

Übertragungsräume

Medialität und Raum in der Moderne

Herausgegeben von Eva Johach und Diethard Sawicki

REICHERT VERLAG WIESBADEN 2013

Karl Baier

Tanz und Meditation als Medien entschränkter Räumlichkeit Erwin Straus und Karlfried Graf Dürckheim

I. Einleitung

Das Raumverständnis der beiden in diesem Beitrag behandelten Autoren wurzelt in der Phänomenologie des Raums, die in der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts eine besonders kreative Phase durchlief, an der nicht nur Philosophen, sondern auch Psychologen, Psychiater und Mediziner beteiligt waren. Die phänomenologischen Raumtheorien kritisieren den Vorrang der geometrischen Vorstellung des Raumes als eines homogenen dreidimensionalen Hohlraums, innerhalb dessen die einzelnen Dinge uniforme Stellen einnehmen und messbare Abstände voneinander haben.¹ Man beanstandete daran, dass diese Raumvorstellung Mensch und Raum auf eine der lebensweltlichen Erfahrung widersprechende Weise auseinanderreiße. Übrig bleibe der Raum als dem Subjekt äußerliche, objektive Gegebenheit und ein Subjekt, das tendenziell zu einem in raumloser Innerlichkeit hausenden Geistwesen verdunstet. Um aus diesen Abstraktionen herauszufinden, ging man auf den Menschen als leibliches Wesen zurück, und versuchte aufzuzeigen, dass der Raumbezug für das menschliche Leben konstitutiv ist. Dies führte zu einer Pluralisierung des Raums. Man entdeckte, dass es nicht den einen Raum gibt, sondern eine ganze Reihe unterschiedlicher Formen von Räumlichkeit. Ernst Cassirer etwa schrieb 1931 in seinem Bericht über den 4. Kongress für Ästhetik in Hamburg:

Je nachdem er als mythische, als ästhetische oder als theoretische Ordnung gedacht wird, wandelt sich auch die ‚Form‘ des Raumes – und diese Wandlung betrifft nicht nur einzelne und untergeordnete Züge, sondern sie bezieht sich auf [...] seine prinzipielle Struktur. Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für allemal feststehende Struktur; sondern er gewinnt diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs, innerhalb dessen sein Aufbau sich vollzieht.²

Einem anderen Zweig der Erforschung pluraler Räumlichkeiten ging es nicht so sehr um die Bedeutung kultureller Sinnzusammenhänge für die Konstitution verschiedener Räume. Er beschäftigte sich intensiv mit dem Zusammenspiel zwischen einzelnen Sinnesbereichen, Haltung und Motorik als Medien verschieden strukturierter Räume. Erwin Straus (1891–1975) und Karlfried Graf Dürckheim (1896–1988) gehören hierher.

1 Vgl. zur Phänomenologie der Räumlichkeit einführend GÜNZEL, Einleitung und im breiteren Überblick GOSZTONYI, Raum, S. 840–976.

2 CASSIRER, Raum, S. 28f. Der Vortrag ist jetzt auch nachzulesen in DÜNNE/GÜNZEL, Raumtheorie, S. 485–499.

Beide verfassten grundlegende Beiträge zur Phänomenologie der Räumlichkeit, und beiden ist gemeinsam, dass sie besonderen, von der früheren Phänomenologie nicht beachteten Weisen des Raumhabens Aufmerksamkeit schenken und von der alltäglichen Räumlichkeit abheben. Sie behandeln den Raumbezug in Tanz und Meditation. Nun sind sich tanzend zu bewegen und in der Meditation still dazusitzen auf den ersten Blick ganz konträre Verhaltensweisen, von denen man vermuten könnte, dass sie sehr verschiedene Räumlichkeiten ausbilden. Dennoch kommen bei Straus und Dürckheim gemeinsame Momente zum Vorschein. Beide beschreiben eine Veränderung des Körperschemas in Richtung auf eine Zentrierung im Rumpf, die mit einem Wechsel vom kognitiv-vergegenständlichenden Weltbezug zu einem spürenden Verbundensein mit der Welt einhergeht. Auch die Erfahrung des Umraums verändert sich auf ein und dieselbe Weise, die man als Entschränkung des Raumes bezeichnen kann. In Tanz und Meditation eröffnen sich nach unseren Autoren eine Weite, Höhe und Tiefe, die in Alltagsräumlichkeiten abgeblendet sind. Die Transformation des Körperschemas und der Bezug zum erweiterten Raum werden als ein Transzendieren der alltäglichen Subjektivität mit ekstatischen Zügen beschrieben. Beider Raumanalysen werfen Fragen nach den prinzipiellen Möglichkeiten und Grundstrukturen menschlichen Raumbezugs sowie ihrer anthropologischen Begründung auf, die im Fall von Erwin Straus, dem ich mich als Erstem zuwende, in einer intensiven Wirkungsgeschichte diskutiert wurden.

II. Tanz und präsentischer Raum bei Erwin Straus

Der Neurologe, Psychologe und Philosoph Erwin Straus (1891–1975) betrieb parallel zu seinem Medizinstudium philosophische Studien bei Alexander Pfänder und Moritz Geiger in München sowie Adolf Reinach und Edmund Husserl in Göttingen, so dass er aus erster Hand Kenntnisse in phänomenologischer Philosophie erwarb.³ Nach Beendigung seines Medizinstudiums arbeitete Straus auf dem Gebiet der Neurologie und Psychiatrie und wurde als einer der Hauptvertreter der anthropologischen Psychiatrie bekannt.⁴ Er stand in enger Verbindung mit anderen Repräsentanten dieser Richtung, insbesondere mit den Mitgliedern des sogenannten Wengener Kreises, dem er angehörte, und wurde im Umfeld der philosophischen Anthropologie rezipiert.⁵ Aufgrund seiner jüdischen Herkunft musste er 1938 seine Anstellung als Extraordinarius für Psychiatrie an der Charité Berlin aufgeben und nach Nordamerika emigrieren, wo er unter anderem zwischen 1938 und 1944 am Black Mountain College in North Carolina Philosophie und Psychologie lehrte und von 1946 bis 1961 Direktor eines Hospitals war.

3 Vgl. zur Biografie von Erwin Straus PASSIE, *Psychiatrie*, S. 241f. Dort werden auch weitere Quellen zu seiner Lebensgeschichte angegeben. Zur philosophischen Ausbildung von Straus vgl. PASSIE, *Psychiatrie*, S. 178 und 241, wo als zweiter philosophischer Lehrer in Strausens Münchner Zeit nicht wie auf S. 178 Pfänder, sondern Theodor Lipps angeführt wird.

4 Die anthropologische Psychiatrie entstand in der Weimarer Republik und dominierte in der Nachkriegszeit bis etwa 1965 die psychiatrische Fachdiskussion im deutschen Sprachraum. Einen Überblick gibt SPIEGELBERG, *Phenomenology. Zur Rezeption und Wirkungsgeschichte dieser Richtung* vgl. SCHOTT/TÖLLE, *Geschichte*, S. 159–161.

5 Vgl. dazu PASSIE, *Psychiatrie*. Zum Verhältnis zur philosophischen Anthropologie vgl. FISCHER, *Anthropologie*, S. 130, 132, 161, 245–248, 252–255.

In seinem Aufsatz über die Formen des Räumlichen aus dem Jahr 1930, der zuerst in der Fachzeitschrift *Nervenarzt* erschien, greift Straus das Thema der unterschiedlich strukturierten Räumlichkeiten auf.⁶ Den Anlass dafür bildete ein Problem der Tanzästhetik. Im modernen Tanz war es zu Experimenten mit musiklosem Tanzen gekommen, die das, was Tanz ist und sein kann, in einem neuen Licht erscheinen ließen. Rudolf von Laban etwa definierte Tanz nun als zu einem kunstvoll abgerundeten Ganzen vereinte Gebärdenfolge. Eine solche Gebärdenfolge kann sich auf Musik beziehen, muss es aber nicht. Ja, Tanz zeigt sich für Laban in seiner Reinform erst, wenn er ohne Musik auskommt:

Die verschiedenen Formen des Tanzes aber [...] zeigen sich als eine Möglichkeitskette, deren letztes Glied, der freie Tanz, der Tanz ohne Begleitung, das innerste Wesen des Tanzkunstwerks am deutlichsten zum Ausdruck bringt.⁷

Die Kritik, die Straus an diesem neuen Tanzverständnis übt, reiht sich unter die ästhetischen Positionen ein, die damals auf die Häresien moderner Kunst mit Wahrnehmungstheorien antworteten und den Erweis erbringen sollten, dass die Kunstproduktion der Avantgarde der Natur menschlichen Hörens, Sehens und Sichbewegens widerspricht und deshalb keine überzeugenden Resultate hervorzubringen vermag.⁸ Das sei hier nur am Rande erwähnt, die – meiner Meinung nach unhaltbare – kunstphilosophische Argumentationslinie des Aufsatzes liegt außerhalb des Bereichs der folgenden Überlegungen.

Straus hält die Experimente mit musiklosem Tanz für gescheitert, was darauf hinweise, dass zwischen Tanz und Musik eine Wesensbeziehung herrsche. Die Untrennbarkeit beider gründet, so lautet seine These, in der durch die Musik geschaffenen Raumstruktur. „Als absoluter hatte der Tanz zwar nicht den Boden unter den Füßen, aber den Raum verloren, der ihm gemäß war.“⁹ Ein musikloser Raum ist für Straus kein Raum, in dem sich tanzen lässt. Egal, wie man zu dieser These stehen mag, mit ihr ist die Frage aufs Tapet gebracht, wie sich Raumqualität, Wahrnehmung und Bewegung zueinander verhalten.

Bietet sich das Räumliche auf verschiedenen Sinnesgebieten, z. B. dem Optischen und dem Akustischen, in verschiedenen Modi dar, und entsprechen ihnen verschiedenartige Formen der Motorik und der Wahrnehmung?¹⁰

Straus geht den phänomenologischen Aufweis der in Frage stehenden Zusammenhänge über eine Analyse der Gegebenheitsweisen von Farbe und Klang an.

6 STRAUS, Formen.

7 LABAN, Welt, S. 185.

8 Weitere Beispiele für diesen Typ von Ästhetik sind Helmuth Plessners ‚Die Einheit der Sinne‘ (1923), eine Studie, in der mit Hilfe einer Anthropologie des Sehens gegen die abstrakte Malerei argumentiert wird und Ernest Ansermets Kritik an der Neuen Musik in seinen ‚Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewusstsein‘ (1961).

9 STRAUS, Formen, S. 141.

10 STRAUS, Formen, S. 142.

1. *Die unterschiedliche räumliche Erscheinungsweise von Farbe und Klang*

In Bezug auf die räumliche Gegebenheit von Farbe und Klang herrscht nach Straus ein „durchgreifender qualitativer Unterschied“, der an der Oberflächenfarbe und an den musikalischen Klängen am reinsten zutage tritt.¹¹ Die Farben, die sich an den Oberflächen von Körpern befinden, sehen wir in einem gewissen Abstand und in einer bestimmten Richtung uns gegenüber liegend. Sie sind an einen bestimmten Platz gebannt und dort sowohl begrenzt wie auch begrenzend. Sie schließen den Raum ab, gliedern ihn in Teilräume, in ein Neben- und Hintereinander und zeigen sich darin als Eigenschaften von Dingen. Das Erblicken solcher Farben bedeutet ein Erfassen von distantem Sein, das scharfe Grenzen hat, wobei die Initiative bei den Sehenden liegt. Sehen ist für Straus aktives Hinschauen, das durch einen Wechsel der Blickrichtung willentlich verändert werden kann.

Das Ertönen musikalischer Klänge liegt dagegen nicht in einer bestimmten Richtung und Entfernung uns gegenüber, sondern kommt auf uns zu, durchdringt und erfüllt uns, oder schwebt an uns vorbei. Die Initiative liegt beim Gehörten, das auf den Leib der Hörenden eindringt und ihn ergreift. Der Klang homogenisiert den Raum, indem er ihn nach allen Seiten hin erfüllt. Einen strikten Gegensatz zwischen der Struktur des Seh- und des Tastraums postuliert Straus aber nicht. Er gesteht zu, dass es dem Hörraum verwandte Phänomene im Sehraum gibt, etwa die Dämmerung, die den Raum erfüllt und die vom Tageslicht gesteckten Grenzen aufhebt. Sie homogenisiert den Raum auf ähnliche Weise wie der Klang. Klänge sind überdies Zeitgestalten, deren Gliederung die Zeit selbst zu gliedern vermag. Der klanglich dargebotene Rhythmus hat deshalb Prägnanz, während visuell dargebotene Rhythmen kein vergleichbar klares Erleben des Rhythmus' hervorrufen. Sie erscheinen als Veränderungen eines in der Zeit dauernden Gegenstandes, nicht als Gliederungen der Zeit selbst.

Zwischen dem Hören von Klängen und der menschlichen Bewegung besteht eine unmittelbare Verbindung. Straus spricht von einer Induktion von Bewegungen durch Rhythmen. Rhythmische Tonfolgen sind ansteckend, sie stimulieren spezifische Bewegungen, die sich vom alltäglichen Bewegungsverhalten unterscheiden. Tanzbewegungen sind keine sekundäre Nachbildung des Gehörten, sondern entstehen durch ein unmittelbares Ergriffenwerden. Wer Musik hört, dem fährt sie in die Glieder und der wird dadurch in die Bewegung des von klingenden Rhythmen erfüllten Raums hineingezogen.

2. *Der Gegensatz zwischen tänzerischer und zweckgerichteter Bewegung*

Musik ruft, so Straus weiter, nicht irgendwelche, sondern Bewegungen ganz bestimmter Art hervor, die dem von Musik erfüllten Klangraum entsprechen und sich von der am optischen Raum orientierten Raum gerichteter Zweckbewegung unterscheiden. Zweckbewegung und Tanz sind nicht verschiedenartige Kombinationen der gleichen Bewegungselemente. Sie unterscheiden sich als zwei Grundformen menschlicher Bewegung.¹² Straus schält den Gegensatz beider Bewegungsweisen heraus, weil dadurch

11 STRAUS, Formen, S. 145.

12 STRAUS, Formen, S. 160.

seiner Meinung nach die Konstitution von Bewegungsweisen durch verschiedene Modi des Räumlichen am leichtesten fassbar wird. Vorausgesetzt wird bei seinen Ausführungen, dass in den verschiedenen Zeiten und Kulturen, in denen getanzt wurde und wird, überall und jederzeit im Tanz die gleiche Bewegungsart zu Tage tritt. Ich möchte aus der detailreichen Analyse sieben Charakteristika hervorheben:

1. Im Tanz kommt es zu einer Steigerung der Rumpfmotorik. Im Unterschied zur Alltagsbewegung, wo der Rumpf in der Regel ein passiv mitgeführter Teil des Leibes ist, bewegt er sich im Tanz „aus der Vertikalen heraus, wird er in den Raum hineinverlagert und verschoben“.¹³ Dadurch wird der Leibraum erweitert.

2. Damit einher geht die Verlagerung des Ichs in Bezug auf das Körperschema. Straus führt aus:

Ist das Ich bei dem wachen, tätigen Menschen in der Gegend der Nasenwurzel, zwischen den Augen zu lokalisieren, so sinkt es beim Tanz in den Rumpf hinab. Den Ausdruck einer Lokalisation des Ich in Bezug auf das Körperschema darf man nicht mißdeuten. Er besagt nichts anderes, als daß der Leib einheitlich zentriert erlebt wird. [...] Mit der Verlagerung des Ichs von der Augengegend in den Rumpf tritt im Erleben das Gnostische zurück und das Pathische hervor. Wir sind nicht mehr auffassend, beobachtend, wollend, handelnd, einzelnen Gegenständen der Außenwelt zugewandt, sondern erleben unser Dasein, unser Lebendigsein, unsere Empfindsamkeit.¹⁴

Gnostisches und pathisches Erleben fungieren bei Straus als anthropologische Grundkategorien.¹⁵ Der gnostische Weltbezug basiert auf dem Konstatieren des Sachgehaltes wahrgenommener Phänomene im objektivierenden Begreifen und Ergreifen. Der pathische Weltbezug beruht auf leiblichem Spüren und emotionalem Verbundensein. Er vergegenständlicht nicht, sondern lässt sich vom Wahrgenommenen ergreifen und führt zu einer gefühlsmäßigen Gemeinschaft mit ihm.

3. Anders als zweckrationale Verrichtungen ist Tanz eine ungerichtete und nicht begrenzte Bewegung. Wir tanzen nicht, um zu einem bestimmten Zweck von einer Stelle des Raumes zu einer anderen zu gelangen. Wir bewegen uns nicht durch den Raum, sondern im Raum und um der Bewegung selbst willen. Tanzbewegungen erfüllen allseitig den Raum.

4. Das Bezugssystem des Tanzes sind die „symbolischen Raumqualitäten“ Weite, Höhe und Tiefe. So fungiert das Oben nicht wie im alltäglichen Tun als das Oben, wo etwas liegt, das man herunterholen will et cetera, sondern als Höhe schlechthin. Die Tanzbewegung lässt leibhaftig an diesen Dimensionen der Räumlichkeit partizipieren und versetzt dadurch in einen entschränkt offenen Bereich.

5. Tanzbewegungen sind Ausdrucksbewegungen, die darstellen, wie sich die Tanzenden stimmungshaft in ihrer klingenden Welt befinden, während das Ausdrucksmoment im zweckorientierten Handeln sekundär ist.

6. Praktisches Tun ist auf die Verwirklichung eines in der Zukunft liegenden Ziels gerichtet. Es ist historisch im Sinn eines aus der Vergangenheit in die Zukunft fort-

13 STRAUS, Formen, S. 163.

14 STRAUS, Formen, S. 167.

15 Vgl. STRAUS, Geschehnis. In dieser Schrift differenziert Straus erstmals zwischen einem gnostischen und pathischen Moment der Sinneswahrnehmung.

schreitenden Geschehens. Die Tanzbewegung ist dagegen präsentisch. In ihr geht es um erfülltes Gegenwärtig-Sein, das auf keinen Abschluss in der Zukunft hinweist. Sie kennt in diesem Sinn keinen Endpunkt, sondern nur ein An- und Abschwellen, Steigerung und Verebben.

7. Beim Tanz wird das angespannte Gegenüber von Subjekt und Objekt aufgehoben. Es ereignet sich keine Auflösung des Subjektes, wohl aber ein Einswerden von Ich und Welt, das sich in der Ekstase vollendet. „Der Tänzer wird in die Bewegung mit hineingezogen, er wird Teil einer Gesamtbewegung, die harmonisch den Raum, den Anderen, und ihn selbst erfaßt.“¹⁶

3. Fundierung der tänzerischen Bewegung im präsentischen Raum

Straus betont, dass jeder Raum menschlicher Bewegung in verschiedene Zonen gegliedert ist, die unterschiedliche Bewegungsspielräume freigeben. Die Differenz der Raumstruktur des Sehraums und Klangraums betrifft nun nicht das System der vom eigenen Leib aus entworfenen Richtungen oben-unten, hinten-vorne, links und rechts. Diese Richtungen und damit den vom eigenen Körper ausgehenden Orientierungsraum und seine Zonen nehmen wir, Straus zufolge, in jede Art von Raum mit. Aber schon die Art, wie diese Richtungen für Bewegungen offen stehen, ist in den beiden Räumen verschieden. Das Beispiel, das er dafür anführt, und das in der Rezeptionsgeschichte seines Aufsatzes oft zitiert wird, ist die Rückwärtsbewegung. Sie ist im Tanz wie im alltäglichen Gehen eine Bewegung nach hinten. Während sie im Tanzraum jedoch ganz selbstverständlich zum Bewegungsrepertoire gehört, ist sie im optisch orientierten historischen Raum unangenehm und verunsichernd.

Für das alltägliche Sichbewegen gilt: „*vorwärtsgehend kehren wir zurück.*“¹⁷ Sowohl das Hingehen zu einem Ort wie das Zurückgehen zum Ausgangsort geschehen als Vorwärtsbewegung. Wir wechseln nicht die Gerichtetheit unserer Bewegung nach vorne, sondern drehen uns um, so dass nach vorne nun heißt, dorthin zurück, von woher wir kamen. Der Hinweg unterscheidet sich vom Rückweg nicht durch das Nachvorne-gewandt-Sein, sondern dadurch, dass man sich von einem relativ „festen Hier“ (von Straus auch „Heimat“ genannt) wegbewegt, hin zu einem „beweglichem Hier“ (oder „Aufenthalt“), von dem man später wieder zurückkehrt. In diesem Handlungsraum ist vorne gewöhnlich die Richtung, in die wir uns bewegen, um etwas in Angriff zu nehmen. Zurückweichen geschieht nur im Notfall, wenn wir zurückgedrängt werden. Rückwärtsbewegung verläuft deshalb, so Straus, gegen den vom historischen Raum ausgelösten Impuls.

Tanzend bewegt man sich dagegen nicht in einem Raum, der einen hervorgehobenen Ausgangs- und Rückkehrort besitzt. Der Tanzraum ist von Ortsvalenzen frei und allseitig offen. Straus nennt ihn einen präsentischen Raum, denn in ihm schreitet das Geschehen nicht wie im historischen Raum zu vor uns liegenden Zielen fort. Die Eigenbewegung dieses Raums induziert die präsentische Bewegung des Tänzers, bei der die Rückwärtsbewegung eine den anderen Richtungen ebenbürtige Möglichkeit darstellt.

16 STRAUS, Geschehnis, S. 173; vgl. dazu auch S. 170.

17 STRAUS, Geschehnis, S. 175.

Die von Straus entwickelten Zusammenhänge lassen sich in folgendem Schema zusammenfassen:

Sinne	Erschlossene Wirklichkeit	Dominanter Modus des Erlebens	Lokalisierung des Ichs im Körperschema	Bewegungsform	Raumform
Gesichtssinn	Oberflächenfarben an separaten, entfernten Dingen	gnostisch: distanziertes Erfassen des Was-Gehalts der Dinge	Augengegend	zielgerichtete Zweckbewegung	historischer Raum
Gehörsinn	Klänge, die den Raum erfüllen und den Hörenden ergreifen	pathisch: Ergriffensein vom Wie des Gegebenseins	Rumpf	nichtgerichtete Ausdrucksbewegung	präsen-tischer Raum

Die Sinne und ihre Raumformen im Bezug zu Erlebnismodi, Körperschema und Bewegung bei Straus

Zur Abrundung dieses Abschnitts lohnt es sich, einen Blick auf die Wirkungsgeschichte des Aufsatzes zu werfen. An ihr wird deutlich, dass die von ihm ausgehenden Impulse die Phänomenologie der Räumlichkeit nachhaltig beeinflussten.

4. Zur Rezeptionsgeschichte der ‚Formen des Räumlichen‘

Die große Wirkung der Arbeit beruht darauf, dass sie die Anliegen und bisherigen Ergebnisse der Phänomenologie der Räumlichkeit aufnimmt und zugleich in eine neue Richtung vorantreibt. Wie andere phänomenologisch arbeitende Raumtheoretiker betont Straus die Rolle von Wahrnehmung und Leiblichkeit. Er strebt wie sie danach, die Vorherrschaft des mathematisch-physikalischen Raumentwurfs zu brechen und den Räumlichkeiten, in denen sich das konkrete menschliche Leben abspielt, zu ihrem Recht zu verhelfen. Vor Straus waren jedoch gegenstandsbezogene Handlungsräume die Ausgangspunkte der Analyse: der Raum der Wahrnehmung von Körpern im Sichbewegen (Husserl), der Raum des praktischen Umgangs mit Gebrauchsdingen (Heidegger) oder die Kriegslandschaft (Lewin), die durch den Bezug zum feindlichen Heer strukturiert wird. Hinsichtlich der Sinnesbeteiligung an diesen Räumen sind der Gesichts- und Tastsinn, sowie das kinästhetische Element vorherrschend.

Dadurch, dass Straus die Raumerfahrung des hörenden und hörend tanzenden Leibes ins Spiel bringt, weist er auf eine bisher nicht beachtete, anders geartete Form von Räumlichkeit hin, deren Bedeutsamkeit die Rezeption in Bewegung hält. Ich behandle nur die wichtigsten Beiträge bis in die 1970er Jahre, in denen die Phänomenologie ihren schöpferischen Schwung verlor.

Die erste wichtige Auseinandersetzung mit dem Aufsatz ist in Ludwig Binswangers ‚Das Raumproblem in der Psychopathologie‘ aus dem Jahr 1933 enthalten. Binswanger referiert die ‚Formen des Räumlichen‘ ausführlich und bezeichnet sie wegen

ihres Beitrags zur Psychologie der Bewegung als eine für die Psychopathologie grundlegende Schrift.¹⁸ Er schlägt vor, den Begriff des pathischen beziehungsweise präsentischen Raums durch den Terminus ‚gestimmter Raum‘ zu ersetzen.¹⁹ In der Folgezeit hat dieser Ausdruck in der phänomenologischen Literatur breite Aufnahme gefunden. Außerdem löst Binswanger die Unterscheidung von präsentischem und historischem Raum aus ihrer Fixierung auf zweckrationalen Handlungsraum und Tanzraum.²⁰ Das menschliche Dasein kenne Richtungs- und Ortsvalenzen, Heimat, Unterwegssein, Wendepunkte und Kämpfe nicht nur im zweckgerichteten Handeln, sondern in der gesamten „inneren Lebensgeschichte“. Umgekehrt könne man das ziellose Verweilen in einer Stimmung auch außerhalb des Tanzens finden. Es kann mit Bewegung einhergehen, wie im Fall des Tanzens, kann sich aber genauso gut durch eine statische Haltung ausdrücken. Gestimmter Raum und historischer Raum würden einander nicht ausschließen, denn jede Art von Räumlichkeit sei stimmungsmäßig grundiert.

In den 1950er Jahren bleibt der weiterhin in Amerika lebende Straus im deutschen Sprachraum durch den Biologen, Physiologen und Psychologen Frederik J. J. Buytendijk in Erinnerung, der die Grundgedanken der ‚Formen des Räumlichen‘ weitgehend übernimmt.²¹ 1960 werden die gesammelten Aufsätze von Straus veröffentlicht. Sein Bekanntheitsgrad wächst für kurze Zeit und die ‚Formen des Räumlichen‘ sind nun leicht zugänglich. Ein erster Markstein der neu einsetzenden Wirkungsgeschichte ist das Kapitel ‚Der präsentische Raum‘ in Otto Friedrich Bollnows ‚Mensch und Raum‘ (1963).

Der präsentische Raum des Tanzes ist für Bollnow ein Extremfall des gestimmten Raumes, den er, eng an Binswanger anschließend, in einem gesonderten Kapitel behandelt. Er stellt die exklusive Zuordnung des präsentischen Raums zum akustischen Bereich in Frage, die Straus selbst mit dem Hinweis auf die Dämmerung bereits relativierte. Bollnow sieht in ihm einen Modus des Räumlichen, der nicht in einem einzelnen Sinnesbereich als solchem begründet ist, sondern im Wesen des Raumes wurzelt und auf eine ursprüngliche Räumlichkeit hinweist, die jenseits der Tagesklarheit liegt. „Die Raumerfahrung des Tanzes führt [...] in einen Zusammenhang mit der Rückkehr zum Ursprung“.²² An dieser Art der Räumlichkeit zeige sich die Möglichkeit der Erfahrung von Ewigkeit im Augenblick und des Einsseins mit der Weite des Raums. Die ursprüngliche Räumlichkeit, die dabei zu Tage trete, wird für Bollnow in ihrer höchsten Möglichkeit aber nicht im Tanz, sondern im Raum menschlichen Zusammenlebens offenbar. Er verbindet damit die Straus'sche Analyse des Tanzraums mit dem Grundgedanken von ‚Mensch und Raum‘, nach dem das von Vertrauen getragene gemein-

18 Vgl. BINSWANGER, Raumproblem, S. 153.

19 BINSWANGER, Raumproblem, S. 157. Binswanger begründet die Einführung dieses neuen Begriffs damit, dass die Ausdrücke „pathischer Raum“ oder „Erlebnisraum“ den falschen Eindruck von Passivität erwecken würden. Die Bezeichnung „präsentischer Raum“ sei wegen der Vieldeutigkeit von „Präsens“ ebenfalls missverständlich. Darüber hinaus sei der präsentische Raum von Straus nur der Raum der ästhetischen Gestimmtheit und gegenüber dem Begriff des gestimmten Raums enger gefasst. Es geht also nicht bloß um eine präzisere Wortwahl. Mit Heideggers Begriff der Stimmung im Hintergrund versteht Binswanger den präsentischen Tanzraum als speziellen Modus des grundlegenden Phänomens der gestimmten Räumlichkeit.

20 Vgl. BINSWANGER, Raumproblem, S. 159f.

21 Vgl. BUYTENDIJK, Theorie, S. 50–52, 299.

22 BOLLNOW, Mensch, S. 254.

same Wohnen in einem bergenden und glücklich gestimmten Raum die ursprüngliche Räumlichkeit darstellt.

Während Straus, soweit ich sehe, kein Fundierungsverhältnis zwischen den beiden Raumformen ansetzt, wird bei Bollnow die größere Ursprünglichkeit des präsentischen Raums stark betont. Außerdem unterstreicht er die mystische Dimension dieser Art von Räumlichkeit, die schon bei Straus in Gestalt des ekstatischen Moments des Tanzes aufscheint.

Die von Straus vorgenommene Gegenüberstellung zweier Modi der Räumlichkeit wird von Bollnow als dualistischer Reduktionismus kritisiert, der die vielen Möglichkeiten des Raumerlebens künstlich einschränkt. Die Identifizierung des historischen Raums mit dem Raum zweckrationalen Handelns weist er, wie vor ihm schon Binswanger, zurück. An die Stelle der Dualität von historischem und präsentischem Raum tritt bei ihm eine Dreiteilung, die dann doch wieder an Straus erinnert. Es gibt bei ihm erstens den innerweltlich-objektiven Raum, in dem Menschen und Dinge vorhanden sind; zweitens den intentionalen Raum, der sich in Richtungen und Abständen um den Menschen aufbaut; und drittens den primär im Raumgefühl gegebenen ursprünglichen Raum, der nicht von Intentionen konstituiert wird, sondern der wie ein Medium bewohnt wird, mit dem man in diesem Bewohnen eins ist. Er beschreibt drei Formen dieses medialen Raums: den Raum des eigenen Leibes, das Haus und den freien Raum.²³

In ‚Der leibliche Raum‘ (1967) lobt Hermann Schmitz die Beschreibung des Tanzraumes, die Straus gibt, als „eine sehr genaue Schilderung der reinen und maßlosen Weite“, die er als „Weiteraum“ vom „Richtungsraum“ und „Ortsraum“ abhebt.²⁴ Allerdings meldet er Zweifel daran, dass sich Tanzende tatsächlich in einem solchen reinen Weiteraum bewegen. Er sieht in den Tanzfiguren, die in vielen Tänzen eine Rolle spielen, nichts anderes als leibliche Richtungen.²⁵ Straus bestreite die Gerichtetheit der tänzerischen Bewegung, weil er Richtung nur als geradlinige Verbindung zweier Orte kennt, die beim Tanz normalerweise nicht vorkommt.

Bezüglich des Wegfallens des Ortsraumes im Tanzen stimmt er mit Straus überein, wobei er unter Ort die jeweiligen Enden von Richtungen versteht, die miteinander verbunden werden können, so dass daraus Lagen entstehen. Er bezieht sich auf das von Straus verwendete Beispiel der unterschiedlichen Einstellung zum Rückwärtsgehen beim Tanzen und im täglichen Leben. Schmitz kritisiert die tatsächlich nicht sehr überzeugende Erklärung dieses Phänomens, die Straus gibt, dass nämlich im alltäglichen historischen Raum die Richtung nach vorne Kampfraum und die Richtung nach hinten Fluchraum bedeute, was dazu führe, dass der von diesem Raum ausgehende Impuls normalerweise nach vorne gerichtet ist, vorausgesetzt, dass wir lieber kämpfen als flüchten. Schmitz erklärt die Abneigung gegen das Rückwärtsgehen im Alltag plausibler mit dem dabei auftretenden Mangel an Sicht, die über die Lagen und Abstände im Bewegungsfeld unterrichten könnte. Eine solche ortsräumliche Orientierung sei aber anders als im Handlungsraum beim Tanzen nicht nötig, da es nicht in einem Ortsraum stattfinde.²⁶

23 Vgl. dazu BOLLNOW, Mensch, S. 271–310.

24 SCHMITZ, Raum, S. 53.

25 Vgl. SCHMITZ, Raum, S. 69.

26 Vgl. SCHMITZ, Raum, S. 71.

1974 leistet Lenilis Kruse einen Beitrag zur ökologischen Psychologie, der den Faden der Raumphänomenologie noch einmal aufnimmt und weiterspinn²⁷. Die Unterscheidung von gestimmtem und orientiertem Raum (Wahrnehmungs- und Handlungsraum) spielt bei ihr eine wichtige Rolle. Sie arbeitet beide Formen in einer verfeinerten Analyse heraus, bei der Straus ausführlich zu Wort kommt. Ähnlich wie schon Binswanger geht sie von einer gegenseitigen Durchdringung beider Raumformen aus, wobei der gestimmte Raum für sie die Grundlage eines jeden Raumbezugs darstellt. Sie referiert ausführlich die Straus'sche Analyse der Tanzbewegung und wiederholt die bereits von Bollnow vorgebrachten Einwände gegen Straus beziehungsweise ergänzt sie, indem sie ausführt, dass der Tanz nur eine, nicht die Ausdrucksbewegung schlechthin ist. Außerdem meldet sie Zweifel an der universellen Geltung der von Straus angeführten Merkmale der Tanzbewegung an.

III. Geerdetsein und unbegrenzte Weite. Die Räumlichkeit der Meditation bei Graf Dürckheim

Karlfried Graf Dürckheim studierte nach dem Ersten Weltkrieg Psychologie und einige Semester Philosophie in München bei dem Phänomenologen Oskar Pfänder, dessen Vorlesungen auch Straus besucht haben soll.²⁸ Er wurde dann habilitierter Psychologe der Leipziger Schule der Gestaltpsychologie. 1932 nahm er einen Ruf an die Pädagogische Akademie (Hochschule für Lehrerbildung) in Kiel an. Während der Nazi-Zeit machte Dürckheim Karriere im diplomatischen Dienst des Regimes. 1938–1939 und 1940–1945 hielt er sich in Japan auf, wo er für den Nationalsozialismus Propaganda machte und im Auftrag des Regimes die Methoden japanischer Volkserziehung erforschte und die kulturpolitischen Möglichkeiten Deutschlands in Japan und der japanischen Einflusssphäre auslotete.²⁹ In diesem Zusammenhang lernte er den Zen-Buddhismus und das Übungssystem des japanischen Bogenschießens kennen, worauf unten noch zurückzukommen sein wird. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Dürckheim Psychotherapeut und baute mit Maria Hippius die „existential-psychologische Bildungs- und Begegnungsstätte“ in Todtmoos-Rütte auf. Er gilt heute als Pionier der Zen-Meditation in Deutschland und als einer der Väter der transpersonalen Psychologie.

Ich konzentriere meine Darstellung des Dürckheim'schen Raumverständnisses auf seine ‚Untersuchungen zum gelebten Raum‘ aus dem Jahr 1932 und auf das Buch ‚Hara. Die Erdmitte des Menschen‘ (1954), eine seiner bekanntesten, auch international rezipierten Schriften der Nachkriegszeit. Ein eigenes Kapitel geht auf die Hintergründe von Dürckheims Zenstudium während des Dritten Reichs ein.

27 KRUSE, Umwelt.

28 Vgl. zur Biografie Dürckheims WEHR, Karlfried Graf Dürckheim.

29 Zu Dürckheims Verstrickung ins Dritte Reich und seinen nationalsozialistischen Aktivitäten in Japan WEHR, Karlfried Graf Dürckheim, S. 65–121 sowie VICTORIA, Zen War Stories, S. 88–90 und TRIMONDI, Hitler, S. 203–213; mit Bezug auf totalitäre Elemente in Dürckheims Philosophie BAIER, Meditation, S. 814–871. Die Angabe seiner beruflichen Aufgaben in Japan folgt WEHR, Karlfried Graf Dürckheim, S. 92, der sich dafür auf einen Tätigkeitsbericht Dürckheims an seinen Vorgesetzten Reichsaußenminister Joachim von Ribbentrop beruft.

1. *Dürckheims ‚Untersuchungen zum gelebten Raum‘ und die Entdeckung der Konstitution des leiblichen Selbst im Bodenbezug*

Dürckheims Studie über den gelebten Raum ist die erste Monographie zu diesem Thema im deutschen Sprachraum.³⁰ Sie gehört in die Rezeptionsgeschichte von Straus, denn er kannte die ‚Formen des Räumlichen‘ und lobt sie als „bedeutsame Untersuchung“. Dürckheim übernimmt die Straus'sche Unterscheidung von „Heimat“ und „Aufenthalt“, setzt sich aber ansonsten nicht explizit mit dessen Überlegungen auseinander.³¹ Er vertritt ein ähnlich phänomenologisch angelegtes Raumkonzept, auch wenn die Lektüre seiner Analysen mitunter durch sperrige, geschraubt klingende Formulierungen erschwert wird, die teilweise auf den Einfluss seines Lehrers, des Gestaltpsychologen Felix Kruegers zurückgehen.³²

Der Ausdruck „gelebter Raum“ enthält schon einen zentralen Punkt von Dürckheims Abhandlung: wieder geht es um das phänomenologische Thema der Verschränktheit von menschlichem Leben und Raum. Der konkrete Raum konstituiert sich „unter Teilhabe des ganzen Menschen und seines Lebens, [...] ja er gehört als gelebter Raum zur personalen Ganzheit und macht diese mit aus.“³³ Das konkrete, leiblich verfasste Subjekt ist ebenso im Raum, wie der Raum in ihm ist, das heißt zur Struktur seines Seins gehört.³⁴

Der gelebte Raum ist für das Selbst Medium seiner leibhaftigen Verwirklichung, Gegenform oder Verbreiterung, Bedroher oder Bewahrer, Durchgang oder Bleibe, Fremde oder Heimat, Material, Erfüllungsort und Entfaltungsmöglichkeit, Widerstand und Grenze, Organ und Gegenspieler dieses Selbstes [...].³⁵

Gelebter Raum ist laut Dürckheim immer auf zweifache Weise gegenwärtig: einerseits als eine in sich ruhende, eigenständige Wirklichkeit („Welt-Raum“) und andererseits im Verhältnis zum erlebenden Subjekt als dessen persönlicher Lebensraum beziehungsweise „Selbst-Raum“, wobei die Gewichtung beider Gegebenheitsweisen des Raumes variabel ist, ohne dass sie völlig voneinander abgekoppelt werden könnten. Darin spiegelt sich für Dürckheim das generelle Verhältnis zwischen Selbst und Welt. Welt wird einerseits als eigenständige Wirklichkeit erfahren, der man sich einzufügen hat, und zu deren Ordnung man beitragen soll. Andererseits steht diese Eigenständigkeit in Spannung zu dem Anspruch des Selbst, der Welt eine persönliche Ordnung zu verleihen, die „im Lebenswillen des leibhaftigen Selbst und des seelisch mit ihm Geeinten zentriert ist.“³⁶

Der Selbstraum, von Dürckheim auch „Leib-Selbstraum“ genannt, beruht auf dem strukturellen Einssein des Selbstes mit dem lebendigen Leib. Er endet aber nicht mit der Haut oder der Kleidung, sondern setzt sich in einer „Zone der freien Bewegung“ um den Leib herum fort und umfasst darüber hinaus alles, womit man sich leiblich eins fühlt.

30 Die Pionierarbeit, die Dürckheim mit seiner Raum-Studie leistete, wird nur selten gewürdigt. Ausnahmen von philosophischer Seite sind BOLLNOW, Mensch, S. 14 und SCHMITZ, Einführung, S. 111.

31 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 43.

32 Vgl. dazu SCHMITZ, Einführung, S. 111f.

33 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 14f.

34 Vgl. DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 17.

35 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 16.

36 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 103.

So gehört etwa der Stuhl, auf dem ich eben sitze, der Boden, auf dem ich stehe, der Wagen, in dem ich fahre usw. in ganz eigentümlicher Weise aktualiter zu mir, ist mitumfaßt von meinem Leib-selbst, ist im Innesein allemal einbezogen in die gegenwärtige Wirklichkeit meines Leibselbstes.³⁷

Dem Raum des leiblich verfassten Selbstes eignen Richtungsbestimmtheiten (oben/unten, links/rechts, vorne/hinten), die als Grundform räumlicher Orientiertheit die Basis für alle weiteren Bestimmungen des gelebten Raums bilden, und die wie bei Straus die verschiedenen Räumlichkeiten durchgängig strukturieren. Dürckheims Analyse der Raumrichtungen zeichnet sich dadurch aus, dass er die Vorrangstellung der Unterscheidung von oben und unten für das Raumbewusstsein herausarbeitet. Raum wird des Weiteren im Rahmen dieser Richtungsorientiertheit jeweils als ein bestimmter Ort mit einem bestimmten Sinn (zum Beispiel Zimmer, Wald oder Kirche), mit einer konkreten materiellen Gestalt und Vitalqualitäten (zum Beispiel bedrückend oder belebend, hektisch oder still et cetera) erfahren. Jeder solche Ort befindet sich schließlich drittens an einem bestimmten Platz im Gefüge des weiteren Umraums. In all diesen Bestimmungen ist der gelebte Raum immer auch Bewegungsraum, „bestimmt geartetes Möglichkeits- und Widerstandsgefüge für bestimmte Bewegungen“.³⁸

Nach dieser vereinfachenden Zusammenfassung des kategorialen Gerüsts von Dürckheims Raumphänomenologie in den ‚Untersuchungen‘³⁹ möchte ich nun auf die Basisorientiertheit etwas ausführlicher eingehen, weil sie eine Brücke zu seiner späteren Beschreibung der Räumlichkeit des meditierenden Leibes bildet. Dürckheim erläutert die Bedeutung der elementaren Orientiertheit anhand einer Beschreibung ihres Ausfalls. Ich zitiere etwas länger, weil diese Stelle einen Höhepunkt phänomenologischer Beschreibungskunst in den ‚Untersuchungen‘, darstellt.

Jeder erinnert sich an Augenblicke des Erwachens, in denen ihm ‚alle Orientierung‘ fehlt. Hiermit meint man noch nicht Orientierung als das *Bescheidwissen*, wo man sich eigentlich befindet, sondern denkt an jene eigentümlichen Fälle, in denen man erwacht, vielleicht in einer unglücklichen Stellung, und sich für einen Augenblick überhaupt nicht ‚zurecht hat‘. Man weiß nicht, wo oben und unten ist, besser gesagt, es fehlt einem das Oben und Unten, man hat es noch nicht. Es fehlt jede Richtungsbestimmtheit des Subjekts und damit jede Raumbestimmtheit überhaupt. Es sind Augenblicke eines seltsam wesenlos-unzentrierten Im-Nichts-Hängens. Es ist ein gewichtloser, körperloser, raumloser, weder in sich gefestigter noch gerichteter dahinfließender Gesamtzustand ohne Raumbewusstsein und – bedeutsamer Weise ohne eigentliches *Selbstbewusstsein*. Das erste, was in der Regel von diesem Zustande befreit, ist das ruckartige Erlebnis des ‚Bodens‘, das Erlebnis eines ruckartigen Sich-Findens und gleichzeitigen Auseinandertretens von aufruhender Körperfläche und Unterlage. Man hat ein Lageinnesein gewonnen. In diesem Augenblick schnappt dann in der Regel die ganze Raumorientiertheit ein. Bisweilen aber liegt als besondere Phase noch ein Zustand dazwischen, in dem man sich noch nicht rührt, obwohl man schon das Unten, den Boden hat; man hat aber noch nicht das unmittelbare Herum. Es fehlt die Bestimmtheit der *Bewegungsnahzone*. [...] Erst aber wenn eine unwillkürliche Bewe-

37 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 94.

38 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 47.

39 Vgl. dazu die Zusammenfassung DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 22f.

gung einem das Herum erleuchtet, oft schlagartig wiederbringt im bekannten Raume, so wenn z.B. eine tastende Bewegung die nächsten Verhältnisse plötzlich erhellt, ist zugleich mit einer gewissen Ordnung des Ganzen die *zentrierte* und zugleich richtungsgeklärte Bewegungsfähigkeit da, und damit zugleich das *Selbst* erst *ganz* da, zu dessen ‚Ganz-Dasein‘ also offenbar Zentriertheit und *Richtungsbestimmtheit* gehört.⁴⁰

Dürckheim versucht zu zeigen, dass der Verlust des Bezugs zum tragenden Unten mit einem Selbstverlust einhergeht. Im Umkehrschluss folgt daraus für ihn, dass die Richtungsbestimmtheiten konstitutive Faktoren des wachen Selbstes sind. Die Erfahrung des Aufruhens auf dem Boden, des Auseinandertretens von Leib und Unterlage, und damit von Oben und Unten sind fundamental für das Sichfinden, die Zentriertheit des Subjekts. Der Mensch ist noch gar nicht seiner selbst mächtig und ganz „da“, wenn dies fehlt. Diese Grundorientierung liegt noch vor dem optischen Raum, sozusagen vor dem Augenaufschlagen, und sie ist auf das Körpergefühl angewiesen. Sie erschließt noch keinen Ort mit spezifischer Bedeutung, gibt keine Antwort auf die Frage „Wo bin ich?“, ist aber eine Vorbedingung jeder näheren Ortsbestimmung. Dürckheim nimmt an dieser Stelle Husserls Phänomenologie des Erdbodens vorweg, wobei er sich nicht wie Husserl auf dessen Gegebenheitsweise als solche konzentriert, sondern die konstitutive Bedeutung für die Identität des leiblichen Subjekts hervorhebt.⁴¹

Bei Straus gibt es zu diesem Gedanken keine Parallele. In seinem Tanzaufsatz wird der Bodenbezug nicht thematisiert. In einem späteren Aufsatz über die anthropologische Bedeutung der aufrechten Haltung stellt er das Verhältnis zum Boden als zu tiefst ambivalent dar. Er ist einerseits Gegenstand der Sehnsucht nach dem Grund und des Wunsches, sich sinken und fallen zu lassen, andererseits wird er mit Freiheitsverlust und Demütigung assoziiert. Selbstsein ist bei Straus Emanzipation vom Boden in der Richtung nach oben. Er kann Selbstständigkeit und Bodenhaftung nur als Konkurrenten denken, sodass bei ihm die positive Bedeutung des Bodenhabens für die elementare Orientiertheit und das Selbstsein kein Thema ist.⁴²

2. *Dürckheims Erstzugang zum Raum der Meditation, oder: Warum ein NS-Diplomat Zen praktiziert*

Wie in den einleitenden biografischen Anmerkungen zu Dürckheim schon angedeutet, schraubte er bald nach dem Erscheinen der Raum-Studie seine akademische Karriere zurück und arbeitete im Dritten Reich vor allem als Diplomat.⁴³ Seine Entsendung nach Japan geschah wohl hauptsächlich deshalb, weil sich immer mehr herumsprach, dass Dürckheim eine jüdische Großmutter hatte und er deshalb trotz guter Beziehungen in der obersten Etage des Regimes in Deutschland nicht zu halten gewesen wäre.⁴⁴

40 DÜRCKHEIM, Untersuchungen, S. 27f.

41 Vgl. dazu HUSSERL, Ur-Arche.

42 Vgl. STRAUS, Haltung, S. 226f.

43 Ganz aufgegeben hat Dürckheim seine akademische Tätigkeit im Dritten Reich nicht. Er hielt in Kiel bis 1939 Vorlesungen, deren Themen wie etwa „Persönlichkeit und Gemeinschaft“ oder „Völkerpsychologie und Auslandserziehung“ im Sinn des Regimes politisch-weltanschaulich ausgerichtet waren. Siehe dazu TILITZKI, Universitätsphilosophie, S. 1226, 1229, 1232, 1239, 1244, 1250.

44 Vgl. dazu WEHR, Karlfried Graf Dürckheim, S. 245 (Anm. 89).

In Japan angekommen, begann er Kontakt mit Vertretern des Zen-Buddhismus aufzunehmen und übte sich in Zazen, der im Zen gepflegten Praxis meditierenden Still-sitzens sowie im Bogenschießen, das er, wie damals üblich, als Zen-Kunst verstand.⁴⁵ Die Gründe, sich auf diese Praktiken einzulassen, liegen zum einen in seinem Interesse an östlichen Religionen, Mystik und Meditation, das Dürckheim schon seit seiner Studentenzeit an den Tag legte. Andererseits musste man sich im Dritten Reich damit keineswegs verstecken, da die Nazis ein großes Interesse daran hatten, die Wurzeln der militärischen und wirtschaftlichen Stärke ihres Bündnispartners zu erforschen. Diesbezüglich räumte man – der japanischen Staatsideologie entsprechend – der Spiritualität der Samurai und Bushido, dem „Weg des Ritters“, einen hohen Stellenwert ein.

Dass man sich im Dritten Reich auch mit Zen beschäftigte, war unter diesen Prämissen naheliegend. Die Mehrheit der Zenmeister identifizierte sich mit dem extremen Nationalismus und Militarismus im damaligen Japan, das eine mit Kaiserkult verbundene Ein-Parteien-Diktatur war. Man strich die soldatische Härte des Zen und seine Verbindung zu den Kampfkünsten heraus. Daisetz Suzuki fasste die militaristische Auslegung des Zen, die Bushido als Synthese von Zen und Kriegertum feierte, in seiner einflussreichen Schrift ‚Zen Buddhism and Japanese Culture‘ (1938) zusammen, die 1941 in deutscher Übersetzung erschien.⁴⁶ Dürckheim las dieses Buch in der englischen Originalversion bereits während seiner ersten Zeit in Japan.⁴⁷ Sein Verständnis des Zen-buddhismus ist stark von dieser Lektüre geprägt. Er schreibt 1940 in dem Aufsatz ‚Das Geheimnis der japanischen Kraft‘:

Es ist bei uns zu wenig bekannt, daß zu den großen Lehrmeistern des Samuraigeistes [...] buddhistische Mönche gehören und zwar Vertreter jener Sekte (Zen), die, wie jeder Buddhismus, die Erleuchtung auf dem Wege über Meditationen sucht, aber im Unterschied zu anderen jedes Dogma verneint, ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zum Absoluten erstrebt und ein Darleben dieses Verhältnisses im Alltag, in der Arbeit und im Dienst fordert. Es ist gut zu wissen, daß heute vielleicht fünfzig Prozent des japanischen Offizierskorps ein mehr oder weniger enges Verhältnis zum Zen-Buddhismus haben und dies bedeutet u.a.: Wissen um die Kraft des unbewegten Gemütes, des stillen Herzens, bedeutet ein persönliches Verhältnis zu jenen Forderungen zen-buddhistischer Kultur, die eine Erfüllung des Lebens in der Bewährung vollendeter Harmonie sieht [...].⁴⁸

45 In Bezug auf die Praxis des Bogenschießens tritt Dürckheim in die Fußstapfen des Philosophen Eugen Herrigel, der sie schon in den 1920er Jahren während eines Japanaufenthalts erlernt hatte. Dürckheim kannte den Artikel Herrigels ‚Die ritterliche Kunst des Bogenschiessens‘ aus dem Jahr 1936 und war stolz darauf, dass sein Lehrer der Meister von Herrigels Meister war. Vgl. dazu WEHR, Karlfried Graf Dürckheim, S. 111. Herrigel, der im Dritten Reich Mitglied der NSDAP und überzeugter Nazi wurde, machte aus der Keimzelle des Aufsatzes von 1936 nach dem Zweiten Weltkrieg das Buch „Zen und die Kunst des Bogenschießens“, das ein in viele Sprachen übersetzter Bestseller wurde. Genauso wie im Fall von Dürckheims Nachkriegswerk fielen die Spuren von militanter Kriegermystik, die es noch enthält, nur wenigen auf. Vgl. zu Herrigel YAMADA, Myth und TRIMONDI, Hitler, S. 201–203.

46 SUZUKI, Zen. Schon 1939 war Suzukis ‚Die große Befreiung‘ in Deutschland erschienen. Vgl. zu Suzukis Sicht des Zen als Krieger-Religion VICTORIA, Zen, S. 154–164.

47 Vgl. dazu WEHR, Karlfried Graf Dürckheim, S. 96.

48 DÜRCKHEIM-MONTMARTIN, Geheimnis, S. 75.

Auch die japanischen Geschäftsleute und die für ihren Fleiß und ihre Ausdauer berühmten Arbeiter und Bauern wüssten um diese Dinge. Zusammenfassend heißt es dann:

Der echte Japaner ist nie überspannt, sondern vermag immer wieder zurückzuschwingen zu den Quellen. Und gerade der Japaner, der als ‚Mann der Wirklichkeit‘, als Soldat und Politiker, wollend und planend, hart und zielbewußt seine Aufgaben meistert, kennt das Geheimnis jenes ‚inneren Raumes‘, der das Herz still macht, das Auge dem Schönen zuwendet und den Willen gut macht und befreit.⁴⁹

War es seine Aufgabe im Auftrag Ribbentrops, das Geheimnis der japanischen Volkserziehung und der daraus hervorgehenden Stärke Japans zu lüften, so präsentiert Dürckheim in diesem Aufsatz ein eindeutiges Ergebnis: Zen ist des Pudels Kern. Die anderen Kraftquellen, die er nennt, nämlich die Verehrung des Kaisers, Ahnenverehrung, Intaktheit des Familienlebens und Gemeinschaftsbindung, haben seiner Meinung nach das im Zen kultivierte Verhältnis zum Absoluten zu ihrer Voraussetzung.⁵⁰

An der zuletzt zitierten Stelle wird erstmals der Raum der Meditation thematisiert. Dürckheim spricht von einem inneren Raum, wobei er diese Bezeichnung in Anführungsstriche setzt und damit zu erkennen gibt, dass sie nicht wirklich adäquat ist. Mit seinem Konzept des gelebten Raums, der ebenso im Selbst ist wie das Selbst in ihm, hatte er die Vorstellungen einer raumlosen Innerlichkeit, der man allenfalls metaphorisch Räumlichkeit zusprechen kann, und eines dem Subjekt äußerlichen Raumes eigentlich bereits unterlaufen. Sie schlagen hier offenbar noch einmal durch, vermutlich weil Dürckheims religiöse Sprache noch mit ihnen imprägniert ist.⁵¹

Eine andere Schrift, die Dürckheim ebenfalls 1940 veröffentlichte, zeigt aber, dass er beginnt, die Innerlichkeit der Meditation mit der Räumlichkeit des Leibes zusammenzubringen, sodass der Innenraum sich als Leibraum zu entpuppen beginnt. Die unter dem Pseudonym Karl Eckbrecht herausgegebene kleine Schrift ‚Vom rechten Mann. Ein Trutzwort für die schwere Zeit‘ ist eine Art Erbauungsbuch für den deutschen Mann angesichts des ausgebrochenen Weltkriegs.⁵² Dürckheim vertritt darin, auf das Vokabular christlicher Mystik zurückgreifend, eine Religiosität, die seinem Verständnis des Zen in ‚Das Geheimnis der japanischen Kraft‘ weitgehend entspricht. In dem Kapitel ‚Vom rechten Mann geht große Stille aus‘ gibt Dürckheim eine knapp gefasste Meditationsanleitung:

49 DÜRCKHEIM-MONTMARTIN, Geheimnis, S. 76.

50 Vgl. DÜRCKHEIM-MONTMARTIN, Geheimnis, S. 79.

51 Das Innerlichkeitsmotiv durchläuft in der Geschichte der christlichen Spiritualität viele Wandlungen. Man wird aber sagen können, dass seit Augustinus die Dualität von Innen und Außen häufig mit einem platonistischen Dualismus von Seele und Körper gekoppelt wird. Der Gang nach innen bedeutet in dieser einflussreichen Innerlichkeits-Spiritualität eine Abwendung vom Körperlichen. Bei Dürckheim findet eine signifikante Bedeutungsverschiebung statt, wonach das Innere, das die Innenschau enthüllt, als die gespürte Räumlichkeit des eigenen Leibes konzipiert wird. Die zitierten Stellen aus 1940 markieren den Übergang zu dieser neuen Sicht.

52 Ich verdanke den Hinweis auf diese Schrift TILITZKI, Universitätsphilosophie, S. 1306. Der vollständige Familienname Dürckheims lautet Eckbrecht von Dürckheim-Montmartin. Dürckheims Großvater hieß Karl Graf Eckbrecht von Dürckheim-Montmartin.

Wird es zu arg und droht die Unruh auch sein Herz zu erreichen, dann wendet er sich nach innen und verschließt sich im innersten Raum seiner Seele. Der ist sein Geheimnis. Dort versammelt er sich zu seiner tiefsten Mitte. Ganz still läßt er sich nieder, erhebt sein Herz und läßt Gemüt und Sinn wieder ruhig werden in Gott. Und sei es im größten Wirbel, den Augenblick findet er immer, da er alles fallen läßt, die Schultern senkt, tief Atem schöpft und nicht eher nachläßt, als bis er die Kraft der großen Mitte wieder spürt. Sie bringt ihm die Stille des Herzens zurück. Und er strahlt sie aus auf die anderen, die um ihn sind.⁵³

Hier ist wieder von einem inneren, ja sogar „innersten Raum“ die Rede, einem „Raum der Seele“, der durch Abwendung vom unruhigen äußeren Raum erreicht wird. Der Raum der Seele ist strukturiert. Er hat Höhe, Tiefe und Mitte. Es finden Bewegungen in ihm statt. Man wendet sich der Mitte zu, läßt sich nieder und erhebt sein Herz. Die Bewegungen im seelischen Raum verknüpft Dürckheim mit leiblichen Bewegungen: mit dem Hinsetzen, dem Senken der Schultern und tiefem Atmen. Und genau besehen beschreibt Dürckheim mit Hilfe eines missverständlichen Innerlichkeits-Sprachspiels gar nicht einen unleiblichen nur metaphorisch so zu nennenden Seelenraum, sondern Regungen und Empfindungen, die im gespürten Raum des eigenen Leibes stattfinden. Wer die späteren Schriften Dürckheims kennt, der errät leicht, dass Dürckheim hier in vagen Andeutungen zum ersten Mal auf die Zentrierung des Leibraums im Hara, die in der Zenmeditation geübt wird, zu sprechen kommt. Nach dem Krieg hat er diesem Vorgang eines seiner bekanntesten Bücher gewidmet, das nun abschließend behandelt werden soll.

3. *Die Räumlichkeit des Meditierens in Dürckheims ‚Hara‘*

In ‚Hara. Die Erdmitte des Menschen‘, das erstmals 1954 erschien, spricht Dürckheim nicht mehr als akademischer Gestaltpsychologe, auch nicht mehr als Nazi-Ideologe, sondern als von Zen und japanischer Kultur beeinflusster Philosoph, Psychotherapeut und spiritueller Lehrer mit Neigung zur Esoterik der traditionalistischen Schule.⁵⁴ Er entwirft – von seiner früheren Raumstudie her gedacht – eine Theorie der rechten Haltung, die es ermöglicht, dass aus dem Gegensatz zwischen individuell gestaltetem Selbst-Raum und Welt-Raum ein harmonisches Ganzes wird, das beide umfasst. Ich habe an anderer Stelle behandelt, inwiefern Züge des totalitären Ganzheitsdenkens, das Dürckheim während des Dritten Reichs vertrat, in seinen späteren Schriften erhalten blieben. Auch wenn unter dem Einfluss von Existentialismus und Psychotherapie die Einzelperson und ihre Freiheit eine viel stärkere Rolle spielt, gibt es weiterhin Stellen, an denen Dürckheim dazu tendiert, das Verhältnis von umfassenden Wirklichkeiten wie der Natur, menschlichen Gemeinschaften oder dem überraumzeitlichen, göttlichen Sein zu dem Einzelnen, das an ihnen teilnimmt, so zu denken, dass letzteres nur individuelle Erscheinungsweise, Besonderung der größeren Wirklichkeit ist, die sich in ihm darstellen will. Der Sinn der Teilwirklichkeiten erfüllt sich dann darin, ganz transparent für das größere Ganze zu werden, sich bruchlos in es einzufügen und zu seiner Verwirklichung in endlicher Gestalt beizutragen. Diese Dominanz des Ganzen über die

53 DÜRCKHEIM, Mann, S. 46f.

54 Dürckheims Verhältnis zu dieser Schule behandelt BAIER, Meditation und Moderne, S. 817–819. Dort wird auch weitere Literatur zum Thema angegeben.

Teile hat einen totalitären Zug.⁵⁵ Das Volk, das für Dürckheim eine primäre „Erscheinungsform des göttlichen Weltgrundes“ und zentrale Ganzheit war, hat nun freilich ausgedient.⁵⁶ Auch die kriegerische Seite seiner früheren Zenrezeption klingt nur mehr an wenigen Stellen an.⁵⁷

Der Raum wird in ‚Hara‘ primär über das Innesein der Räumlichkeit des eigenen Leibes im Körpergefühl thematisch. Dieses tritt nun dezidiert an die Stelle einer unräumlichen seelischen Innerlichkeit. „Beim Üben auf dem inneren Weg ist das Erspüren des „Innenleibes“ von ausschlaggebender Bedeutung.“⁵⁸ Wie zu Beginn dieses Aufsatzes schon angedeutet, gibt es interessante Parallelen zwischen der von Dürckheim herausgearbeiteten Räumlichkeit der Meditation und der Räumlichkeit des Tanzes bei Straus. Ähnlich wie Straus lokalisiert Dürckheim das Ich „darin der Mensch sich als Subjekt erkennend und handelnd der Welt als einem Gefüge von Objekten gegenüber stellt“, im Kopfbereich. Wer sich ausschließlich mit dieser von Dürckheim auch „Welt-Ich“ genannten Weise des Selbstseins identifiziert, gerät in eine einseitige Haltung.⁵⁹ Das Verlassen der Position des Welt-Ichs und die Transformation des nach seiner Intentionalität strukturierten Handlungsraums geschieht, wiederum in Übereinstimmung mit Straus, im Zuge einer Verlagerung des Ichs in den Rumpfbereich, genauer in den Raum unterhalb des Nabels, den Dürckheim mit dem japanischen Ausdruck Hara bezeichnet.⁶⁰ Die Zentrierung dort führt nach Dürckheim zu einer Raumerfahrung, die der des entschränkten präsentischen Raums bei Straus ähnelt. Die Raumqualitäten Höhe, Tiefe und Weite treten in den Vordergrund und ebenso die Verbundenheit mit allem, was ist.

Das Medium, das diese Räumlichkeit vermittelt, ist aber diesmal nicht der Tanz mit seiner gesteigerten Rumpfmotorik, sondern die Meditationsübung des schweigenden Sitzens (*zazen*), die Dürckheim in Japan kennenlernte, und die er mit einer bestimmten Atmung verbindet. Er verlangt für diese Übung keine bestimmte Sitzhaltung – etwa den traditionellen Lotussitz. Wichtig ist ihm nur, dass die Beine so platziert werden, dass das Becken aufrecht gehalten werden kann und die Kraft der Leibesmitte voll zugelassen wird. Ohren, Schultern und Hüftknochen sollen zwei Senkrechte bilden.

Der weitere Haltungsaufbau basiert auf feinen Bewegungen, mittels derer die Räumlichkeit des eigenen Leibes und ihre propriozeptive Wahrnehmung gestaltet wird. Zunächst gilt es, nach unten hin breit und schwer zu werden. Man lässt dafür den Unterbauch leicht hervortreten, ohne ihn hervorzudrücken und gibt etwas Kraft hinein.

Die Schultern sind gelöst, die Arme hängen schwer herab, und im freigegebenen Unterbauch wird jene leichte Spannung bewahrt, die dem ganzen Rumpf eine gewisse Fülle und Kraft gibt und eine wachsende Wärme spüren lässt.⁶¹

55 Vgl. BAIER, Meditation, S. 838–842.

56 Vgl. zur Rolle des Volksbegriffs bei Dürckheim während der Nazizeit WEHR, Karlfried Graf Dürckheim, S. 118.

57 Vgl. DÜRCKHEIM, Hara, S. 30 und 176f. Mehr dazu bei TRIMONDI, Hitler, S. 210f.

58 DÜRCKHEIM, Hara, S. 116. Vgl. dazu auch DÜRCKHEIM, Hara, S. 161, wo das Achten auf die spürbare Bewegung des Atems als beste Weise der Innenschau beschrieben wird.

59 Vgl. u.a. DÜRCKHEIM, Hara, S. 89f.

60 Vgl. zu diesem Begriff und zu seiner Bedeutung in Japan DÜRCKHEIM, Hara, S. 11–53 und BAIER, Meditation, S. 851–855.

61 DÜRCKHEIM, Hara, S. 128.

Diese Haltung steigert das Gegenwärtigsein. „Je mehr der Mensch im Hara zentriert ist, umso leichter fällt ihm die Präsenz im Hier und Jetzt. Er ist das Gegenteil von zerstreut – er ist versammelt.“⁶²

Die Umstrukturierung des Leibraums durch diese Betonung des Unterleibs führt zur Erfahrung eines „Wurzelraums“. Man spürt einen Raum, der von unten trägt und Halt gibt.⁶³ Das erinnert an die Rolle des Bodenhabens für die Identität des leiblichen Subjekts und sein „ganz da sein“ in den ‚Untersuchungen‘. In der Meditation überwindet man damit aber keine Orientierungslosigkeit wie beim Erwachen oder im Schwindel, sondern einen weniger deutlich bemerkbaren Bodenverlust durch den Primat des Absicherungs-Willens des Welt-Ichs, der zum verkrampften Sichfesthalten im oberen Leibraum führt. Die Entfaltung des tragenden Leibraums ist mit einer Aufwärtsbewegung verbunden.

Man spürt wie die Kraft, die im Becken aufgeht, [...] im ganzen Leibe nach oben steigt, und in einem Freiwerden des oberen Raumes ein Gefühl des Gehobenwerdens erzeugt. Wie von selbst reckt sich die Wirbelsäule empor [...].⁶⁴

Diese subtilen Bewegungen sind bei Dürckheim mit der Atmung aufs Engste verbunden. Man soll nach dem Einnehmen der Haltung zunächst auf das Kommen und Gehen des Atems achten und nach einer Weile das Atmen mit der Entfaltung des Hara verbinden. Mit der Ausatmung lässt man sich in den Schultern los, dann lässt man die Magengegend entspannt einsinken, um schließlich im Becken anzukommen. Mit der Einatmung steigt man wieder empor, ohne die Verankerung im unteren Bereich zu verlieren.

Zur Vertiefung in diese Atembewegung schlägt Dürckheim vor, ihre Phasen mit den Stationen des „Rades der Verwandlung“ zu verbinden, in denen die Grundvollzüge der Meditation zusammengefasst sind: Sich-Loslassen (Hergeben), Sich-Niederlassen (Hingeben), Sich-Einswerdenlassen (Sich-Aufgeben), und Sich-Neukommenlassen (Sich-Neufinden). „Diese Bewegung ist das ‚Kreisen des Rades der Verwandlung‘, das in jeder Meditation geschieht, die diesen Namen verdient.“⁶⁵ Er rät, die Namen der Phasen dieser Bewegung wie Suggestionsformeln beim Atmen still aufzusagen. Die Beschreibung, die Dürckheim von der durch die Übung veränderten Räumlichkeit gibt, lässt erkennen, dass die Veränderungen in der Räumlichkeit des eigenen Leibes eine Ausdehnung des nächsten Umraums und zugleich das Innesein einer unbegrenzten Weite mit sich bringen.

Der Mensch hat das Bewußtsein einer neuen inneren Breite, das Gefühl einer Zunahme des inneren Volumens, so, als habe er die Grenzen durchbrochen, innerhalb derer er auf den Raum seines Körpers beschränkt war. Zugleich gewinnt er das Gefühl einer eigenartigen Unbegrenztheit, in der er steht, und die zu ihm selbst gehört. Es ist das Erlebnis eines *Weitwerdens*, das befreiend wirkt. Dabei handelt es sich um eine Weite, in die man sich nicht etwa verliert, sondern in der man sich im Gegenteil erst richtig findet. Man findet sich in einem in seinen Grenzen unbestimmten neuen ‚Umfang‘. Ein neuer Atemraum, Sehraum, Spielraum und Wirkraum tut sich auf. Man erkennt mit dankbarem Erstaunen, wie sehr man ohne die rechte Mitte auf einen minimalen

62 DÜRCKHEIM, Hara, S. 126.

63 Vgl. dazu die Beschreibung des „Wurzelraums“ DÜRCKHEIM, Hara, S. 120.

64 DÜRCKHEIM, Hara, S. 120.

65 DÜRCKHEIM, Hara, S. 110.

Raum reduziert war [...]. Der Mensch ohne Hara hat einen nur kleinen Raum in sich und um sich. So fehlt ihm auch die rechte Strahlung.⁶⁶

Am Schluss dieses Zitats deutet Dürckheim an, dass er die Ausdehnung des gespürten Leibraums inklusive des nächsten Umraums auf die Ausstrahlung eines Menschen bezieht. Der in der Meditation erschlossene Raum ist für ihn mit einer alldurchdringenden Lebenskraft erfüllt, die sich beim Menschen besonders im Hara konzentriert und die, insofern sie die Nahezone des Leibes erfüllt, seine Aura bildet. Hier verbinden sich ältere europäische Vorstellungen eines kosmischen Fluidums und eines daraus bestehenden feinstofflichen Körpers mit ähnlichen ostasiatischen Konzepten von *qi* beziehungsweise *ki*.⁶⁷

Dürckheim interpretiert die Raumdimensionen von Tiefe, Höhe und Weite, die nach seiner Darstellung für die Raumerfahrung in der Meditation prägend sind, indem er sie auf die Begriffe Natur, Seele und Geist und eine Anzahl weiterer Entsprechungen bezieht. Außerdem werden sie mit einer Leibsymbolik verknüpft, die der Gliederung des Leibraumes in Kopfbereich, Brust/oberen Bauchraum und Unterleib besondere Bedeutung beimisst.⁶⁸ Die Atemübung im schweigenden Sitzen löst die Fixierung auf das Welt-Ich und dient dazu, das Wesen des Menschen freizulegen, das am divinen Sein teilhat. Dadurch verändern sich die Bedeutungen von Natur, Seele und Geist sowie der einzelnen Leibräume. Zusammengefasst ergibt sich folgendes Schema:

	Welt-Räume	Leib-Räume	Welt-Ich	Aus-atmung	Einatmung	Wesen
Geist himm-lische Ordnung Logos Yang	Himmels-mitte Höhe	Kopf	rationales Ich Erkennen statischer, ob- jektivierbarer Ordnungen	Sich- Loslassen ↓	↑	Universelles Bewusstsein Erkennt- nis der Wachstums- ordnungen
Seele Große Seele Seelen- funke	Menschen- mitte Weite	Herz Brust oberer Bauch- raum	persönliches Ich Gefühle	Nieder- lassen	Neuwerden	Bewährung des divinen Seins in Liebe und Freiheit
Natur Große Natur Raum göttlichen Ursprungs Yin	Erd-Mitte Tiefe	Unterleib	Triebnatur dunkler Drang	↓ Einswerden	↑	Lebens- grund Hara Einsfühlung mit dem Ursprung

Das System der Analogien in Dürckheims ‚Hara‘

66 DÜRCKHEIM, Hara, S. 178.

67 Vgl. zu dieser Seite von Dürckheims Denken BAIER, Meditation, S. 842–845.

68 Vgl. BAIER, Meditation, S. 89–98.

Die phänomenologische Haltung, die Dürckheims Studie über den gelebten Raum auszeichnet, ist auch in Hara noch deutlich bemerkbar. Die Art, wie er mit Begriffen der europäischen Philosophie wie „Geist“, „Natur“, „Seele“, „Sein“, „Wesen“ et cetera umgeht, erinnert ebenfalls noch an vielen Stellen an die Leipziger Schule der Gestaltpsychologie, deren philosophische Begriffe bisweilen erhellend sind, dann aber wieder wie zu große Anzüge wirken, die man mit Pathos ausstopft, um sie besser tragen zu können. Zur Interpretation der Raumerfahrung in seiner vom Zen beeinflussten Meditationsmethode werden zusätzlich Konzepte herangezogen, die Dürckheim aus Japan mitbrachte. Die Art, wie er seine Einsichten in einem Gewebe von Entsprechungen artikuliert, entspricht einem Denken, das in der so genannten esoterischen Literatur häufig begegnet. In Bezug auf den Raum überwiegen die erfahrungsnahen Beschreibungen, durch die sein Analogien-Netz meines Erachtens nachvollziehbarer bleibt als bei manch anderen Vertretern dieser Denkweise.

IV. Schluss

Zum Stichwort ‚Moderne und Raum‘ fallen einem schnell Slogans wie „größer, weiter, schneller“ ein. Die neuen Verkehrsmittel und Kommunikationsmedien überbrücken immer schneller immer größere Räume. Die Weltraumfahrt dringt in extraterrestrische Räume vor. Wolkenkratzer stellen gebauten Wohn- und Arbeitsraum in bislang unbekannter Größenordnung auf den Globus. Die elektronischen Medien erweitern den Raum durch unzählige virtuelle Räume. Die technische Raumeroberung und -beherrschung sind ohne Zweifel ein herausragendes Element modernen Raumbezugs. Die Arbeiten der beiden behandelten Autoren sind Zeugnisse dafür, dass in der Moderne das Thema Raum auch noch ganz anders verhandelt wird. Sie thematisieren nicht die Ausdehnung des durch physikalisch-technische Verkehrsmittel, Kommunikationsmedien und andere Technologien zugänglichen Raums, sondern eine intensive, an das Medium des Leibes gebundene Entschränkung der Räumlichkeit, die durch die Praktiken des Tanzes und der Meditation ermöglicht wird. Der zweckrationale Handlungsraum, auf dem der hochtechnisierte Raumgewinn beruht, wird gegenüber dem Raum des Tanzes und der Meditation als eingeschränkt erfahren, weil in ihm die Erfahrung leiblicher Verbundenheit mit den Raumqualitäten Höhe, Weite und Tiefe weitgehend abgeblendet wird. Die Renaissance von Tanz und Meditation im 20. Jahrhundert bildet mit ihrer Kultivierung von leiblicher Präsenz, Gelassenheit und religiöser Ekstase, einen Gegenpol zu den kühleren, technisch vermittelten Formen gesellschaftlichen Raumverhaltens, die, wenn sie allzu dominant werden, eine Entfremdung von Raum und Welt herbeiführen. Sie sollten nicht unter den Tisch fallen, wenn es um die Raumkonzepte der Moderne geht.

Das Einswerden mit unbegrenzter Weite, Höhe und Tiefe in Tanz und Meditation impliziert nicht notwendig die Verabsolutierung umfassender Ganzheit, kann aber von einem totalitären Diskurs vereinnahmt und in diesem Sinn gedeutet werden. Wo politische, soziale und kulturelle Modernisierung als Zerfallsprozess wahrgenommen werden, der die Einzelnen isoliert und desorientiert auf sich selbst zurückwirft, hat der Wunsch nach Entschränkung der Raumerfahrung im Sinn einer Verschmelzung mit dem großen Ganzen Konjunktur. Diese Gefahr begleitet Modernisierungsvorgänge

wie ein Schatten, sollte aber nicht die Freude an der Öffnung der Räumlichkeit durch Tanz und Meditation vergällen.

Quellen und Literatur

Quellen

- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf von: Hara. Die Erdmitte des Menschen [1954], Weilheim 1967.
- DERS.: Untersuchungen zum gelebten Raum [1932], hg. von Jürgen HASSE. Mit Einführungen von Jürgen Hasse, Alban Janson, Hermann Schmitz und Klaudia Schultheis, Frankfurt/M. 2005.
- DÜRCKHEIM-MONTMARTIN, Karlfried Graf von: Das Geheimnis der japanischen Kraft, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, N. F. 6/1 (1940), S. 69–79.
- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf von (Pseud.: Karl Eckbrecht): Vom rechten Mann. Ein Trutzwort für die schwere Zeit, Berlin 1940.
- STRAUS, Erwin: Die aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie, in: DERS.: Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, Berlin u.a. 1960, S. 224–235.
- DERS.: Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung [1930], in: DERS.: Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, Berlin u.a. 1960, S. 141–178.
- DERS.: Geschehnis und Erlebnis, Berlin 1930.

Literatur

- BAIER, Karl: Meditation und Moderne, Würzburg 2009.
- BINSWANGER, Ludwig: Das Raumproblem in der Psychopathologie [1933], in: DERS.: Ausgewählte Werke, Bd. 3: Vorträge und Aufsätze, Heidelberg 1994, S. 123–177.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Mensch und Raum, Stuttgart ⁵1980.
- BUYTENDIJK, Frederik J. J.: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin u.a. 1956.
- CASSIRER, Ernst: Mythischer, ästhetischer, theoretischer Raum. Bericht über den 4. Kongreß für Ästhetik in Hamburg 1930, Stuttgart 1931.
- DÜNNE, Jörg/GÜNDEL, Stephan (Hgg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2006.
- FISCHER, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg/München 2008.
- GOSZTONYI, Alexander: Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, Freiburg/München 1976.
- GÜNDEL, Stephan: Einleitung zu Teil II: Phänomenologie der Räumlichkeit, in: DÜNNE/GÜNDEL (Hgg.): Raumtheorie, a.a.O., S. 105–127.
- HUSSERL, Edmund: Die Ur-Arche Erde [1934], in: DÜNNE/GÜNDEL (Hgg.): Raumtheorie, a.a.O., S. 153–165.
- KRUSE, Lenilis: Räumliche Umwelt. Die Phänomenologie räumlichen Verhaltens als Beitrag zu einer psychologischen Umwelttheorie, Berlin 1974.
- LABAN, Rudolf von: Die Welt des Tänzers, Stuttgart 1920.

- PASSIE, Torsten: Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie und Psychologie. Eine Studie über den „Wengener Kreis“: Binswanger – Minkowski – von Gebattel – Straus, Hürtgenwald 1995.
- SCHMITZ, Hermann: Der leibliche Raum, System der Philosophie, Dritter Band: Der Raum, Erster Teil [1967], Bonn ²1988.
- DERS.: Einführung in den Beitrag von Karlfried Graf Dürckheim aus philosophischer Perspektive, in: Karlfried Graf von Dürckheim, Untersuchungen zum gelebten Raum [1932], hg. von Jürgen HASSE. Mit Einführungen von Jürgen Hasse, Alban Janson, Hermann Schmitz und Klaudia Schultheis, Frankfurt/M. 2005, S. 109–115.
- SCHOTT, Heinz/TÖLLE, Rainer: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen, München 2006.
- SPIEGELBERG, Herbert: Phenomenology in Psychology and Psychiatry, Evanston 1972.
- SUZUKI, Daisetz: Zen und die Kultur Japans, Stuttgart 1941.
- DERS.: Die große Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus. Geleitwort v. C. G. JUNG. Einzig berecht. Bearb. nach d. engl. Orig. Text v. Heinrich ZIMMER, Leipzig 1939.
- TILITZKI, Christian: Die deutsche Universitätphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Teil 1 und 2, Berlin 2002.
- TRIMONDI, Victor/TRIMONDI, Victoria: Hitler. Buddha. Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute, Wien 2002.
- VICTORIA, Brian Daizen: Zen War Stories, London/New York 2003.
- DERS.: Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz, Himberg 1999.
- WEHR, Gerhard: Karlfried Graf Dürckheim. Ein Leben im Zeichen der Wandlung, Freiburg u.a. 1996.
- YAMADA, Shôji: The Myth of Zen in the Art of Archery, in: Japanese Journal of Religious Studies 28/1,2 (2001), S. 1–30.