher darauf ein, welche Auswirkungen diese Form des Bewusstseins auf die Baukunst hatte:

„Gute oder minder gute Abbilder, Schattenbilder, so müsste man schon beinahe sagen, dieses Gralstempels sind die sakralen oder sonstwie auf geistige Ziele gerichteten Bauten der Erdenmenschheit. Als der göttliche Funke sich in den tierischen Leib einsenkte und das bislang dahinvegetierende Wesen stutzig oder zur Umwandlung bereit machte, da entstand der unwiderstehliche Drang des Erden-

menschen zum Bauen, nämlich zu jenem absichtlichen und bewussten, aus Erkenntnis und Intuition abgeleiteten Bauen, das etwas generell anderes ist als alle die zweckdienlichen und oft bewundernswerten, nicht eigentlich jedoch bewussten Maßnahmen des Vogels, Bibers und Fuchses, der Ameise, Termiten und Biene oder – des Menschen selber. Jenes ist Bauen um seiner selbst willen, Dombau, Gefüge zu Ehren des höchsten Selbstes, aus welchem alle Entelechien gezeugt sind, Versuch zur Übereinstimmung mit der im Tempel der Ewigkeit konkretisierten Gestaltungsharmonie der Lichtwelt. Es ist aber doch, dass sogar in den menschlichen Zweckbau ein Schimmer von jenem Bauen um seiner selbst willen hineinfällt, um so mehr als die zusammensiedelnde Gemeinschaft in ihrer Begeisterung für ihren Tempelbau oft bis an den Rand ihrer Opferkraft ging, damit ihre Architektur ad maiorem dei gloriam so schön und kühn wie möglich ausfiele.

Dieses beste und selbstloseste Werk der Gemeinschaft musste mehr oder minder auf das übrige Wirken und Bauen zurückwirken und ihm Spuren des Tempelhaften mitteilen. Deswegen gerade, und nicht so sehr wegen der Gefahr kriegerischer Einbrüche, haben so viele Weiler, Dörfer und Städtchen („paese“) in Italien etwas geschlossen Burgartiges, das mitsamt der Kirche, die oft in einem ganz kleinen paese stolz als Kathedrale oder Dom bezeichnet wird, ein schier sakral anmutendes Ganzes ausmacht. Und vielleicht ist es mehr die Sehnsucht nach der reineren Höhe als die Furcht vor dem Feinde, welche diese Siedelungen auf die Kuppen der Hügel und Berge verpflanzt hat, so «unpraktisch» wie möglich, aber dazu noch in köstlicher Übereinstimmung mit der Landschaft und in echter Freude am Fabulieren in Stein und Winkelmaßen, (. . .)“²⁰

Das Malerbuch endet mit den Worten:

„Die höchste Kunst wird immer beim religiösen Symbol eintreffen, aber der vollkommen religiöse Zustand erhebt sich über die Kunst in eine Welt der lebendigen schöpferi-

schen Liebe. Und darum gerade erhebt sich Bô Yin Râs Malerei aus der sonstigen Malerei heraus und empor zu den heiligen Falten der göttlichen Goldgewänder. Sie ist als Ausdruck von Geistigem und Metakosmischem nicht mehr ganz von dieser Welt, genau so wie die Musik, welcher der aus unserer Welt abscheidende Jakob Böhme glücklich gelauscht hat. Die Engel singen nicht nach Noten, seien diese auch von Bach oder Mozart, Beethoven oder Schubert geschrieben. Sie singen nicht einmal Ambrosianische Lobgesänge oder Gregorianischen Choral. Ihr Gesang ist nicht von dieser Welt.

Was geistige Brückenbauer, auch wenn und gerade wenn sie sich künstlerisch ausdrücken können und müssen, uns vermitteln, ist nicht von dieser Welt. Es gehört nicht der Kunstgeschichte und nicht der sogenannten Religionsgeschichte an, es stammt aus dem Stundenbuch der sich offenbarenden und menschwerdenden Gottheit.

Wenn Bô Yin Râ in seinen geistlichen Bildern dem Liebesgefüge der Lichtwelten einen unserem Ahnungsvermögen fassbaren Ausdruck erreicht hat, so tat er vergleichsweise das nämliche wie die alten Mosaikbildner und Freskenmaler der byzantinischen und romanischen Kirchen, deren strahlende Bilderwände, Apsiden und Wölbungen nicht einfach als ästhetisches Phänomen geplant waren, sondern vor allem als liturgische Leistung zum Ruhme der Gottheit und zur Erbauung der Menschen, denen eine Bildersprache die Geheimnisse des angebeteten Göttlichen deutlicher mitteilte, als es die intellektuellen Mittel von Schrift und Wort vermochten, um so mehr als damals die meisten Menschen nicht lesen und schreiben konnten. Das Haus Gottes war in jenen Zeiten voller Glaubensinbrunst; durch seine Bilder eine grandiose Biblia Pauperum, eine Bibel der Armen, besonders der Armen im christlichen Sinne, also derer, die nach dem Geiste, den sie entbehrten, dürsteten. Bô Yin Râs geistliche Bilder stellen seine Biblia Pauperum dar, ein Bilderbuch für die geistlich Armen unserer Tage, die im Inneren ihrer Seele nach der Labe des Geistes dürsten. Und siehe, hier geschieht das Wunder:

Das lebendige Wasser sprudelt ihnen entgegen aus den heiligen Felsgrotten ewigen Seins.²¹

Rolf Schott war durch und durch von Sakralkunst durchdrungen, die tief in sein innerstes Wesen drang und ihm den Weg zur eigentlichen Menschwerdung wies. Sein kaum bekanntes literarisches Werk ist Zeugnis dieses Prozesses.

„Man hat gesagt: Rolf Schott sei ein ungemein schwieriger, im äusseren Umgang schnell gereizter Mensch gewesen. Gewiss war er als Künstler, als überempfindliche Antenne, als Empfänger von geistigen Einströmungen, als starkes Temperament, ein nicht leicht zu verstehender Mensch für seine Umgebung. Schwer lastete auf ihn die Verantwortung seiner Aufgabe. Wie oft hörte ich die Klage: ‚Mir fällt jetzt nichts ein.‘ oder in einem Brief: ‚Hab Geduld mit mir! Vielleicht bekomme ich meine Antennen wieder in Gewalt. Die Schaffenspause ist zu lang geworden. O helfet, Ihr Himmlischen.‘ Oder er sprach eine Unsicherheit aus über etwas von ihm Geschaffenes. Es konnte geschehen, dass ihm in Gesellschaft etwas einfiel und er ungeduldig ein Zusammensein beendete, auch wohl irritierten ihn allzu unbedeutende Menschen und empfand er peinlich einen Zeitverlust. Doch ertrug er viel und fürchtete Unhöflichkeit. Oft gelang es seinem starken Gefühl für Humor, eine heikle Situation zu ironisieren; ein leichter Spott, ein leises Lächeln schimmerte dann auf seinem Gesicht. Im Grunde war er, wie schon gesagt, ein geistbewusster Mensch, das heisst, er unterwarf sich den in seinem Innersten gefühlten unwandelbaren Gesetzen des Geistes. Für das alltägliche Leben hatte er nicht immer Verständnis, ja er wurde ungeduldig gegenüber Menschen, die sich selbst, also ihre ewige Natur, versäumten und aus Lieblosigkeit nicht an seinem Werk Anteil nehmen konnten.

„Du Mensch und Geist, mitschaffend und mitleidend.
Entfaltungsgrad von Gottes Gegenwart!
Ich will dich so, wie Gott in mir dich will,
Und schwer ertrag ich anders dich, vergib.“

Spürte er einen ernsten Willen zum Höheren und ein Streben, sein Schaffen zu verstehen, dann gab es keinen dankbareren, zarteren, liebevolleren Menschen als ihn – ja, ich muss gestehn, dass er mich immer anmutete wie ein Dankender –, der zugleich voll Hingabe bereit war, einem solchen Strebenden zu helfen. Als Schlüssel zu den Werten seines Werkes seien die folgenden Zeilen aus seiner Nausikaa-Novelle zitiert: „Mit Philologie und Analyse kommt man ihm nimmer auf den Grund, sondern mit Andacht und – das muss ausgesprochen werden – mit Gottesliebe.“²²

*



Margit Schott, Rolf Schott und Hermann Hesse im Gegenlicht, 22. September 1952



Rolf Schott, Ex-Libris Karl Schäfer

Der Weg des Menschen

(nach der chassidischen Lehre)

von Martin Buber

1. Selbstbesinnung

Als Rabbi Schnëur Salman, der Raw¹ von Reußen, weil seine Einsicht und sein Weg von einem Anführer der Mitnagdim² bei der Regierung verleumdet worden waren, in Petersburg gefangen saß und dem Verhör entgegensah, kam der Oberste der Gendarmerie in seine Zelle. Das mächtige und stille Antlitz des Raws, der ihn zuerst, in sich versunken, nicht bemerkte, ließ den nachdenklichen Mann ahnen, welcher Art sein Gefangener war. Er kam mit ihm ins Gespräch und brachte bald manche Frage vor, die ihm beim Lesen der Schrift aufgetaucht war. Zuletzt fragte er: «Wie ist es zu verstehen, daß Gott der Allwissende zu Adam spricht: ‚Wo bist du?‘» «Glaubt Ihr daran», entgegnete der Raw, «daß die Schrift ewig ist und jede Zeit, jedes Geschlecht und jeder Mensch in ihr beschlossen sind?» «Ich glaube daran», sagte er. «Nun wohl», sprach der Zaddik³, «in jeder Zeit ruft Gott jeden Menschen an: ‚Wo bist du in deiner Welt? So viele Jahre und Tage von den dir zugemessenen sind vergangen, wie weit bist du derweilen in deiner Welt gekommen?‘ So etwa spricht Gott: ‚Sechsvierzig Jahre hast du gelebt, wo hältst du?‘»

Als der Oberste die Zahl seiner Lebensjahre nennen hörte, raffte er sich zusammen, legte dem Raw die Hand auf die Schulter und rief: «Bravo!» Aber sein Herz flatterte.

Was geschieht in dieser Geschichte?

Auf den ersten Blick erinnert sie uns an talmudische Erzählungen, in denen ein Römer oder sonst ein Heide einen der jüdischen Weisen über eine biblische Stelle befragt, um einen angeblichen Widerspruch in der Lehre Israels aufzudecken, und eine Antwort empfängt, die entweder darlegt, daß kein Widerspruch besteht, oder auf andere Weise die Kritik

widerlegt, woran sich zuweilen eine persönliche Zurechtweisung knüpft. Bald aber merken wir einen bedeutsamen Unterschied zwischen den talmudischen Erzählungen und der chassidischen, einen Unterschied, der freilich zunächst größer erscheint als er ist. Die Antwort wird nämlich auf einer andern Ebene gegeben als auf der die Frage gefragt worden ist.

Der Oberst geht darauf aus, einen angeblichen Widerspruch in der jüdischen Glaubenswelt aufzudecken. Die Juden bekennen sich zu Gott als dem allwissenden Wesen, aber die Bibel legt ihm Fragen in den Mund, wie sie jemand fragt, der etwas nicht weiß und es erfahren will. Gott sucht Adam, der sich versteckt hat; er ruft in den Garten hinein und fragt, wo er sich befinde; also weiß er es nicht, man kann sich vor ihm verbergen, also ist er der Allwissende nicht. Statt nun aber die Bibelstelle zu erklären und den scheinbaren Widerspruch aufzuheben, geht der Rabbi nur von ihr aus und benützt ihr Motiv, um dem Obersten eine Vorhaltung über sein eigenes bisheriges Leben, über den Unernst, die Gedankenlosigkeit und den Mangel an Verantwortungsgefühl in seiner eigenen Seele zu machen. Auf die sachliche Frage, die, mag sie hier auch ehrlich gemeint sein, doch im Grunde keine echte Frage, sondern nur eine Form der Kontroverse ist, wird eine persönliche Antwort erteilt, oder vielmehr statt einer Antwort erfolgt eine persönliche Zurechtweisung. Von jenen talmudischen Entgegnungen ist scheinbar nur die zuweilen daran geknüpfte Zurechtweisung übriggeblieben.

Betrachten wir jedoch die Erzählung genauer. Der Oberste fragt nach einer Stelle aus dem biblischen Bericht von der Sünde Adams. Was der Rabbi antwortet, geht darauf hinaus, daß er zu ihm sagt: «Du selber bist Adam, zu dir selber spricht Gott: ‚Wo bist Du?‘» Scheinbar hat er ihm über die Bedeutung der biblischen Stelle als solcher keine Auskunft gegeben. In Wahrheit aber beleuchtet die Antwort zugleich die Situation des von Gott befragten Adams und die Situation jedes Menschen allezeit und allerorten. Der Oberste muß ja, so

wie er die biblische Frage als an ihn selber gerichtet vernimmt und versteht, merken, was es bedeutet, wenn Gott fragt: «Wo bist du?», sei die Frage nun an Adam oder an sonst einen Menschen gerichtet. Wenn Gott so fragt, will er von Menschen nicht etwas erfahren, was er noch nicht weiß, er will im Menschen etwas bewirken, was eben nur durch eine solche Frage bewirkt wird, vorausgesetzt, daß sie den Menschen ins Herz trifft, daß der Mensch sich von ihr ins Herz treffen läßt.

Adam versteckt sich, um nicht Rechenschaft ablegen zu müssen, um der Verantwortung für sein Leben zu entgehen. So versteckt sich jeder Mensch, denn jeder Mensch ist Adam und in Adams Situation. Um der Verantwortung für das gelebte Leben zu entgehen, wird das Leben zu einem Verstecksapparat ausgebaut. Und indem der Mensch sich so «vor dem Angesicht Gottes» versteckt und immer neu versteckt, verstrickt er sich immer tiefer und tiefer in die Verkehrtheit. So entsteht eine neue Situation, die von Tag zu Tag, von Versteck zu Versteck immer fragwürdiger wird. Diese Situation kann genau gekennzeichnet werden: dem Auge Gottes kann der Mensch nicht entgehen, aber indem er sich vor ihm zu verstecken sucht, versteckt er sich vor sich selber. Gewiß, es gibt auch in ihm ein Etwas, das ihn sucht, aber er macht es diesem Etwas immer schwerer, ihn zu finden. In diese Situation hinein fällt die Frage Gottes. Sie will den Menschen aufrühren, sie will seinen Verstecksapparat zerschlagen, sie will ihm zeigen, wo er hingeraten ist, sie will in ihm den großen Willen erwecken, hinauszugelangen.

Alles kommt nun darauf an, ob der Mensch sich der Frage stellt. Gewiß, jedem wird, wie dem Obersten in unserer Erzählung, «das Herz flattern», wenn sie an sein Ohr dringt. Aber der Apparat hilft ihm auch dazu, dieser Bewegung des Herzens Herr zu werden. Die Stimme kommt ja nicht in einem Gewitter, das die Existenz des Menschen bedroht; es ist «die Stimme eines verschwebenden Schweigens⁴», und es ist leicht, sie zu übertäuben. Solange dies geschieht, wird das Le-

ben des Menschen zu keinem Weg. Mag ein Mensch noch so viel Erfolg, noch so viel Genuß erfahren, mag er noch so große Macht erlangen und noch so Gewaltiges zustande bringen: sein Leben bleibt weglos, solange er sich der Stimme nicht stellt. Adam stellt sich der Stimme, er erkennt die Verstrickung, er bekennt: «Ich habe mich versteckt», und damit beginnt der Weg des Menschen.

Die entscheidende Selbstbesinnung ist der Beginn des Weges im Leben des Menschen, immer wieder der Beginn des menschlichen Weges. Aber entscheidend ist sie eben nur dann, wenn sie zum Weg führt. Denn es gibt auch eine unfruchtbare Selbstbesinnung, die nirgends hinführt als zu Selbstquälerei, Verzweiflung und noch tieferer Verstrickung.

Wenn der Gerer Rabbi im Auslegen der Schrift an die Worte kam, die Jakob an seinen Knecht richtet: «Wenn mein Bruder Esau auf dich stößt und fragt dich: ‚Wessen bist du, wohin gehst du, wessen sind die vor dir?‘» sprach er zu seinen Schülern: «Merket wohl auf, wie ähnlich die Fragen Esaus dem Spruch unserer Weisen sind: ‚Betrachte drei Dinge: wisse, woher du kamst und wohin du gehst und vor wem du dich zu verantworten hast.‘ Merket wohl auf, denn großer Prüfung bedarf, wer die drei Dinge betrachtet: daß nicht Esau in ihm frage. Denn auch Esau vermag nach diesen drei zu fragen und Schwermut über den Menschen zu bringen.»

Es gibt eine dämonische Frage, eine Scheinfrage, die die Frage Gottes, die Frage der Wahrheit äfft. Sie ist daran zu erkennen, daß sie nicht bei dem «Wo bist du?» innehält, sondern fortfährt: «Von da heraus, wo du hingeraten bist, führt kein Weg mehr.» Es gibt eine verkehrte Selbstbesinnung, die den Menschen nicht zur Umkehr bewegt und auf den Weg bringt, sondern ihm die Umkehr als hoffnungslos darstellt und ihn damit dorthin treibt, wo sie anscheinend vollends unmöglich geworden ist und der Mensch nur noch durch den dämonischen Hochmut, den Hochmut der Verkehrtheit, weiterzuleben vermag.

2. Der besondere Weg

Rabbi Baer von Radoschitz bat einst seinen Lehrer, den «Seher» von Lublin: «Weiset mir einen allgemeinen Weg zum Dienste Gottes!» Der Zaddik antwortete: «Es geht nicht an, dem Menschen zu sagen, welchen Weg er gehen soll. Denn da ist ein Weg, Gott zu dienen durch Lehre, und da durch Gebet, da durch Fasten und da durch Essen. Jedermann soll wohl achten, zu welchem Weg ihn sein Herz zieht, und dann soll er sich diesen mit ganzer Kraft erwählen.»

Damit ist zunächst etwas über unser Verhältnis zu dem gesagt, was vor uns an echtem Dienst geleistet worden ist. Wir sollen es verehren, wir sollen davon lernen, aber wir sollen es nicht nachmachen. Was Großes und Heiliges getan worden ist, ist für uns vorbildlich, weil es uns anschaulich zeigt, was Größe und Heiligkeit ist, aber es ist kein Modell, das wir nachzuzeichnen hätten. Wie Geringes wir auch zustande zu bringen vermögen, wenn wir es am Maße der Taten der Väter messen, es hat seinen Wert darin, daß wir es aus eigener Art und eigener Kraft zustande bringen.

Ein Chassid fragte den Zloczower Maggid⁵: «Es heißt im Elija-Buch: Jeder in Israel ist verpflichtet, zu sprechen: Wann wird mein Werk an die Werke meiner Väter, Abraham, Isaak und Jakob, reichen? Wie ist das zu verstehen? Wie dürften wir uns erkönnen, zu denken, daß wir es den Vätern gleichzutun vermöchten?» Der Maggid erklärte: «Wie die Väter neuen Dienst stifteten, jeden neuen Dienst nach seiner Eigenschaft, der eine den der Liebe, der andere den der Stärke, der dritte den der Pracht, so sollen wir, ein jeder von uns nach seiner eigenen Art, im Lichte der Lehren und des Dienstes Erneuerung stiften und nicht Getanes tun, sondern das zu Tuende.» Mit jedem Menschen ist etwas Neues in die Welt gesetzt, was es noch nicht gegeben hat, etwas Erstes und Einziges. «Pflicht ist es jedermanns in Israel, zu wissen und zu bedenken, daß er in der Welt einzig in seiner Beschaffenheit ist, und es ist noch kein ihm Gleicher auf

der Welt gewesen, denn, wäre schon ein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, er brauchte nicht auf der Welt zu sein. Jeder einzelne ist ein neues Ding in der Welt, und er soll seine Eigenschaft in dieser Welt vollkommen machen. Denn wahrlich: daß dies nicht geschieht, das ist's, was das Kommen des Messias verzögert.» Dieses Einzige und Einmalige ist es, was jedem vor allem auszubilden und ins Werk zu setzen aufgetragen ist, nicht aber, noch einmal zu tun, was ein anderer, und sei es der größte, schon verwirklicht hat. Der weise Rabbi Bunam sagte einmal im Alter, als er schon erblindet war: «Ich möchte nicht mit Vater Abraham tauschen. Was hätte Gott davon, wenn der Erzvater Abraham wie der blinde Bunam würde und der blinde Bunam wie Abraham?» Und mit noch größerer Eindringlichkeit ist dasselbe von Rabbi Susja ausgesprochen worden, als er kurz vor dem Tode sagte: «In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ‚Warum bist du nicht Mose gewesen?‘ Man wird mich fragen: ‚Warum bist du nicht Susja gewesen?‘»

Wir haben hier eine Lehre vor uns, die auf der Tatsache aufgebaut ist, daß die Menschen in ihrem Wesen ungleich sind, und die demgemäß sie nicht gleichmachen will. Alle Menschen haben Zugang zu Gott, aber jeder einen andern. Gerade in der Verschiedenheit der Menschen, in der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften und ihrer Neigungen liegt die große Chance des Menschengeschlechts. Gottes Allumfassung stellt sich in der unendlichen Vielheit der Wege dar, die zu ihm führen, und von denen jeder einem Menschen offen ist. Als Schüler eines verstorbenen Zaddiks zum Seher von Lublin kamen und sich darüber wunderten, daß er andere Bräuche als die ihres Lehrers hatte, rief er: «Was wäre das für ein Gott, der nur einen einzigen Weg hätte, auf dem man ihm dienen kann!» Aber indem jeder Mensch von seinem Punkt aus, von seinem Wesen aus zu Gott zu kommen vermag, vermag, auf allen Wegen vordringend, das Menschengeschlecht als solches zu ihm zu kommen.

Gott sagt nicht: «Das ist ein Weg zu mir, das aber nicht», sondern er sagt: «Alles, was du tust, kann ein Weg zu mir sein, wenn du es nur so tust, daß es dich zu mir führt.» Was aber dies ist, das eben dieser Mensch und kein anderer tun kann und tun soll, das vermag ihm nur aus ihm selber offenbar zu werden. Hier kann, wie gesagt, nur irreführen, wenn einer darauf schaut, wie weit es ein anderer gebracht hat, und es ihm nachzutun trachtet; denn dabei entgeht ihm eben, wozu er und nur er allein berufen ist. Der Baalschem⁶ sagt: «Jedermann soll sich seiner Stufe entsprechend benehmen. Geschieht dem nicht so: wer die Stufe seines Gefährten erfaßt und seine eigene fahren läßt, diese und jene werden durch ihn nicht verwirklicht werden». Auf welchem Weg ein Mensch zu Gott gelangt, kann ihm somit nichts anderes sagen als die Erkenntnis seines eigenen Wesens, die Erkenntnis seiner wesentlichen Eigenschaft und Neigung. «In jedermann ist etwas Kostbares, das in keinem andern ist.» Was aber an einem Menschen «kostbar» ist, kann er nur entdecken, wenn er sein stärkstes Gefühl, seinen zentralen Wunsch, das in ihm, was sein Innerstes bewegt, wahrhaft erfaßt.

Freilich kennt der Mensch oft dieses sein stärkstes Gefühl nur in der Gestalt der besondern Leidenschaft, in der Gestalt des «Bösen Trieb», der ihn verführen will. Naturgemäß stürzt sich das mächtigste Verlangen eines Menschen zunächst auf die dieses Verlangen zu stillen verheißenden Dinge, denen er begegnet. Worauf es ankommt, ist, daß er die Kraft eben dieses Gefühls, eben dieses Antriebs vom Zufälligen aufs Notwendige und vom Relativen aufs Absolute richte. So findet er seinen Weg.

Ein Zaddik lehrt: «Es heißt am Schluß des ‚Predigers‘: ‚Am Ende der Sache wird das Ganze vernommen: fürchte Gott!‘ An welcher Sache Ende du kommst, da, an ihrem Ende, vernimmst du dieses eine ‚Fürchte Gott‘, und dieses eine ist das Ganze. Es gibt kein Ding in der Welt, das dir nicht einen Weg zur Furcht und zum Dienst Gottes weist. Alles ist Ge-

bot.» Es kann aber keineswegs unsere wahre Aufgabe in der Welt, in die wir gesetzt sind, sein, uns von Dingen und Wesen, die uns begegnen und unser Herz an sich ziehen, abzuwenden, sondern gerade durch Heiligung unserer Verbindung mit ihnen damit in Berührung zu kommen, was sich in ihnen als Schönheit, als Wohlgefühl, als Genuß offenbart. Der Chassidismus lehrt, daß die Freude an der Welt, wenn wir sie mit unserem ganzen Wesen heiligen, zur Freude an Gott führt.

In unserer Erzählung scheint dem zu widersprechen, daß unter den Wegen neben einem durch Essen auch einer durch Fasten als Beispiel angeführt wird. Betrachten wir dies aber innerhalb der gesamten chassidischen Lehre, so sehen wir, daß das Sichentfernen von der Natur, das Sichenthalten dem natürlichen Leben gegenüber wohl zuweilen den einem Menschen notwendigen Wegbeginn, auch wohl an Kreuzpunkten des Daseins ein ihm notwendiges Sichisolieren, aber nicht den ganzen Weg bedeuten kann. Mancher Mensch muß mit Fasten beginnen und immer wieder beginnen, weil ihm eigentümlich ist, daß er erst durch eine Askese zur Befreiung von der Versklavung unter die Welt, zur tiefsten Selbstbesinnung und von da aus zur Bindung an das Absolute kommen kann. Aber nie darf diese Askese die Herrschaft über das Leben des Menschen beanspruchen. Der Mensch soll sich von der Natur nur entfernen, um erneuert zu ihr zurückzukehren und durch den geheiligten Kontakt mit ihr den Weg zu Gott zu finden.

Den Satz der Schrift, der von Abraham, der die Engel bewirtet, erzählt: «Und er stand über ihnen unter dem Baum, und sie aßen», deutete Rabbi Susja dahin, der Mensch stehe über den Engeln, weil er die ihnen unbekanntes Intention des Essens kennt, die es heiligt. Auf die Engel, die des Essens ungewohnt waren, zog Abraham die Intention herab, mit der er es Gott zu weihen pflegte. Alle natürliche Handlung führt, wenn sie geheiligt wird, zu Gott, und die Natur bedarf des Menschen, um das an ihr zu vollziehen, was kein Engel an ihr vollziehen kann: sie zu heiligen.

3. Entschlossenheit

Ein Chassid des Lubliners fastete einmal von Sabbat zu Sabbat. Am Freitagnachmittag überkam ihn ein so grausamer Durst, daß er meinte, sterben zu müssen. Da erblickte er einen Brunnen, ging hin und wollte trinken. Aber sogleich besann er sich, um einer kleinen Stunde willen, die er noch zu ertragen hätte, würde er das ganze Werk dieser Woche vernichten. Er trank nicht und entfernte sich vom Brunnen. Stolz flog ihn an, daß er die schwere Probe bestanden habe. Wie er dessen inne ward, sprach er zu sich: «Besser, ich gehe hin und trinke, als daß mein Herz dem Hochmut verfällt.» Er kehrte um und trat an den Brunnen. Schon wollte er sich darüber neigen, um Wasser zu schöpfen, da merkte er, daß der Durst von ihm gewichen war. Nach Sabbatanbruch betrat er das Haus seines Lehrers. «Flickarbeit!» rief ihm der an der Schwelle zu.

Als ich diese Geschichte in meiner Jugend zum erstenmal hörte, war ich davon betroffen, wie hart hier ein Meister seinen eifrig bemühten Schüler behandelt. Dieser strengt sich aufs äußerste an, um ein schweres Werk der Askese zustande zu bringen, er fühlt sich versucht, es abzubrechen und überwindet die Versuchung, und nach alledem erntet er nichts anderes als ein absprechendes Urteil seines Lehrers. Wohl entstammte die erste Hemmung der Macht des Körpers über die Seele, einer Macht, die erst gebrochen werden mußte, aber die zweite entstammte dem edelsten Motiv: lieber scheitern als um des Gelingens willen in Hochmut verfallen! Wie kann man um solch eines inneren Ringens willen gescholten werden? Wird hier vom Menschen nicht zuviel gefordert?

Viel später (aber immerhin schon vor einem Vierteljahrhundert) nämlich, als ich selber diese Geschichte der Überlieferung nacherzählte, verstand ich erst, daß es hier überhaupt nicht darum geht, vom Menschen etwas zu fordern. War doch der Zaddik von Lublin nicht eben als Freund der Askese bekannt, und was der Chassid unternahm, unternahm er gewiß nicht ihm zu Gefallen, sondern wohl, weil er

hoffte, auf diesem Wege auf eine höhere Stufe der Seele zu-
gelangen; und daß das Fasten im Anfangsstadium der persön-
lichen Entwicklung und später in kritischen Momenten dazu
dienen kann, hatte er ja aus dem Munde des Sehers gehört.
Was dieser nun, nachdem er offenbar mit wahren Verständ-
nis den Verlauf des Wagnisses beobachtet hatte, zum Schüler
sagt, bedeutet zweifellos: «Auf diese Weise gelangt man nicht
auf eine höhere Stufe.» Er warnt den Schüler vor etwas, was
ihn mit Notwendigkeit hindert, seine Absicht zu erreichen.
Was aber dieses Etwas ist, wird uns deutlich genug. Gerügt
wird, daß man vordringt und wieder zurückweicht; das Hin
und Her, der Zickzackcharakter des Tuns ist das Bedenkliche.
Was der «Flickarbeit» gegenübersteht, ist die Arbeit aus einem
Guß. Wie aber vollbringt man eine Arbeit aus einem Guß?
Nicht anders als mit geeinter Seele.

Wieder jedoch überfällt uns die Frage, ob hier mit ei-
nem Menschen nicht zu hart umgegangen wird. Es ist ja in
unserer Welt eben so bestellt, daß der eine — gleichviel, wie
man es ausdrücken will, «von Natur» oder «von Gnade» — eine
einheitliche Seele, eine Seele aus einem Guß hat und dem-
gemäß einheitliche Werke, Werke aus einem Guß vollbringt,
weil eben seine so geartete Seele sie ihm eingibt und ihn dazu
befähigt; der andere aber hat eine vielfältige, komplizierte,
widerspruchsvolle Seele, und davon ist naturgemäß sein Tun
bestimmt: dessen Hemmungen und Störungen kommen aus
den Hemmungen und Störungen der Seele, ihre Unruhe prägt
sich in seiner Unruhe aus. Was kann denn ein so beschaffener
Mensch anders als sich anstrengen, die Versuchungen, die ihn
auf dem Weg zum jeweiligen Ziel antreten, zu überwinden?
Was kann er anders tun als eben jeweils, mitten im Tun, sich,
wie man zu sagen pflegt, «zusammenzunehmen», das heißt,
seine hin und her gerissene Seele einzusammeln und immer
wieder gesammelt auf das Ziel zu richten, und dazu noch be-
reit zu sein, wie es der Chassid in unserer Erzählung tut, als
der Hochmut ihn anwandelt, sogar das Ziel zu opfern, um die
Seele zu retten?

Wenn wir von diesen Fragen aus noch einmal unsere Erzählung prüfen, sehen wir erst, welche Lehre sich in der Kritik des «Sehers» birgt. Es ist die Lehre, daß der Mensch seine Seele zu einen vermag. Der Mensch mit der vielfältigen, komplizierten, widerspruchsvollen Seele ist ihr nicht ausgeliefert: das Innerste dieser Seele, die Gotteskraft in ihrer Tiefe vermag auf sie einzuwirken, sie zu ändern, die einander befehdenden Kräfte aneinanderzubinden, die auseinanderstrebenden Elemente ineinanderzuschmelzen, es vermag sie zu einen. Solch eine Einung muß sich vollziehen, ehe der Mensch an ein ungewöhnliches Werk herangeht. Nur mit geeinter Seele wird er es so zu tun imstande sein, daß es nicht Flickarbeit, sondern Arbeit aus einem Guß wird. Das ist also, was der Seher dem Chassid vorwirft: daß er sein Wagnis mit ungeeinter Seele unternommen hat; mitten im Werk gelingt die Einung nicht. Man soll aber auch nicht etwa meinen, die Askese könne die Einung herbeiführen; sie kann reinigen, kann konzentrieren, aber sie kann nicht bewirken, daß das Ergebnis davon bis zur Erreichung des Zieles bewahrt bleibe – sie kann die Seele vor deren eigenem Widerspruch nicht schützen.

Nun muß man freilich eines im Auge behalten: daß keine Einung der Seele eine endgültige ist. Wie auch die von Geburt einheitlichste Seele doch zuweilen von inneren Schwierigkeiten überfallen wird, so kann auch die am gewaltigsten um die Einheit ringende sie nie vollkommen erreichen. Aber jedes Werk, das ich aus geeinter Seele tue, wirkt auf meine Seele zurück, wirkt in der Richtung auf neue und höhere Einung hin; jedes führt mich, wenn auch auf mancherlei Umwegen, zu einer stetigeren Einheit hin als die ihm vorausgehende war. So gelangt man endlich dahin, wo man sich seiner Seele überlassen kann, weil ihr Maß an Einheit so groß ist, daß es den Widerspruch wie im Spiel überwindet. Wachsam muß man freilich auch dann sein, aber es ist eine gelassene Wachsamkeit.

An einem der Tage des Lichterfestes kam Rabbi Nachum, des Riziner Rabbis Sohn, unerwartet ins Lehrhaus und

fand die Schüler beim Damspiel, wie es der Brauch an diesen Tagen war. Als sie den Zaddik eintreten sahen, wurden sie verwirrt und hielten inne. Er aber nickte ihnen freundlich zu und fragte: «Kennt ihr auch die Gesetze des Damspiels?» Und da sie vor Scheu kein Wort über die Lippen brachten, gab er selber die Antwort: «Ich will euch die Gesetze des Damspiels-sagen. Das erste ist, man darf nicht zwei Schritte auf einmal gehen. Das zweite, man darf nur vorwärts gehen und sich nicht rückwärtskehren. Und das dritte, wenn man oben ist, darf man schon gehen, wohin man will.»

Aber man würde, was mit Einung der Seele gemeint ist, von Grund aus mißverstehen, wenn man unter «Seele» etwas anderes verstünde als: der ganze Mensch, Leib und Geist miteinander. Die Seele ist nicht wirklich geeint, wenn es nicht alle leiblichen Kräfte, alle Glieder des Leibes sind. Den Schriftvers: «Alles, was deine Hand zu tun findet, tue in deiner Kraft!» deutete der Baalschem: man solle die Tat, die man tut, mit allen Gliedern tun, das heißt es solle auch das ganze leibliche Wesen des Menschen daran beteiligt sein, nichts von ihm dürfe draußen bleiben. Der Mensch, der so eine Einheit aus Leib und Geist wird, dessen Werk ist Werk aus einem Guß.

4. Bei sich beginnen

Einige Große in Israel waren einmal bei Rabbi Jizchak von Worki zu Gast. Man sprach vom Wert eines rechtschaffenen Dieners für die Führung des Hauses; wenn er gut sei, wende sich alles zum Guten, wie man an Josef sehe, in dessen Hand alles gedieh. Rabbi Jizchak widersprach. «So habe auch ich einst gemeint», sagte er, «dann aber zeigte mir mein Lehrer, daß alles am Hausherrn hängt. In meiner Jugend nämlich hatte ich große Bedrängnis von meinem Weibe, und ob auch ich selbst es tragen mochte, so erbarmte ich mich doch des Gesindes. Darum fuhr ich zu meinem Lehrer, Rabbi David von Lelow, und befragte ihn, ob ich meinem Weibe entgegen-treten solle. Er antwortete mir: ‚Was redest du zu mir? Rede

zu dir selber!‘ Ich mußte mich auf das Wort eine Zeit besinnen, bis ich es verstand; ich verstand es aber, als ich mich auf ein Wort des Baalschemtow besann: ‚Es gibt den Gedanken, das Wort, die Handlung. Der Gedanke entspricht der Ehefrau, das Wort den Kindern, die Handlung dem Gesinde. Wer die drei in sich zurechtschafft, dem wandelt sich alles zum Guten!‘ Da verstand ich, was mein Lehrer gemeint hatte: daß alles an mir selber hängt.»

In dieser Erzählung wird an eines der tiefsten und schwersten Probleme unseres Lebens gerührt: an den wahren Ursprung des Konfliktes zwischen den Menschen.

Man pflegt Erscheinungen des Konfliktes zunächst aus den Motiven zu erklären, deren sich die miteinander im Streit Liegenden als des Anlasses zum Streit bewußt sind, und aus den diesen Motiven zugrunde liegenden objektiven Situationen und Vorgängen, in die beide Teile verwickelt sind; oder man geht analytisch vor und sucht die unbewußten Komplexe zu erforschen, zu denen sich jene Motive nur wie Symptome einer Krankheit zu den organischen Schäden selber verhalten. Die chassidische Lehre hat mit dieser Auffassung das gemeinsam, daß auch sie von der Problematik des äußeren Lebens auf die des inneren verweist. Aber sie unterscheidet sich von jener in zwei wesentlichen Punkten, einem grundsätzlichen und einem praktischen, der aber noch wichtiger ist.

Der grundsätzliche Unterschied besteht darin, daß die chassidische Lehre nicht auf die Untersuchung einzelner seelischer Komplikationen ausgeht, sondern den ganzen Menschen meint. Damit ist aber keineswegs ein quantitativer Unterschied ausgesprochen. Vielmehr handelt es sich hier um die Erkenntnis, daß das Herauslösen von Teilelementen und Teilprozessen aus dem Ganzen die Erfassung der Ganzheit behindert und daß zu wirklicher Wandlung, zu wirklicher Heilung, zunächst des einzelnen und sodann des Verhältnisses zwischen ihm und seinen Mitmenschen, nur die Erfassung der Ganzheit als Ganzheit führen kann. (Paradox ausgedrückt: die Suche nach dem Schwerpunkt verschiebt ihn und vereitelt

damit den ganzen Versuch, die Problematik zu überwinden.) Das heißt nicht, daß nicht alle Phänomene der Seele zu betrachten sind; aber keines von ihnen ist so in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, als ob alles andere daraus abzuleiten wäre; vielmehr muß an allen Punkten angesetzt werden, und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang.

Der praktische Unterschied aber besteht darin, daß der Mensch hier gar nicht als Objekt der Untersuchung behandelt wird, sondern aufgerufen wird, sich «zurechtzuschaffen». Der Mensch soll zuerst selbst erkennen, daß die Konfliktsituationen zwischen ihm und den andern nur Auswirkungen der Konfliktsituationen in seiner eigenen Seele sind, und dann soll er diesen seinen inneren Konflikt zu überwinden suchen, um nunmehr als ein Gewandelter, Befriedeter zu seinen Mitmenschen auszugehen und neue, gewandelte Beziehungen zu ihnen einzugehen.

Der Mensch sucht freilich naturgemäß dieser entscheidenden, für das ihm geläufige Verhältnis zur Welt äußerst kränkenden Wendung dadurch auszuweichen, daß er den ihn so Aufrufenden oder die eigene Seele, wenn sie es ist, die ihn aufruft, auf die Tatsache hinweist, daß an jedem Konflikt zwei beteiligt sind: fordere man von ihm, daß er von diesem auf seinen inneren Konflikt zurückgreife, so müsse man das eben auch von seinem Konfliktpartner fordern. Aber gerade in dieser Betrachtungsweise, in der der einzelne sich nur als Individuum ansieht, dem andere Individuen entgegenstehen, und nicht als echte Person, deren Wandlung zur Wandlung der Welt hilft, gerade hier liegt der fundamentale Irrtum, dem die chassidische Lehre entgegentritt. Es kommt einzig darauf an, bei sich zu beginnen, und in diesem Augenblick habe ich mich um nichts anderes in der Welt als um diesen Beginn zu kümmern. Jede andere Stellungnahme lenkt mich von meinem Beginnen ab, schwächt meine Initiative dazu, vereitelt das ganze kühne und gewaltige Unternehmen. Der archimedische Punkt, von dem aus ich an meinem Orte die Welt be-

wegen kann, ist die Wandlung meiner selbst; setze ich anstatt seiner zwei archimedische Punkte, den hier in meiner Seele und den dort in der Seele meines mit mir im Konflikt stehenden Mitmenschen, dann entschwindet mir alsbald der eine, in den sich mir eine Sicht eröffnet hatte.

Rabbi Bunam lehrte: «Unsere Weisen sagen: ‚Suche den Frieden an deinem Ort.‘ Man kann den Frieden nirgendwo anders suchen als bei sich selber, bis man ihn da gefunden hat. Es heißt im Psalm: ‚Es ist kein Friede in meinem Gebein meiner Sünde wegen.‘ Erst wenn der Mensch in sich selber den Frieden gefunden hat, kann er darangehen, ihn in der ganzen Welt zu suchen.»

Aber die Erzählung, von der ich ausgegangen bin, begnügt sich nicht damit, auf den wahren Ursprung der äußeren Konflikte, auf den inneren Konflikt allgemein hinzuweisen. In dem Spruch des Baalschem, der darin angeführt wird, wird auch genau gesagt, worin der entscheidende innere Konflikt besteht. Es ist der Konflikt zwischen drei Prinzipien im Wesen und Leben des Menschen: dem Prinzip des Gedankens, dem Prinzip des Wortes und dem Prinzip der Handlung. Der Ursprung alles Konfliktes zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, daß ich nicht sage, was ich meine, und daß ich nicht tue, was ich sage. Denn dadurch verwirrt und vergiftet sich immer wieder und immer mehr die Situation zwischen mir und dem andern, und ich in meiner inneren Zerfallenheit bin gar nicht mehr fähig, sie zu meistern, sondern entgegen all meinen Illusionen bin ich ihr willenloser Sklave geworden. Mit unserm Widerspruch, mit unserer Lüge päppeln wir die Konfliktsituationen auf und geben ihnen Macht über uns, bis sie uns versklaven. Von hier führt kein anderer Ausgang als durch die Erkenntnis der Wende: Alles hängt an mir, und durch den Willen der Wende: Ich will mich zurechtschaffen.

Damit der Mensch aber dieses Große vermöge, muß er erst von all dem Drum und Dran seines Lebens zu seinem Selbst gelangen, er muß sich selber finden, nicht das selbstverständliche Ich des egozentrischen Individuums, sondern das

tiefe Selbst der mit der Welt lebenden Person. Und auch dem steht all unsere Gewohnheit entgegen.

Ich will den Abschnitt mit einem alten Scherz schließen, der im Munde eines Zaddiks erneuert worden ist.

Rabbi Henoah erzählte: «Es gab einmal einen Toren, den man den Golem nannte, so töricht war er. Am Morgen beim Aufstehen fiel es ihm immer so schwer, seine Kleider zusammenzusuchen, daß er am Abend, dran denkend, oft Scheu trug, schlafen zu gehen. Eines Abends faßte er sich schließlich ein Herz, nahm Zettel und Stift zur Hand und verzeichnete beim Auskleiden, wo er jedes Stück hinlegte. Am Morgen zog er wohlgenut den Zettel hervor und las : ‚Die Mütze‘ – hier war sie, er setzte sie auf; ‚die Hosen‘ – da lagen sie, er fuhr hinein, und so fort, bis er alles anhatte. ‚Ja, aber wo bin ich denn?‘ fragte er sich nun ganz bang, ‚wo bin ich nur geblieben?‘ Umsonst suchte und suchte er, er konnte sich nicht finden.» — «So geht es auch uns», sagte der Rabbi.

5. Sich mit sich nicht befassen

Als Rabbi Chajim von Zans seinen Sohn der Tochter des Rabbis Elieser vermählt hatte, trat er am Tage nach der Hochzeit beim Brautvater ein und sagte: «Schwäher, Ihr seid mir nahegekommen, und ich darf euch sagen, was mein Herz peinigt. Seht, Haupt- und Barthaar sind mir weiß geworden, und noch habe ich nicht Buße getan!» «Ach, Schwäher», erwiderte ihm Rabbi Elieser, «Ihr habt nur euch im Sinn. Vergeßt euch und habt die Welt im Sinn!»

Was hier gesagt wird, widerspricht dem Anschein nach allem, was ich hier bisher aus der Lehre des Chassidismus mitgeteilt habe. Wir haben gehört, jeder solle sich auf sich selbst besinnen, er solle seinen besondern Weg erwählen, er solle sein Wesen zur Einheit bringen, er solle bei sich selbst beginnen; nun aber wird uns gesagt, man solle sich selber vergessen. Aber man muß nur genauer hinhorchen, dann stimmt dies nicht bloß mit dem andern überein, sondern es fügt sich

als notwendiges Glied, als notwendiges Stadium an seiner Stelle ins Ganze. Man braucht nur eine Frage zu fragen: «Wozu?» Wozu soll ich mich auf mich selbst besinnen, wozu meinen besondern Weg erwählen, wozu mein Wesen zur Einheit bringen? Die Antwort lautet: Nicht um meinetwillen. Darum hieß es auch das vorigemal: bei sich selbst beginnen. Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen.

Wir sehen einen Zaddik, einen weisen, frommen, hilfreichen Mann, in den Tagen des Alters sich in Gegenwart seines Schwähers Vorwürfe machen, daß er noch nicht die wahre Umkehr vollzogen habe. Hinter der Antwort steht offenbar die Ansicht, daß er seine Sünden weit überschätze und die bisher schon getane Buße weit unterschätze. Aber was gesagt wird, geht darüber hinaus. Er sagt ganz allgemein: «Du sollst dich nicht immerzu mit dem quälen, was du falsch gemacht hast, sondern die Seelenkraft, die du auf solche Selbstvorwürfe verwendest, sollst du der Tätigkeit an der Welt zuwenden, für die du bestimmt bist. Nicht mit dir sollst du dich befassen, sondern mit der Welt.»

Man muß zunächst recht verstehen, was hier in bezug auf die Umkehr gesagt wird. Die Umkehr steht bekanntlich im Mittelpunkt der jüdischen Auffassung vom Weg des Menschen. Sie vermag den Menschen von innen zu erneuern und seinen Ort in der Welt Gottes zu wandeln, so daß der Umkehrende über den vollkommenen Zaddik, der den Abgrund der Sünde nicht kennt, erhöht wird. Aber Umkehr bedeutet hier etwas weit Größeres als Reue und Bußhandlungen; sie bedeutet, daß der Mensch, der sich im Wirrsal der Selbstsucht verlaufen hat, wo er immer sich selber zum Ziel setzte, durch eine Wendung seines ganzen Wesens einen Weg zu Gott finde; und das heißt: den Weg zur Erfüllung der besondern Aufgabe, für die Gott ihn, diesen besondern Menschen, bestimmt hat. Die Reue kann nur der Antrieb zu dieser tätigen Wendung sein; wer sich aber weiter und weiter mit der

Reue plagt, wer sich damit quält, daß die Werke seiner Buße nicht hinlänglich seien, der entzieht der Wendung die beste Kraft. Mit kühnen, starken Worten hat der Gerer Rabbi in einer Predigt am Versöhnungstage vor der Selbstquälerei gewarnt. «Wer ein Übel, das er getan hat», sagte er, «immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er getan hat, zu denken, und was man denkt, darin liegt man; mit der Seele liegt man ganz und gar darin, was man denkt – so liegt er doch in der Gemeinheit: der wird gewiß nicht umkehren können, denn sein Geist wird grob und sein Herz stockig werden, und es mag auch noch die Schwermut über ihn kommen. Was willst du? Rühr her den Kot, rühr hin den Kot, bleibt's doch immer Kot. Ja gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heißt es: ‚Weiche vom Bösen und tue das Gute‘ – wende dich vom Bösen ganz weg, sinne ihm nicht nach und tue das Gute. Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen.»

Aber die Lehre unserer Erzählung geht darüber hinaus. Wer sich unablässig damit peinigt, daß er noch nicht hinreichend Buße getan habe, dem ist es wesentlich um das Heil seiner Seele, also um sein persönliches Los in der Ewigkeit zu tun. Der Chassidismus zieht nun eine Folgerung aus der Lehre des Judentums überhaupt, wenn er diese Zielsetzung ablehnt. Dies ist ja einer der Hauptpunkte, an denen sich das Christentum vom Judentum geschieden hat: daß es für jeden Menschen sein eigenes Seelenheil zum höchsten Ziele machte. Für das Judentum ist jede menschliche Seele ein dienendes Glied in der Schöpfung Gottes, die durch das Werk des Menschen zum Reiche Gottes werden soll; so ist denn keiner Seele ein Ziel in ihr selbst, in ihrem eigenen Heil gesetzt. Wohl soll jede sich erkennen, sich läutern, sich vollenden, aber nicht um ihrer selber willen, wie nicht um ihres irdischen Glücks, so auch nicht um ihrer himmlischen Seligkeit willen, sondern um des Werkes willen, das sie an der Welt Gottes vollbringen soll. Man soll sich vergessen und die Welt im Sinne haben.

Das Abzielen auf das eigene Seelenheil gilt hier nur als die sublimste Gestalt des Abzielens auf sich selbst. Dies ist es, was der Chassidimus aufs intensivste ablehnt, und ganz besonders für den Menschen, der sein Selbst gefunden und ausgebildet hat. Rabbi Bunam lehrte: «Es steht geschrieben: ‚Und es nahm Korah.‘ Was nahm er denn? Sich selber wollte er nehmen – darum konnte nichts mehr taugen, was er tat.» Daher stellte er dem ewigen Korah den ewigen Mose entgegen, den «Demütigen», den Menschen, der mit dem, was er tut, nicht sich meint. «In jedem Geschlecht», sagte er, «kehren die Seele Moses und die Seele Korahs wieder. Und wenn einmal die Seele Korahs sich willig der Seele Moses unterwirft, wird Korah erlöst.» So sieht Rabbi Bunam gleichsam die Geschichte des Menschengeschlechtes auf dem Wege zur Erlösung als einen Vorgang zwischen diesen beiden Menschenarten, dem Hochmütigen, der, und sei es in der erhabensten Form, sich selbst meint, und dem Demütigen, der bei allem die Welt meint. Erst wenn der Hochmut sich der Demut beugt, wird er erlöst; und erst wenn er erlöst wird, kann die Welt erlöst werden.

Nach Rabbi Bunams Tod sagte einer seiner Schüler, eben der Rabbi Jizchak Meir von Ger, aus dessen Predigt am Versöhnungstage ich einige Sätze angeführt habe: «Rabbi Bunam hatte die Schlüssel aller Firmamente. Und warum auch nicht? Der Mensch, der nicht sich meint, dem gibt man alle Schlüssel.»

Und der größte von Rabbi Bunams Schülern, unter allen Zaddikim die eigentlich tragische Gestalt, Rabbi Mendel von Kozk, sprach einmal zur versammelten Gemeinde: «Was verlange ich denn von euch? Drei Dinge nur: Aus sich nicht herauschielen, in den andern nicht hineinschielen und sich nicht meinen.» Das bedeutet: erstens, jeder soll seine eigene Seele in ihrer eigenen Art und an ihrem eigenen Ort bewahren und heiligen, nicht aber fremde Art und fremden Ort neiden; zweitens, jeder soll das Geheimnis der Seele seines Mitmenschen ehren und nicht mit frecher Neugier in es eindringen und es gebrauchen; und drittens, jeder soll, im Leben mit sich selbst und im Leben mit der Welt, sich hüten, auf sich abzuzielen.

6. Hier, wo man steht

Den Jünglingen, die zum erstenmal zu ihm kamen, pflegte Rabbi Bunam die Geschichte von Rabbi Eisik, Sohn Rabbi Jekels in Krakau, zu erzählen. Dem war nach Jahren schwerer Not, die sein Gottvertrauen nicht erschüttert hatten, im Traum befohlen worden, in Prag unter der Brücke, die zum Königsschloß führt, nach einem Schatz zu suchen. Als der Traum zum drittenmal wiederkehrte, machte sich Rabbi Eisik auf und wanderte nach Prag. Aber an der Brücke standen Tag und Nacht Wachtposten, und er getraute sich nicht zu graben. Doch kam er an jedem Morgen zur Brücke und umkreiste sie bis zum Abend. Endlich fragte ihn der Hauptmann der Wache, auf sein Treiben aufmerksam geworden, freundlich, ob er hier etwas suche oder auf jemanden warte. Rabbi Eisik erzählte, welcher Traum ihn aus fernem Land hergeführt habe. Der Hauptmann lachte: «Und da bist du, armer Kerl, mit deinen zerfetzten Sohlen einem Traum zu Gefallen hergepilgert! Ja, wer den Träumen traut! Da hätte ich mich ja auch auf die Beine machen müssen, als es mir einmal im Traum befahl, nach Krakau zu wandern und in der Stube eines Juden, Eisik Sohn Jekels sollte er heißen, unterm Ofen nach einem Schatz zu graben. Eisik Sohn Jekels! Ich kann mir's vorstellen, wie ich drüben, wo die eine Hälfte der Juden Eisik und die andere Jekel heißt, alle Häuser aufreiße!» Und er lachte wieder. Rabbi Eisik verneigte sich, wanderte heim, grub den Schatz aus und baute das Bethaus, das Reb Eisik Reb Jekels Schul heißt.

«Merke dir diese Geschichte», pflegte Rabbi Bunam hinzuzufügen, «und nimm auf, was sie dir sagt: daß es etwas gibt, was du nirgends in der Welt, auch nicht beim Zaddik finden kannst, und daß es doch einen Ort gibt, wo du es finden kannst.»

Auch dies ist eine uralte Geschichte, uns aus verschiedenen volkstümlichen Literaturen bekannt, aber von chassidischem Munde wahrhaft neu erzählt. Sie ist nicht bloß äußerlich in die jüdische Welt verpflanzt, sie ist von der chassidischen Melodie, in der sie erzählt worden ist, umgeschmol-

zen worden, und auch dies ist noch nicht das Entscheidende: das Entscheidende ist, daß sie wie durchsichtig geworden ist, und eine chassidische Wahrheit scheint aus ihr hervor. Es ist ihr nicht eine «Moral» angehängt worden, vielmehr hat der Weise, der sie neu erzählt hat, endlich ihren wirklichen Sinn entdeckt und offenbar gemacht.

Es gibt etwas, was man an einem einzigen Ort in der Welt finden kann. Es ist ein großer Schatz, man kann ihn die Erfüllung des Daseins nennen. Und der Ort, an dem dieser Schatz zu finden ist, ist der Ort, wo man steht.

Die meisten von uns gelangen nur in seltenen Augenblicken zum vollständigen Bewußtsein der Tatsache, daß wir die Erfüllung des Daseins nicht zu kosten bekommen haben, daß unser Leben am wahren erfüllten Dasein nicht teilhat, daß es gleichsam am wahren Dasein vorbeigelebt wird. Dennoch fühlen wir den Mangel immerzu, in irgendeinem Maße bemühen wir uns, irgendwo das zu finden, was uns fehlt. Irgendwo, in irgendeinem Bezirk der Welt oder des Geistes, nur nicht da, wo wir stehen, da wo wir hingestellt worden sind – gerade da und nirgendwo anders aber ist der Schatz zu finden. Die Umwelt, die ich als die natürliche empfinde, die Situation, die mir schicksalhaft zugeteilt ist, was mir Tag um Tag begegnet, was mich Tag um Tag anfordert, hier ist meine wesentliche Aufgabe und hier die Erfüllung des Daseins, die mir offensteht.

Von einem talmudischen Lehrmeister ist überliefert, die Bahnen des Himmels seien ihm erhellt gewesen wie die Straßen seiner Heimatstadt Nehardea. Der Chassidismus kehrt den Spruch um: größer ist es, wenn einem die Straßen der Heimatstadt erhellt sind wie die Bahnen des Himmels. Denn hier, wo wir stehen, gilt es, das verborgene göttliche Leben aufleuchten zu lassen.

Und hätten wir Macht über die Enden der Erde, wir würden an erfüllttem Dasein nicht erlangen, was uns die stille hingeebene Beziehung zur lebendigen Nähe geben kann. Und wüßten wir um die Geheimnisse der oberen Welten, wir hätten nicht so viel wirklichen Anteil am wahren Dasein, als

wenn wir im Gang unseres Alltags ein uns obliegendes Werk mit heiliger Intention verrichten. Unterm Herd unseres Hauses ist unser Schatz vergraben.

Der Baalschem lehrt, daß keine Begegnung mit einem Wesen oder einem Ding im Gang unseres Lebens einer geheimen Bedeutung enträt. Die Menschen, mit denen wir leben oder je und je zusammentreffen, die Tiere, die uns in unserer Wirtschaft helfen, der Boden, den wir bebauen, die Naturstoffe, die wir bearbeiten, die Geräte, deren wir uns bedienen, alles birgt eine heimliche Seelensubstanz, die auf uns angewiesen ist, um zu ihrer reinen Gestalt, zu ihrer Vollendung zu gelangen. Vernachlässigen wir diese uns auf unsern Weg geschickte Seelensubstanz, sind wir nur auf die jeweiligen Zwecke bedacht, ohne eine echte Beziehung zu den Wesen und Dingen zu entfalten, an deren Leben wir teilnehmen sollen wie sie an unserm, dann versäumen wir selber das wahre, erfüllte Dasein. Diese Lehre ist meiner Überzeugung nach in ihrem Kern wahr. Die höchste Kultur der Seele bleibt im Grunde dürr und unfruchtbar, wenn nicht Tag um Tag diesen kleinen Begegnungen, denen wir geben, was ihnen zukommt, Wasser des Lebens entquillen und in die Seele rinnen, ebenso wie die gewaltigste Macht im Innersten Ohnmacht ist, wenn sie nicht in einem geheimen Bunde steht mit diesen zugleich demütigen und hilfreichen Berührungen mit fremdem und doch nahem Sein.

Manche Religionen sprechen unserm Aufenthalt auf Erden den Charakter des wahren Lebens ab. Entweder lehren sie, daß alles, was uns hier erscheint, nur Schein sei, hinter den wir zu dringen haben, oder daß es nur ein Vorhof zur wahren Welt sei, ein Vorhof, den wir zu durchlaufen haben, ohne seiner sonderlich zu achten. Anders das Judentum. Was ein Mensch jetzt und hier in Heiligkeit tut, ist nicht weniger wichtig, nicht weniger wahr, weil zwar nur irdische, aber deshalb nicht weniger faktische Verbindung mit dem göttlichen Dasein, als das Leben der kommenden Welt. Diese Lehre hat im Chassidismus die stärkste Ausgestaltung empfangen.

Rabbi Henoeh von Alexander sprach : «Auch die Völ-

ker der Erde glauben, daß zwei Welten sind; ‚auf jener Welt‘, sagen sie. Der Unterschied ist dies: sie meinen, die zwei seien voneinander abgehoben und abgeschnitten, Israel aber bekennt, daß beide Welten eine sind und eine werden sollen.»

In ihrer innersten Wahrheit sind beide Welten eine einzige. Sie sind nur gleichsam auseinandergetreten. Aber sie sollen wieder die Einheit werden, die sie in ihrer innersten Wahrheit sind. Und dazu ist der Mensch erschaffen, daß er die beiden Welten eine. Er wirkt an dieser Einheit durch ein heiliges Leben mit der Welt, in die er gestellt ist, an dem Orte, an dem er steht.

Man sprach einmal vor Rabbi Pinchas von Korez vom großen Elend der Bedürftigen. In Gram versunken hörte er zu. Dann hob er den Kopf. «Laßt uns», rief er, «Gott in die Welt ziehen, und alles wird gestillt sein.»

Aber kann man denn das, Gott in die Welt ziehen? Ist das nicht eine überhebliche und vermessene Vorstellung? Wie wagt der Erdenwurm, daran zu rühren, was einzig in Gottes Gnaden ruht: wieviel von sich, er seiner Schöpfung vergönnt!

Wieder steht hier jüdische Lehre denen anderer Religionen entgegen und wieder am tiefsten ausgeprägt im Chasidismus. Eben dies, meint er, ist Gottes Gnade, daß er sich vom Menschen gewinnen lassen will, daß er sich ihm gleichsam in die Hände gibt. Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr durch den Menschen kommen. Dies ist das Mysterium unseres Daseins, die übermenschliche Chance des Menschengeschlechtes.

Rabbi Mendel von Kozk überraschte einst einige gelehrte Männer, die bei ihm zu Gast waren, mit der Frage: «Wo wohnt Gott?» Sie lachten über ihn: ‚Wie redet Ihr! Ist doch die Welt seiner Herrlichkeit voll!‘ Er aber beantwortete die eigene Frage: «Gott wohnt, wo man ihn einläßt.»

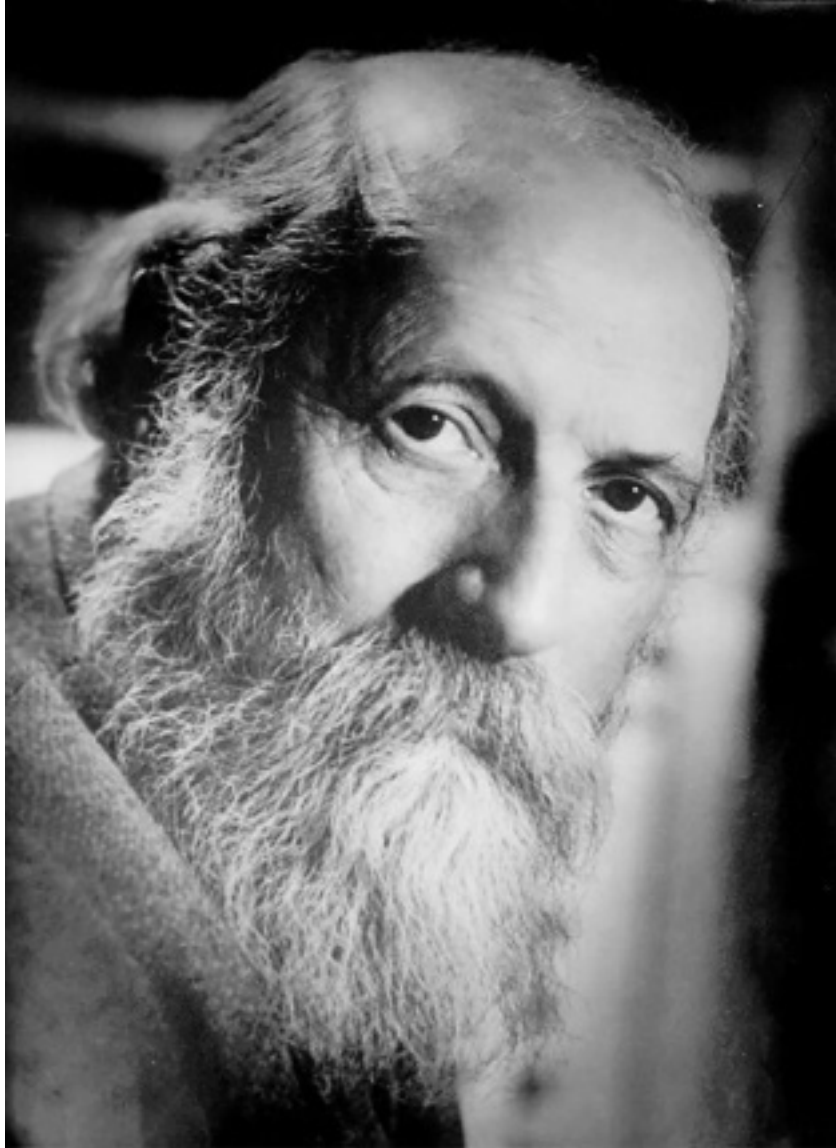
Das ist es, worauf es letzten Endes ankommt: Gott einlassen. Man kann ihn aber nur da einlassen, wo man steht, wo man wirklich steht, da, wo man lebt, wo man ein wahres Leben lebt. Pflegen wir heiligen Umgang mit der uns anvertrauten kleinen Welt, helfen wir, im Bezirk der Schöpfung, mit

der wir leben, der heiligen Seelensubstanz zur Vollendung zu gelangen, dann stiften wir an diesem unserm Ort eine Stätte für Gottes Einwohnung, dann lassen wir Gott ein.

Neue Wege: Beiträge zu Religion und Sozialismus, Band 42, 1948



Das schlichte Grab von Rabbi Loen, der Sage nach der Schöpfer des Golem, kann bei einem Besuch des alten Jüdischen Friedhofs in Prag auch heute noch besichtigt werden, hier um 1900 fotografiert..



Martin Buber, um 1951

Martin Buber: Ein Land und zwei Völker

von Prof. Dr. Kalman Yaron

Das Problem Israel-Palästina ist in der tragischen Tatsache verankert, daß das „verheißene Land“ eigentlich zweimal versprochen wurde: Einmal, laut der hebräischen Bibel – Isaak, und einmal, nach der islamischen Tradition – Ismael, den beiden Söhnen Abrahams. Einer meiner arabischen Freunde hat sogar einen Film mit dem Titel „Das zweimal versprochene Land“ („The Twicepromised Land“) redigiert. Das zweimal versprochene Land, das der Bibel zufolge seine Bewohner auffrißt, steht im Zentrum des hundertjährigen jüdisch-arabischen Konflikts. Beide Völker erheben Anspruch auf dasselbe kleine Stück Erde. Beide Völker lieben dieses Land, beide gehen davon aus, daß sie alleine - und nicht der andere - ein Recht auf dieses Land haben, und sie sind sich nicht darüber im Klaren, daß ihr Recht dort an Grenzen stößt, wo das Recht des anderen anfängt.

Der erste Staatspräsident Israels, Chaim Weizmann, sagte einmal: „Die Tragödie des jüdisch-arabischen Konflikts liegt darin, daß beide Völker Recht haben, aber wir haben mehr Recht.“

Das Dilemma des einen Landes und der zwei Völker stand im Zentrum von Bubers politischer Tätigkeit. Das Leben und Schaffen Martin Bubers ist aufs engste mit der Erneuerung Israels verbunden, was jedoch nicht heißt, daß er die Gründung des heutigen Staates Israel gewollt oder gar vorangetrieben hätte. Sein Kampf für Israel erstreckte sich über mehr als sechs Jahrzehnte. In seinem politischen Engagement erörtert Buber Fragen, die damals wie heute auf die drängenden und ungelösten Probleme im Zusammenleben von Juden und Arabern hinweisen.

Noch vor seiner Einwanderung nach Palestina wurde Buber Mitglied des „Brith Shalom“ (Friedensbund), einer Organisation zur Förderung jüdisch-arabischer Verständigung;

ihr gehörten enge Freunde Bubers an wie Hugo Bergmann, Hans Kohn, Gershom Sholem und Ernst Simon. Seit seiner Einwanderung nach Palästina im Jahre 1938 arbeitete er mit großem Engagement für die Verständigung zwischen Juden und Arabern. Nach Bubers moralpolitischer Sichtweise war die arabische Frage ein wesentlicher Teil der innerjüdischen Frage. Er ging davon aus, daß das Verhalten der Juden den Arabern gegenüber ein integraler Bestandteil des Judentums darstellt, ebenso, wie der pathologische Antisemitismus die Glaubwürdigkeit der christlichen Grundsätze in Frage stellt. Mit der Gründung des Staates Israel hat sich die arabische Frage tatsächlich als ein Prüfstein für die Werte des Judentums erwiesen.

Der gläubige Zionismus und die Realpolitik

Der gläubige Zionismus Bubers steht in scharfem Gegensatz zu der sogenannten offiziellen „Realpolitik“ (oder „Machtpolitik“, wie Buber es nannte), die die arabische Anwesenheit in Palästina ignorierte. In einer Diskussion über den Zionismus und die Bibel sagte Buber, daß das Buch der Bücher ewig, auch ohne den Zionismus, bestehen werde, es sei jedoch zweifelhaft, ob der Zionismus, der sich auf die Bibel stützt, ohne die Bibel überleben könnte. Die hebräische Bibel stellt laut Buber die größte Forderung an Israel: „Was sie uns zu sagen hat, ist, daß es Wahrheit und Lüge gibt, und daß Sinn und Bestand menschlichen Seins darin liegen, sich für die Wahrheit und gegen die Lüge zu entscheiden; daß es Recht und Unrecht gibt, und daß das Heil des Menschen daran hängt, daß er das Rechte erwähle und das Unrechte verwerfe.“ Buber hat den hebräischen Humanismus besonders auf die palästinensischen Araber bezogen.

Die jüdische Renaissance-Bewegung, der Zionismus, sollte laut Buber im hebräischen Humanismus verankert sein, den er als den „Pfad der Heiligkeit“ bezeichnete, im Gegensatz zum „heiligen Egoismus“ der Welt im ganzen. Bubers

Stellung zum Zionismus und der arabischen Frage fand 1921 ihren Ausdruck beim XII. Zionistischen Kongreß in Karlsbad, wo die Frage der zionistischen Haltung gegenüber den Arabern diskutiert wurde. Buber wandte sich in diesem Forum mit folgendem Aufruf an die arabische Welt: „An diesem historischen Scheideweg, da wir in das Land unserer Väter zurückkehren, verkündet das jüdische Volk seinen Wunsch, mit den Arabern in Frieden und Brüderlichkeit zu leben und das gemeinsame Heimatland zu einer Völkergemeinschaft zu entwickeln, in der sich beide Völker frei entfalten können.“

Buber konnte zwischen „langfristiger Politik“ und „engstirniger Politik“ unterscheiden. Seine politische Prognose zu den künftigen Beziehungen zwischen den beiden Völkern spiegelt sich in einem Brief, den er 1929 (mehr als 60 Jahre vor der Intifada) nach dem arabischen Aufruf an die Juden in Palästina, an seinen Freund Hans Kohn schrieb: „Nach dem Aufstand gelang es der arabischen Nationalbewegung, sich zum ersten Male umfassend zu organisieren und das ganze Volk zu ergreifen. Unsere Pflicht wäre gewesen, den offenen Kriegszustand so schnell als möglich durch Friedensvorschläge zu beenden, nicht aber alle möglichen Winkelzüge zu machen. Jedes Hindernis auf dem Weg zu einem Friedensabkommen wird die Kluft zwischen beiden Völkern nur weiter vergrößern.“

Die einseitige Unterstützung der arabischen Angelegenheiten und seine scharfe Äußerung gegenüber den Jishuw, der jüdischen Minderheit in Palästina, machten Buber im eigenen Volk unbeliebt. Man pflegte zu sagen, anfangs hätten Bubers Kenntnisse der hebräischen Sprache nicht ausgereicht, um sich verständlich zu machen, später seien sie jedoch gut genug gewesen, um sich unverständlich zu machen. Buber wurde in Israel als ein ungewählter Botschafter betrachtet. Weiterhin konnte er weder die Juden noch die Araber davon überzeugen, daß er einen realistischen politischen Vorschlag hat.

Martin Bubers enger Freund Gershom Sholem sagte ironisch: Buber, der alte polnische Jude, der ein Zeuge des Ho-

locaust war, identifizierte sich eher mit den Besiegten, also mit den Arabern, als mit dem Sieger. Er befürchtete, wir würden durch unseren Sieg das Gottesbild verlieren, das unsere Feinde uns gelehrt haben, in uns zu bewahren und in den anderen zu respektieren. Wegen seiner kritischen Haltung gegenüber dem orthodoxen Judentum wurde er auch als „religiöser Anarchist“ bezeichnet. Bubers Streben nach einer Nahost-Konföderation, die beide Völker Palästinas umfaßt, hat sich mit der Zeit als eine utopische Auffassung erwiesen. In politischer Hinsicht war Buber von beiden Seiten zur Isolation verurteilt. Seine kritische Haltung zum Zionismus und zum traditionellen Judentum ist, wie es scheint, der Grund, daß Bubers Ruhm im Ausland größer ist als in Israel und sein Einfluß in der christlichen Welt stärker als in jüdischen Kreisen. Christliche Theologen bezeichnen Buber als Hauptinterpreten des Judentums für die nichtjüdische Welt. Das orthodoxe Judentum beschuldigte ihn, er habe das jüdische Bewußtsein unterminiert und so die Assimilation beschleunigt. Zugleich wird er unter liberalen Juden als der herausragendste Sprecher des Judentums in unserem Jahrhundert geachtet.

Man muß allerdings betonen, daß Bubers Opposition dem offiziellen Zionismus gegenüber innerhalb des Zionismus als „kritische Solidarität“ bezeichnet wurde. Im Gegensatz zu Theodor Herzls „Realpolitik“ und übereinstimmend mit Ahad Haam und Chaim Weizmann betonte Buber die kulturelle Ebene des Zionismus mit der Behauptung, ohne geistige Erneuerung existiere keine Chance für nationale Auferstehung.

Trotz der „hervorragenden Isolation“ fand Buber Gesinnungsgenossen in sozialistischen Kreisen, die dem 1942 von Judah Leib Magnes gegründeten „Ichud“ angehörten, der „Union für jüdisch-arabische Annäherung“. Buber wurde der Vorsitzende dieser Union und hatte aktiven Anteil an ihren Sitzungen und Zeitschriften. Politisches Ziel der Union war es, eine Regierungsform auf Grund gleicher politischer Rechte für beide Völker in Palästina auszuarbeiten und damit

die Gründung einer Konföderation zu erreichen. Doch waren in der Union auch Mitglieder, die eine binationale Lösung für Palästina bevorzugten.

Mit der Gründung des Staates Israel hat der Ichud eine Monatsschrift für jüdisch-arabische Verständigung mit dem Namen „Ner“ (Kerze) herausgegeben. In einem Hauptartikel der Erstausgabe von „Ner“ sieht Buber den Staat Israel in Zusammenhang mit der Erfüllung der tausendjährigen Sehnsucht des jüdischen Volkes nach Unabhängigkeit. Das Streben nach Gerechtigkeit in der Beziehung zu anderen Nationen, so Buber, sei aber die größte Forderung an den Staat Israel.

Die Haltung gegenüber der arabischen Frage

Buber war nicht der einzige, der sich mit der arabischen Frage beschäftigte. Eine ganze Reihe von Bubers Freunden und Gegnern befaßten sich mit dem moralpolitischen Dilemma, das durch die arabische Anwesenheit in Palästina ausgelöst wurde. Am Vorabend des XIV. zionistischen Kongresses im August 1925 schrieb Bubers Kollege Robert Weltsch einen vieldiskutierten Artikel in der „Jüdischen Rundschau“, in dem es hieß: „Es gibt ein Volk ohne Land – aber es gibt kein Land ohne Volk. Palästina wird stets von zwei Völkern bewohnt sein – von Juden und Arabern. Die Verwirklichung des Zionismus ist undenkbar, wenn es nicht gelingt das zionistische Werk in den Rahmen der erwachenden orientalischen Welt einzugliedern.“

David Ben-Gurion, der Gründer Israels, der beschuldigt wurde, gegenüber der arabischen Frage blind zu sein, äußerte auf dem zionistischen Weltkongress, der 1930 in Berlin stattfand, daß eine große Anzahl Araber jahrhundertlang in Palästina gelebt haben, daß ihre Väter und Vorväter dort geboren und gestorben sind, und daß Palästina ihr Land ist, in dem sie auch in Zukunft leben wollten, daß wir dieser Tatsache liebevolles Verständnis entgegenbringen und alle notwendigen Schlüsse daraus ziehen müßten.

Zeev Jabotinsky, Gründer der revisionistischen Partei und Mentor von Menachem Begin, erklärte im Jahre 1921, daß wir, wenn wir Araber wären, den zionistischen Bestrebungen sicherlich nicht zustimmen würden. Er bemerkte, daß die Araber, nicht weniger als wir, gute Zionisten sind und daß er glaube, daß man die Kluft, die zwischen beiden Völkern besteht, überbrücken könne. Der Unterschied zwischen Buber und seinen politischen Gegnern besteht nicht in der moralischen Empfindlichkeit als solcher, sondern in den politischen Konsequenzen, die diese fordert. Während die wesentlichen zionistischen Ziele nicht von der arabischen Zustimmung abhängig waren, machte Buber die Verwirklichung des zionistischen Werkes von der Zusage der Araber abhängig. Er ging soweit, daß er sogar bereit war, die Einwanderung jüdischer Siedler nach Palästina zu beschränken, um die Araber zu beruhigen.

Bereits 1918 erklärte Yizchak Wilkanski, einer der Leiter des „Jishuw“, daß er, um die dringenden zionistischen Ziele zu erreichen, den Arabern Unrecht zufügen würde, im Gegensatz zu den Moralpredigern. Es ist kein Geheimnis, sagte er ironisch, daß die Araber mit den zionistischen Unternehmungen nicht einverstanden sind und daß es ihnen weh tut, wenn ein Fremdkörper in sie eindringt. „Warum“, fragt Wilkanski, „betonen unsere Moralisten nicht diesen Punkt? Entweder sind wir völlige Vegetarier, oder wir essen Fleisch. Halb-, Drittel- oder Viertel- Vegetarier gibt es nicht.“

Die Demarkationslinie

In Wahrheit war Buber nicht utopisch oder naiv. Er war sich bewußt, daß wir nicht im Paradies leben, wo der Wolf beim Schaf wohnt; daß es in unserer unerlösten Welt nicht möglich ist, volle Gerechtigkeit im Leben zu üben; daß wir von Zeit zu Zeit dazu gezwungen sind, Unrecht zu tun. Er warnte jedoch davor, mehr Unrecht zu tun, als es unsere Existenz verlangt und den „Machttrieb“ als „Lebenstrieb“ zu interpretieren. Er betonte, falls Umstände uns zwingen,

die göttlichen Gebote zu übertreten, sollten wir es nicht mit Freude, sondern mit Gewissensqualen tun. Israels verzweifelter Überlebenskampf im Nahen Osten macht die Bubersche „Demarkationslinie“ besonders zwingend.

Hinsichtlich der Widersprüche der beiden nationalen Bewegungen äußerte Buber, daß es unsere Pflicht sei, die arabischen Forderungen zu verstehen, auch wenn sie unseren eigenen Zielen entgegenstehen. Wir müßten uns bemühen, beide Ansprüche miteinander in Einklang zu bringen. Dort, wo Glauben und Liebe existieren, werde letztendlich eine Lösung gefunden werden, die auf Kompromissen beruht.

Die Verwirklichung des zionistischen Programms nach Bubers Vorstellungen würde unausweichlich mit einem gewissen Maß an Unrecht gegenüber den ansässigen Arabern verbunden sein. Doch er hatte die Vision, dieses Übel so weit als möglich durch jüdisch-arabisches Zusammenleben zu beschränken. Buber litt an dem Dilemma zwischen der Notwendigkeit, die Überlebenden des Holocaust zu retten, und der moralischen Verpflichtung, das Unheil der Araber zu vermindern. Daher forderte er von der zionistischen Bewegung, Grenzen festzusetzen, die nicht überschritten werden dürften.

Der jüdische Staat sollte sich weder auf Kosten der Palästinenser noch durch ihre Verdrängung entwickeln. Buber rief uns ins Gedächtnis, daß wir nicht in das Land unserer Väter zurückkehrten, um ein anderes Volk zu enteignen oder zu beherrschen. Trotz aller Schwierigkeiten forderte Buber von beiden Seiten einen gemeinsamen Weg zu bahnen. Zur Gewaltanwendung durch die arabische Seite äußerte Buber, daß selbst, wenn „homo homini lupus est“, wir uns nicht zu dem Wolfsrudel gesellen sollten.

Trotz Bubers ständiger Verdammung der Gewaltanwendung durch die Juden (die in den meisten Fällen als Reaktion gegen den arabischen Terror ausgeübt wurde) war er kein radikaler Pazifist. Er glaubte, daß es Umstände gibt, in denen wir gezwungen sind, Gewalt anzuwenden. Ironischerweise bestand seine erste Aufgabe in Palästina darin, auf eine anti-

zionistische Aussage Mahatma Gandhis, des indischen Führers des gewaltlosen Widerstandes, zu reagieren. In seiner Wochenschrift „Harijan“ riet Gandhi den Juden, nicht nach Palästina zu übersiedeln, sondern in Deutschland unter der Nazi Herrschaft zu bleiben und den Akt des „Satyagraha“ (des Festhaltens an der Wahrheit) zu vollziehen, d. h. gewaltlosen Widerstand bis zum Tode zu leisten.

In „einem Brief an Gandhi“, einem der großen zionistischen Dokumente, schreibt Buber u. a.: „Wir wollen die Gewalt nicht. Wir haben nicht, wie der Sohn unseres Volkes – Jesus – und wie Sie, die Lehre der Gewaltlosigkeit ausgerufen, weil wir meinen, daß ein Mensch zuweilen, um sich oder gar seine Kinder zu retten, Gewalt üben muß. Wir haben von der Urzeit an die Lehre der Gerechtigkeit und des Friedens verkündet; wir haben gelehrt und gelernt, daß der Friede das Ziel der Welt ist und Gerechtigkeit der Weg, ihn zu erreichen. Wir können daher die Anwendung von Gewalt nicht wünschen. Wer sich in die Reihen Israels stellt, kann nicht Gewalt wünschen. Doch ich bin gezwungen, dem Bösen in der Welt so zu widerstehen wie dem Bösen in mir selbst. Ich mag keine Gewalt. Ich kann nur danach streben, keine Gewalt anzuwenden. Doch wenn es keinen anderen Weg gibt, das Böse an der Zerstörung des Guten zu hindern, dann werde ich Gewalt anwenden und mich in Gottes Hände begeben.“

Mit der Gründung des jüdischen Staates im Jahre 1948 zog Buber eine deutliche Grenze zwischen der Existenz des Staates Israel und dem metaphysischen Entwurf „Zion“. Buber definierte den jüdischen Staat nurmehr als ein Mittel – ein schmaler Streifen Land, der dem zerstreuten jüdischen Volk Sicherheit und die Möglichkeit eines normalen Lebens bieten konnte. Buber verknüpfte das Konzept „Zion“ mit der jüdischen Wahrnehmung des Göttlichen, wie sie von den Propheten erfahren wurde: „Zion wird durch Recht erlöst werden und die zu ihm zurückkehren, durch Gerechtigkeit.“ Er hoffte, daß die Gründung des Staates Israel der erste Schritt auf dem Weg nach „Zion“ sei.

Die Rückkehr nach Zion ist nach Buber nicht nur eine existentielle Notwendigkeit, sondern auch die biblische Botschaft des jüdischen Volkes, nämlich: Ein Licht der Völker zu sein, damit Gottes Heil bis an das Ende der Erde reicht (Jesaja 49,6). Buber glaubte, daß die Rückkehr nach Zion sowohl das Land als auch das Volk grundlegend wandeln würde und die Erneuerung von beiden hervorbringen werde. Die Heimkehr des jüdischen Volkes ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie im „Dienste des Geistes steht“. Buber glaubte, daß die Existenz des jüdischen Volkes sinnlos sei, wenn es der Menschheit keine bedeutende Botschaft vermittele.

Nur wenn das jüdische Volk in Israel den Geist der Gerechtigkeit als seinen Führer bewahrt, schrieb Buber, kann es hoffen, etwas Größeres als nur einen weiteren Staat der Welt hervorzubringen. Israels Pflicht sei es „die Welt im Gottesreich zu verbessern“, gemäß der Aufgabe Abrahams: „In dir sollen gesegnet sein alle Geschlechter auf Erden.“

Dialog und Frieden

In einer Zeit, in der Fremdenfeindlichkeit, nationale Überheblichkeit und Dialogverweigerung wachsen, gewinnt Bubers biblischer Humanismus eine besondere Bedeutung. Bedauerlicherweise wird Bubers Botschaft, das Andersseins des anderen zu akzeptieren, von atavistischem Fremdenhaß und nationaler Überheblichkeit negiert. Die Dialogverweigerung mit dem „anderen“ basiert auf der Angst, daß wir – Gott behüte! – die menschliche Seite unseres Gegners entdecken werden, und daß die Begegnung mit den anderen, mit den Fremden, und besonders mit unseren Feinden unerwünschte Gefühle (wie Empathie) in uns erwecken könnte, deren moralischen Preis wir bezahlen müssen.

Die vertrauliche Beziehung mit dem unheimlichen anderen kann sich tatsächlich nicht nur als eine schmerzliche Erfahrung erweisen, sondern auch als ein gefährliches Unternehmen. Das „Ich“, das das „Du“ sucht kann nicht nur völlig

verneint, sondern möglicherweise auch mißbraucht werden. Die Bemühung, unseren Feind zu verstehen, ist nicht nur eine schwierige Aufgabe, sondern kann auch als „Verantwortung für den Selbstmord“ bezeichnet werden. Dennoch ist kein Verstehen möglich, ohne sich dem Feind zuzuwenden, dessen Lebensweg sich mit dem unseren kreuzt. Wir müssen davon ausgehen, daß die Weigerung, mit dem Feind (in unserem Fall den Palästinensern) zu reden und seine legitimen Ansprüche anzuerkennen nicht nur einen Teufelskreis der Gewalt bedeutet, sondern sogar zu der Vernichtung beider Seiten führen kann.

Ein echter Dialog ist tatsächlich ein unentbehrliches Podium für die Konfliktlösung. Es ermöglicht, die Gefühle des anderen zu empfinden und seine Bedürfnisse zu erfahren, ohne uns selbst zu verleugnen oder auf unsere eigenen wesentlichen Interessen verzichten zu müssen. Die Negierung des anderen oder seine Dämonisierung ist sicher leichter als seine Anerkennung. Dennoch ist ein Konflikt nicht lösbar, ohne sich dem anderen zuzuwenden. Ein echtes Gespräch ist laut Buber eines, in dem jeder Partner den anderen, auch dann, wenn er in einem Gegensatz zu ihm steht, als diesen existenten anderen wahrnimmt, bejaht und bestätigt; nur so kann der Gegensatz, wenn schon nicht aus der Welt geschafft, so doch menschlich ausgetragen und eine Überwindung angestrebt werden.

Buber war überzeugt, daß die Zukunft der Menschen als Menschen von einer Wiederaufnahme des Dialogs abhängt. Er meinte, daß die akuteste menschliche Krankheit die Tatsache sei, daß die gegenwärtigen Menschen nicht mehr imstande seien, ein echtes Gespräch miteinander zu führen. In seinem Vortrag mit dem Titel „Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens“, den er im September 1953 in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels hielt, sagte Buber: „Die Hemmungen miteinander ins Gespräch zu kommen, sind ganz eng verbunden mit dem Vertrauensverlust der Men-

schen, denn ich kann nur dann mit jemandem reden, wenn ich davon ausgehen kann, daß mein Wort als wahr akzeptiert wird.“ Er fügt hinzu: „Wo aber die Sprache wieder von Lager zu Lager sich vernehmen läßt, ist der Krieg schon in Frage gestellt.“

Mit der Gründung des Staates Israel stellte Buber fest: „Es besteht für mich kein Zweifel daran, daß es die Schicksalsfrage des Nahen Ostens ist, ob eine Verständigung zwischen Israel und den arabischen Völkern zustande kommt, solange noch eine Möglichkeit dazu besteht. Damit ein so großes Werk gelinge, ist unerläßliche Voraussetzung, daß geistige Vertreter der beiden Völker miteinander in ein echtes Gespräch kommen, in dem sich gegenseitige Aufrichtigkeit und gegenseitige Anerkennung miteinander verbinden.“

Der Denker des dialogischen Lebens war sich wohl der traurigen Tatsache bewußt, daß Frieden im Nahen Osten nicht nur durch altruistisches Vertrauen erreicht werden kann, sondern auch durch geschäftsmäßige Verhandlungen. Buber stellte fest, daß weise Staatsmänner, wie gute Händler, ihre Probleme dadurch lösen, daß sie ihre gegenseitigen und gemeinsamen Interessen zu unterscheiden und klar auseinanderzuhalten wissen. „Was wir brauchen“, sagte Buber, „sind Händler des Friedens – jüdische und arabische Friedenshändler.“ So war es doch auch ein arabischer Friedenshändler, der damalige ägyptische Präsident Anwar as-Sadat, der bewies, daß Frieden durch Verhandlungen erzielt werden kann.

Wahrlich, solche arabischen und jüdischen „Friedenshändler“ – zum Teil Bubers Anhänger – haben die Geschichte des Nahen Ostens durch ihre Begegnung in Oslo völlig verändert. Das alle Welt überraschende Osloer Abkommen zwischen den beiden Urfeinden markiert zweifellos einen historischen Wendepunkt in der jahrhundertelangen Geschichte der bewaffneten Auseinandersetzungen. Trotz der ungeheueren Hindernisse auf dem Weg des Friedens ist der israelisch-arabische Friedensprozeß meiner Meinung nach unumkehrbar.

Epilog

Bubers Vorhersage in bezug auf die israelische Machtpolitik hat sich im Sechs-Tage-Krieg, der im Juni 1967 ausbrach, als richtig erwiesen. Der gefeierte israelische Sieg hat sich leider als ein Pyrrhussieg erwiesen. Die israelische Herrschaft über fast zwei Millionen Menschen in den besetzten Gebieten hatte die demokratische Basis der israelischen Gesellschaft erschüttert. Während ein aggressiver Nationalismus sich der israelischen Politik bemächtigt hatte, wurde einem großen Teil der Israelis bewußt, daß wir nicht ewig über ein anderes Volk herrschen dürfen. Die verschiedenen Friedensbewegungen in Israel, besonders „Shalom Achshaw“ (Peace Now - Frieden jetzt, gegründet im Frühjahr 1978), beschleunigten den heutigen Friedensprozeß. Diese Tendenzen wären ohne Bubers hebräischen Humanismus nicht möglich gewesen.

Der Erzähler Amos Oz, einer der Gründer der „Shalom Achshaw“-Friedensbewegung, konstatierte, daß unser Land unglücklicherweise das Vaterland zweier Völker sei, deren Schicksal es sei, miteinander zu leben, weil „weder Gott noch die Engel herabsteigen werden, um zwischen ‚rechtens‘ und ‚rechtens‘ zu unterscheiden. Das Leben beider beruht auf dem harten, komplizierten und wichtigen Prozeß, miteinander auszukommen in diesem geliebten Land.“

Buber heute

Was sagt uns Martin Buber heute? Konnte Bubers humanistische Botschaft in unserer pragmatischen Welt wirklich realisiert werden? Würde der Staat Israel existieren, wenn wir Bubers Weltanschauung akzeptiert hätten? Wie würde das heutige Israel ohne Buber aussehen? Es ist klar, daß Bubers Konföderationsvorschläge für die Lösung des Nahost-Konflikts – wie die binationale Formel seiner Kollegen – überhaupt keine Chance hatten (siehe Libanon, Zypern, Tsche-

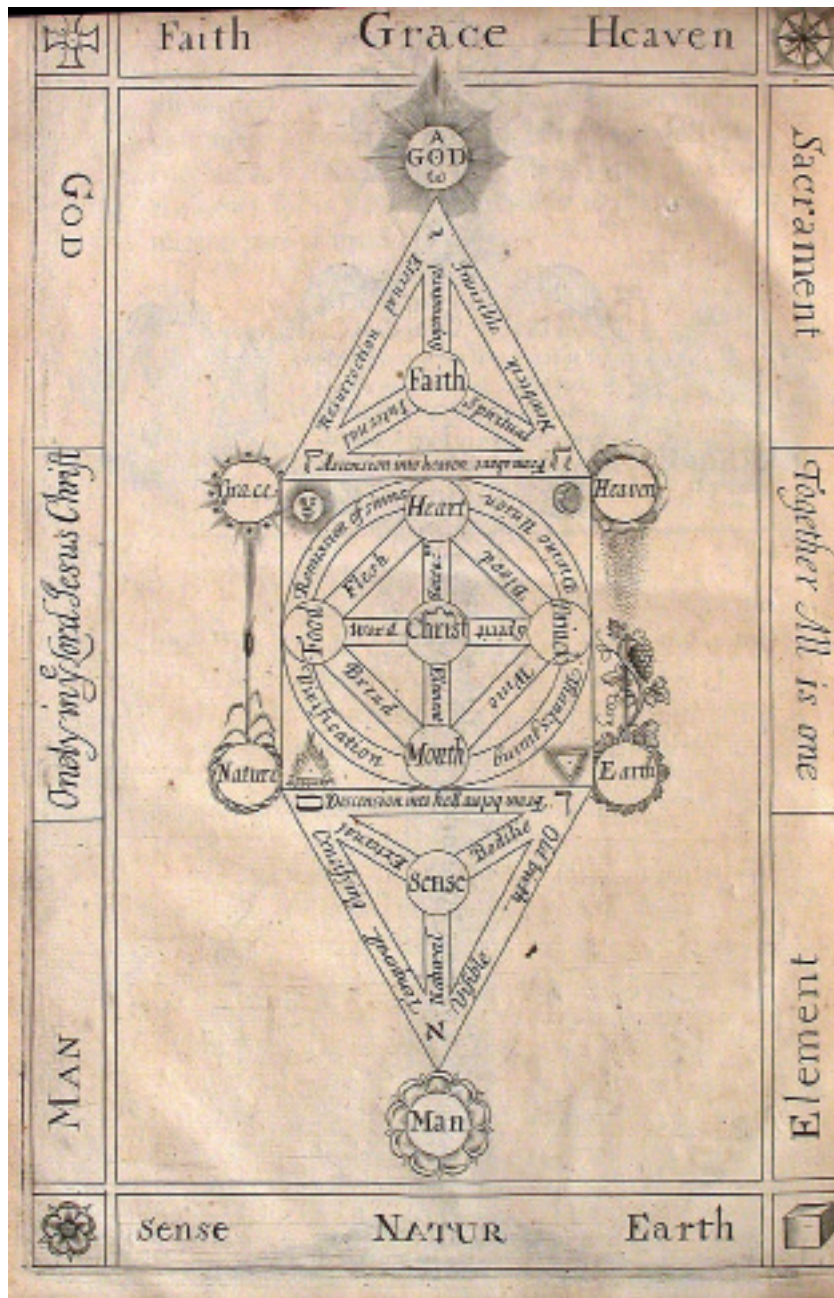
choslowakei). Es ist auch klar, daß die arabische Welt Israel nicht anerkannt hätte, falls Israel nicht verteidigungsfähig gewesen wäre.

Bedauerlicherweise haben die beiden Schlüsselfiguren Israels, David Ben-Gurion – der Gründer des jüdischen Staates – und Martin Buber – der wichtigste jüdische Philosoph – ihre Rollen getauscht: Ben-Gurion interessierte sich hauptsächlich für die griechische Philosophie, während Buber sich sein ganzes Leben lang in der Politik engagierte. Dazu paßt die Aussage Sokrates', daß Philosophen die besten Herrscher seien. Trotz aller seiner unverwirklichten politischen Prognosen war Buber der Mahner und damit das unbequeme Gewissen Israels. Er wurde ein Symbol für den hebräischen Humanismus und für die Sehnsucht nach Frieden.

Einer der wichtigsten politischen Beiträge Bubers war und ist auch heute noch die „Demarkationslinie“ – die niemals zu überschreitende moralische Grenze. Bubers kategorischer Imperativ gilt auch für die jetzigen israelisch-arabischen Friedensgespräche, die nur dann gelingen werden, wenn wir die Bubersche Friedensbotschaft einbeziehen. Ich möchte mit einem Wort von Gustav Landauer, Martin Bubers engstem Freund, enden: „Frieden ist möglich, weil er notwendig ist.“ Dieses Wort ist heute so aktuell wie eh und je. Ich bete, daß wir in der Gegenwart und in der Zukunft mehr von Buber lernen mögen als in der Vergangenheit.

*Vortrag auf der Tagung „Martin Buber ... –
Brücke zwischen Religionen“, Evang. Bildungswerk
J. A. Comenius, Görlitz, 5. Juni 1995*

*



Jacob Böhme, *Mysterium magnum*, englischsprachige Ausgabe

Kapitel Sieben: Komplexität und Ebenen der Wirklichkeit

von Basarab Nicolescu aus seinem Buch „Wissenschaft,
Sinn und Evolution – die Kosmologie Jacob Böhmes“

„Am Anfang war die Komplexität“, schreibt Edgar Morin in einer schillernden Formulierung.¹

In der Tat scheint unsere Welt von „Komplexität“ überflutet zu sein. Überall, wohin wir schauen, ob ins unendlich Große oder ins unendlich Kleine oder sogar in unserem eigenen Maßstab, sehen wir, wie sich die Komplexität triumphierend manifestiert. Der heutige Mensch bewegt sich wie ein Fremder durch eine immer unverständlichere Welt, der Sklave seines analytischen Denkens.

Der Traum von einer „universellen Physik“, die alles auf der Grundlage einiger weniger allgemeiner Gesetze oder einiger grundlegender Bausteine der Materie erklären würde, ist mit den Fortschritten der zeitgenössischen Wissenschaft selbst verschwunden, ohne dass Überlegungen einer philosophischen oder ideologischen Ordnung eingreifen. Selbst die sogenannten „Vereinheitlichungstheorien“ der Teilchenphysik, so faszinierend sie auch sein mögen, befassen sich schließlich nur mit physikalischen Wechselwirkungen. Außerdem findet die Vereinigung aller physikalischen Wechselwirkungen auf unglaublichen Energieniveaus statt, die in unseren Teilchenbeschleunigern niemals erreicht werden könnten.² Nur einige mehr oder weniger aus der Zeit gefallene Wissenschaftler, die eher ideologische als wissenschaftliche Gründe haben, versuchen, die öffentliche Meinung mit der Illusion einer Einfachheit zu beruhigen, die allein durch Vernunft und Wissenschaft zugänglich ist.

Die Dringlichkeit, eine Erkenntnistheorie der Komplexität zu formulieren, wie sie Edgar Morin ausarbeitet,³ ist eine unmittelbare Realität. Es geht nicht nur um den Versuch,

Ordnung in die Komplexität zu bringen, um zu verstehen, was in den natürlichen Systemen vor sich geht: Unser ganzes Leben, das individuelle und das gesellschaftliche, ist unmittelbar von der Formulierung einer neuen Erkenntnistheorie betroffen. Ist es möglich, ein neues Wertesystem und eine neue Ethik zu entwickeln, ohne diese aufdringliche Komplexität zu verstehen, die, wenn man sie nach ihren eigenen chaotischen und anarchischen Gesetzen wuchern lässt, nur zur Zerstörung unseres Lebens und unserer Art führen kann?

Ich möchte hier skizzieren, wie das Konzept der „Wirklichkeitsebenen“ zur Formulierung einer Erkenntnistheorie der Komplexität beitragen könnte.

Die (gleichzeitig abstrakte und greifbare, experimentelle und theoretische) Entdeckung einer für die Sinnesorgane „unsichtbaren“ Skala – der *Quantenskala*, auf der völlig andere Gesetze gelten als auf der „sichtbaren“ Skala unseres Alltags – war wahrscheinlich der wichtigste Beitrag, den die moderne Wissenschaft zum Wissen geleistet hat. Das neue Konzept, das auf diese Weise entstanden ist – das der *materiellen Ebenen* oder der *Realitätsebenen* – ist ein Konzept, auf dem eine neue Vision der Welt basieren kann.

Aber handelt es sich wirklich um ein neues Konzept? Ich habe den Ausdruck „Realitätsebenen“ in diesem Buch häufig verwendet, und zwar in dem symbolischen Sinn, der sich aus der Kosmologie von Jacob Böhme ergibt, die auf der Beziehung zwischen der dreifachen Struktur und der siebenfachen Selbstorganisation der Wirklichkeit beruht. Eine solche Lesart ist zu weitläufig, zu allgemein, um auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaft angewandt werden zu können. Es wäre absurd, eine bloße Karikatur, um jeden Preis eine kosmische Dimension auf eine irdische Dimension herunterbrechen zu wollen. Darüber hinaus lässt der deutliche Unterschied zwischen den Methoden der Tradition und der modernen Wissenschaft das Scheitern jeder voreiligen Versöhnung zwischen traditionellem und wissenschaftlichem Denken voraussehen. Wie Antoine Faivre bemerkt⁴, ist die

wahre Tradition zwar eng mit der Existenz einer Naturphilosophie verbunden (was genau dem Gedankengut von Jacob Böhme und seinen Anhängern entspricht), doch konnte die moderne Wissenschaft bisher darauf verzichten, diese zu formulieren. Doch seit der Geburt der Quantenphysik erscheint diese Notwendigkeit immer dringlicher. Die Formulierung dieser neuen Philosophie könnte auf lange Sicht sogar einen vertieften Dialog zwischen moderner Wissenschaft und Tradition ermöglichen. Doch im Moment befinden wir uns erst in den Anfängen dieses Dialogs, und es ist dringend notwendig, in dieser Richtung mit großer Vorsicht und in sehr kleinen Schritten voranzukommen, wenn wir nicht ein außerordentliches Potential unserer Zeit verderben wollen.

Nehmen wir also eine Definition des Begriffs „Realitätsebenen“ an, die sehr viel enger ist als die von Böhme, die aber den Vorteil hat, dass sie sehr nahe an dem liegt, was uns die moderne Wissenschaft lehrt. Diese Idee ist also in gewissem Sinne neu. Sie wurde nicht durch eine Vision oder eine metaphysische Spekulation hervorgebracht. Das Konzept der „Realitätsebenen“, wie es im folgenden Text verwendet wird, wird durch wissenschaftliche Theorie und Experiment gestützt. Man kann sagen, dass es als eine Facette des Böhmeschen Symbols erscheint, die durch den Dialog zwischen Mensch und Natur im Laufe der Zeit entstanden ist. Es handelt sich um eine neue Facette, denn sie ist gerade das Produkt der historischen Zeit. Böhmes Symbol kann nur durch diesen Beitrag der Zeit bereichert werden; seine eigene Existenz in der Zeit ist es, die diese Bereicherung ermöglicht.

Lassen Sie mich zunächst die Bedeutung beschreiben, die ich den Begriffen „Realität“ und „Ebene“ beimesse, auch wenn dies notwendigerweise eine ungefähre sein muss.

Ich verwende das Wort „Realität“ in seiner sehr einfachen Bedeutung, so wie der Physiker in seiner täglichen Arbeit. In unserer Praxis stoßen wir ständig auf ein „Etwas“ namens Natur, das sich unseren Theorien und Experimenten widersetzt. Dieser Widerstand verleiht diesem „Etwas“

natürlich das Attribut „Realität“. Ebenso erklärt der unerbittliche Widerstand, warum es in der Wissenschaft nie endgültige Antworten gibt, sondern immer nur partielle, ungefähre, die einem ständigen Wandel unterliegen. Aber wenn es keine endgültigen Antworten gibt, so gibt es doch eine ständige Vertiefung der Fragestellung.

Die „Realität“, von der ich spreche, ist nicht einfach eine Schöpfung des Geistes, insofern sie keinerlei Beschreibung zulässt; sie ist auch nicht etwas an sich, denn wir greifen mit unserem experimentellen Messverfahren, mit unserer mathematischen Formulierung, mit unserer Interpretation wesentlich und unausweichlich in den Quantenbereich ein. Diese Realität ist weder eine Realität an sich, über die man etwas sagen kann (aber, wie es scheint, kann man sehr viel schreiben), noch ist sie eine empirische Realität, stumm auf der Ebene des Seins. Sie ist vielmehr eine Realität der Interaktion oder der Partizipation.

Lassen Sie mich nun das Wort „Ebene“ genau definieren.

Wir können eine Ebene (oder Skala) der Realität als eine Gruppe von Systemen beschreiben, die unter der Wirkung bestimmter Transformationsbewegungen unverändert bleiben. Wir können uns zum Beispiel „die Teilchenskala“, „die menschliche Skala“ oder „die planetarische Skala“ vorstellen, wobei die Menschheit als Schnittstelle zwischen den Systemen der ersten und der letzten Ebene erscheint.

Diese Beschreibung ist etwas ungenau, denn sie kann zu einer Verwechslung mit den Vorstellungen von Integrations- oder Organisationsebenen führen, wie sie zum Beispiel im zeitgenössischen systemischen Denken vorkommen.⁵

Ich glaube, dass eine wirklich andere Ebene der Realität nur dann sichtbar wird, wenn die Sprache, die Logik und die grundlegenden Konzepte (wie z. B. die Kausalität) zusammenbrechen. In diesem Sinne kann die Quantenebene als eine Ebene der Wirklichkeit erkannt werden, die sich von der unterscheidet, die unserer makroskopischen Skala entspricht.

Ich habe diese Brüche an anderer Stelle ausführlich analysiert.⁶ Hier möchte ich nur einige Beispiele anführen.

Unsere makroskopische Welt ist durch die Trennbarkeit zwischen den verschiedenen Objekten, aus denen sie besteht, gekennzeichnet, während es in der Quantenwelt eine innere Nicht-Trennbarkeit zu geben scheint. Die verschiedenen interagierenden Quanteneinheiten bleiben zwar jeweils getrennt, verhalten sich aber gleichzeitig so, als bildeten sie ein untrennbares Ganzes. Ist die Untrennbarkeit der Quantenwelt ein besonderes Beispiel für eine verallgemeinerte Untrennbarkeit des gesamten Universums, wie sie im Werk von Jacob Böhme beschrieben wird?

Die lokale Kausalität, die für die klassische Physik von grundlegender Bedeutung ist, weicht einer sehr delikaten Kausalität, einer globalen Kausalität, die, nicht zu verwechseln mit der gewöhnlichen Finalität, dennoch die Entwicklung aller miteinander interagierenden Systeme bestimmt. Ist diese globale Kausalität ein Zeichen oder ein besonderes Beispiel für die globale Kausalität, die die Selbstorganisation des Böhme'schen Universums kennzeichnet?

Wenn das klassische Denken auf der Idee der Kontinuität beruht, macht die Quantenphysik schließlich die entscheidende Rolle der Diskontinuität deutlich. Woher kommt die Diskontinuität? Wird sie nicht durch die Interaktion zwischen verschiedenen Realitätsebenen hervorgerufen? Ist die Diskontinuität, die sich auf einer bestimmten Realitätsebene manifestiert, daher nicht ein Zeichen für die Einheit des Universums, eine Einheit, die gerade durch ihre Vielfalt bedingt ist?

Es ist ganz klar, dass in einem Universum, das durch eine Struktur von Realitätsebenen gekennzeichnet ist, der Übergang von einer Ebene zur anderen zu einer dringenden Notwendigkeit wird. Die Tragweite dieses Problems wurde von den Begründern der Quantenmechanik, insbesondere von Niels Bohr, erkannt. Das Problem der Übertragung von einer Realitätsebene auf eine andere ist eng mit dem Ver-

ständnis der Natur der Komplexität verbunden.

Wir müssen also *zwei Arten von Komplexität* unterscheiden: die Komplexität, die sich nur auf eine Realitätsebene bezieht, und die Komplexität, die mehrere Realitätsebenen zusammenkommen lässt.

Die Komplexität, die nur auf einer Realitätsebene auftritt, kann in gewisser Weise durch die Idee der „Integrations-ebene“ „strukturiert“ werden; es ist also verständlich, warum es nicht zu einer Verwechslung zwischen der Idee der „Integrationsebene“ und der „Realitätsebene“ kommen darf. Es gibt keine Eins-zu-eins-Entsprechung zwischen diesen beiden Begriffen. Im Allgemeinen gehören mehrere „Integrations-ebenen“ zu einer einzigen „Realitätsebene“. So setzen beispielsweise die klassische Mechanik, die organische Chemie und das klassische ökonomische Denken jeweils die gleiche Art von Ideen ein, auch wenn sie verschiedenen Integrations-ebenen entsprechen.

Der Übergang von einer Realitätsebene zu einer anderen hingegen führt zu einer Komplexität ganz anderer Art, die neue begriffliche Mittel erfordert.

Das widersprüchliche Verhältnis zwischen Einfachheit und Komplexität verdeutlicht sich auf neue Weise: Was auf einer bestimmten Realitätsebene furchtbar kompliziert erscheint, kann auf einer anderen Ebene extrem einfach erscheinen. Nach der Superstring-Theorie in der Teilchenphysik beispielsweise erscheinen die physikalischen Wechselwirkungen als sehr einfach und einheitlich, wenn sie in einer mehrdimensionalen Raumzeit mit zehn Dimensionen (eine der Zeit und die anderen des Raums) und bei einer ultrahohen Energie, die der so genannten Planck-Masse entspricht, dargestellt werden. Komplikationen ergeben sich beim Übergang in unsere Welt, die zwangsläufig durch nur vier Dimensionen und durch die Tatsache gekennzeichnet ist, dass wesentlich niedrigere Energien zur Verfügung stehen.

Diese letzte Bemerkung erlaubt es mir, die wahrscheinliche Rolle der Natur der Raumzeit bei der Definition

einer Realitätsebene und damit beim Verständnis der Natur der Komplexität zu betonen.

Unser Raum-Zeit-Kontinuum mit vier Dimensionen ist nicht das einzig denkbare. In bestimmten physikalischen Theorien erscheint es eher wie eine Annäherung, wie ein „Ausschnitt“ einer Raumzeit, die in Bezug auf die möglichen Phänomene sehr viel reicher ist. Die begrifflichen Implikationen einer solchen Situation sind beträchtlich. Versuchen wir uns ein intelligentes Wesen vorzustellen, das im zweidimensionalen Raum lebt (zum Beispiel auf einem Blatt Papier). Für ihn wird in seiner eigenen zweidimensionalen Welt praktisch alles, was sich aus unserer dreidimensionalen Welt ableitet, als ein Wunder, als ein irrationales, unverständliches Phänomen erlebt.⁷ Es scheint wichtig, hinzuzufügen, dass die zusätzlichen Dimensionen, die in den Theorien der zeitgenössischen Physik auftauchen, nicht das Ergebnis einer einfachen intellektuellen Spekulation sind. Einerseits sind diese Dimensionen notwendig, um die Konsistenz der Theorie zu gewährleisten und bestimmte unerwünschte Aspekte zu eliminieren. Andererseits haben sie keinen rein formalen Charakter – sie haben physikalische Konsequenzen in unserem Maßstab. Wenn z. B. das Universum zu Beginn des Urknalls mit einer mehrdimensionalen Raumzeit verbunden war, kann nach bestimmten physikalischen Theorien die „spontane Verdichtung“ der zusätzlichen Raumdimensionen (d. h. ihr schnelles Zusammenrollen zu einer infinitesimalen Raumregion) mit einer Periode sehr schneller exponentieller Expansion des Universums in unserem üblichen dreidimensionalen Raum verbunden sein. Die zusätzlichen Dimensionen werden für immer verborgen und unbeobachtbar bleiben, aber ihre Spuren wären genau die bekannten physikalischen Wechselwirkungen.

Wenn man das Beispiel der Teilchenphysik verallgemeinert, ist es nicht abwegig zu denken, dass jede Realitätsebene einer spezifischen Raumzeit entspricht, die sich von der jeder anderen Realitätsebene unterscheidet.

Ohne eine angemessene Übersetzung beim Übergang

von einer Realitätsebene zur anderen entsteht eine endlose Reihe von Paradoxien.

So lässt sich die Quelle des Auftretens von Widersprüchen erkennen; was auf einer bestimmten Realitätsebene als harmonisch erscheint, kann auf einer anderen paradox erscheinen. Das ist, glaube ich, die Quelle für die Paradoxien, die durch das Eindringen der Terminologie der Quantenphysik in die gewöhnliche Sprache entstehen, Paradoxien, die wir fälschlicherweise „Quantenparadoxien“ nennen: Es sind vielmehr „makrophysikalische Paradoxien“, die im Moment der Übersetzung auf unsere Ebene entstehen.

In der gewöhnlichen Sprache sind wir gezwungen, ein Quantenereignis entweder als Welle oder als Teilchen zu beschreiben. In seiner eigenen Sprache, der Sprache der Quantenformulierung, ist das Quantenereignis jedoch gleichzeitig Welle und Teilchen, oder genauer gesagt, es ist weder Welle noch Teilchen. Das Quantenereignis ist eine neue Art von Entität, die nicht vollständig auf ihre klassischen Komponenten reduzierbar ist. Die gesamte Arbeit von Stéphane Lupasco (die sich auf die Quantenphysik stützt) und insbesondere seine „Systemologie“⁸ zeugt von dem ungeahnten Reichtum einer Logik des „Widerspruchs“.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daran zu erinnern, dass die Kosmologie Jacob Böhmcs, wie wir bereits mehrfach erwähnt haben, auf der Dynamik der widersprüchlichen Gegensätze beruht. „Und ist in der Natur immer eines wider das ander gesetzt“, schreibt Jacob Böhme, „dass eines des andern Feind sei, und doch nicht zu dem Ende, dass sichs feinde; sondern dass eines das ander im Streite bewege, und in sich offenbare, auf dass das Mysterium Magnum in Schiedlichkeit eingehe, und in dem ewigen Einen eine Erheblichkeit und Freudenreich sei.“⁹

Es ist natürlich, die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit entsprechend unserer eigenen Ebene zu definieren, so wie sie von unserem Körper und unseren Sinnesorganen erfahren werden.

Wir sind nicht das Zentrum dieser Abfolge von Ebenen, sondern das natürliche Bezugssystem.

In Bezug auf uns selbst können wir die Existenz von Ebenen erkennen, die näher oder weiter entfernt sind.

In jedem Fall sind wir diejenigen, die als einzige unter den anderen natürlichen Systemen des Planeten mit einer Fähigkeit ausgestattet zu sein scheinen, diese Informationen zwischen den Ebenen zu übersetzen.

Diese Übersetzungsfähigkeit, die mit der wissenschaftlichen Erforschung natürlicher Systeme einhergeht, ermöglicht es uns, die moderne Illusion einer einzigen Realitätsebene zu überwinden, eine Illusion, die darauf beruht, dass wir die von unserem Körper oder unseren Sinnesorganen gelieferten Informationen als absolut ansehen (und natürlich auch die Erweiterung dieser Wahrnehmungen durch verschiedene Messinstrumente).

Unser Zeitalter ist also potentiell das der Abschaffung des Einigen (eine Logik, eine Sprache, eine Kausalität, eine Raumzeit, eine Realität, ein Wissen) und des Aufkommens des Pluralen (Logiken, Sprachen, Kausalitäten, Raumzeiten, verschiedene Realitätsebenen, verschiedene Arten von Wissen). In diesem Aufkommen der Pluralität liegt eine beträchtliche Quelle der Toleranz, die nicht aus einer ethischen Entscheidung resultiert, sondern den Charakter einer Notwendigkeit hat, um mit den von den natürlichen Systemen gelieferten Informationen in Einklang zu stehen.

Die Struktur der Realitätsebenen erlaubt es uns, das Wiederaufleben des Sinns in der modernen Physik zu verstehen. Generell könnte man, wie Raymond Ledrut feststellt,¹⁰ behaupten, dass der Sinn aus der widersprüchlichen Beziehung zwischen einer Präsenz und einer Abwesenheit entsteht. Sie ist die Evokation einer Abwesenheit in der beobachteten Realität. (Ich verwende das Wort „Präsenz“, um die Anwesenheit auf einer bestimmten Realitätsebene zu bezeichnen, die eine „Abwesenheit“ auf anderen Realitätsebenen impliziert. Diese Ideen sind nicht statisch: sie entwickeln sich, denn sie

hängen von der effektiven Übersetzung von einer Realitätsebene zur anderen ab).

Wir können also verstehen, warum die Wissenschaft Momente der Geschichte des Realen darstellt. Die Rolle der historischen Zeit besteht darin, uns durch die Wirkung des Imaginären den Reichtum der verschiedenen Realitätsebenen mehr und mehr gleichzeitig zu erschließen. In gewissem Sinne könnte man sogar sagen, dass das Imaginäre durch die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit konkret wird.

Die Fortschritte der modernen Wissenschaft lassen uns also die Geburt einer neuen Rationalität erahnen, die unendlich reicher ist als die, die uns die szientistische Eitelkeit des neunzehnten Jahrhunderts hinterlassen hat.¹¹

Man könnte sogar davon sprechen, dass es verschiedene Grade der Vernunft gibt, die eins zu eins mit verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit korrespondieren. Der Übergang von einem Grad der Vernunft zu einem anderen ist ein schmerzhafter Prozess, denn er stellt uns in Frage, er verlangt die Veränderung all unserer Denkgewohnheiten. Dieser Prozess entspricht einer echten Umkehr. Diese Umkehr kann natürlich nicht von der Wissenschaft selbst ausgehen, sie kann nur individuell sein, denn sie erfordert viel mehr als die Kenntnis mathematischer Formeln oder der Daten wissenschaftlicher Experimente.

Auf gesellschaftlicher Ebene glaube ich, dass die Dekadenz unseres Zeitalters und seine offensichtliche Ohnmacht gegenüber den vielfältigen Herausforderungen eng mit der Verblendung der Wissenschaft gegenüber dem Sein zusammenhängen, verbunden mit der Existenz einer großen Diskrepanz zwischen der neuen Vision der Welt, die sich aus der Erforschung der natürlichen Systeme ergibt, und den altmodischen Werten, die noch immer die Philosophie, die Geisteswissenschaften und das Leben der modernen Gesellschaft beherrschen – Werte, die zum großen Teil auf mechanistischem Determinismus, Positivismus oder Nihilismus basieren.

Die Öffnung der Wissenschaft hin zum Sinn, zum Sein, kann vor allem dann stattfinden, wenn die Idee von Wirklichkeitsebenen vorhanden ist. Sie erlaubt die Integration des Subjekts als Erforscher dieser Wirklichkeitsebenen.

Das wissenschaftliche Wissen ist durch seine eigene innere Bewegung an den Grenzen angelangt, an denen es wieder in einen aktiven und fruchtbaren Dialog mit anderen Wissensformen treten muss. Die Tatsache, dass die Wissenschaftler selbst einen solchen Dialog anzustreben beginnen, erscheint mir sehr bedeutsam.

In diesem Zusammenhang könnte man sich fragen, ob es nicht Gesetze der Korrespondenz gibt, d. h. Gesetze, die mehrere Realitätsebenen überschreiten. Ihre Auswirkungen wären je nach der Ebene, auf der sie sich manifestieren, unterschiedlich, aber die Gesetze bleiben immer dieselben.

Die Idee einer Korrespondenz zwischen verschiedenen Erkenntnisebenen ist nicht neu. Sie liegt dem berühmten Dialog zwischen Carl Gustav Jung und Wolfgang Pauli zugrunde. Sie taucht auch in den Werken von Ludwig von Bertalanffy und Stéphane Lupasco auf. Niels Bohr zögerte nicht, ausgehend von einer Verallgemeinerung des in der Quantenphysik entdeckten Komplementaritätsprinzips, Zusammenhänge zwischen Soziologie, Politik und Physik herzustellen.

Die Realität könnte mit einem Kristall mit verschiedenen Facetten verglichen werden. Wenn eine Facette des Kristalls entfernt wird, hört der Kristall auf zu existieren. Wenn aber ein Kristall vorhanden ist, bedeutet dies, dass eine Kristallisation stattgefunden hat, d. h. Gesetze, die die verschiedenen Facetten des Kristalls global hervorbringen. Genau in diesem Sinne verwende ich den Begriff „Korrespondenzen“. Die Entdeckung der Korrespondenzgesetze kann nur durch einen neuen wissenschaftlichen und kulturellen Ansatz – einen transdisziplinären – erfolgen, bei dem alle Wissenszweige, sowohl die so genannten „exakten“ Wissenschaften als auch die so genannten „Humanwissenschaften“ sowie Kunst und Tradition, zusammenarbeiten müssen.

Es ist wichtig, den transdisziplinären Ansatz sorgfältig von anderen Ansätzen zu unterscheiden, die auf den ersten Blick recht ähnlich sind – wie der pluridisziplinäre, der multidisziplinäre oder der interdisziplinäre Ansatz –, die sich aber in Wirklichkeit sowohl in ihren Mitteln als auch in ihren Zielen radikal unterscheiden.

Beim transdisziplinären Ansatz geht es nicht um die einfache Übertragung eines Modells von einem Wissenszweig auf einen anderen, sondern um die Untersuchung von Korrespondenzen zwischen verschiedenen Wissensgebieten. Mit anderen Worten, er berücksichtigt die Folgen eines Datenflusses, der von einem Wissenszweig zum anderen zirkuliert und das Entstehen von Einheit in der Vielfalt und von Vielfalt durch Einheit. Ihr Ziel ist es, die Natur und die Charakteristika dieses Datenflusses zu entdecken, und ihre Hauptaufgabe besteht darin, eine neue Sprache, eine neue Logik und neue Konzepte zu entwickeln, um einen echten Dialog zwischen den Spezialisten der verschiedenen Wissenszweige zu ermöglichen – einen Dialog, der sich dann voll und ganz dem normalen Leben der Gesellschaft öffnet und der auf lange Sicht seinen Beitrag zum Entstehen eines echten planetarischen Dialogs leisten wird.

Abschließend möchte ich sagen, dass es bei der Konfrontation mit dem Problem der Komplexität, das in unsere moderne Welt eindringt, drei mögliche Haltungen gibt, Haltungen, die sich in der gegenwärtigen Debatte über die Kultur und über die verschiedenen Arten von Wissen deutlich zeigen lassen.

Die Position des szientistischen Typs beruht auf der Überzeugung, dass eine einzige Art von Wissen – Wissenschaft, Philosophie, Tradition usw. – den alleinigen Zugang zur Wahrheit und Wirklichkeit hat. So verkündete die szientistische Ideologie des neunzehnten Jahrhunderts, dass allein die Wissenschaft uns zu diesem Ziel führen könne. Das Glück der Menschheit schien damit (ach!) in greifbarer Nähe zu sein. Alle anderen Erkenntniswege galten entweder als zerstöre-

risch (Religion, Tradition) oder als nebensächlich (Kunst). Man könnte das Wort „Wissenschaft“ durch den Ausdruck „dogmatische Tradition“ ersetzen und Wissenschaft und Kultur als zerstörerische Wege bezeichnen. Man könnte auch „Wissenschaft“ durch „Philosophie“ oder „Kultur“ ersetzen und wie Michel Henry in seinem doch sehr bemerkenswerten Buch „La Barbarie“¹² die Auffassung vertreten, dass gerade die Wissenschaft der Teufel, der Separator, der Zerstörer ist. Meiner Meinung nach ist die Quelle der modernen Barbarei nicht die Wissenschaft, sondern die anarchische Ausbreitung der Technologie und die Vorherrschaft der binären Logik, die des „Ja“ oder „Nein“. Die moderne Grundlagenwissenschaft ist ein Teil unserer Kultur und kann zur Wiederverzauerung der Welt beitragen.

Eine zweite Position ist die des Relativismus neoreduktionistischer Prägung, die Henri Atlan in seinem letzten Buch „À Tort et à raison“ formuliert hat.¹³ Eine Position, die schnell viele Anhänger finden wird, denn sie scheint viel verführerischer zu sein als der szientistische Ansatz. Allerdings ähneln sich die beiden Haltungen sehr: Der neoreduktionistische Relativismus ist nur eine Art „verallgemeinerter Szientismus“: So proklamiert Atlan die Existenz einer unüberwindbaren Barriere und einer Inkommensurabilität zwischen Mystik und Wissenschaft, was ihn jedoch nicht daran hindert, in seinem Buch einen Dialog zwischen talmudischer Tradition und moderner Wissenschaft zu versuchen. Atlan geht dabei von dem Postulat aus, dass jeder dieser beiden Ansätze „von vornherein die Position einnimmt, dass seine [eigene] Relevanz unbegrenzt ist und dass er prinzipiell in der Lage ist, alles zu erklären, was existiert“.¹⁴ Damit verneint er den Wert jeder Suche nach einem Metadiskurs oder einer Metatheorie. So wird alles zum Spiel: Man kann sich amüsieren, indem man von einem Wissenszweig zum anderen springt, aber man findet keine Brücke, die sie verbindet.

Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum Relativismus transdisziplinärer Art, den ich vertrete: Der transdisziplinäre

Relativismus erkennt zwar die Autonomie der einzelnen Wissensgebiete und die wesentlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Wissensformen an, geht aber davon aus, dass keine dieser Formen die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit erfassen kann. Die Suche nach Entsprechungen ist nicht zu verwechseln mit der Suche nach der einen und einzigen Logik der Logiken, insofern als wir immer Modelle formulieren müssen, die sukzessive Annäherungen sind. Historische Zeit und Annäherung werden immer zusammengehören. Ein konsequent betriebener transdisziplinärer Relativismus könnte niemals in einem globalisierten Diskurs, in einem geschlossenen Denksystem, in einer neuen Utopie enden. Er lehnt jede Bindung an eine Ideologie, eine Religion oder ein philosophisches System ab - was auch immer das sein mag.

Die Totalität ist ein Phantasma, und das Getrenntsein ist ebenfalls ein Phantasma. Ich glaube, dass es gut ist, beides zu vermeiden. Aber es ist sicherlich sehr schwierig für uns, sich die Einheit von widersprüchlichen Gegensätzen vorzustellen.

Ein interessantes Beispiel ist die jüngste Geburt eines neuen, wirklich transdisziplinären Wissenschaftszweigs – der Quantenkosmologie. Wie der Name schon sagt, basiert diese neue Wissenschaft auf der Idee der Einheit zwischen zwei Skalen der Natur, die noch bis vor wenigen Jahren als völlig unterschiedlich angesehen wurden – die Quantenskala und die kosmologische Skala. Die Wechselwirkungen zwischen den Teilchen können uns etwas über die Entwicklung des Kosmos lehren, und Daten über die kosmologische Dynamik können bestimmte Aspekte der Teilchenphysik klären. Die Quantenkosmologie beruht auf der Idee, dass das Universum spontan und aufgrund physikalischer Gesetze entstanden ist. Das Universum scheint in der Lage zu sein, sich selbst zu erschaffen und sich selbst zu organisieren, ohne dass ein Eingriff von außen erforderlich ist. Das geeignetste Bild, um diese in sich geschlossene Dynamik des Universums zu veranschaulichen, ist der Ouroboros – die Schlange, die sich selbst

in den Schwanz beißt - ein altes gnostisches Symbol und auch das Symbol für die Vollendung des Großen Werkes in der Alchemie.

Dieses Beispiel gibt einen Vorgeschmack auf den Reichtum einer transdisziplinären Forschung. Eine echte Dynamik des Bootstrap-Typs (Selbstkonsistenz) könnte zwischen verschiedenen Realitätsebenen ins Auge gefasst werden: Jede Realitätsebene ist, was sie ist, weil alle anderen Realitätsebenen gleichzeitig existieren. Ein Metadiskurs oder eine Metatheorie wären also möglich, aber sie wären niemals eindeutig oder absolut.

Der transdisziplinäre Ansatz ist zwar eindeutig im Bereich des Rationalen angesiedelt, würde aber einen viestimmigen Dialog zwischen Rationalem und Irrationalem, Heiligem und Profanem, Einfachheit und Komplexität, Einheit und Vielfalt, Natur und Imaginärem, Mensch und Universum ermöglichen. Ich bin überzeugt, dass er sich in den kommenden Jahrzehnten als das bevorzugte Mittel zur Entwicklung einer Epistemologie der Komplexität etablieren und den Weg zur Formulierung einer neuen Naturphilosophie ebnen könnte.

*

Rutschender Berg

in Der Spiegel Ausgabe 13/2000

Das Brieffelegramm aus dem holländischen Haus Doorn trägt neben dem Datum des 30. Juni 1934 das Siegel »Ihrer Majestät der Kaiserin und Königin«. Wilhelm II. musste zwar schon 16 Jahre zuvor abdanken, aber Hermine, seine zweite Frau, betätigte sich in der niederländischen Emigration unverdrossen als Freundin der schönen Künste. Insbesondere dem deutschen Autor und Maler Rolf Schott – seinerseits im Jahr zuvor, beim Machtantritt der Nazis, nach Rom emigriert – war sie eine Gönnerin; etliche von Schotts Gemälden schmückten das wilhelminische Exil. Die materielle Hilfe, die Hermine dem mittellosen Landsmann diesmal in Aussicht stellte, beschränkte sich freilich auf bescheidene 500 Lire („auch meine Mittel sind außerordentlich begrenzt“). Das kuriose Dokument entstammt dem erst jetzt aufgetauchten Nachlass des deutschen Schriftstellers, Malers und Übersetzers Rolf Schott (1891 bis 1977). Jahrzehntlang lagerten die umfangreichen Korrespondenzen des kommunikativen und vielseitigen, aber heute fast vergessenen Autors unbeachtet im Haus seines Schwiegersohns. Dieser, der römische Bankangestellte Gianfranco Uva, sichtete erst nach seiner Pensionierung die Hinterlassenschaft des Schwiegervaters; der NDR-»Kulturreport« machte nun den Fund bekannt. Unter einigen tausend Briefen stammen etliche von Thomas Mann und dessen Kindern Klaus und Monika Mann, andere von Hugo von Hofmannsthal und Carl Zuckmayer. Besonders in den 50 Briefen von Hermann Hesse finden sich anrührende Zeilen wie die des 62-jährigen Autors an den 48-jährigen Schott vom 26. Dezember 1939: »Das Alter ist kein Feind, den man bekämpfen oder gar beschämen könnte, es ist ein rutschender Berg, der uns zudeckt, ein langsam kriechendes Gas, das uns erstickt.«

*

Einige Reflexionen zum Geschichtenerzählen im Film

von Fred Kelemen

Man kann lernen, wie man eine Geschichte erzählt. Doch darauf kommt es nicht an. Man muß die Sehnsucht haben zu erzählen. Und das muß keine Geschichte sein. Eine »gute Story« ist etwas für Journalisten. Man kann nicht lernen zu berühren. Doch man kann auf sich nehmen, sich zu trauen. Und darauf kommt es an. Wirklich berührend ist vielleicht allein das Leben hinter den Geschichten, in ihren Zwischenräumen, unter ihrer Haut. Nicht das Aufzählen äußerer Ereignisse, sondern die Augenblicke menschlicher Dramatik, die existentielle Spannung im Raum zwischen den Personen, die vibrierende Stille zwischen den Aktionen, die Momente des Zögerns kurz vor dem Entschluß, und dann der ungeheuer scharfe Blitzschlag einer Entscheidung, dessen Folge das Feuer einer Tat ist oder die Verweigerung einer Tat, ein Blick, eine Geste und vielleicht gerade jene Abseitigkeit, die die Geschichte nicht voran, sondern die Situation in die Tiefe treibt, all das, was Menschen bewegt, kann filmisches Erzählen sein.

Ein Film kann wie ein Gedicht sein. Er muß nicht der erzählerischen Form eines Romans des 19. Jahrhunderts folgen. Am Ende des 20. Jahrhunderts, umringt von all den anderen Künsten, die längst befreit sind bis ins Abstrakteste hinein, könnte das Kino den Mut aufbringen, anders zu erzählen, als starr entlang dramaturgischer Konzepte. Es könnte erzählen von vielem, das nicht »Story« ist; von allem, was uns erschüttert. Nicht was geschieht, sondern woher es kommt, wohin es führt, und wie es auf den Menschen einwirkt, was das Leben mit einem macht und was einer mit dem Leben macht, ist das, was eine Energie auslösen kann, die man Berührtheit nennen könnte.

Mit jedem einzelnen Film, der gedreht wird, gibt es mindestens zwei Filme. Der eine ist der in der Filmbüchse, der Filmstreifen, der, nicht projiziert, noch nicht zu Leben

erwacht ist, zu nichts nütze. Der zweite Film ist der projizierte; eine Illusion von Geschwindigkeit und Licht selbst in den langsamsten und stillsten Momenten.

Und dann gibt es manchmal noch einen dritten Film, und auf den kommt es an. Das ist der Film im Kopf des Zuschauers. Das ist der Film, der lebt, der weitergetragen wird durch die je eigene Biographie; vielleicht ein Leben lang. Das ist der Film, der Geist mit Geist verbindet, der Sprache geworden ist und Erinnerung und so Kommunikation. Nicht die Geschichte ist das, was uns berührt, sondern die durch unsere Augenzeugenschaft in uns zu Leben erwachten Bilder. Daher lohnt nicht alles, Film zu werden. Nur was sich in Bilder brennen läßt, die die Kraft haben, Erinnerung zu werden, hat eine Existenz über den Rand der Leinwand und der Geschichte hinaus.

Filmboard News 4, 11/1999

*

Fragment über das Erzählen

von Fred Kelemen

Das Erzählen, ob von erlebten oder erfundenen Geschichten, Begebenheiten, Gedanken oder Emotionen, Träumen oder Visionen, durchzieht das Sein der Menschheit von Generation zu Generation von alters her. Vom Grund dieses Flusses der Narration leuchtet uns die Angst entgegen. Die Angst vor dem Schweigen, die Angst vor dem Nichts. Auf dem Grund des Erzählens liegt die Angst. Wir könnten auch schweigen. Aber wir tun es nicht. Die Stille könnte unseren Verstand an den Rand zum Nichts treiben – und darüber hinaus. Dort gäbe es keinen Halt mehr. An den Worten halten wir uns fest, an den Bildern, am Verhandelbaren, am Mitteilbaren. Über die Erzählung treten wir in Kommunikation mit

den anderen, über die Erzählung vergewissern wir uns unseres Lebens und Erlebens. Es stellt uns in eine Ordnung und hält uns so vor dem Zugriff des Chaos in einer Sicherheitszone des scheinbaren Verstehens. Und der Geist schwebte über den Wassern. So schweben wir am Faden des gliedernden Erzählens über dem Abgrund des Daseins. Das Erzählen erfüllt soziale und existenzielle Bedürfnisse des Menschen. Am Anfang war das Wort. Und das Wort war ein Bild. Was war vor dem Anfang? Was wird nach dem Ende sein? Das Schweigen? Das Nichts? Und unsere Existenz, und tief mit ihr verbunden dazwischen als Insel des Daseins, unser Erzählen? Ich erzähle, also bin ich? Wer erzählt, benötigt Zuhörer. Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Sprechen. Kein Denken ohne Worte? Im Erzählen vergewissern wir uns unserer Welt. UNSERER Welt, die wir damit gleichsam erschaffen. Ist der Akt dabei wichtiger als der Inhalt? Wovon erzählen wir? Wovon und wie erzählt die Kunst? Gibt es einen Unterschied zwischen dem Getratsche zweier Hausfrauen im Treppenaufgang und einem Werk der Weltliteratur? Warum schweigen wir nicht? Warum genügt es uns nicht, betrachtend still zu reflektieren? Wie jene Katze, die im Sand der kretischen Küste eines Nachts reglos für Stunden über die Weite des Meeres zum vollen Mond hinsah. Warum teilen wir mit? Wem? Wie? Wie unheimlich ist uns die Welt, dass wir sie nur erzählend, und im Erzählen übersichtlich strukturiert, ertragen. Treibt uns die Angst vor der Wirklichkeit des Lebens, jenes tobenden Nichts, das immer wieder durch das Schweigen beschworen wird, in die Fluten des Erzählens? Der Kosmos ist ein wilder Traum. Die Erzählung ein sicheres Ufer. Von Angst ergriffen ist der Menschen, dem das Schweigen, das Nichts nicht angefüllt ist, dem es tatsächlich leer ist. Wem das Schweigen angefüllt ist mit Sein oder Gott oder Leben, der findet in ihm erfüllende Begegnung. Das Gebet, ein Erzählen, das nicht mehr an den Menschen sich richtet, wendet sich direkt in die Schöpfung hinein. Es duldet keinen Lärm und findet seinen Weg in der Stille. Im Erzählen wiederholen wir den Akt der

Schöpfung und setzen ihm eine neue Möglichkeit zur Seite, so wie im Fluss die Möglichkeit des Meeres schon immer mitfließt. Und wie das Meer schon immer Quelle des Flusses ist. Everything simply is and continues to be. Wovon können wir erzählen? Wovon sollten wir schweigen? Wovon könnten wir nur stammeln oder schreien, wollten wir wahrhaftig sein? Der Faden ist gerissen, der uns über dem Abgrund hielt. Die überkommenen Formen des Erzählens hielten nicht stand angesichts der Leere, mit dem das All den Menschen der Moderne anfiel. Der Schrei wurde der Kunst des beginnenden 20. Jahrhunderts zum gültigen Ausdruck des Weltempfindens. Wer die Schwingungen der Erschütterungen, denen der Mensch der letzten Jahrhunderte ausgesetzt war, sein Erzählen durchpulsen lässt, wer im Erzählen auch immer die Wunde unseres Hierseins miterzählt, der kann nicht anders, als der Spur jenes Schreis nachzustürzen und die Fragmente unseres fragwürdigen, brüchigen Seins als Funken eines seither absolut subjektiven Welterlebens einem schwarzen Himmel entgegenzuschleudern, der der Malgrund unserer Erzählung ist.

Hochschule für Gestaltung Bern, im Februar 2005



Fred Kelemen bei der 35mm-Filmkamera-Arbeit

Nachtrag

von der Verlagsleitung

Da wir uns dem Autor Dr. Otto Lienert-Huber gegenüber verpflichtet fühlen, in der Leserschaft nicht den Eindruck zu erwecken, dieser habe die Fehler gemacht, möchten wir einen fehlenden Absatz in Mag. Bl. 2022 Februar S.13-19 in seinem Text „Joseph Anton Schneiderfranken – Bô Yin Râ“ auf S. 14 vor dem Absatz „Das drohende Gewölk . . .“ nachtragen:

„1906 trug die weitgespannte Vorbereitungszeit die ersten Früchte: Im Frühjahr veröffentlichten Berliner Verlage Federzeichnungen, der Leipziger Kunstverein stellte gleichzeitig Bleistift- und Federzeichnungen des ständig an sich arbeitenden Maler aus.“

Die genaue Bezeichnung des Sterbeortes von Bô Yin Râ in der Überschrift lautet *Massagno* und sein Lehrwerk erschien unter dem Namen *Hortus Conclusus*. Es finden sich in diesem Beitrag leider weitere kleine Flüchtigkeitsfehler, die der Leser aber aus dem Zusammenhang selbst erkennen wird und entschlüsseln kann. Wir bitten um Entschuldigung für die an diesen Stellen in diesem Beitrag nicht gelungene Übertragung des Textes und der später ausgebliebenen Korrektur.

Wir trafen bereits in der ersten Ausgabe 2020 die Aussage: „Wir sind weder Geisteswissenschaftler, noch sind wir Kuratoren.“ Niemand aus unserer Redaktion war professionell mit Verlagsarbeit verbunden, Spezialist für Graphik-Programme oder von Beruf Korrekturleser. Trotz dieser Einschränkungen haben wir uns nach hundert Jahren aufgemacht, Licht in die Geschichte des Jakob-Böhme-Bundes bringen zu wollen. Nun, am baldigen Ende unserer Arbeit angelangt und durch die intensiven Erfahrungen der letzten vier Jahre in der Praxis sehen wir uns erst jetzt an der Schwelle zur Professionalität angekommen.

*

Nachlese

Das Welträtsel Mensch

Buchbesprechung von Joseph Schneiderfranken

Das Welträtsel Mensch in alter und neuer Forschung. Von Ernst Klotz. Verlag Richard A. Giesecke. Dresden, 1921.

Der aufrechte Gang des Menschen stellt eine Überwindung der naturgegebenen Gestaltung des „Menschtieres“ dar, veranlaßt durch die okkulte Einwirkung des Geistesmenschen auf diese seine irdische Hülle, und aufs tiefste verknüpft mit der Entwicklung des menschlichen Geistes, insonderheit der Sprache. –

Daß diese „Überwindung“ aber nur auf Kosten der „organgemäßen“, gesunden Ausbildung der inneren Organe des Tierkörpers erreicht werden konnte, daß eine Menge von Erkrankungsmöglichkeiten erst durch die nicht „organgemäße“ Haltung, die der Geist dem Menschentiere aufzwang, gegeben wurden, beweist schlagend des Verfassers Werk.

Es ist nicht unbekannt, daß des öfteren in der Geschichte der Hygiene sehr starke, richtunggebende Anstöße Laien zu verdanken waren. Auch der Forscher, der hier zu uns spricht, kommt nicht aus der eigentlichen Fachschulung her, obwohl es längst nicht mehr angängig sein dürfte, ihn noch als „Laien“ zu bezeichnen, nachdem seine Forschungen von den hervorragendsten Anatomen anerkannt und gelegentlich auch gefördert wurden, was gerade auf diesem Gebiete nicht nur dem Verfasser, sondern auch der Wissenschaft zur Ehre gereicht.

Was der Autor dieses Werkes über die naturgemäße Ausführung des menschlichen Fortpflanzungsaktes sagt, ist wohl die einzige Folgerung, die er zieht, der gegenüber ich meine schwersten ethischen und ästhetischen Bedenken aufrecht erhalten müßte. Im übrigen aber hat er auch selbst in diesem Punkte ein Anrecht, gehört zu werden.

Das ganze Buch (mit vielen erläuternden Zeichnungen des Verfassers) ist unstreitig das Werk eines genialen und in originaler Weise hochgeistig orientierten Anatomen, das nicht nur dem zünftigen Mediziner mannigfache Anregungen bringen kann, sondern gewiß auch reiches Interesse auslösen wird, bei gar manchem, einer streng wissenschaftlichen Betrachtungsweise gewachsenen Laien. Es ist allerdings ein Buch, das nur in die Hände ernster und reifer Menschen gehört, und schon die zeichnerischen Erläuterungen gebieten, daß man es vor der heranwachsenden Jugend sorglichst fernhalte. –

Über die erörterten, rein anatomischen und hygienischen Fragen hinaus dürften gerade die Leser unserer Zeitschrift auch die Exkurse des Autors ins rein Geistige außerordentlich interessieren.

Magische Blätter 1921, S. 96



Joseph Schneiderfranken, Apfelkorb, Öl auf Leinwand

Schluss mit Maag Intelligenzprüfung

Bisher habe ich mich für leidlich intelligent gehalten. Schmeichler haben mich in diesem Glauben bestärkt. Seit gestern weiß ich, daß ich mich getäuscht habe. Ich kann froh sein, daß eine ausgesprochene Geisteskrankheit nicht vorliegt, aber eine „verminderte Zurechnungsfähigkeit mittleren Grades“ muß leider angenommen werden. Zu dieser erschreckenden Erkenntnis bin ich gelangt durch Lektüre der Fragen, die einem auf seinen Geisteszustand zu untersuchenden Betrüger als sogenannte *I n t e l l i g e n z p r ü f u n g* von Psychiatern vorgelegt worden sind und die folgendermaßen lauten: Wieviel ist 15 mal 16, ein halb mal ein halb; was ist der Unterschied zwischen Obligationen und Aktien, zwischen Kautions und Einlage; was ist Liebe und Religion; warum feiert man Weihnachten und Ostern; welcher Baum wächst schneller, eine Eiche oder eine Tanne? Ich habe mir diese Fragen im stillen Kämmerlein vorgelegt: der Erfolg war kläglich. Doch beschloß ich, vor definitiver Übersiedlung in die Irrenanstalt wenigstens noch einen Versuch in meiner Umgebung zu machen. Ich nahm also das Zeitungsblatt zum Mittagstisch mit. Es waren einige Akademiker, Doktoren der Chemie und Medizin versammelt, ein geschätzter Graphiker, der Wirt, an dessen gesundem Menschenverstand zu zweifeln mir bisher geradezu Frevel schien und die Serviertochter. Ich ging sofort aufs Ganze und schmetterte die erste Frage: wieviel ist 15 mal 16 in den Saal. Allgemeine Bestürzung! Einige zogen Papier und Bleistift hervor, der Graphiker schrie Halt, der Wirt wollte wissen warum und die Serviertochter nannte eine fünfstellige Zahl. Meine Selbstachtung stand langsam wieder auf. Nachdem man sich nach schriftlicher Kontrolle auf 240 geeinigt hatte, flüsterte ich die zweite Frage: wieviel ist ein halb mal ein halb? Hier gingen nun die Meinungen ins ungemessene auseinander. Ein nachweislicher Mathematiker, der beschwor,

daß es ein Viertel sei, wurde überstimmt, zumal der Graphiker einleuchtend darauf hinwies, daß das Ergebnis einer Multiplikation nicht ein Weniger sein könne. Es wurde beschlossen, sowohl beim Briefkasten als auch bei der Universität anzufragen. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Aktien und Obligationen endigte damit, daß ein börsenkundiger Geheimspekulant uns einige Tips gab, die wir begeistert notierten, ebenso wie die von der Großmutter in der vergangenen Nacht geträumte Lotterienummer. Nun kam die Liebe an die Reihe. Ein allgemeines Schmunzeln verbreitete sich über die diversen Gesichtszüge; die Serviertochter lächelte selig vor sich hin, wobei sie mir etwas Sauce über das Knie schüttete, der Mediziner meinte, es sei eine der angenehmsten Krankheitserscheinungen, kurz, ein rechter Ernst war nicht mehr zu erzielen. Umso erbitterter war der Streit über die Religion. Die Tochter des Wirts, die durch die Debatte über die Liebe gleichsam magnetisch herbeigezogen worden war, gab folgende Definition: Religion ist, was einem in der Schule eingepaukt wird und woran man später nicht mehr glaubt; der kommunistisch angehauchte Doktor der Chemie behauptete, es sei eine Erfindung der herrschenden Klassen. Andere hielten wesentlich mehr davon und die Diskussion wurde so erregt, daß ich schnell mit der nächsten Frage dazwischenfuhr. Warum feiert man Weihnachten? Allgemeine Verblüffung. Ich fragte weiter: Warum feiert man Ostern? Wie ein einstudierter Chor erscholl die Antwort: wegen der Eier. Hier herrschte seltene Einmütigkeit. Dagegen gingen auf die Frage: Welcher Baum wächst schneller, eine Eiche oder eine Tanne? die Meinungen unglaublich auseinander. Der Graphiker meinte die Tanne, der Mediziner die Eiche, der Chemiker behauptete, beide wüchsen gleich schnell, der Wirt sagte, das komme darauf an, doch gab er nicht kund, worauf es ankomme, während die Serviertochter fand, daß das Wachstum von der Pflege abhängige. Schließlich wollten alle wissen, warum ich derart — wie sie sich ausdrückten — blödsinnige Fragen an sie stellte. Sie waren gebrochen, als ich ihnen nun mehr gleichsam amtlich,

wozu ich mich feierlich von meinem Sitz erhob, mitteilte, daß bei sämtlichen Anwesenden eine verminderte Zurechnungsfähigkeit mittleren Grades angenommen werden müsse, daß sie bei der Intelligenzprüfung schmäählich durchgefallen seien, und daß schließlich kein Hund so länger leben möchte. Erschüttert verließen sie das Lokal, während ich, wie man sieht, mein Gleichgewicht wieder gefunden habe. Seither mache ich noch hie und da Stichproben, halte Leute auf der Straße an und schleudere ihnen eine Frage ins Gesicht. Die Angelegenheit entwickelt sich zum Gesellschaftsspiel. Ich gehe mit dem Gedanken um, mir neues Fragematerial aus der psychiatrischen Klinik besorgen zu lassen.

*Die gepanzerte Nachtigall oder Wir wollen dennoch singen,
S. 94-98, Verlag der National-Zeitung, Basel 1928*



Photographie des Bühnenbildes der Oper „Schneewittchen“ von Otto Maag

Anmerkung und Quellen

Rolf Schott

Erschienen im Selbstverlag des Künstlers, München, Agnessraße 10, Gartenhaus.

Der Autor von Alexander von Gleichen-Russwurm hieß eigentlich Heinrich Adalbert Carl Alexander Konrad Schiller, Freiherr von Gleichen und war der Urenkel von Friedrich Schiller. Wie in dem Text erwähnt, inspirierte ihn Schott, „sieben kleine Lieder dem Pierrot zu widmen“, die 1918 im Band *Pierrot. Ein Gleichnis mit sieben Abbildungen nach Radierungen von Rolf Schott* im R. Wunderlich-Verlag in Leipzig erschienen.

Rolf Schott und die Sakralkunst

- 1 Gerard W. Andringa, Erinnerungen an Rolf Schott
- 2 Dankwarth Loeper, Von ungefähr hob ich den Stein
- 3 Ebd.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd.
- 6 Bertus ten Doeschot und Rob van der Hoden, Rudolf Schott, Bô Yin Râ een levensmeester en andere teksten, S. 87, De Boekenvriend, Albergen, 2007
- 7 Gerard W. Andringa, Erinnerungen an Rolf Schott
- 8 Dankwarth Loeper, Von ungefähr hob ich den Stein
- 9 Ebd.
- 10 Gerard W. Andringa, Erinnerungen an Rolf Schott
- 11 Dankwarth Loeper, Von ungefähr hob ich den Stein
- 12 Ebd.
- 13 Rolf Schott, Der Maler Bô Yin Râ, S. 146-147, 2. Auflage, Kober'sche Verlagsbuchhandlung, Zürich, 1960
- 14 Ebd., S. 178-179
- 15 Ebd., S. 218-219
- 16 Rolf Schott, Bô Yin Râ, Leben und Werk, S. 18, Kober'sche Verlagsbuchhandlung, Bern, 1960
- 17 Rolf Schott, Bô Yin Râ, Leben und Werk, S. 10
- 18 Rolf Schott, Bô Yin Râ, Leben und Werk, S. 14
- 19 Symbolform und Wirklichkeit in den Bildern des Malers Bô Yin Râ, S. 7

20 Ebd., S. 87 f.

21 Rolf Schott, *Der Maler Bô Yin Râ*

22 Gerard W. Andringa, *Erinnerungen an Rolf Schott*

Der Weg des Menschen

1 Rabbiner.

2 «Gegner»; Bezeichnung der Gruppen, die die chassidische Bewegung bekämpfen.

3 «Bewährter»; Bezeichnung der Führer der chassidischen Gemeinden.

4 So ist annähernd genau der merkwürdige Ausdruck I. Könige 19, 12, wiederzugeben.

5 Maggid: Prediger.

6 Das heißt Meister des (Gottesnamens) : Bezeichnung des Stifters der chassidischen Bewegung, Rabbi Israel ben Elieser (1700—1760).

„Die jüdische Mystik mag recht ungleichmäßig erscheinen, oft trübe, zuweilen kleinlich, wenn wir sie an Eckhart, an Plotinos, an Lao-Tse messen: Sie bleibt die wunderbare Blüte eines uralten Baums, deren Farbe fast allzu grell, deren Duft fast allzu üppig wirkt und die doch eine der großen Erscheinungen ekstatischer Weisheit ist.

Die mystische Anlage ist den Juden von Urzeiten her eigen, und ihre Äußerungen sind nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als eine zeitweilig auftretende bewusste Reaktion gegen die Herrschaft der Verstandesordnung aufzufassen.“ (Martin Buber: *Die jüdische Mystik*, in: *Werke III*, S. 11)

Martin Buber: Ein Land und zwei Völker

„Prof. Dr. Kalman Yaron, geb. 1925 in Beuthen in Schlesien, seit 1936 in Israel. MA in Bibelstudien und hebräischer Literatur an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Doktorat des Martin-Buber-Seminars für Erwachsenenbildung, 1951 Postgraduiertendiplom für pädagogische Studien, Hebräische Universität, 1960. Von 1965 bis 1990 Direktor des Martin-Buber-Instituts der Hebräischen Universität in Jerusalem, Gründer des Arabisch-Hebräischen Erziehungsprojekts, seit 1990 Mitarbeit im interreligiösen Institut Tantur in Jerusalem. Zahlreiche Veröffentlichungen. Erhielt 1980 den New- Outlook-Friedenspreis und 1989 den Preis der Lord-Marcus-Sieff-Stiftung für arabischjüdische Beziehungen.“

(Jewiki) Kalman Yaron verstarb am 24. Februar 2018.

Komplexität und Ebenen der Wirklichkeit

1. Edgar Morin, *La Méthode*, Bd. 1: *La Nature de la nature* (Paris: Seuil, 1977), S. 149.
2. Die Physiker sprechen derzeit von einer „Theory of Everything“, die bereits mit den Initialen TOE bezeichnet wird. Aber man darf Worte nicht mit Realitäten verwechseln: Es handelt sich nur um eine jener sensationellen terminologischen Entdeckungen, auf die die Physiker so erpicht sind. Alle seriösen Physiker kennen die Grenzen dieser Theorie, die zudem noch nicht vollständig ausformuliert ist: Sie befindet sich erst im Stadium der Entwicklung.
3. Siehe auch (neben dem oben zitierten Werk) Edgar Morin, *La Méthode*, Bd. II: *La Vie de la vie* (Paris: Seuil, 1980), und Bd. III: *La Connaissance de la connaissance - 1. Anthropologie de la connaissance* (Paris: Seuil, 1986).
4. Antoine Faivre, *Accas de l'ésotérisme occidental* (Paris: Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1986).
5. Siehe zum Beispiel Ervin Laszlo, „Systemtheorie als Weltanschauung“ (1998); und Erich Jantsch, „Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist.“ München 1979.
6. Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde* (Paris: Le Mail, 1985).
7. Für eine gute Popularisierung des mehrdimensionalen Raums (Hyperraum) siehe Rudy Rucker, *The Fourth Dimension* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1984).
8. Stéphane Lupasco, *L'Expérience micro physique et la pensée humaine* (Paris: P.U.F., 1941); *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (Paris: Le Rocher, 1987), Collection *l'Ésprit et la Matière*, Vorwort von Basarab Nicolescu; *Qu'est-ce qu'une structure?* (Paris: Christian Bourgois, 1967); *Les Trois Matières* (Straßburg: Editions CohQrence, 1982).
9. Von der Gnadenwahl, 2, 22.
10. Raymond Ledrut, *Situation de l'imaginaire dans la dialectique du rationnel et de l'irrationnel*, in *Cahiers de l'imaginaire*, # 1, „L'imaginaire dans les sciences et les arts,“ (Toulouse: Editions Privat, 1988), S. 43-50.
11. *Die Wissenschaft und die Grenzen des Wissens: The Prologue of Our Cultural Past*, Abschlussbericht des Das Kolloquium von Venedig, organisiert von der UNESCO in Zusammenarbeit mit der Cini-Stiftung,

Basarab Nicolescu

**LA SCIENCE,
LE SENS
ET L'ÉVOLUTION**
ESSAI SUR JAKOB BOEHME



FÉLIN

Basarab Nicolescu, La Science, le sens et l'évolution, Félin, 1988

Venedig, 3. bis 7. März 1986 (Paris: UNESCO, 1987); La Science face aux confins de la connaissance - La Déclaration de Venise (Paris: Editions de Félin, 1987)

12. Michel Henry, Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, München 1994.

13. Henri Atlan, À Tort et à raison (Paris: Seuil, 1986).

14. Ebd., S.321

Rutschender Berg

„Im Januar dieses Jahres besuchte die deutsche Journalistin Andrea Richter einen italienischen Freund in Rom. Wie sich später herausstellte, war er der Schwiegersohn Schotts gewesen. Die Bibliothek Schotts, die nach dem Tod von Claudia Schott in seinen Besitz übergegangen war, empfand der Römer mittlerweile als Last. Und wohl auch die vielen Kartons, in denen Schott neben seinen alten Manuskripten auch Fotografien, Zeichnungen und Korrespondenzen aufbewahrt hatte. Mit den Worten „Mein Schwiegervater hatte engen Kontakt zu Hesse“ hat Gianni Uva Andrea Richter damals ein erstes Bündel Briefe in die Hand gedrückt. Der Absender war fast ausnahmslos derselbe: "Montagnola b. Lugano, Schweiz“ . . . (Barbara Möller, „Mein Schwiegervater hatte Kontakt zu Hesse.“ Hamburger Abendblatt vom 3.07.2000)

Der Briefkontakt zwischen beiden dauerte bis zu Hesses Tod im August 1962 an. Rolf Schott hatte in den 20er Jahren an Literaturzeitschriften mitgearbeitet und hatte daher Kontakt zu Schriftstellern gewonnen – außer Hesse und den Manns waren das neben den bereits genannten Carl Zuckmayer, Hans Carossa und Ricarda Huch.

Fragment über das Erzählen

Fragment über das Erzählen / Eine Einladung der Hochschule der Künste Bern/CH: Projektseminar »Der Faden ist gerissen - Narrative Strategien in der zeitgenössischen Kunst«, Februar 2005