

BL  
625  
.B8  
1917

N BUBER · DIE REDE,  
IE LEHRE UND  
DAS LIED



181.3  
B85r

BOOK 181.3.B85R c.1  
BUBER # DIE REDE DIE LEHRE UND  
DAS LIED



3 9153 00063531 0









Martin Buber

Die Rede, die Lehre  
und das Lied

Drei Beispiele

---

Leipzig / im Insel-Verlag

1917



~~191.5~~  
~~875~~



---

Die hier vereinigten Geleitworte dreier Bücher -- der „Ekstatischen Konfessionen“ (1909), der „Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse“ (1910) und der Neuausgabe von Schiefners Übertragung des „Kalewala“ (1914) -- behandeln drei Erscheinungen des Wortes: den seiner Absicht nach zum Mißlingen verurteilten Versuch einer redenden Mitteilung des zuinnerst Erlebten, das „Bekentnis“; den Aufstieg zur Verkündung des im Erlebnis Erschlossenen als des einen Notwendigen, zur Lehre; und das Ertönen des Seelengrundes im magisch gebundenen Lied. Das Erlebnis, das sich solcherart äußert, ist wesentlich das

gleiche: jenes, von dem in dem ersten der drei Aufsätze als von dem Einswerden der Seele gesprochen wird. Nur seine Äußerung ist durchaus verschieden. In der Rede will es sich als einen persönlich erfahrenen Inhalt berichten und verfehlt daher die Aussprache vollkommen; in der Lehre sagt es wohl noch Erfahrenes aus, aber erhoben in die Sphäre des absoluten „Wegs“, und daher wahrhaftig; im Lied ist es sich überhaupt nicht Gegenstand, nur wirkende Kraft: die geeinte Seele singt sich aus und weiß nichts von ihrer Einheit, es ist ihr genug, mit deren Macht die Welt zu beschwören und zu bezwingen. Nur in der Rede trägt die Äußerung noch die Spuren des Erlebnisses; die Lehre hat es ganz in Offenbarung, das Lied es ganz in Magie umgeschmolzen.

Was in dem Aufsatz „Ekstase und Bekenntnis“ vom Erlebnis der Einheit gesagt ist, erscheint mir heute unzulänglich. Für eine zulänglichere Formulierung verweise ich auf das fünfte Gespräch des „Daniel“ (1913), das von der Einheit handelt. Ich habe aber geglaubt, diese Unfertigkeit und andere nicht

durch Bearbeitung mindern zu dürfen, weil ich es für unrecht halte, das Werden in seinen Urkunden als Material zu benutzen, für recht, es als etwas Abgelöstes und Entrücktes zu ehren. Die drei Aufsätze sind Gelegenheitsarbeiten und sollen diesen ihren Charakter bewahren; der Zusammenhang eines geistigen Aufbaus, in dem sie stehen, mag in ihnen, wie sie sind, wohl auch fremdem Auge sichtbar werden.



# Ekstase und Bekenntnis



---

Unser menschliches Lebensgetriebe, das alles einläßt, das ganze Licht und die ganze Musik, alle Vollheiten des Gedankens und alle Varianten des Schmerzes, die Fülle des Gedächtnisses und die Fülle der Erwartung, ist nur einem verschlossen: der Einheit. In jedem Blick blinzeln heimlich tausend Blicke mit, die sich ihm nicht verschwiegen wollen, jedes schöne reine Staunen wird von tausend Erinnerungen verwirrt, und noch in das stillste Leid zischeln tausend Fragen. Das Getriebe ist üppig und karg, es häuft den Überfluß und verjagt das Umfängen, es baut einen Wirbel von Gegenständen und einen Wirbel von Gefühlen, Wirbelwand zu Wirbelwand, daß es gegeneinander und übereinander fliegt, und läßt uns hindurchgehen, diesen unseren Weg lang, ohne Einheit. Das Getriebe läßt mich die Dinge haben und die Ideen dazu, nur nicht

die Einheit: Welt oder Ich, gleichviel. Ich, die Welt, wir — nein, ich Welt bin das Entrückte, das nicht zu Fassende, nicht zu Erlebende. Ich gebe dem Bündel einen Namen und sage Welt zu ihm, aber der Name ist keine Einheit, die erlebt wird. Ich gebe dem Bündel ein Subjekt und sage Ich zu ihm, aber das Subjekt ist keine Einheit, die erlebt wird. Name und Subjekt sind des Getriebes, und mein ist die Hand, die sich ausstreckt — ins Leere.

Aber das ist der Gottesinn des Menschenlebens, daß das Getriebe eben doch nur das Außen ist zu einem unbekanntem und allerlebendigsten Innen und daß dieses Innen sich nur der Erkenntnis, die eine Tochter des Getriebes ist, nicht aber der schwingenden und sich befreienden Seele zum Erlebnis versagen kann. Die Seele, die sich ganz gespannt hat, das Getriebe zu sprengen und ihm zu entrinnen, diese ist es, die die Gnade der Einheit empfängt. Sie mag einem lieben Menschen begegnen oder der Landschaft eines wilden Steinhaufens — an diesem Menschen, an diesem Steinhaufen entzündet sich die Gnade, und die Seele



erlebt nicht mehr ein Einzelnes, um das tausend andere Einzelne schwirren, nicht den Druck einer Hand oder den Blick der Felsen, sondern sie erlebt die Einheit, die Welt: sich selber. Alle ihre Kräfte spielen, alle Kräfte geeint und als eines gefühlt, und mitten unter den Kräften lebt und strahlt der geliebte Mensch, der geschaute Stein: sie erlebt die Einheit des Ich, und in ihr die Einheit von Ich und Welt; nicht mehr einen Inhalt, sondern das, was unendlich mehr ist als aller Inhalt.

Und doch ist auch dies der Seele noch nicht eine ganze Freiheit. Sie hat es nicht aus sich, sondern von dem Anderen empfangen, und das Andere ist in der Hand des Getriebes. So kann irgendein Vorgang des Getriebes — ein Gedanke, der das Gesicht des Geliebten, eine Wolke, die das Gesicht des Felsens verwandelt — Macht über sie gewinnen und ihre Einheit verderben, daß sie wieder verlassen und geknechtet steht im Wirbel der Gefühle und der Gegenstände. Und auch in dem reinen Augenblick selbst kann es erscheinen wie ein Zerreißen, wie ein Hervorschauen, und

statt der Einheit sind zwei Welten, und der Abgrund, und die schwankste aller Brücken darüber; oder das Chaos, das Gewimmel der Finsternis, das keine Einheit kennt.

Allein es gibt ein Erlebnis, das aus der Seele selber in ihr wächst, ohne Berührung und ohne Hemmung, in nackter Eigenheit. Es wird und vollendet sich jenseits des Getriebes, vom Anderen frei, dem Anderen unzugänglich. Es braucht keine Nahrung, und kein Gift kann es erreichen. Die Seele, die in ihm steht, steht in sich selber, hat sich selber, erlebt sich selber — schrankenlos. Nicht mehr, weil sie sich ganz an ein Ding der Welt hingeeben, sich ganz in einem Ding der Welt gesammelt hat, erlebt sie sich als die Einheit, sondern weil sie sich ganz in sich eingesenkt hat, ganz auf ihren Grund getaucht ist, Kern und Schale, Sonne und Auge, Zecher und Trank zugleich. Dieses allerinnerlichste Erlebnis ist es, das die Griechen Ekstasis, das ist Hinaustreten, nannten.

Wenn wirklich die Religion, wie man sagt, sich „entwickelt“ hat, so kann man als ein wesentliches

Stadium dieses Vorganges die Wandlung ansehen, die sich in der Auffassung Gottes vollzogen hat. Zuerst scheint der Mensch mit dem Namen Gottes vornehmlich das erklärt zu haben, was er an der Welt nicht verstand, dann aber immer öfter das, was der Mensch an sich nicht verstand. So wurde die Ekstase — das, was der Mensch an sich am wenigsten verstehen konnte — zu Gottes höchster Gabe.

Jenes Phänomen, das man nach einem optischen Begriff als Projektion bezeichnen kann, das Hinausstellen eines Innerlichen, zeigt sich in seiner reinsten Gestalt an der Ekstase, die, weil sie das Innerlichste ist, am weitesten hinausgestellt wird. Der Gläubige des christlichen Zeitalters kann sie nur an den Polen seines Kosmos lokalisieren: er muß sie Gott zuschreiben oder dem Teufel. Noch Jeanne de Cambry schreibt an ihren Beichtvater: „Ich bin genötigt, Euch die innere Not bekannt zu machen, worin ich mich seit Euerem letzten Zuspruch befunden habe, da Ihr mich noch immer im Zweifel lasset, ob es Gott oder der Teufel sei, der mich regiert. Ist es der Teufel,

so ist all mein Gehet, worin ich mich nunmehr sieben- unddreißig Jahre geübt habe, nichts nutze." Aber nicht bloß jene Zeiten, die das Leben zwischen Göttliches und Teufliches aufteilten, weil sie die Macht und Weite des Menschlichen nicht kannten, haben die Innerlichkeit der Ekstase nicht erfaßt: es gibt fast keinen Ekstatiker, der nicht sein Icherleben als Gott-erleben gedeutet hätte (und wie sehr man Gott auch zu verinnerlichen suchte, ganz ins Ich als dessen Einheit hat ihn kaum einer genommen). Das scheint mir im Wesen des Erlebnisses begründet zu sein.

Im Erleben der Ekstase selbst weist noch nichts nach innen oder außen. Der die Einheit von Ich und Welt erlebt, weiß nichts von Ich und Welt. Denn — so heißt es in den Upanishaden — so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem Urselbst umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Aber der Mensch kann nicht umhin, auch noch das Subjektivste, Freiste, nachdem es gelebt worden ist, in die

Kette des Getriebes einzustellen und dem, was zeit- und fessellos wie die Ewigkeit durch die Seele fuhr, eine kleine Vergangenheit, die Ursache, und eine kleine Zukunft, die Wirkung, anzuschmieden. Je eigener und gelöster aber das Erlebnis ist, um so schwerer muß es sein, es in den Kreis des Anderen, Gebundenen, einzustellen, um so natürlicher und unwiderlegbarer, es einem zuzuschreiben, der über der Welt und außer aller Bindung ist. Der Mensch, der in den Funktionen seiner Körperhaftigkeit und Unfreiheit einherstapft Tag um Tag, empfängt in der Ekstase eine Offenbarung seiner Freiheit. Er, der nur differenziertes Erleben kennt — Erleben eines Sinnes, des Denkens, des Willens, miteinander verknüpft, aber doch geschieden und in dieser Scheidung bewußt —, erfährt ein undifferenziertes Erleben: das Erleben des Ich. Über ihn, der immer nur Einzelnes von sich empfindet und weiß, Begrenztes, Bedingtes, gerät das Wetter einer Gewalt, eines Überschwangs, einer Unendlichkeit, in der auch seine ursprünglichste Sicherheit, die Schranke zwischen ihm und dem Anderen, untergegangen ist.

Er kann dieses Erlebnis nicht dem allgemeinen Geschehen aufladen; er wagt nicht, es auf sein armes Ich zu legen, von dem er nicht ahnt, daß es das Weltlich trägt; so hängt er es an Gott. Und was er von Gott meint, fühlt und träumt, geht wieder in seine Ekstasen ein, schüttet sich in einem Schauer von Bildern und Klängen über sie aus und schafft um das Erlebnis der Einheit ein vielgestaltiges Mysterium.

Die elementare Vorstellung darin ist die einer — mehr oder minder körperhaft gedachten — Vereinigung mit Gott. Ekstasis ist ursprünglich: Eingehen in den Gott, Enthusiasmos: Erfülltsein vom Gotte. Essen des Gottes, Einatmen des göttlichen Feuerhauchs, Liebes-  
einung mit dem Gott (diese Grundform ist aller späteren Mystik eigen geblieben), Neugezeugtwerden, Wiedergeburt durch den Gott, Auffahrt der Seele zum Gotte, in den Gott, sind Gestalten dieser Vorstellung. Paulus weiß nicht, ob seine Seele in dem Leibe oder außer dem Leibe war, und Haj Gaon weist eine Meinung der Menge zurück, wenn er von dem Adepten, der die zehn Stufen überwunden hat, sagt: „Dann

öffnet sich der Himmel vor ihm — nicht daß er in ihn aufstiege, sondern es geschieht etwas in seinem Herzen, wodurch er in das Schauen der göttlichen Dinge eintritt.“ Und wie weit auch der Weg ist, der von diesem zu den Platonikern, zu den Sufis, zu den deutschen Gottesfreunden führt, auch bei ihnen lebt immer noch der Gott, mit dem die Ekstase vereinigt. Nur in indischen Urworten — und vielleicht hernach noch von Einzelnen in seltener Rede — wird das Ich verkündigt, das eins mit dem All und die Einheit ist.

Von allen Erlebnissen, von denen man, um ihre Unvergleichbarkeit zu kennzeichnen, sagt, sie könnten nicht mitgeteilt werden, ist die Ekstase allein ihrem Wesen nach das Unausprechliche. Sie ist es, weil der Mensch, der sie erlebt, eine Einheit geworden ist, in die keine Zweifelt mehr hineinreicht.

Das, was in der Ekstase erlebt wird (wenn wirklich von einem Was geredet werden darf), ist die Einheit des Ich. Aber um als Einheit erlebt zu werden, muß

das Ich eine Einheit geworden sein. Nur der vollkommen Geeinte kann die Einheit empfangen. Nun ist er kein Bündel mehr, er ist ein Feuer. Nun sind der Inhalt seiner Erfahrung und das Subjekt seiner Erfahrung, nun sind Welt und Ich zusammengefließen. Nun sind alle Kräfte zusammengeschwungen zu einer Gewalt, sind alle Funken zusammengelodert zu einer Flamme. Nun ist er dem Getriebe entrückt, entrückt ins stillste, sprachloseste Himmelreich — entrückt auch der Sprache, die das Getriebe sich einst in der Mühsal schuf zu seiner Botenmagd und die, seitdem sie lebt, ewig nach dem Einen, Unmöglichen verlangt: ihren Fuß zu setzen auf den Nacken des Getriebes und ganz Gedicht zu werden — Wahrheit, Reinheit, Gedicht.

„Nun spricht“ — so heißt es bei Meister Eckhart — „die Braut im Hohenliede: Ich habe überstiegen alle Berge und all meine Vermögen, bis an die dunkle Kraft des Vaters. Da hörte ich ohne Laut, da sah ich ohne Licht, da roch ich ohne Bewegen, da schmeckte ich das, was nicht war, da spürte ich das, was nicht bestand. Dann wurde mein Herz grundlos, meine Seele



lieblos, mein Geist formlos und meine Natur wesenlos. Nun vernehmet, was sie meint! Daß sie spricht, sie habe überstiegen alle Berge, damit meint sie ein Überschreiten aller Rede, die sie irgend üben kann aus ihrem Vermögen, — bis an die dunkle Kraft des Vaters, wo alle Rede endet."

So ganz über die Vielheit des Ich, über das Spiel der Sinne und des Denkens gehoben, ist der Ekstatischer auch von der Sprache geschieden, die ihm nicht folgen kann. Sie ist als eine Speicherung von Zeichen für die Affektionen und Nöte des Menschenleibes entstanden; sie ist gewachsen, indem sie Zeichen bildete für die empfindbaren Dinge in Nähe und Ferne des Menschenleibes; sie ist der werdenden Menschenseele nachgegangen auf immer heimlicheren Wegen und hat Namen geformt, gelötet, zifeliert für die trotzigsten Künste und für die wildesten Mysterien der tausendfältigen; sie hat den Olymp des Menschengeistes erstürmt, nein, sie hat den Olymp des Menschengeistes gemacht, indem sie Bildwort auf Bildwort türmte, bis auch noch die höchste Aufgipfelung des Gedankens

im Worte stand; und solches tut sie und wird sie tun; aber sie kann immer nur von einem empfangen, einem Genüge tun: der zeichenzeugenden Vielheit des Ich. Niemals wird sie in das Reich der Ekstase eingehen, welches das Reich der Einheit ist.

Sprache ist Erkenntnis: Erkenntnis der Nähe oder der Ferne, der Empfindung oder der Idee, und Erkenntnis ist das Werk des Getriebes, in ihren größten Wunden ein gigantisches Koordinatensystem des Geistes. Aber das Erleben der Ekstase ist kein Erkennen.

Das ist der Sinn dessen, was wir in dem Buche des Hierotheos (des Syrers Stefan bar Sudaïli?) lesen — desselben Hierotheos, soweit wir urteilen dürfen, von dem es in den areopagitischen Schriften heißt, er habe das Göttliche nicht bloß erfahren, sondern auch erlitten, *ὄν μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα* — :

„Mir scheint es recht, ohne Worte zu sagen und ohne Erkenntnis zu verstehen das, was über Worten und Erkenntnis ist: dieses meine ich nichts anderes zu sein als das geheime Schweigen und die mystische Ruhe, die das Bewußtsein vernichtet und die Formen

auföst. Suche denn, im Schweigen und im Geheimnis, jene vollkommene und ursprüngliche Vereinigung mit dem wesenhaften Urgut."

Aber nicht bloß seiner früheren Vielheit gegenüber ist, der die Ekstase erlebt, eine Einheit geworden. Seine Einheit ist nicht relativ, nicht vom Anderen begrenzt, sie ist grenzenlos, denn sie ist die Einheit von Ich und Welt. Seine Einheit ist Einsamkeit, die absolute Einsamkeit: die Einsamkeit dessen, der ohne Grenzen ist. Er hat das Andere, die Anderen mit in sich, in seiner Einheit: als Welt; aber er hat außer sich keine Anderen mehr, er hat keine Gemeinschaft mehr mit ihnen, keine Gemeinsamkeit. Die Sprache aber ist eine Funktion der Gemeinschaft, und sie kann nichts als Gemeinsamkeit sagen. Auch das Persönlichste muß sie irgendwie in das gemeinsame Erlebnis der Menschen überführen, irgendwie aus diesem zurechtmischen, um es auszusprechen. Die Ekstase steht jenseits des gemeinsamen Erlebnisses. Sie ist die Einheit, sie ist die Einsamkeit, sie ist die Einzigkeit: die nicht überführt werden kann. Sie ist der Abgrund, den kein Senfblei mißt: das Unsagbare.

In jener Stelle des großen Pariser Zauberbuches, die den Apathanatismos, die Weisung an den Mysten zur höchsten Weihe, der Neugeburt zur Unsterblichkeit, enthält, wird ihm gesagt: „ . . . Sehen wirst du aber, wie die Götter dich anblicken und gegen dich heranstürmen. Du aber lege sogleich den Zeigefinger auf den Mund und sprich: Schweigen, Schweigen, Schweigen — Symbolon des lebendigen, unvergänglichen Gottes — beschütze mich, Schweigen! . . . Wenn du nun die obere Welt rein und einsam erschauft und keinen der Götter oder Engel heranstürmen, bereite dich zu hören krachen gewaltigen Donners, daß du erschüttert wirst. Du aber sprich wiederum: Schweigen. Gebet: Ich bin ein Stern, der mit euch die Bahn wandelt und aufleuchtet aus der Tiefe.“

Das Schweigen ist unser schützendes Symbolon gegen die Götter und Engel des Getriebes: unsere Hut wider seine Irrgänge, unsere Reinigung wider seine Unreinheit. Wir schweigen das Erlebnis, und es ist ein Stern, der die Bahn wandelt. Wir reden es, und es ist hingeworfen unter die Tritte des Marktes.

Wir sind dem Herrn stille, da macht er Wohnung bei uns; wir sagen Herr, Herr, da haben wir ihn verloren. Aber so gerade ist es mit uns: wir müssen reden. Und unsere Rede wölbt einen Himmel über uns, über uns und die anderen einen Himmel: Dichtung, Liebe, Zukunft. Aber eines ist nicht unter diesem Himmel; das eine, das not tut.

Das Bewußtsein stellte die Ekstase hinaus in der Projektion; der Wille stellt sie zum andernmal hinaus in dem Versuch, das Unfagbare zu sagen. Auch das innerlichste Erlebnis bleibt vor dem Triebe zur Veräußerung nicht bewahrt. Ich glaube an die Ekstasen, die nie ein Laut berührte, wie an ein unsichtbares Heiligtum der Menschheit: die Dokumente derer, die in Worten mündeten, liegen vor mir. Hier sind Menschen, die ihre Einsamkeit, die höchste, die absolute, nicht ertrugen, die aus dem Unendlichen, das sie erlebt hatten, mitten ins Endliche stiegen, aus der Einheit mitten in die wimmelnde Vielheit. Sobald sie sprachen, sobald sie — wie es der Rede Vorspiel zu sein pflegt — zu sich sprachen, waren sie schon an der Kette, in den

Grenzen; der Unbegrenzte spricht auch nicht zu sich, in sich, weil auch in ihm keine Grenzen sind: keine Vielheit, keine Zweierheit, kein Du im Ich mehr. Sobald sie reden, sind sie schon der Sprache verfallen, die allem gewachsen ist, nur nicht dem Grund des Erlebens, der Einheit. Sobald sie sagen, sagen sie schon das Andere.

Es gibt freilich ein allerstillstes Sprechen, das nur Dasein mitteilen, nicht beschreiben will. Es ist so hoch und still, als sei es gar nicht in der Sprache, sondern wie ein Heben der Lider im Schweigen. Es übt keine Untreue, denn es sagt nur aus, daß etwas ist.

Dieser kundige Redner und Kirchenmann, Bernhard von Clairvaux, hält einmal plötzlich mitten in der Predigt inne und sagt dann leise, nicht prahlend und auch nicht demütig, es ist kein Kunstgriff, sondern die Erinnerung hat ihn überkommen und die Rede zerbrach in seinem Munde: *Fateor et mihi adventasse verbum*: Ich bekenne, daß auch mir das Wort genahet ist. Sodann spricht er weiter, etwas lauter wohl, aber doch die wieder Einlaß verlangende Kunst mit schlichter

Seele bezwingend: wie er fühlte, daß es da war, wie er sich entsinnt, daß es dagewesen ist, wie er geahnt hatte, daß es kommen würde, und wie er doch Kommen und Gehen nicht empfand. Wie es durch keinen Sinn eintreten konnte, das Unsinnliche, wie es nicht aus ihm selbst stammen konnte, das Vollkommene. „Wenn ich hinauschaute, fand ich es jenseits alles meines Außens; wenn ich hineinsah, war es meinem Innersten innerlicher. Und ich erkannte, daß es wahr ist, was ich gelesen hatte: daß wir in ihm leben, uns bewegen und sind; aber der ist glücklich, in dem es ist, der von ihm lebt, der durch es bewegt wird.“ — Ich glaube ihm sein Bekennen. Ich fühle, daß er einst, als er noch nicht wie heute reden konnte, Stunden hatte, da auch er das Göttliche erlitt. Und all die gewandte Zierlichkeit seines Redens ist mir dadurch erkaufte, daß er so von seiner Stunde berichtet, daß er das Wort nicht den Worten zum Fraße hinwirft, sondern für das Wort mit seinem Schweigen zeugt wie ein Märtyrer mit seinem Blute.

Von diesem Sprechen führen viele Stufen zu jenem

Erzählen von Gott und seinen Gaben, das nicht erschrickt und nicht umkehrt, sondern sagt und sagt. Es ist nicht weniger redlich, seine Sprache klingt nirgends gesprungen, wir wissen, daß es nicht lügt, sondern Gemeintes bekennt. Aber die Stille fehlt ihm, und wo keine Stille ist, da ist die Stimme der Notwendigkeit wie eine Stimme der Willkür zu hören.

Schon das Phänomen der Projektion selbst — daß einer, der sein Ich erlebt hat, sich und anderen verkündigt, er habe Gott erlebt — muß manchem als Willkür erscheinen: dem Gottlosen als die Willkür eines überflüssigen Theismus (oder unreinen Pantheismus), dem Frommen als die Willkür der Überhebung und Blasphemie. „Und wenn sie“, sagt Jeremy Taylor, der ein viel zu feiner Geist war, um sich zu empören, statt zu verstehen, „Entzückungen leiden über die Lasten und die Stütze der Vernunft hinaus, leiden sie, sie wissen nicht was, und nennen es, wie es ihnen beliebt (they suffer they know not what, and call it what they please).“ Und doch ist da in Wahrheit keine Willkür, sondern Not und Notwendigkeit.



Willkürlicher noch muß an der Konfession des Ekstatischer der Inhalt erscheinen, vor allen dem, der nicht an der eigenen Seele die Tragödie erfahren hat, die aus dem Zusammentreffen des Triebes nach Veräußerung des Innerlichsten und Persönlichsten mit der gegebenen Menschensprache entsteht: den Kampf des Irrationalen mit dem Rationalen, der ohne Sieg und Niederlage endet, in einem beschriebenen Blatt Papier, das dem sehenden Auge das Siegel eines großen Leidens zeigt.

Bosquet, ein Geist geringerer Ordnung als Taylor und ein Liebhaber der Logik (solange das Dogma durch sie nicht gekränkt wird), will die Ekstatischer mit dem Witz der Aufdeckung eines Widerspruchs vernichten. Sie sagen, so ruft er aus, die Betrachtung schließe nicht allein alle Bilder im Gedächtnis und alle Spuren im Gehirn aus, sondern auch jede Idee und jede geistige Erscheinung; und während sie das sagen, sind sie gezwungen, es niederzureißen, nicht allein hinsichtlich der geistigen Erscheinungen und Ideen, sondern auch hinsichtlich der körperhaften Bilder selber,

da ja die Bücher, in denen sie sie ausschließen, davon erfüllt sind.

In der Tat, ein Widerspruch ist aufgedeckt. Aber was kann er für die Beurteilung von Menschen bedeuten, die ihr Leben in der Pein eines ungeheuern Widerspruchs verbringen: des Widerspruchs zwischen dem Erlebnis und dem Getriebe, aus dem sie emporstiegen, und in das sie wieder hinabstürzen Mal für Mal? Das ist der Widerspruch zwischen der Ekstase, die nicht in das Gedächtnis eingeht, und dem Verlangen, sie für das Gedächtnis zu retten, im Bild, in der Rede, in der Konfession.

Ja, es ist wahr: der Ekstatischer kann das Unsagbare nicht sagen. Er sagt das Andere, Bilder, Träume, Gesichte; die Einheit nicht. Er redet, er muß reden, weil das Wort in ihm brennt. Der nicht zu den Menschen redete, hat zu sich geredet; er war heiliger, weil er nach außen einsam blieb; aber vielleicht blieb er einsam, weil es ihn nicht so schlug und stieß, Botschaft zu den anderen zu tragen, die unmögliche Botschaft?

Er lügt nicht, der in Bildern, Träumen, Gesichten von der Einheit redet, von der Einheit stammelt. Gestalten und Klänge, die, aus seinem Gottgefühl geboren, um das Urerlebnis kreisten, sind in seinem Gedächtnis geblieben: rings um den treibenden Brand, der allein als Spur des Erlebnisses selber in ihm lebt; vielleicht mischen sich, aus dunklen Sphären seiner Seele tauchend, andere Gestalten und Klänge darein, von denen er nicht weiß, woher sie kommen, und nach denen er greift, um sich selber zu verstehen. Denn er versteht sich nicht; und doch ist in ihm das Verlangen erwacht, das in der Ekstase erloschen war: sich zu verstehen. Er sagt die Gestalten und Klänge, und merkt, daß er nicht das Erlebnis sagt, nicht den Grund, nicht die Einheit, und möchte innehalten und kann nicht, und fühlt die Unsagbarkeit wie ein Thor mit sieben Schließern, an dem er rüttelt, und weiß, daß es nie aufgehen wird, und darf nicht ablassen. Denn das Wort brennt in ihm. Die Ekstase ist gestorben, hinterrücks ermordet von der Zeit, die nicht will, daß man ihrer spottet; aber sterbend hat sie das Wort in ihn geworfen, und

das Wort brennt in ihm. Und er redet, redet, er kann nicht schweigen, es treibt ihn die Flamme im Worte, er weiß, daß er es nicht sagen kann, und versucht es doch immer und immer, bis seine Seele erschöpft ist zum Tode und das Wort ihn verläßt. Dies ist die exaltatio dessen, der in das Getriebe zurückgekehrt ist und sich mit ihm nicht abfinden kann; dies ist seine Erhebung, die Erhebung eines Redenden: der Erhebung des Dichters verwandt, geringer als sie im Besitz, gewaltiger im Dasein. Dies ist die Spannung zum Sagen des Unfassbaren, eine Arbeit am Unmöglichen, eine Schöpfung im Dunkel. Ihr Werk, die Konfession, trägt ihr Zeichen.

Und doch ist das Sagenwollen des Ekstatiçers nicht bloß Ohnmacht und Stammeln: auch Macht und Melodie. Er will der spurlosen Ekstase ein Gedächtnis schaffen, das Zeitlose in die Zeit hinüberretten — er will die Einheit ohne Vielheit zur Einheit aller Vielheit machen. Der Gedanke an den großen Mythos erwacht, der durch die Zeiten der Menschheit geht:

von der Einheit, die zur Vielheit wird, weil sie schauen und geschaut werden, erkennen und erkannt werden, lieben und geliebt werden will, und, selber Einheit bleibend, sich als Vielheit umfaßt; von dem Ich, das ein Du zeugt; von dem Urselbst, das sich zur Welt, von der Gottheit, die sich zum Gotte wandelt. Ist der Mythos, den Veden und Upanischaden, Midrasch und Kabbala, Platon und Jesus kündeten, nicht das Sinnbild dessen, was der Ekstatiker erlebt? Haben die Meister aller Zeiten, die ihn schufen und immer wieder neu schufen, nicht aus ihrem Erlebnis geschöpft? Denn auch sie haben die Einheit erfahren; und auch sie sind aus der Einheit in die Vielheit gegangen. Aber wie ihre Ekstase nicht das Hereinbrechen eines Unerhörten war, das die Seele überwältigt, sondern Einsammlung und tiefstes Quellen und eine Vertrautheit mit dem Grunde, so lag auf ihnen das Wort nicht wie ein treibender Brand: es lag auf ihnen wie die Hand eines Vaters. Und so lenkte es sie, das Erlebnis einzutun — nicht als Ereignis in das Getriebe, nicht als Bericht in die Kunde der Zeit,

sondern es einzutun in die Tat ihres Lebens, es einzuwirken in ihr Werk, daraus neu zu dichten den uralten Mythos, und es so hinzusetzen nicht als ein Ding zu den Dingen der Erde, sondern als einen Stern zu den Sternen des Himmels.

Aber ist der Mythos ein Phantasma? Ist er nicht eine Offenbarung der letzten Wirklichkeit des Seins? Ist nicht das Erlebnis des Ekstatisers ein Sinnbild des Uterlebnisses des Weltgeistes? Ist nicht beides ein Erlebnis?

Wir horchen in uns hinein — und wissen nicht, welches Meeres Rauschen wir hören.

# Die Lehre von Tao





Über den Theorien von Rassen und Kulturen ist in unserer Zeit das alte Wissen vernachlässigt worden, daß der Orient eine natürliche, in seinen Werten und Werken geäußerte Einheit bildet: daß über seinen Volksgliedern sich eine Gemeinsamkeit erhebt, die ihn von Schicksal und Schöpfung des Abendlandes in unbedingter Klarheit sondert. Die genetische Erklärung dafür, die hier nicht darzulegen ist, hat ihre Begründung natürlicherweise an den verschiedenen Bedingungen nicht bloß im Raume, sondern auch in der Zeit, da ja die im Geistigen bestimmende Epoche des Orients einem andern Menschheitsmoment zugehört als die des Abendlandes.

Hier ist die Einheit des Orients nur andeutend zu erweisen an einer Erscheinung, die freilich unter allen die wesentliche ist: an der Erscheinung der Lehre.

In seinem Urzustande ist der morgenländische Geist, was aller Geist im Urzustande ist: Magie. Das ist sein Wesen, daß er der mit tausendfältiger Drohung einstürmenden Angebundenheit der Natur mit seiner Gebundenheit entgegentritt, der bindende, das ist magische Gewalt innewohnt. Geregelttes Wort, geordnete Bewegung, Zauberspruch und Zaubergeste zwingen das dämonische Element in Regel und Ordnung. Alle primitive Technik und alle primitive Organisation sind Magie; Werkzeug und Wehr, Sprache und Spiel, Brauch und Bund entspringen magischer Absicht und dienen in ihrer Urzeit magischem Sinn, aus dem sich ihr Eigenleben erst allmählich herauslöst und verselbstständigt.

Diese Herauslösung und Verselbstständigung vollzieht sich im Orient sehr viel langsamer als im Abendlande. Im Abendlande hat das Magische nur in der Volksreligiosität, in der sich die undifferenzierte Ganzheit des Lebens bewahrt hat, lebendige Dauer; auf allen andern Gebieten ist die Lösung schnell und vollständig. Im Orient ist sie langsam und unvollständig: an den

Produkten der Scheidung haftet noch lange der magische Charakter. So verharrt z. B. die Kunst des Orients vielfach auch nach Erlangung der bildnerischen Freiheit und Macht noch in der magischen Intention, wogegen ihr im Abendlande die Erreichung dieser Höhe das Eigenrecht und den Eigenzweck verleiht.

Unter den drei Grundmächten, in denen sich der weisende Geist des Morgenlandes (von dem gestaltenden Geist sehe ich hier ab) aufbaut und von denen der Okzident nur zwei — sie seien Wissenschaft und Gesetz genannt — schöpferisch besitzt, ist es die dritte — sie sei die Lehre genannt —, die sich vom magischen Urboden am vollständigsten zu lösen vermag.

Es scheint mir zum Verständnis des Orients nötig, diese Grundmächte in aller Deutlichkeit voneinander abzuheben.

Die „Wissenschaft“ umfaßt alle Kunde von einem Sein, irdischem und himmlischem, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Seins zusammenschließen, die der Gegenstand der Wissenschaft ist.

Das „Gesetz“ umfaßt alles Gebot eines Sollens, menschlichen und göttlichen, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Sollens zusammenschließen, die der Gegenstand des Gesetzes ist.

Wissenschaft und Gesetz gehören stets zueinander, so daß das Sein sich am Sollen bewährt, das Sollen am Sein sich begründet. Der wachsende Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, Wissenschaft und Gesetz, der die Seelengeschichte des Okzidents charakterisiert, ist dem Orient fremd.

Zu Wissenschaft und Gesetz tritt als die dritte Grundmacht des morgenländischen Geistes die Lehre.

Die Lehre umfaßt keine Gegenstände, sie hat nur einen Gegenstand, sich selber: das Eine, das not tut. Sie steht jenseits von Sein und Sollen, von Kunde und Gebot; sie weiß nur eins zu sagen: das Notwendige, das verwirklicht wird im wahrhaften Leben. Das Notwendige ist keineswegs ein Sein und der Kunde zugänglich; es wird nicht vorgefunden, weder auf Erden noch im Himmel, sondern besessen und ge-

lebt. Das wahrhafte Leben ist keineswegs ein Sollen und dem Gebote untertan; es wird nicht übernommen, weder von Menschen noch von Gott, sondern es kann nur aus sich selbst erfüllt werden und ist ganz und gar nichts anderes als Erfüllung. Wissenschaft steht auf der Zweiheit von Wirklichkeit und Erkenntnis; Gesetz steht auf der Zweiheit von Forderung und Tat; die Lehre steht ganz und gar auf der Einheit des Einen, das not tut.

Man darf immerhin den Sinn, den die Worte Sein und Sollen in Wissenschaft und Gesetz haben, von Grund aus umwandeln und das Notwendige als ein Sein bezeichnen, das keiner Kunde zugänglich ist, das wahrhafte Leben als ein Sollen, das keinem Gebote untertan ist, und die Lehre sodann als eine Synthese von Sein und Sollen. Aber man darf, wenn man es tut, diese Rede, die für Wissenschaft und Gesetz ein Widersinn ist, nicht dadurch eitel und zunichte und präsentabel machen, daß man Kunde und Gebot durch eine „innere“ Kunde, durch ein „inneres“ Gebot ersetzt, mit denen die Lehre zu schaffen habe. Diese Phrasen

einer hergebrachten gläubig-aufklärerischen Rhetorik sind nichts als wirrer Trug. Der dialektische Gegensatz von Innen und Außen kann nur zur symbolischen Verdeutlichung des Erlebnisses dienen, nicht aber dazu, die Lehre in ihrer Art von den andern Grundmächten des Geistes abzuheben. Nicht das ist das Eigentümliche der Lehre, daß sie sich mit der Innerlichkeit befaßt oder von ihr Maß und Recht empfinde; es wäre unsinnig, Wissenschaft und Gesetz um die gar nicht von der äußeren zu sondernde „innere Kunde“, um das gar nicht von dem äußern zu sondernde „innere Gebot“ schmälern zu wollen. Vielmehr ist dies das Eigentümliche der Lehre, daß sie nicht auf Vielfaches und Einzelnes, sondern auf das Eine geht und daß sie daher weder ein Glauben noch ein Handeln fordert, die beide in der Vielheit und Einzelheit wurzeln, daß sie überhaupt nichts fordert, sondern sich verkündet.

Dieser wesenhafte Unterschied der Lehre von Wissenschaft und Gesetz dokumentiert sich auch im Historischen. Die Lehre bildet sich unabhängig von Wissenschaft und Gesetz, bis sie in einem zentralen Menschenleben

ihre reine Erfüllung findet. Erst im Niedergang, der bald nach dieser Erfüllung beginnt, vermischt sich die Lehre mit Elementen der Wissenschaft und des Gesetzes. Aus solcher Vermischung entsteht eine Religion: ein Produkt des Verfalls, der Kontamination und Zersetzung, in dem Kunde, Gebot und das Notwendige zu einem widerspruchsvollen und wirksamen Ganzen verschweigt sind. Nun wird so Glauben wie Handeln gefordert: das Eine ist entschunden.

Lehre und Religion, beide sind nicht Teilmächte, wie Wissenschaft und Gesetz, sondern repräsentieren die Ganzheit des Lebens. Aber in der Lehre sind alle Gegensätze der Ganzheit in dem Einen aufgehoben wie die sieben Farben im weißen Licht; in der Religion sind sie zur Gemeinschaft verbunden wie die sieben Farben im Regenbogen. Die Magie, die Wissenschaft und Gesetz umrandete, die Lehre aber nicht anrühren konnte, ergreift Besitz von der Religion. Ihre bindende Gewalt bindet die auseinanderstrebenden Elemente zum schillernden Zauberwirbel, der die Zeiten beherrscht.

Zwischen der Lehre und der Religion, von der einen zur

andern führend, stehen Gleichnis und Mythos. Beide schließen sich an das zentrale Menschenleben, in dem die Lehre ihre reinste Erfüllung gefunden hat: das Gleichnis als das Wort dieses Menschen selber, der Mythos als der Niederschlag seines Lebens in dem Bewußtsein der Zeit. Demgemäß scheint das Gleichnis noch ganz auf der Seite der Lehre, der Mythos schon ganz auf der Seite der Religion zu stehen. Dennoch tragen beide die Vermittlung in sich. Dies ist aus dem Wesen der Lehre zu verstehen, wenn sie in ihrem Verhältnis zu den Menschen betrachtet wird.

Die Lehre hat nur einen Gegenstand: das Notwendige. Es wird verwirklicht im wahrhaften Leben. Vom Menschen aus gesehen, bedeutet diese Verwirklichung nichts anderes als die Einheit. Das ist aber nicht, wie es scheinen mag, eine abstrakte Bestimmung, sondern die allerlebendigste. Denn die Einheit, die gemeint ist, ist ja nicht die zusammenfassende Einheit einer Welt oder einer Erkenntnis, nicht die gesetzte Einheit eines Gottes oder des Geistes oder des Seins oder irgendeines gedachten oder gefühlten oder gewollten



Dinges, sondern sie ist die Einheit dieses Menschenlebens und dieser Menschenseele, die sich in sich selber erfüllt, deines Lebens und deiner Seele Einheit, du von der Lehre Ergriffener. Das wahrhafte Leben ist das geeinte Leben.

Es gibt aber, wie es zweierlei Güte und zweierlei Weisheit gibt, elementare und gewonnene, so auch zweierlei Einheit im Menschen, an der sich die Lehre als deren Weibung bewähren und verwirklichen kann: die Einheit der Einfältigen und die Einheit der Einsgewordenen. In der Zeit ihrer Bildung spricht die Lehre nur zu den Einsgewordenen. Aber sobald der zentrale Mensch erscheint, dessen gewonnene Einheit die Reinheit und die schlichte Kraft der elementaren hat, muß er die Einfältigen suchen, seine armen Brüder im Geiste, daß ihre tiefe Einheit, die all ihre Sünden und Narrheiten im Schoße hegt, sich über Sünde und Narrheit heilige. Und er spricht zu ihnen in der Sprache, die sie vernehmen können: im Gleichnis. Und wenn er stirbt, ist ihnen sein Leben zum Gleichnis geworden. Ein Leben aber, das zum Gleichnis wurde, heißt Mythos.

Das Gleichnis ist die Einstellung des Absoluten in die Welt der Dinge. Der Mythos ist die Einstellung der Dinge in die Welt des Absoluten.

Auch schon solange die Lehre nur zu den Eingewordenen spricht, kann sie des Gleichnisses nicht entraten. Denn die nackte Einheit ist stumm. Nur aus den Dingen, Vorgängen und Beziehungen kann sie Sprache gewinnen: es gibt keine Menschensprache jenseits der Dinge, der Vorgänge und der Beziehungen. Sowie die Lehre zu den Dingen kommt, kommt sie zum Gleichnis. Solange jedoch die Lehre nur zu den Eingewordenen spricht, ist das Gleichnis nur ein Glas, durch das man das Licht von einem Farbensaum umrahmt schaut. Aber sobald die Lehre durch ihren zentralen Menschen zu den Einfältigen zu reden beginnt, wird das Gleichnis zum Prisma. So leitet die Erfüllung zur Aufhebung hinüber, und im Gleichnis des Meisters ruht schon keimend aller Riten Raufch und aller Dogmen Wahnsinn.

Und hinwieder wird auch das Leben des zentralen Menschen nicht im Spiegelglas, sondern im Prisma

aufgefangen: es wird mythisiert. Mythos heißt nicht: die Gestirne auf die Erde herabbringen und in Menschengestalt auf ihr wandeln lassen, sondern die beseligende Menschengestalt wird in ihm zum Himmel erhoben, und Mond und Sonne, Orion und die Plejaden dienen nur dazu, sie zu schmücken. Mythos ist auch nicht ein Ding von dort und ehemals, sondern eine Funktion von heute und allezeit, von dieser Stadt, in der ich schreibe, und allen Orten des Menschen. Eine ewige Funktion der Seele: die Einstellung des Erlebten in den bald mehr triebhaft, bald mehr gedankenhaft, aber auch vom Dumpfsten noch irgendwie empfundenen Weltprozeß, in die Magie des Daseins. Je stärker die Spannung und Intensität des Erlebens, je größer die erlebte Gestalt, das erlebte Ereignis, desto zwingender die mythenbildende Gewalt. Wo die höchste Gestalt, der Held und Heiland, das erhabenste Ereignis, sein dargelebtes Leben, und die mächtigste Spannung, die der erschütterten Einfältigen, zusammen treffen, entsteht der Mythos, der alle Zukunft zwingt. So geht der Weg zur Aufhebung weiter, denn im

Mythos des Heilands ruht schon keimend das Bekenntnis zum Kleinen Wunder und der Mißbrauch der Wahrheit von Heil und Erlösung.

Die Aufhebung vollzieht sich in der Religion, und sie vollendet sich in der perpetuierten Gewalttat, die sich Religion nennt und die Religiosität in Fesseln hält. Immer wieder erwacht in den Seelen der Religiösen die Inbrunst nach der Freiheit: nach der Lehre; immer wieder wird Reformation, wird Wiederbringung, Erneuerung der Lehre gewagt; immer wieder muß sie mißlingen, muß die glühende Bewegung statt in der Lehre in einer Mischung von Wissenschaft und Gesetz, der sogenannten geläuterten Religion münden. Denn die Lehre kann nicht wiedergebracht, nicht erneut werden. Ewig die eine, muß sie doch ewig von neuem beginnen. In dieser Bahn vollzieht sich die Geschichte der höchsten Erscheinung morgenländischen Geistes.

## 2

Daß aber die Lehre ewig von neuem beginnt, das ist keineswegs etwa so zu verstehen, als ob sie ein Inhalt wäre, der verschiedene Formen annimmt, wie

die es meinen, die die Wege der Lehre durchforschen und vergleichen, um das Gemeinsame zu ermitteln. Der Gegensatz von Inhalt und Form erscheint hier als ein dialektischer Gegensatz, der die Geschichte nicht klärt, sondern trübt, gerade so wie er die Kunstanschauung nicht klärt, sondern trübt. Der Logos des Johannesevangeliums, das bedeutsamerweise der sprachlichen Welt entnommene Symbol des Urdaseins, ist wie ein Wahrzeichen gegen die Übergriffe dieser Dialektik aufgerichtet. „Das Wort“ ist „im Anfang“, weil es die Einheit ist, die dialektisch zerlegt wird. Eben deswegen ist es der Mittler: weil es zu den Produkten der Zerlegung, etwa zu Gottheit und Menschheit, die Einheit stellt, die sie verbündet, die ursprüngliche, verschiedene und fleischgeworden die Elemente wieder versöhnende Einheit. „Das Wort“ ist damit der Genosse jedes Menschenwortes, das ja auch nicht ein Inhalt ist, der eine Form angenommen hat, sondern eine Einheit, die in Inhalt und Form zerlegt wird, — eine Zerlegung, die die Geschichte des Menschenwortes und die Geschichte jedes einzelnen Menschenwortes nicht

klärt, sondern trübt, und deren Recht daher nicht über den Bezirk der begrifflichen Einordnung hinauslangen darf. Ebenso verhält es sich mit der Lehre.

Die Lehre verkündet, was sie ist: die Einheit als das Notwendige. Dies ist aber keineswegs ein Inhalt, der verschiedene Formen annimmt. Wenn wir jeden Weg der Lehre in Inhalt und Form zerlegen, erhalten wir als den „Inhalt“ nicht die Einheit, sondern die Rede von dem Himmelreich und der Gotteskindschaft, oder die Rede von der Leidenserlösung und dem heiligen Pfad, oder die Rede von Tao und dem Nichttun. Das kann nicht anders sein; denn die Einheit war eben mehr als der Inhalt Jesu oder Buddhas oder Lao-Tses, mehr als das, was sie aussprechen wollten, sie war der Sinn und der Grund dieser Menschen. Sie war mehr als der Inhalt ihres Wortes, sie war dieses Wortes Leben und dieses Wort selbst in seiner Einheit. Daher ist das Grundverhältnis, mit dem wir es hier zu tun haben, nicht das von Inhalt und Form, sondern, wie noch darzulegen sein wird, das von Lehre und Gleichnis. .

Man hat versucht, die Einheit nun doch wieder zu einem Inhalt, zu einem „gemeinsamen“ Inhalt zu machen, indem man sie aus der Einheit des wahrhaften Lebens zur Einheit Gottes oder des Geistes oder des Seins machte, die den Wegen der Lehre gemeinsam sei, — etwa nach der Analogie des modernen Monismus, der eine in irgendeiner Weise beschaffene „Einheit des Seins“ statuiert. Es ist aber der Lehre durchaus nicht wesentlich, sich um das Wesen Gottes als eines Seienden zu kümmern. Bei Buddha ist dies ja ganz offenbar; aber auch schon in den Upanischaden ist doch nicht das die Bedeutung der Lehre vom Atman, daß damit eine Aussage über die Einheit des Seins gemacht würde, sondern daß, was man Sein nennt, nichts anderes ist als die Einheit des Selbst und daß also dem Geeinten die Welt als Sein, als Einheit, als sein Selbst entgegentritt. Ebenso ist es dem Urchristentum nicht um die Einheit Gottes zu tun, sondern um die Wesensgleichheit des geeinten Menschen mit Gott; auch hier ist das Seiende gewissermaßen nur um des Notwendigen willen da. Und das gleiche gilt von der Tao-Lehre,

wo alles, was von der „Bahn“ der Welt gesagt wird, auf die Bahn des Vollendeten hinweist und in ihr seine Bewährung und Erfüllung erhält.

Es muß einem heutigen Abendländer allerdings schwer werden, dies ganz zu realisieren, insbesondere dem philosophisch Geschulten, dem das Notwendige etwa das *sub specie aeterni* gesehene Sein, die Einheit etwa der Akt des Zusammensehens in der Erkenntnis ist. Der heutige Abendländer *subsumiert*, was nicht zu *subsumieren* ist. Die Lehre bekümmert sich um das Sein ebensowenig, wie sie sich um das Sollen bekümmert, sondern allein um die Wirklichkeit des wahrhaften Lebens, die primär und un*subsumierbar* ist. Es ist ihr daher auch nicht von der Scheidung zwischen Subjekt und Objekt aus beizukommen, so daß man die Einheit wohl nicht mehr ins Objekt, dafür aber ins Subjekt verlegte; sondern diese Scheidung ist für den Menschen der Lehre entweder überhaupt nicht da oder sie ist ihm nur die reine Formel für jenen vielgestaltigen dialektischen Gegensatz, auf dessen Aufhebung die Lehre errichtet ist.



Der Weg der Lehre ist demgemäß nicht der zur Ausbildung einer Erkenntnis, sondern der zur reinen Erfüllung in einem zentralen Menschenleben. Das ist an den drei Erscheinungen der Lehre, die uns in hinlänglicher Dokumentation überliefert sind, mit größerer oder geringerer Klarheit zu gewahren.

Diese drei Erscheinungen sind: die chinesische Tao-Lehre, die indische Erlösungslehre, die jüdisch-urchristliche Lehre vom Reiche Gottes. Auch dieser Erscheinungen Dokumentation reicht nicht hin, um ihren Weg ganz zu überschauen. So wissen wir von der werdenden jüdisch-urchristlichen Lehre einiges von den Lebensgemeinschaften, die sie trugen — von den (anscheinend von den Redaktoren des Kanons absichtlich oder unabsichtlich mißverstandenen) Rechabiten (Jerem. 35) bis zu den Essäern, auf deren uralte Tradition sicherlich trotz aller Übertreibungen mit Recht hingewiesen wird — aber sehr wenig von den Worten dieses sozusagen unterirdischen Judentums, die wir nur dürftig aus späten Quellen erschließen oder erahnen können. Hinwieder sind

uns in den Schriften der Tao-Lehre Sprüche der „Alten“ überliefert, die uns die lange Vorexistenz der Lehre verbürgen, und diese wird auch durch Äußerungen von gegnerischer Seite bestätigt; aber von den Lebensformen, in denen sie sich fortpflanzt, haben wir nur ganz unzulängliche Nachricht. Nicht einmal das indische Schrifttum, von allen das unvergleichlich größte, bietet eine vollständige Anschauung des Zusammenhangs.

Immerhin genügt das Material um zu zeigen, wie sich die Lehre unabhängig von Wissenschaft und Gesetz bildet und wie sie sich im zentralen Menschen erfüllt, der Wissenschaft und Gesetz ohne Kampf, lediglich durch die Lehre und das Leben überwindet. So überwindet Buddha die vedische Wissenschaft mit der Aufhebung der „Ansicht“, die dem Vollendeten nicht zustehe, im „Pfad“, und das brahmanische Gesetz mit der Aufhebung der Kasten im Orden. So überwindet Lao-Tse die offizielle Weisheit durch die Lehre vom „Nichtsein“, die offizielle Tugend durch die Lehre vom „Nichttun“.

Und auch dies können wir an den Erscheinungen

der Lehre sehen, daß der zentrale Mensch der Lehre kein neues Element zubringt, sondern sie erfüllt. „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ So sagt auch Lao-Tse von sich, er habe nur das Un-erkannte der Vorzeit, die Ahnung des Einen, die im Wort des Volkes ruht, zu erfüllen. Er führt etwa den Spruch an: „Gewalttätige erreichen nicht ihren natürlichen Tod“ und fügt hinzu: „Was die andern lehren, lehre ich auch: ich will daraus einen Vatergrund der Lehre machen.“ Dies entspricht den Worten der Bergpredigt: „Ich aber sage euch“; denn Gewalt ist schon an sich für Lao-Tse das Tote, das Leblose in der Welt, weil sie das Taolose ist. Erfüllen bedeutet hier wie dort: ein Überliefertes aus dem Bedingten ins Unbedingte heben.

Der zentrale Mensch bringt der Lehre kein neues Element zu, sondern erfüllt sie; das heißt: er hebt sie zugleich aus dem Unerkannten ins Erkannte und aus dem Bedingten ins Unbedingte.

In ihrer höchsten Wahrheit erweist sich diese Unbedingtheit des Erfüllenden, welche die Welt der Be-

dingten wider ihn setzt, erweist sich diese seine Kraft der Erfüllung in seinem Leben. In unvergleichbar höherem Maße noch als vom großen Herrscher, vom großen Künstler und vom großen Philosophen gilt von ihm, daß alles Zerstreute, Flüchtige und Fragmentarische in ihm zur Einheit zusammenwächst; sein Leben ist diese Einheit. Der Herrscher hat seine Völkergestaltung, der Künstler hat sein Werk, der Philosoph hat seine Ideologie; der Erfüllende hat nichts als sein Leben. Seine Worte sind Stücke dieses Lebens, jedes Vollstrecker und Urheber, jedes vom Schicksal angesprochen und vom Schicksal aufgefangen, das Heer der Stimmen durch diesen Menschenleib ins Endgültige wandelnd, die schwache Regung vieler Toten in ihm zur Macht gebunden, er das Kreuzesholz der Lehre, Erfüllung und Aufhebung, Heil und Untergang. Darum gibt es Logia, die kein Zweifel anzutasten vermag und die sich, durch die Geschlechter schreitend, auch ohne Schrift unvermischt erhalten kraft der Schicksalsprägung und der elementaren Einzigkeit der erfüllenden Rede. Denn der Erfüllende, der aus allem gebunden ist und doch aus dem Nichts

kommt, ist der einzigste Mensch. Obgleich alles Suchen ihn begehrte und alle Einkehr ihn ahnte, wird er, wenn er erscheint, von wenigen erkannt, und diese wenigen sind wohl gar nicht von denen, die ihn ahnten und begehrten: so groß ist seine Einzigkeit, — so unoriginell, so unscheinbar, so ganz und gar die letzte Echtheit des Menschentums.

Am sichtbarsten ist dies an Jesus, an dem das Zeugnis, wie es scheint, durch den Tod, das einzige Absolute, das der Mensch herzugeben hat, vollendet worden ist. Ihm zunächst steht Buddha. Lao-Tses Leben bietet sich am wenigsten dar. Das liegt daran, daß es eben das Leben seiner Lehre, ein verborgenes Leben war. In dem kargen Bericht des Geschichtschreibers ist alles darüber gesagt; von seinem Leben: „Seine Lehre war die Verborgenheit des Selbst: namenlos zu werden war das, wonach er strebte“; und von seinem Tode: „Niemand weiß, wo er geendet hat: Lao-Tse war ein verborgener Weiser.“

Wie das Leben Lao-Tses, so ist auch seine Lehre die verborgenste, denn sie ist die gleichnisloseste.

Die nackte Einheit ist stumm. Sowie die Einheit aus Grund und Ziel eines ausgefonderten, in das wortlose Wunder versunkenen Menschentums zur Lehre wird, sowie sich in diesem Manne das Wort bewegt — in der Stunde der Stille, vor Tag, wo noch kein Du ist als das Ich und die einsame Rede im Dunkel den Abgrund hinüber und herüber mißt —, ist die Einheit schon vom Gleichnis berührt. Der Mensch redet seine Worte, wie der Logos die Menschen redet: sie sind nicht mehr die reine Einheit, — es ist schon die Vielheit, das Gleichnis darin. Aber wie die Vielheit der Menschen, solange sie Kinder sind, noch an die Einheit gebunden ist und das Gleichnis nur so auf ihnen ruht wie das Lächeln auf ihren Lippen, so ist die Rede des Ausgefonderten in der Stunde der Stille nur erst vom Gleichnis berührt wie von einem Lächeln. Und wie die Vielheit der Menschen, wenn sie erwachsen und selber Kinder zeugen sollen, sich von der Einheit löst

und das Gleichnis so in ihnen strömt wie das Blut in ihren Adern, so ist die Rede des Erfüllenden, wenn er zu den Menschen geht, vom Gleichnis durchflossen wie vom Blute.

Wie aber zwischen Kindheit und Mannheit die Zeit der Jugend steht, das ist die Tragödie, die sich unmerklich versöhnt, bis sie verschwunden ist, so steht zwischen Einsamkeit und Predigt die Zeit des Übergangs, die sich freilich nicht unmerklich versöhnt, sondern sich entscheidet. Buddha nennt sie die Zeit der Versuchung. Er spricht zum Versucher: „Nicht eher werde ich, o Böser, ins Nirwana eingehen, bis nicht dieser mein unsträflicher Wandel gediehen sein wird und zur Blüte gekommen, weithin verbreitet, bei vielen zu finden, reich entfaltet, so daß er von den Menschen schön geoffenbart ist.“ In dieser Zeit ist das Gleichnis nicht mehr das Lächeln, noch nicht das Blut; es ist noch auf dem Geiste, schon in dem Geiste, — wie der Traum. Wie die Jugend im Traum steht, so steht der Übergang im Traum. Darum ist das Wort der Einsamkeit der Schrei, und das Wort der Predigt

die Erzählung, aber das Wort des Übergangs ist das Bild.

Es gibt jedoch ein Leben, in dem der Übergang nicht von der Einsamkeit zur Predigt führt, sondern von der Einsamkeit der Frage zur Einsamkeit der Fülle, von der Einsamkeit des Abgrunds zur Einsamkeit des Meeres. Das ist das verborgene Leben.

Ich glaube, daß dieser Mensch wie die andern versucht wird. Und wie die andern geht er nicht ins Nirwana ein, aber er geht auch nicht zu den Menschen; er geht in die Verborgenheit. Die Verborgenheit soll ihm seine Kinder gebären. „Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt“, so nennt ihn Lao-Tse.

Was ist diesem Menschen die Predigt? „Der Himmel redet nicht und weiß doch Antwort zu finden.“ Was ist ihm die Mannheit? „Der seine Mannheit liebt, an seiner Weibheit hält, der ist das Strombett aller Welt.“

Dieser Mensch redet nicht zu sich und nicht zu den Menschen, sondern in die Verborgenheit. Wiewohl er selbst nicht auf dem Wege zu den Menschen ist, so ist



doch sein Wort notwendigerweise auf dem Wege zum Gleichnis; er ist nicht im Übergang, aber sein Wort ist das Wort des Übergangs geblieben: das Bild. Seine Rede ist nicht eine volle Gleichnisrede wie die Buddhas oder Jesu, sondern eine Bilderrede. Sie gleicht einem Jüngling, der sich noch nicht von der Einheit zum Gleichnis gelöst hat wie der Mann, der nicht mehr an die Einheit gebunden ist wie das Kind. Aber das wäre ein Jüngling, wie wir ihn etwa in Hölderlins Gedichten ahnen: der nicht das über sich hinausstrebende des Traums und der Tragödie hat, sondern nur die seherische Fülle der Jugend, ins Unbedingte und Ewige gekehrt, wo der Traum zur Mantel und die Tragödie zum Mysterium geworden ist.

Verborgtheit ist die Geschichte von Lao-Tses Rede. Mag die Predigt von Benares, mag die Bergpredigt noch so mythifiziert sein, — daß dem Mythos eine große Wahrheit zugrunde lag, ist unverkennbar. In Lao-Tses Leben ist nichts, was diesem entspräche. Seiner Rede, dem Buche, merkt man überall an, daß es gar nicht das war, was wir Rede nennen, sondern nur

wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle, wenn ein leichter Wind es berührt. In dem kargen Bericht des Geschichtschreibers ist auch dies mitgeteilt oder dargestellt. Lao-Tse geht in seine letzte Verborgenheit; er verläßt das Land, in dem er gewohnt hat. Er erreicht den Grenzpaß. Der Befehlshaber des Grenzpassess spricht zu ihm: „Ich sehe, daß du in die Verborgenheit gehst. Wolle doch ein Buch für mich schreiben, ehe du gehst.“ Darauf schreibt Lao-Tse ein Buch in zwei Abteilungen, das ist das Buch von Tao und der Tugend, in fünftausend und etlichen Worten. Sodann geht er. Und unmittelbar daran schließt sich in dem Bericht, was ich früher anführte: „Niemand weiß, wo er geendet hat.“ Nachricht oder Sinnbild, gleichviel: dies ist die Wahrheit über Lao-Tses Rede. „Die es wissen, reden es nicht; die es reden, wissen es nicht“, heißt es in seinem Buche. Seine Rede ist nur wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle.

Die Lehre Lao-Tses ist bildhaft, aber gleichnislos, wofern wir an das vollständige Gleichnis denken, das

vom Bilde zur Erzählung wurde. So übergab er sie der Zeit. Hunderte von Jahren vergingen darüber, da kam die Lehre an einen, der — sicherlich, wie alle großen Dichter, vieles Volksgleichnis in sich sammelnd — ihr Gleichnis dichtete. Dieser hieß Tschuang-Tse.

Nicht also wie in der Lehre Jesu und Buddhas ist das Gleichnis in der Tao-Lehre das unmittelbare, im zentralen Menschen erwachsene Wort der Erfüllung, sondern es ist die Dichtung eines, dem die Lehre schon in ihrer Erfüllung übergeben war.

Zerfallen ist die Erscheinung der Tao-Lehre in das erste Wort, das der nackten Einheit so nahe steht wie kein anderes Wort der Menschenwelt, und in das zweite Wort, in dem die Einheit so reiche und zärtliche Gewandung trägt wie in keinem andern Wort der Lehre, sondern allein in den großen Gedichten der Menschenwelt.

Beide aber zusammen erst geben uns die vollkommene Gestalt der Lehre in ihrer reinsten Erscheinung: wie sie Tao, „die Bahn“, Grund und Sinn des geeinten Menschenlebens, als den Allgrund und Allsinn verkündet.

Tschuang-Tse lebte in der zweiten Hälfte des vierten und in der ersten des dritten Jahrhunderts v. Chr., also etwa 250 Jahre nach Lao-Tse. Während aber jener andere Apostel, der seinen Meister nicht leiblich kannte, Paulus, die Lehre Jesu von der Einheit des wahrhaften Lebens zerlegte und in einen ewigen Gegensatz von Geist und Natur — den man nicht aufheben, dem man nur entfliehen könne — verkehrte, war Tschuang-Tse in Wahrheit ein Sendbote seiner Lehre: ihr Sendbote zu den Dingen der Welt. Denn daß er ihr Gleichnis dichtete, das ist ja nicht so zu verstehen, als hätte er sie an den Dingen „erklärt“ oder auf die Dinge „angewendet“. Vielmehr trägt das Gleichnis die Einheit der Lehre in alle Welt hinein, so daß, wie sie zuvor das All in sich umhegte, nun es ihrer voll erscheint, und kein Ding ist so gering, daß sie sich weigerte, es zu füllen. Wer solcherart die Lehre nicht eifernd verbreitet, sondern sie in dem Wesen offenbart, der gewährt jedem, die Lehre nun auch in sich zu entdecken und zu beleben.

Soldy ein Apostolat ist still und einsam, wie die Meisterschaft, der es dient, still und einsam war. Es wohnt nicht mehr wie jene in der Verborgenheit, aber es ist durch keine Pflicht und durch keinen Zweck mit den Menschen verbunden. Der Geschichtschreiber teilt uns fast nichts anderes aus Tschuang-Tses Leben mit als dies, daß er arm war und die Ämter, die ihm angeboten wurden, mit den Worten ablehnte: „Ich werde nie ein Amt annehmen. So werde ich frei bleiben, mir selbst zu folgen.“ Dasselbe geht aus den in seinen Büchern verstreuten, offenbar von Schülerhand herrührenden Lebensnachrichten hervor. Und nichts anderes besagt der Bericht über sein Sterben. Er verbietet, ihm ein Begräbniß zu geben: „Erde und Himmel mir Sarg und Gruft, Sonne und Mond mir die zwei runden Heilsbilder, die Sterne mein Geschmeide, die unendlichen Dinge mein Trauergeleit, — ist nicht alles beisammen? Was könntet ihr noch dazufügen?“

Es ist nicht verwunderlich, daß die Welt der Bedingten sich wider ihn erhob. Seine Zeit, die unter der Herrschaft der Konfuzianischen Weisheit von der

sittlichen Einrichtung des Lebens nach Pflicht und Zweck stand, nannte Tschuang-Tse einen Nutzlosen. In Gleichnissen wie das vom nutzlosen Baum hat er der Zeit seine Antwort gegeben. Die Menschen kennen den Nutzen des Nutzlosen nicht. Den sie den Zwecklosen nennen, ist Taos Zweck.

Er trat der öffentlichen Meinung, die das Gesetz seiner Zeit war, entgegen, nicht in Hinsicht auf irgendeinen Inhalt, sondern grundsätzlich. Wer seinem Fürsten oder Eltern schmeichelt, sagte er, wer ihnen blind zustimmt und sie grundlos preist, wird von der Menge unkindlich und treulos genannt; nicht aber, wer der Menge selbst schmeichelt, ihr blind zustimmt, sie grundlos preist, wer seine Haltung und seinen Ausdruck darauf richtet, ihre Gunst zu gewinnen. Er aber kannte die Leerheit der Menge und sprach sie aus; er wußte, daß nur der sie gewinnt, der sich ihr auferlegt, und sagt es: „Ein Mann stiehlt einen Beutel und wird bestraft. Ein anderer stiehlt einen Staat und wird ein Fürst.“ Und auch das wußte er, daß die Lehre von Tao sich der Menge nicht auferlegen kann. Denn die Lehre bringt

ja nichts an die Menschen heran, sondern sie sagt einem jeden, daß er die Einheit habe, wenn er sie in sich entdecke und belebe. Es ist aber mit den Menschen so:

„Alle streben zu ergreifen, was sie noch nicht wissen, keiner strebt zu ergreifen, was er weiß.“ Das Große ist der Menge unzugänglich, weil es das Einfache ist. Große Musik, sagt Tschuang-Tse, empfängt die Menge nicht, über Gassenhauer jubelt sie; so werden vollkommene Worte nicht gehört, dieweil gemeine Worte die Herrschaft haben; zwei tönerner Schellen töten den Glockenklang. „So ist die Welt verirrt; ich weiß den rechten Pfad; aber wie kann ich sie leiten?“

Und so erschöpft sich das Apostolat im Gleichnis, das nicht eifert, sondern in sich verharrt, sichtbar und doch verborgen. Die Welt, sagt Tschuang-Tse, steht wider die Bahn, und die Bahn steht wider die Welt; die Bahn kann die Welt nicht anerkennen, und die Welt kann die Bahn nicht anerkennen; „darum ist die Tugend der Weisen verborgen, mögen sie auch nicht in den Bergen und in den Wäldern hausen; verborgen, auch wenn sie nichts verbergen“. So fand das

Apostolat Tschuang-Tse seine Mündung darin, worin die Meisterschaft Lao-Tse ihren Lauf gehabt hatte: in der Verborgenheit.

## 6

Das Wort „Tao“ bedeutet den Weg, die Bahn; da es aber auch den Sinn von „Rede“ hat, ist es zuweilen mit „Logos“ wiedergegeben worden. Es ist bei Lao-Tse und seinen Jüngern, wo immer es metaphorisch entwickelt wird, an die erste dieser Bedeutungen geknüpft. Doch ist seine sprachliche Atmosphäre der des heraklitischen Logos in der Tat verwandt, schon darin, daß beide ein dynamisches Prinzip des Menschenlebens ins Transzendente versetzen, aber im Grunde nichts anderes meinen als das Menschenleben selber, das aller Transzendenz Träger und Wirklichkeit ist. Von Tao will ich das hier darlegen<sup>1</sup>.

Man hat Tao im Abendlande zumeist als einen Versuch der Welterklärung aufgefaßt; bemerkenswer-

<sup>1</sup> Die Zitate ohne besondere Bezeichnung sind Tschuang-Tse, die mit (L) bezeichneten Lao-Tse entnommen.



terweise fiel die Welterklärung, die man darin erblickte, stets mit den Neigungen der jeweiligen Zeitphilosophie zusammen; so galt Tao erst als die Natur, so dann als die Vernunft, und neuerdings soll es gar die Energie sein. Diesen Deutungen gegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß Tao überhaupt keine Welterklärung meint, sondern dies, daß der ganze Sinn des Seins in der Einheit des wahrhaften Lebens ruht, nur in ihr erfahren wird, daß er eben diese Einheit, als das Absolute gefaßt, ist. Will man von der Einheit des wahrhaften Lebens absehen und das betrachten, was ihr „zugrunde liegt“, so bleibt nichts übrig als das Unerkennbare, von dem nichts weiter auszusagen ist, als daß es das Unerkennbare ist. Die Einheit ist der einzige Weg, es zu verwirklichen und in solcher Wirklichkeit zu erleben. Das Unerkennbare ist natürlicherweise weder die Natur noch die Vernunft noch die Energie, sondern eben das Unerkennbare, dem kein Bild zureicht, weil „in ihm die Bilder sind“. Das Erlebte aber ist wieder weder die Natur noch die Vernunft noch die Energie, sondern die Einheit

der Bahn, die Einheit des wahrhaften Menschenweges, die der Geeinte in der Welt und in jedem Ding wiederfindet: die Bahn als die Einheit der Welt, als die Einheit jedes Dinges.

Es darf aber die Unerkennbarkeit des Tao nicht so aufgefaßt werden, wie man von der Unerkennbarkeit irgendeines Prinzips religiöser oder philosophischer Welterklärung redet, um dann doch darüber auszusagen. Auch das, was der Name „Tao“ ausagt, wird nicht von dem Unerkennbaren ausgesagt; „der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewige Name“ (L). Will man Tao nicht als das Notwendige betrachten, dessen Wirklichkeit im geeinten Leben erfahren wird, sondern als ein an sich Seiendes, so findet man nichts zum Betrachten: „Tao kann kein Dasein haben.“ Es kann nicht erforscht, nicht dargelegt werden. Nicht bloß kann keine Wahrheit darüber ausgesagt werden, sondern es kann überhaupt nicht Gegenstand einer Aussage sein. Was darüber ausgesagt wird, ist weder wahr noch falsch. „Wie kann Tao so verdunkelt sein, daß etwas ‚Wahres‘ oder etwas ‚Falsches‘ daran er-

scheint? . . . Tao ist verdunkelt, weil wir es nicht fassen können." Wenn es also scheint, Tao sei zu irgendeiner Zeit mehr da als zu irgendeiner andern, so ist dies keine Wirklichkeit, sondern nur wie das Sinken und Steigen der Töne in der Musik, „es gehört zum Spiel“. Wir können es in keinem Sein auffinden. Wenn wir es in Himmel und Erde, im Raum und in der Zeit suchen, so ist es nicht da, sondern Himmel und Erde, Raum und Zeit sind in ihm allein begründet. Und wenn wir es in „dem Geheimnis der Wesenheit Gottes“ suchen, so ist es nicht da, sondern Gott ist in ihm allein begründet. Und dennoch „kann es durch das Suchen gefunden werden“ (L): im geeinten Leben. Da wird es nicht erkannt und gewußt, sondern besessen, gelebt und getan. „Nur wer mit Schweigen es erlangt und mit dem Wesen es vollendet, der hat es“, heißt es in den Büchern des Lieh-Tse. Und er hat es nicht als sein eigen, sondern als den Sinn der Welt. Aus seiner Einheit schaut er die Einheit in der Welt: die Einheit des männlichen und des weiblichen Elements, die nicht für sich, sondern nur aneinander bestehen; die

Einheit der Gegensätze, die nicht für sich, sondern nur durcheinander bestehen; die Einheit der Dinge, die nicht für sich, sondern nur miteinander bestehen. Diese Einheit ist das Tao in der Welt. Wenn in einem von Tschuang-Tse erzählten Gespräche Lao-Tse zu Kung-Fu-Tse sagt: „Daß der Himmel hoch ist, daß die Erde breit ist, daß Sonne und Mond kreisen, daß die Dinge gedeihen, das ist ihr Tao“, so wird dieser Ausspruch erst durch einen alten Vers, den Lao-Tse in seinem Buche anführt, ganz verständlich. Er lautet:

„Himmel kriegte Einheit, damit Glast,  
 Erde Einheit, damit Ruh und Raft,  
 Geister Einheit, damit den Verstand,  
 Bäche Einheit, damit vollen Rand,  
 Alle Wesen Einheit, damit Leben,  
 Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte  
 Maß zu geber.“

So macht die Einheit jedes Dinges in sich selbst die Art und das Wesen dieses Dinges aus, das ist das Tao dieses Dinges, dieses Dinges Bahn und Ganzheit. „Kein Ding kann Tao erzeugen, und doch hat

jedes Ding Tao in sich und erzeugt es ewig von neuem.“

Das bedeutet: jedes Ding offenbart Tao durch den Weg seines Daseins, durch sein Leben; denn Tao ist die Einheit in der Wandlung, die Einheit, die sich, wie an der Vielheit der Dinge, so an der Vielheit der aufeinanderfolgenden Momente im Leben jedes Dinges bewährt. Darum ist nicht der Mensch, dessen Weg ohne Wandlungen verläuft, die vollkommene Offenbarung Taos, sondern der Mensch, der mit der stärksten Wandlung die reinste Einheit vereint. Es gibt zwei Arten von Leben. Das eine ist das bloße Hinleben, die Abnutzung bis zum Verlöschen; das andere ist die ewige Wandlung und deren Einheit im Geiste. Wer in seinem Leben sich nicht verzehren läßt, sondern sich unablässig erneuert und gerade dadurch, in der Wandlung und durch sie, sein Selbst behauptet — das ja nicht ein starres Sein, sondern eben Weg, Tao ist —, der gewinnt die ewige Wandlung und Selbstbehauptung. Denn hier wie immer in der Tao-Lehre: Bewußtsein wirkt Sein, Geist wirkt Wirklichkeit. Und wie im Zusammenhang der Lebensmomente eines Dinges, so be-

währt sich Tao im Zusammenhang der Lebensmomente der Welt, im Kommen und Gehen aller Dinge, in der Einheit der ewigen Allwandlung. So heißt es in den Büchern des Lieh-Tse: „Was keinen Urquell hat und beständig zeugt, ist Tao. Aus Leben zu Leben deshalb, obgleich endend, nicht verderbend, das ist Ewigkeit . . . Was einen Urquell hat und beständig stirbt, ist ebenfalls Tao. Aus Tod zu Tod deshalb, obgleich nie endend, doch sich selbst verderbend, auch das ist Ewigkeit.“ Tod ist Losbindung, ist Übergang zu neuer Gestalt, ist ein Augenblick des Schlafs und der Einkehr zwischen zwei Weltenleben. Alles ist Werden und Wandlung in dem „großen Haus“ der Ewigkeit. Wie in dem Dasein des Dinges Scheidung und Sammlung, Wandlung und Einheit aufeinander folgen, so folgen im Dasein der Welt Leben und Tod aufeinander, zusammen erst Tao, als die Einheit in der Wandlung, bewährend. Dieses ewige Tao, das die Verneinung alles scheinhaften Seins ist, wird auch das Nichtsein genannt. Geburt ist nicht Anfang, Tod ist nicht Ende, Dasein in Raum und Zeit ist ohne Schranke und Still-

stand; Geburt und Tod sind nur Eingang und Ausgang durch „das unsichtbare Tor des Himmels, welches Nichtsein heißt. Dieses ist der Wohnsitz des Vollendeten“.

Auch hier wird der Vollendete, der Geeinte als der bezeichnet, der Tao unmittelbar erlebt und erfährt. Er schaut die Einheit in der Welt. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wäre die Welt ein geschlossenes Ding außer ihm, dessen Einheit er durchdringe. Vielmehr ist die Einheit der Welt nur eine Spiegelung seiner Einheit; denn die Welt ist nichts Fremdes, sondern eins mit dem Geeinten. „Himmel und Erde und ich kamen zusammen ins Dasein, und ich und alle Dinge sind eins.“ Da aber die Einheit der Welt nur für den Vollendeten besteht, so ist es in Wahrheit seine Einheit, die Einheit in die Welt setzt. Das geht auch aus dem Wesen Taos hervor, wie es in den Dingen erscheint. Tao ist die Bahn der Dinge, ihre Art, ihre eigentümliche Ordnung, ihre Einheit; aber als solche existiert es in den Dingen nur potentiell; wirkend wird es erst in ihrer Berührung mit andern: „Wären Metall und Stein

ohne Tao, sie würden keinen Schall geben. Sie haben die Gewalt des Schalles, aber er kommt aus ihnen nicht, wenn sie nicht geschlagen werden. So ist es mit allen Dingen." Dabei ist das Bewußtsein immer nicht auf Seite des Empfangenden, sondern auf Seite des Gebenden; „Tao wird übermittelt, aber nicht empfangen". Und wie das Tao der Dinge erst durch ihre Berührung mit andern Dingen lebendig und offenbar wird, so wird das Tao der Welt erst durch ihre unbewußte Berührung mit dem bewußten Sein des Geistes lebendig und offenbar. Dies wird von Tschuangtse so ausgedrückt, daß der Vollendete die beiden Ur-elemente der Natur, das positive und das negative, Yang und Yin, die die Ureinheit des Seins zerscheiden, versöhnt und in Einklang bringt. Und in einem späten taoistischen Traktat, der in diesem Punkte auf einer — allzu beschränkt gefaßten — Überlieferung zu fußen scheint, dem „Buch von der Reinheit und der Ruhe", heißt es: „Wenn der Mensch in der Reinheit und der Ruhe verharrt, kehren Himmel und Erde zurück", das ist: zur Einheit, zum ungeschiedenen Dasein, zu Tao.



Auch in dem späten, entarteten Schrifttum (der ganze spätere Taoismus ist nichts als wachsende Entartung) wird also der Geeinte noch als der Gebende aufgefaßt. Wir dürfen sagen: der Geeinte ist für die Tao-Lehre der Schaffende: denn alles Schaffen bedeutet, von dieser Lehre aus angesehen, nichts andres als: das Tao der Welt, das Tao der Dinge hervorrufen, die ruhende Einheit lebendig und offenbar machen.

Es sei zusammenzufassen versucht:

Tao in sich ist das Unerkennbare, das Unwißbare. „Das wahre Tao erklärt sich nicht.“ Es ist nicht vorzustellen; es ist nicht zu denken, es hat kein Bild, kein Wort, kein Maß. „Taos Richtmaß ist sein Selbst“ (L).

Tao erscheint im Werden der Welt als die ursprüngliche Ungeschiedenheit, als das Urdasein, dem alle Elemente entsprangen, als „aller Wesen Mutter“ (L), als der „Talgeist“, der alles trägt. „Der Talgeist ist unsterblich; er heißt das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heißt Himmels und der Erde Wurzel“ (L).

Tao erscheint im Sein der Welt als die Konstante

Ungetrenntheit: als der einheitliche Wandel der Welt, als ihre Ordnung. „Es hat seine Bewegung und seine Wahrheit, aber es hat weder Handlung noch Gestalt.“ Es ist „ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun“ (L). Es „beharrt und wandelt sich nicht“ (L).

Tao erscheint in den Dingen als die persönliche Ungetrenntheit: als die eigentümliche Art und Kraft der Dinge. Es gibt kein Ding, in dem nicht das ganze Tao wäre, als dieses Dinges Selbst. Aber auch hier ist Tao ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun. Das Selbst der Dinge hat sein Leben in der Weise, in der die Dinge den Dingen antworten.

Tao erscheint im Menschen als die zielhafte Ungetrenntheit: als das Einigende, das alle Abirrung vom Lebensgrunde überwindet, als das Ganzmachende, das alle Zersunderung und Bruchigkeit heilt, als das Entzühnende, das von aller Entzweiung erlöst. „Wer in der Sünde ist, Tao vermag ihn zu entschöhnen“ (L).

Als die zielhafte Ungetrenntheit hat Tao seine eigene Erfüllung zum Ziel. Es will sich verwirklichen. Im Menschen kann Tao so reine Einheit werden, wie

es in der Welt, in den Dingen nicht werden kann. Der Mensch, in dem Tao reine Einheit wird, ist der Vollendete. In ihm erscheint Tao nicht mehr, sondern ist.

Der Vollendete ist in sich beschlossen, allgesichert, aus Tao geeinigt, die Welt einigend, ein Schaffender, „Gottes Genosse“: der Genosse der allschöpferischen Ewigkeit. Der Vollendete hat Ewigkeit. Nur der Vollendete hat Ewigkeit. Der Geist wandert durch die Dinge, bis er im Vollendeten zur Ewigkeit aufblüht.

Dies bedeutet das Wort Lao-Tses: „Ersteige die Höhe der Entäußerung, umfange den Urgrund der Ruhe. Die unzählbaren Wesen erheben sich alle. Daran erkenne ich ihre Rückkehr. Wenn die Wesen sich entfaltet haben, in der Entfaltung kehrt jedes zu seiner Wurzel zurück. Zur Wurzel zurückgekehrt sein heißt ruhen. Ruhen heißt die Bestimmung erfüllt haben. Die Bestimmung erfüllt haben heißt ewig sein.“

Tao verwirklicht sich im wahrhaften Leben des Vollendeten. In seiner reinen Einheit wird es aus Erscheinung zu unmittelbarer Wirklichkeit. Das Unerkennbare

und das geeinte Menschenleben, das Erste und das Letzte berühren sich. Im Vollendeten kehrt Tao von seiner Weltwanderung durch die Erscheinung zu sich selber zurück. Es wird Erfüllung, wird die Ewigkeit.

## 7

Was aber ist das geeinte Menschenleben in seinem Verhältnis zu den Dingen? Wie lebt der Vollendete in der Welt? Welche Gestalt nimmt bei ihm das Erkennen an, das Kommen der Dinge zum Menschen? Welche das Tun, das Kommen des Menschen zu den Dingen?

Die Tao-Lehre antwortet darauf mit einer großen Verneinung alles dessen, was von den Menschen Erkennen und Tun genannt wird.

Was von den Menschen Erkennen genannt wird, beruht auf der Verschiedenheit der Sinne und der Geisteskräfte. Was von den Menschen Tun genannt wird, beruht auf der Verschiedenheit der Absichten und der Handlungen. Jeder Sinn nimmt anderes auf, jede Geisteskraft bearbeitet es anders, alle taumeln sie durch-

einander in der Unendlichkeit: das nennen die Menschen Erkennen. Jede Absicht zerrt am Gefüge, jede Handlung greift in die Ordnung ein, alle wirren sie durcheinander in die Unendlichkeit: das nennen die Menschen Tun.

Was von den Menschen Erkennen genannt wird, ist kein Erkennen. Um dies zu erweisen, hat Tschuang-tse schier alle die Gründe vereinigt, die je der Menschengeist ersann, um sich selber in Frage zu stellen.

Es gibt keine Wahrnehmung, weil die Dinge sich unablässig ändern.

Es gibt keine Erkenntnis im Raum, weil uns nicht absolute, sondern nur relative Ausdehnung zugänglich ist. Alle Größe besteht nur im Verhältnis; „unterm Himmel ist nichts, was größer wäre als die Spitze eines Grashalms“. Wir können uns unserem Maße nicht entschwingen; die Grille versteht den Flug des Riesenvogels nicht.

Es gibt keine Erkenntnis in der Zeit, weil für uns auch die Dauer nur als Verhältniswert besteht. „Kein Wesen erreicht ein höheres Alter als das Kind, das in der Wiege starb.“ Wir können uns unserm Maße nicht

entschwingen; ein Morgenpilz kennt den Wechsel von Tag und Nacht nicht, eine Schmetterlingspuppe kennt den Wechsel von Frühling und Herbst nicht.

Es gibt keine Gewißheit des Lebens, denn wir haben kein Kriterium, an dem wir entscheiden könnten, welches das eigentliche und das bestimmende Leben ist, das Wachen oder der Traum. Jeder Zustand hält sich für den eigentlichen.

Es gibt keine Gewißheit der Werte, denn wir haben kein Richtmaß, an dem wir entscheiden könnten, was schön und was häßlich, was gut und was böse ist. Jedes Wesen nennt sich gut und sein Gegenteil böse.

Es gibt keine Wahrheit der Begriffe, denn alle Sprache ist unzulänglich.

All dies bedeutet für Tschuang-Tse nur eins: daß das, was von den Menschen Erkennen genannt wird, kein Erkennen ist. In der Geschiedenheit gibt es kein Erkennen. Nur der Ungeschiedene erkennt, denn nur in wem keine Scheidung ist, der ist von der Welt nicht geschieden, und nur wer von der Welt nicht geschieden ist, kann sie erkennen. Nicht im Gegenüberstehen, in

der Dialektik von Subjekt und Objekt: nur in der Einheit mit dem All gibt es Erkenntnis. Die Einheit ist die Erkenntnis.

Diese Erkenntnis wird durch nichts in Frage gestellt, denn sie umfaßt das Ganze: sie überwindet die Relation in der Unbedingtheit des Allumfangens. Sie nimmt jedes Gegensatzpaar als eine Polarität an, ohne die Gegensätze festlegen zu wollen, und sie schließt alle Polaritäten in ihrer Einheit ein; sie „versöhnt das Ja mit dem Nein im Lichte“.

Diese Erkenntnis ist ohne Sucht und ohne Suchen. Sie ist bei sich selbst. „Nicht ausgehend zur Tür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg“ (L). Sie ist ohne Wissenswahn. Sie hat die Dinge, sie weiß sie nicht. Sie vollzieht sich nicht durch Sinne und Geisteskräfte, sondern durch die Ganzheit des Wesens. Sie läßt die Sinne gewähren, aber nur wie spielende Kinder; denn alles, was sie ihr zutragen, ist nur eine bunte, spielende, ungewisse Spiegelung ihrer eigenen Wahrheit. Sie läßt die Geisteskräfte gewähren, aber nur wie Tänzer, die ihre Musik zum

Bilde machen, ungetreu und unftet und gestaltenreich nach Tänzerart. Die „Musik des Himmels“, das Spielen der Einheit auf der Vielheit unserer Natur („wie der Wind auf den Öffnungen der Bäume spielt“), ist hier zur Musik der Seele geworden.

Diese Erkenntnis ist nicht Wissen, sondern Sein. Weil sie die Dinge in ihrer Einheit besitzt, steht sie ihnen niemals gegenüber; und wenn sie sie betrachtet, betrachtet sie sie von ihnen aus, jedes Ding von ihm aus; aber nicht aus seiner Erscheinung, sondern aus dem Wesen dieses Dinges, aus der Einheit dieses Dinges, die sie in ihrer Einheit besitzt. Diese Erkenntnis ist jedes Ding, das sie betrachtet; und so hebt sie jedes Ding, das sie betrachtet, aus der Erscheinung zum Sein.

Diese Erkenntnis umfängt alle Dinge in ihrem Sein, das ist in ihrer Liebe. Sie ist die allumfassende Liebe, die alle Gegensätze aufhebt.

Diese Erkenntnis ist die Tat. Die Tat ist das ewige Richtmaß, das ewige Kriterium, das Absolute, das Sprachlose, das Unwandelbare. Die Erkenntnis des



Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun.

Was von den Menschen Tun genannt wird, ist kein Tun.

Es ist nicht ein Wirken des ganzen Wesens, sondern ein Hineintappen einzelner Absichten in Taos Gewebe, das Eingreifen einzelner Handlungen in Art und Ordnung der Dinge. Es ist in den Zwecken verstrickt.

Insofern sie es billigen, wird es von den Menschen Tugend genannt. Was von den Menschen Tugend genannt wird, ist keine Tugend. Es erschöpft sich in „Menschenliebe“ und „Gerechtigkeit“.

Was von den Menschen Menschenliebe und Gerechtigkeit genannt wird, hat nichts gemein mit der Liebe des Vollendeten.

Es ist verkehrt, weil es als Sollen auftritt, als Gegenstand des Gebotes. Liebe aber kann nicht geboten werden. Gebotene Liebe wirkt nur Übel und Kummer; sie steht im Widerstreit mit der natürlichen Güte des Menschenherzens, sie trübt seine Reinheit und verstört seine Unmittelbarkeit. Darum verbringen, die so predigen,

ihre Tage damit, über die Bosheit der Welt zu klagen. Sie verletzen die Ganzheit und Wahrhaftigkeit der Dinge und wecken den Zweifel und die Entzweiung. Absichtliche Menschenliebe und absichtliche Gerechtigkeit sind nicht in der Natur des Menschen begründet; sie sind überflüssig und lästig wie überzählige Finger oder andere Auswüchse. Darum spricht Lao-Tse zu Kung-Fu-Tse: „Wie Stechfliegen einen die ganze Nacht wachhalten, so plagt mich dieses Gerede von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Strebe danach, die Welt zu ihrer ursprünglichen Einfachheit zurückzubringen.“

Aber noch in einem andern Sinn haben „Menschenliebe und Gerechtigkeit“ nichts gemein mit der Liebe des Vollendeten. Sie beruhen darauf, daß der Mensch den andern Menschen gegenüberstehe und sie nun „liebepoll“ und „gerecht“ behandle. Die Liebe des Vollendeten aber, der jeder Mensch nachstreben kann, beruht auf der Einheit mit allen Dingen. Darum spricht Lao-Tse zu Kung-Fu-Tse: „Für die vollkommenen Männer der Urzeit war Menschenliebe nur ein Durchgangspfad und Gerechtigkeit nur eine Nachtherberge auf dem Wege

ins Reich der Ungeschiedenheit, wo sie sich von den Gefilden des Gleichmuts nährten und in den Gärten der Pflichtlosigkeit wohnten."

Wie das wahre Erkennen von Lao-Tse, der es von der Menschensprache aus ansieht, „Nichterkennen“ genannt wird („Wer licht in Tao, ist wie voll Nacht“), so wird das wahre Tun, das Tun des Vollendeten, von ihm „Nichttun“ genannt. „Der Vollendete tut das Nichttun“ (L). „Die Ruhe des Weisen ist nicht, was die Welt Ruhe nennt: sie ist das Werk seiner inneren Tat.“

Dieses Tun, das „Nichttun“, ist ein Wirken des ganzen Wesens. In das Leben der Dinge eingreifen heißt sie und sich schädigen. Ruhem aber heißt wirken, die eigne Seele reinigen heißt die Welt reinigen, sich in sich sammeln heißt hilfreich sein, sich Tao ergeben heißt die Schöpfung erneuern. Der sich auferlegt, hat die kleine offenbare Macht; der sich nicht auferlegt, hat die große heimliche Macht. Der nicht „tut“, wirkt. Der in vollkommener Eintracht ist, den umgibt die empfangende Liebe der Welt. „Ich sitze wie ein Leichnam, dieweil

meine Drachengewalt sich ringsum offenbart, in tiefem Schweigen, dieweil meine Donnerstimme erschallt, und die Mächte des Himmels antworten jeder Wandlung meines Willens, und unter dem nachgiebigen Einfluß des Nichttuns reifen und gedeihen alle Dinge."

Dieses Tun, das „Nichttun“, ist ein Wirken aus gesammelter Einheit. In immer neuem Gleichnis sagt es Tschuang-Tse, daß jeder das Rechte tut, der sich in seinem Tun zur Einheit sammelt. Wer auf eines gesammelt ist, dessen Wille wird reines Können, reines Wirken: denn wenn im Wollenden keine Scheidung ist, ist zwischen ihm und dem Gewollten — dem Sein — keine Scheidung mehr; das Gewollte wird Sein. Der Adel der Wesen liegt in ihrer Fähigkeit, sich auf eines zu sammeln. Um dieser Einheit willen heißt es bei Lao-Tse: „Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde.“ Der Geeinte ist wie ein Kind, das den ganzen Tag schreit und nicht heiser wird, aus Einklang der Kräfte, den ganzen Tag die Faust geschlossen hält, aus gesammelter Tugend, den ganzen Tag ein Ding anstarrt, aus unzerschiedener Aufmerksamkeit, das sich

bewegt, ruht, sich anpaßt, ohne es zu wissen, und jenseits aller Trübung in einem himmlischen Lichte lebt.

Dieses Tun, das „Nichttun“, steht im Einklang mit dem Wesen und der Bestimmung aller Dinge, das ist mit Tao. „Der Vollendete hat, wie Himmel und Erde, keine Menschenliebe.“ Er steht den Wesen nicht gegenüber, sondern umfaßt sie. Darum ist seine Liebe ganz frei und unbeschränkt, hängt nicht vom Gebaren der Menschen ab und kennt keine Wahl; sie ist die unbedingte Liebe. „Gute — ich behandle sie gut, Nichtgute — auch sie behandle ich gut: die Tugend ist gut. Gestreue — ich behandle sie getreu, Nichtgetreue — auch sie behandle ich getreu: die Tugend ist treu“ (L). Und weil er keine „Menschenliebe“ hat, greift der Vollendete nicht in das Leben der Wesen ein, er erlegt ihnen nichts auf, sondern er „verhilft allen Wesen zu ihrer Freiheit“ (L): er führt durch seine Einheit auch sie zur Einheit, er macht ihr Wesen und ihre Bestimmung frei, er erlöst Tao in ihnen.

Wie die natürliche Tugend, die Tugend jedes Dinges in seinem „Nichtsein“ besteht: darin, daß es in seinen

Grenzen, in seiner Urbeschaffenheit ruht, so besteht die höchste Tugend, die Tugend des Vollendeten, in seinem „Nichttun“: in seinem Wirken aus ungeschiedener, gegensatzloser, umfriedeter Einheit. „Seine Ausgänge schließt er, macht zu seine Pforten, er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube. Das heißt tiefes Einswerden“ (L).

## 8

Einheit allein ist wahre Macht. Darum ist der Ge-einte der wahre Herrscher.

Das Verhältnis des Herrschers zum Reich ist Taos höchste Kundgebung im Zusammenleben der Wesen.

Das Reich, die Gemeinschaft der Wesen, ist nicht etwas Künstliches und Willkürliches, sondern etwas Eingeborenes und Selbstbestimmtes. „Das Reich ist ein geistiges Gefäß und kann nicht gemacht werden. Wer es macht, zerstört es“ (L).

Darum ist das, was von den Menschen Regieren genannt wird, kein Regieren, sondern ein Zerstören. Wer in das natürliche Leben des Reiches eingreift, wer es

von außen lenken, meistern und bestimmen will, der vernichtet es, der verliert es. Wer das natürliche Leben des Reiches behütet und entfaltet, wer ihm nicht Befehl und Zwang auferlegt, sondern sich darein versenkt, seiner heimlichen Botschaft lauscht und sie ans Licht und ans Werk bringt, der beherrscht es in Wahrheit. Er tut das Nichttun: er greift nicht ein, sondern behütet und entfaltet, was werden will. In des Reiches Not und Trieb offenbart sich ihm Taos Wille. Er schließt seinen Willen daran, er wird Taos Werkzeug, und alle Dinge ändern sich von selbst. Er kennt keine Gewalt, und doch folgen alle Wesen dem Winke seiner Hand. Er übt weder Lohn noch Strafe, und doch geschieht, was er geschehen machen will. „Ich bin ohne Tun,“ spricht der Vollendete, „und das Volk ändert sich von selbst; ich liebe die Ruhe, und das Volk wird von selbst rechtschaffen; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selber reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selber einfach“ (L).

Regieren heißt sich der natürlichen Ordnung der Erscheinungen einfügen. Das kann aber nur, wer die Ein-

heit gefunden hat und aus ihr die Einheit jedes Dinges in sich selbst und die Einheit der Dinge miteinander schaut. Wer die Unterschiede los wird und sich dem Unendlichen verbindet, wer die Dinge wie sich dem Ur-dasein wiedergibt, beides, sich und die Welt, zusammen entläßt, zur Reinheit bringt, aus der Knechtschaft der Gewalt und des Getriebes erlöst, der regiert die Welt.

Das Reich ist entartet, es ist der Gewalttat der Obrigkeit verfallen. Es muß aus ihr befreit werden. Dies ist das Ziel des wahren Herrschers.

Was ist die Gewalttat der Obrigkeit? Der Zwang der falschen Macht. „Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; je mehr Waffen das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Künstlichkeit und List das Volk hat, desto ungeheuerlichere Dinge kommen auf; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Räuber und Diebe gibt es“ (L). Die Obrigkeit ist der Parasit, der dem Volke die Lebenskraft entzieht. „Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zuviel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es. Das



Volk ist schwer zu regieren, weil seine Obrigkeit allzu geschäftig ist. Deshalb ist es schwer zu regieren. Das Volk achtet den Tod gering, weil es umsonst nach Lebensfülle verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering" (*L*). Der wahre Herrscher befreit das Volk von der Gewalttat der Obrigkeit, indem er statt der Macht das „Nichttun“ walten läßt. Er übt seinen umgestaltenden Einfluß auf alle Wesen, und doch weiß keines davon, denn er beeinflußt sie in Übereinstimmung mit ihrer Urbeschaffenheit. Er macht, daß Menschen und Dinge sich aus sich selber freuen. Er nimmt all ihr Leid auf sich. „Tragen des Landes Not und Pein, das heißt des Reiches König sein" (*L*).

In dem entarteten Reich ist es so, daß es keinem gewährt ist, seine Angelegenheiten nach eigener Einsicht zu führen, sondern jeder steht unter der Botmäßigkeit der Vielheit. Der wahre Herrscher befreit den Einzelnen von dieser Botmäßigkeit; er entmennt die Menge und läßt jeden frei das Seine verwalten und die Gemeinschaft das Gemeinsame. All dies aber tut er in der Weise des Nichttuns, und das Volk merkt nicht, daß

es einen Herrscher hat; es spricht: „Wir sind von selbst so geworden.“

Der wahre Herrscher steht als der Vollendete jenseits von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Wohl ist der weise Fürst zu loben, der jedem das Seine gibt und gerecht ist; noch höher ist der tugendreiche zu schätzen, der in Gemeinschaft mit allen steht und Liebe übt; aber das Reich, das geistige Gefäß, auf Erden zu erfüllen vermag nur der geistige Fürst, der die Vollendung schafft: Einheit mit Himmel und Erde, Freiheit von allen Bindungen, die Tao widerstreiten, Erlösung der Dinge zu ihrer Urbeschaffenheit, zu ihrer Tugend.

Der wahre Herrscher ist Taos Vollstrecker auf Erden. Darum heißt es: „Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, auch der König ist groß“ (L).

# Das Epos des Zauberers



**Kalewala**, das finnische Epos, ist die Schöpfung eines Volkes und das Werk eines Einzelnen. Unter seinen Liedern ist nicht eines, das nicht vorher in dem tönenden Gedächtnis des Volkes sein Leben gehabt hätte. Aber keines der Lieder ist so gesungen worden, wie es im Epos aufgezeichnet steht: nicht etwa, daß Ungefügiges eingeschoben wäre — nur wenige verbindende Verse sind hinzugekommen —, nein, uralt ist das Lied in seinen Stücken, aber in seiner Ganzheit ist es neu. Denn dem Laulaja, dem finnischen Volks-  
 sänger, sind der Vers und die Weise heiliges, unverrückbares Urgesetz: das Wort aber ist sein Bereich, seiner Macht anheimgegeben; Recht und Beruf ist ihm, es zu wandeln — es zu härten und zu sänftigen, zu erhöhen und zu verdeutlichen. So singt jeder Laulaja das Lied aller und sein eigenes, ja mancher ändert

es zu mehreren Malen und sagt zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes. Darum hört jener Einzelne, der davon träumt, die Schöpfung des Volkes zum Werke zu formen, Elias Lönnrot, im finnischen Lande umherziehend jedes Lied in vielfacher Gestalt; er sammelt die Gestalten, er wählt für jeden Vers die schönste, für jeden Vorgang die vollständigste, er verbindet das Mannigfaltige, er baut wahrhaft das Lied aller auf. Und aus den so aufgebauten Liedern errichtet er das Epos.

Auch der Laulaja verknüpft Lieder zu Liedergruppen, jeder anders, und auch dies tut mancher zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise; aber die Kraft, die mit den Worten zu schalten mußte, wird plump und schwer, wenn sie statt Wort an Wort, Lied an Lied zu reihen strebt. Wohl trägt der Sänger jenen Zusammenhang des Mythos, der die epische Rune hervorbrachte, dunkel oder dämmerhaft in seinem Sinn; aber er vermag nicht, ihn in einem Zusammenhang der Lieder zu realisieren. Jener Einzelne aber, der gesammelt hat, hat die Kunde der Verschmelzung. Kein Dichter, weil

ohne Selbständigkeit, kein Gelehrter, weil ohne Distanz, ein Laulaja seinem Gemüt und seiner Begabung nach, ist er den Sängern des Volkes überlegen an Weite und Einheitlichkeit des Wissens; er kennt den Volksgesang wie keiner vor ihm, und seiner Kenntnis ist die Weihe der synthetischen Funktion verliehen. So verschmilzt er die Lieder zum Epos.

Daß er es konnte, das ist freilich aus seinen Fähigkeiten allein nicht zu verstehen; Fähigkeiten sind unfruchtbar ohne einen Glauben. Lönnrot hatte einen Glauben, dem seine Kräfte dienten und der sie fruchtbar machte: den Glauben an das ursprüngliche Epos, das eine Einheit war wie der Mythos, den es sang, und das dann in all die Lieder zerfiel — die Lieder, die nun selbständig weiter wuchsen, wucherten, sich wandelten, bis sie in seine Hand kamen, der nun versuchen wollte, die alte Dichtung wiederherzustellen, erweitert um all das, um das sie an Wesentlichem, Lebenaussprechendem, Schicksalgestaltendem die singenden Geschlechter erweitert hatten. Ein Trugglaube, von der Forschung unserer Zeit aus gesehen; aber im Reich

des Wirkens gilt nur die Kraft des Glaubens, nicht seine Probabilität. Lönntrot glaubte an das alte Epos wie Kolumbus an den Weg nach Indien; so öffneten sich ihm die neuen Länder.

## 2

Mehr als von irgendeinem Volk gilt es vom finnischen, daß das Singen älter ist als das Reden. Eine andere, heiligere Sprache hat der finnische Dichter Zachris Topelius den Gesang genannt; aber er ist mehr als das: er ist die Ursprache. Im Singen äußert der Mensch von je sein Verhältnis zu den Gewalten, den Ganzheiten des Lebens; im Reden äußert er sein Verhältnis zu den Dingen, das später, mittelbarer ist als jenes. Der Gesang ist die elementare Gemeinschaft, die urzeitliche feindlich=friedliche Vertraulichkeit mit der Natur, deren Herzschlag seinen Rhythmus erzogen hat; die Rede ist die erworbene Sonderung, das große Unterscheiden, die Weisheit der Orientierung, die Kunst der Distanz. Der Gesang ist Magie, die Rede Kausalität. Singen ist die Ausübung einer eingeborenen



Freiheit, Reden die Erfüllung eines unentbehrlichen Vertrags. So ruht in der Seele des finnischen Bauern, der noch den Elementen nahe ist, der Gesang auf dem Grunde, aber quellend und ewig bereit; die Rede liegt dicht unter der Fläche, aber stoßend und unlustig. Dem Wortkargen erwachen die Lippen im Liede, der Schwerfällige wird leicht und überlegen, sobald er zu singen beginnt.

Und die finnische Sprache selber: sie scheint nicht für die Rede, scheint zuerst für den Gesang geschaffen; ihre Worte enden meist auf Vokale und selten stoßen mehrere Konsonanten zu einem spröden Laut zusammen; eine der wohlklingendsten und gefügigsten des Erdbodens hat sie Jakob Grimm genannt, und der große finnische Forscher Porthan (1739—1804) sagt von ihr, ihr Geist sei dem Streben der Volksänger sonderlich günstig.

Zu Porthans Zeiten war der tiefe Quell noch unerschüttet. Alle Vorgänge des persönlichen und öffentlichen Lebens, Tätigkeit und Muße, Festfreude und einsames Leid riefen die tausendfältige Rune. Der Freund, der um den toten Vertrauten trauert, und der Feind, der

über den Verhassten spottet, der Hirt, der seinem knappen Leben nachsinnt, und der Jäger, der von der Beute träumt, die Frau, der die Ehe grausam war, und das Mädchen, dessen Liebster in der Ferne weilt, sie alle singen, althergebrachten, vom Erlebnis umgeschmolzenen Gesang. Des Festmahls höchste Freude ist das Lied; es gibt dem Zechen seine Weihe; nach den Gesängen ist die Hochzeitsfeier gegliedert. Wenn eine Reisegesellschaft, wie es vornehmlich im Winter Brauch und Bedürfnis ist, zu Kauf und Verkauf aus den oberen Bezirken in die Städte und auf die Märkte zieht, bei der Ausfahrt schon verbunden oder auf dem Wege zusammengeströmt, singt sie in allen Herbergen und macht die berühmten Runen der Heimat im weiten Lande bekannt. Und die Frauen singen, wie einst die Frauen von Lesbos, beim Mahlen des Kornes: ihre „Mühlenslieder“ — von der Liebe und von der Not des Frauenlebens. Bekanntes wird gesungen, aber auch Neues, und beides ist eins; denn der Sänger selbst scheidet nicht, was ihm sein Sinn befiehlt, von dem, was er als Kind übernommen hat. Auch der Berufene, der Laur

laja nicht, der sich aus der singenden Menge erhebt als der Sendbote der dauernden, von Geschlecht zu Geschlecht gehenden Dichtung und über der flüchtigen Welle den großen feierlichen Zusammenhang trägt. Ein Bauer wie die anderen, nicht durch Stand, sondern durch Wissen vor ihnen ausgezeichnet; seiner Sprache kundig, daß er über all ihre Köstlichkeit gebieten kann und, um frei zu sein, nicht aus dem Bann des Gesetzes zu schreiten braucht; im schriftlosen Gedächtnis die Fülle überlieferten Gesanges fassend, den er in der Jugend dem Vater und den alten Meistern ablauschte; ehrfürchtig gegen die Tradition und doch auch, fast ohne es zu merken, unabhängig von ihr; des guten Verses sicherer Kenner und Verwalter, ohne um Regeln zu wissen: so erhält der Lajala das Erbe der Vorzeit, vor allem die epische Rune lebendig. Er trägt sie, zumeist beim Festgelage, nach uralter Sitte vor: er wählt sich einen Helfer, der in der Mitte des Verses einfällt, ihn mitsingt und sodann allein wiederholt, oft mit Einfügung eines bekräftigenden Wörtchens, dieweil der Lajala sich auf den nächsten Vers

besinnt. So sitzen sie einander gegenüber, Knie an Knie und Hände in Händen, die Köpfe sacht einander zubewegend, und singen, nach einer einfachen, gleichmäßigen Melodie, deren Einfachheit und Liebreiz so groß sind, daß sie ewig nur vertraut, nicht gewohnt wirkt, zum Spiel der Kantele, der fünfsaitigen Harfe, von der erzählt wird, der mythische Ursänger Wäinämöinen, der Heros der epischen Rune, habe sie aus dem Holz der Naserbirke und den Haaren einer Jungfrau geschaffen: die Lieder von den Taten der Urzeit.

Aber es gibt noch eine andere Rune, die nicht unsterblich ist wie die lyrische, sondern als eine heilige Überlieferung gehütet wird, die aber auch nicht öffentlich und allgemeinsam ist wie die epische, sondern in großem Geheimnis von dem Wissenden dem Jünger, vorzugsweise dem Sohne, kundgegeben wird. Es ist dies die Zauberrune. Wie kaum in einem anderen Volk wurzelte im finnischen der Glaube an die Wundermacht des Wortes: des heimlichen urgegebenen Wortes; es ist der aller Magie zugrunde liegende Glaube an die Macht des Gebundenen über das Ungebundene,

des strengen Wissens über die wimmelnde Gefahr. Das Wort ist der Herr der Elemente; wer es besitzt, kann schaffen und vernichten, kann alles Übel bannen und den Göttern selber seinen Willen auferlegen. Er singt seine Feinde zu Stein und wilde Tiere in Ketten; er tötet den Frost und zieht ihm seine Kleider aus; Kalma, der Tod, ist sein Waffengefährte. Er kennt den Ursprung aller Dinge und so werden alle Dinge ihm untertan; denn jedes schweifende Wesen wird zuschanden an dem Wissenden, der ihm seinen Ursprung entgegenspricht. Wenn er zu singen beginnt, „zerfließen die Berge wie Butter, die Felsen wie Fleisch der Schweine, die blauen Wälder wie Honig, vom Biere schwellen die Seen, die Tiefen werden erhaben, die Höhen sinken zu Tale“. In der Ekstase spricht er sein Wort, unter gewaltsamen Bewegungen, mit einer neuen Stimme; da wird er zum Haltia, zum Dämon, und sein Tun ist dämonisch, bändigend, überwältigend. Darum ruft er, wenn er ans Werk geht, seine „Natur“ an, sie möge unter dem Steine erwachen, die selber hart wie Stein sei, und fährt fort: „Natur

des Ahnen, der Ahnin, Natur der Mutter, des Vaters, Natur meiner Voreltern aller, geselle dich zu der meinen, umhüll mich mit feurigem Hemde, bekleid mich mit flammendem Pelze, daß ich die Übel verwirre, die Erdunholde beschäme." War der Zusammenhang mit den Ahnen in der lyrischen Rune unbewußt und musikalisch, in der epischen betrachtend und dichterisch, so ist er in der magischen handelnd und dämonisch. Sie ist der leidenschaftlichste Ausdruck der Tradition. Darum wird sie auch nie einem Fremden ungekürzt mitgeteilt; sie möchte sonst ihre Kraft verlieren; wenn ein Tietäjä, ein Zauberer, nach langem Widerstreben sich bereit erklärt, einem Sammler seine Runen mitzuteilen, so läßt er eine Stelle weg oder verändert sie; wenn dem Spruch drei Worte fehlen, kann er dem Fremden nicht nützen, seine Kraft bleibt bei seinem Eigner.

Die neuere Forschung hat die Frage erörtert, ob die Zauberrune älter sei als die epische. Wie immer sich das Historische entscheiden mag: in beiden, in der, die nur erzählen, und in der, die umgestalten will, ja

in dem ganzen finnischen Volksgefang äußert sich ein Volk mit der ungeteilten Kraft seiner Instinkte, aus der letzten Ursprünglichkeit seines natürlichen Daseins und aus der gefühl gewordenen Verbundenheit seiner Geschlechtsfolge. Der Laulaja umschließt in seiner Rune das mythische Gedächtnis der Ahnen, der Tietäjä in seiner der Ahnen magische Gewalt. So lebt das mythische, unhistorische Gedächtnis mitten im geschichtlichen Bewußtsein, so lebt die magische, unangepaßte Gewalt mitten in der naturkundigen Zweckweisheit einer neuen Zeit fort. Auch über das Alter der Runendichtung überhaupt sind sehr verschiedene Ansichten geltend gemacht worden: die einen ließen sie in der Zeit der Völkerwanderung, andere in der Zeit der Wikinger, andere in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters entstehen. Gleichviel: im entscheidenden Sinn ist sie so alt wie das Volk, das sie geboren hat, mochte es sie auch, wie Wäinämöinens Mutter ihr Kind, siebenhundert Jahre im Schoße tragen.

Der bedeutendste unter den Laulajat, die für Lönnrot auf seinen Sammelfahrten die Lieder sangen, aus denen er das finnische Epos aufbaute, der achtzigjährige Arhippa Perttunen von Latwajärvi in Russisch-Karelen, führte all sein Wissen auf seinen Vater zurück, „den großen Jiwana“, der ein weit größerer Sänger gewesen sei als er. Er erzählte Lönnrot, wie er als Kind den Vater zum abendlichen Fischfang begleitete und wie da Jiwana Hand in Hand mit einem Gefährten beim Reißigfeuer Nächte durchsang, ohne eine Rune zu wiederholen: „Ich war damals ein kleiner Knabe und lauschte, so erlernte ich die wichtigsten Lieder. Aber viele davon habe ich schon vergessen. Keiner meiner Söhne wird nach meinem Tode in solcher Art ein Sänger bleiben, wie ich nach meinem Vater. Man kümmert sich nicht mehr so sehr um den alten Gesang wie in meiner Kindheit, als er das Größte war sowohl bei der Arbeit, wie auch wenn man sich zur Mußzeit im Dorfe versammelte. Wohl hört man noch den und jenen bei Zusammenkünften singen, sonderlich wenn sie etwas zu trinken



bekommen haben, aber selten ein Lied, das einigen Wert hätte. Statt dessen jingen die Jungen nur ihre eigenen unanständigen Weisen, mit denen ich meine Lippen nicht bes Flecken möchte. Ach, wenn jemand in jener Zeit, so wie Ihr nun, Lieder gesucht hätte, er wäre nicht in zwei Wochen damit fertig worden, die allein niederzuschreiben, die mein Vater wußte.“

Das schwermütige Gefühl der schwindenden Rune, das in diesen Worten des alten Laulaja spricht, hängt in einer bedeutsamen Weise mit dem Grundgefühl der Sammlergenerationen zusammen, aus der Lönntrot hervorging. Dies ist ja aller nationalen Romantik eigen, daß sie die Schöpfung der Gewalten, deren natürliche Existenz im Leben des Volkes abzusterben beginnt, zu retten strebt, nicht unmittelbar, denn eine Einwirkung auf das triebhafte Volksleben ist ihr versagt, sondern durch Überführung in das Reich des ordnenden und erhaltenden Bewußtseins. Aber wie das Bewußtsein in der Welt gemeiniglich auf Kosten der Vitalität zustande kommt, so ist auch, was in die Sammlung eingeht, an Kraft und Wahrheit des Daseins nicht

mehr das gleiche wie damals, als es wild wuchs, den Kennern unbekannt oder verächtlich, Trost und Wonne den stillen Bauernherzen. Eine blaueißige Madonna des Luca über einer Haustür ist vom Atem all der Kindergeschlechter, die auf der Schwelle spielten, heilig angehaucht, und man fühlt sich ihr seltsam ergeben, wie sie so herunterschaut und alles weiß ohne zu wissen; aber die Robbiaiwände des Bargello sind ein toter Schatz. Sammlungen des Volksgefanges sind Herbarien. Es sei denn, daß das ordnende und erhaltende Bewußtsein von jener einzigen Art ist, die nicht auf Kosten der Vitalität, sondern mit ihr wird und wächst: daß es ein schöpferisches Bewußtsein ist. Der Romantiker, der die volkstümliche Gewalt nur liebt, wird manches Schöne dem allgemeinen Gedächtnis bewahren, aber keine lebendige Ganzheit stiften, die die Ganzheit des gefungenen Sanges zu vertreten vermöchte; der Romantiker, der selbst ein Teil jener Gewalt ist, wird sie in ein neues Leben einsetzen. Solcher Art ist Elias Lönnroths Werk gewesen. Die Kraft der finnischen Rune schlug in ihm noch einmal

in breiterer Flamme als je zuvor auf; in einer Flamme, die die ganze riesenhafte tausendfach geformte Materie ergriff und zu einem großen Erzbitde verschmolz.

Auch vor Lönnrot sind Runen gesammelt, geordnet, ja auch schon nach dem Inhalt aneinander gereiht worden. Ohne ihn gäbe es sicherlich würdige Sammlungen finnischer Volkslieder, aber nicht den Organismus des Kalewala. In ihm vereinigten sich die Kombinationsversuche der Forscher und die der Volksjänger selber. Er hatte die Klarheit des Forschers und die Kühnheit des Laulaja; und er hatte den Glauben eines schöpferischen Menschen. Was er wagte, kann man unwissenschaftlich nennen, weil er Lieder verschiedener Herkunft, verschiedenen Zusammenhanges, verschiedener Gattung durcheinander mischte; man kann es unkünstlerisch nennen, weil er Motive verflocht, die einander widersprachen, Gestalten zusammengoß, die einander unähnlich waren, Verse verlötete, die widereinander schrien; und alle die Verschiedenartigkeit, all der Widerspruch, sie sind noch im Epos drin, aufdringlich, unverföhbar. Und dennoch: es ist lebende Sub-

Itanz, es ist wirkende Einheit, es ist werkgewordene Schöpfung.

## 4

Als der arme Dorfschneider Lönnrot an einem Apriltag des Jahres 1802 sein viertes Kind mit der Nachbarnsfrau zur Taufe sandte, geriet die auf dem weiten Weg in ein Schneegestöber und hatte, als sie das Ziel erreichte, den mitgegebenen Namen vergessen; so mußte der Pastor den Kalender nachschlagen und taufte den Knaben Elias. In diesem Zeichen stand Elias Lönnrots Kindheit; sie war preisgegeben. In der armjeligen Hütte wurde das Mehl mit Flechten und Fichtenrinde gemischt; und wenn auch dieses Brot ausging, hungerte man. Als vollends der Krieg über das Land kam, mußten die Kinder betteln gehen; das that der sechsjährige Elias so, daß er stumm an den Türen stand und wartete. Auf einer solchen Wanderschaft kam er einigen russischen Soldaten in die Quere; denen war der scheue Junge gerade recht für ihren größlenden Spaß: sie packten ihn und warfen ihn in einen

Brunnen. All das brachte dem Knaben weder Schaden noch Bitterkeit; wenn er lief oder schwamm, vergaß er den Hunger; und gelang ihm einmal nicht, dann las er in den drei Büchern, die im Hause waren, Bibel, Gesangbuch, Katechismus, und da gelang es doch. Für eine Zeit kam der Zehnjährige in die Schule, um das geheimnisvolle Schwedisch zu erlernen; bald mußte er nach Hause zurück und dem Vater bei der Arbeit helfen. Wieder erwirkte er es, daß er zur Schule kam, diesmal in die Hauptstadt; da er keine Bücher hatte, saß er, während ein Kamerad zu Mittag aß, mit dessen Buch auf der Treppe und spürte den Winterfrost nicht. Drei Jahre lang half er sich durch, indem er dem Universitätsdiener für etliche Pfennige allerlei Arbeit leistete; dann trieb ihn die Not zum zweitenmal nach Hause zurück. Endlich nahm sich ein Pfarrgehilfe des jungen Elias an; auf seinen Rat zog der Siebzehnjährige nach altem Brauch wie einst Luther von Haus zu Haus, seine tiefe Schüchternheit gewaltjam überwindend, sang Psalmen und sammelte Korn ein, woraus zu Hause Brot gebacken wurde; damit versehen, wurde

er in ein Gymnasium gebracht. Als der Broterrat zu schwinden begann, bekam Elias eine Stelle in einer Apotheke; tagsüber hatte er keinen freien Augenblick, aber in den Nächten lernte er so eifrig, daß er mit zwanzig Jahren die Hochschule beziehen konnte. Die studentische Korporation, in die er einzutreten wünschte — sie feiert jetzt ihr Jahresfest an Lönnröts Geburtstag —, wollte ihn erst nicht aufnehmen, weil er während seiner Schulzeit niedrige Arbeit getan hatte.

Sechs Jahre später, im Sommer 1828, tritt der Magister Lönnröt, der die Medizin zu seinem Fachstudium gemacht hat, seine erste Sammelfahrt an, zu Fuß, seine Ersparnisse im Betrag von hundert Papierrubeln in der Tasche, als Bauer gekleidet, einen derben Stock in der Hand, die Tabakspfeife im Mundwinkel, den Ranzen auf dem Rücken, die Flinte über der Schulter, im Knopfloch ein Band, daran eine Flöte hängt. Er gibt sich für einen Bauernsohn aus, der seine Verwandten in Karelen besuchen will; doch widerfährt es ihm zuweilen, daß er für einen Landstreicher, ja sogar für einen Räuber angesehen wird.

Zumeist wird er sehr gastfrei aufgenommen. Wenn er in einem Dorfe ankommt und mehrere Leute sich um ihn versammeln, spielt er auf seiner Flöte und lockt noch andere herbei; dann fühlt er sich, wie er in seinem Tagebuch niederschreibt, „wie ein zweiter Orpheus oder, um es vaterländischer zu sagen, wie ein neuer Wäinämöinen“. Ist das Spiel zu Ende, erfragt er von den Zuhörern die Namen der jangesungenden Bauern des Dorfes und sucht sie auf. Da zieht er nun ein Heft von den unlängst erschienenen Volksliederjammungen aus der Tasche und liest daraus vor; die Bauern kennen bereits, was er liest, wenn auch oft in anderer Fassung, sie horchen erstaunt und angeregt und kommen bald selbst ins Singen. Nicht immer gerät es; vornehmlich die Zauberer bringen es fertig, sogar dem Branntwein zu widerstehen. Aber allmählich kommt ein reicher Ertrag zusammen, mit dessen Veröffentlichung bald darauf begonnen wird: „Kantele“ heißt die Sammlung.

Eine zweite Fahrt wird durch die Nachricht unterbrochen, daß in Helsingfors die Cholera herrscht;

Lönnrot kehrt zurück, pflegt die Kranken, wird selbst angesteckt, überwindet die Krankheit und besteht sein Doktorexamen. Auf einer darauf folgenden Sammlerreise haben ihn die Bauern im Verdacht, er sei einer der Brunnenvergifter, die die Cholera ins Land gebracht haben. Kurze Zeit danach läßt er sich als Arzt nieder, in einem entlegenen und wirtschaftlich unergiebigen Distrikt, den er gewählt hat, um dem Gesangsgebiet nahe zu sein. Bei seiner Ankunft ist in der Gegend eine Hungerseuche ausgebrochen, die er einen Winter lang bekämpft, wieder mit einer Unterbrechung, da er selbst fast dem Tode verfällt. Eine neue Fahrt folgt, die nicht nur vielfältiges Material bringt, sondern auch den ersten großen, zugleich feinhastigen und entscheidenden Versuch zeitigt, die Lieder zu einer epischen Einheit zusammenzuschließen: Ende 1833 schreibt Lönnrot die „Niedersammlung von Väinämöinen“ nieder, etwa fünftausend Verse in sechzehn Runen. Zwei Jahre später, 1835, ist daraus das Kalewala in seiner ersten gedruckten Fassung geworden, das „alte Kalewala“, mehr als 12000 Verse in 32 Runen. Die Fahrten



mehren sich; Mitarbeiter erstehen, die das Land durchziehen und dem Schöpfer des Volksepos ihre Ernte zubringen; aus all dem Stoff gestaltet er das endgültige Werk, das 1849 erscheint, nahezu 23000 Verse in 50 Runen. Hier erst sind durch Aufnahme neuen lyrischen und magischen Materials die drei Stimmen des Volksesangs, das epische Gedicht, das Lied und der Zauberspruch in Wahrheit zu einem Chor verbunden, und aus der in unabsehbarer Fülle spülenden Flut der Rune ist eine Gestalt, eine Einheit emporgestiegen.

Hunderttausend Varianten der Kalewalalieder ruhen in den Sammlungen der Finnischen Literaturgesellschaft. Welch eine Welt! Und doch steht das einige Epos ihnen gegenüber wie die schmale und auserwählte Wirklichkeit dem überreichen Chaos der Potentialität. Daß der finnische Volksesang sich so zu einem — nicht minder als er lebendigen — Werke verengerte und objektivierte, ist Elias Lönnrots Tat, aus seiner Abstammung, aus seinem Lebensgang, aus seiner Seelenart geboren: aus dem in ihm sich vollendenden Mythos der Finnen. Denn der große *Laulaia* singt nicht bloß

das mythische Dasein, er ist ein Stück von ihm; und Elias Lönnrot war der letzte der großen Laulajat.

Lönnrot hatte sowohl zwischen den beiden Kalewala-fassungen als auch später Sammlungen von Volksliedern, von Sprichwörtern, von Rätseln, von Zauberrunen (diese erschien 1880, vier Jahre vor seinem Tode) veröffentlicht, die für die finnische Volkskunde grundlegende Bedeutung haben; aber groß und eines Werkes Meister war er nur das eine Mal, als er nach seiner Laulajanatur schaffen durfte.

## 5

Daß er die Seele eines Laulaja hatte und daß er ein Nachgeborener war, in dem der Sinn des Volksjägers, der Glaube an die Ureinheit des nationalen Mythos, Bewußtsein und Wille wurde, daraus ist Lönnrots Methode in der Gestaltung des Kalewala zu verstehen; eine Methode, die wir als den einzigen uns nach Material und nach Mitteilungen des Bearbeiters bekannten Weg der Entstehung eines Volksepos lückenlos überschauen können.

Mag Lönnrot auch die erste Anregung zu seiner epischen Konzeption von Äußerungen und Versuchen einiger für Ossian begeisterten, von Herder bestimmten, durch die Homerfrage tiefbewegten Männer empfangen haben; mögen ihm sodann die von den Laulajat selbst herrührenden Liederverknüpfungen, die er auf seinen Fahrten kennenlernte, einen unmittelbaren Antrieb gegeben haben: was ihn zuinnerst lenkte und lehrte, war der Glaube an die ursprüngliche Einheit.

Schon Porthan hatte durch die Zusammenschiebung der Varianten den fiktiven „Urtext“ eines Liedes wiederherzustellen gesucht, aber er tat es als Philologe, ohne zureichendes Verständnis für das flutende Leben des Gesanges, dem der Gott in jeder Stunde nahe ist und von dessen Wandlungen jede ihr eigenes Recht hat. Dieses Verständnis hatte Lönnrot. Darum vermeinte er nicht, einen ursprünglichen Text wiederherstellen zu können, sondern er wollte eine Einheit bilden, die der Einheit des alten Epos, an das er glaubte, nicht gleiche, sondern entspräche; die das alte Epos gleichsam als Kristallisationskern, von dem vielfältigen Lied

der Jahrhunderte umschlossen, in sich trüge; und die solchermaßen das ganze Leben des finnischen Volkes darstellte.

Lönnrot wußte, daß dies nur durch einen Akt der Willkür, der Usurpation vollbracht werden konnte; aber dieser Akt war eben von je dem Laulaja eigen gewesen, und indem Lönnrot usurpierte, ordnete er sich ein. Das sprach er in der Einleitung zum neuen Kalewala dadurch aus, daß er die Worte des wagefrohen Lemminkäinen im Epos:

Ich erhob mich selbst zum Sänger,  
Schuf mich selbst zum Zaubersprecher

auf sich anwandte.

Diese scheinbare Willkür ist in Wahrheit Vollstreckung und Vollendung. Die neue finnische Forschung hat gezeigt, daß die epische und die magische Rune in verschiedenen Gegenden entstanden sind und auf ihren Wanderungen mannigfache Verbindungen eingingen; in Finnisch-Karelen verschmelzen die Verbindungen zu neuen Gesängen, die eine neue Art episch-magischer Dichtung konstituieren; in Russisch-Karelen

endlich reihen sich die Gesänge um einzelne herrschende Personen und Motive, verknüpfen sich zu Zyklen; Ruffisch-Karelen ist das Sammelgebiet Elias Lönnrots, der das zyklische Material zum Epos verschmolz. „Es gab nur eine Zeit und nur eine Gegend, deren Gesangsart einem Manne die Möglichkeit darbot, das Kalevalaepos zusammenzustellen“ (Kaarle Krohn). Womit nun freilich die spezifische Genialität dieses Mannes als das unmittelbare und entscheidende Agens ausgesprochen ist, da ja mit ihm nicht nur die Tätigkeit des letzten Kombinierens, sondern auch die nicht minder bedeutame des Wählens hinzutritt, die recht eigentlich ein Privilegium des Genies ist. Die Laulajat verknüpften Motive und Lieder zu zyklischen Gebilden; sie flochten zur Schmückung eines Gesangs Stücke aus andern ein; ja, sie erfannen auch selbst wohl, wo es not tat, verbindende Verse. Aber Lönnrot war der erste und einzige, der das Mannigfaltige besaß und das Eine aus ihm bestimmte.

Haim Steinthal sprach einmal von der immanenten Einheit, die das Epos, ehe Lönnrot es heraus hob,

in den Liedern selbst hatte, ohne daß jemand von ihr wußte. Aber das war nur eine dynamische Einheit, die Einheit gemeinsamen Werdens. Und wohl mag eine Urereinheit sich in ihr kundgegeben haben, aber diese war eine Einheit vor dem Liede: die elementare Einheit des mythenbildenden Volkstriebes und seines Bilderspiels.

## 6

Wenn irgendeiner Dichtung, kommt dem Kalewala der Name eines Volksepos zu: von des Volkes Urträumen geboren, im breiten Leben der Volkszeiten erwachsen, empfing es die Bildung und den Zusammenhang von einem, der aus Blut und Schicksal der tragenden, wesenerhaltenden Volksschichten gekommen war. Aber noch durch etwas anderes, Besonderes, ist das Kalewala das finnische Volksepos: daß es die beiden Elemente des volkstümlichen Mythos, das imaginative und das aktive, die im alten Volksgefang sich gesondert als die epische und die magische Rune äußerten und allmählich erst unbeständige Verbindungen eingingen;

endgültig in der gleichsam urkundlichen Form des Werkes vereinigte und so der Einheit des lebendigen Mythos einen einheitlichen Ausdruck schuf.

Der finnische Mythos ist seiner ganzen Art nach ein magischer: nicht des Gottes, sondern des Menschen Macht ist sein eigentümlicher Gehalt. Die finnischen Götter sind vage Gebilde, ohne Eigenwillen, ohne Gemeinschaft, ohne eine Geschichte; alles, was von ihnen ausgesagt wird, fließt aus dem Wesen der magischen Handlung, die sie regiert. Sie sind nicht Verweiser des Zornes und der Gnade, denen der Mensch als Bittsteller naht, sondern Bündel von Kräften, die der Magier in Bewegung setzt; sie sind Sendlinge und Werkzeuge dessen, der sie anruft; Zauber und Gegenzauber schleudern widereinander den Gott, den Wahloosen, wie ein Wurfgeschöß, hinüber und herüber.

Freilich sollen ja auch die Heroen des Epos, Väinämöinen, der Weltfänger, Ilmarinen, der Welt Schmied, ursprünglich Götter sein, jener ein Gott des Wassers, dieser der Luft; und ihnen ist ja all dies eigen: Wille, Gemeinschaft, Geschichte. Aber was von ihnen erzählt

wird, das wird von ihnen eben nicht als Göttern, sondern als zaubermächtigen Menschen erzählt. Von der einstigen göttlichen Natur Wäinämöinens reden nur versprengte Spuren, von der Ilmarinens kaum mehr als sein Name. Erst durch die Vermenschlichung haben sie eine Geschichte gewonnen, mit der sie jetzt all den Götterschemen gegenüberstehen wie das Gezeugte dem Gedachten.

Und diese Geschichte des Heros ist auch wieder nichts anderes, als eine Kette magischen Geschehens. Die Macht der Dinge und die Übermacht des Zauberers — das ist der Gegenstand der epischen Rune. Darum hat sie auch keine rechte Kontinuität, sie verläuft episodisch, explosiv: das Leben des Zauberers sind seine Machtäußerungen, die nicht eigentlich aufeinanderfolgen, von denen jede für sich steht als ein Ring, jede den Weltprozeß neu beginnend und beschließend. Denn das Reich der Magie ist keine Welt der Abfolge und des ursächlichen Zusammenhanges aller Vorgänge; das Wirkende und das Bewirkte sind seine Pole, zwischen ihnen die zuckende Tat, um sie das brandende Nichts.



Die wesentliche Tat aber in der finnischen Magie ist das Wort. Der finnische Zauberer ist der Runensprecher, der Runensänger. Durch das Wort werden im Epos Tiercharen, Wälder, Sterne erzeugt, Gewalten aus dem Wasser, aus der Wolke, aus der Erdtiefe berufen, Wunden geschlagen und geheilt, Menschen getötet und ins Leben zurückgebracht, der Frost ausgesandt und bezwungen, der Boden fruchtbar gemacht und dem Samenkorn göttliche Kraft verliehen. Wäinämöinen fehlen drei Worte, um ein Boot zu vollenden; er sucht sie vergebens in der Unterwelt und zwingt endlich den Uriesen Wipunen, in dessen Bauche sie ruhen, sie ihm auszuliefern. So waltet in allem Sein das schöpferische Wort. Wie der ägyptische Gott die Dinge als innere Worte in seinem Leibe trägt und sie schafft, indem er sie als Laute zum Munde hinauswirft, so schafft der finnische Zauberer die Dinge, die er singt.

Aus dem Glauben an die schöpferische Macht der Rune ist der finnische Volksgejang zu erfassen. Das Zauberlied ist das Dokument dieser Macht, das epische Lied der Bericht von ihr und ihre Verherrlichung. In

ihm feiert der Gesang sich selber, indem er seine Macht erzählt. Aber erst durch die Aufnahme der Zauberrune wird der Akt vollkommen. Die Lualajat pflegen die Zauberrunen nur anzudeuten; Lönnrot erst hat sie wirklich in die epische Rune eingeführt.

Durch die Vereinigung der beiden Arten stellt das Kalewala den finnischen Mythos des Zauberers dar, vollendet es den finnischen Volksgesang, wird es zum Epos des schöpferischen Wortes.

Ich, sagt der Lualaja zuweilen, statt den Namen des Helden zu nennen, und erzählt die That, als habe er sie getan. In dieser naiven Kundgebung lebt der tiefe Sinn des Kalewala wie die Magie des Kindes in seinem Lächeln.

## Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Ekstase und Bekenntnis . . . . .	9
Die Lehre von Tao . . . . .	35
Das Epos des Zauberers . . . . .	95

---

gedruckt in der Weiß-Fraktur in  
der Spamerschen Buchdruckerei  
in Leipzig. Druckleitung  
und Einbandschrift von  
E. A. Weiß

---

---

# Ekstatische Konfessionen

Gesammelt  
von  
Martin Buber

Geheftet 6 M., in Halbpergament 8 M. 80 Pf.  
(Eugen Diederichs Verlag, Jena)

---

# Die Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse

Deutsche Auswahl  
von  
Martin Buber

Zweite Auflage. In Pappband M. 5.—  
(Insel-Verlag zu Leipzig)

---

# Kalewala

Das National-Epos der Finnen  
Übertragung von Anton Schiefner

Bearbeitet und herausgegeben  
von  
Martin Buber

Seh. 12 M., geb. 16 M., Luxusausgabe 40 M.  
(Verlag von Georg Müller, München)

---











