

Erschienen in: „Für eine Religiosität nach dem Ende der Religionen: Yoga – Tanz – Philosophie. Susanne Schmidas Einweihungsweg.“ *Kybele – Prophetin – Hexe. Religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen*. Hrsg. Richard Faber und Susanne Lanwerd. Würzburg 1997: 185-212.

Ursula Baatz

Für eine Religiosität nach dem Ende der Religionen – Yoga – Tanz – Philosophie: Susanne Schmidas Einweihungsweg

In den großen Räumen im ersten Stock eines Wiener Innenstadt-Hauses, gehobenes Bürgertum, befindet sich noch immer das Yoga-Institut Dr. Schmida: Yoga, Gymnastik, Psychotraining steht auf den Glastafeln an der Türe. Das Design ist aus den Sechziger Jahren. Gleich schräg gegenüber wölbt sich die goldene Kuppel der Wiener Sezession – Wahrzeichen des Jugendstils in Wien – zufällig, aber nicht bedeutungslos in der Nähe. Denn die Yoga-Schule von Susanne Schmida, gegründet in den späten Dreißiger Jahren, steht in der Tradition der *Secession*: sich abzusetzen von den bürgerlichen Wertvorstellungen, eine neue Lebensform zu kreieren, und letztlich ein neues Zeitalter. Der Traum vom neuen Zeitalter, in dem beides, das Rational-Kausale und das Intuitiv-Analoge von den Menschen gelebt werden kann, in dem Göttinnen und Götter ihre Plätze neben den skeptischen Philosophen einnehmen, und in dem die alten patriarchalen Herrschaftsformen verschwinden, all dies verkörpert sich im Leben von Susanne Schmida, sozusagen prototypisch für die neue religiöse Szene, die sich im Spannungsfeld zwischen Säkularisierung und Tradition entwickelt. Viele der Merkmale, die heute als Indizien für einen Religionswandel gelesen werden, charakterisieren ihre Biographie: die Bedeutung von Meditation und persönlicher religiöser Erfahrung, das Interesse an Psychologie und den Bildern der Seele, ein Sensus fürs Numinose, die Übernahme von Bildern und Themen asiatischer Religiosität. ¹ An Susanne Schmidas Biographie läßt sich in Stichworten ein Habitus ablesen, d.h. Denk-Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, die heute unter den Stichworten „alternativ“ oder „New Age“ oder „Esoterik-Szene“ oder ähnlichem verortet werden, womit jene Gruppen gemeint sind, die innerhalb einer prosperierenden, weitgehend säkularen Industriegesellschaft und unter deren Vorzeichen Segmente ihres Lebens nach vormodernen, vor-industriellen Traditionen organisieren wollen. ²

Was Susanne Schmida von dieser heutigen „Szene“ unterscheidet, ist, daß es ihr nicht bloß um eingezäunte Segmente ihres Privatlebens geht. Für sie ist der kritische, auch der gesellschafts-kritische

¹ vgl. Bochinger, Chr., *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994

² Barz, H., *The pursuit of happiness. Empirische Befunde zur Religion der ungläubigen Jugend in Deutschland*, in: *Praktische Theologie*, 29.Jg., H.2 1994, S. 106-116, ders., *Jugend und Religion in den neuen Bundesländern*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zu „Das Parlament“*, B38/94, 23.9.1994, S. 21-31

Impuls ein wesentliches Moment, und sie will einen neuen Lebenszusammenhang kreieren. Dies ist wohl das Erbe der radikaleren Strömungen der Jugendbewegung³ zu Anfang dieses Jahrhunderts. Von daher ist für sie der Entwurf eines esoterischen und zugleich die eigene Kritikfähigkeit fördernden Schulungsweges notwendig und selbstverständlich. Denn bei Susanne Schmida kam noch anderes dazu, das nicht in den alternativreligiösen Stereotypen der 90er Jahre unterzubringen ist: nämlich Philosophie und künstlerischer Tanz. Die *Philosophie als Weg des konsequenten Denkens* ist für sie ein Weg der Klärung des Erfahrenen; und der Tanz ist die Verwirklichung der Philosophie. Nietzsches *Zarathustra* – den sie gründlich studiert hat – wird also ernstgenommen, und so akzeptiert sie nur Philosophen, die tanzen – oder mindestens auf die Berge klettern, wie Robert Reininger, bei dem Susanne Schmida in Wien Philosophie studiert hat. Tanz ist für sie ein integraler Teil ihres philosophischen und religiösen Weges. Und Nietzsches Denken findet bei ihr eine merkwürdige Pointe in dieser Verbindung von Tanz, Yoga und Philosophie.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist für Nietzsche Tanz, und Dionysos, der Gott des ekstatischen Tanzes, wird für ihn zum Urbild des Übermenschen. Bei Susanne Schmida überlagert sich dieses alt-neue Götterbild mit dem Bild des göttlichen Menschen des indischen Mythos, des Purusha, der die Vereinigung der Gegensätze bedeutet: „Die Gegenwart alles Geschehenden im ewigen Kreislauf aber stellt dar der *dionysische Tanz* mit seinen sich immer wiederholenden Rhythmen, seinen ständig erneuten Kreisen. Er ist das wichtigste Mittel der Berausung und Ekstase. Er führt bei schon erfolgter Versenkungsübung den Zustand der Vergottung oder des goldenen Purusha herbei.“⁴

Doch das ist keine „Begegnung von Ost und West“, sondern der kreative Umgang einer mitteleuropäischen Frau des 20. Jahrhunderts mit dem „imaginären Museum“ religiöser Idole, das die Geschichte hinterlassen hat. Postmodern könnte man diesen Gestus nennen, wäre da nicht der Impuls so deutlich, über das Sprachliche hinauszugehen und das Denken leibhaftig wirklich werden zu lassen. Das bestimmte Susanne Schmidas Arbeit als Lehrerin für Yoga und Ausdruckstanz, und das hat sie an ihre Schülerinnen und Schüler weitergegeben. Ihr Denkweg ist dabei nicht von ihrem Lebensweg und den Zeitumständen zu trennen, und diesem verschlungenen Muster will meine Darstellung auch folgen.

Yoga und der indische – der hinduistische und der buddhistische – Mythos, die Welt der griechischen Götter, die Philosophie Kants in Gestalt des Neokantianers Reininger, die durch die Jugendbewegung wiederentdeckte Leiblichkeit mit Ausdruckstanz und Gymnastik: sucht man nach dem gemeinsamen Motiv dieser disparaten Perspektiven, dann ist es die Suche nach der Erfahrung und Deutung des Numinosen, Unsagbaren. Solche Erfahrungen haben sie seit früher Kindheit begleitet, wie sie berichtet: „Ich begann zu meditieren im Jahre 1928. Aber längst vorher tat ich es, ohne darum zu wissen, wenn ich in Großmutterns Garten, zeitlich früh, wenn die anderen erst begannen, aufzustehen,

³ es soll hier nur pars pro toto auf den „Monte Verita“ und die daraus resultierenden Bewegungen verwiesen werden, wo sich Anarchismus und die Suche nach asiatischer Spiritualität treffen. vgl. Szeemann, H.(Hg.), Monte Verita- Berg der Wahrheit, Ausstellungskatalog Kunsthaus Zürich, Zürich 1978

⁴ Schmida, S., Es sind die Götter, Wien 1961, S. 367

im Kreise um den größeren Wiesenabschnitt unzählige Male herumwanderte, ähnlich wie ich einst als Kind um den großen Speisetisch im Zimmer, in seligen Gefühlen schwelgend, gekreist war.“⁵ Aus solchen „Tiefenerfahrungen“, wie sie es nennt, ist auch ihr Interesse am Theater zu erklären: denn es war so, daß „das Theater mir stets eine Erhöhung des Erlebniszustandes und die deutliche Verschiebung der Bewußtseinsebene bedeutete. Ich erlebte die Bühne als den anderen Zustand und war immer versucht, auch in der Realität diesen Zustand aufrechtzuerhalten, was aber stets an den Zusammenhängen des Alltags scheiterte.“⁶

Die Suche nach den anderen Bewußtseinszuständen ist ein Signet der Industriekultur, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts die alte, vormoderne Welt zu durchwachsen beginnt. William James' „Varieties of religious experience“, erschienen im Jahre 1902, etablierten mystische Zustände als einen eigenen Bereich des Bewußtseins. „Religiöse Erfahrung“ wird damit Teil der wissenschaftlich bearbeitbaren Welt; und das trifft zusammen mit den Bemühungen um eine wissenschaftliche Religion um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.⁷ Damit ist die Gleichsetzung von Religion und kultureller Tradition relativiert, ohne daß dies allerdings zunächst sichtbar wird. Die Religion wird zum eigenständigen Phänomen, das nicht nur über gesellschaftliche Konventionen codiert ist, sondern auch in einem Bereich jenseits dieser Konventionen spielt. Die Frage nach der Essenz von Religion stellt sich damit schärfer und anders als z.B. in der Aufklärung. Lessings Ringparabel etwa bezieht sich nur auf die abrahamitischen Religionen. Aber nun, Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts begegnen einander nicht nur die christlichen Konfessionen, das Judentum und vielleicht auch noch der Islam in den Kreisen städtischer Intellektuellen, sondern, vermittelt durch die imperialistische Politik der Kolonialmächte, verbreiten sich auch die Traditionen Afrikas und Asiens, jedenfalls in den Kreisen der kulturellen Elite. Gerade auch in Wien herrschte um die Jahrhundertwende unter den Künstlern und Literaten reges Interesse an den Traditionen Asiens.⁸ Cafes und Künstlerzirkel des Wiener fin de siècle sind einer der Umschlagplätze für die Kulturen Asiens.

Diese Tendenz verstärkt sich nach dem Ersten Weltkrieg. Gerade der Zerfall der alten Strukturen, der k.u.k. Monarchie und des Staatschristentums und die daraus resultierende Sinnkrise macht Platz für Experimente aller Art. Die betreffen sowohl die Lebens- als auch die Glaubensformen. Untergang des

⁵ Die Spuren, Autobiographische Erinnerungen von Viktor und Susanne, begonnen 1964, d.h. nach dem vollendeten 70. Lebensjahr, vervielfältigtes Manuskript, Wien o.J., S. 40

⁶ ebd., S. 40

⁷ vgl. z.B. Henderson, H., Catalyst for controversy – Paul Carus of Open Court, Southern Illinois Univ.Press, Carbondale & Edwardsville, 1993; Baatz, U., Ernst Mach – the Scientist as a Buddhist, in: Blackmore, J.(ed.), Ernst Mach – A Deeper Look. Documents and New Perspectives, Boston Studies in the Philosophy of Science, Dordrecht 1992

⁸ Die Kulturen Asiens dienten mindestens seit der Aufklärung in besonderer Weise als Spiegelbild dessen, was das Abendland über sich selbst dachte. (Dabei wurden sie deutlich anders rezipiert als die Völker Afrikas oder der beiden Amerikas.) Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts werden die asiatischen Kulturen allmählich in ihrer Eigenständigkeit, aber immer noch im wesentlichen nur von Intellektuellen und Künstlern wahrgenommen. Dies geschieht vor allem durch Übersetzungen der heiligen Bücher dieser Kulturen; aber z.B. auch durch die Weltausstellungen, die vor allem die japanische Kunst und Kultur dem Westen nahebringen. – Vgl. zur Rezeptionsgeschichte Halbfass, W., India and Europe, SUNY Press, N.Y. 1988. Für die Buddhismusrezeption um die Jahrhundertwende: Zotz, V., Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus im deutschen Sprachraum vom Fin de Siecle bis 1930, Phil. Diss, Wien 1986.

Abendlandes, Kritik am Staat, Kritik am Familienverband, Kritik an der Kirche, das sind Grundmotive aller avantgardistischen Bewegungen im 20. Jahrhundert. Susanne Schmida ist da keine Ausnahme.

Jahre der Formation

Susanne Schmida wurde am 4.12.1894 in Bystritz am Hostein geboren, einem kleinen Städtchen in der heutigen Slowakei, das damals zur österreichisch-ungarischen Monarchie gehörte. Die Familie war großbürgerlich, die Mutter aus mährischem Besitzbürgertum stammend, der Vater – Direktor in den Thonet-Werken – aus einer Handwerkerfamilie. Die Atmosphäre des Hauses Schmida entsprach dem, was man sich unter einer aufgeklärten großbürgerlichen Familie in den letzten Jahren der Donaumonarchie vorstellen kann: man war nicht religiös, ging aus Kunstinteresse zur Kirche, wie überhaupt das Musische sehr im Vordergrund stand; hatte aber auch den „Kosmos“, die damals führende Zeitschrift für populäre Darstellungen der Naturwissenschaften abonniert; lebte winters in Wien und sommers auf dem Land in der „Sommerfrische“, in der Villa der Großmutter im mährischen Bystritz.

Damals waren in Wien die ersten Frauen promoviert worden. Nach dem Ende der Bürgerschule wollte auch Susanne Schmida studieren – und der Vater unterstützte den Wunsch der Tochter, schrieb sie in der berühmten Schwarzwaldschen Schulanstalt ein und besorgte Privatlehrerinnen. (Über die Reaktion ihrer Mutter berichtet Susanne Schmida hier nichts – sie war wohl einverstanden, auch wenn das Verhältnis zwischen Mutter und Tochter konfliktreich war.)

Die Selbstverständlichkeit, mit der sie tut, was anderen Frauen jener Zeit verwehrt blieb, hat sie ihr ganzes Leben hindurch durchgehalten. Kritik an der patriarchalischen Gesellschaftsordnung klingt immer wieder in ihren Schriften an, aber persönlich scheint sie die Institutionen der Gesellschaft nicht als übermäßig hinderlich erfahren zu haben. Der Reiningger-Kreis zum Beispiel, den sie 1921 an der Universität Wien ins Leben gerufen hatte, war ein akademisch anerkanntes Diskussions- und Gesprächsforum, bei dem sich Philosophen, Naturwissenschaftler und Indologen zum interdisziplinären und interkulturellen Gespräch trafen, und das sich bis in die Siebziger Jahre gehalten hat.⁹ Feministisch und gesellschaftlich motiviert ist auch ihre Kritik am Christentum und der überkommenen patriarchalen Gesellschaftsordnung, aber das tiefere Motiv ist spiritueller Natur – es geht um die Aufhebung der Entfremdung des Menschen von seinem wirklichen Selbst.

Das ist der Grundton von Schmidas Aktivitäten, und diese Tendenz zieht sich durch alle Epochen ihres Lebens hindurch: „Die Tendenz des Ichs zu universalem Erleben ist jedem Individuum eingegeben.“¹⁰ Was heute unter dem Label „Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung“ Seiten um Seiten einer bisweilen recht euphorisch klingenden Esoterik-Literatur füllt, wird bei Susanne Schmida in

⁹ Nawratil, K., Der Wiener „Reininggerkreis“, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, hg. v. E.Heintel, Bd. XVI/1984, S. 173- 186, gibt einen Überblick über die Aktivitäten von 1946 bis 1977.

¹⁰ Schmida, S., Perspektiven des Seins, Bd.1, München 1968, S. 190

ihrem vierbändigen Hauptwerk philosophisch durchbuchstabiert: Ontologie, Psychologie, Selbstbewußtsein, Makrokosmos heißen die vertraut klingenden Schritte ihres Philosophierens.¹¹ In diesen Termini deutet sich an, daß ihr Denkweg über die Erkenntnistheorie hinausführen und die durch die Entwicklung der Naturwissenschaften verlorene philosophische Kosmologie wieder in den Gang der philosophischen Reflexion einbinden möchte. Die letzte Station dieses Weges der Überwindung der neuzeitlichen Aufspaltung des Erkennens in eine Subjekt- und eine Objekt-Seite ist aber nicht die Reflexion, sondern der Tanz. Das letzte Wort der Tetralogie hat Nietzsches Dionysos-Zarathustra: „Mistralwind, du Wolken-Jäger, Trübsalmörder, Himmelsfeger ...“.

Was genau Susanne Schmidas philosophisches „Initiationserlebnis“ war, ist nicht überliefert. Ganz offensichtlich aber haben Person und Philosophie des Neokantianers Robert Reiningers der angehenden Philosophin Susanne Schmida die entscheidende Prägung gegeben. Das Institut für Philosophie ist auch der Ort, an dem sie 1913 dem gleichaltrigen Victor Brod begegnet, Philosophie-Student und theaterbesessen wie Susanne Schmida. Der Erste Weltkrieg trennt die beiden; nach der Rückkehr Victor Brods aus der Kriegsgefangenschaft in Ost-Asien heiraten sie 1922 in aller Stille. Die Ehe hält bis zum Tode Victors 1969, aber entspricht in keiner Weise den Klischees von Ehe. Es ist eine Weggemeinschaft, in der beide Partner sich die Freiheit geben, andere Beziehungen einzugehen. Was theoretisch wohlüberlegt und einfach klingt, war allerdings in der Praxis gelegentlich für den jeweils anderen leidvoll. Das klingt an manchen Stellen der Autobiographie deutlich durch. Was beide jedoch verbindet, ist die Philosophie; Philosophie verstanden als Liebe zur Weisheit, und das heißt, als Lebensweg.

Beide schreiben philosophische Werke, die ihre Wurzeln in der Philosophie Reiningers haben. Dabei ist Susanne Schmida die produktivere von beiden. Schon in den Dreißiger Jahren erscheinen von ihr gesammelte Aufsätze, Anfang der Fünfziger ein Buch übers das „Theater von morgen“ und „Es sind die Götter-Darstellung der menschlichen Urtypen und ihrer Schicksale“, das vor einigen Jahren bei Diederichs wieder aufgelegt wurde. In den Sechziger Jahren veröffentlicht Victor Brod eine Untersuchung über „Die Ich-Du-Beziehung als Erfahrungsgrundlage der Ethik“ und zur Frage „Was ist Sprache?“. Gleichzeitig wird Susanne Schmidas Hauptwerk, „Perspektiven des Seins“ Band um Band veröffentlicht. Der letzte erscheint 1976, da ist sie 82 Jahre alt.¹²

In den „Perspektiven des Seins“ entwirft sie ein Denkgebäude, das im wesentlichen aus dem Denken ihres Lehrers Robert Reininger erwächst. Seit 1913 unterrichtete er an der Universität Wien Geschichte der Philosophie und Erkenntnislehre. In einem großangelegten Vorlesungszyklus behandelte er die Geschichte der Philosophie, beginnend mit der Philosophie Indiens und des alten Griechen-

¹¹ Schmida, S., Perspektiven des Seins, 4 Bde., München 1968 – 1976 (1. Bd.: Perspektiven des Seins, 1968; 2. Bd.: Die Kategorien der Psychologie, 1970; 3. Bd.: Strukturen des Selbstbewußtseins, 1973; 4. Bd.: Makrokosmos, 1976)

¹² alle Publikationen sind in Wien bei A. Söxl erschienen

lands bis zu zeitgenössischen Themen. Geschichte der Philosophie, das war ein „Ausleseprozeß schließlich vor der Kritik bestehender Problemstellungen und Lösungsversuche“¹³, auf dessen Hintergrund er seine eigene Philosophie entwickelte. Die trug er aber zunächst auf der Universität nicht vor, und Susanne Schmida soll sein Werk „Das psycho-physische Problem“¹⁴, in dem er seinen eigenen Ansatz darlegte, erst zufällig in der Auslage einer Buchhandlung entdeckt haben.

Reiningers Denken kann seine Herkunft von Kant nicht verleugnen. Transzendentalphilosophisch und idealistisch nennt Stegmüller seinen Ansatz¹⁵. Der Ausgangspunkt seiner Philosophie ist die Erfahrung, aber nicht so, daß wie bei Kant die Analyse der Bedingungen von Erfahrung am Anfang steht, sondern das, was Reininger „Urerlebnis“ nennt, „das allgemeine, dunkle, in Worten unaussprechliche Totalerlebnis, der eigentliche Kern unseres Ich ...“¹⁶, das jenseits von Objektivität und Subjektivität steht, aber auch jenseits von Raum und Zeit. Das Urerlebnis ist nicht-intentional und kennt keinen Gegenstand, sondern es ist die Einheit von Ich und Welt, von Wahrnehmung und Wahrgenommenen im Vollzug. So läßt es sich mit Blick auf die mystischen Traditionen, auf die es anspielt, interpretieren. Aus diesem „Un- oder Noch-nicht-Wissen“¹⁷ gliedern sich die „Einzelerlebnisse“ aus, sodaß sich allmählich ein ganzer Kosmos des Bewußtwerdens entfaltet: die Stufenfolge des Wirklichen. Der erste Schritt ist das „emotionale Einzelerlebnis“: sich körperlich lokalisierende Gefühlsempfindungen und unartikulierte Lautgeben (ein Aufschrei z.B.).

In einem solchen Prozeß der Transformation wird das Urerlebnis allmählich sowohl auf der Subjekt- als auch der Objektseite in Begriffe und Vorstellungen zunehmend höherer Abstraktion auseinandergelegt. Es ist ein Prozeß der Objektivierung des Erfahrenen, des „Urerlebnis“, der sich aber auch umkehren läßt, und in dem so jede Perspektive ihr Recht behält, zugleich aber transzendiert werden muß. Der Weg vom „unvorstellbaren Erleben bis zu klar gedachten Begriffen [ist] eine vielfach vermittelte Stufenreihe“, über die die denkerischen Transformationen und Rücktransformationen laufen. Und so ist dann alles Bewußtheit, denn alles, was ist, Materielles genauso wie Immaterielles, wird erlebt und vorgestellt, also gedacht. Und alles hat den Geschmack der Ewigkeit: „Wir gehen nicht in die Ewigkeit ein, sondern stehen `jederzeit` mitten in ihr; es kommt nur darauf an, sich dessen auch bewußt zu werden und diesen Gedanken festzuhalten“¹⁸, zitiert Susanne Schmida ihren Lehrer. Dieser philosophische Ansatz ist für sie die Matrix, in der sie später ihre persönlichen spirituellen Erfahrungen und das, was sie in der Übung des Yoga und des Ausdruckstanzes bewegt, einordnen wird.

Nach Abschluß des Studiums und der Heimkehr von Viktor Brod aus der Gefangenschaft begann Susanne Schmida, expressionistische Dramen zu schreiben, allerdings ohne viel Erfolg. Titel wie

¹³ Meister, R., Zum Geleit, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe, Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers, Wien 1949, S. 2

¹⁴ Wien und Leipzig 1916, 2. Aufl. 1930

¹⁵ Stegmüller, W., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1, 1976, S.288 – 315 über Robert Reininger

¹⁶ Reininger, R., Das psychophysische Problem, S. 75, zitiert in: Perspektiven, Bd.1, S. 63

¹⁷ Perspektiven Bd. 3, S.38

¹⁸ Reininger, Metaphysik der Wirklichkeit, zitiert in: Perspektiven Bd.3, S.7

„Die Rettungslosen“, „Urtig, der Bauherr“ oder die „Blutende Stadt“ sollen der geistigen Erneuerung und Neuorientierung dienen. Denn die Zeit ist in Krise, die Werte der alten Vorkriegswelt zerfallen, und allenthalben sucht man nach neuer Orientierung.

Diese Krise der Zeit war zugleich auch Susanne Schmidas Krise: „Der Krieg und seine Folgen, der niederschmetternde Eindruck, den das Werk Oswald Spenglers vom ‚Untergang des Abendlandes‘ machte, die aufsteigende Technokratie, die alles Leben zu mechanisieren drohte, die eingehendste Lektüre von Nietzsches Werken, der ich mich hingab, der Gegensatz zwischen der herrschenden Religion und dem naturwissenschaftlich orientierten Monismus, der mich schon in früher Jugend bewegte, bewirkte, daß ich bald zu allem, was die Gegenart meiner Existenz umgab, in schroffem Gegensatz stand.Die alten Formen zu negieren, ja zu vernichten und die neuen, nicht mehr dualistischen, an ihre Stelle zu setzen, das erschien als die Aufgabe, die an mich gestellt wurde.“¹⁹ Dazu gehörte auch die Familie, die sie in ihrer programmatischen Schrift „Geschlechterverband“ vernichtete, wie sie schreibt. Solche und ähnliche Thesen führten zu heftigen Konflikten mit ihrer Umgebung.

Aus finanziellen Gründen übernahm sie die Buchhaltung der Firma eines Freundes, ohne bis dahin auch nur über die Anfangsgründe der Buchhaltung hinausgekommen zu sein. Ihr Leben nimmt allmählich die Richtung, in der sie sich bis zu ihrem Tode bewegen wird: denn 1926 beginnt sie mit dem Gymnastikstudium nach dem System der Loheland-Schule²⁰ und 1928 im eigentlichen Sinne mit Atemübungen und Meditation. Da ist sie 32 Jahre alt und hat gerade den Plan für eine Reformschule entworfen: „Eine Schule für allseitige Ausbildung in Gestalt einer Kolonie“, in der Landwirtschaft und Handwerk, Wissenschaft und Kunst gepflegt werden sollen, also körperliche und geistige Tätigkeit miteinander verbunden werden, ähnlich wie das die Loheland-Schule vorzeigt. Eine solche Schule soll den Menschen als ganzes Wesen entfalten, und die Gymnastik bildet da ein wichtiges Bindeglied zwischen den verschiedenen Tätigkeitsbereichen: „Wie der Körper des Menschen das Medium all seiner Tätigkeiten ist, so ist die körperliche Erziehung der Angelpunkt und die Grundlage aller Ausbildung überhaupt. Von ihr aus führen Wege in alle anderen Gebiete der Erziehung, vor allem in das des Seelischen. Der Mensch bekommt ein ganz anderes deutlicheres Bewußtsein von sich selbst, eine stärkere Beherrschung seiner Ausdruckskräfte. Durch die körperliche Schulung wird so allmählich nicht nur eine Harmonisierung aller Kräfte des einzelnen Menschen für sich allein erzielt, sondern es wird auch die Harmonie der Menschen untereinander bewirkt.“²¹ Harmonisierende Kraft kommt vor allem durch den Rhythmus, einem Grundmittel und -begriff der damaligen „musischen Gymnastik“, die in der Betonung des Rhythmischen mit der „Jugendbewegung“ und der Lebensphilosophie übereinstimmt und z.T. in diesen Strömungen auch ihre Wurzeln hat.

¹⁹ Spuren, S. 20

²⁰ vgl. dazu das Kapitel „Loheland, Schule für Gymnastik, Landbau und Handwerk“ in: de Ras, Marion E.P., Körper, Eros und weibliche Kultur, Mädchen im Wandervogel und in der bündischen Jugend 1900 – 1930, S. 167 – 154

²¹ Eine Schule für allseitige Ausbildung in Gestalt einer Kolonie, Prospekt von Dr. Susanne Schmid, hg. vom „Bund für neue Lebensform“, Wien 1928, S. 12

In diesem Schulprojekt geht Susanne Schmida völlig konform mit der Aufbruchsstimmung der Zeit. Ähnliche Konzepte lassen sich z.B. in den Landerziehungsheimen finden. Körper und Geist sollten zu einer Einheit gebildet werden, das war der Konsens der Reformkräfte der Zeit. Wie das dann geschehen sollte, das unterschied sich freilich im einzelnen, doch körperliche Bewegung und Handarbeit gehörten überall in den alternativen Schulen und Heimen dazu. Das Besondere an Susanne Schmidas Konzept ist der interkulturelle Impuls in einer Zeit, in der sich die meisten der gängigen Affirmation des Deutschtums widmeten: nicht nur die eigene Literatur und Kunst aus Vergangenheit und Gegenwart sollte in der „Schule des Bundes für neue Lebensform“ kennengelernt werden, sondern auch die fremder Völker; und diese Werke sollten nicht nur gelesen, sondern durch Darstellung angeeignet werden. Auch spricht Susanne Schmida nicht von deutscher, sondern von europäischer Kultur, in der sich die Extreme „des Ostens und des Westens, also Indiens und Amerikas“ – stellvertretend genannt für „Vitalität und Geistigkeit“ – „zu einem Ganzen zusammenschließen“ sollen. Unterzeichnet war die Schrift von der „Leitung des `Bundes für neue Lebensform`“, und dies blieb der Name des Trägervereins der Aktivitäten von Susanne Schmida bis zu ihrem Lebensende. Nach ihrem Tod haben ihre Nachfolger diesen Namen übernommen, auch wenn heute der Wunsch nach einer neuen Lebensform längst eine Massentendenz geworden ist, die fest in das System gesellschaftlicher und ökonomischer Wechselbeziehungen eingegliedert ist.

Ökonomisch war der Zweck dieses „Prospekts“: Geld zu beschaffen für das Kolonie- und Schulprojekt, das irgendwo in den ländlichen Gebieten Österreichs gegründet werden sollte, und das sich in vielem an dem Vorbild der Loheland-Schule in der Rhön orientierte. Doch trotz guter Referenzen fanden sich keine Geldgeber. Also blieben Susanne Schmida und Victor Brod in Wien. Er arbeitete in einem Schreibmaschinenvertrieb – eben jenem, in dem sie die Buchhaltung übernommen hatte. Geld war knapp, aber das hinderte Visionen nicht. Zusammen mit ihrer Gymnastik-Lehrerin, der in der Loheland-Schule ausgebildeten Hilda Hager²² gründet Susanne Schmida 1934 dann doch eine Schule, nicht auf dem Land, sondern in Wien, und nicht mit so umfassendem Anspruch.

Hilda Hager übernahm den Gymnastik-Unterricht und Susanne Schmida die Atem- und Konzentrationsübungen. Später schreibt Susanne Schmida über Hilda Hager: „Allem Systemhaftem abhold, war Hilda Hager stets jeder neuen Anregung offen und suchte sie praktisch zu verwerten. So war sie auch eine der ersten in Österreich, der die grundlegende Bedeutung der Atemschulung innerhalb der Gymnastik klar wurde. Feinfühlig und feinnervig bis zur Übersensibilität und von reichster Phantasie, umgab sie sich stets mit einer eigenen Welt künstlerischer Lebensform, die sie für ihre Schülerinnen und Anhänger anziehend machte und in der nicht nur Tänzer und Gymnasten, sondern auch Musiker, Maler und Schauspieler sich ihre Anregung holten.“²³ Das schrieb Susanne Schmida in einem Nachruf nach dem Unfalltod von Hilda Hager Anfang der Fünfziger Jahre.

²² Hilda Hager unterrichtete seit 1918 in Wien Gymnastik, nachdem sie zuvor in Loheland das Lehr-Diplom erworben hatte. Vgl. dazu Schweiger, U., Die Geschichte der musischen Gymnastik in Österreich von 1918 bis 1938, Diplomarbeit, Wien 1993, S. 61- 64

Hilda Hager hatte jeden Drill und jede Nachahmung abgelehnt. Das eigene Körper- und Bewegungsgefühl soll erweckt werden, dadurch, daß in Tanz und Gymnastik Schwere und Schwung, und auch der eigene, durch Pulsschlag und Atmung vorgegebene Rhythmus des eigenen Leibes erlebt werden. Diese Grundsätze nimmt Susanne Schmida in ihrer unveröffentlichten Schrift: „Von der Gymnastik zum Tanz – Das Buch von der leiblichen Zucht“ auf, und diese Ideen bilden für sie die Grundlage ihrer späteren Arbeit, auch dort, wo sie weit über die Gymnastik hinaus geht und auf das Erleben der Tiefendimension menschlicher Existenz zielt.

Die Loheland-Schule, aus der Hilda Hager kommt, war eine Mädchen- und Frauensiedlung, und das pädagogische Ziel war es, selbstsichere, moralische weibliche Individuen hervorzubringen, das „kommende weibliche Geschlecht“. ²⁴ Wahrscheinlich ist die vor allem in den späteren Jahren ausgesprochen klare feministische Einstellung von Susanne Schmida auf die Begegnung mit Hilda Hager zurückzuführen.

Visionen

Die Jahre ab 1927 waren eine Periode heftiger Gemütsbewegung und lesbischer Erotik, die in Susanne Schmidas Beziehung zu Hilda Hager entbrannte. „Aber dieser Eros war sehr tief, wie ich ja immer Eros nicht mit Geschlechtlichkeit identifizierte, sondern als eine tiefe seelische Macht ansah.“²⁵ Später nennt sie es „die Begegnung mit meiner Shakti“. Durch diese Begegnung sei, so meint sie, in ihr ein seelischer Reifeprozess in Gang gekommen, der ihren schöpferischen Kräften zum Durchbruch verhalf. Das spiegelt sich in einem Traum aus der damaligen Zeit wieder, den Susanne Schmida in einem Gedicht ausdrückt. Es ist Ballsaison, die Zeit der Maskenbälle, und im Traum geht sie durch die Straßen, in denen die Maskierten unterwegs sind, „nur eine Maske selbst im Maskenspiel“. Daheim schläft sie ein und erwacht von einem Lichtschimmer geweckt: die Geliebte sitzt in einem aus sich selbst leuchtendem Kleide da, und sie, Susanne, tritt im Traum, geschmückt mit Gold und Opalen, ins Zimmer: „und mich selbst erkennend, war es mir deutlich: Ich bin dieser Gott“. – Sie küssen einander voll Zärtlichkeit, und dann endet die Szene: „ich sah im Kreis die Masken um uns schweben / und alles war zuletzt als zögen wir / gleich lichten Scharen mit den Wolken fort.“ ²⁶ Dieses Gedicht hat sie später auch für ihre Schüler verwendet, in den von ihr gefundenen Ritualen des „Himmlischen Jahres“, dort, wo es um die Integration des Weiblichen geht.

Bedeutungsvolle Zustände zwischen Wachen und Träumen kennt Susanne Schmida freilich seit Kindertagen. Die erste dieser „Schaungen“ – so nennt sie diese inneren Bildereignisse – erlebte sie, als sie im Gymnasium ist und ungefähr sechzehn Jahre alt. Da nehmen sie die Eltern zu einer Aufführung des „König Ödipus“ in einer Inszenierung von Max Reinhard im Circus Schumann mit.

²³ Schmida, S., Hilde Hager (Nachruf). Gymnastik 1, Wien 1952, H.1/2, S. 5-6

²⁴ vgl. de Ras, a.a.O., S. 169

²⁵ Spuren S. 33

²⁶ Spuren S.33/4

Susanne Schmida wird so mitgerissen, so, daß sie selbst Teil dieses Dramas von Leid, Verblendung und Erkenntnis der Wahrheit wird. Das ist für sie der erste Schritt aus ihrer Kindheit heraus: eine Erfahrung, deren Intensität und gleichzeitige Nicht-Mittelbarkeit sie fortan von ihren Mitschülern trennt wie eine tiefe Kluft.

Was sie in solchen Momenten bewegt, geschieht „in einem erhöhten, erhellten Bewußtseinszustand, der stundenlang anhielt“.²⁷ Es sind, wenn man Carl Albrecht, dem Phänomenologen mystischer Erfahrung folgt, keine mystischen Erfahrungen. Denn diese sind gekennzeichnet durch ein Abnehmen der Bildhaftigkeit und ein Zunehmen der – „inhaltsfreien“ – Präsenz. Es ist eine Erkenntnis, der zunehmend die Welt zum Nichts wird. Doch nach seinen Darstellungen gibt es Erfahrungen, die er an der Grenze zur Mystik ansiedelt. Ihre Kennzeichen sind vor allem „gehobene Stimmung und helllichtige Durchschauung: Die Sinnhaftigkeit und Vollkommenheit der Welt als Ganzes ebenso wie das eigentliche Wesen jedes einzelnen organischen und anorganischen Dinges, nicht zuletzt auch Vollkommenheit und Eidos der eigenen Seele werden in einem Erlebnis offenbarer Entschleierung der Geheimnisse unmittelbar einsichtig für den Schauenden.“²⁸ Es ist ein „Durchschauen“ der Wahrnehmungswelt, in dem sich eine Tiefendimension des Sinnhaften in allem Wirklichen offenbart. Das Erkennen bleibt dabei aber an die Wahrnehmungswelt gebunden, und zwar so, daß unmittelbare Einsicht und unerschütterbare subjektive Evidenz zusammenfallen.

Ein sehr charakteristisches Beispiel für ein solches „Durchschauen“ ist die folgende „Schauung“, die ausführlich zitiert werden soll, weil Susanne Schmida dieses Bild später philosophisch interpretiert. Es war in jener bewegten Zeit mit Hilda Hager, im Sommer 1930. Susanne Schmida und Victor Brod waren auf der Ehrentrudisalm bei Salzburg auf Sommerurlaub. Dort gab es eine „Wundertanne“, wie die Leute erzählten. Die beiden machten sich auf, um diesen Wunderbaum zu besuchen. Es war eine ganz ungewöhnlich gewachsene Tanne, vor der stehend Susanne Schmida zutiefst ergriffen wurde.

„Ihre Äste nämlich endeten nicht wie die gewöhnlichen Tannen in Zweigen und Zweiglein, sondern sie bogen sich an einer Stelle, schon weit vom Stamme, wo sie bereits die normale Länge von Ästenerreicht hatten, plötzlich um und wuchsen von da an senkrecht in die Höhe, in dieser Weise selbst wieder Stämme bildend, um die herum sich wieder Äste und Zweige ausbreiteten. Und auch die Äste dieser aus dem Baum wachsenden Bäume bogen sich in entsprechender Entfernung vom Stamme wieder nach oben und trugen neue kleine Bäume in ihren Armen. Auf diese Weise war es nicht nur *ein* Baum, den wir sahen, sondern eine ganze Pyramide von Bäumen, die dieser eine Riese zum Himmel emportrug, alle die getragenen mit dem gewaltigen eigenen Wipfel noch überragend und allein aus der ungeheuren Kraft seiner Wurzeln Nahrung gebend ... Der Eindruck dieses Baumes auf mich war ein erschütternder.“²⁹

Was sie bewegt, ist eine Erfahrung des Kosmos – der Welt im Ganzen – im Bild der Wundertanne. „So war mir auch in diesem Augenblicke, als ob die ganze Welt für mich durchsichtig würde, wie

²⁷ ebd., S. 31

²⁸ Albrecht, C., Das mystische Erkennen, Bremen 1958, S. 43

²⁹ Perspektiven Bd. 4, S. 191

Glas und als ob ich sehen könnte, wie und welche Wesen miteinander zusammenhingen und einen solchen Baum bildeten und welche wiederum zu anderen Gruppierungen gehörten...bis ich zuletzt die ganze Erde wie einen solchen Baum schaute....”³⁰

Für solche und ähnliche innere Erfahrungen, die so bedeutungsvoll sind, daß die Erkenntnis, die in ihnen präsent wird, ein ganzes Leben zu prägen vermögen, gibt es in der modernen Lebenswelt wenig Rechtfertigung. Für mystische Erfahrungen im eigentlichen Sinn bildet sich zwar in den letzten Jahren durch die zunehmende Integration asiatischer Meditationswege allmählich eine Art von philosophischem Diskurs aus, der zum Teil aus zeitgenössischer asiatischer Philosophie stammt.³¹

Für die Welt der bedeutungsvollen Bilder und „Schauungen“ dagegen ist dergleichen nur im Bereich der Psychologie durch C. G. Jung versucht worden. In der Philosophie ist nicht thematisiert worden, welchen Erkenntniswert diesen Art von Erfahrungen haben. Zu deutlich hat sich Kant gegen die Wachträume als eine „Krankheit des Kopfes“³² ausgesprochen. Sein Verdikt gegen die „Geisterseher“ hat zu einer Abschnürung der Welt der inneren Bilder geführt und zugleich zu einer Disziplinierung und Anästhetisierung des Leibes.³³ In der Gegen- und Alternativkultur, die sich seit der Jahrhundertwende immer mehr artikuliert, bekommen daher innere Bilder und die Erfahrung der Sinne und des Leibes neuen Raum. Vorgedacht haben dies vor allem Schopenhauer und Nietzsche; gesellschaftlich manifest wird dies in der neuen Körperkultur und in der neuen, nicht akademischen Bildenden Kunst. Ausdruckstanz und Gymnastik entstehen erst in diesem Umfeld als eigenständige alternative Bewegungsformen; und hier breitet sich auch der Yoga aus.

Um Yoga zu lernen, mußte man auch damals schon nicht nach Indien fahren. So manche Yogis reisten schon nach Europa, und darüber hinaus gab es Bücher. Auch Susanne Schmida lernte den Yoga nicht in Indien, sondern wahrscheinlich durch die Lektüre kennen. Ihre Quellen für die Bekanntschaft mit dem Yoga sind nicht genau zu benennen. Einmal kannte sie den Prager Okkultisten-Kreis, der auf Gustav Meyrink zurückging, in dem man sich seit längerem bereits mit dem Yoga beschäftigte. Dann, so hat sie selbst erzählt³⁴, stieß sie irgendwann auf eine deutsche Übersetzung des Yoga-Lehrers Sivananda und machte dort die Bekanntschaft mit den speziellen rhythmisierten Atemübungen des klassischen Pranayama. Und wahrscheinlich hat sie alles gelesen, was in den Dreißiger Jahren darüber zu lesen war – angefangen von den Werken des Indologen J.W. Hauer, der den Yoga in Deutschland bekannt gemacht hat – allerdings in einer zunehmend nationalsozialistischen Inter-

³⁰ ebd., S. 192

³¹ Dabei ist eine Art von Ping-Pong – Effekt zu beobachten: unter dem Eindruck des europäischen Imperialismus haben sich Inder und Japaner vor allem bemüht, ihre Denktraditionen mit Kategorien europäischer und amerikanischer Philosophie zu vermitteln. Diese „Aufbereitung“ wird dann aber im Westen häufig als die alternative traditionelle Philosophie rezipiert. Vgl. z.B. Halbfas, a.a.O. ; als ein Beispiel der Vermittlung europäischer und buddhistischer Tradition durch japanische Philosophen: Ohashi, R., (Hg.), Die Philosophie der Kyoto- Schule, München 1990

³² Kant, I., Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1774), Akademie- Ausgabe Bd. 2

³³ Böhme, H., Böhme, G., Das Andere der Vernunft, FfM 1983; Wolfgang Welsch, Ästhetik und Anästhetik, in: ders., Ästhetisches Denken, Stuttgart 1989, S. 9-40

³⁴ mündliche Mitteilung von Karl Baier

pretation – bis zu den Broschüren der Talisman-Bücherei in Berlin, die den Yoga eher als magische Praktik verkauften.³⁵ Unterstützt wurde dieses Interesse am Yoga aber auch durch die Vorlesungen über indische Philosophie, die sie bei ihrem Lehrer Robert Reininger gehört hatte.

Der Neokantianer Robert Reininger hatte mit seiner Philosophie der Transformationen des Urerlebens seiner Schülerin Susanne Schmida einen Weg vorbereitet, diese oft mit dem Label „esoterisch“ versehenen und aus der neueren Philosophie ausgegrenzten Formen der Erfahrung in eine philosophische Theorie der Erkenntnis zu integrieren. Das Spezifische dieser Erfahrungen ist, daß sie eine Nach-innen-Wendung voraussetzen. Das heißt, es geht nicht um Erfahrung mit und an Objekten, sondern um „die in der Unmittelbarkeit auftretenden Erlebnisweisen“³⁶. Diese sind, um Heideggers Wortgebrauch zu wählen, „zeitigend“, oder, in Susanne Schmidas Ausdrucksweise: es stellt sich die Frage, „ob wohl die Zeit nichts anderes sei als das Erleben selbst, das so wie die Zeit alle Inhalte, die auftauchen mögen, begleitet ...*Daß das Erleben sich selbst ständig verwirklicht und entwirklicht, so wie die Zeit, hängt aber jedenfalls mit dem Kreislauf allen Erlebens zusammen, daß es sich in Einzelerlebnisse zergliedert und diese wieder in der Einheit des undifferenzierten Urbewußtwerdens zusammenfließen. Durch dieses Sich-in-Einzelheiten-Zergliedern tritt das Mannigfaltige aus der Ureinheit hervor. Die Zeit ist also wirklich das Principium individuationis*“.³⁷

Der Wandel und die Wiederkehr, das sind Erfahrungen, die Menschen seit je im Jahreskreislauf machen; und davon handeln die ersten Kalender: „daß die Wandlungen des Jahres nicht nur für die physische Existenz bestimmend sind, sondern auch für den Wandel der Seele und ihre Gestimmtheit in bezug auf die großen Rhythmen kosmischer Herkunft.“³⁸ Da die archaischen Kulturen nicht im modernen Sinn zwischen „seelischem“ Innen und „körperlich-materiellem“ Außen unterscheiden, wird die Wandlung des Jahres mit der Wandlung der Seele in ihrer Wirklichkeit gleichgesetzt. Für die Entstehung der modernen Lebenswelt aber ist eine der Voraussetzungen die Trennung von Innen und Außen, und damit die Trennung von „subjektiver“ Erfahrung und „objektiver“ Welt. Eine philosophische Theorie, die beide Formen der Erfahrung integrieren möchte, muß eine Erkenntnistheorie sein, die den Prozeßcharakter von „subjektiver Erfahrung“ und zugleich die Objektivierung des Prozesses zu einer Welt der Gegenständlichkeit ausdrücken kann. Für Susanne Schmida bietet sich Reiningers „Stufenbau des Bewußtseins“ an: die Bewußtseinsstrukturen, in denen der Prozeß von Transformation und Rücktransformation des Urerlebens spielt. Es ist eine abwechselnde Wendung nach Innen und nach Außen, in dem sich der Bezug zu Welt und Kosmos bewegt und verändert.

Beide „Systeme“, das archaische und das moderne, wollen diese Veränderungen vermitteln. Das moderne System tut dies in quantifizierende Weise und beschreibt Kausalzusammenhänge. Das

³⁵ vgl. zur Geschichte der Rezeption des Yoga in Deutschland: Fuchs, Chr., Yoga in Deutschland. Rezeption – Organisation – Typologie, Stuttgart Berlin Köln 1990, Kap. 3, S. 66 – 91.

³⁶ Perspektiven, Bd. 3., S.9

³⁷ ebd., S.22

³⁸ ebd. 14

archaische System bleibt bei den Qualitäten. „Es ist darum wesentlich erlebnisnäher als das wissenschaftliche, jedoch beschränkter hinsichtlich des Erfahrungsmaterials und hinsichtlich der kausalen Zusammenhänge. Es verwendet an Stelle der kausalen und quantifizierenden Begriffe Analogien und Analogieschlüsse. Wegen seiner Erlebnisnähe hängt es noch zusammen mit der magischen und mythischen Betrachtung der Welt. Seine Leistungen sind die Schaffung der archetypischen Welt der Gestalten und Mythen, ferner die Symbolik der Astrologie und Alchymie. In dieser Anschauungsweise herrscht noch durchaus die ‚Participation mystique‘, d.h. das unmittelbare Einssein des seelisch Erlebten mit den äußeren Ereignissen.“³⁹ Das Urerleben kann sich einerseits in analogen, andererseits in kausalen Darstellungen ausdrücken. So kann sich die Welt der inneren Bilder und der visionären Wachträume in poetischer Sprache (wie im ersten Fall des Liebesgedichts) oder in der philosophischer Reflexion (wie im Beispiel der „Wundertanne“) äußern und darin zugleich ihre erste Interpretation finden. Wie eine „Schauung“ interpretiert wird, hängt zum einen vom weltanschaulichen Rahmen ab; zum anderen aber auch von dem, was zur Analogiebildung ausgewählt wird.

In ihrer vierten „Schauung“ erlebte Susanne Schmida ein Ereignis auf zwei verschiedenen Zeitebenen: es war bei einem Empfang im Palais Cumberland in Wien; es war ein Sommermittag mit hellem Sonnenschein, man befand sich im Garten, und unter den Anwesenden war auch Hilda Hager, Susanne Schmidas Freundin. Beim Herumgehen im Garten findet Susanne Schmida eine alte, in einen Baum eingewachsene Metallspange, betastet sie und wünscht sich plötzlich, etwas von der Vergangenheit des Gartens sehen zu können. Im Weitergehen steigen plötzlich vor ihren offenen Augen Wolken auf, die ihr alle Sicht nehmen. Doch innerhalb der Wolken taucht das Bild der Wiese wieder auf: „Aber nicht nur dieses: ich sah am selben Ort die sonnenhelle Wiese und zugleich denselben Platz im hellen Mondschein belebt von einer Gesellschaft in altertümlichen Kleidern, der Mode etwa der Zeit von 1813/4 der Zeit des Wr. Kongresses.“⁴⁰ Sich selbst erfährt sie als Mann in bräunlich goldbetriebenem Rock: „Ich schien mir so etwas wie ein Freimaurer zu sein und in englischen Diensten zu stehen.“⁴¹ Die Freundin fordert zum Bleiben auf, doch Susanne Schmida/ der englische Freimaurer geht.“ Ich ging nun wirklich fort. Doch das war nicht so leicht, denn die Wolken blieben, wenn auch das Bild verschwand, indem ich die Wiese verließ. Sie verdeckten mir jede Sicht, sodaß ich nur die Fußspitzen meiner Schuhe sehen konnte. Und dieser Zustand hielt an, bis ich von Schönbrunn mit der Straßenbahn bis in die Schottengasse kam.“⁴²

In ihrer Interpretation bietet Susanne Schmida zwei mögliche Ansätze: einmal den für Liebhaber asiatischer Religionen naheliegenden, es sei ein Blick in ein früheres Leben gewesen. Doch es ist ihr selbst deutlich, daß sich in ihrem gegenwärtigen Leben analoge Muster finden lassen. Susanne Schmida ist damals – 1935 – auf dem Weg, sich als Gymnastik- und Tanzlehrerin selbständig zu machen, und sich der Dominanz von Hilda Hager zu entziehen. Die Trennung wird erst später voll-

³⁹ ebd. S.8

⁴⁰ Spuren, S. 37

⁴¹ ebd.

⁴² ebd.

zogen, wobei persönliche Intrigen, aber auch der Nationalsozialismus von Hilda Hager eine Rolle spielt. Hier hält sich also die Interpretation ganz eng ans persönliche Erleben des eigenen Reifungsprozesses. Vielleicht lag die erste Deutung – als Blick in ein früheres Leben – zunächst näher als die letztere, die erst auf dem Hintergrund der weiteren Entwicklung möglich wurde. Der Bericht über die „Schauung“ stammt ja erst aus dem letzten Lebensjahrzehnt, und die Interpretation geschieht so im Rückblick.

Susanne Schmida selbst freilich scheint es mit diesen vier „Schauungen“ noch eine weitere Bewandnis zu haben: Sechs Jahre vor ihrem Tod, 1978, erfährt sie in der Meditation, daß diese vier „Schauungen“ den vier Grunderkenntnissen des Buddha in der Nacht seines „Erwachens“, seiner Erleuchtung entsprechen. Die Reinhardt-Inszenierung des „König Ödipus“ entspricht der Erkenntnis der allgemeinen Leidhaftigkeit, die halluzinatorische Vision im Palais Cumberland der Erkenntnis der früheren Lebensform, das visionäre Erleben des Maskenzuges setzt sie der Erkenntnis des „Kommens und Gehens der Wesen“ parallel ; und das Erschauen der Weltstruktur in der „Wundertanne“ der „Wahndurchschauung und Wahnversiegung“ (so lautet K.E. Neumanns deutsche Wortfindung für die Beschreibung der befreienden Erleuchtung des Buddha). Damit bekommen die Schauungen im Lebensrückblick einen Rahmen, dessen Bedeutung dem erhöhten, erhellten Bewußtseinszustand entsprechen mag, in dem die „Schauungen“ gemacht wurden. Es ist eine analoge Interpretation.

Doch die Ausfaltung solcher Erfahrungen ist nur das eine Interesse von Susanne Schmida: das andere ist, daß solche Erfahrungen ihr ein Hilfsmittel für das Eintreten in den Zustand des Samadhi sind. Das heißt in einen „Zustand der Versunkenheit und der bildlosen Präsenzerfahrung“, wie Carl Albrecht diesen Zustand beschreibt. Diese Erfahrung, die aus westlicher Tradition zwar verbürgt ist, aber nur in den östlichen, christlichen und nicht-christlichen Traditionen geübt wird⁴³, ist für Susanne Schmida die Voraussetzung für ein sinnvolles Suchen und Fragen und Sprechen über die großen Themen des menschlichen Lebens, mithin auch eine Voraussetzung für die Philosophie.

„Der Mensch ist ein Wesen, das fragt und seine Fragen gehen weiter als bloß zur Sicherung des Daseins nötig wäre, denn seine Bewußtheit reicht über die Grenze des bloßen Lebens hinaus, da der Mensch sich seines Sterbens bewußt ist. Die Antwort auf diese Frage sucht er sich durch die Religionen zu geben oder durch die Philosophie. Religion ist mythologisches Denken, Philosophie voraussetzungsloses Denken. Zu beiden gehört Versenkung zur Erlebnistiefe, sonst sind beide nur leere Hülsen.“⁴⁴, meint sie und motiviert daraus die Notwendigkeit der meditativen Erfahrung, aber auch des kritischen Denkens. Während die analoge Erkenntnis das „Wesentliche“ ausdrückt, als „Symbole des Erlebens, nicht aber in realistischer Bedeutung“, dient „das logische Begriffssystem ... zur

⁴³ daß es solche „Tiefenerfahrungen“ im lateinischen Christentum gibt, zeigen die Schriften der christlichen Mystiker. Einen Übungsweg im Sinne der asiatischen Religionen bietet allerdings nur die ostkirchliche Praxis des Hesychasmus an. Über die mögliche Selbig- oder Ähnlichkeit christlicher und nicht-christlicher Spiritualität vgl. z.B. Enomiya-Lassalle, H.M., Zen und christliche Mystik, Freiburg 1986

⁴⁴ Perspektiven Bd.3, S. 25

klaren und übersichtlichen Ordnung der durch die Tiefenerlebnisse gewonnenen Einsichten.”⁴⁵ Zu Tiefenerlebnissen der Versunkenheit jedoch führt nur die eigene Erfahrung auf dem Weg nach Innen, und auf diesem Weg können Yoga, Tanz und Gymnastik helfen.

Der Weg der Schulung

Die philosophische Theorie Susanne Schmidas bezieht sich also auf eine Praxis, die „Selbstinnerwerdung durch Nach-innen-Wendung“, die methodisch geübt werden kann. „Das Ziel der Nachinnenwendung ist der von uns als ‚Ungestaltete Mitte‘ bezeichnete höchsterreichbare Seelenzustand, die ‚Erlösung‘ oder ‚Erlöschung‘.“⁴⁶ Dies ist das Ziel der Religionen des Ostens und der Mystiker des Westens, zu dem Susanne Schmida auf einem säkularen Übungsweg führen will. Mit einem Ausdruck des Schweizer Kulturphilosophen Jean Gebser⁴⁷ nennt Susanne Schmida diesen Weg „Praeligio mystica universalis“, um sich von allen üblichen Religionen abzusetzen. Es geht also um mystische Erfahrung: um die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, wie das eine geläufige zeitgenössische Interpretation im Idiom der Erkenntnistheorie ausdrückt; d.h., um die Erfahrung der Universalität im Individuellen, wie Susanne Schmida das in der Tradition des deutschen Idealismus nennt.

Sie entwirft für ihre Schüler ein vierjähriges Programm von Übungen, philosophischen und religionskundlichen Belehrungen, aber auch Einweihungen für den Weg der Suche nach spiritueller Erfahrung. Schriftlich dokumentiert hat sie diesen Lehrgang erst Anfang der Sechziger Jahre, doch dies ist das Ergebnis von jahrelanger Erfahrung mit Yoga-, Tanz- und Gymnastik-Unterricht; und ihrer persönlichen Geschicke und Geschichten: Von finanziellen Gütern nicht gerade gesegnet, schafften Susanne Schmida und Victor Brod es doch, die Schule über die Kriegsjahre weg zu erhalten. Victor Brod war Jude, und nach mehrmaligen Vorladungen zu Wiens gefürchtetem SS-Chef Brunner flüchtete er vor der drohenden Verhaftung im September 1942 mit einem Freund nach Triest. Der Freund überlebte die Strapazen der Flucht nicht. Victor Brod kam in ein Gefangenenlager in Kalabrien, arbeitete später für die Engländer als Dolmetscher und kehrte im September 1945 wieder nach Wien zurück, wo er dann als Übersetzer arbeitete. Sein Einkommen – und später die Pension nach seinem Tod 1969 – ermöglichte Susanne Schmida, die Schule zu halten. Während zunächst noch Gymnastik und Ausdruckstanz im Vordergrund stehen, verlagert sich der Akzent der Arbeit zunehmend auf die Entwicklung eines spirituellen Weges, der die Wandlungen des Bewußtseins von der Stufe des Organischen bis zu jener, die nur noch erahnbar, aber nicht mehr benennbar ist, nachzeichnet und ermöglicht. Eine erste schriftliche Fassung findet sich in dem Buch „Es sind die Götter“ an, geschrieben zu

⁴⁵ ebd.33

⁴⁶ Praeligio mystica universalis, die aus den Yoga- Erfahrungen sich ergebende Weltbetrachtung auf Grund östlichen und westlichen Wissens, ausgedrückt in einfacher Begriffssprache, vervielfältigtes MS, Wien 1959, S. 30

⁴⁷ Gebser, J., Ursprung und Gegenwart, 3 Teile, Gesamtausgabe Bd.II-IV, Schaffhausen 1978

Beginn des Zweiten Weltkriegs zwischen 1938 und 1940, erschienen 1951. Hier zeichnet Susanne Schmida zwölf Urtypen menschlicher Lebensgestaltungen nach: Götter der griechischen Antike und aus Indien zeigen typologisch menschliche Schicksalsmöglichkeiten auf.⁴⁸ Die Götter als Typus menschlicher Charaktere zeichnen Handlungs- und Erfahrungsspielräume vor, die in den Biographien der Menschen konkret werden. Dabei aber sind sie eingebunden in den Kreislauf des Kosmos und mit einer anderen, älteren Typologie verbunden, nämlich der Astrologie.

Die Typologie beginnt mit der „großen Mutter Dimitir“, der lebensschaffenden Tänzerin. Denn Tanz und Gebären sind „ihrem tiefsten Wesen nach dasselbe: Erzeugung einer Gestalt aus dem eigenen Leibe, auf der Bewußtseinsstufe des organischen Körpergefühls.“ Der Tanz bringe Vergängliches hervor, das Gebären dauerhaftes; was im menschlichen Bereich nicht zusammengebracht werden könne, sei bei der kosmischen Macht vereint, denn „Das Mysterium einer Gottheit zeigt immer die innerliche, die dem profanen Blick verborgen bleibende Seite eines großen Tatbestandes auf. Es deutet uns an, was sich ergibt, wenn von einer der aufzuzeigenden Bewußtseinsstufen aus die Rückwendung nach dem Selbste erfolgt.“⁴⁹ Die letzte Göttergestalt in der Reihe der Typen ist Dionysos, der Tänzer der Ewigen Wiederkehr.

An Hand dieser Göttertypen hat Schmida dann im „Himmlichen Jahr“ für ihre Schüler Rituale entwickelt, um in denen diese Archetypen lebendig werden sollen.

Die Göttinnen und Götter sind die Gestaltwerdungen des Namenlosen und Unbezeichnenbaren, Hinweise also, und in Anlehnung an den Kirchenvater Clemens von Alexandrien – dessen Werk sie durch einen ihrer Schüler, den griechisch-orthodoxen Metropoliten Chrysostomus Tsiter kennengelernt hat – schreibt sie: „Aber am besten schweigen wir hier und nennen keinen Namen für das, was seinem Wesen nach ohne Namen ist und was nur für den seiend wird, der in das Schweigen kam.“⁵⁰ Damit formuliert sie die Grundlagen ihrer Lehre, sowohl der Theorie als auch der Praxis. So gestaltenreich das Curriculum war, das sie entwickelte, es war eine Hinführung zur Erfahrung des Ungegenständlichen und des Schweigens und verstand sich auch so.

Das Curriculum einer „Praeligio mystica universalis“ akzentuiert aber nicht nur die persönliche Entwicklung, sondern auch die gesellschaftliche, es hat also politische Perspektiven: intendiert ist die Ablösung des Patriarchats in allen seinen Spielarten, die Schaffung einer neuen Finanz-, Wirtschafts- und Lebensordnung und damit „das Ende der abendländischen Einstellung auf allen Gebieten“, „jedoch der Beginn einer globalen“⁵¹ Sichtweise. Während Spiritualität und Politik, Spiritualität und Gesellschaft bis heute für viele nach alter protestantischer Tradition⁵² miteinander nichts zu tun

⁴⁸ einen ähnlichen Ansatz, der aber sehr populärpsychologisch gehalten ist, findet sich bei Baker, J., Die Göttinnen-Urbilder für eine Psychologie der Frau, Kabel Verlag 1992

⁴⁹ Es sind die Götter, Wien 1951, S. 17

⁵⁰ ebd., S. 398

⁵¹ Praeligio, Weltbetrachtung, S.23

⁵² Für das Entstehen dieser Trennung, die charakteristisch ist für so etwas wie „deutsche Innerlichkeit“ spielt die Verbindung von Obrigkeitsstaat und Landeskirche eine nicht zu unterschätzende Rolle, vgl. dazu z.B. Plessner, H., Die verspätete Nation, FfM. 1974, aber auch die Diskussionen in der von Karl Philipp Moritz herausgegebenen „Zeitschrift für Erfahrungsseelenkunde – Gnothi Seauton“, (1793 – 1795)

haben, ist Susanne Schmida bis in ihr hohes Alter hinein von der systemverändernden Kraft spiritueller Erfahrung überzeugt. Yoga, das ist für sie eine Praxis mit utopischen Konsequenzen. Ihren utopischen Gesellschaftsentwurf hat sie schon in den Zwanziger Jahren im „Geschlechterverband“ formuliert. Der löste in ihrer Umgebung zwar viel Entrüstung aus, blieb aber ungedruckt. Und sie hat an ihrem Gesellschaftsentwurf festgehalten. 1969 – Susanne Schmida war 75 Jahre und ihr Ehemann Victor Brod, mit dem sie das Leben geteilt hatte, gerade im Herbst dieses Jahres gestorben – scheinen ihre utopischen Träume in der Studentenrevolte der 68er mehr und mehr Gestalt anzunehmen.

Im Yoga sieht sie einen Weg, diese Utopien voranzutreiben. So schreibt sie „An die revoltierende Generation“, ein unveröffentlichtes Manuskript. Erstens geht es ihr darin um die Betonung der Erfahrung der Tiefendimension des Yoga, und um die Abgrenzung von Auffassungen, die im Yoga eine Art von Gymnastik zur oberflächlichen Gesundheit sehen. „Das Zweite aber ist das Niederreißen der alten Schranken bürgerlicher Behäbigkeit, geistiger Trägheit und traditioneller Fesseln, die vom bürgerlichen Alltag bis zu den Gepflogenheiten professoralen Schrifttums reichen. Das Dritte endlich ist das, was ich den Geist der Erde genannt habe, und bedeutet die Erweiterung des nationalen Bewußtseins zu dem der Menschheit.“ Dies aber, so meint sie damals im Anschluß an Picht's „Mut zur Utopie“⁵³, ist nur möglich aus einer religiösen Perspektive. „Nun, die Yogabewegung, die in allen Religionen ihre Vorstufen der Mystik hat, ist jene säkularisierte Überreligion, aus deren Geist das Unwahrscheinlichste, die Vereinigung der Menschen zur Menschheit geschehen könnte. Denn sie ist übernational, über alle Erdteile ausgebreitet, abstrakt im Sinne höchster Philosophie und konkret im Sinne tiefsten Erlebens. Sie erkennt in allem Lebendigen nicht nur die Individualisierung, sondern auch die universale Einheit. Und gerade das nicht als Abstraktion, als denkbarer Begriff, sondern als erlebbare Ganzheit.“⁵⁴

Die Idee einer Universalreligion gehört zu den charakteristischen Zügen der sich weltweit ausbreitenden Industriegesellschaft. Gesellschaftlich relevant wird diese Idee Ende des 19. Jahrhunderts mit der theosophischen Gesellschaft, die auf der Grundlage von Madame H.P. Blavatskys Schriften entsteht.⁵⁵ Diese Schriften beruhen nach der Meinung der Theosophen auf Madame Blavatskys Visionen und Offenbarungen; also auf einer Erkenntnisweise, die in der wissenschaftlich-technischen Lebenswelt zu Ende des 19. Jahrhunderts keine Berechtigung hat. Dazu kamen dann auch Elemente des Buddhismus und Hinduismus, und daraus entstand eine eigenwillige neue religiöse Bewegung. Höchstwahrscheinlich hat Susanne Schmida die Werke der Helena P. Blavatsky gekannt. Doch ihr Ziel ist nicht die Schaffung einer neuen religiösen Bewegung, sondern die Verwandlung des Individuums und der Gesellschaft im Sinne einer Aufklärung der Tiefendimension menschlichen Lebens. Wohl geht es auch in der „praeligion mystica universalis“ wie in den anderen universal-religiösen Bewegungen um die „Mitte der Religionen“, aus der die Einheit erwachsen soll. Wie H.P. Blavatsky

⁵³ München 1969

⁵⁴ An die revoltierende Generation. Utopische Konsequenzen aus dem Yoga, vervielfältigtes MS, Wien 1969, S.104

⁵⁵ vgl. Figl, H., Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen, Darmstadt 1993

ist Susanne Schmida visionär begabt, doch in ihrer Lehre spielen Visionen keine zentrale Rolle. Statt dessen betont sie die Wichtigkeit des nüchternen Fragens und Denkens. „Praeligio“ meint: das, was vor allen konkreten Religion liegt, die Erfahrung des Absoluten. Daher wendet sich die „Präligio“ „an alle Menschen aller Kulturen und Religionen, die über die intellektuelle Aufklärung hinaus noch etwas anderes suchen ... Die nur durch die Nachinnenwendung zu gewinnende Erlebnistiefe, die zugleich Nirvana ist.“⁵⁶

Nirvana, dieser buddhistische Terminus bezeichnet das Ende von Gier, Haß und Verblendung; wenn gleich negativ formuliert, eine Erfahrung der Befreiung und uneingeschränkten Fülle. In diesem Streben fühlt Susanne Schmid sich dem Buddhismus – vor allem dem frühen Buddhismus – näher als anderen Religionen, die sie wegen deren naiven Realismus, der mythologischen Dogmengebäuden und patriarchalen Gebärden ablehnt.

Ihre Akzentuierung kritischer Rationalität entspricht aber der traditionellen Auffassung sowohl der spirituellen und mystischen Lehren der Religionen Asiens als auch der abrahamitischen Religionen, daß Visionen und andere „Wunderkräfte“ nicht zum Ziel der Erfahrung der Nicht-Zweiheit, zur Gotteserfahrung führen. „Nicht-Zweiheit“ ist der Terminus, der besonders in der hinduistischen Tradition die mystische Erfahrung bezeichnet. Ähnliche Ausdrücke findet man aber auch sonst, wenn es um die Erfahrung der „Einheit“ geht. Diese mystische Erfahrung ist nicht dasselbe wie die von den Ethnologen häufig zitierte „participation mystique“.⁵⁷ Susanne Schmida setzt sich davon deutlich ab. Ihr geht es um die „Diaphanität des Universalen“, einen Ausdruck, den sie von Jean Gebser übernommen hat. Diese Erfahrung hängt weder von bestimmten Körperzuständen noch von bestimmten Übungsweisen oder geheim überlieferten Formeln und Mantren ab. „Der Glaube daran, sowie an eine bestimmte, nur von ‚Eingeweihten‘ zu übergebende Tradition ist ein ‚abaissement du niveau mental‘ und entspricht der ‚participation mystique‘ des primitiven Bewußtseins. Das Bestreben, den Yogaweg aus der primitiven participation mystique, sowie aus dem archaischen System zu lösen, eignet schon dem uranfänglichen Buddhismus, das ist der Sinn des ‚Anattavada‘ [Weg des Nicht-Ich, der Nicht-Substantialität, U.B.]. Er wurde von uns stets verfolgt. Nur dadurch ist es möglich, diesem Weg allmählich globale Wirksamkeit zu sichern, da der Yoga sonst mit Zauberei und Aberglauben zusammen geworfen und verworfen zu werden droht.“⁵⁸ Dementsprechend gestaltet Susanne Schmida den Übungsweg für ihre Schüler. An den Beginn ihrer Yoga-Vorschrift setzt sie einen Auszug aus den „Stromata“ des Kirchenvaters Clemens von Alexandrien (gest. 211 n. Chr.), in dem die Wichtigkeit der Ruhe des Herzens betont wird und ein abstrakter Weg zur Erfahrung des Absoluten gezeigt wird. Zunächst muß von allen Merkmalen des Innerweltlichen abstrahiert werden und dann auch noch von der abstrakten Einheit, die davon bleibt. „Wenn wir also alles weggenommen haben, was den Körpern und den sogenannten körperlosen Dingen anhaftet, und uns dann in die Größe Christi versenken und von da mit Heiligkeit ins Unendliche fortschreiten, dann werden

⁵⁶ Praeligio, Weltbetrachtung, S. 12/3

⁵⁷ vgl. dazu die Diskussion bei Nishitani, K., Was ist Religion?, FfM 1982, S.52 – 55

⁵⁸ Praeligio, Weltbetrachtung S. 30

wir uns irgendwie der Wahrnehmung des Allmächtigen nähern ... Und wenn wir ihm einen Namen geben, indem wir es, ohne den eigentlichen Sinn zu treffen, entweder Eines nennen oder das Gute oder Geist oder das Seiende selbst oder Vater oder Gott oder Schöpfer oder Herr, so bringen wir mit solchen Worten nicht seinen Namen vor, sondern verwenden nur in unserer Hilflosigkeit schöne Ausdrücke, damit unsere Vorstellung sich darauf stützen kann...”⁵⁹

Dieses Zitat dokumentiert einerseits eine kritische, aber doch tiefe Verbundenheit mit der Tradition der christlichen Ostkirche – zu Ende ihres Lebens hatte sie der mittlerweile verstorbene griechisch-orthodoxe Metropolit Chysostomus Tsiter als „Nonne” aufgenommen⁶⁰ – andererseits aber vor allem die Betonung der Einsicht, daß der Yoga-Weg als ein Weg der Nachinnenwendung anthropologisch fundiert ist. Daher steht unmittelbar nach diesem sehr ausführlichen Zitat aus der alten christlichen Tradition ein Hinweis auf einen Klassiker der indologischen Yoga-Literatur, Arthur Avalons Buch „Die Schlangenkraft” (deutsch Weilheim 1961), das ausführlich in den Kundalini-Yoga und den tantrischen Yoga einführt. Der Text von Clemens von Alexandrien wird auch in diesem Werk als eine Yogavorschrift, also eine Anleitung zur Übung, erkannt und zitiert.

Die Yoga-Vorschrift der Susanne Schmida enthält einerseits klassische Übungen des Hatha-Yoga, also des körperbezogenen Yoga, dazu Pranayama, die „Bezähmung des Atems”, sowie Bewegungsgymnastik, z.T. zu Musik und mit Bällen und ähnlichen klassischen Mitteln der Gymnastik. Entspannungs- und Konzentrationsübungen sollen das leibliche Spüren zunächst vorbereiten und dann vertiefen, um in diesem Spüren jene die Zentren wahrnehmen zu lernen, die die tantrische Überlieferung Chakren nennt. Anders als die geläufige esoterische Literatur sieht Susanne Schmida in den Chakren aber keine geheimnisvollen „feinstofflichen Energietransformatoren” etc., sondern Zentren der leiblich-geistigen Bewegung. Die klassische buddhistische Symbolik, in der sich diese leiblich-geistigen Erfahrungen niedergeschlagen hat, ist eines der Themen ihrer Korrespondenz mit Lama Anagarika Govinda⁶¹, jenem deutschen Archäologen, der als tibetischer Lama ordiniert wurde und den ersten westlichen tibetischen Orden gegründet hat. Sein Buch „Grundlagen tibetischer Mystik” (München 1957) war auch eines der für die Esoterik-Szene grundlegenden Werke. Susanne Schmida allerdings betont nicht das Geheimnisvoll-Exotische der symbolischen Oberfläche der Chakren-Lehre, sondern die tiefere Dimension eines „Spürens” und Gewährwerdens im umfassenden Sinn. Das entspricht dem aufklärerischen Duktus ihrer eigenen Intentionen, die sich auch im Schulungsweg niederschlagen.

Zur Darstellung der Ziele dieses Weges werden buddhistische, hinduistische, christliche und philosophische Terminologie eingesetzt, denn der Übungsweg des Sich-Versenkens in die Tiefendimension

⁵⁹ aus dem Kap. 57 der *Stromata*, nach: *Praeligio mystica universalis*, Zusammenfassung der Yoga-Vorschrift nach der Schule des Bundes für neue Lebensform, begründet von Frau Dr. Susanne Schmida, Wien 1966, S. 1

⁶⁰ mündliche Mitteilung von Dr. Karl Baier. Griechisch-orthodox war die zunächst konfessionslose Susanne Schmida unter dem Druck des NS-Verwaltung geworden.

⁶¹ Govinda rezensierte Schmidas Werke in der Zeitschrift seines Ordens *Aria Maitreya Mandala*, „Der Kreis“

menschlicher Existenz ist eine nicht einer bestimmten Religion zugehörige Praxis, sondern eine anthropologische Dimension der Erfahrung, zu der religiöse Praxis führen kann.

Das Übungsziel des Ersten Jahres der Schulung ist 1. das Bewußtwerden, daß es eine Sphäre des Erlebens gibt, und 2. ein „erstes Aufblitzen einer Ahnung ... ,daß die Welt, d.h. alle Gegenständlichkeiten subjektbezogene Vorstellung ist.“ Das Zweite Jahr sieht vor, daß 1. alle Phantasien und Illusionen aufgegeben werden, die Körperzentren (also die „Chakren“ als Orte verdichteten „Spürens“) in den Vordergrund des leiblichen Spürens treten; daß 2. der Erlebnisstrom als Wirklichkeit erfahren wird und die „Leere“ (in buddhistischem Sinne als sunyata verstanden) angestrebt wird; daß also die anfängliche vergegenständlichende Form von objektbezogener Erkenntnis aufgegeben wird zugunsten einer Sichtweise, die Phänomene in ihrem Fluß und daher als unbeständig erfährt.

„Erlebnisstrom“ ist ein Ausdruck, der phänomenologischer Provenienz ist, aber ein buddhistisches Pendant hat. Bhavanga-sota ist ein Terminus aus den frühbuddhistischen scholastischen Kommentaren des Abhidharma und bedeutet in Lama Govindas Übersetzung den „Werde- oder Daseinsstrom“. Die Verschiebung des Akzents von der Vergänglichkeit der Phänomene auf das subjektive Erleben ist charakteristisch für die idealistische Wendung, die Susanne Schmida den traditionellen religiösen Interpretationen der Nach-Innen-Wendung gibt.⁶²

Das zusammenfassende Ziel des Zweiten Jahres nimmt eine Anleihe aus der vedischen Elementen- bzw. Temperamentenlehre: „aus dem erschütternden Erlebnis der Reinigung von den Illusionen erwächst eine tiefe Sattva-Gemütsverfassung.“ Damit meint Susanne Schmida die Stimmung tiefer Freudigkeit und Heiligkeit, die aus der Auflösung der Illusionen entsteht.

Im Dritten Jahr ist angestrebt, spezielle Erlebnisformen der Körperinnenwelt (d.h. des Manipura- und des Anahata-Chakras) und die Möglichkeit der Telepathie zu erfassen. Zentrales Anliegen ist das Aufgeben des Ich-Wahns, die Übung von Metta (des buddhistischen Mitgefühls) und das Aufnehmen des Bodhisattva-Ideals, d.h. der Verpflichtung, nicht nur für sich selbst, sondern für alle Wesen Befreiung und Erwachen zu suchen. In diesem Jahr soll sich das Schwergewicht der Lebensführung vom Individuellen aufs Universale verlagern. Dem soll u.a. die Kultivierung von Vorstellungsbildern dienen, die ins Unendliche überleiten: Baum, Wasser, Feuer, Fliegen. Dabei werden all diese Symbole und Bilder am Ende der Meditationen, in denen sie geübt werden, wieder aufgelöst.

Während das Dritte Jahr den „Stromeintritt“ bringen soll, ist das angestrebte Ergebnis des Vierten Jahres die „Erleuchtung“, die erfahrene Einheit von Individuellem und Universalem; und die Erlösung als Jivanmukti, als ein schon zu Lebzeiten von den Bürden des Kreislaufs der Wiedergeburt Befreiter. „Er ist der wahrhaft `Auferstandene`, von dem mit Recht gesagt werden kann: `Tod, wo ist Dein Stachel?! Hölle, wo ist dein Sieg!`“. Susanne Schmida zitiert hier nicht ganz korrekt aus der Auferstehungstheologie des Apostel Paulus (1.Kor 15, 55 – im Original steht nichts von Hölle,

⁶² zur Problematik des Ausdrucks „Erlebnis“ vgl. in Halbfass, a.a.O., das Kapitel „The Concept of Experience in the Encounter between India and the West“, S. 378 – 402

sondern nur vom Tod), wenn sie das Ziel der Nachinnenwendung ausdrücken will, genauso wie sie sonst ganz selbstverständlich und ausführlich aus den Traditionen der Veden und Upanishaden oder dem Buddhismus; und manchmal auch aus der Tradition des Taoismus zitiert.

Das ist nicht Synkretismus; denn jede Religion, so meint sie, formuliert die anthropologische Möglichkeit der Tiefenerfahrung in ihrer Sprache. Und da das Zeitalter der Religionen vorbei ist, und damit auch die mythologische Sprechweise nicht mehr angemessen ist, geht es um eine Erneuerung des Religiösen, ohne sich auf eine bestimmte Religion festzulegen: „Die Kenntnis aller Religionen der Erde, sogar derjenigen längst vergangener Zeiten steht uns heute zur Verfügung. Es gibt also für jeden die Möglichkeit, diejenige Religion zu wählen, die ihm als die beste, richtigste und erhabenste erscheint. ... Wir dagegen, die wir der Nachinnenwendung pflegen, möchten uns für keine der uns bekannten Religionen entscheiden: erstens, weil alle das Festgelegte bevorzugen und so das Äußere dem Inneren vorangehen lassen. Dadurch wird auch der 'Trennung der Systeme', nämlich des seelisch bedingten und des verstandesmäßigen, Vorschub geleistet. Und zweitens, weil sie alle einseitig patriarchal sind, also gleichsam als selbstverständlich den männlichen über den weiblichen Archetypus setzen.“⁶³

Diese neue religiöse Einstellung kann aber nicht nur aus einer meditativen Ausrichtung entstehen, sondern es ist eine ethische Praxis gefordert. Die gründet sich aber weniger auf die Befolgung einzelner Gebote, sondern zielt auf die Auflösung des Egoismus in seinen vielen Spielarten. Susanne Schmida übernimmt hier wie sooft die Formulierung der buddhistischen Tradition: es geht darum, frei von Anhaften zu sein, also frei von Gier, Haß und Wahn, und dies geschieht durch Verzicht. Daß eine solche Haltung auch zu gesellschaftlichen Veränderungen führen kann, gehört bei Susanne Schmida von Anfang an mit zum Konzept. In der westlichen Rezeption des Buddhismus wurde dieser Gedanke dagegen erst in den letzten Jahren hervorgehoben.⁶⁴ In diesem gesellschaftsverändernden Anspruch klingt der alte Wunsch nach, eine „Kolonie“ zu gründen – heute würde man wahrscheinlich Landkommune sagen – von der aus sich eine neue Gesellschaft entwickeln kann.

In dieser klaren Artikulierung gesellschaftspolitischer Anliegen unterscheidet sich Susanne Schmida deutlich von der gegenwärtigen populären Esoterik-Szene; aber auch in der Bedeutung, die der ethischen Gestaltung des alltäglichen Lebens beigemessen wird. Hier folgt sie den klassischen religiösen Versenkungswegen, die alle die Bedeutung der Ethik für ein spirituelles Leben hervorheben. Normativ ist diese Ethik bei Susanne Schmida allerdings nicht, sondern Nietzsches Wort von der „Umwertung aller Werte“ verpflichtet. Hier verknüpfen sich der spirituelle Strang der Losschälung von Ich-Verhaftungen, die die Voraussetzung der Erfahrung des Absoluten ist, mit dem Projekt einer Veränderung der Gesellschaft. Es geht um Haltungen, nicht um das Einhalten von Normen. So gehö-

⁶³ Präligio, Weltbetrachtung, S. 31/2

⁶⁴ cf. z.B. Aitken, R., *A mind of clover, Essays in Zen Buddhist Ethics*, San Francisco 1984, (dt.: *Ethik des Zen*, München 1989), Macy, J., *Despair and Personal Power in the Nuclear Age*, Baltimore Phil. 1983. Zu betonen sind die Bemühungen südostasiatischer Buddhisten um soziale Problemfelder vor allem seit dem 2. Weltkrieg, z.B. Achan Buddhadasa in Thailand.

ren zur „praktischen Arbeit am Ich im täglichen Leben“ z.B. „Umstellung der Lebensanschauung im Sinne der Umwertung der Werte, Fallenlassen von wertlosen Vergnügungen und Gesellschaften; Beginn der Umgestaltungen der Lebensweisen auch in den grundlegenden Verhalten, Beruf, Familie, Pflichten; Aufgeben der Masken von sich selbst, von Eitelkeit, Machtstreben und Geltungsdrang, Erhöhung des Lebensstandards, usw. ...”.⁶⁵

Trotz aller Kritik werden die vorhandenen Religionen von Susanne Schmida positiv gesehen: als „archetypische Darstellung des an sich Unaussprechlichen.“⁶⁶ Der Gefahr der Psychologisierung ist sich Susanne Schmida dabei sehr bewußt, und auf der Basis der Reiningerschen Bewußtseinsstrukturen kann sie klar die Grenze zur Psychologie ziehen. Auch das unterscheidet sie deutlich von der gegenwärtigen „Szene“. Die analytische Tiefenpsychologie von C. G. Jung ist für sie ein Hilfsmittel auf dem Weg der Nachinnenwendung, aber spielt auf einer Seelisches vergegenständlichenden Wirklichkeitsebene, während das angestrebte Tiefenerlebnis ungegenständlich ist.

Neben der leiblichen Schulung und der Meditationspraxis waren für alle vier Jahrgänge jeweils philosophische Vorträge und Lektüre vorgesehen. „Denn Philosophie heißt Fragen stellen, durchdringende, letzte Fragen. Wer diese letzten Fragen nicht stellt, der kommt nicht zur Philosophie, aber auch nicht zum Yoga: Denken und Sich-Versenken gehören zusammen.“⁶⁷

Ein integrierender Teil der Schulung waren die Rituale des „Himmlischen Jahres“ entsprechend dem Jahreskreislauf. Susanne Schmida hatte bereits im „Götterbuch“ eine ausführliche Tabelle von Entsprechungen entworfen, in dem Göttergestalten, Farben, Eigenschaften, Töne, Planeten, Mythen usw. einander zugeordnet wurden. Den Ritualen, die sie kreierte, lag eine spezielle Interpretation der Gymnastik und des Tanzes zugrunde, „Raumliniengymnastik“, eine eigenwillige und originelle Konzeption, in der sich Formen der Bewegung im Raum mit sakralen Gebärden und Gestaltungen des Ausdruckstanzes mischten. Ein weiteres gestaltendes Element war die Klaviermusik, z.T. extra für diese Anlässe manchmal von dem österreichischen Jazzmusiker Fritz Pauer komponiert, häufiger aber von Hans Dokoupil, einem Korrepetitor an der Oper, oft aber auch der romantischen und modernen Klavierliteratur entnommen.

Die Analogie-Bildungen, auf denen das „Himmlische Jahr“ basierte, hatten, und das muß betont werden, keinen systematischen Charakter. Die Verknüpfung der „Raumliniengymnastik“, also von leiblich-spürenden Bewegungen, mit verschiedenen Symbolsystemen hatte heuristischen Charakter und war nicht als ein alternatives Weltbild-Puzzle gemeint. Denn „Abgesehen vom Urerleben ist alles Bewußtsein also auf Unterscheidungen gegründet“⁶⁸, und das heißt relativ und vorläufig, schreibt Susanne Schmida.

Die Rituale waren nicht Selbstzweck, sondern Gestaltungen des Absoluten und Wegweiser dorthin.

⁶⁵ Präligio, Yogavorschrift, S. 17

⁶⁶ Präligio, Weltbetrachtung, S. 27

⁶⁷ Präligio, Yogavorschrift, S. 7

⁶⁸ Perspektiven Bd.3, S.41

An diesen Ritualen, die jeden Donnerstag stattfanden, nahmen nur Schüler ab dem 4. Jahrgang teil. Das waren sehr unterschiedliche Personen – Beamte, Musiker, Studenten, Handwerker und Hausfrauen waren darunter, die Kerngruppe umfaßte ca. 10 – 15 Personen. Die Rituale standen immer einen Monat lang unter dem Zeichen einer der 12 Göttinnen und Götter des Jahreskreislaufs. Die Auswahl und Zuordnung hatte Susanne Schmida getroffen. Der Abend begann mit einer Gymnastik- oder Yoga-Stunde. Danach wurde ein „Mudra“ getanzt, ein ritueller Tanz, der den Charakteristiken der Göttin oder des Gottes des Monats entsprach, aber in der Form nicht ein für allemal festgelegt war. Danach sammelten sich alle im „Roten Saal“, einem der Übungsräume, und Susanne Schmida trug aus dem „Himmlischen Jahr“ Gedichte vor, die diese spezielle göttliche Figur charakterisierten. Nach Liturgie und Homilie folgte eine einstündige Schweigemeditation. Wer Fragen hatte, konnte sie in dem samstäglichem „philosophischen Arbeitskreis“ diskutieren. Der Donnerstag jedoch blieb dem Ritual und der Meditation vorbehalten.⁶⁹

Diese Rituale kamen ohne besondere sakrale Atmosphäre aus. Gesucht war eher das Erleben der Göttin oder des Gottes. Die Riten dienten der Objektivierung der Bewußtseinsstufen, und für diese stehen hier die Götter, als vordergründige Bilder einer tieferen Dimension: „Wer die Vordergründe durch vorheriges Denken durchschaut hat, dem verwandeln sich die Götterbilder in Menschenbilder. Als Menschenbilder führen sie zur Selbsterkenntnis.“⁷⁰ Wer hingegen nicht durch die Objektstufe der Bilder zur Subjektstufe der im Meditierenden selbst hervortretenden Bewußtseinsstufen gelangte, der endete, so Susanne Schmida, „bei einer Heilpraktik anstatt bei der Erleuchtung.“ Die Auflösung der Vergegenständlichung der Bewußtseinsstrukturen ist der kritische Schritt im Curriculum der Susanne Schmida – kritisch für die spirituelle Entwicklung des Einzelnen, kritisch aber auch im Sinne der Aufklärung, als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant). Dieser Schritt unterscheidet Susanne Schmidas Kreation einer spirituellen Schulung von anderen, ähnlichen Versuchen: Visionen und Wachträume sind Schritte auf dem Weg der Selbsterkenntnis, aber der entscheidende Schritt führt über die vielfachen Gestalten und Welten hinaus ins Ungegenständliche.

Das findet Susanne Schmida in den Lehrreden des Buddha, aus denen sie in ihren Vorträgen und Unterweisungen immer wieder zitiert, und die sie liest wie eine Bibel⁷¹, aber auch bei dem Kirchenvater Clemens oder in den Veden und Upanishaden. Wichtig ist ihr der Schritt aus den Bildern hinaus. Anatta, der buddhistische Terminus, der den Nicht-Selbst-Charakter, die Substanz- oder Wesenlosigkeit aller Gestaltungen bezeichnet, ist ihr Scheidewasser für die Qualität von Einsichten. Doch gerade hier ist der Ort, an dem sich die idealistische Subjektivität dann doch durchsetzt und alles wie ein durchsichtiger, aber harter Firnis überzieht.

Das wird zunächst dort deutlich, wo es um die „sinnliche Empfindungen“ geht. Daß es etwas außerhalb, aber auch innerhalb von uns gibt, wissen wir, philosophisch gesprochen, durch sinnliches

⁶⁹ für diese Darstellung stütze ich mich auf Berichte von Sieglinde Gerold und Dr. Karl Baier

⁷⁰ ebd.

⁷¹ mündliche Mitteilung Sieglinde Gerold

Empfinden. Die sinnlichen Empfindungen sind „die Grenze zwischen „innen“ und „außen“, d.h. zwischen Subjekt und Objekt, indem sie beiden mit gleichem Recht zugerechnet werden können. Die sinnlichen Empfindungen bilden also jene Scheidewand, durch welche die Spaltung zwischen dem Subjekt und dem Objekt gebildet wird ...Diese schillernde Scheidewand der Sinne zwischen dem Subjekt und dem Objekt ist das Verführerische, dem der Mensch in der Regel erliegt. Sie bildet den Schleier der Maya, der sich bunt über die „wahre Welt“ ausbreitet.“⁷²

Susanne Schmida interpretiert hier die buddhistische Wahrnehmungslehre im Schema Reiningers: das „... Urerlebnis ist der Mutterschoß auch allen Wißbaren und Seienden, das sich aus ihm heraus – und ihm gegenüberstellt. Es selbst ist weder subjektiv noch objektiv, sondern steht noch jenseits beider, aber ihre Gegenüberstellung muß als in ihm angelegt gedacht werden.“⁷³, zitiert sie ihren Lehrer. Die buddhistische Anatta-Lehre wird von dieser idealistischen Position aus interpretiert. Ein wesentlicher Unterschied ist zunächst, daß die buddhistische Theorie keine Genealogie oder Konstitution der Erfahrung gibt, sondern in der Theorie des abhängigen Entstehens, *pratitya samutpada*, deskriptiv verfährt, d.h., daß ein Bedingungsgefüge beschrieben wird, in dem die Sinnesfelder (*ayatana*) einem Bereich zugehören, aber mit allen anderen „vernetzt“ sind. Robert Reininger bzw. Susanne Schmida sehen dagegen den Stufenbau des Bewußtseins als eine Art Konstitution der „objektiven Welt“ an.

Im Moment der Unterscheidung erhält alles den Charakter von Vorgestelltwerden, sei es als Objekt oder als Subjekt. Auf der Stufe der Innen- und Außenempfindungen entsteht der Ich-Leib und zugleich die Objekte. In den Tiefenschichten, in die die Versenkung führt, geschieht die Auflösung dieser Vorstellungen: „die Aufhebung der Grundgegebenheit der Gespaltenheit der menschlichen Existenz in Ich und Du, letztlich in Subjekt und Objekt, vollzieht sich in der Tiefenschichtung des Erlebnisbewußtseins in der zweitlosen Einheit des primären Ichs.“⁷⁴ Damit ist die idealistische Wende deutlich ausgesprochen, die in der Konsequenz des „Urerlebnisses“ liegt.

Das individuelle Ich des Einzelnen ist ein Teil des Großen Ganzen, des primären Ich. „Das primäre Ich ist also das Universalbewußtsein. Und die introvertierende Aufmerksamkeit das Prinzip der Allwerdung“. Denn nur so läßt sich erkennen, daß die Welt eine subjektbezogene Illusion ist. Dabei bleibt die Ich-Perspektive aber erhalten. Das zeigt sich in recht drastischen Bildern: „Die Ichperspektive ist die Leiter, der Yoga die sichernde Stütze, die Einigung mit dem Universalbewußtsein die Himmelfahrt ... Wenn es dir gelingt, dich selbst zu durchschauen als ein Einzelerlebnis des großen Ichs, dann bist du sicherlich im Begriffe, den Ichwahn zu überwinden.“⁷⁵ Das individuelle Ich durchschaut sich als Teil des primären Ichs – diese Wendung läßt das Ich gerade nicht verschwinden.

⁷² Perspektiven, Bd.3, 51

⁷³ ebd., Anm 7. Das Zitat Reiningers stammt aus den „Nachgelassenen philosophischen Aphorismen aus den Jahren 1948 –1954“, in: Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, 237. Band, Wien 1961, S. 113

⁷⁴ Perspektiven, Bd.3, S. 209

⁷⁵ ebd. 201

Das Problem liegt im Begriff des Bewußtseins, den Susanne Schmida in doppelter Bedeutung verwendet. Bewußtsein ist einmal vorstellendes Bewußtsein, und das heißt, „Bewußtsein von etwas. Es beruht auf dem Wahn der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Die Auflösung der Unterscheidung von Subjekt und Objekt ist aber die Auflösung des Ichwahnes, weil dadurch sowohl das empirische Subjekt als auch das empirische Objekt verschwinden, da beide ja letzten Endes Vorstellungen sind. Bewußtsein ist aber nicht nur vorstellendes Bewußtsein, d.h. Bewußtsein von etwas, sondern auch Erlebnisbewußtsein, und das ist einigebewußtsein, ohne Unterscheidung von Subjekt und Objekt ...Dieses nicht mehr individuierte `primäre` Ich ist die Lösung aller Existenzprobleme. `Ich` muß es noch genannt werden, weil es nicht Zerfließen im Schlaf ist, sondern überwache, einige Einheit.“ „Wenn diese Einheit zerfällt und sich in Vielfalt und Mannigfaltigkeit auflöst, so transformiert sie sich in den uns chaotisch anmutenden Erlebnisbereich, in dem, wie Reininger sagt, alles als Einzelerlebnisse schon enthalten ist, was in Transformation und damit darstellendes Bewußtsein übergeht.“⁷⁶ Dieser Bereich, so meint Susanne Schmida, wird zumeist im Traum manifest. Das Urerlebnis ist das Erleben des absoluten Subjekts, es hat alle möglichen individuellen Subjekte und Objekte keimhaft in sich. Konsequenterweise meint Susanne Schmida daher, daß das Buddhabewußtsein – synonym für das befreiende Urerlebnis – „die tiefste innere Einheit“ sei, die „ichhaft“ bleiben müsse, damit nicht alles zerfalle. Sehr deutlich erinnert das an Kants Lehre von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins, die aller Apperzeption a priori vorausliegt, und in der sich das Mannigfaltige der gegebenen Vorstellungen verbindet. (KrV B 132 ff.).

Das individuelle Subjekt ist an Raum und Zeit gebunden, es nimmt daher alles in einer raumzeitlichen Perspektive wahr, „während es für das Universalbewußtsein überhaupt keine Perspektive gibt.“⁷⁷ Das „primäre Ich“ als „Universalbewußtsein“ hat sozusagen die ganze Welt verschluckt, aber ist damit nicht über die Welt hinausgekommen. Doch genau dieser Schritt ist der entscheidende Schritt genuiner mystischer Erfahrung.

Die Absolutsetzung des Erlebnis-Subjekts liegt nicht in Susanne Schmidas Absicht, darf man unterstellen, aber es ist die Konsequenz des Redens vom „Erlebnis“ und vor allem des idealistischen Ansatzes. Der hilft zwar, die Klippen des Psychologisierens mystischer Erfahrung zu umschiffen, aber verleitet zur Inkonsequenz bei der Artikulation mystischer Erfahrung. Das Problem ist im übrigen keineswegs nur eines der westlichen Philosophie. Davon zeugen Geschichten, die man sowohl in der hinduistischen wie buddhistischen Tradition kennt. So wird z.B. in der hinduistischen Variante häufig erzählt, daß ein Schüler, der vom Guru gehört hatte, alles sei Gott, einem wildgewordenen Elefanten nicht auswich, da doch alles Gott sei. Und von einem hochgelehrten, aber unerleuchteten Vertreter der buddhistischen Yogacara-Philosophie (einer Richtung, die idealistisch interpretiert werden kann) wird folgendes erzählt: Ein Zenmeister, in dessen Einsiedelei er mit seinen Begleitern Schutz vor dem Regen gesucht hatte, zeigte auf einen Stein im Hof und fragte zum Abschied: „Wenn ich dich richtig verstehe, bist du der Ansicht, daß die ganze Welt ein einziger Geist sei. Ist dann die-

⁷⁶ ebd., 174

⁷⁷ ebd. 260

⁷⁸ nach Izutsu, T., Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek 1979, S. 37

ser Stein in dem Geist oder außerhalb davon?“ „Natürlich in dem Geist“, antwortete jener. Daraufhin meinte der Zenmeister: „Was für eine platzraubende Last du doch in deinem Geist hast. Welchem Geflecht von Ursachen verdankst du es, daß du in deinem Geist einen so schweren Stein herumschleppen mußt?“⁷⁸ Vielleicht, so läßt sich vermuten, ist es auch eine Frage der Tiefe der Erfahrung, wie dieses Problem theoretisch gelöst wird. Das legen jedenfalls die klassischen theoretischen Ausarbeitungen solcher Erfahrungen nahe.

Eine idealistische Philosophie als Ausgangsposition ist jedenfalls tatsächlich ein schweres Handicap, weil der Schritt ins Nichts, der die Bedingung der befreienden Erfahrung der Mystik ist, mindestens terminologisch verhindert wird. Auf der anderen Seite erlaubt gerade das konsequente Argumentieren innerhalb der kantianischen Position – und eine solche vertritt Reininger mit seiner „Stufung des Bewußtseins“ –, den Bereich der „Esoterik“ reflektierend zu verarbeiten, ohne deswegen psychologisierend oder historisierend zu verfahren.⁷⁹ Susanne Schmida gelingt es auf diese Weise, so etwas wie eine esoterische Philosophie zu entwickeln, ohne die Errungenschaften der Moderne aufgeben zu müssen oder das kritische Bewußtsein auf Urlaub zu schicken. Die Spannung in Susanne Schmidas Leben und Denken – auf der einen Seite die meditierende Visionärin, Tänzerin und Dramaturgin, auf der anderen Seite die kritische Philosophin – hat so eine sehr produktive Form der Integration gefunden. Auch wenn ihr der Versuch einer Integration vormoderner Formen der Erkenntnis nicht bis ins Letzte geglückt ist, so hat sie doch einen sehr beachtenswerten Schritt dahin gemacht. Denn sie vermag diese Integration mit den Mitteln kritischen Philosophierens zu leisten, und damit in der Tradition der Aufklärung zu verbleiben.

Postscriptum: Das Institut Dr. Schmida existiert immer noch. Doch mit dem Tod von Susanne Schmida im Jahr 1982 war auch das Ende dieses Integrationsversuchs von Vision und Therapie, Tanz und Meditation, Philosophie und Spiritualität gekommen. Zwar gibt es heute immer noch einen philosophischen Arbeitskreis am Institut, der in regelmäßigen größeren Abständen stattfindet und erstaunlich gut besucht ist, aber sonst werden schamanistische Workshops, Yogakurse und andere einschlägige Kurse abgesondert voneinander und ohne den kritischen und zugleich integrativen Anspruch der Susanne Schmida betrieben.

Diese Arbeit möchte ich meiner Großmutter und meiner Mutter widmen, die beide Schülerinnen von Susanne Schmida waren. Und meiner Freundin Sieglinde Gerold und meinem Freund Dr. Karl Baier möchte ich für die vielfältige Unterstützung danken. Sie haben mich mit Literatur, mit vielen Geschichten über Susanne Schmida und mit wichtiger Kritik versorgt.

⁷⁹ den psychologisierenden Ansatz verfolgt z.B. Ken Wilber in seinen Versuchen einer Synthese von westlicher Psychologie und Philosophie und den meditativen Erfahrungen auf den Wegen asiatischer Praktiken, (z.B. Wege zum Selbst, München 1993 oder Halbzeit der Evolution, München 1993); den historisierenden Jean Gebser mit seinem Werk „Ursprung und Gegenwart“, a.a.O.