

Gerhard Burda

DAS SELBST DER VERANTWORTUNG

Ein Beitrag zum ethischen Verständnis bei C.G. Jung

Danken möchte ich: Peter Kampits, Raoul Schindler, Kristina Oldfelt-Ekeus, Alfred Schuster, Barbara Burda-Lux, Maria Anna und Josef Burda;

Für Matteo

INHALTSANGABE

EINLEITUNG	4
I HL. FAMILIE: ICH UND DU ... UND DER ANDERE	12
II SOLUS IPSE: WER, EIGENTLICH ?	37
III ANGESICHTS DES UNENDLICHEN: ICH-SELBST	62
IV IM HERZEN DES ANTHROPOS	96
ANMERKUNGEN	112

EINLEITUNG

Carl Gustav Jung (1875 - 1961) war einer der großen Pioniere der Tiefenpsychologie und hat ein umfangreiches und schillerndes Werk hinterlassen. Im Gegensatz zu Freud, der Jung einstmals hoffnungsvoll seinen „Kronprinzen“ genannt hatte, ist Jung im heutigen Diskurs der Wissenschaften bemerkenswert unterrepräsentiert. Zu groß waren vielleicht das Unverständnis und die Ablehnung, ja Diffamierung durch wichtige Zeitgenossen (etwa Bloch, Buber, Marcuse), eine Ablehnung, die Jung durch seinen Bruch mit Freud, durch seine problematische Haltung dem aufkommenden Hitlerdeutschland gegenüber und vielleicht auch durch die unpopuläre Weite und Sprunghaftigkeit seines Denkens, das - zwar im Sinne eines ursprünglich philosophischen Anliegens, aber oft in traumtextartigen Verdichtungen scheinbar dem alchemistischen Leitspruch „obscurum per obscurius, ignotum per ignotius“ folgend - um Welt, Mensch und Gott kreist, wohl mitheraufbeschworen hat. Jung, der Enthaltbarkeit in Sachen Metaphysik empfahl¹ - wozu er sich freilich selbst nicht durchringen konnte -, wurde zum erzreaktionären (Bloch), romantisch-metaphysischen Obskurantisten (Habermas) stigmatisiert, in dessen Pseudomythologien das Emanzipationsstreben der Aufklärung auf der Strecke zu bleiben droht. Daß heutzutage beinahe jedes esoterische Büchlein wahllos unverdaute Brocken aus dem Jungschen Steinbruch entlehnt, kommt als erschwerender Faktor zur Tabuisierung Jungs hinzu.

Evers gibt in seiner kritischen Studie über Jung jedoch folgendes zu bedenken: „So wenig wir heute den Mythos mehr als Gegenbegriff zur Emanzipation verstehen können, so wenig geht Jungs Werk in Gegenaufklärung auf. Es hat vielmehr teil an jenem vorrationalen Existenzwissen, das als das „Andere der Vernunft“ auf dem Weg zur instrumentellen Ratio abgespalten und ins Irrationale verdrängt wurde und mit dem das Projekt der Aufklärung sich heute dringend versöhnen muß.“²

Dieses „Andere“ - Jung orakelte von „Gott oder dem Unbewußten“³ - und die damit verbundene

Dezentrierung des Bewußtseins bringen die Tiefenpsychologie in die Nähe von Anliegen etwa philosophischer oder auch theologischer Disziplinen - eine psychologistische Voreingenommenheit scheint also vorweg gegeben zu sein, wenn theologistisch oder philosophistisch argumentiert wird, wobei Philosophen, hier etwa Ricoeur, dem „Anderen“ wahrscheinlich offener gegenüberstehen als Theologen:

„Vielleicht muß der Philosoph als Philosoph zugeben, daß er nicht *weiß* und nicht sagen *kann*, ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellungen gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott - der lebendige Gott, der abwesende Gott - oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen.“⁴

Vielleicht geht es also gerade darum, sich auf die beunruhigenden Turbulenzen, Metonymien und Interferenzen im Zentrum von Jungs Denken einzulassen, in einer Zeit nach dem Ende der Metaphysik, nach dem Tod Gottes und nach dem Ende des Menschen, einer Zeit, die in ihrer manischen Acceleriertheit der tiefen Depression und Irrationalität in all ihren Lebenshorizonten zu entkommen trachtet, einer Zeit, in der der Mensch Cyborgs und Klone zu seinen Erben bestimmt, während er seine Abwesenheit mit der Illusion einer allumfassenden Anwesenheit in globalen Kommunikationsnetzen kaschiert. Was ist aus dem Menschen geworden, von dem man einst sagte, er, der in die Krume gehauchte, wohne an den Gestaden des Unendlichen ?

Jung meinte, erkannt zu haben, daß im Zenit unserer vermeintlichen Omnipotenz, unserer Verleugnungen und unseres Kontrollbedürfnisses eine dunkle Sonne steht, ein schwarzes Loch, in dessen Enteignishorizont er ausgerechnet die Selbstwerdung und den Wert des Menschen ansetzte, für dessen Sehnsucht nach Sinn, Tiefe und Transzendenz er sich zum Anwalt machte; und damit trug er zu einer neuen Sichtweise von Subjektivität bei, in deren Fahrwasser nicht zuletzt ethische und, untrennbar davon, praktische Fragestellungen auftauchen, etwa auch die Frage, worum es letztlich in der Psychoanalyse geht. Einige gängige Antworten auf diese letzte Frage lauten: Unbewußtes bewußtzumachen, Symptome zu mildern, Verbindungen herzustellen, Erstarrtes in Fluß zu bringen, Defizite auszugleichen, dem Menschen Arbeits-, Genuß-, Liebes- und auch Leidensfähigkeit zu ermöglichen und ihn auf eine Art und Weise zu

sehen und anzunehmen wie vielleicht noch niemand zuvor - will meinen um seiner selbst willen, in seiner Besonderheit, Einzigartigkeit, Eigenheit und doch auch Allgemeinheit, in seiner Hinfälligkeit und Hoffnungslosigkeit und doch auch in seinem utopischen Horizont. Die therapeutische Situation ist so gesehen ein Einzel-, ja vielleicht auch künstlich hergestellter Idealfall zwischenmenschlicher Begegnung, in den vieles hineinprojiziert werden kann, und ein nicht zu unterschätzendes Sozialisationsinstrument, selbst wenn sie nach wie vor als elitäres Unterfangen oder als trendiger Konsumartikel erscheint, dem keine Breitenwirkung zukommt.

Individuation - ein „subjektiver Integrations- und objektiver Beziehungsvorgang“ (von Franz) - ist nun das Ziel der Psychoanalyse nach Jung und beinhaltet die zentrale ethische Frage, wie Individualität und Sozialität miteinander zu vereinbaren sind. Jung umschreibt *Individuation* leger und klassisch als „Werde, der du bist!“ oder „Erkenne dich selbst!“, so als würde dem Menschen ein Telos innewohnen, das es im Sinne eines höchsten Gutes oder Ideals zu realisieren gilt. Doch worin liegt diese Einzigartigkeit, wer oder was *sollen* wir sein oder werden, und welche Vorannahmen sind in diese Problematik eingeflossen? Fragt man derart, dann ist das angestrebte Ideal/ höchste Gut bereits normativ und damit wertkonstitutiv gefaßt, und es ist im Auge zu behalten, daß eine Tiefenpsychologie damit ihr deskriptives Selbstverständnis überschreitet. Das Ziel könnte dabei freilich der Beitrag zu einer interdisziplinären Ethik sein, selbst wenn - um ein Beispiel aus der avantgardistischen Musik zu wählen - ein gewisser aleatorischer Zug der Interpretation manche Details unvorhersehbar erscheinen läßt, was den Grundkonsens voraussetzt, nicht in Beliebigkeit auszuarten oder darauf zu verzichten, sich an marginalen Punkten zu treffen, an denen der gemeinsame Pulsschlag spürbar wird.

Damit ist bereits ein Wert genannt, der in der postjungianischen Diskussion der vielversprechendste zu sein scheint: Pluralität⁵ - eine elastische Polyphonie, auch in den Ansätzen. Daß damit auch die Aufgabe eines Absolutheitsanspruches verbunden ist, ist wichtig zu erinnern, wenn man, wie auch ich in dieser Arbeit, philosophische Ethiken auf ihren archetypischen Gehalt hin befragt. Dieser kann sich als wirkmächtiges Bild präsentieren, das in der Auffassung Jungs der „Urstoff“, die *objektive Psyche*, und

damit der Gegenstand und auch das *Subjekt* der Tiefenpsychologie, ist.

Als weiterer Punkt ist nicht zu vergessen, daß das Wort „Selbstwerdung“ umgangssprachlich mit „Selbstverwirklichung“ gleichgesetzt wird und eine moralische Wertung impliziert: Der sich selbst verwirklichende Mensch ist gleichzeitig der moralisch gute, wie der Trugschluß etwa der Humanistischen Ethiken (etwa Fromm⁶) lautet; daß dies nur allzuoft als Rationalisierung und Rechtfertigung eines ausgeprägten ethischen Egoismus herhalten muß, wird wohl jeder schon einmal selbst erlebt haben.

Diese Tendenz findet sich auch in E. Neumanns⁷ Fassung der Jungschen Individuationsethik, deren Tenor man so umreißen könnte: Alles, was zur Ganzheit führe, sei gut, und was zur Spaltung führe, schlecht. Geradezu ein Paradebeispiel für Spaltung!

Die Problematik von Gut und Böse beziehungsweise deren Relativität ist der zentrale Ausgangspunkt aller mir bekannten Studien zum Thema Ethik bei Jung (etwa Neumann, Lesmeister, Whitmont, Samuels); sie beziehen sich allesamt auf dessen Artikel *Das Gewissen in psychologischer Sicht* (1958), der große Mängel aufweist. Ich möchte demgegenüber einen alternativen Ansatz vorschlagen, der sich Jungs *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*⁸ (1940, 1948) verbunden fühlt, der in Teil III näher erläutert werden wird. Für Jung bedeutet Trinität als psychisches Symbol einen dreiteiligen und unbewußten Wandlungsprozeß, wobei den drei „Personen“ drei Phasen eines intra- und, so möchte ich ergänzen, interpsychischen Geschehens entsprechen, das den Boden für die gesuchte Dialektik von Sozialität und Individualität abgibt.

Diese Überlegungen nehme ich als Rahmen, um mit drei Philosophen ins Gespräch zu kommen - mit Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas, denen jeweils ein Kapitel gewidmet ist. Deren ethische Ansätze habe ich nicht so sehr als Metastruktur einer zu erarbeitenden tiefenpsychologischen Ethik gelesen, sondern eher als Katalysatoren und vor allem als Imaginationen, die von Gott und Mensch handeln, von *Mutter* und *Vater*, vom *Puer aeternus*, vom *Heros*, vom *Geist* und von anderen Archetypen, die nach Jungs Auffassung als Modi unseres In-der-Seele-Seins unser Denken,

Fühlen, Träumen und Handeln, ja unser gesamtes Erleben und auch unser ethisches Empfinden *imaginal* (im Gegensatz zu *imaginär* im Sinne von bloß illusionär) strukturieren. Sie sind (nicht ausschließlich) anthropomorphe Personifikationen jenes von Jung „Gott oder das Unbewußte“ genannten Anderen und, so würde ich vorschlagen, *ethische Potentiale*, aus deren Zusammenspiel sich auf eine grundsätzlich ethische Verfassung des Unbewußten schließen ließe. *Individuation* als ethischer Begriff meint dann die bewußte Auseinandersetzung mit dieser uns vorausliegenden und durch die äußere Realität vermittelten Unmittelbarkeit. Die Quelle, aus der diese Auseinandersetzung gespeist wird, ist bereits im Titel genannt: das Selbst, für mich ein *Selbst der Verantwortung*, da mit dieser Bezeichnung mitmenschliche Realität und ein Grundton von Weltethos mitanklingen können.

Jungianer sprechen in diesem Zusammenhang oft leichtfertig von einer „pluralen Psyche“, von einem „kollektiven Unbewußten“, vom „esse in anima“ - das heißt von einer apriori Gemeinschaft stiftenden Wirklichkeit, die Intra- und Interpsychisches umgreifen soll. Die Psyche wird nicht als individuelle Einheit, sondern als *Konstellation* erahnt, in der unsere Beziehungen in archetypische Felder eingeschrieben sind; doch was dies wirklich meint, wurde meiner Ansicht nach noch nicht ausgeführt, da man das *Selbst* einseitig als *Monade* ansah, was zu einigen Schwierigkeiten führt, wie wir sehen werden. Dies macht es notwendig, die Vorannahmen des Individuationsbegriffes einer näheren Prüfung zu unterziehen, weshalb ich eingangs auf die anthropologischen Frage nach dem „Wer“ des Menschen hingewiesen habe, die im Begriff der Individuation mitschwingt. Eine traditionelle philosophische Antwort auf diese Frage lautet: Der Mensch ist *Person*. Diese Vorannahme ist meiner Meinung nach stillschweigend auch in Jungs Individuationsbegriff eingeflossen, und es ist befremdend, zu beobachten, wie gerade dagegen Stellung bezogen wird; so meint etwa Giegerich: „Jung hat zwar ... immer wieder ... betont, daß wir von der Seele ringsumgeben seien ... Dennoch ... nicht konsequent genug, ... wo er den Begriff des Selbst einführt und festhält ... Ich bin zwar in dem Selbst, von ihm umfaßt, aber wenn es den Namen Selbst zu Recht trägt, muß es doch irgendwie wesenhaft „in mir“ und ichverhaftet sein“, weshalb Giegerich es als „Aufgabe der Nachgeborenen“ betrachtet, „die letzten Schlacken des personalistischen

Denkens abzustreifen“⁹. Derselbe Autor spricht jedoch gerade das, was er dem Menschen versagt, nämlich das Autonome des Personbegriffes, den Archetypen zu, wenn er etwa die „Götter“ als die „Hereinblickenden“ und uns als ihre „Projektionen“ oder Individuation als „das Angeblicktwerden“ von all dem, „das in unser Dasein hereinscheint“, bezeichnet.

Ich frage mich natürlich auch, welche Art von Ethik bei der Ausblendung des Menschen zugunsten eines „Pandaemoniums der Bilder“ vorliegt, das Hillman, der Gründungsvater der auf Jung zurückgehenden *Archetypenpsychologie*, propagiert; er schreibt: „Unsere Bilder sind unsere Hüter, wie wir die ihnen sind ... Die Frage, ob ethische Relativität bestehe - wird durch den Anspruch auf Hingabe beantwortet. Sie sind es - nicht wir -, die die sorgfältige Herstellung und Errichtung juwelenbesetzter Idole fordern, sie sind es, die nach ritueller Anbetung verlangen ... Sie selbst als moralische Instanzen lehren uns ... den Umgang mit ihnen“¹⁰. Es sei der Leserin/dem Leser freigestellt, diese Sätze weiterzuphantasieren ... !

Dabei richtet sich Hillman gerade gegen den Jungs „theologischem Temperament“ entspringenden „Monotheismus“ des Selbst - nur denkt er selber das Selbst leider ausschließlich monadisch und nicht plural, womit natürlich die prospektiven personalen und sozialen Implikationen des Selbstbegriffes von Anfang an verfehlt werden, und einer „agonalen“ Grundbestimmung des Menschen durch dunkle, mythologische Mächte¹¹ gehuldigt wird.

Wenden wir uns wieder Jung zu, dem folgende Aussage nachgesagt wird: „Das Persönliche ist für mich etwas derart Irrationales und Zufälliges, daß ich damit einfach nichts anfangen kann - da kann ich mir nicht anders helfen: ich rücke es mir aus den Augen.“¹² Die Kritik an der Unpersönlichkeit der Archetypentheorie ist also teilweise berechtigt, setzt aber auch eine monadische Sicht des Selbst voraus. Dabei beruht Jungs Konzept gerade auf der Entdeckung, daß in den Manifestationen des Unbewußten die Personifizierung unbewußter Inhalte regelrecht ins Auge springt - „personifying happens each of us, every night in dreams. The dream ist the best model of the actual psyche, because it shows various styles of consciousness co-present in one scene“¹³ - ein Umstand, den er sich in der Technik der *Aktiven*

Imagination zunutze machte, weil durch die Personifizierung dieser Inhalte eine Auseinandersetzung möglich wird. Dennoch verstand Jung Person zumeist empirisch im Sinne von „Persona“, das heißt als *Maske*, die Individualität vortäuscht, als ein bloß notwendiges Bündel von Anpassungsleistungen an die äußere, das meint mitmenschliche Realität, die für ein soziales Leben unerlässlich, in extremer Ausprägung jedoch pathologisch sind. Daß damit die Tiefe des Personbegriffes, der eben nicht bloß empirisch zu verstehen ist, auf der Strecke bleibt, liegt wohl auf der Hand. So wurde Person zum Beispiel von der aufgeklärten, insbesondere idealistischen Philosophie als das seiner selbst bewußte, autonome Subjekt verstanden. Zu dieser engen Verknüpfung von Personalität, Selbstbewußtsein und Autonomie gesellte sich weiters der Begriff des Individuums im Sinne jenes unverwechselbaren Selbstseins, das sich durch eine selbständige Haltung gegenüber dem Begegnenden konkretisiert. Dieses Freiheitsmoment wird von Jung sehr wohl in Anspruch genommen, wenn etwa Individuation als Differenzierung von inneren und äußeren Normen definiert wird.

Die in Anspruch genommene Freiheit unterliegt jedoch Einschränkungen, da das Ich, wie Freuds Demaskierung lautet, nicht Herr im eigenen Haus ist und schon mit dem Begriff des Unbewußten die Einsicht zusammenhängt, daß wir fremdbestimmt sind und unser Selbstsein immer auch der Begegnung mit anderen Menschen „verdanken“.

Mit dieser Annahme möchte ich in Teil I einsteigen; dabei soll Martin Buber zu Wort kommen, für den das Um und Auf der menschlichen Existenz nicht das substanzhafte Bezogensein des Ich auf sich selbst ist, sondern sein Verhältnis zum Du, beziehungsweise die Gründung dieser Beziehung im „ewigen Du“ Gottes, um dann in Teil II mit Martin Heidegger fortzufahren, für den Dasein sich zwar „wesenhaft unwillen anderer“ vollzieht, sich letztlich aber von der sozialen Realität abgrenzt. In Teil III möchte ich die Hauptthese der Arbeit herausmodellieren, nämlich daß das Selbst bei C.G. Jung nicht exklusiv monadisch - als „mein“ Selbst - zu verstehen ist, sondern sich im Sozialen als archetypisches Feld von Verantwortung realisiert. „Verantworten“ meint dabei: für etwas eintreten, etwas vertreten, und es werden sich verschiedene Vektoren ausmachen lassen: die Verantwortung dem anderen Menschen und - untrenn-

bar davon - uns selbst gegenüber, in deren Verwirklichung man spekulativ die Verantwortung eines unendlich Anderen ahnen könnte, dem gegenüber letztlich auch wir verantwortlich sind. Dies ergibt sich aus der Begegnung mit Emmanuel Lévinas' Gedanken der „Exteriorität des Anderen“, der, wie ich meine, eine bislang zu wenig bedachte (aber im Begriff mitgemeinte) Dimension für das Verständnis von Jungs zentralem Archetyp, dem Selbst, auszuloten gestattet, da erst in einer *Ethik der Andersheit* das „Individualisationsprinzip Verantwortung“¹⁴ zum Tragen kommen kann. Dadurch kommt der Menschheitszusammenhang im Selbst insgesamt in den Blick, den ich in den Teilen III und IV durch ein amplifizierendes Umkreisen der Symbole des *Anthropos* und des *Herzens* vertiefen möchte, die zum Beispiel im Christentum oder im Buddhismus das Zusammenspiel von Personalität und Transzendenz in einem Feld „unendlicher“ Verantwortung bildhaft darstellen.

Zwei technische Vorbemerkungen sollen der Arbeit noch vorangestellt werden:

Erstens: Obwohl ich aus der Perspektive des Ich geschrieben habe - etwa des mit dem *Puer* identifizierten Ich in Teil I -, soll nicht der Eindruck einer exklusiv männlichen Sehweise entstehen, da zum Beispiel der *Puer* in all seiner Konflikthaftigkeit, aber auch in seinen Potentialen nicht nur in der männlichen Psyche eine Rolle spielt, sondern auch in der weiblichen - etwa als Animus der Frau. In der Literatur finden sich weiters auch Termini wie „*Puella*“ und „*Heroine*“. Die Perspektiven sind also etwas relativierbar. Zudem könnte man jede Figur, also im Fall des *Puer* etwa den *Senex* etc., als zentrale Position wählen. Dies wird vielleicht transparenter, wenn man sich die Psyche als Feld vorstellt, in der verschiedene Kräfte auf das Ich wirken, die man getrennt betrachten kann. Aus Gründen einer hoffentlich größeren Klarheit und weil es mir für die Entwicklung des Themas am besten erschien, habe ich also die oben erwähnte Perspektive gewählt.

Zweitens: Ich habe entgegen der oft üblichen Schreibweise in philosophischen Werken den „anderen“ im Sinne des anderen Menschen klein geschrieben, um ihn vom groß geschriebenen „Anderen“ (Gott, das Sein, das Andere etc.) zu unterscheiden.

I. HL. FAMILIE: ICH UND DU ... UND DER ANDERE

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entwickeln mehrere Denker, größtenteils unabhängig voneinander, neue anthropologische Konzepte, die die Verwiesenheit des Menschen auf seinen Mitmenschen betonen. 1919 beginnt Martin Buber, aus der jüdisch-chassidischen Tradition schöpfend, mit der Niederschrift von *Ich und Du*, einer Art aphoristischer Dichtung, die von den „zwiefältigen“ Grundworten „Ich-Du“ und „Ich-Es“ ausgeht: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung ... nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann ... Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere ... ist das Wortpaar Ich-Es.“¹⁵ Das Wortpaar Ich-Es gründet das „Reich des Es“, den objektivierenden Bezug zu einem „Etwas“, zur Welt der gegenständlichen Erfahrung, während hingegen das „Reich des Du“ einen „anderen Grund“ hat: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand ... Wer Du spricht ... hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.“¹⁶ Diese Beziehung ist eine gegenseitige: Das Du, das nur mit dem „ganzen Wesen“ gesprochen werden kann und dadurch das Ich mitausspricht¹⁷, „wirkt an mir, wie ich an ihm wirke“¹⁸ - was auf die Paradoxie hinausläuft, daß das Ich aus einem Du gewonnen werden soll, welches es seinerseits ebenso erwirken soll. Diese Gleichursprünglichkeit bedarf, wie später zu zeigen sein wird, des Selbst¹⁹, das die Personalität - und darüber hinaus die Andersheit - beider Beteiligten gewährleistet; und auch bei Buber ist die menschliche Beziehung in der Beziehung zu einem Dritten begründet: „Die verlängerten Linien der Beziehung schneiden sich im ewigen Du“²⁰ Gottes, zu dem jedes menschliche Du nur ein Durchblick ist.

Nun: Daß der Mensch Person ist, verdankt er der Beziehung zu anderen Menschen, in erster Linie also einmal der Mutter und einem bereits in der Pränatalität anhebenden „Apriori der Beziehung“:

„Die Beziehung zur Mutter ist eine „wortlose Vorgestalt des Du-sagens, (...) das Apriori der Beziehung, das eingeborene Du“. Dieses eingeborene Du ist Bedingung der Möglichkeit zukünftiger Begegnung. „Am Anfang ist die Beziehung: Als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell“. Es öffnet das Ich - das wartet, horcht und Ausschau hält - auf die Zukunft hin, in der es der vollwertigen Beziehung fähig ist. Ob das Ich diese jemals endgültig erreicht, ist

zweifelhaft; vielmehr deuten Sätze wie „der Mensch wird am Du zum Ich“ auf eine ständige, nicht abschließbare Entwicklung des Ich hin. So entwirft Buber hier ein spiralenförmiges Entwicklungsmodell des Menschen von der pränatalen Phase bis hin zur Person. „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du“. ²¹

Die Mutter scheint hier als erste - jungianisch gesprochen - *Trägerin des Selbst* des Kindes auf. Ich zitiere Buber: „Jedes werdende Menschenkind ruht, wie alles werdende Wesen, im Schoß der großen Mutter: der ungeschiedenen, vorgestaltigen Urwelt. Von ihr auch löst es sich ins persönliche Leben, und nur in den dunklen Stunden, da wir diesem entgleiten ... , sind wir ihr wieder nah.“ ²²

Doch die Beziehung, die hier in ihrer Urform dargestellt wurde, ist nicht der einzige Faktor, der die Selbstwerdung des Menschen ermöglicht, und es ist ein großes Verdienst Bubers, auf die *Unbeständigkeit* des reinen Du hingewiesen zu haben: Das Ich-Du muß, um Entwicklung zu ermöglichen, immer wieder zu einem Ich-Es werden, das „Wort der Trennung“ muß gesprochen werden, das Du muß objektiviert werden - zunächst um sich überhaupt erst aus der Urbeziehung lösen zu können, aber auch um neue Beziehungen aufzunehmen. Im reinen Du ist vom anderen nichts zu erfahren, das *Zwischen* der Beziehung ist nicht positiv bestimmbar, es sei denn, der andere läßt sich auch gegenständlich fassen. Selbst wenn man das In-Beziehung-Sein als vollständiges Sich-Zurücknehmen des Ich versteht, um für die freie Selbstmitteilung eines Du empfänglich zu sein: Sobald das Du etwas von sich aus kundtut, offenbart es sich immer als ein Etwas innerhalb eines bestimmten - situativen, geschichtlichen, kulturellen, sozialen, etc. - Kontextes²³. Fazit: Menschsein beruht auf einer doppelten Bewegung, Buber nennt sie die „Urdistanzierung“ und das „In-Beziehung-Treten“.

Assoziieren wir dazu, außer der mütterlichen Einheitswirklichkeit und dem triangulierenden Vater, zwei Archetypen: *Anima* und *Animus*. Giegerich definiert den Animus, die „fokussierte Bewußtheit“²⁴, als „Archetyp des Funktionalen“²⁵, der ver-, aber auch entgegenständlicht, trennt, abstrahiert, negiert, wertet und vergeistigt - zum Beispiel in der objektivierenden Intentionalität; die Anima wird als „Archetyp der Substantialität“²⁶, des Imaginalen und der Bezogenheit verstanden. Man könnte den Animus, mit Lacan gesprochen, auch als typischen Herrensignifikanten S sehen, der der „vor“ ihm liegenden, anima-

haften Substantialität retroaktiv einen geschichtlichen Sinn verleiht; er ist die Kraft des Negativen, mit dem das Sprachlich-Symbolische das „Reale“ „mortifiziert“ und eine vermittelte Realität schafft. Und: Der Animu-S ist „nicht-alles“, er hat einen „Mangel“, das *petit a*, einen nicht symbolisierbaren Rest, der ihn immer an die mythenschaffende, phantasmatische Tätigkeit seines a-nderen, an die a-nima, entäußert. Während Giegerich in seiner auf einer etwas anachronistisch anmutenden Hegellektüre basierenden *Animus-Psychologie* eine Dialektik am Werk sieht, die den Animus einseitig betont²⁷, erinnert James Hillman an die Untrennbarkeit von Anima und Animus:

“Where anima is vivid, animus enters ... Because of the anima-animus syzygy, psychology cannot omit spirit from its purview. The syzygy says that where soul goes there goes spirit too. Their syzygy illumines imagination with intellect and refreshens intellect with fantasy ... The job is to keep spirit and soul distinct (the spirit’s demand) and to keep them attached (demand of the soul).“²⁸

Ich werde auf die Untrennbarkeit der beiden Archetypen später in Teil IV noch einmal näher eingehen. Was hier noch festzuhalten ist, ist Jungs mitunter verwirrende weitere Fassung des Animabegriffes im Sinne des „esse in anima“, des In-der-Seele-Seins des Menschen. “Human being is being in soul“²⁹, meint auch Hillman und interpretiert: „Bild ist Seele“³⁰ -

„Das Bild ist spontan, ursprünglich, mit der Psyche selbst gegeben ... die Seele, wie sie sich zeigt, unmittelbar ... Diese Bilder - der Stoff, aus dem unsere Seelen sind - sind nach Jung das einzige Gegebene, das sich unmittelbar zeigt. Alles andere - die Welt, andere Menschen, unsere Körper - wird dem Bewußtsein durch dieses uralte poetische Medium Bild vermittelt ... Alles Sein ist von der Imagination strukturiert.“³¹

Vor diesem Hintergrund ließe sich die folgende Bemerkung Bubers hinterfragen, der schreibt: „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie.“³² Auch nicht diejenige, daß der Mensch Person ist ?

Ich möchte Bubers Ich-Du-Beziehung und die Einsicht in die Notwendigkeit der Objektivierung des anderen (unter der Voraussetzung der imaginalen Verbundenheit mit ihm) mit dem von der Psychoanalyse herausgestellten Zusammenhang der Konstanz von Objekt- und Selbstrepräsentanzen in Verbindung bringen. Damit der andere anders-als-Ich und das Ich anders-als-der-andere sein kann, bedarf es der ange-

sprochenen Fähigkeit zur Objektivierung. Weiß schreibt diesbezüglich in ihrem Versuch, Jung, Buber und Kohut einander anzunähern:

„Nach Buber ist das Ich des „Grundwortes Ich-Du“ ein anderes als das des „Grundwortes Ich-Es“. Während letzteres nicht mit dem ganzen Wesen gesprochen wird, kann das Ich des „Grundwortes Ich-Du“ nur mit dem ganzen Wesen geschenkt werden. Im Rückgriff auf die psychoanalytische Terminologie können wir das Ich des „Grundwortes Ich-Du“ mit dem Selbst, der ganzen Person gleichsetzen und das Grundwort „Selbst-Du“ nennen. Abgewandt können wir dann mit Buber sagen: „Der Mensch wird am Du zum Selbst.“ Demgegenüber entspricht das Ich des „Grundwortes Ich-Es“ dem psychoanalytischen Ich, das sich in den Ichfunktionen äußert. Es stellt lediglich den Anteil des Selbst dar, mit dem der einzelne die Außenwelt sachlich ergreift und besitzt.“³³

Abgesehen davon, daß das Selbst im psychoanalytischen Kontext etwas anderes³⁴ meint als in der *Analytischen Psychologie*, geht es Jung nicht nur um die sachliche Ergreifung der Außenwelt, sondern auch um eine relativierend-objektivierende Haltung der inneren Welt gegenüber. Und hier, diesen Punkt betreffend, hatte Buber Jung folgenden Vorwurf gemacht: Der A/andere - Gott wie Mensch - sei kein Du, er werde vom Selbst nur als ein Es „besessen“:

„Jung will das Selbst dahin verstanden wissen, es sei „ebenso der oder die anderen wie das Ich“, und die Individuation dahin, sie „schließe die Welt nicht aus, sondern ein“ ... In der Persönlichkeitsgestaltung ... sind „die anderen“ wohl mitumfaßt, aber nur als Inhalte der individuellen Seele, die durch die Individuation ja zu ihrer Vollendung ... gelangen soll. Der Andere selber, der mir begegnet, daß meine Seele an die seine als an etwas rührt, was sie nicht ist und nie werden kann ... dieser Andere ist und bleibt auch dem Selbst gegenüber, zu welcher Vollständigkeit immer dieses gelangen mag, der Andere; wie das Selbst, und wenn es all sein Unbewußtes integriert haben sollte, dieses einzelne, in sich gebannte Selbst bleibt. Alle mir gegenüber existierenden Wesen, die von meinem Selbst „eingeschlossen“ werden, werden in solchem Einfluß von ihm als ein Es besessen; erst wenn ich der uneinschließbaren Anderheit eines Wesens gewahr werdend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuverseelen, wird es mir wahrhaft zum Du. Das gilt für Gott wie für Mensch.“³⁵

Es wird sich später die Gelegenheit ergeben, auf diese Kritik Bubers, der übrigens das Selbst mit dem Ich identifiziert, näher einzugehen. Weiter zu entfalten ist hier zunächst, daß Buber die Unbeständigkeit des Du nur in bezug auf das menschliche Du gelten läßt, nicht jedoch in der Beziehung des Menschen auf das ewige Du Gottes hin, das nie in das Reich des Es zurückfallen könne. Wird dadurch das ewige Du nicht ein schweigender deus absconditus ?

Buber bestreitet den Objektcharakter Gottes und hält an dessen absoluter Personalität fest. In seiner *Theorie der Religion*³⁶ behauptet Bataille demgegenüber, daß die Personalität Gottes bereits eine aus der ursprünglichen Einheit herausgefallene Entität ist und Objektcharakter hat. Gott gehört nach seiner objektiven Seite bereits der durch die Subjekt-Objekt-Relation charakterisierten Welt der - anthropologisch verstandenen - Transzendenz an, woraus sich die Möglichkeit eines Quiproquo ergibt: Das Subjekt kann als Objekt, das Objekt als Subjekt aufgefaßt werden: „Das Muster einer solchen Kompromißbildung ist das *höchste Wesen*, das einerseits die Gestalt einer isolierten, personalen Individualität annimmt, andererseits aber *den göttlichen Charakter der unpersönlichen, unterschiedslosen und immanenten Existenz* besitzt“³⁷, erläutert Bergfleth in seinem Nachwort zur *Theorie der Religion*. Doch zurück zu Buber: Da das Ich-Du sich im „An-sprechen“ realisiert, das Ich-Es aber im „Be-sprechen“, das sich etwa aus der Antwort des angesprochenen Du ergeben kann, dürfte dieses ewige Du tatsächlich nichts anderes außer schweigen. Doch wo bleibt dann das Dialogische der Anrede, die auf eine Entsprechung zielt? Was bleibt von Personalität und Ebenbildlichkeit außer einer ein absolutes Nichts verhüllenden Maske? Und was heißt dies für den Menschen, der seine Gottesbilder scheinbar als Projektionsflächen seiner Selbst-Entwicklung braucht?

Bei Buber ist Gott Person - Lévinas wird ihm vorwerfen, daß auch dies eine Objektivierung ist - und ermöglicht dadurch die Personalität von Ich und Du. Das Ich des Grundwortes Ich-Du „kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden“ und läßt sich - wie z.B. auch Mario Jacoby ausführt - als „echtes Bezogensein auf den Wesenskern eines anderen Menschen in Anerkennung seiner Andersartigkeit ... auf ein Du in dessen eigenständiger Ganzheit“³⁸ verstehen, das heißt, es steht in engem Zusammenhang mit dem Archetyp des Selbst, der als Ausdruck des vollständigen Potentials des Menschen übrigens immer auch Es-Anteile mitumfaßt. Wenn wir nun im Auge behalten, daß es sinnvoll ist, so etwas wie eine zwischen Selbst und Gott unterscheidende theologische Differenz anzunehmen - was Jung mitunter versäumt -, so läßt sich hinter der Individuation derselbe Ermöglichungsgrund angeben wie hinter der Personwerdung bei Buber. Dieser Ermöglichungsgrund ist jedoch nicht mehr exklusiv personal konzi-

pierbar, oder anders gewendet: Die Personalität Gottes führt uns direkt in ein dunkles Antlitz, in den horror vacui eines schweigenden Abgrundes - und, so muß man ergänzen, auch in unseren eigenen³⁹ und in den des anderen.

Ich möchte noch einmal das schon zitierte Buberwort einbringen, wonach „die Beziehung zum Du ... unmittelbar“ sei und dazwischen keine „Phantasie“ stehe. Auch nicht jene, daß der andere - und man selber - Person ist? Buber, der Denker der Beziehung, scheitert hier an einer Beziehungslosigkeit, da es bei ihm keine Brücke in den schweigenden⁴⁰ Abgrund des Anderen gibt.

Mit der Sprachlosigkeit korreliert auf einer anderen sinnesspezifischen Ebene eine beinahe konstitutive Blindheit, wobei es um die Differenz von Sichtbarem und Unsichtbarem geht: Gott, das Gute, ein intellegibler „Vater, der das Sein ebenso erzeugt wie die Sichtbarkeit des Seins“, bleibt selber unsichtbar⁴¹ und hinterläßt dem Sohn das skopische Dilemma, „weder schauen noch nicht schauen zu können“⁴², das Derrida auf die ödipale Ambivalenz von Blindheit und Blendung bezieht, wenn er von der „Blindheit“ im Herzen des (malerischen) Sehens spricht: „Heilige Blindheit“, hervorgerufen durch die Unmittelbarkeit Gottes? Eine offenbarende, „apokalyptische Blindheit“, die die Wahrheit der Augen enthüllt: den flehenden, von Tränen verschleierten Blick⁴³, Augen, deren Wesen nicht das Sehen, sondern die Tränen sind, die sich flehend an den a/Anderen wenden.

Bleiben wir zunächst bei der Blendung, beim von Tränen verschleierten Blick und beim Verstummen, jenen beiden Sinnesebenen, die schon im Streit um die Etymologie des Wortes „Gott“⁴⁴ bemüht werden, das einerseits vom alt-indogermanischen „ghuoan“ (anrufen, anschreien), andererseits vom altgriechischen „chein“ (gießen, schmelzen) und dessen Partizipium „chiton“ (das Gegossene, das Bildnis) hergeleitet wird.

Im christlichen Mythos bricht diese dramatische Unerreichbarkeit paradigmatisch in den Worten Christi am Kreuz auf, an dem der *Senex*-Gott den Tod des *Puer*-Sohnes erduldet, ohne ihm zu antworten. Ein

Gott der vielzitierten Gewaltlosigkeit, jenseits jeden Opfers? Ein Vater, der als vermeintliche Quelle der Unsterblichkeit die Endlichkeit des Sohnes (und seine eigene) offenbart⁴⁵? Ob nicht gerade dadurch Platz gemacht wird für den Sohn⁴⁶, und in der Folge für den Geist? Sehen wir uns den gerade durch das Verstummen entworfenen prospektiven Raum zwischen Vater und Sohn näher an, einen Raum, voll von unausgesprochenen Worten und unvollständigen Gesprächen, einen Raum, der den transitorischen Status des Sohnes - Christus als Weg - über das Kreuz hinaus betont!

Freud hatte die obsessiven Grübeleien seines Patienten über Gott und Christus in der Geschichte des *Wolfsmannes* als Widerspiegelungen eines ödipalen Konfliktes gegengeschlechtlicher Komponenten gedeutet, und obwohl ich diese Linie nicht weiter verfolgen möchte, ist es doch bemerkenswert, daß die Rolle des Vaters in der Folge konträr gesehen wird. Bei Freud ein dominanter, sadistischer Vater - phantasieren wir einen passiv-masochistischen Christus, gepfählt am (Vater-)Kreuz, durchbohrt von der Lanze des Longinus; in der Psychoanalyse der Geschlechterdifferenz⁴⁷ ein schwacher, abwesender Vater, der seinem ans (Mutter-)Kreuz genagelten Sohn nicht die ersehnte Zuflucht bei dessen Konflikt zwischen einer ichsyntonen Männlichkeit und damit unvereinbaren femininen Wünschen bieten kann. Die Lösung läge im letzteren Fall in der Aufgabe des Wunsches nach bisexueller Vollkommenheit, im Anerkennen der Geschlechterdifferenz und in der Integration einer differenzierten Männlichkeit ins Ich, welches das andere Geschlecht (hier also das weibliche) als von sich unabhängig und in einer produktiven Beziehung stehend anerkennen kann, wofür eine starke und wohlwollende Vater-Imago nötig ist. Das mag im Hinblick auf das Ich richtig sein; es ist aber für das Folgende wichtig, hier Ich und Selbst zu differenzieren, zumal eine Figur wie Christus für beides stehen kann: für das mit dem Puer identifizierte Ich und ebenso für das Selbst, in dessen Ikonographie die *coniunctio* der Gegensätze von weiblich und männlich eine wichtige Rolle spielt (zum Beispiel der Hermaphrodit, die in der Yab-Yum Position vereinten Götter und Göttinnen des tibetischen Buddhismus, Christus und seine Braut).

James Hillman sieht die *Passion Christi* in Verbindung mit der *Erlösung der Anima* (das heißt seines

weiblichen Seelenteils), durch die der *Puer* (das mit dem *Puer* identifizierte Ich) zwar radikal auf sich selbst zurückgeworfen und gerade dadurch gezwungen wird, die Projektion des Selbst auf den Vater zurückzunehmen, wodurch auch die zuvor einseitig idealisierte Vaterfigur eine vollständigere und „unvollkommenere“ Gestalt bekommt, zu der eine qualitativ andere Beziehung möglich wird:

„Man kann nicht umhin, die Akkumulation des Anima-Symbolismus im Zusammenhang mit dem Motiv des Betrugs zu sehen. Während das Drama des Betrugs sich entfaltet ..., tritt das Weibliche mehr und mehr hervor. Ich möchte kurz an die Fußwaschung, das Abendmahl und das Gebot der Liebe erinnern; an den Kuß im Garten, an den Kelch ... an die Erniedrigung und das Leiden ... und ich beziehe mich speziell auf die Wunde an der Seite im Moment des Todes, so wie Eva aus Adams Seite gerissen wurde. Und schließlich die Entdeckung des ... auferstandenen Christus durch Frauen. Es scheint, daß die Botschaft der Liebe, die Eros-Mission Jesu, ihre endgültige Kraft nur aus dem Betrug und der Kreuzigung erfährt. Denn in dem Moment, als Gott ihn im Stich läßt, wird Jesus wahrhaft menschlich und erleidet die menschliche Tragödie ... Die Puer-Qualität, die Haltung angstloser Sicherheit ... ist verschwunden. Der Puer-Gott stirbt, wenn das Urvertrauen gebrochen und der Mann geboren ist. Und der Mann ist nur dann geboren, wenn das Weibliche in ihm geboren ist. Gott und Mensch, Vater und Sohn sind nicht länger eins. Dies ist eine radikale Veränderung im maskulinen Kosmos. Nachdem Eva aus der Seite des schlafenden Adam geboren wurde, wird das Böse möglich; nachdem die Seite des betrogenen und sterbenden Jesus durchbohrt wurde, wird Liebe möglich.“⁴⁸

In diesen Sätzen klingt das an, was Jung im Zusammenhang mit der Trinität das *Opfer der kindlichen Abhängigkeit* genannt hat, was ich hier auf den *Puer aeternus* beziehe, den manche als ausgesprochenen Mutterkomplex (von Franz⁴⁹), andere wiederum als Vaterkomplex (Hillman⁵⁰) ansehen. In den oben zitierten Sätzen klingt weiters ein erster Schritt von der Theo- zur Anthropozee an, die uns in Teil III beschäftigen wird.

Doch zunächst zurück zum sterbenden *Puer-Gott*, der Menschlichkeit, Gewaltlosigkeit und Liebe ins dunkle Antlitz des Vaters haucht oder zurückgibt, wie theologische Konzeptionen zu versichern versuchen, was freilich nicht ganz einfach sein dürfte. Nicht zu Unrecht hat Lacan Juden- und Christentum so unterschieden: Während das Judentum, eine *Religion der Angst*, im unlösbaren Rätsel des Begehrens des Anderen verharre (Hiobs Haltung angesichts der schrecklichen Leere im Anderen), versuche das Christentum, die *Religion der Liebe*, diesen Mangel im Anderen auszufüllen, indem Christus

sich dem Anderen als Objekt des Begehrens anbietet - nach dem Motto: Ich bin das, was in dir fehlt. Was fehlte in Gott, besser: im Gottesbild ? Das Menschliche, wie Jung in seiner Interpretation der Hiobsgeschichte darlegt ? Oder die Rückgabe des Göttlichen in die Göttlichkeit Gottes, in die Christus-als-Gott aufersteht ? Und umgekehrt: Was fehlte dem Menschen ? Das Göttliche, das er in anthropomorphen Superlativen entwarf, wie Freud kritisiert, oder gar das Menschliche selbst, das in der Ikonographie des mittelalterlichen Schmerzensmannes unaufhaltsam auf ihn zukam, nachdem die mit der historischen Realität unvereinbaren strahlenden Sieergestalten am Kreuz ihre Wirksamkeit eingebüßt hatten, die zu sehr nach dem antiken Vorbild des zerrissen wieder auferstehenden Dionysos gebildet waren ? Oder war es gar die Rückkehr in die „Intimität“ der sakralen, Mensch und Gott umgreifenden Unmittelbarkeit durch die Tötung des profanen „Dinges“, zu dem Gott geworden war, wie man mit einem etwas modifizierten Theorem Batailles⁵¹ fragen könnte ? Der in die Transzendenz von Subjekt und Objekt gesperrte Mensch vernichtet durch die Kreuzigung Christi dessen Dingcharakter und stellt derart die verlorene sakrale Immanenz einer intimen Einheitswirklichkeit (wieder) her, in der seine isolierte Existenz aufgehoben ist ?

Theologische Deutungen gehen in die Richtung, daß Christus, das Ebenbild des Vaters und das Urbild der Schöpfung, in die Knechtschaft geht, seine Gestalt „entleert“, den Tod, das zutiefst Menschliche, erleidet und als auferstandener Kyrios die Menschheit erlöst, eine sichtbare Epiphanie des Vaters. Was hier für den Menschen zum Tragen kommt, ist die „Grundkategorie“⁵² der christlichen Existenz: die Gnade der Überwindung des Bösen, die Grundlegung des Guten, die Selbstwerdung vor Gott, die dem menschlichen Willen entzogen ist und theonom von einem anderen als Untergang des Für-sich-Seins (Guardini) vollzogen wird. Es ist die paulinische Erfahrung der Nicht-Existenz: Nicht mehr ich, sondern Christus in mir; Selbstverwirklichung meint in diesem Kontext, bei dem nicht der Mensch, sondern Gott im Mittelpunkt steht, daß Gott im Menschen sein Bild verwirklicht. Eine ein absolutes Monopol der Macht begründende „Gabe“, das etwa auch im Theologem der Apokatastasis zum Ausdruck kommt: „Die Unterfassung aller Sünde durch die unendliche Liebe Gottes legt den Gedanken nahe, daß die Sünde, das

Böse *endlich* sein muß und an der sie umgreifenden Liebe auch ihr Ende findet“, wie bei von Balthasar zu lesen ist⁵³? Wie individuiert uns diese „unendliche Liebe“, zumal ihr ein ausgesprochen unpersönlicher und strukturell gleichgültiger Zug, ja beinahe eine Beliebigkeit anzuhaften scheinen, wie sie auch der als Agape verstandenen Liebe eigen sind? „Indifferenz der Liebe, eine Indifferenz, welche als Gleichmaß der Liebe die menschlichen Unterscheidungen zwischen gut und böse, gerecht und ungerecht“⁵⁴ übersteigt? Wenn also nicht „Gabe“, die ja - wie Derrida herausgearbeitet hat - der Doppeldeutigkeit von Schenken und Schädigen⁵⁵ unterliegt, dann vielleicht eine „Gegengabe“⁵⁶ Gottes auf die (Hin)-Gabe des Menschen, auf die „Gehorsamsgabe des Sohnes“ im Rahmen eines symbolischen Tausches, wie ihn Baudrillard⁵⁷ beschreibt? Der Todestausch eines *Heros*, wie er uns in Teil II begegnen wird?

Christus, so hatte Jung in *Aion* herausgearbeitet, kann als Symbol des Selbst betrachtet werden; er ist umgeben von vier Evangelisten, von zwölf Schülern, er ist Alpha und Omega, trägt das Kreuz - all dies weist in die Phänomenologie des Selbst. Christus kann jedoch auch als Symbol des Ich gesehen werden, wie Edinger⁵⁸ sehr berührend ausgeführt hat: ein Mensch, ohne (?) persönlichen Vater und nicht realitätsbezogen - dafür aber in direkter Beziehung zum archetypischen Vater mit allen damit verbundenen Gefahren. Edinger schildert Christus als Paradigma des sich individuierenden, Projektionen und Inflation vermeidenden Ich, das die Realität des Psychischen erfährt und ernst nimmt: Ein solches Ich zieht Projektionen zurück (nennt niemanden Vater), nimmt die eigene Inferiorität an, ist sich seiner eigenen Leere bewußt werden (die Armen im Geiste), vermittelt bei intrapsychischen Konflikten (stiftet Frieden), erduldet Verfolgung und Schmerzen und nimmt das Kreuz (die eigene Bestimmung) auf sich. So betrachtet wäre Christus nicht der gottverlassene *Puer*, sondern erführe sich in Verbindung mit der übergeordneten Ganzheit des Selbst: Vater und Sohn symbolisierten Selbst und Ich, und das Kreuz die realisierte Ich-Selbst-Achse⁵⁹ - was auf einer interpretativen Ebene einen gewissen Widerspruch darstellt, da gerade die *Selbst*projektion auf den Vater zurückgenommen werden müßte. Dabei wiederum stellt sich die Frage, wovon nun, nach der Annahme von Tod und Endlichkeit, das Selbst getragen werden soll.

Die philosophische Lesart dieser Vater-Sohn-Dynamik besagt in einer eigentümlichen Wendung, daß der Tod Gottes die Aufhebung und Aussöhnung des Gegensatzes von Gott und Mensch betrifft, da der Tod Gottes auch heißt: Im Tod *ist* Gott⁶⁰, zumindest nach der Struktur des spekulativen Satzes. Die unendliche Liebe bedeutet den Tod des Todes - des Todes, der Gott auch *ist* - und bewirkt die Auferstehung im Geiste. Eine Verleugnung des Todes, bei der man, mit diesem das Leben bedrohenden Aggressor identifiziert, die Tötungsmacht selbst tötet ?

Dennoch: Bilder wie diese von Vater und Sohn drücken eine seelische Wirklichkeit aus, selbst wenn das einzelne Bild relativiert werden kann, sei es durch verschiedene Deutungsperspektiven, sei es durch eine geänderte Seelenlage, die neue Bilder evoziert. So könnte man das vorhin Beschriebene auch so sehen, daß die Sehnsucht des Sohnes dem ganz Anderen des abgründigen Gottes ein menschliches Antlitz abringt, das er Vater nennen kann, zu dessen Gleichnis er sich macht und für den er stellvertretend auftritt⁶¹, oder aber - in einer anderen Wendung - dessen Tod er zelebriert wie der Logos (einer sich auf Derrida berufenden postmodernen *A/theologie*⁶²) nach der Preisgabe des transzendentalen Autors: Der Sohn ist nichts ohne diesen nicht vorhandenen Vater, er ist nur der Effekt eines Spieles der Differenzen, in dem er sich vorfindet, inkarniert in ein „a/göttliches Milieu“, in Wörter, Zeichen und Texte, in eine unbegrenzte und unentscheidbare Interpretation, da es kein absolutes Zentrum (mehr) gibt, von dem aus sich Sinn eröffnet. In der postlacanschen Version erleben wir freilich im Tod dieses auf seine symbolische Autorität reduzierten Namen-des-Vaters geradezu sein Aufleben im Register des Realen, weshalb es auch keinen Sinn hat, an Subversion und Autorität festzuhalten, da nun die noch nicht in die symbolische Funktion transsubstantiierte „Kehrseite“ des „Analvaters“⁶³ und damit das, was „im Subjekt mehr ist als das Subjekt“, ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken.

Wenn wir die verschiedenen Deutungsperspektiven wieder auf einen plakativen Nenner bringen wollen, so könnte er „Wesensgleichheit“ von Vater und Sohn heißen: Der Sohn - Objekt des Vaters, der Vater - sein eigener Sohn ? Oder - und auch: Der Vater - Objekt des Sohnes, der Sohn - sein eigener Vater ?

Verharren wir zunächst in dieser Spannung, da es eine noch frühere Zweierbeziehung gibt - diejenige von Mutter und Kind. Es sind die emotionalen Erfahrungen zwischen Kleinkind und Mutter, die das Verhältnis von Nähe und Distanz sowie die Strukturierung von Selbst- und Objektrepräsentanzen regeln, wobei *„die Mutter für das Kind nicht so sehr als Objekt, sondern als ein Prozeß, der mit kumulativen inneren und äußeren Umwandlungen zusammenfällt, bedeutsam und wahrnehmbar ist“*⁶⁴. Trotz dieser Betonung der Prozeßhaften herrscht jedoch primär folgende Sichtweise vor: *„Das menschliche Individuum ist zunächst kein Subjekt, sondern ein Objekt. Der Säugling existiert und erfährt sich nur durch die idealisierende Zuwendung der Mutter; er ist das Objekt mütterlicher Fürsorge“*⁶⁵ - also Objektivierung des Kindes durch die Mutter und umgekehrt: die Mutter als Objekt der Befriedigung kindlicher Bedürfnisse ?

Grundsätzlich muß man fragen, ob am Anfang des menschlichen Lebens wirklich ein derart totalisierender Stereotyp steht oder ob nicht vielmehr der Mensch - ebenso wie vorhin Gott - *„anders als“* jede Verdinglichung, anders als jede Vorstellung von ihm ist. Wie soll sich aus dieser doppelten Omnipotenz - der Mutter wie des Kindes - und deren Idealisierung - die Mutter als selbstlose, alles gewährende Zuflucht, das Kind als autonomes Individuum - je etwas anderes entfalten können als eine Dialektik von Kontrolle (wird der andere kontrolliert, so existiert er nicht - werde ich kontrolliert, so existiere ich nicht) oder eine *„Ontologie des Analen“*, in der der andere als anderer absorbiert, vereinnahmt und aufgelöst wird ? Hier kommt Freuds cartesianisches Erbgut zutage, das ihn das Unbewußte/Es zu einer metapsychologischen Instanz hypostasieren und den anderen als libidinös besetzbares Objekt entwerfen läßt, das in einer apersonal-intentionalen Beziehung zum Subjekt verbleibt⁶⁶. Dabei scheint einerseits klar zu sein, daß die Bezeichnung *„Objekt“*⁶⁷ eigentlich eine *„Person“* meint, und zwar diejenige Person, mit der die zu analysierende Person in Beziehung steht, andererseits wird aber dennoch gemeint: *„Der andere, das ist mein („eigenes“) Unbewußtes, mein unbewußtes („Eigenes“)“*⁶⁸. Als erschwerender Umstand kommt hinzu, daß dem Menschen das bei Freud auf Verdrängung beruhende, *„eigene“* Unbewußte

in gleicher Weise entzogen ist wie ein anderer Mensch oder dessen Innenleben, was letztlich auf das Paradoxon hinausläuft, daß das Unbewußte ein „anderes Bewußtsein“⁶⁹, eine Art „Superrationalität“⁷⁰, darstellt, die mehr „weiß“ als das bewußte Ich.

In der neueren, nicht zufällig feministisch und intersubjektiv orientierten Psychoanalyse wurde folgende bereits in Hegels Herr-Knecht-Dialektik auftauchende Prämisse zentral: Niemand ist nur Objekt, sondern jeder hat ein Anrecht darauf, er/sie/(es ?) selbst zu sein. Zuvor, bei Buber, wurde auf die Unbeständigkeit des reinen Du aufmerksam gemacht: Der andere muß in irgendeiner Weise für uns faßbar werden können, sonst wäre er buchstäblich *nichts*, wie Buber indirekt am Beispiel des ewigen Du Gottes vorführt. Dazu ist nun zu ergänzen, daß auch die Ich-Es-Beziehung nicht ausschließlich sein kann, sondern unbeständig sein muß: Der objektivierte andere ist - bei Lévinas werden wir lesen: *unendlich* - mehr als nur unser Objekt⁷¹, er muß sogar notwendigerweise anders sein. Wir werden sehen, wie sehr dies eine gegenseitige Anerkennung⁷² beinhaltet, die auf logischer Metaebene symmetrische Strukturen gegenüber asymmetrischen ethisch auszeichnet: „Ein jedes existiert nur, indem es für das andere existiert, das heißt, indem es Anerkennung findet.“⁷³ Ich werde in den folgenden Teilen II und III ausführen, daß auch die angestrebte Intersubjektivität einige Schwierigkeiten mit sich bringen kann, vor allem wenn sie die Auflösung des einzelnen in die Gemeinschaft oder in ein hypothetisches Zwischensubjekt (sei es der Geist - Hegel, das Sein - Heidegger, die Seele - Hillman, Giegerich oder der *Anthropos* - Rombach, Henry) betrifft. Hier ist vorläufig folgendes wichtig: Den anderen anzuerkennen heißt, den eigenen Absolutheitsanspruch aufzugeben, daß der andere nur „für mich“, als Mittel meiner Selbstbestätigung und Selbstbehauptung da ist. Dazu ein elementares Beispiel:

„In psychoanalytischen Arbeiten ... erschien der Säugling bislang als passives Geschöpf ... gekennzeichnet durch physiologische Abhängigkeit ... Freuds Auffassung ... mußte revidiert werden zugunsten der Vorstellung von einem aktiven Selbst, das auf andere angewiesen ist ... Der intersubjektiven Theorie zufolge entwickelt sich das Individuum in und durch Beziehungen zu anderen Subjekten. Wichtig ... daß der Andere ... ebensolch ein Selbst ist ... Die intersubjektive Theorie besagt, daß wir sowohl die Fähigkeit als auch das Bedürfnis haben, das andere Subjekt als von uns verschieden und uns doch ähnlich anzuerkennen.“⁷⁴

Das Schwierige daran ist zum Beispiel für das Kind, das Wesen, von dem es am meisten abhängt, als von sich unabhängige andere zu sehen, die mehr will, als nur für das Kind da zu sein. Ist die Mutter zu selbstlos, sucht sie ihrerseits zu sehr die Anerkennung des Kindes in der projektiven Identifizierung oder die Bestätigung durch gesellschaftlich vorgegebene Normen, so entwickelt sich ein Machtspiel, und dem Kind wird es schwerfallen, seine Allmachtsphantasien aufzugeben; es wird glauben, unabhängig sein zu können, ohne die Mutter anzuerkennen, da Abhängigkeit Selbstaufgabe bedeuten würde. Es wird dem Kind weiters vor allem schwerfallen, den notwendigen Objektverlust depressiv zu verarbeiten und die Wiederannäherung an die Mutter zu schaffen, da es in eine symbiotische Dyade verstrickt bleibt, in der es keine Trennung geben darf, da Trennung psychisch ebenso Tod, das heißt Objekt- und folglich Selbstverlust bedeuten würde. Man sieht außerdem, daß nicht nur die Mutter das Objekt des Kindes ist - beziehungsweise noch nicht einmal als Objekt gesehen wird (J. Kristeva spricht vom Mutter-*Objekt*), da dies eine Separation voraussetzen würde -, sondern daß das Kind immer auch in einen imaginären Raum hineingeboren wird, in dem es seinerseits das Objekt bestimmter Phantasien und Erwartungshaltungen der Eltern ist. Es muß also etwas im Spiel sein, das *jedem* Beteiligten ermöglicht, eine selbständige Person und auch „*anders*“ zu sein und, jenseits der Ausschließlichkeit von Autonomie und Abhängigkeit, dies auch dem anderen zuzugestehen, *ohne* die dabei ständig vorausgesetzte Bezogenheit aus den Augen zu verlieren oder zu verleugnen. Je mehr nämlich die Abhängigkeit abgespalten wird, desto stärker werden unbewußte Abhängigkeit und Streben nach Autonomie, das die/den anderen ausschließen muß. Es entsteht das einseitige Ideal einer autonomen Individualität⁷⁵ - ein „Männlichkeits-Ideal“ (?) - geboren aus einer tiefen Spaltung und Polarisierung der Geschlechter: Dem Vater der Befreiung und Individuation, der Verleugnung der Abhängigkeit vom Weiblichen, steht die thanatosbeseelte Mutter der Abhängigkeit gegenüber. Wir wissen jedoch, daß der Vater grundsätzlich auch in einer weiteren Weise thematisiert werden muß: Er ist nicht nur der Befreier aus dem mütterlichen Kosmos, er ist nicht nur der glanzvolle „Vertreter, Mittler und Garant der Realität ... und damit ... Gegner, bzw. Störenfried der narzißtischen Wünsche nach Absolutheit und Vollkommenheit“⁷⁶ und derjenige, der keine Angst vor der Mutter hat,

sondern er ist vor allem auch eines - *schwach*:

„Wenn man ... das Augenmerk auf die Gestaltung und die Differenzierung von Mutter- und Vaterbildern legt, so macht man bei vielen Krankheitsbildern - ob es sich um Psychosen, Perversionen, psychosomatische Erkrankungen oder Neurosen handelt - eine erstaunliche Entdeckung ... Die unbewußte Vorstellungswelt erscheint wie von einer Mutter-Imago als einem übermächtigen Wesen beherrscht, das in hochidealisierter und/oder bedrohlicher Gestalt auftritt, und von dem eine große Anziehung ausgeht. Die Vater-Imago erweist sich demgegenüber als schwächlich, abwesend oder sogar inexistent und besitzt im Vergleich mit der Mutter-Imago kein Gewicht.“⁷⁷

Die Psychoanalyse wird nicht müde zu betonen, daß die Inzestphantasie - die Hoffnung auf Rückkehr zur Mutter - mitbeinhaltet bleibt, selbst wenn der Vater zum Ichideal, dem Erben des primären Narzissmus⁷⁸, wird (was heißt, daß die Verschmelzung aufgehoben werden kann). Entkommen wir also je unserer Sehnsucht nach der Mutter oder ihren symbolischen Derivaten? Sind die Verheißungen des Vaters und die Enttäuschung über seine Abwesenheit so unannehmbar, daß wir ins Reich der Mütter flüchten müssen? Welche Seite muß mit Hilfe der jeweiligen Gegenseite in Schach gehalten werden? Der ideale Vater gegen die böse Mutter, oder umgekehrt die ideale Mutter gegen den Vater? Oder denken wir in diesem Zusammenhang auch an die Integration eines Mangels, der sowohl für das „gebarnte“ Subjekt als auch für den durch den Phallus repräsentierten Anderen der symbolischen Ordnung konstitutiv ist - Fragen, die den hochfliegenden *Puer* kreuzigen, der nicht weiß, ob er ein goldener Schatten des Vaters oder der Phallus der Mutter ist. Er inszeniert sich in Sehnsuchts- und Verlassenheitsgesten zwischen zwei Virtualitäten, zwischen einem imaginären Ideal (mit dem er sich identifizieren muß, um wie-der-Eine werden zu können) und einem Abgrund, eine Projektionsfläche zwischen Bild und Leere - wobei die „Leere“ bereits eine erste Trennung zwischen dem, was noch kein Ich (das Kind) und dem, was noch kein Objekt (die Mutter) ist und bereits den primären Narzißmus als präödipale *ternäre*, auf die zukünftige Selbständigkeit der Relata hingebundene Struktur ausweist, wie J. Kristeva darlegt.

Doch verschieben wir diese Urszene wieder ins Religiöse - zum Mythos der *Heiligen Familie*, deren klassische Konstellation sich so darstellt: Gott-Vater zeugt mit der Jungfrau-Mutter einen Gott-Sohn durch

den Geist. Ein Streifzug durch die Literatur enthüllt in diesem Szenario einen schonungslosen Kampf der Geschlechter. Zuvorderst die *Jungfrau*: Was zunächst in matriarchalen Strukturen symbolisch die Unabhängigkeit vom Mann meint, wird in der patriarchalen Überformung zu einem dem Vater unterworfenen Ideal, das etwa die Jungfrau Maria mit der dem Haupte des Zeus entsprungenen Athene oder Wotans Walküren verbindet. Das Weibliche wird auf das jungfräulich Mütterliche reduziert und instrumentalisiert, ein Mythos von Gehorsamkeit, Schweigsamkeit und Ungefährlichkeit für die Männer. Sehen wir einmal vom tatsächlichen Machtmißbrauch und der Benachteiligung von Frauen in einseitig männlich dominierten Strukturen ab. Welcher von Marias Männern hätte etwas von der Unterwerfung? Und: Was hätte sie selbst davon? Julia Kristeva ortet hier zunächst einmal eine Gleichstellung mit dem Sohn, eine „Vollendung einer aus Frau und Gott bestehenden Totalität unter dem Namen Maria“, die den Tod umgeht und im Gegensatz zu ihrem Sohn keinen Leidensweg durchmacht, nicht stirbt und nicht auferstehen muß. Maria, die Mutter-Tochter-Gattin ihres Sohnes-Vater-Gatten, eine Ikone ur-mütterlicher Macht, die den Unsterblichkeit verleihenden Vater⁷⁹ eines Besseren belehrt, ohne sich, wie etwa Demeter oder Isis, selbst auf den Weg in die Unterwelt machen zu müssen, da sie selber mit dieser Unterwelt identifiziert wird? Das Udenkbare des Todes wird durch die mütterliche Liebe ersetzt, die als Todesgöttin zur lebenslang gesuchten und in diesem letzten Inzest gefundenen Mutter wird⁸⁰ - wie Darstellungen der Pieta und des von den Armen des Mutterkreuzes umfangenen Christus zeigen. Am Anfang war der Tod, dem alles Leben zuströmt: In dieser endgültigen Trennung von sich wird paradoxerweise jede Trennung aufgehoben. Der „Herr“ also ein „Hochstapler“⁸¹, der sich in leeren, symbolischen Gesten ergeht, während die eigentliche Macht der Frau zukommt? - für Žižek der „raffinierteste Weg“, dem Patriarchat „in die Falle zu gehen“. Ob sich so tatsächlich die Antwort auf die Urfrage „Wo bin ich?“⁸² finden läßt, die Baudler dahingehend beantwortet: „Du bist da, wo du geliebt wirst und liebst, wo offene Arme dich empfangen und wo du deine Arme für jemand anderen ausbreitest“⁸³? Eine Frage, die manche Jungianer ebenso mit der Rückkehr (?) vom Vater zur Mutter⁸⁴, zurück in das „schöpferisch Abgründige der mütterlichen Tiefe“, beantworten, was, zur absoluten Norm erhoben, einem regressiven Kurzschluß gleichkommt: Durch

den Verlust des patriarchalen Gottesbildes und die Identifikation mit dem toten Gott⁸⁵ an den unerträglichen psychotischen Kern, an den Zerfall und an die Leblosigkeit gekommen, wird der Wunsch nach einer omnipotent-idealen Mutter, der „Großen Göttin“, die alle Negativität umwandeln soll, wach. Neben der Verneinung des anderen Geschlechts, des männlichen, findet sich im Bild der jungfräulichen Mutter noch eine weitere: die „Verwerfung der anderen Frau (die grundlegend gewiß eine Verwerfung der Mutter der Frau ist), indem sie das Bild einer einmaligen Frau bietet: die unter den Frauen, den Müttern und aber auch unter den Menschen einzig ist, weil frei von Sünde.“⁸⁶ Eine reduktive Deutung könnte leicht eine auf Spaltungen beruhende, narzißtisch-bisexuelle oder geschlechtslose Vollständigkeit attestieren. Doch versuchen wir eine prospektivere Deutung! Vielleicht steckt in diesen „Verwerfungen“ auch etwas anderes als - konkret verstandene - Verwerfung von Sexualität, Sterblichkeit, Männlichkeit und Weiblichkeit, nämlich eine symbolische, wie wir uns anhand der *Ethik der sexuellen Differenz* vor Augen führen können: Da - analog der Trennung von public man und private woman - der Diskurs des Abendlandes männlich bestimmt ist und das vom männlichen Diskurs definierte Weibliche der Konstitution der Selbstliebe des Mannes dient, der die Frau dort aufwertet, wo er selbst Wert genießt - „in der Mutterschaft, dem Korrelat zu seiner Vaterschaft, dem Beweis seiner Potenz“⁸⁷, seines Geschlechts, dessen Exteriorität und dessen Substituten (Haus, Frau und Kinder) -, ginge es darum, „etwas“ im Weiblichen zu entdecken, das nicht mütterlich⁸⁸, sondern unendlich anders ist, etwas, das auch seitens der Frauen erst zu entdecken wäre, wie Luce Irigaray fordert. Neben der Öffnung für das andere seitens der Männer, die bis jetzt in eine „Liebe zum anderen Selben“, zum anderen Mann, zum Vater, und das heißt zu sich selbst, verstrickt sind, ginge es darum, die „Liebe zum Selben“ zwischen Frauen zu ermöglichen, die die Ökonomie „entweder die eine oder die andere“⁸⁹ Frau in der Mutterschaft unterlaufen würde: „Es gibt kein mit dir in dieser Ökonomie. Sondern entweder ein Fusionelles, aus dem nichts emportaucht oder emportauchen darf, oder ein blindes Konkurrieren um einen Platz oder Ort ... Es ist noch nicht eine andere, die geliebt wird, sondern der Ort, den sie einnimmt.“⁹⁰ Um diese

Ökonomie zu unterlaufen, bedarf es so etwas wie einer „unendlichen Intuition“, die eine nicht-projektive und nicht-ichbezogene Vorstellung vom anderen ermöglicht - „sei es die eines Gottes oder eines göttlichen Prinzips, das die Geburt des anderen unterstützt, ohne es dem eigenen Begehren zu unterwerfen, - sei es die eines Subjekts, die aber immer, in jedem Augenblick, unabgeschlossen ist und offen für ein weder einfach passives noch einfach aktives Werden des anderen.“⁹¹

Diese Zeilen komplizieren Bubers einfache Ich-Du-Beziehung, belasten sie mit der Hypothek der geschlechtlichen Differenz und einer Andersheit, die jedoch schon hinter dem so selbstverständlich vertraut Geglaubten der Personalität aufschwimmte; sie komplizieren auch - wenn wir sie von der Mutter-Tochter-Beziehung auf jede zwischenmenschliche Beziehung verallgemeinernd anwenden - jede wenn auch unvermeidbar, so doch leichthin angenommene Subjekt-Objekt-Beziehung, beziehungsweise sie statuieren ein Gegengewicht dazu: Niemand ist nur objektivierbar, selbst wenn wir nach außen hin täglich das Gegenteil zu erfahren scheinen.

Kehren wir zurück zum Tod des *Puer* am Kreuz, der das Urvertrauen in den idealisierten Vater bricht und das Weibliche im männlichen Kosmos - symbolisch: die *Jungfrau* im Logos - gebiert und der zunächst nicht so sehr die Liebe freisetzt, sondern einen Prozeß der Trauer um verlorene Ideale, auch Wut und Schuld und ein Stück neuer Selbstwerdung, die auch den Vater anders - und das heißt *selbst* - sein läßt und hinter dessen Masken das ganz Andere erahnen läßt, ohne es an ein Geschlecht, weder das der Mutter noch das des Vaters, binden zu müssen (wobei freilich anatomische Unterschiede als „Metapher für den Reichtum und das Potential des *anderen*“⁹² für beide Geschlechter erhalten bleiben). Die kindliche Abhängigkeit wird aufgegeben, wie wir mit Jung gelesen haben; zu den inneren Bildern von Zweiheit (Mutter/Kind, Vater/Kind) gesellt sich ein weiteres als Ausdruck psychischer Vitalität: dasjenige der *Eltern als eines Paares* - geteilt und zugleich verbunden: „die Eltern vereint (Monotheismus) und die Eltern getrennt, aber in Beziehung zueinander (Polytheismus) sowie eine Verbindung zwischen Eltern-vereint und Eltern-getrennt (Pluralismus)“⁹³. Die Vorstellung der Eltern als eines Paares

dekonstruiert auch das feministische Kreuzzeichen: statt Lippen und Vulva - Phallus und Vulva. Das Kreuz, „Buchstabe des Chiasmus ... Kreuzungspunkt ... die Figur der Doppel-Geste und des Überkreuzens“⁹⁴, wie Derrida einmal schrieb. Und Irigary selbst spekuliert über das „Paar“ in Hinblick auf die Parusie:

„Solange der Sohn sich nicht mit dem Verlust des Vaters abfindet, nicht um ihn trauert, können weder der Körper noch das Fleisch ihre Verklärung im Paar erfahren; solange die Tochter sich mit dem Ausbleiben des Geistes abfindet, können der Körper und das Fleisch keine Verklärung im Paar erfahren. Der Geist darf nicht in der alleinigen Dualität Vater-Sohn eingeschlossen werden. Er entzieht sich diesem „Paar“. Das Ereignis wird im Evangelium selbst verkündet: das Weibliche, die Frauen nehmen am letzten Abendmahl nicht teil, vielmehr an der Pfingstfeier, und sie sind es, die die Auferstehung feststellen und verkünden. Es würde also darum gehen, daß der Körper des Mannes aufersteht und die Frau ihre Teilnahme am Geist nicht mehr verleiht. Damit würde sie ihre eigene Verklärung ankündigen, das endlich nicht mehr masochistische Ereignis ihrer Glorifizierung.“⁹⁵

Doch zunächst ist Gott tot - und der Mensch steigt aus der Hypsosis zu Boden. Die kindliche Abhängigkeit wurde geopfert⁹⁶, was einerseits eine neue, „männlichere“ Haltung erfordert: Der Animus hat seine trennende, tötende Funktion ausgeübt, der Mensch steht gewissermaßen auf eigenen Beinen. Andererseits kommt es zum Aufgang eines „neuen“ Eros, der vorhin mit einer „weiblicheren“ Animahaltung assoziiert wurde, die Leiden, Tod und Endlichkeit annehmen läßt und sich gerade darin dem anderen Menschen verbunden weiß. Bei aller Fragwürdigkeit des Freudschen Triebdualismus, der im Tod das Ziel des Lebens ansetzt und in allen Lebensäußerungen individuierende Umwege zum Tod erblickt: Gerade weil alles Leben dem Tod zustrebt, ist Eros die große Ausnahme. Eros, der nicht nur auf das Sexuelle zu reduzierende Wunsch nach dem anderen, ein gemeinsames Widerstehen gegen die Kräfte des Todes. Der Tod ist in dieser Sichtweise nicht bloß das individuelle Geschehen, das, wie in Teil II zu sehen sein wird, die hermeneutische Funktion hat, das Subjekt im Vorgriff als unabhängig von den anderen zu setzen, sondern er ist ein zutiefst soziales Geschehen. Darin liegt eine merkwürdige und tiefe Übereinstimmung Freuds mit jenen Theologien, die im Kreuzestod - und nicht bloß in der Auferstehung - das Erlösende ansetzen⁹⁷. Im Abgrund der „Höllen“, in der radikalsten Einsamkeit - der „Befindlichkeit der Toten“ (und das läßt sich durchaus existentiell verstehen) - entsteht mitmenschliche Solidarität. In der

theologisch-eschatologischen Permutation dieses Sachverhalts gibt sich der Tod als „endgültige Entgrenzung des Nur-Individuellen in die Sozialität der göttlichen Trinität“⁹⁸ zu erkennen. Auf einer neutraleren, auch von der Psychoanalyse geteilten Ebene läßt sich dieses soziale Moment des Todes als Indiz einer möglichen Überwindung der substanzontologischen Sicht des Menschen, der sein Sein *in sich* hat, zugunsten eines mehr relational angelegten Seins *mit anderen, für* und *durch andere* verstehen, wobei freilich nicht aus den Augen zu verlieren ist, daß dies nicht Selbstverlust, sondern Stiftung einer neuen Dimension des Selbst bedeutet. Christus könnte dann auch als *Anthropos*, als mystischer Leib der Menschheit, das heißt als alle Menschen umfassendes Selbstsymbol, gesehen werden.

Wir nähern uns allmählich dem Ende des ersten Teiles; er hat bei Bubers dialogischer Personalität seinen Ausgang genommen, die im „ewigen Du“ Gottes ihren letzten Grund hat. Doch dieser letzte Grund, der uns - und hier steht Buber in der judäo-christlichen Tradition - ins personale Leben „spricht“, enthüllt sich, und das weiß Buber sehr wohl, als etwas, das nicht mehr personalisierbar ist. Buber schreibt kurz vor seinem Tod: „Ich bin in diesen letzten Jahren, in einem überschweren Forschen und Fragen, immer neu vom Schauer des Jetzt gepackt, nicht weiter gekommen, als daß ich nunmehr eine Offenbarung durch Verbergung des Antlitzes, ein Sagen durch Schweigen kenne“⁹⁹.

Es ist also schwierig, diese sich eröffnende „Finsternis Gottes“, die christliche Mystiker auch als „dunkle Nacht der Seele“ beschreiben, mit jenem „ewigen Du“ in Einklang zu bringen, das sich im Hier und Jetzt der menschlichen Ich-Du-Beziehung offenbaren soll.

Gibt es eine Möglichkeit, die zermalmende Dynamik zwischen der masochistischen Verlassenheitsdepression und dem Rückzug auf narzißtische Abwehrmechanismen zu überstehen? Einen ersten Hinweis gibt uns Buber vielleicht selbst mit seiner Aussage: „Die Zukunft ist nicht etwas gleichsam schon Vorhandenes und daher Wißbares, sie hängt vielmehr wesentlich von der echten Entscheidung ab, das heißt von der Entscheidung, an der der Mensch in seiner Stunde teilhat.“¹⁰⁰ Wir berühren hier den dramatischen Hintergrund der menschlichen Freiheit, die Möglichkeit eines sinnlosen Nichts, den

Urschmerz des Bewußtseins, das nach seiner Dissidenz nicht mehr im Sein aufgeht, und die Möglichkeit des eigenen Nichtens kennt. „Die Welt, in die wir hineingeboren werden“, schreibt Jung, „ist roh und grausam und zugleich von göttlicher Schönheit. Es ist Temperamentssache zu glauben, was überwiegt: die Sinnlosigkeit oder der Sinn ... Ich habe die ängstliche Hoffnung, der Sinn werde überwiegen“¹⁰¹. In *Antwort auf Hiob* bricht diese Thematik in ihrer ganzen affektiven Dramatik auf:

„Das Buch Hiob spielt ... die Rolle eines Paradigmas für die Art und Weise eines Gotteserlebnisses ... Derartige Erfahrungen befallen den Menschen sowohl von innen wie von außen, und es hat keinen Zweck sie rational umzudeuten und damit apotropäisch abzuschwächen. Man gibt sich besser den Affekt zu und unterwirft sich seiner Gewalt ... so ist dies doch eben gerade der Zweck solchen Geschehens: es soll in den Menschen eindringen, und er soll dieser Wirkung unterliegen. Er muß daher affiziert sein, denn sonst hat die Wirkung ihn nicht erreicht. Er soll aber wissen ... was ihn affiziert hat, denn damit wandelt er die Blindheit der Gewalt einerseits und des Affektes andererseits in Erkenntnis.“¹⁰²

Und Schwartz-Salant präzisiert:

„Hiob ist der Vertreter einer Einstellung, für welche die Seele im Mittelpunkt steht. Er ist besorgt um die Befindlichkeit seines inneren Seins, gleichgültig wie mächtig die äußeren Kräfte ... auch sein und wie sehr sie im Recht sein mögen. Hier entwickelt sich eine moralische Haltung, die für die Seele eintritt ... In Jungs Untersuchung macht die weitherzige Haltung, die Hiob repräsentiert, ihn zu einem Vorläufer Christi ... Wir müssen in dem unerschütterlichen Bewußtsein handeln, daß die Seele ohne Eros verloren ist und daß ohne ihn der Mensch auf Machttriebe reduziert ist, die vom Ich Besitz ergreifen und die Illusion von Kontrolle schaffen ... Jung wertet Hiobs Vision ab ... Für Jung ist Hiobs moralischer Sieg über die unmoralischen Affektfelder, die von Jahwe repräsentiert werden, der entscheidende Wandlungsfaktor ... Der Wert von Hiobs wiedergewonnener bewußter, imaginaler Vision wird nicht erkannt. Hiob ist erst erlöst, als er Gott sieht ... Aus der psychologischen Sicht des späten 20. Jahrhunderts mag es so scheinen, als hätte sich Hiob in eine masochistische Regression begeben, die sich aus Demut speist: „In Staub und Asche bereue ich.“ Aber diese Deutung übersieht den Hintergrund von Hiobs demütigen Gefühlen, nämlich die Freude, Gott gesehen zu haben.“¹⁰³

Gesehen hat Hiob keinen „unbewegten Beweger“, nicht das affektlose Antlitz des Gottes der Philosophen, sondern einen Gott, der „alle Wirkungskräfte des Lebens, die dunklen und die hellen, die guten und die bösen, in sich vereinigt“¹⁰⁴, einen mit seiner Macht prunkenden Dämon, der eine furchterregende, erhabene, nicht auf den Menschen hin geordnete und daher sinnverlassene Welt - das eigentlich *Böse* (Safranski) - beschwört. Hiob versucht demgegenüber sogar, den Widerspruch in Gott selbst zu schlichten, indem er Gott gewissermaßen vor sich selbst in Schutz nimmt: Trotz der Unergründlichkeit dieses Gottes hält Hiob an ihm fest, zwingt ihn damit - wie Jung, für den Unbewußtheit das Böse schlechthin ist,

entgegen jeder ens-perfectissimum-Metaphysik spekuliert - zur Reflexion seiner unbewußten Seiten - und initiiert eine Veränderung auf metaphysischer Ebene, eine Individuation Gottes gewissermaßen.

Man könnte Hiob ebenso wie vorher Christus als *Puer* sehen, der die Ablösung von Gott, das Opfer der kindlichen Abhängigkeit nicht schafft. Doch wagen wir einen Seitenwechsel, und betrachten wir Hiob nicht als *Puer*, sondern als *Senex*: Eigentlich ist Hiob das perfekte Ebenbild seines Gottes: selbstgerecht und starr, saturnisch in sich rückläufig - eine Haltung, die einen Umschwung nötig macht.

In J. Miles *Biographie*¹⁰⁵ Gottes besteht die Lösung in einem totalen Rückzug Jahwes. Sobald Gott versteht, was ihn anfangs motivierte - der Wunsch nach einem Abbild, das er durch willkürlich verhängte Leiden zu einer nochmals gesteigerten Form von Anbetung provozieren möchte -, verfällt er in Schweigen, ja er verstummt für immer: Hiob als das höchste Bild von Gottes Wunsch, sich selbst zu erkennen, der Erdenkloß als Projektion Gottes. Wir können den Rückzug aber auch als Indiz für die Endlichkeit des Vaters und einen neuen Anfang nehmen: Hiobs/Jahwes *Puer*-Seite erhebt - Christus, der neue Hoffnungsträger, predigt den Himmel als Liebeshorizont des Vaters. Spätestens am Kreuz wird er seinen Vater in aller Ambivalenz wiederfinden. Was sind also die Voraussetzungen der Liebe ?

Greshake beschreibt in seiner perichoretischen „Rhythmik der Liebe“¹⁰⁶ den Vater als jene „Ur-Gabe“, die ihre Identität im Sein-von-sich-weg auf den anderen, auf den Sohn hin hat; eine Identität, mit der zugleich eine Differenz gesetzt ist: Der Vater ist nicht *in-sich*, sondern *im-anderen*. Er hat sein Wesen in einer Verausgabung, die innertrinitarische Kenosis ist die Voraussetzung für die Kenosis Gottes in der Welt. „Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben. Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben“¹⁰⁷, schreibt Hans Jonas. Der Sohn, ausgespannt in die äußersten Gegensätze des Kreuzes, und dennoch ein Rückgebender, weil die Endlichkeit des Vaters, die Voraussetzung für die Freiheit des Sohnes, die Liebe zum Vater ermöglicht. „Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du“¹⁰⁸, schreibt Buber. Das Selbst als Verantwortung ist Voraussetzung für diese Liebe. Was heißt das für das Gottesbild ?

Wenn also die Unergründlichkeit Gottes „Vater“ genannt wird, so muß man sich klar sein, daß dies die Projektion einer endlichen Qualität bedeutet, die der Andersheit Gottes nicht gerecht wird. Gott erschöpft sich nicht darin, ein Vater zu sein - der Mensch übrigens auch nicht. Ebenso wenig erschöpft sich der Sohn darin, Sohn zu sein. Darf Christus denn *anders* sein? Für die theologische Argumentation wahrscheinlich nicht, da dies auf einen Tritheismus hinauslaufen würde. Für die menschliche Sehnsucht wahrscheinlich auch nicht. - Er, ein Gott, der so menschlich geworden ist, daß er für uns Menschen sogar stirbt, ein Gott, der auf seine Allmacht verzichtet - kann sich der Mensch mehr erträumen, zumal sich damit indirekt auch die Endlichkeit des strengen Vaters erweist und Versöhnung und Liebe möglich werden? Endlichkeit, oder besser gesagt, ein dialektisches Moment im Unendlichen, als ethisches Postulat: ein Thema, das auch die neuzeitliche theistische Metaphysik für das Verhältnis der Unendlichkeit Gottes zur endlichen Welt herausgearbeitet hat. Obwohl es hier um die Endlichkeit des Vaters geht, sei erwähnt, daß das Postulat für beide gilt: Beide, Vater wie Sohn, zeichnet ein Moment von Endlichkeit aus, in dem sie dennoch unendlich anders als ihr Gegenüber sind.

„Vaterschaft bleibt eine Identifikation des Ich, aber in ihr auch eine Unterscheidung“, sagt Levinas.

„Mein Sohn ist ein Fremder ... keinerlei Antizipation stellt ihn vor ... Idee des Unendlichen ...“¹⁰⁹. Nun, darf Christus fremd sein, *fremd* im Sinne von *fram*, „anderswohin unterwegs sein“? Eigentlich nicht, wie Lucifer, der Schattenbruder Christi, der einerseits frei, andererseits aber auch wie Gott sein wollte, erwiesen hat - womit er eigentlich die unmögliche Vorgabe seines Vaters wiederholt.

Christus macht sich im Gegensatz dazu zu einem Nichts, als *Animus* negiert er nicht die Vorgabe des Vaters, sondern sich selbst; der Weg wird bis zum bitteren Ende gegangen, nichts wird mehr dem Befürchteten entgegengestellt, wodurch dieses ins Leere stößt: „Und weil nichts (nicht einmal der natürliche Bezug zu Gott) bleibt, ist die Kreuzigung die absolute Unterwerfung unter den Willen Gottes (und zugleich die Aufrichtung eines total neuen Wesens Gottes als des Absoluten). Das Prinzip der Erlösung ist demnach, seine Sache absolut auf nichts zu stellen, aber dieses Nichts zum Prinzip ... zu erheben“¹¹⁰,

führt Giegerich dazu aus, für den das Prinzip des Nichts „personhafte Gestalt“ hat: Christus, der „Geist der Liebe“, dessen Anwesenheit die Form der Abwesenheit hat? Liebe als „Er-innerung in die Negativität“, als „höchste Form der Negativität des Geistes“? „Liebe löst keine Probleme draußen. Liebe heißt begreifen: auch Ausschwitz und die Atombombe haben in der Liebe Platz“¹¹¹? Das Bild (Bild dürfte es laut Giegerich hier gar nicht mehr geben) eines abwesenden Gottes? - Ich meine eher ein abwesendes Bild, ein Bild im Abwesen. Dieser Liebe fehlt die Individuation, die Auseinandersetzung mit dem Konkreten und mit dem Vater, ohne die sie eine kontraphobische Reaktionsbildung bleibt, in der sich jedoch schon diejenige Symbolgestalt ankündigt, die im zweiten Teil im Zentrum stehen wird - der *Heros*.

Jungs Tenor bezüglich des „Gott oder das Unbewußte“ genannten Anderen lautete: *Lösung der kindlichen Abhängigkeit* - in einem ersten Schritt. Ich habe versucht, dies anhand der Figur des *Puer aeternus* herauszuarbeiten, der „sterben“ muß (wobei ich noch einmal betonen möchte, daß damit der „Tod“ des mit dem *Puer* identifizierten Ich, das Aufgeben einer inflationären Ich-Haltung also, gemeint ist).

Die Hiobgeschichte und das Kreuzesgeschehen zeigen den affektiven Sturm, die ungeheure Energetik, die aufwallt, wenn es zur Lösung aus der kindlichen Abhängigkeit kommt. Ein wichtiger Aspekt wird in der Folge die Frage sein, ob es gelingt, die Verbindung zu dieser Energie zu erhalten und eine Wiederannäherung an sie zu schaffen, wenn der selbständig gewordene Mensch angesichts für ihn unlösbarer Probleme vor der Notwendigkeit steht, seine „*ausschließliche* Selbständigkeit“ wieder aufzugeben.

Damit hängt auch zusammen, ob sich Liebe entwickeln kann - Liebe zu sich, zu anderen Menschen, zur Welt und für manchen auch zu Gott. Diese Liebe hat jedoch Freiheit zur Voraussetzung. Diese ganze Problematik wird der Hintergrund für die Begegnung mit dem anderen Menschen sein, die auf der Grundlage der Beziehungsfähigkeit als des Vermögens des Menschen, die Differenz zu einem anderen und das Phänomen der Differenzierung¹¹² zu sein, abläuft - ein Vorgang, der in der frühkindlichen Entwicklung unbewußt geschieht, in der ethischen Individuation jedoch so weit wie möglich bewußt gemacht werden könnte. Dabei ist zu beachten, daß diese Individuationsleistung kein einmal zu

erbringendes Resultat ist, sondern ein ständiges Kreisen in unseren Beziehungen verlangt, von denen einige auf uns bereits einsichtigeren Niveaus stattfinden, andere wiederum einen unbewußteren Hintergrund haben. Letztlich geht es also um die jeweilige situative Begegnung, in der sich das ethische Subjekt individuiert.

Lassen wir also den *Puer*-Gott sterben; Gott ist tot, und der Mensch steigt aus seiner inflationären Erhöhung vom Kreuz zu Boden. Die Frage ist: Handelt es sich um die Aufgabe eines archetypisch projizierten Selbstbildes zugunsten eines mehr individuierten? Oder: Ersteht ein *Heros*?

II SOLUS IPSE: WER, EIGENTLICH ?

1927 erschien Martin Heideggers *Sein und Zeit*, ein genialer Entwurf des Menschen und der Welt und eines der einflußreichsten philosophischen Werke des 20. Jahrhunderts. Ein sehr vereinfacht ausgedrückter Grundgedanke Heideggers besagt, daß der Mensch - das „Dasein, das wir selbst je sind“ - ein weltoffenes Vernehmen und Antwortenkönnen auf den Zuspruch des Seins ist, und zwar nicht erst durch seine Ratio, nicht durch das objektivierende Denken, sondern bereits durch seine Existenz, durch sein „In-der-Welt-sein“. Existieren beinhaltet bereits ein grundlegendes Verstehen, heißt in einem Verweisungszusammenhang zu stehen; das Grundlegende ist nicht das Subjekt, sondern ihm vorgängig und es erst ermöglichend die „Lichtung“ des Seins im Da des Daseins. Profan ausgedrückt, impliziert dies ein erschrecktes Staunen, daß es überhaupt etwas - und vor allem mich selbst - gibt!

Unter „Existenz“ versteht Heidegger das Sein, als das wir uns vorfinden und zu dem wir uns so oder so verhalten können, wobei Sein hier das zu verwirklichende eigene Sein meint¹¹³, dem die „Sorge“ des Daseins gilt. Diese Selbst- und zugleich Seinsdurchsichtigkeit kann mitunter eine schwere Bürde darstellen, vor allem wenn wir erkennen, daß wir vor dem Hintergrund eines Nichts existieren, sobald die uns mit ausgebreiteten Armen empfangende Angst dem Dasein ins Ohr raunt, daß der Tod ständig und un-

ausweichlich in unser Leben hereinsteht. Heidegger beschreibt nun zwei Möglichkeiten: Die erste, die wir unweigerlich ergreifen, entspricht der Flucht in die „Uneigentlichkeit“ und dem Verfallen an die Welt des „Man“¹¹⁴, eine Welt, deren „Wer“ ein Neutrum, ein Niemand ist: „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das Man ist ... das Niemand, dem alles Dasein ... sich je schon ausgeliefert hat.“¹¹⁵ „Zunächst“, schreibt Heidegger, „bin nicht ich im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man“¹¹⁶, man könnte sagen, das Selbst ist auf andere projiziert, was besonders deutlich wird, wenn Heidegger über die „Fürsorge“ spricht:

„Die Fürsorge hat ... zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die „Sorge“ gleichsam abnehmen ... für ihn einspringen ... In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden ... Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existentiellen Seinkönnen vorausspringt, nicht um ihm die „Sorge“ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge ... verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.“¹¹⁷

Das mögen zwar Binsenweisheiten sein, aber unwillkürlich spürt man, daß Heidegger etwas sehr Wesentliches anspricht, besonders, wenn man an die negativen und positiven Ausformungen von Mutter- und Vaterkomplexen denkt. Mit obigem Zitat ist bereits der Weg aus der Uneigentlichkeit in das „eigentliche Selbstsein“¹¹⁸ vorgezeichnet. In diesem Punkt - in dieser *Ethik der Eigentlichkeit* - liegt eine merkbare Parallele zum Gedanken der Individuation. Aber: Diese Haltung führt letztendlich zu einem einsamen Heroentum, zu einem „*existenzialen Solipsismus*“¹¹⁹, wie Heidegger selbst bestätigt:

„Wenn das Selbst sich aus dem Man zurückhält und auf sich selbst zurückkommt, wo kommt es dann an? Heideggers Antwort: beim Bewußtsein der Sterblichkeit und der Zeit, bei der Einsicht in die Unverläßlichkeit aller zivilisatorischen Daseinsfürsorge und vor allem: beim Bewußtsein des eigenen Seinkönnens, bei der Freiheit also im Sinne von Spontaneität, Initiative, Schöpfertum ... Es geht bei der Heideggerschen Eigentlichkeit ... nicht primär um das gute und ethisch richtige Handeln, sondern um die Eröffnung von Chancen für große Augenblicke, es geht um Intensitätssteigerung des Daseins; aber sofern es auch um Ethisches geht, lassen sich Heideggers Überlegungen dazu in SEIN UND ZEIT in einem Satz formulieren: Tu, was du willst, aber entscheide dich selbst und laß dir von niemandem die Entscheidung und damit auch die Verantwortung abnehmen.“¹²⁰

Das Problem ist nun, daß Heidegger Eigentlichkeit nicht als „Orientierung“¹²¹ zu den rationalen

Ordnungen denkt, sondern als deren Überschreitung, wobei er aber keine Gehalte oder Werte nennt, für die man sich entschließen könnte. Man ist entschlossen - doch: Wozu ?

„Nach gutem moralphilosophischem Brauch nimmt sich Heidegger auch das Gewissen vor, aber nur, um auch dort dieses Nichts an konkreten Bestimmungen aufzuweisen. Das Gewissen ruft uns zur Eigentlichkeit auf, sagt uns aber nicht, was wir tun müssen, um eigentlich zu werden. Was ruft das Gewissen den Angerufenen zu ? Streng genommen - nichts ... Dem angerufenen Selbst wird „nichts“ zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen.“¹²²

Das Gewissen als Ort der *Dialektik von Selbst- und Andersheit* (Ricoeur), das durch dieses Moment der Andersheit mit der Konstitution der Selbstheit zu tun hat - ganz explizit ist etwa bei Lévinas dieses Andere der andere -, hat bei Heidegger bloß die Funktion, das Selbst aus der Anonymität des Man auf sich zurückzuwerfen, und gestattet nicht, das Selbst als Selbstübersteigerung¹²³ zu erleben - wonach nichtsdestoweniger eine Sehnsucht besteht, die sich etwa in der Anfälligkeit Heideggers für den Führer zeigte.

Zwischen 1936 und 1938 schreibt Heidegger die *Beiträge zur Philosophie*, sein zweites Hauptwerk, in dem er sich als einen „Vorläufigen“¹²⁴ bezeichnet und die „großen Philosophien“ - damit meint er wohl vor allem seine eigene - mit „ragenden Bergen“ vergleicht, die dem „Volk einen geistigen Aufenthaltsort“ geben und dem „Land sein Höchstes“. Ohne daß man sich hier auf die Lebensgeschichte Heideggers einlassen müßte, fällt die inflationäre Attitüde dieser Aussagen auf. Eine Kompensation seines Quietismus¹²⁵ angesichts der Seinsverfallenheit ? Vielleicht.

Zu der an Heidegger geübten Kritik, daß das Gewissen zur Eigentlichkeit aufruft, ohne eine ethische Orientierung zu geben, findet sich eine Entsprechung in der *Analytischen Psychologie*: Da im Lauf der Individuation kollektive Regelcodices immer mehr zurücktreten sollten, um jener in der Psyche angelegten, autonomen moralischen Funktion den Vortritt zu lassen, die mit dem Bewußtsein der eigenen Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit - der *complexio oppositorum* des Selbst, wie Jung es mit einem Ausdruck des Cusaners belegt - korreliert, kann es mit dem Auftauchen dieser *vox Dei* zu kaum lösbaren Konflikten mit der konventionellen, im Überich internalisierten, moralischen Ordnung und zu grundle-

genden Unsicherheiten kommen:

„Dieser Sachverhalt betrifft die Ambiguität des Selbst ... Wenn das echte Gewissen, von dem Jung spricht, eine archetypische Strukturgrundlage (im Selbst) hat, dann folgt daraus, daß die moralische Reaktion von einer Polarisierung, einem unbewußten Gegensatzverhältnis determiniert wird, dessen Dynamik wir nie ganz durchschauen. Wir können nie sicher sein, ob die Stimme des Selbst nicht, in Jungs Worten, die Stimme des Teufels, des Verführers, des bösen Geistes ist. Jung (1958, p. 486): „Es gibt kaum ein anderes psychisches Phänomen, das die Polarität der Seele deutlicher ins Licht stellt als das Gewissen.“ ... Der ethisch verantwortliche Mensch ist danach in der paradoxen Situation, nach „bestem Gewissen“ Entscheidungen treffen zu müssen, von denen er nicht weiß und prinzipiell nicht wissen kann, ob es die richtigen sind.“¹²⁶

Lesmeister, dem Autor dieser Zeilen, ist darin zuzustimmen, daß die „Integration des Selbst“ keinen Anlaß für „mystische Hochgefühle“ und (Selbst-)Idealisierungen gibt, sondern eher Anlaß zur Sorge wegen der möglichen Folgen, die aus der eigenen, unvermeidbaren Destruktivität erwachsen. Er stellt jedoch selber fest, daß daraus nicht zwingend ein ethischer Relativismus folge, vielmehr eine „Akzentverschiebung in unserer Einstellung und der Art der Verantwortlichkeit ... Die Aufmerksamkeit verlagert sich vom Streben nach dem Guten weg auf die Tatsache, daß wir unvermeidlich destruktiv sind, und zwar ohne dies in jedem Fall erkennen, übersehen und kontrollieren zu können ... Erst die Erkenntnis, daß wir unvermeidlich destruktiv sind ... kann dazu führen, ein bewußtes emotionales Verhältnis zum eigenen Destruktivsein zu finden“¹²⁷.

Am Rande sei erwähnt, daß Destruktion oft mit Aggression verwechselt wird, wobei der positive Wert der Aggression - als Bewußtseinsstil, der trennen, aber auch (siehe Teil I) Beziehung stiften kann - verlorengeht, da aus einer depressiven Haltung heraus jede Aggression als destruktiv erlebt und folglich unterlassen wird. Unsere Kultur leidet gewissermaßen an der kollektiven und deflationären depressiven Illusion, schlecht und destruktiv zu sein¹²⁸, eine Kompensation manischer Größenhaltungen.

Worin ich Lesmeister nicht folgen kann, sind die aus seiner Sicht erhobenen Vorwürfe, daß Jung:

- a) das Ich, bei dem letztlich die Verantwortung für die moralische Urteilsbildung läge, unterschätze;
- b) das Destruktive ins Außermenschliche, in die „dunkle Seite Gottes“, verlege; c) sich nicht so sehr um die „Erhaltung des Objekts“ - das heißt den anderen - sorge, als vielmehr um die Erhaltung des

eigenen Selbst. Ich werde demgegenüber später zu zeigen versuchen, daß vor allem der unter Punkt c) erhobene Vorwurf ungerechtfertigt ist und sich aus einer monadischen Sichtweise des Selbst ergibt, die ich nicht teile, da die Sorge um „mein“ Selbst von der Sorge um den anderen nicht zu trennen ist und die Sorge um den anderen höchstens in der heroischen Inflation „vergessen“ werden kann. Diesen letzten Faktor erkennt Lesmeister sehr wohl, wenn er das Jungsche Ganzheitsparadigma - Individuation als Entwicklung zur Ganzheit, als Ganzsein der Person in Gott - mit der Gefahr der Aufrichtung eines narzißtischen Ideals in Verbindung bringt, das übrigens ebenso in dem im Phallus repräsentierten Primat der reifen Genitalität gegenüber dem Polytheismus der Partialtriebe in der Psychoanalyse zum Ausdruck kommt. Nur: Er versteht Individuation einseitig geprägt vom Bild des *Helden-Sohnes* - etwa Christus als Äquivalent des Phallus -, der in seiner Allmachts- und Unversehrtheitsphantasie den Tod leugnet, was auf einer latent destruktiven Spaltung beruht, die jede depressive Verarbeitung verhindert¹²⁹. Damit bleibt er aber dem Ganzheitsmonotheismus, den er zu überwinden trachtet, eben mit der Vorstellung von einem monadischen Selbst verhaftet.

Wie sieht nun eine *monadische Sicht des Selbst* aus? “The experience of individuality is a mystery”¹³⁰, schreibt Edinger; ein Geheimnis, da das Ziel der Individuation darin zu bestehen scheint - “to come ever closer to realization that his own personal, unique individuality is identical with the archetypal individual.”¹³¹ Er diskutiert einige philosophische und gnostische Projektionsträger dieses Geheimnisses, vor allem die von Leibniz als „fensterlos“ beschriebene Monade: “We each inhabit our own separate world and have no way of knowing how our world compares with that of others ... I know how I experience these things but how can I know if my experiences correspond to that of another person?”¹³² Die Crux dieser idealistischen Sicht (“The world does not exist until there is a consciousness to perceive it”¹³³) wird durch folgende Fragestellung evident:

“But what about the undeniable experience of human solidarity, empathy, understanding and love? ... If we are indeed windowless, why can such things happen? First we must exclude all merely apparent relationship which is actually based on projection and unconscious identification ... We are left with only one experience that we all indubitably share with others and

that can enable us to have objective love and understanding. That experience is the experience of being a windowless Monad, the lone inhabitant of a sealed world ... And since this experience is the primary and essential feature of human existence, what we share with one another is by far the most important thing of all ... Hence we are windowless only in regard to the details and particulars of our personal life, our judgements and our perceptions. But to the extent that we are related to our individuality as a whole and in its essence, we come into objective and compassionate relation to others. To put it concisely, we might say that the ego is windowless, but the Self is a window on other worlds of being.¹³⁴

Wie sieht eine Welt fensterloser Monaden aus, die jeweils dank ihres individuellen Bezugs zum transpersonalen Selbst und des sich daraus ergebenden Selbstverständnisses einen Blick in die Selbstwelt der anderen haben sollen ? Dies läßt sich mit dem mittelalterlichen Bild vom Rad, dessen Nabe Gott (das Selbst) und dessen Speichen die einzelnen Menschen sind, verdeutlichen: Je näher man Gott kommt, umso näher kommt man auch, vermittelt über das Zentrum, dem anderen. Genaugenommen erscheint der andere dann aber als Modifikation „meines“ Selbst, eine solipsistische¹³⁵ Betrachtungsweise, in der Individualität als totalitäre Metakategorie gedacht wird, die strenggenommen die detaillierte Wahrnehmung und Bewertung des anderen entindividualisiert. Ist dies tatsächlich die von allen Menschen geteilte Grunderfahrung von sich selbst *und* dem anderen ?

Der andere als Modifikation meines Selbst: Edmund Husserl hat in den *Cartesischen Meditationen* bekannterweise erhebliche Anstrengungen unternommen, von einer transzendentalen Egologie zu einer transzendentalen Intersubjektivität vorzudringen:

„Das mir als Ego spezifisch Eigene, mein konkretes Sein als „Monade“ rein in mir selbst und für mich selbst in abgeschlossener Eigenheit, befaßt wie jede so auch die auf Fremdes gerichtete Intentionalität ... In dieser ... konstituiert sich der neue Seinssinn, der mein monadisches Ego in seiner Selbsteigenheit überschreitet, und es konstituiert sich ein Ego nicht als Ich-selbst, sondern als sich in meinem eigenen Ich, meiner Monade spiegelndes ... als alter ego ... Analogon meiner selbst.“¹³⁶

Die beiden Ziele Husserls, erstens den Sinn des Seins von anderen und zweitens den Sinn von Objektivität auszuweisen, kulminieren in der zentralen Frage: Wie konstituiert sich in einer menschlichen Gemeinschaft überhaupt Sinn, das heißt nicht zuletzt auch - Sinn für mich ? Diese Frage ist nicht bloß subjektiv zu beantworten, sondern setzt eine Art Objektivität, ein Gleichgewicht zwischen

mir und dem/den anderen, voraus. Dieses Gleichgewicht, die Symmetrie zwischen Ich und dem anderen, ist nicht exklusiv asymmetrisch - aus „meiner“ Position heraus - zu gewinnen (ebensowenig wie aus jener Asymmetrie, die - wie in Teil III im Zusammenhang mit Lévinas zu sehen sein wird - den anderen an die erste Stelle setzt).

Husserl mußte sich damit begnügen, den anderen im Sinne einer „Appräsentation“, einer „analogischen Apperzeption“, als „Mitgegenwärtig-Machen“ vom transzendentalen Ego aus zu bestimmen. Edinger, der in seiner Beschreibung des Selbst als einer Monade Husserl recht nahekommt, gestattet dem fensterlosen Ich einen Blick durch das Fenster des Selbst auf den anderen. Ich hoffe, später zeigen zu können, daß das Selbst mehr als ein Fenster ist, nämlich jener „Raum“, in den Ich und der/die andere(n) immer schon eingetreten sind. Müßte eine exklusiv monadische Sicht des Selbst nicht jenen gegen eine gnostische Ethik gerichteten Vorwurf ernst nehmen, den Vorwurf gegen „die Neigung, das Personale gegenüber dem Kosmischen zurückzudrängen?“ Aus der Person „mit ihrer Einmaligkeit, Einsamkeit und Verantwortung wird ein Weltelement ... Aus dem Glauben, dessen Kern im Hinüberschritt der Person zum rufenden Gott ... besteht, wird eine Stufenfolge geistiger und mystischer Erkenntnis, in welcher das Ur-Eine aus der Dumpfheit der Materie zu sich selbst zurückkehrt“¹³⁷.

Dieser Verlust des Personalen läßt so etwas wie Freiheit nicht mehr denken; Schöpfung etwa ist dann nicht mehr ein Akt göttlicher Freiheit, sondern nur mehr notwendiges Emanationsereignis, ebenso die Rückkehr des Einen zu sich selbst. Die Frage, welche Rolle der Mensch dabei zu spielen hat, stellt sich erst gar nicht¹³⁸.

Läßt sich Rückkehr anders entwerfen denn als Rückkehr eines Selben zu sich selbst? Dazu der Corbin-schüler Christian Jambet: „Die imaginale Welt ist weder ein Ort, wo sich das Sein verwurzeln könnte, noch ein Un-Ort, sie ist, um Sohrawardis (pers. Mystiker, gest. 1191, Anm.) entscheidende Formulierung aufzunehmen, das „Land des Nicht-Wo“. Sie ist ein Raum, wo eine „orientierte Geographie“ herrscht, wo die Länder nicht nebeneinander liegen, sondern hintereinander und übereinander, und wo das Gehen nicht der Weg zum Selben ist, sondern Pilgerfahrt, das heißt Öffnung ... Sohrawardis wesentliche Idee besteht

darin, daß die Rückkehr einen völligen Bruch bedeutet“¹³⁹.

Raum des Selbst, in dem eine „orientierte“ *Geographie* möglich ist, und nicht nur die Antithetik von participation mystique und Solipsismus, „Möglichkeit des Ich, das nicht es-selbst ist ohne sein (besser: ein, Anm.) anderes Ich“¹⁴⁰.

Damit möchte ich noch einmal auf die Heideggersche *Ethik der Eigentlichkeit* zurückkommen. Zwar gehört zum Dasein, das als „Mitsein“ „wesenhaft umwillen Anderer“¹⁴¹ ist, immer schon das Mitdasein der anderen, zwar gibt es so etwas wie ein „Prinzip der wechselseitigen Respektierung des Daseins im anderen“¹⁴² - das heißt, in der Entschlossenheit zu sich selbst kann sich die Möglichkeit eröffnen, den oder die anderen „sein“ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen¹⁴³ -, aber: Es ist erstens zu fragen, ob es nur um das „ontologische Gebot“¹⁴⁴ des Seinlassens des anderen geht, auf das sich auch Hans Jonas in *Das Prinzip Verantwortung* bezieht, und zweitens - hier ist Habermas beizupflichten -, a) ob Heidegger nicht von vornherein den lebensweltlichen Hintergrund und die Intersubjektivität als durchschnittliche Alltagsexistenz abwertet und b) ob er das Mitsein anderer nicht ebenso begründet wie jene Position, die er eigentlich überwinden wollte:

„Das je-meinige Dasein konstituiert das Mitsein so wie das transzendente Ich die Intersubjektivität der von mir und anderen geteilten Welt ... Obwohl Heidegger in einem ersten Schritt die Subjektphilosophie zugunsten einer Subjekt-Objekt-Beziehungen ermöglichenden Verweisungszusammenhanges destruiert, fällt er beim zweiten Schritt, als es darum geht, die Welt als Prozeß eines Weltgeschehens aus sich selber begreiflich zu machen, in die subjektphilosophischen Begriffszwänge zurück. Denn das solipsistisch angesetzte Dasein besetzt wiederum den Platz der transzendentalen Subjektivität.“¹⁴⁵

Hören wir in diesem Zusammenhang auch Rombachs Ergänzung:

„Jede Situation konstituiert eine Egoität. Diese kann als Ich oder Wir erscheinen. Dabei ist das Wir nicht der Plural des Ich, sondern eine andere Form der Egoität ... Genauer besehen ist jedes Ich ein Wir und jedes Wir ein Ich ... Heidegger hat das „man“ als die Verfallsform des Wir beschrieben und damit .. einen phänomenologischen Fehler begangen, denn das „man“ gehört nicht dazu, sondern beispielsweise das „Ich-Ich“, also der ontologische Egoismus ... Das wahre Ich ist immer auch ein wahres Wir und ... hat sogar eine Identität mit dem All und weiß diese bis in die simpelsten Alltagssituationen zu bewahren. Der Alltag ist immer auch All-Tag.“¹⁴⁶

Es gibt bei Heidegger kein den anderen und mich umfassendes Drittes, kein ausgewogenes Verhältnis

zwischen ausschließlicher Selbständigkeit und ausschließlicher Abhängigkeit. Nach dem Tod Gottes, den Nietzsche und vor ihm schon Hegel verkündet hatten, nach dem Tod des Vaters, in einem Zustand der Relativität von Werten und Moralvorstellungen, gibt es nur ein von den anderen sich-trennen-müssendes „eigentliches“ Selbstsein, dem es in seiner „Sorge“ primär um sich selbst geht. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß Heidegger sich in seinem Spätwerk auf die „Spur“ eines „letzten Gottes“ macht, der sich im Schnittpunkt des „Gevierts“ als „eschatologisches Ziel des Seinsgeschicks“¹⁴⁷ ereignen möchte.

Ob dieser Gott tatsächlich jenen nietzscheanisch-dionysischen Charakter hat, wie bisweilen behauptet wird, möchte ich bezweifeln, da Heideggers andenkende Haltung (den „Vater“ Zeus, das Sein, von dessen Wahrheit und Einheit aus sich alles Seiende versammeln läßt) jene für Apoll so charakteristische Distanz und Aristokratie ausstrahlt (gegenüber dem numinos sich entziehenden Sein ist alles andere bloß Seiendes, endlich und kontingent), die sich auch im Urteil des Ontologen¹⁴⁸ niederschlagen und die auch mit dem Gott Hermes, den man schon aufgrund seiner etymologischen Verwandtschaft mit der Hermeneutik für den rettenden „Postboten des Seins“¹⁴⁹ halten könnte, wenig gemeinsam haben.

Ein Seitenblick in die neuere Literatur zeigt, daß Heidegger und der phänomenologische Ansatz in psychotherapeutischen Theoriebildungen eine gewisse Rolle zu spielen begonnen haben, so zum Beispiel in der Daseinsanalyse. Aber auch Jungianer beziehen sich gerne auf ihn, etwa der Stuttgarter Wolfgang Giegerich in seinen früheren Arbeiten¹⁵⁰ und vor seiner Rückwendung zu Hegel oder der Südafrikaner Roger Brooke¹⁵¹. Letzterer plädiert dafür, Begriffe wie „Selbst“ und „Psyche“ durch das Heideggersche „Dasein“ zu ersetzen, da dieses Wort weniger eschatologisch belastet zu sein scheint. Indem er die Grundannahme Heideggers, daß Existenz bereits verstehen heißt, mit derjenigen Jungs, daß die Phantasie der natürliche, spontan-schöpferische Ausdruck der Psyche ist, in Verbindung bringt, gelingt es ihm, folgendes plausibel zu machen: Die Komplexe, jene luminosen Kraftfelder in der Psyche, entsprechen präreflexiven Intentionalitäten und können bewußt gemacht und reflektiert werden. Existieren ist

durch eine Vielzahl solcher Intentionalitäten bestimmt, die jeweils eine je eigene Welt imaginal erschließen. Die Archetypen, jene anthropologischen Grundkonstanten, die den Kern der Komplexe ausmachen und sich in Bild und Stimmung/Affekt ausdrücken, sind Modi des In-der-Welt-seins, das heißt sie erschließen uns das bei Heidegger recht unbestimmt bleibende „In-sein“ näher.

Der Vorteil dieses Ansatzes scheint klar auf der Hand zu liegen: Es gelingt, die auch bei Jung mitunter durchschimmernde cartesianische Sichtweise eines von der Welt getrennten Subjektes zu umgehen, eine Sichtweise, welche die Art des Zusammenhanges zwischen der „im“ Menschen angelegten Seele oder Psyche und der äußeren Welt nie klarwerden läßt. Doch - und diese Frage stellt Brooke nicht: Lassen sich die leitenden Grundannahmen Heideggers und Jungs überhaupt miteinander in Einklang bringen ?

Um es kurz zu machen: In-der-Welt-sein heißt, „weltoffen“ den Offenheitsspielraum des Daseins auszuweisen, heißt zu wissen, daß Sein ein „Sein zum Tode“ ist, daß Sein ein „Unzu Hause“ ist und einen konstitutiven und unheilbaren Mangel hat, wie wir auch bei Lacan erfahren. Demgegenüber gilt Jungs Interesse nicht so sehr der Endlichkeit des Daseins, sondern eher dem Eingebettetsein in dem letztlich unendlichen und unauslotbaren archetypischen Seelenhintergrund, der Mensch, Welt und Gott umfaßt und der trotz seines Eros-Charakters¹⁵² keine falschen metaphysischen Tröstungen verspricht. Das Wort „Seele“ - für Giegerich beinahe ein „Synonym für Mensch“¹⁵³ - drückt die „Unbekanntheit, Offenheit und Unendlichkeit des Menschen“ aus; ein Begriff wie „Dasein“ kann dem nicht gerecht werden und ist eine Verkürzung. Die Grundverfassung des Daseins entspricht in keinster Weise der Grundverfassung des Menschen bei Jung: dem „esse in anima“, dem *In-der-Seele-Sein*, ontologisch als „Inbegriff von Beziehung“¹⁵⁴ verstanden. Schlettes Vorwurf, Jung verwende den Begriff „Weltseele“ - „anima mundi“ - ontisierend¹⁵⁵ und gleichbedeutend mit dem Begriff des „kollektiven Unbewußten“, ist zurückzuweisen. Die „Empfehlung“ Schlettes, „Weltseele“ als „beseelende“, „Einheit und Zusammenhang“ des Ganzen der Wirklichkeit konstituierende und wählende Idee ins zeitgenössische Bewußtsein zu transferieren, wobei Schlette nicht klar ist, „ob das Ganze der Welt ... wirklich Zutrauen verdient“¹⁵⁶, liest sich wie ein lauer Aufguß einer alten Tradition, der auch Jung zuzurechnen ist.

Heidegger bietet uns also erstens keine Möglichkeit, den Abgrund zwischen uns und dem anderen zu überbrücken; eine Orientierungsmöglichkeit angesichts des Anderen - bei Heidegger „das Sein“ - fehlt ebenso: „Hören Sie denn nichts ... hören Sie denn nicht die entsetzliche Stimme, die um den ganzen

Horizont schreit und die man gewöhnlich die Stille heißt? ... der sich wahrhaft Ängstigende hört das Sein selbst sprechen, von dem Da-sein gelassen wird.“¹⁵⁷

Kann man fragen, was vom zu sich selbst entschlossenen Dasein derart „gelassen“ wird, daß es sich so bemerkbar machen muß? Vielleicht ist erwähnenswert, daß Heidegger Medard Boss gegenüber erwähnt haben soll, daß er sich nur an einen mehrfach geträumten Trauminhalt (einen Prüfungstraum) erinnere, der aufhörte, als Heidegger die *Beiträge zur Philosophie* fertiggestellt hatte. Im Denken der Spätphase Heideggers spielen „Geviert“ und ein „letzter Gott“ eine entscheidende Rolle. Dasein, Gestell und Geviert, Heideggers Urszene? Eine Abkehr vom väterlichen Gestell, eine vatermörderische Kehre ins Geviert der Mutter, das den Denker „von Haus aus ins Denken“ ruft¹⁵⁸? Das ist vielleicht zu ödipal und zu regressiv gedeutet. Obwohl die ontologische Differenz diejenige von Mutter und Sohn sein könnte (und damit ist immerhin bereits eine Differenz etabliert) - versuchen wir es eher mit einer Wiederannäherung nicht an die Mutter, sondern an das Numinose, an das, was Jung „Gott oder das Unbewußte“ genannt hat, eine Wiederannäherung, die den *Heros* (das mit dem *Heros* identifizierte Ich) wandeln wird!

Heideggers (Wieder-)Annäherung erfolgt in der Beschreibung des Seins als eines „Gevierths“, der gegenläufigen Erfahrung zur derzeit vorherrschenden Konstellation des Zusammengehörens von Mensch und Sein im „Gestell“, in dem - dem Grundzug des „Stellens“ folgend - das Seiende zum bloßen „Bestand“, das Sein zur „Beständigkeit“ und der Mensch zum „bestellenden Funktionär“ der als „Technik“ realisierten Metaphysik und ihrer „Seinsvergessenheit“ derangiert. Im „Geviert“ entfaltet Heidegger die Vision einer Lebenswelt, in der „Erde“, „Himmel“, „Göttliche“ und „Sterbliche“ in der „Vierung“ ihres „Spiegel-Spiels“ zusammengehören¹⁵⁹. Die Gottesfrage wird in eine Topologie des Seins¹⁶⁰ eingebunden: „Die

Göttlichen“ werden als „winkende Boten der Gottheit“ beschworen, in deren Walten sich im Schnittpunkt des Gevierts das Erscheinen des „letzten Gottes“ als „eschatologisches Ziel des Seinsgeschicks“¹⁶¹ ankündigt, des „letzten Gottes“, der auch in der sechsten „Fügung“ der *Beiträge zur Philosophie* alles Anwesende als verborgen sich lichtende Mitte „the-en-pantistisch“¹⁶² überschreitet.

Die Verfassung des „Gevier“, das in Form einer Doppeldoublette die Struktur eines Mandalas hat, ändert jedoch an der Vereinzelung des metaphysischen Individuums nichts Wesentliches. Der Tod als „Vorbei“ des Daseins, als „Schrein des Nichts“ wird ausgehend von der Endlichkeit begriffen, und nicht als Möglichkeit einer Selbstüberschreitung des Daseins, wie etwa bei Bataille, Bloch oder Lévinas. Er birgt das Wesen des Seins in sich, er birgt das Nichts, zu dem der Mensch geworden ist. In einer äußersten Neutralität bezeichnet er den Übergang vom bloßen Sein zum bloßen Nichtmehrsein, er entspricht der Neutralität des „metaphysischen Daseins“¹⁶³ in dessen heroischem Nihilismus: ein völlig unspezifisches und eigenschaftsloses Wesen, aber im Stande vor aller Existenz und vor jeder Zersplitterung, gänzlich Individuum (das, was wir für gewöhnlich unter einem Individuum verstehen, ist gemessen daran eigentlich ein „Dividuum“), ein -

„mythischer Adam, der vorgeschlechtlich neutral, die Geschlechtlichkeit (Mann, Frau, Kind) in gleichsam mythischer „Zerstreuung“ in sich birgt. Er ist mit dem „Dasein“ sicher darin gleich, nabellos zu sein. Das „Dasein“, insofern „in das Dasein“ und „in den Tod“ „geworfen“, ist niemals abgenabelt worden. Heideggers metaphysischer Individualismus und situativer Faktizismus gibt weder einem Vater noch einer Mutter des „Daseins“ eine Chance ... Er verdankt sich auch keinem Geschlechtsakt ... sondern ist allein von der transzendentalen Art der Uermöglichung“.¹⁶⁴

Der Mensch - kein Lebewesen, eher ein *Seinswesen* - ist ganz des Seins, sein Seinkönnen als *Ganzes* bedeutet: „auf der Erde“, „unter dem Himmel“, „vor den Göttlichen“, „im eigenen Wesen und Vermögen“.

Die von Heidegger mit dem ontologisch-eschatologischen Titel „die Sterblichen“ Benannten, „wohnen“ nicht im Alltäglichen, sondern sind „eigentlich“ im „Sein zum Tode“, sie übersteigen das Gewöhnliche und Unheile, um sich vor das „Heile der Göttlichen zu bringen“, in einem sakralen Festtag des Seins¹⁶⁵, in dem die Göttlichen und die Sterblichen im Verein mit Erde, Himmel und Ding zu ihrem Einander finden. Doch dieser metaphysische Überschwang ändert nichts an der Tatsache, daß das Sein

zum Tode ein „Sein zum Sterbenmüssen“¹⁶⁶ ist und daß nur eine nichtige Seite des Todes erwogen wird, und nicht jener „luxuriöse“ Exzeß eines Außersichseins, den der Tod mit der Erotik gemeinsam hat, wie etwa bei Bataille. Anstatt aus dem Bewußtsein eines Sterben*müssens* ein Leben im Sinne eines Überlebenwollens zu führen, was einem dauernden Absterben gleichkommt¹⁶⁷, könnte ein Leben, das sich in ständigem Austausch mit dem Tod erlebt, zu einer Form von Lebensbejahung und einem Sterben*können* führen, in dem das vereinzelte Individuum seine Diskontinuität auf eine Kontinuität hin überschreitet, in der es sich eins mit allen Lebewesen weiß. Der Vollständigkeit halber muß erwähnt werden, daß der Tod in der Besprechung Heideggers und Batailles aus einer ganz bestimmten Perspektive thematisiert wird. Wenn man sich vor Augen führt, daß in der Psychoanalyse die Todes*angst* - und nur in dieser ist der Tod real¹⁶⁸ wie Baudrillard in seinem Todestheorem erklärt - als Verdichtung aller zu Lebzeiten möglichen Ängste angesehen wird: als Kastrationsangst (=Angst vor Verlust der biologischen Funktionen und vor der Zerstörung des Körpers), als Angst vor Überschwemmung des Ich mit Triebimpulsen (=Angst vor Verlust des Bewußtseins und der Kontrolle) und vor allem als die Angst vor Objekt- und damit Selbstverlust (=Angst vor Trennung von Beziehungen), dann wird klar, daß besonders diese letztgenannte Perspektive im Mittelpunkt unserer Besprechung steht und daß Heidegger und Bataille diesbezüglich eine gegenläufige Denkbewegung vollziehen.

Wir brauchen Batailles Todesleidenschaft und den exzessiven, gewaltsamen und dionysischen Drang zur Selbstüberschreitung und zum Subjektverlust nicht in vollem Umfang zu teilen; die „Transgression“ des solitären Individuums auf die anderen hin, die Betonung der daraus erwachsenden Gemeinschaft verdienen jedoch festgehalten zu werden, da dies etwas darstellt, das bei Heidegger merkbar fehlt. Auch im *Geviert* ist Sterben „nichts Lebensteiliges von der Art ..., daß einer Mutter ihr Kind, einem Freund der Freund stirbt. Kein Wunder, daß ... kein interaktives Verhalten wie Trauer, Abschied und Andenken unter den Sterblichen vorgesehen ist ... wem der Tod als heiliger Sarg zu denken aufgegeben ist, ... der ist ganz des Seins ... ohne daß ihm Seiendes in die Quere kommen könnte, Seiendes gar von der Art des „Mitedaseins“¹⁶⁹, wie Marten bissig kritisiert.

Fazit also: Leben und Sterben sind nichts Lebensteiliges, eine Solidarität der Sterblichen ist durch ein isolierendes Seins- und Wesenskonzept ausgeschlossen, dessen Motto Heidegger folgendermaßen vorgibt: „Nur weil ich ein existierendes Selbst bin, bin ich ein mögliches Du für einen Anderen als Selbst“¹⁷⁰. Berlinger greift dieses Konzept in seiner Todesmetaphysik im Hinblick auf die „Todesindividualität des Menschen als Freiheit“¹⁷¹ auf, derzufolge der Mensch die Freiheit habe, in den Tod zu gehen, *wie er* will: „Der Mensch wird durch seine Freiheit ermächtigt, zeitüberlegen in der immerwährenden Selbstbesinnung durch die Selbstbejahung den Sinn seines Seins ... zu deuten ... Der Tod enthüllt in diesem Ineins von Sein und Freiheit, daß der Mensch ein Wesen ist, das daseiend endlich seine Freiheit nur gebrauchen kann, um sie im Tod ewig zu sein.“¹⁷² Der Sinn des Todes liege darin, eine endgültige Antwort auf die Frage: „wer der Mensch sei?“, zu geben - nämlich ein Seiendes, das im Tod zum endgültigen „Ich-Sein“ erhoben ist. In dieser ontologischen Morphopoiese werden die geschichtlich-kontingenten Freiheitshandlungen durch das Sein des Todes in ihre letztthin gültige personale Gesamtgestalt aus dem „Schlaf des Seienden“ in die „Wachheit des Seins“ erhoben, als die sie ewig sind: „Das Sein des Menschen ist die Freiheit ... Durch das Sterben geht der Mensch in das Sein seiner Freiheit zurück.“¹⁷³ Welcher Raum bleibt darin für das Zwischenmenschliche?

Beziehung (unter Lebenden) wäre bei Heidegger im Idealfall eine Begegnung im Transzendieren der je eigenen Faktizität, wäre ein neutrales Seinsverhältnis, wäre der „metaphysische Zusammenklang“ eines Daseins mit einem anderen:

„Da bewegt sich Gott und mit ihm die göttlich reine Gestalt des Adam und die der auferstandenen Natur. Im Überschwung und Überschwang erfährt der Existierende die „Übermächtigung“ Gottes - zum Beispiel in der Form der Liebe als des „Zusammenklangs“ von „Dasein“. Menschliche Liebe ist dann in sich ein Vorklang der Aufhebung aller Geschlechtlichkeit - der endgültigen göttlichen Neutralität. Menschliche Liebe als geistiges und göttliches Neutralitätsereignis zweier „Herzen“, die keine menschliche Eigenheit mehr verraten, sondern reines „Seiendsein“ praktizieren.“¹⁷⁴

Man darf Heidegger freilich auch nicht einseitig zum Philosophen eines metaphysischen Heroismus abstempeln, zumal selbst in kritischen Zeilen wie eben etwas anderes durchschimmern kann, wenn man

das von Heidegger Beschriebene von seinem existentiellen Konkretismus loslöst. Wir hätten dann die Vision des *Anthropos* vor uns, nämlich das Bild einer Ganzheit, ein Bild des Selbst, und es ist hilfreich, zwei Bilder zu differenzieren, wie anhand der Figur des Adam gezeigt werden kann. Dieser ist einerseits ein Synonym der aqua permanens¹⁷⁵ oder der prima materia, das heißt eines undifferenzierten Anfangszustandes, der gestaltet werden muß; andererseits stellt er den differenzierten, „neuen Adam“ dar. Und dennoch: Das Heroische stellt sich in einem extremen Übergewicht dar. Im Sinne einer ersten Zusammenfassung möchte ich deshalb von jungianischer Seite Hillman zu Wort kommen lassen:

„So wäre es zum Beispiel falsch, analytische Erfahrung mit Existenz gleichzusetzen und von der Existenzphilosophie eine fremde Sprache und ein fremdes System von Maß und Gewicht zu entlehnen. Die Lehre vom Wesen der Analyse muß, soviel Ähnlichkeit sie mit der Philosophie aufweisen mag, analytische Psychologie sein. Sie ist psychologische Analyse, Analyse der Seele und kein phänomenologisches oder daseinsanalytisches Philosophieren. Analytische Psychologie ist vor allem eine Wissenschaft von den unbewußten Prozessen. Diese Prozesse können mit Bächen oder Flüssen verglichen werden, die sich zu einem großen Strömungssystem des Individuationsprozesses vereinigen, das jedes Menschenwesen durchzieht und das Individuum auf seiner Reise zum großen Meer Schritt um Schritt seine eigene Gestalt suchen und finden läßt. Die einzelnen unbewußten Abläufe können auch als Mythologeme verstanden werden oder als mythische Fragmente, die im täglichen Verhalten und in Träumen zutage treten und in ihrer Gesamtheit den zentralen Mythos zum Ausdruck bringen, der hinter der individuellen Ausprägung jedes einzelnen Menschen steht. Die Analyse strebt danach, den Fluß der symbolischen Fragmente zu beleben und sie in ihrem Streben nach Vereinigung im zentralen Mythos zu unterstützen. Beim Studium dieser Prozesse finden wir in ihnen System, Gesetz, Ordnung und Zusammenhang. Es geht nicht einfach um die reine Annahme von allem Seienden, wie es die Daseinsanalyse tut. Das „Dasein“ eines Individuums weist weder ein Grundmuster auf, noch hat es ein Ziel; alles ist gleicherweise gültig, denn die Kriterien für eine authentische Existenz können nicht aus der Bewußtseinslage des einzelnen gewonnen werden. In der Daseinsanalyse wird die Subjektivität nicht durch die objektive Psyche ausbalanciert. Sie führt zu einer Verherrlichung des Individuums in seiner existentiellen Einsamkeit und zum Außerachtlassen jener grundlegenden unbewußten Vorgänge, die sowohl dem Menschengeschlecht als ganzem zugehören, wie auch die Voraussetzung der Individuation jedes Einzelmenschen sind.“¹⁷⁶

Hillman spricht hier wiederum den *Anthropos* als Symbol des Menschheitszusammenhanges im Selbst an, und es scheint, als würde der konkret und heroisch verstandene Existentialismus in dessen Schatten verbleiben. Doch lassen wir uns auf ein Schattenspiel ein, um den *Heros* auch in einem anderen Licht sehen zu können. Dazu drei Anregungen.

Erstens: Der *Heros* nimmt *sein* Sein auf sich - und damit auch seinen Tod, seine Einsamkeit und seine

Angst; als „Sterblicher“ vermag er den „Tod als Tod“ - was ich hier nicht im Sinne des Sterbenkönnens als Existenzweise, das heißt als reines, das Dasein treffendes Seinsgeschehen verstehen möchte, vielmehr als tatsächliches Vermögen, das ein Mensch vermag: Der *Heros* geht mit dem Bewußtsein, daß *er* es ist, in den Tod und bewahrt sich vor dem gänzlichen Aufgehen in einem amorphen Kollektiv der Geschlechter. Der *Hieros Gamos* mit der Todesmutter (vergleiche: *Heros* und *Hera*) wird zu einer aktiven Geste und Haltung¹⁷⁷; was in Teil I beim Tod Gottes zu entdecken war, daß Gott auch im Tode „ist“, wiederholt sich hier auf der menschlich-existentiellen Ebene. Nach dem Tod Gottes am Kreuz nimmt nun auch der Mensch sein Kreuz und seinen Tod auf sich - wobei das Kreuz als Libidosymbol¹⁷⁸, als phallisches und auch apotropäisches Emblem das Leben selbst repräsentiert.

Die Kernfrage wird allerdings sein, ob er auch wie Gott bereit ist, sein Blut, die Essenz seines Wesens, für andere zu geben, oder ob er sich nur für die Rolle eines einsamen (Ver-)Führers zu „nichts“ eignet. Ich habe in Teil I zu erläutern versucht, wie der Verlust der Liebe und des phallischen Rückhalts des Vaters den Eros zu anderen initiiert, was vielleicht mehr ist als bloße Sublimierung der homosexuellen Libido. Hier können wir die Todesmetaphysik des *Helden* vorsichtig in diese Richtung erweitern: Der Tod, den der *Held* stirbt, enthüllt sich nicht ausschließlich als Bestätigung seines „Ich-Seins“, seiner todesüberdauernden Seinsweise - „Ist das Sein des Todes offenbar geworden, dann ist dem Tod seine Negativität genommen ... der Tod ist ein Element unseres Seins selbst“¹⁷⁹ -, sondern, wie etwa der Buddhismus darlegt, als der grundlegendste Zustand unseres Seins und als Essenz des Selbst, in der alles mit allem verbunden ist. Das Bewußtsein der Endlichkeit ermöglicht die Freiheit, begründet die Verantwortlichkeit und schafft Sinn¹⁸⁰, wenn erkannt wird, daß einerseits auch ich durch den Tod des anderen betroffen bin und andererseits mein - vermeintlich singulärer - Tod immer auch eine soziale Komponente hat.

Als zweites Grundcharakteristikum des Helden könnte man die Trennung der Tag- von der Nachtwelt, von Ich und Unbewußtem ansehen. Wir können dies etwa anhand der von Heidegger inspirierten Traumlehre des Daseinsanalytikers Medard Boss¹⁸¹ exemplifizieren, für den Wachen wie Träumen

zwei autochthone Existenzweisen sind: Wir denken und träumen immer schon im Horizont des Seins, das uns alles Begegnende aufgehen läßt. Trotz einer „*Traum-Welt-Kontinuität*“, die in der Geschichte der Philosophie nicht so selbstverständlich ist, betont Boss vor allem die „Andersartigkeit der Weltoffenheit“: Wachend vermögen wir uns, falls nicht neurotisch oder psychotisch gestört, freier in nahe und ferne Bezüge sowohl zu sinnhaft wahrnehmbar gegenwärtigen Gegebenheiten als auch zu bloß in Gedanken Anwesendem, Gewesenem und Zukünftigem einzulassen. Wachend - und das heißt denkend - verschaffen wir uns Einblick in unsere Existenzverfassung, indem wir die Frage nach dem Sein stellen. Das heißt: Erst das Erwachen führt uns in die volle Entfaltung unseres Wesens: „Der Mensch gewinnt seine Essenz, sein Menschsein im Zuge von Existenz, und er tut dies, indem er nach dem Sein fragt, indem er seine eigene besondere Vorhandenheit in Frage stellt“¹⁸².

Ein weiteres Beispiel für diese „heroische“ Trennung wären Jean-Paul Sartres¹⁸³ Studien zum Imaginären, in denen er über den Traum folgendermaßen denkt: Er sei jene noetische Modifikation des Bewußtseins, bei der das Bewußtsein sich ganz und gar dazu bestimmt habe, Synthesen der imaginären Art herzustellen, von denen es so fasziniert ist, daß es die Funktion des Realen gänzlich verliert. Während das Bewußtsein zur Zeit des Wachens durch sein In-der-Welt-Sein (die „Realität der Situation des Menschen inmitten der Dinge“¹⁸⁴) charakterisiert ist - das Bewußtsein könne nur als „in-der-Welt-seiend“, das heißt in Beziehung zum Realen als Situation-in-der-Welt (die „konkrete und individuelle Realität des Bewußtseins“) sein -, läßt sich dies vom träumenden Bewußtsein nicht sagen - eben weil dieses In-der-Welt-Sein die Beziehung des Bewußtseins zur Realität charakterisiert: Das träumende Bewußtsein ist zwar immer nicht-thetisches Bewußtsein von sich selbst - es erfaßt sich als „verhexte Spontaneität“, aber es hat sein „In-der-Welt-Sein“ verloren und ist in einer imaginären Welt ohne Freiheit eingeschlossen. Es kann vor allem nicht auf sich selbst reflexiv Bezug nehmen, sonst würde es sich als träumend erkennen und folglich erwachen. Es wäre reizvoll, hier tiefer in die Problematik einzusteigen, ich muß es mir aber versagen. Es genügt anzumerken, daß der Traum jenes „Andere“ ist, „von dem das westliche Denken nicht

loskommt¹⁸⁵, selbst wenn es sich auf heroische Art und Weise von ihm zu trennen sucht.

Drittens: Es geht noch um ein weiteres Verhindern eines „Aufgehens-in“, das der *Heros* im Rahmen einer *Ethik des Begehrens* vorexerziert. Für Lacan spricht und begehrt das Subjekt vom (großen) Anderen der symbolischen Ordnung her, den es im anderen Menschen, vermittelt durch die imaginäre Achse a - a', verkörpert sieht, wobei dieses Schema bereits ausdrückt, daß die imaginäre Schließung des Mangels nie gelingen kann. Lacan geht es genau um die Überwindung dieses Phantasmas der Vollständigkeit und um die Erfahrung des für das menschliche Sein konstitutiven Mangels, woraus eklatante Folgen für das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft erwachsen. Die symbolische und damit gesellschaftliche Ordnung geht aus etwas hervor, das, würde es im Sinne eines höchsten Ideals von der Gesellschaft verwirklicht werden, die Gemeinschaft in einer alles verschlingenden Unterschiedslosigkeit auflösen würde und somit der Untergang der Gemeinschaft wäre. Das, woraus der gesellschaftliche Zusammenhalt kraft des Gesetzes des symbolischen Vaters hervorgeht, bedroht diesen in seiner Erfüllung. Es ist -

„sicher kein Zufall, wenn dieses Ding die mythische Gestalt der Mutter hat annehmen können ... Uns braucht auch nicht die Beharrlichkeit dieser Gestalt der Mutter im politisch Imaginären zu erstaunen, angefangen bei der trivialen Metapher vom Mutterland, von der Mutter als Heimat ... bis zur sadeschen Fiktion der Republik als Aufgehen in der Gemeinschaft im Genießen aller an der mütterlichen Brust. Der mythische Charakter dieser Gestalt der Mutter als Statthalter des Dings besteht darin, daß durch diese Gestalt das Ding als jene Art eines ursprünglichen höchsten Gutes dargestellt wird, auf das man sich wie auf ein Objekt bezogen hätte, ein Gut, das verlorengegangen wäre und das wiederzufinden das Begehren aller und eines jeden aus Sehnsucht sich bemühen würde“¹⁸⁶.

Die ethischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind vor allem die „Pflicht zum Widerstand gegen jede Realisierung der Gemeinschaft im Aufgehen in der Gemeinschaft“ und eine „universale Deklaration der Menschenrechte ..., die sich jeglicher Universalisierung des Menschen widersetzt“¹⁸⁷. Das ist ein Punkt, den ich für sehr wichtig halte, auch wenn Metaphern wie Mutterland und „Vater“-Sprache - Und was ist mit Muttersprache und Vaterland? - in alte Dilemmata führen. In der Tiefe dieser Mutterland-Problematik meldet sich jedoch wieder die zwischenmenschliche Ebene an: Wie begegnet der Lacansche *Heros* eigentlich dem anderen? Begegnet er ihm überhaupt, da er strenggenommen ja nicht

einmal sich selbst begegnen kann? Oder anders gefragt: Wem oder welcher Gegebenheit begegnet der *Heros* eigentlich?

Im *Seminar Buch VII* stellt Lacan die für die Ethik der Psychoanalyse zentrale Frage, die die traditionellen Ethiken und ihren Dienst an Gütern unter der „Perspektive des Jüngsten Gerichts“ zurückweist: Hat man konform mit seinem Begehren gehandelt? Traditionelle Ethiken richten Ideale wie Tugend, Mäßigung, Pflicht, Glück, Nützlichkeit usw. auf und dienen letztlich einer Ordnung der Macht - was der einzigen Schuld gleichkommt, die der Mensch begehen könne: von seinem Begehren abzulassen¹⁸⁸. Verhältnis des Begehrens zum Tod: „die universelle Ausrichtung des Dienstes an den Gütern ... impliziert eine Amputation, Opfer, das heißt diesen puritanischen Stil im Verhältnis zum Begehren ... (und, Beif.) löst nicht das Problem des gegenwärtigen Verhältnisses, das, in dem kurzen Zeitraum zwischen Geburt und Tod, ein jeder Mensch zu seinem eigenen Begehren hat - es geht nicht um das Glück künftiger Generationen“¹⁸⁹.

„... nicht um das Glück künftiger Generationen“ hallt es in meinen Ohren nach; geht es bei der Individuation nicht auch darum? Lacan, der Denker des Anderen, sperrt die Psychoanalyse hier in einen tragischen Heroismus, der bis hinein in die ethische Haltung des Analytikers zu verfolgen ist. Der Analytiker ist derjenige, der „ungestraft verraten werden kann“ (die Definition des *Helden*), und er untersteht der Forderung, „nicht in seinem Begehren auszuweichen“: „eben weil der *Held* sich hier in korrekter Weise aufführt, geht er durch alle Leidenschaften hindurch, in die sich der gewöhnliche Mensch verstrickt, nur, daß sie bei ihm rein auftreten und er sich in ihnen voll und ganz behauptet“¹⁹⁰. Er hat „bezahlt“, hat sein wahres Ich und die Endlichkeit bis zum Äußersten akzeptiert, hat nichts anderes als sein analysiertes Begehren, was heißt, daß es ihm nicht möglich ist, bei Täuschungen stehen zu bleiben; er weiß, daß das Unmögliche - die Schließung des Mangels - nicht zu begehren ist. Verhältnis von Tod und Begehren - „die Hilflosigkeit, in welcher der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst, das sein eigener Tod ist ... von niemandem Hilfe zu erwarten hat“¹⁹¹. Das heißt auch nicht

vom Analytiker, der verweigert, die Autonomie des Ich zu stärken, da er es „liquidieren“ möchte, um es (Wen?) erkennen zu lassen, daß es „eigentlich“ eine Leerstelle im Realen ist, einen unaufhebbaren Mangel hat und daß sein Begehren auf ein Unmögliches gerichtet ist. Der andere ist in diesem psychoanalytischen Echo Heideggers ein mehr oder weniger minderwertiges Substitut des Dings: „Das Ding ... kein Etwas ... Das Begehren ... geht ... insofern das Ding der reine Mangel ist, daraus hervor ... Das Ding geht jeder objektalen Beziehung, folglich jeder Beziehung zum anderen voraus. Nun ist die Gemeinschaft nichts anderes als diese Beziehung und die Überschneidung dieser Beziehungen, so daß sich behaupten läßt, daß die Gemeinschaft aus dem Ding hervorgeht.“¹⁹²

Damit sind wir wieder bei der Schattenseite des *Heros* angelangt. Es wird deutlich, warum Lacan, dessen Le(e)hre von manchen für *die* Arkandisziplin des 20. Jahrhunderts gehalten wird, auch kritische Stimmen erntet. Hier ist eine davon:

„Sodann wird man gewahr, daß in dieser lacanschen Praxis das Subjekt, das man durch sein angestrenktes Schweigen in Angst versetzt ... wie ein einfaches Objekt behandelt wird. Mit dem „anderen“, da er ohnehin nur ein verdinglichtes Ich ist, „können wir alles machen, was wir wollen, einschließlich dessen zu denken, daß er ein Objekt ist, das heißt, daß er nicht weiß, was er sagt“. Ist, ganz im Gegenteil dazu, nicht die Auffassung angemessen, daß selbst in seiner äußersten Verwirrung der „Verrückte“ oder der „Kranke“ in gewisser Weise doch ... das „Subjekt seines Wahnsinns“ bleibt? Ethisch gesagt stellen Theorie und Praxis Lacans den extremen Gegensatz zu einem solchen Humanismus dar.“¹⁹³

Man muß nun überhaupt die Frage stellen, welche Art von Ethik aus der der Psychoanalyse eigenen Substanz ans Licht drängt. Psychoanalyse beinhaltet ja in ihrem Anspruch, die Wahrheit des Subjekts zur Sprache zu bringen, eine „inhärente ethische Dimension“¹⁹⁴. Eine heroische? Soweit wir Lacan bisher gefolgt sind, sicherlich. Dieses heroische Modell des *Seminars VII* hat Lacan im *Seminar XI* jedoch revidiert, und durch die Hinwendung zum „Realen“ hat er der Ethik eine neue Grundlage gegeben. Gondek¹⁹⁵ sieht darin einen Übergang von einer Heidegger-nahen zu einer Lévinas-verwandten Position, insofern der Ort des Ethischen vor jeder Ontologie angesiedelt wird: Das Unbewußte braucht als „Nicht-Realisiertes“ jemanden, der es geduldig erwartet: den Analytiker, der durch einen „acte d'amour“, eine Liebestat (Juranville), die Verabredung des Analysanden mit dem Realen ermöglicht. Das bedeutet, daß

die Beziehung zum Unbewußten selbst eine ethische sein muß. Psychoanalyse wird so zur Eröffnung eines freien ethischen Raumes, in dem Heteronomie in Autonomie umschlagen kann. Lipowatz sieht in dieser *Ethik der Liebe* „die einzige Alternative zu der perversen Interpretation Lacans“¹⁹⁶, kontrastiert das die Erfahrung der Kastration, der Endlichkeit enthaltende, phallische Genießen mit dem „anderen“, sublimierten Genießen (der Frau), „das sich nicht am Phallus, sondern am reinen Signifikanten orientiert, dessen Ausdruck Liebe und Kreativität sind“¹⁹⁷ und das die Kastration voraussetzt:

„Die Liebe überwindet die Phantasmen; sie ist etwas anderes als die Idealisierung und die imaginäre Identifizierung mit dem Anderen. Das Subjekt bezieht sich auf ein anderes Subjekt, nicht mehr auf ein Objekt, wie beim Begehren. Liebe ist ein Sich-Schenken, ein Gnadentakt, und nicht mehr ein Tauschakt, wie beim Anspruch. Zwischen Begehren und Liebe besteht kein Widerspruch; nur Neurose und Perversion sind lieblos, weil sie nicht aufhören zu verführen.“¹⁹⁸

Liebe als Geschenk des anderen, als jene Macht, die die Liebe zur Macht überwindet. Verlassen wir mit diesem gewandelten Heroismus Lacan, ohne seine Stimmigkeit weiter zu hinterfragen und ohne die Ambivalenz der Gabe erneut zu thematisieren! Lacan war einer der Verkünder des Endes des Menschen und einer grundlegenden Heteronomie. Das Unbewußte, das selbst eine ethische Verfassung hat, impliziert jedoch ein Umschlagen der Heteronomie in Autonomie - durch eine grundlegende „Versagung“, die das „wahre Ich“ charakterisiert: „Versagung im Namen des gerechten Gesetzes der Autonomie und die der endlichen sozialen Welt gilt, die für ihren Teil in der gewaltsamen Heteronomie des Über-Ichs gefangen ist.“¹⁹⁹

Wenden wir uns nun wieder Jung zu, der ebenso wie Lacan nicht gänzlich gegen den Vorwurf des Heroismus gefeit ist, wie wir gleich sehen werden. Insgesamt gesehen geht die Wertschätzung des *Helden* unter Jungianern konträre Wege. Manche sehen in ihm eine manische Form der Abwehr, manche eine Kompensation von Abhängigkeit, meist wird er jedoch als altersspezifischer Funktionsstil des Ich betrachtet. Lesmeister ruft interessanterweise Heidegger gegen den ganzheitsbesessenen Heroismus Jungs als Vorkämpfer einer todes- und endlichkeitsbewußten Lebenshaltung auf:

„Man muß bedauern und kann es zugleich nicht als Zufall ansehen, daß die Einsichten der zeitgenössischen Existentialphilosophie in C.G. Jungs Werk keine Berücksichtigung erfahren haben.“

Die Verlorenheit des Ich in einer Welt, die gleichermaßen erdrückend und nichtig ist ... (hat, Beif.) Existenzialphilosophen wie Martin Heidegger dazu veranlaßt, das Nachsinnen über den Menschen bei den Tatsachen des Todes und der Endlichkeit beginnen zu lassen.²⁰⁰

Ob dabei nicht der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werden soll? Lesmeister erläutert: „Die heroische Ichidentifikation hat in der Analytischen Psychologie C.G. Jungs eine einseitige und in ihren Folgen bedauerliche Aufwertung erfahren, die damit begann, daß Jung schon früh den Helden zu *dem* Archetyp des Ichs erklärte.“²⁰¹ Das heroische, von paranoidem Vernichtungswillen geprägte Ich suche den nach außen projizierten Tod als Gegner, um ihn unschädlich zu machen, freilich ohne dabei zu merken, daß es selber - mit dem Tod identifiziert - grenzenlos destruktiv ist und das ungebrochene Leitbild patriarchaler Gewalt und Herrschsucht verkörpert. Die Steigerungsstufe der heroischen Ichidentifikation findet sich in der „titanischen“, alles verschlingenden Einstellung, in einer Ontologie des Oralen oder auch Analen, einer „Zombiementalität“²⁰² „lebender Toter“, die natürliche und soziale Ressourcen hemmungslos und im Glauben an unerschöpfliches Wachstum ausbeuten und in wertlosen Müll verwandeln. Ähnliche Diagnosen haben übrigens auch Bataille und Baudrillard gestellt: Ein durch das „Domestikationsaxiom“ Endlichkeit gefügig gemachtes Leben wird als langsames Sterben vollzogen und in ein Tod produzierendes System gepreßt, das tote Werte und Arbeit anhäuft und das kapitalisierte Leben dazu zwingt, sich als Tod zu konsumieren: Der verdrängte Tod kehrt aber mitten in einem blutleeren, „Leben“ genannten Ersatztod wieder. Lesmeister spricht in diesem Zusammenhang von einer „Auferstehung der Toten“²⁰³ - der *Heros* hat gewissermaßen den Tod besiegt und lebt in einer Allmachthaltung, in der ihm nicht einsichtig ist, daß er nun selbst den Tod verkörpert, den er als destruktiven Schatten lebt. Baudrillards Lösungsvorschlag ergibt sich aus seiner Theorie des symbolischen Tausches und einer *Ethik der Gegengabe*, in der der Tod buchstäblich gegen den Tod aufsteht, was meiner Meinung nach auf einen totalen Nihilismus hinausläuft und den eigenen Tod, die subversive Todesbereitschaft moderner „Helden“, wie Terroristen, Selbstmörder und Märtyrer, als „Rückgabe“ an das System erst recht heroisiert und idealisiert. Ich kann Bergfleth nicht ganz folgen, der darin einen Gemeinschaft stiftenden Faktor sieht und schreibt:

„Ich denke, daß die Todbereiten eine Gemeinschaft bilden mit denen, die den letzten Schritt gewagt haben. Wir ermessen gar nicht, in welchem Ausmaß wir von unseren großen Toten leben, die sich gleichsam stellvertretend für uns geopfert haben. Der soziale, symbolische Austausch mit den Toten ... ist uns vielleicht gar nicht so fern. ... Die einzige und allerdings entscheidende Voraussetzung ist die, daß wir todesbereit sind, bereit, unser Leben zumindest symbolisch hinzugeben, um es wiedergeschenkt zu bekommen von den Toten.“²⁰⁴

Das Leben wird hier wohlgemerkt nicht vom Tod entgegengenommen, sondern von den mit diesem identifizierten Toten. Sterben, Tod und Totsein vermengen sich. Was, wenn der symbolische Austausch mit den Toten gar nicht möglich ist? Hier ist tatsächlich an jenen Heideggerschen „Schrein des Nichts“ oder an die Grunderfahrung absoluter Verslossenheit, Abweisung und Entrücktheit in ein Eigenstes²⁰⁵ zu erinnern, die den Lebenden in der Begegnung mit dem Stein und den Toten zuteil werden kann. Wir werden gleich sehen, daß auch der von Lesmeister geforderte *Anti-Heros* in den Verdacht gerät, auf einen narzißtischen Heroismus hinzusteuern.

Es stimmt, daß der *Heros* unweigerlich des Todes ist, nur „bei den Grabhügeln“ findet man ihn. Er wird, wie vorhin der *Puer*, „sterben“ müssen, was dem Opfer seiner ausschließlichen Selbständigkeit gleichkommt. Tatsache ist aber, daß der *Heros* einem machtvollen seelischen Geschehen entspricht, das nicht zuletzt dazu dient, eine Identität zu finden²⁰⁶ oder neu zu organisieren - in bestimmten Kindheitsphasen, aber auch während psychotischer Krisen²⁰⁷ oder in bestimmten Lebensphasen und -situationen. Und: Man darf nicht vergessen, daß er in seiner ethischen Dimension keine letzte Antwort darstellt, sondern bereits über sich selbst hinausweist. Erstaunlich also, daß die Heldenmetapher bei Heidegger und vor allem auch bei Lacan vorkommt, der dem Subjekt zunächst jede Autonomie abspricht und damit das Leben aufs Spiel zu setzen scheint:

„Archetypisch gesehen ist dieser Urkampf das Sinnbild für jede beginnende psychologische Entwicklung, für jenes Stadium ... wo die Existenz des Ich noch auf dem Spiel steht ... Welches ist nun das spezifische Merkmal am Kampf des Helden in seiner ... reinsten Form? Es ist das Aufs-Spiel-Setzen des Lebens selbst, der bedingungslose Kampf um Leben und Tod.“²⁰⁸

Das Aufs-Spiel-Setzen des Lebens - vielleicht um eine - und sei es nur negative - Form von Identität zu finden? Was auf dem Spiel steht, ist tatsächlich das Leben selbst, der Eros des Lebens, der Eros zu

anderen und zu sich selbst. Der *Heros* ist jedoch nicht nur Sinnbild eines um Existenz ringenden Ich, sondern auch eine Erscheinungsform des unbewußten Selbst. Das, was am meisten im dunklen bleibt, ist der Menschheitszusammenhang im Selbst. Der *Heros* hat zu lernen, daß existieren nicht bloß „für sich“ dazusein, sondern dem anderen und ebenso dem „Unbestimmbaren und Unergründlichen“²⁰⁹ gegenüber dazusein bedeutet.

Wie vorhin angekündigt, sei noch kurz auf Lesmeisters Lösungsvorschlag eingegangen, eine dionysische, masochistische - und das meint „nicht ganz männliche“ - Selbstausslieferung, die die „heroisch-omnipotente Abwehrformation“²¹⁰ unterwandern möchte: das Bild einer unheilbar zerrissenen Existenz, die sich vom Tode her sieht, Selbsterstückelung, Selbstopfer, negatives Identitätsgefühl. Hades, ein großer Philosoph, der „unendlichen Reichtum spendet, indem er uns lehrt, „nichts mehr zu begehren“, vor allem keine imaginäre Ganzheit. Paradigma dieser Haltung ist der von Titanen zerrissene Dionysos. Was Lesmeister freilich unterschlägt, ist, daß dieser im Augenblick seines gewaltsamen Todes durch die Titanen in einen von jenen geschenkten Spiegel blickt. Der manifeste Inhalt bezieht sich auf die Selbsterkenntnis in der Zerstückelung. Der latente Inhalt könnte uns lehren, daß der vermeintliche *Anti-Heros* ein *Heros* ist, der wie Sisyphos - Lesmeisters zweiter Protagonist - auf ewig seinen Stein wälzen und wieder scheitern muß. Das Einzige nämlich, das Dionysos im Spiegel erblickt, ist wie einst der selbstverliebte Narziß er selbst, ein *solus ipse*, der zerrissen wiederaufersteht, ohne je einen anderen im Spiegel erblickt zu haben. Zielt nicht auch Baudrillards symbolischer Tausch auf ein Leben, das sich aus der Gabe an den Tod als Gegengabe aus eben diesem empfängt? „Das Haus des Hades ist eine psychologische Sphäre im Jetzt, keine eschatologische Sphäre im Später ... jedes psychische Ereignis hat eine Hades-Aspekt“²¹¹, schreibt Hillman. Hades und Dionysos (Kasmilos), Vater und Sohn, wie auf alten attischen Vasen zu sehen ist, ein spiegelverkehrter Christus, der nach der „Ausgießung seiner Form“ eine neue Gestalt durch den Unterweltsvater (die Mutter?) bekommen wird. Der Vater: ein das analysierte Leben wiederbelebender Gott, ein von-den-Toten-erweckender Gott²¹²? Die dionysische Todesinitiation: die masochistische „Kehr-

seite“ der apollinischen, bei der der „Gott des Maßes“²¹³ und Unterscheidens zürnend vom Olymp herabsteigt, um treffsicher das Sterben unter die Menschen zu bringen ?

Vorhin wurde gemeint, daß der *Heros* zu lernen habe, daß er dem anderen und auch dem Unergründlichen gegenüber existiert. Dieses Unergründliche wird uns nun in Teil III in Form des „Unendlichen“ bei dem Ethiker beschäftigen, der für mich die schönste Begegnung mit Jung ermöglicht hat: Emmanuel Lévinas. Dazu, gleichsam zur Einstimmung, zwei Zitate mit Leitmotivcharakter, das erste von Lévinas, das zweite von Jung: „Die Verantwortung ist eine Individivuation, ein Individuationsprinzip.“²¹⁴ Und: „Die Seele ist nie vollständig ohne die Beziehung auf den anderen Menschen. Der unbezogene Mensch hat keine Ganzheit, denn er erreicht diese nur durch die Seele, die ihrerseits nicht sein kann, ohne ihre andere Seite, welche sie stets im „Du“ findet.“²¹⁵

Nach dem Opfer der kindlichen Abhängigkeit des *Puer* kommt es zum Opfer der ausschließlichen Selbständigkeit des *Heros*, wobei ich den *Heros* als ethischen Begriff verwende. Der *Heros* kämpft gegen den Tod, hat jedoch immer schon verloren - man findet ihn bei den Gräbern, wie gesagt wird. In seinem Tod liegt jedoch trotz der oben skizzierten Schwierigkeiten ein wesentliches Wandlungsmoment seines inflationären Größenselbst in Richtung auf den anderen hin und für ein „Sein jenseits“ des eigenen Todes. Mit Lévinas betreten wir nun den Boden einer Ethik des *Anti-Heros*, die jedoch trotz (oder wegen) ihrer totalen Deflation auch heroische Elemente enthält. Es ist nicht uninteressant, daß Lévinas von seiner philosophischen Herkunft her - abgesehen von Husserl - gerade den Heideggerschen Seinsheroismus und von seiner jüdischen Herkunft her den heroischen Halachismus²¹⁶ zu überwinden trachtet. Letzterer betont die als theurgisch zu bezeichnende Fähigkeit eines gleichermaßen Kreatur und Kreator seienden Menschen, dessen Wirken Gott beinahe in den Schatten stellt, wie aus den Motiven des Freiheit gewährenden Rückzugs Gottes (*Zimzum*), einer absichtlich unvollkommen geschaffenen Welt (*Schvirat Hakelin*) und der Wiederherstellung der Welt und des Menschen durch den Menschen (*Tikkun*)²¹⁷ abgeleitet wird.

Lévinas betont demgegenüber nicht die kreativ-theurgische Seite des Menschen, sondern die kreatürliche. Wir werden sehen, daß er dennoch der „Atlasrolle“ eines die Verantwortung der Welt tragenden Menschen - und damit einem heroischen Moment - verhaftet bleibt. Dennoch wird der Tod bei ihm nicht mehr nur das Unergründliche und Unheimliche sein, dessen sich der *Heros* vergewissern muß und das ihm zum Ursprung allen Sinns wird, sondern der von der Zeit aus - und nicht umgekehrt - gedachte Tod enthüllt sich als ein „Sich-Beugen vor dem Unendlichen“, als „Zu-Gott“, als „Beziehung zum Unendlichen“, als „Verantwortlichkeit eines Sterblichen für einen Sterblichen“²¹⁸ und als jener „absurde Wahnsinn“ eines „Für-nichts“, der die „Grundlosigkeit meiner Verantwortung für den Anderen ermöglicht“²¹⁹.

III. ANGESICHTS DES UNENDLICHEN: ICH SELBST

Mit dem 1906 in Litauen geborenen und 1995 verstorbenen Philosophen Emmanuel Lévinas stellen wir uns wieder der Frage nach dem Anderen, der bei Lévinas ein uneinholbarer, unendlich Anderer ist und bleibt. Gerade aus dieser Asymmetrie heraus, daß, bevor der Mensch Bewußtsein und Denken ist, er mit seinem Anderen zu tun hat - wenn man statt des „Anderen“ das Wort „Unbewußtes“ einsetzt, hat man die Grundannahme der Tiefenpsychologie -, gewinnt der Mensch seine ureigenste Subjektivität.

In seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit*²²⁰ unterscheidet Lévinas klar zwei Tendenzen: Die erste entspricht der traditionell-totalitären abendländischen Geisteshaltung, deren Ziel ein absolutes Wissen im Sinne eines Selbstbesitzes ist, ein Denken, das „sich zu Ende denkt“, da es in ihm kein Anderes gibt: Das begegnende Andere - also auch der andere Mensch - ist genau das, als was er vom Subjekt gedacht, vorgestellt wird - er bleibt Objekt einer alle Zeitmodi synchronisierenden Aneignung. Demgegenüber zeigt Lévinas nun eine zweite, „diachrone“ Tendenz auf: Noch bevor das

Subjekt - wie etwa bei Heidegger - Seinsakt und Freiheit ist, noch bevor die „arche“ des Bewußtseins - alles, was ist, muß in „meinem“ Bewußtsein auszuweisen sein - ins Spiel kommen kann, hat es mit dem unendlich Anderen zu tun, von dem es erst ins Leben initiiert wird. Das Denken „denkt unendlich mehr“, als es im objektivierenden Akt tatsächlich zu denken vermag²²¹: „Mein tiefstes Denken, das alles Denken trägt, mein Denken des Unendlichen, das älter ist als das Denken des Endlichen, ist die eigentliche Diachronie der Zeit, die Nicht-Übereinstimmung, das Loslassen selbst: eine Weise „verurteilt zu sein“ vor jedem Bewußtseinsakt und tiefer als das Bewußtsein“²²².

Lévinas bezieht sich dabei auf die cartesianische Idee des Unendlichen, bei der das „ideatum“ - also das, worauf die Idee abzielt - unendlich größer ist als der Akt, durch den man es denkt: „Für Descartes liegt hier einer der Beweise Gottes: Das Denken vermag nichts hervorzubringen, was es selbst übersteigt; dieses müßte schon in uns hineingelegt worden sein. Man muß daher einen unendlichen Gott annehmen, der die Idee in uns hineingelegt hat.“²²³ Bei Descartes blieb die Idee des Unendlichen jedoch „theoretische Idee, eine Betrachtung des Wissens“, wohingegen Lévinas zufolge das Unendliche nicht der Finalität einer intentionalen Bewegung eingeräumt werden kann:

„Was mich angeht, so denke ich, daß die Beziehung zum Unendlichen nicht ein Wissen, sondern ein Begehren darstellt ... das nicht befriedigt werden kann: daß das Begehren sich auf eine gewisse Art von seinem eigenen Hunger nährt und sich mit seiner Befriedigung vergrößert; daß das Begehren einem Denken gleicht, das mehr denkt, als es denkt oder als das, was es denkt. Gewiß eine paradoxe Struktur, aber nicht paradoxer als die Präsenz des Unendlichen in einem endlichen Akt.“²²⁴

Damit ist auch der uns begegnende Mitmensch „unendlich anders“ als jede unserer Vorstellungen von ihm, und strenggenommen ist er nicht einmal Person, da dies bereits eine inhaltliche Bestimmung wäre, wie Lévinas gegen Buber einwirft, der das Du als anderes Ich verstehe, das heißt von einem Selbstverständnis des Ich als Ich ausgeht, wohingegen der andere „ohne Kontext“ bedeute. Die Begegnung mit dem anderen beschreibt unser Autor unter der Metapher des „Antlitzes“, was ich im Verlauf der nächsten Seiten erläutern werde. Es soll vorweggenommen werden, daß diese *Ethik der Andersheit des Anderen*, seine Unendlichkeit, letztlich Ausdruck eines absolut anderen, abwesenden Gottes ist, der immer schon vorübergegangen ist wie Jahwe in der Geschichte mit Moses, wobei gerade diese „Armut der

Abwesenheit“ die „Nähe“ Gottes ermöglicht, die einzig mögliche Nähe, da niemand es ertrüge, Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen, ohne dabei sein Leben zu verlieren, wie die Hebräische Bibel zu berichten weiß.

Im Unterschied zu Buber, der Gott als „ewiges Du“ faßt, umschreibt Lévinas die unendliche Andersheit Gottes in der dritten Person als „Illeität“, in Differenz auch zur „Alterität“, der Andersheit des anderen Menschen. Im *Antlitz* - obwohl dies nicht das sinnlich wahrnehmbare Gesicht (kann es dieses ausschließen?) meint - wird das Unsichtbare in seiner Transzendenz als „Spur“ sichtbar: „Nähe“ Gottes im Gesicht des Nächsten. Insofern ist es das Höchste und zugleich das Niederste. Lévinas bewegt sich mit diesem Begriff weg von der phänomenologischen Immanenzthese, daß alles im Bewußtsein auszuweisen sein muß, in einen Bereich, in dem die „Nicht-Phänomene“ (Merleau-Ponty, Waldenfels) ihr Recht anmelden.

Eine kleine Zwischenbemerkung: Warum ist es für eine Tiefenpsychologie wichtig, sich mit der scheinbar nur philosophisch relevanten Frage eines *fremd* bleibenden Anderen zu beschäftigen, zumal dieses ja schon im Terminus „das Unbewußte“ mitzutönen scheint? Kurz gesagt: Um den anderen (und auch das Andere²²⁵) als wirklich exterior belassen zu können, um ihn nicht als „eigenes“ anderes, als Projektion oder Objekt der eigenen Psyche, als Indikator für eine Unbekanntheit mit mir selbst zu betrachten. So ist etwa auch bei Jung zu lesen: „Je unsicherer ich mir über mich selbst wurde, desto mehr wuchs ein Gefühl der Verwandtschaft mit allen Dingen, ja es kommt mir vor, als ob jene Fremdheit, die mich von der Welt getrennt hatte, in meine Innenwelt übersiedelt wäre und mir eine unerwartete Unbekanntheit mit mir selbst offenbart hätte.“²²⁶ Das Andere - im Sinne von fremd qua unzugänglich - gehört im Rahmen einer *Phänomenologie des Fremden* bestenfalls zu der Art und Weise, wie sich etwas zeigt, nämlich als „Mehr“, als „Überschuß“, als „Anspruch“, der eine Antwort einfordert, insbesondere eine solche, die wir - im weitesten Sinne des Wortes - „verantworten“ können. Der ursprüngliche Sinn von „verantworten“ (im

Sinne von „Gegenrede bei Gericht“ und reflexiv: „sich rechtfertigen“) ist dabei zu erweitern: „verantworten“ meint dann *für etwas einstehen, etwas vertreten*; wir werden sehen, daß es - neben dem anderen - letztlich auch wir selbst sind, wofür wir einzustehen haben. Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von „Aufgefordertsein“ als „dritter Modalität der Andersheit“²²⁷ und als „Struktur der Selbstheit“, insofern die Aufforderung bereits eine „ursprüngliche Bezeugung“ beinhalten muß, da andernfalls das Subjekt davon gar nicht berührt würde.

Verantwortung ist der Schlüsselbegriff, um den Dialog Lévinas - Jung zu eröffnen. Er könnte bei der Anerkennung eines uns bedingenden Anderen - bei Jung wäre dies die Anerkennung des Unbewußten - und der daraus erwachsenden Verantwortung beginnen, die unmißverständlich im folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:

„Ich verwende große Sorgfalt darauf, jedes einzelne Bild, jeden Inhalt zu verstehen ... und vor allem im Leben zu realisieren. Das ist es, was man meistens versäumt. Man läßt die Bilder aufsteigen und wundert sich vielleicht über sie, aber dabei läßt man es bewenden. Man gibt sich nicht die Mühe ... die ethische Konsequenz zu ziehen ... Auch wer die Bilder einigermaßen versteht, jedoch glaubt, es sei mit dem Wissen getan, erliegt einem gefährlichen Irrtum ... Die Erkenntnis muß als ethische Verpflichtung angesehen werden ... Mit den Bildern ... ist dem Menschen eine schwere Verantwortung auferlegt. Das Nicht-Verstehen sowie der Mangel an ethischer Verpflichtung berauben die Existenz ihrer Ganzheit.“²²⁸

Das Thema Verantwortung hat bei Jung einen über das persönliche Individuum weit hinausreichenden, kollektiven Horizont und ist eng mit der einseitig patriarchal-logozentrischen Ausrichtung des Abendlandes und deren Schattenseiten verwoben. Jung führt nun die Entwicklung zu einer „vollständigeren“ Sicht der menschlichen Seele in seinem Aufsatz *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*²²⁹ paradigmatisch anhand der Erweiterung der Trinität zur Quaternität aus, deren vielfältige Symbolik den zentralen Archetyp, das Selbst, umkreist. Bevor ich näher auf Lévinas eingehen werde, seien einige Grundgedanken aus diesem Aufsatz eingebracht. Sie bildeten bereits die stillschweigend vorausgesetzte Grundstruktur der beiden vorherigen Teile I und II. Einleitend sei darauf hingewiesen, daß die Trinitätsproblematik einen von Jung selbst bestätigten biographischen Hintergrund hat, der in der Auseinandersetzung des kleinen Carl mit seinem Vater, einem evangelischen Pastor, wurzelt, der den

diesbezüglichen Fragen seines Sohnes hilflos gegenüberstand²³⁰. Auch die Beziehung Jungs zu Freud hat hierin ihren tieferen Hintergrund.

Wie beschreibt Jung nun die *Trinität*? Als psychologisches Symbol bedeutet sie vor allem einen dreiteiligen, unbewußten Wandlungsprozeß des Individuums, wobei den drei Personen drei Phasen eines instinkthaft psychischen Geschehens entsprechen, was, wenn man nicht den relationalen Charakter der drei „Personen“ im Auge behält, nach Modalismus riecht. Es liegt ein Archetyp zugrunde, der die geistige Entwicklung ermöglicht, womit jedoch auch schon eine gewisse Gefahr der Einseitigkeit gegeben ist: Es stellt sich das Problem der Vierheit, für Jung *der* Archetyp der *Vollständigkeit* (und nicht *Vollkommenheit*!), zu dem auch das Abgespaltene, das scheinbar Minderwertige und das - wenn wir uns kurz die Bewußtes und Unbewußtes trennende Tat des Helden in Erinnerung rufen - Unbewußte gehört.

Die erste Person - der *Vater*: Im traditionellen metaphysisch-religiösen Verständnis der Eine, Absolute, der Schöpfer, zu dem der Mensch in einem kindlichen Verhältnis steht; trotz aller Nähe bleibt dieser Vater ein ferner Gott, ein essentiell Anderer, ein für den Logos-Sohn notwendigerweise unsichtbarer Vater; Jung wird im Gegenzug dazu einen im archetypisch-bildhaften Sinn *sichtbaren* „Vater“ - das Unbewußte in seiner „aufleuchtenden“, „luminos“ aufgehenden Qualität - skizzieren, eine Gegenthese zum „hysterischen Gegenwillen“²³¹ des Freudschen Unbewußten und zum Wunsch, nicht zu wissen, zu jener „Blindheit bei sehenden Augen“²³², die sich dem Sehen der Urszene und der nachträglichen Konstruktion eines imaginären Bildraumes verdankt. Kerényi berichtet, daß der Prädikatsbegriff „*théos*“ bei den Griechen zur Bezeichnung eines göttlichen Ereignisses verwendet wurde und insbesondere mit jenem „großen Aufleuchten“ in Verbindung gebracht wurde, das als „Zeus“ und „Vater“ angesprochen²³³ und auch als Geschehen der Freiheit erlebt wurde. Dies illustriert meiner Meinung nach eine wichtige Facette des *Vaters* bei Jung.

Wir können ebenso an den hinduistischen „Brahman“ denken, dessen apersonaler (*apurusa-vidha*) und damit beziehungsloser Aspekt stärker als bei Zeus zum Tragen kommt, ein Aspekt, der die Notwendigkeit

einer Vermittlergestalt, den personalen (purusa-vidha) Aspekt der Gottheit²³⁴, betont. Boss interpretiert dieses „Aufgehen“ - ausgehend von „braha“²³⁵ (wachsen) - vielleicht zu ontologisch als „das Sich-entfaltende-Wachsenlassen“ und „Ins-Sein-kommen-Lassen“, an dem der „Atman“ des Menschen (von hauchen, atmen) als „Hauch Brahman“ einen Anteil hat. Wir können - und dies ist ein kleiner Vorblick auf den Geist - auf einen weiteren Sohn, den Gott Hermes, verweisen, einen Gott des Verbindens, einen Vermittler zwischen den Göttern und zwischen Menschen und Göttern, zwischen Gegensätzen, zwischen Bewußtem und Unbewußtem - wie die beiden wellenförmig überkreuzten Schlangen seines Stabes, des Caduceus, darstellen, dessen Flügelpaar auf die Transzendierung der Gegensätze verweist. Hermes ist weder ein Grenzen ziehender Apoll noch ein entgrenzender Dionysos, er ist nicht diesseits oder jenseits der Grenze zu finden wie etwa *Senex* und *Puer*, Mann und Frau, Person und Archetyp, Endliches und Unendliches, sondern im grenzüberschreitenden „Dazwischen“. Heinrich Rombach beschreibt diesen „kommenden Gott“ ausgehend von einer Statue Michelangelos: eine Gestalt im Sich-Erheben, im Kommen, das Gesicht noch ungestaltet, ein einziger Anbruch, ein Tag, der nicht „ist“, sondern „tagt“, ein „Je-Gott“ und „Jäh-Gott“²³⁶, der Hermeneutik und Ontologie überschreitet. Dies ließe sich als eine Diachronie und Synchronie transzendierende Geste interpretieren, welche das als Nichts-sive-Sein oder Sein-sive-Nichts vollzogene Existieren des *Heros* über sich hinausführt.

Dieses „Aufgehen“ illustriert meiner Meinung nach eine wesentliche Facette des Begriffes *Vater* bei Jung. Der Begriff ist jedoch wegen seiner komplexen Begriffsgeschichte auch mit anderen Bedeutungen kontaminiert. So erscheint bei Jung auch das Problem, daß der metaphysische, als gut und liebend ersehnte Vater uns vor die Frage stellt, wie ein liebender Vater das Böse zulassen könne. Zeus ist demgegenüber „anders“ Vater, ist „zeugender Vater“ „im jeweiligen Ereignis“²³⁷, er befiehlt nicht, kommt nicht in Widerspruch mit sich selbst, indem er etwa das Böse zuließe - „Sein *nous*, sein alles spiegelnder Geist, die Erweiterung des Aufleuchtens über den Augenblick hinaus, sieht es nur voraus“²³⁸ -, und er ist nicht allmächtig, da er durch den Anteil (die *Moirai*) der Sterblichen am Leben beschränkt wird.

Einem allmächtigen Gott, der per definitionem gut, das summum bonum ist, kann dagegen das Böse freilich nicht zugerechnet werden, es bleibt dem Menschen vorbehalten. In dem bereits in Teil I gestreiften Aufsatz *Antwort auf Hiob* schildert Jung den Gegensatz von Mensch und Gott als „jahwistisches Erbe“²³⁹, die Angst vor Gottes Zorn verhindere es, die Antinomien, die Adam gleichsam ins Paradies gelegt sind, in die Gottheit zu verlegen. Obwohl Jahwe hier im Sinne eines anthropomorphisierten Gottesnamens verwendet wird, fällt auf, daß Jung ihn auch ontomorphisiert und damit eine gegenläufige Falte in den Gottesbegriff legt, da das ursprüngliche Anliegen des Ontomorphismus gerade darin bestand, den Gottesbegriff zu entanthropomorphisieren²⁴⁰. Der Vorteil dieser Gott und das Sein im Eigennamen Gottes identifizierenden, religionsgeschichtlich nachweisbaren Geste bestand darin, ein beziehungsvolles Ganzes, einen Kosmos zu stiften, in dem Gott nicht das ganz Andere ist: „Gott wird zum Sein schlechthin. Alles andere, auch der Mensch, wird in dem Maße *sein*, wie es aus Gott hervorgeht, an Gott teilhat, in Gott wächst.“²⁴¹ Der Nachteil besteht aber darin, daß es nun auf moralischem Gebiet schwierig wird, die einander zum Teil widersprechenden Attribute Gottes unter einen Hut zu bringen: Das Böse wird zum unlösbaren Problem²⁴²; zudem wird der personale Charakter Gottes verdunkelt, da es nicht so leicht ist, in ein personales Verhältnis zum Sein zu treten. Diese Spannungen in der Verwendung des Gottesbegriffes sind nicht unwesentlich für Jungs Konzept und darin auftauchende Unebenheiten. Doch wieder zurück zur Diskussion des *Vaters* und zur *Antwort auf Hiob*: Hiob ist für Jung das „Paradigma eines Gedankens, der in den Menschen reif wurde“²⁴³ und Jahwe zur Reflexion und zur Wiedererinnerung seiner guten und wissenden Seite zwingt - seiner koexistenten Sophia, wie Jung die Schechina nennt: Weil sein Geschöpf ihn moralisch überholt hat, muß Gott sich erneuern und in aller Gegensätzlichkeit Mensch werden.

Psychologisch verstanden ist der *Vater* ein unreflektierter und deshalb gegensatzloser Bewußtseinszustand²⁴⁴, in welchem das Ich noch abhängig ist, zum Beispiel von einer unhinterfragt übernommenen Tradition oder auch nur Meinung, einer bestimmten Lebensform, einem Habitus mit Gesetzescharakter: ein „bloßes Wissen um Gegebenes ohne intellektuelles oder moralisches Urteil“²⁴⁵ - ähnlich dem Heideg-

gerschen „Man“ -, ein Zustand also, in dem man eigentlich noch nicht man selbst ist, sondern den unbewußten *Vater* fortsetzt, von dem man sich erst differenzieren muß - was der *Sohn* dank der bereits angesprochenen *Sichtbarkeit des Vaters* auch kann.

Mit dem *Sohn* geht die Welt des moralischen Zwiespalts und des Schuldbewußtseins auf, er ist eine leidende Gestalt par excellence, eine neue Bewußtseinshaltung, in der die dem *Vater* unbewußten Antinomien aufbrechen, wie zum Beispiel im Motiv der *feindlichen Brüder* (etwa Satan und Christus, Kain und Abel). So inkarniert Christus ausschließlich die gute Seite Gottes - obwohl ihn ebenso wie den *Vater* eine gewisse Zornmütigkeit und ein Mangel an Reflexion auszeichnen. Jahwe ist durch die Identifikation mit seinem lichten Aspekt zu einem guten und liebenden Vater geworden, das heißt, er hat sich von seiner dunklen Seite getrennt, die Christus als Satan vom Himmel fallen sieht. Für Jung ist Christus daher ein „Erstling“, der einen zweiten, apokalyptischen Messias erwarten läßt, der sich in den Antichristuserwartungen und in der Johannesapokalypse ankündigt, die darlegen, daß dem christlichen Gott respektive der christlich-abendländischen Bewußtseinsdominante die dunkle Seite, der *Schatten des Vaters*, noch nicht genügend bewußt geworden ist; die *Imitatio Christi* zieht eine dunkle Schattenproblematik nach sich, die Lösung der Apokalypse ist nicht eine Versöhnung der Gegensätze, sondern deren endgültige Auseinanderreißung: Der Teufel wird auf ewig in einen Feuersee geworfen, die Schöpfung vernichtet; der endzeitliche Messias zeigt nicht nur die Schattenseiten des Autors der Apokalypse, sondern auch, daß die Erscheinungsweise des Selbst²⁴⁶ - das Jung zufolge eine *complexio oppositorum* sein soll - umso dunkler ist, je mehr sich das Bewußtsein mit der hellen Seite identifiziert. Jung vertritt hier eine „infernalistische“ Linie, die, entkleidet man sie ihres eschatologisch-metaphysischen Horizonts, die Bedeutung der Immanenz und des Menschen betont. Die angesprochene Paradoxie des Gottesbildes zerreißt nämlich den Menschen in Gegensätze, und nur der schuldige Mensch ist geeignet, zur „Geburtsstätte der fortschreitenden Inkarnation“ dieses Gottes zu werden, nicht der unschuldige, der sich der Welt vorenthält und den Tribut des Lebens verweigert, denn in diesem fände der „dunkle Gott“, „der

auch Mensch werden will“, keinen Raum²⁴⁷.

Psychologisch gesehen ist der *Sohn* ein Übergang vom *Vater* zum eigenen *Vatersein*, ein Weg des Suchens, der mitunter Abwege eröffnet, aber gerade dadurch diese dunklen Seiten einbringt. Sohnschaft bedeutet deshalb eine große Verantwortung sowie die Notwendigkeit, sich vom *Vater* als dem bisherigen Träger des unbewußten Selbst zu differenzieren. Diese Thematik bildete den Gegenstand von Teil I, wo im Zusammenhang mit dem *Puer* auch von der *Mutter* als der ersten *Trägerin des Selbst* die Rede war. Was Jung *Vater* nennt, ließe sich also auch in einem weiteren Sinn zum Beispiel als Elternimago verstehen, als der-Vater-die-Mutter-der-Urszene, von der der damit identifizierte Sohn Abschied nehmen muß, was der Aufgabe einer defensiven, präödiptalen Omnipotenzphantasie und der Trennung der Ureltern gleichkommt, ein Vorgang, durch den die innere Vaterimago erst aus der Kontamination mit der Mutterimago befreit würde²⁴⁸.

Der Konflikt des *Sohnes* löst sich in einem ersten Schritt durch das „Opfer der kindlichen Abhängigkeit“ und in einem weiteren Schritt durch das „Opfer der ausschließlichen Selbständigkeit“²⁴⁹, wie in Teil II im Zusammenhang mit dem *Heros* zu zeigen versucht wurde. Der *Sohn* muß anerkennen, daß er den Konflikt aus eigener Kraft allein nicht zu lösen vermag: Auf sich allein gestellt, ist er ein zwischen den Gegensätzen Gekreuzigter; nicht er ist die Quelle der Lösung, sondern der *Geist*, das heißt jene Einstellung, die über den Konflikt hinausweist - die anzuerkennende leitende Funktion des Unbewußten. Der *Geist* führt als Paraklet das Erlösungswerk des *Sohnes* weiter, dessen gewonnene Bewußtheit jedoch erhalten bleiben muß. Das „Kriterium der Erwachsenenheit“, schreibt Jung, besteht darin,

„daß man sich dem Geist der eigenen Selbständigkeit unterwerfen kann. Wie aus dem „Vater“ der „Sohn“ hervorgeht, so aus dem Sohnzustand der „Vater“, der nun aber eben nicht eine Wiederholung respektive Identifikation mit dem ursprünglichen Vater ist, sondern ein Mensch, in welchem die Lebendigkeit des „Vaters“ weiterzeugt. Dieser dritte Zustand bedeutet ... eine Einordnung des Ichbewußtseins in eine übergeordnete Ganzheit“²⁵⁰ -

durch den „heilenden, ganzmachenden Hauch“, der „keine persönliche Qualität“ mehr besitzt, obwohl Teilaspekte sicherlich personal symbolisierbar sind. Moltmann²⁵¹ nennt neben personalen Metaphern (Herr,

Mutter, Richter) auch formative (Ereignis, Raum, Gestalt), mystische (Lichtquell, Wasser, Fruchtbarkeit) und Bewegungsmetaphern (Sturmwind, Feuer, Liebe). Im Zusammenhang mit meinem Thema möchte ich einen besonderen Aspekt betonen, zu dem der Geist hinführt: den gemeinschaftlichen Aspekt, den Menschheitszusammenhang, das Wir im Selbst, wie es vornehmlich im Bild des in allen Religionen aufscheinenden *Anthropos* anzutreffen ist: „Diese Anthropos-Figur stellt in Hinsicht auf den Einzelnen betrachtet das Ziel der Individuation bzw. einen Aspekt des Selbst dar. Jedoch ist in diesem Bild, mehr als in anderen Zielbildern des Individuationsprozesses, wie dem Lapis, dem Mandala, dem Stern usw., der Aspekt des Menschheitszusammenhanges im Selbst unterstrichen.“²⁵²

Der *Anthropos* als Selbst der Menschheit oder - anders gewendet -, die Menschheit als Träger des Selbst darf freilich nicht ausschließlich als *das* gesuchte Individuationsideal angesehen werden, wie es der notwendigerweise lineare und idealtypische Aufbau der Arbeit nahelegen könnte. Auch diese Projektion des Selbst ist keine schlechthin endgültige, sondern eine ständig zu relativierende, weil neben anderen bestehende, und sie gewährt einen Einblick in das aufeinander bezogene Zusammenwirken aller archetypischen Positionen, die allesamt ihre Berechtigung und ihren Sinn haben. Individuation ließe sich mit einem Klang vergleichen, an dessen Zustandekommen viele Obertöne beteiligt sind, und ist eher zirkulär denn linear. Sie ist auch nicht als dialektischer Dreischritt à la Hegel zu denken, der im Erreichen der Geiststufe die Vollendung sah. Diese Einsicht nimmt einem etwa anvisierten einseitigen Individuationsideal die Schärfe und Ausschließlichkeit, wie ich in der Folge zeigen werde.

Derrida hat die Semantik des Wortes „Geist“ mit dem idiomatischen „gheis“ - „aufgebracht, entsetzt ... außer sich sein“²⁵³ - in Zusammenhang gebracht: Der „entflammende Geist, der Geist in Flammen, der entflammende-Geist-in-Flammen“²⁵⁴ jagt in Derridas Heidegger-Studie die Seele ins Fremde, ins Anderswohin-vorwärts und Unterwegs-nach. Beziehen wir diese Aussage hier auf das Ich, dann ließe sich diesbezüglich von einer dekonstruktiven, Selbst-Differenzierung ermöglichenden „dionysischen logos“²⁵⁵ sprechen: „Das geteilte Selbst ist das authentische Selbst.“²⁵⁶ Was hier freilich mitanklingt, sind

die bereits angesprochenen regressiven und destruktiven Seiten auch des *Geistes*, die uns später im Zusammenhang mit der Unpersönlichkeit der Agape beschäftigen werden. Im theologischen Diskurs wird dieses „Je-Mehr“ und „Über-Hinaus“ des Geistes als jener Dritte angesehen, der das „ungeheure“ Anderssein von Vater und Sohn als ihre Einheit im Gegenüber verbindet²⁵⁷: Vater und Sohn werden in ihr „Über-sich-Hinaus“ gerissen, nicht in ein Irgendwohin, sondern zur umfassenderen *communio*, in der sich die Beteiligten gegenseitig individuieren. Der Geist als „Urbild des Personseins“ und als die „personalisierende Person“ innerhalb der Trinität bleibt selbst jedoch merkwürdig „impersonal“. Greshakes Argument, daß der Geist selber nicht weniger sein kann als das, was er bewirkt, erscheint wie ein blutleerer Aufguß des alten Argumentes, daß ein das Personsein des Menschen garantierender Gott selbst Person sein muß, da er nicht weniger sein kann als sein Geschöpf. Zudem wird bei dieser progressiven, auf *communio* abzielenden Interpretation das vorhin angesprochene destruktive Element verharmlost, indem der Geist einseitig als gleichursprünglich zugleich unterscheidendes und einendes „Band der Liebe“ gesehen wird.

Umgekehrt fällt bei der regressiveren Interpretation die Verbindung schaffende Facette des Geistes unter den Tisch. Deshalb verdient das Folgende unsere Aufmerksamkeit: Jung betont - zusätzlich zur traditionellen „Männlichkeit“ des Geistes²⁵⁸ - die „weibliche“ Seite des *Mercurius duplex*: die *Anima*, die belebt, eröffnet, Erstarrtes in Fluß bringt und deren umfassendere Bedeutung als *anima mundi*²⁵⁹ verlorengelht, sobald sie personalistisch im Sinne einer zu realisierenden psychischen Funktion mißverstanden wird. Sie ist als Medium eines „fremden“ Anderen - dessen Anerkennung die Eigenrotation des Ich beendet - ein wichtiger ethischer Faktor, den man in Zusammenhang mit dem „Opfer der ausschließlichen Selbständigkeit“ bringen kann: Der Exteriorität der Anima entsprechen unsere Interiorität und eine grundsätzliche Relativierung des Ich: “Human being is being-in-soul (esse in anima) from the beginning. Integration is thus a shift of viewpoint from her in me to me in her.”²⁶⁰

Aus der Anima allein ist - ebensowenig wie aus dem Animus - keine Ethik ableitbar, beide haben ihren

genuinen Platz in der *Syzygie*, einem „Götterpaar, von dem der eine vermöge seiner *Logos*-Natur durch Pneuma und Nous etwa wie der vielfach schimmernde Hermes charakterisiert ist und die andere vermöge ihrer *Eros*-Natur die Merkmale von Aphrodite ... trägt.“²⁶¹ Logos und Eros - die Transposition des Elternpaares in die höhere Oktave des männliche und weibliche Züge tragenden Geistes ?

Diese Gedanken Jungs zur Trinität mögen also die Folie sein, vor deren Hintergrund die Begegnung mit dem a/Anderen bei Lévinas vertieft wird. Es ist mir wichtig, das, was bei Jung als intrapsychischer Prozeß geschildert wird, auch interpsychisch und damit ethisch zu verstehen, sofern man dies überhaupt trennen kann.

Kehren wir also zurück zu Lévinas. Was ist es, wofür er eintritt, wenn er von Verantwortung spricht ? Zunächst einmal in einer radikalen Asymmetrie für den anderen, und dann für die Unverzichtbarkeit des Subjekts. Dieses ist insofern unverzichtbar, als es sich der Tatsache des Angerufenseins durch den anderen (das Andere), den Lévinas unter der Metapher des Antlitzes beschreibt, nicht entziehen kann: Wohl hat das Ich in bezug darauf die „Freiheit“, ob und wie es dessen Forderung nachkommt, das heißt, es kann „so oder so“ auf den „anarchischen“, also den vor der Arche des Bewußtseins liegenden Appell des anderen - „Du sollst nicht töten !“ - antworten. Doch - und dies ist entscheidend: Niemand kann an meiner Stelle antworten. Im Akt des Antwortens, der auf der einen Seite ganz „Tat und Vollzug des Ich, auf der anderen Seite aber initiiert“, hervorgerufen durch das ethische Gebieten des anderen ist, nimmt der Mensch wahr, daß sich seine Subjektivität als Unterwerfung, als „Subjektion“ ereignet, als Geschehen, in dem er sich einer ständigen Beunruhigung durch den anderen darbietet und aussetzt.

Worin liegt das Beunruhigende ? Im „Antlitz“, das ethisch „bedeutet“, insofern man sich ihm in seiner „Nacktheit eines im Stich Gelassenen“, in seiner „Zufluchtslosigkeit“, „die man als Schrei vernehmen muß, der schon zu Gott hin geschrien ist“, nicht entziehen kann und den Appell Du-wirst-nicht-töten! vernimmt. Dieser ist ein Paradoxon, da das Antlitz in seiner exponierten Nacktheit geradezu zu einem Akt der Gewalt einzuladen scheint: „Was gibt es im Antlitz und was nicht ? ... es gibt ... im Antlitz

des Anderen immer den Tod des Anderen und so, gewissermaßen, Anstiftung zum Mord, die Versuchung, bis zum Letzten zu gehen, den Nächsten vollkommen zu vernachlässigen²⁶².

Dieser „Einladung“ Folge zu leisten hieße, das „Unendliche“ nicht zuzulassen; die Beziehung zum Antlitz, das Du-wirst-nicht-töten, ist so der Widerstand in der vollständigen Blöße, der stärker ist als alle mögliche Gewalt. In seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* spricht Lévinas in aus der Psychopathologie entlehnten Begriffen wie „Psychose“, „Verfolgung“, „Obsession“ oder „Trauma“ von dieser Dezentrierung des Subjekts, die es von einem „Für-sich“ zu einem „Für-den-Anderen“ führt:

„Die Verfolgung ist eine traumatische Verletzung - Gewalt schlechthin, ohne Warnung oder Apriori, ohne mögliche Apologie, ohne Logos. Die Verfolgung führt zurück auf ein Sich-Abfinden ohne vorherige Zustimmung, und sie durchquert folglich eine Nacht des Unbewußten. Gerade darin liegt die Bedeutung des Unbewußten - Nacht, in der unter dem Trauma der Verfolgung der Umschlag vom Ich zum Sich erfolgt, passiver als alle Passivität diesseits der Identität, Verantwortung, Stellvertretung.“²⁶³

„Ich-im-Akkusativ“, „Sich“: „jemand, der noch bevor er er selbst ist ... schon sich vorgeladen findet“ - dies hat einen Aspekt, der in der Philosophie von Lévinas wegen der Asymmetrie zum anderen einer gewissen Immunisierungstendenz unterliegt. Michel Henry bringt diesen Aspekt auf den Punkt: „Wenn es ... wirklich der Andere wäre, der das Prinzip dieser Ethik wäre, die dann auf eine Art radikalen Altruismus reduziert wäre, wie könnte dieser Andere ein Verhalten bestimmen, das von jenem verschieden ist, welches sein Prinzip in mir findet? Ist der Andere tatsächlich mehr als ich selbst? Ist ein Mensch mehr wert als der andere?“²⁶⁴ Die prinzipielle Dezentrierung und Initiierung durch den anderen oder durch das Andere können weiters tatsächlich in eine Verfolgung, Obsession oder Psychose - also in ein Überschwemmtwerden durch unbewußte Inhalte - ausarten. Das Subjekt im Sinne eines grundsätzlichen „Der-eine-für-den-Anderen“ ist nicht davor gefeit, im dunklen, „nächtlichen“ Zustand unbewußter *participation mystique* zu verbleiben. Es könnte ihm ebenso „passieren“, dem anderen Gewalt anzutun, wie - und das akzentuiert Lévinas -, ihm „den Vortritt lassen“²⁶⁵ zu müssen. Was hier ins Spiel kommt, ist ein Ich, für das es zunächst eine durchaus wichtige Aufgabe sein kann, sich gerade aus der unbewußten Asymmetrie, vom *Vater*, zu emanzipieren, die „kindliche Abhängigkeit“ aufzugeben, sich einer

symmetrischen Beziehung und gegenseitiger Verantwortlichkeit bewußt zu werden und sie dem anderen gegebenenfalls auch bewußt zu machen. In diesem Zusammenhang ist auf die von Buber bestätigte Notwendigkeit der Objektivierung des anderen hinzuweisen.

Erblicken wir also im Spiegelspiel des Seelenspiegels „Antlitz“ das Du-wirst-nicht-töten, so bezieht sich dies keineswegs nur auf den anderen in seiner Nacktheit, Exponiertheit und Gottverlassenheit, sondern in einer erschreckenden Austauschbarkeit auch auf uns selbst. Den anderen zu - was nicht konkretistisch zu verstehen ist - *töten* hieße, daß ich selbst schon nicht mehr bin, selbst „getötet“ wurde beziehungsweise gar nicht zum Sein gekommen bin. Diese Dimension kommt bei Lévinas nicht zur Sprache. Bei ihm „fällt Gott ins Denken ein“, wie einer seiner Buchtitel heißt: Müßten wir nicht fragen, *welcher* Gott aus der Vielfalt des polytheistischen Seelenpantheons oder - anders gefragt - welcher Aspekt des Gottesbildes sich im Spiegelspiel der Seele konstellierte? Ich spreche hier vom Spiegelspiel der Seele, da sich im Antlitz jener *imaginale Raum* der Seele eröffnet, welcher der Seele als „Inbegriff von Beziehung“ eigen ist. Hierin scheint sich auch eine Kluft zwischen Jung und Lévinas aufzutun, der schreibt: „Das Judentum hat die Götzen nicht sublimiert, sondern ihre Vernichtung gefordert. Wie die Technik hat es das Universum entmystifiziert. Es hat die Natur entdämonisiert. Durch seine abstrakte Universalität stößt es Imagination und leidenschaftliche Gefühle vor den Kopf. Aber es hat den Menschen in der Nacktheit seines Antlitzes entdeckt.“²⁶⁶

Das Antlitz, die Transzendenz des a/Anderen, oder anders gesagt die apophatische Dimension, die sich in keinem anthropomorphen Bild fassen läßt, bedarf - entgegen jedem Bilderverbot - eben dieser *imaginale Brücke*, damit wir zu uns selbst kommen können. Was Lévinas mit Antlitz ausdrückt, ist auch ein Blick in das *Nicht-Antlitz* Gottes, das in der Bedürftigkeit im Angesicht des anderen eingeschrieben ist und uns dieses Epitaphs in unserem eigenen bewußt werden läßt - letztlich ein Aufruf zur Eigenverantwortlichkeit und die Ankündigung eines Wechsels von der Theodizee zur Anthropodizee.

Auch Hentschel erwähnt in seiner Lévinas-Studie diese Zweideutigkeit Gottes, „Schöpfer und Mörder“ zu

sein: Der mich verfolgende andere ist selbst verfolgt - von Gott, dem eigentlichen Verfolger: „Der Verfolger aber ist wesentlich selbst Verfolgter, nämlich dem Tod Ausgesetzter“²⁶⁷. In der Verantwortung dafür, ob den anderen der Tod trifft oder nicht, übernehme ich sein Verfolgtsein und weiß mich als Verfolger, der die Sterblichkeit des anderen zu dessen Sterben machen kann. Diese Identifizierung mit dem tödenden Aspekt und in der Folge die ethische Auseinandersetzung des *Heros* mit dem *Schatten des Vaters* sind keineswegs nur passive Gesten, vielmehr handelt es sich um eine aktive Übernahme von Eigenverantwortlichkeit und eine Differenzierung von einem bislang Unbewußten. Das hat weitreichende Konsequenzen, die schon in Jungs spekulativer Interpretation der Hiobsgeschichte angeklungen sind, in der Gott seine eigene Unbewußtheit erkannte:

„Indem ich den Anderen vor Gott schütze, schütze ich ihn vor mir und kehre Gott das Gesicht eines potentiellen Mörders zu. Dieses inspiriert Gott, sodaß er imstande ist, den Anderen vor dem Tod zu schützen. So „erfahre“ ich die Verfolgung durch den Anderen als Gabe, in der Verausgabung für den Anderen das Gute jenseits des Seins zu bezeugen ... Liturgie, die dem Anderen Gott Güte und nicht Verfolger sein läßt ... Indem ich der Sterblichkeit des Anderen entspreche, kehre ich Gott selbst meine Sterblichkeit zu; indem er sie wahr, mein Leben zum Schutz des Anderen inspiriert, bin ich Spur Gottes selbst.“²⁶⁸

In dieser komplexen und beinahe ritualisierten Rochade klingt an, daß mit der Übernahme der Verantwortung dem anderen gegenüber auch eine Verantwortlichkeit uns selbst gegenüber mitgemeint sein müßte. Damit ist zugegebenermaßen Lévinas' zentrale Vorstellung, die Asymmetrie der Subjektivität, relativiert, deren „Messianismus“ „bis hin zum Opfer“ „die ganze Verantwortung der Welt zu tragen“²⁶⁹ auf sich nimmt - was in der Psychopathologie übrigens ein Hauptinhalt der psychotischen Restitution der Welt ist und sich der archetypischen Dominanz des *Heros* verdankt²⁷⁰, der notwendig erscheint, um überhaupt selbst ins eigene Sein kommen zu können. Dennoch handelt es sich bei Lévinas nicht um den von ihm so abgelehnten Rückfall in die heroische Seinsökonomie des Sorgens um das eigene Sein, des Sorgens um sich selbst unabhängig vom Tod des anderen, wie etwa bei Heidegger.

Was Lévinas fasziniert, ist die Möglichkeit eines „Anders als Seins“, die ethische Beziehung zum anderen: das „Sich-dem-Anderen-Widmen“²⁷¹. Doch - heißt das nur, den Hungernden zu nähren, den Nackten

zu kleiden²⁷² etc. ? Könnte es nicht viel grundsätzlicher auch heißen, ihn einzuladen, selbst den Raum der Verantwortung zu betreten, eine Einladung, die immer schon ausgesprochen ist, bevor sie sich in allen Gesten meiner Verantwortung für den anderen konkret ausdrückt ? Dieser Gedanke ist ansatzweise schon bei der progressiven Seite der Heideggerschen „Fürsorge“ aufgekeimt, die dem anderen in sein existentielles Seinkönnen „vorausspringt, nicht um ihm die „Sorge“ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben“²⁷³. Das meint gerade um seinetwillen und auch für einen zukünftig begegnenden anderen, dessen „Substitut“ ich eben nicht mehr sein werde. Spätestens hier geht auf, daß es trotz der Relativierung der Asymmetrie tatsächlich keine vollkommene Symmetrie, keinen „Zirkel der Anerkennung und Gegenseitigkeit“ (Derrida) im realen Austausch geben kann: Der andere mag meine „Gaben“ annehmen, zur Rückerstattung ist er nicht verpflichtet.

Das Anders-als-Sein - genau dies hebt Lévinas bei Bloch hervor: die Möglichkeit eines Seins „jenseits“ des eigenen Seins, die Möglichkeit, die eigene Identität von „anderswoher zu empfangen als durch die Beharrlichkeit in seinem Sein“²⁷⁴. Dieser Sinn, „der über den Tod hinausragt“, nimmt dem Tod seinen Stachel und enthüllt die Angst vor dem Tod als Angst davor, angesichts der Antizipation des Zuhause einer vollendeten Welt ein „unvollendetes Werk“ zu hinterlassen. Selbst wenn Bloch dem Sein im Sinne eines utopischen Einklangs mit dem Sein verhaftet bleibt, schätzt Lévinas ihn mehr als Heidegger.

Wir berühren hier wieder das Thema *Liebe*, hier im Sinne der altruistischen Liebe oder *Agape*, der es eigentümlich ist, daß vom Subjekt der Anspruch eines anderen erfüllt wird, ohne daß das Subjekt seinerseits Forderungen stellt. Als Ideal für einen allgemeinen habitus amorusus anderen und insbesondere hilfsbedürftigen Menschen gegenüber steht sie außer Zweifel. Und dennoch hat sie eine grundlegende Schwäche: Sie ist *unpersönlich*, wie bereits im ersten Teil angeschnitten wurde und wie hier von Wilson ausgeführt wird: Der Agape übende Mensch -

„kann natürlich eine Menge *für* oder *an* anderen tun: Er kann helfen, retten, heilen, Hunger stillen, unterstützen, umsorgen, lehren ... Außerdem können die Anhänger von *Agape* vieles *Seite an Seite* mit anderen unternehmen - als Kameraden, als Brüder und Schwestern ... Aber soweit sie sich einer

anderen Person auf der Basis der Gleichheit nähern, soweit sie dem anderen *offen gegenüber treten*, soweit sie sich auf *ernsthafte persönliche Angelegenheiten* mit ihm einlassen, müssen sie *Agape* aufgeben. Denn bei diesen Unternehmungen kommen alle Begriffe ... ins Spiel - Verlangen und Brauchen, die Teilhabe am Selbst, Macht und Paranoia, Gerechtigkeit, Rechte, Forderungen, Verhandlungen und Kommunikation. Das ist ein völlig anderes Szenario: Die Idee, sein Selbst mit dem anderen zu teilen ... steht sozusagen an erster Stelle ...²⁷⁵.

Diese Unbestimmtheit und Unpersönlichkeit des Liebesbegriffes ist charakteristisch für das Konzept der „nicht unterscheidenden Liebe“ im Buddhismus: „Der Mensch muß die unterscheidende menschliche Liebe aufgeben und sich der nicht unterscheidenden göttlichen Liebe hingeben. Er muß dem *eros* absagen und in der *agape* leben ...“²⁷⁶ Das Feuer brennt das Feuer nicht, das Schwert schneidet das Schwert nicht, A ist A, weil es nicht A ist - wie die Lehrsätze buddhistischer Logik lauten. Also: Liebe ist Liebe, weil sie Nicht-Liebe ist? Eine Identifikation mit dem Archetypischen und der ihm eigenen Impersonalität: Der Mensch wird zum Avatar oder Bodhisattva, zur Imitation der nicht mehr unterscheidenden Liebesvollkommenheit Gottes, welche die Paradoxie einer „personalen Impersonalität bzw. persönlichen Unpersönlichkeit“²⁷⁷ ans Licht bringt, da sie „die Sonne gleichermaßen über Bösen und Guten aufgehen läßt“. Die archetypische Ebene schwimmt mit der persönlichen. Dabei ist in Hinblick auf den Buddhismus, jene Religion, in der Leerheit und Transzendenz am ausgeprägtesten erscheinen, interessant, daß gerade die Besonderheit des Menschen betont wird. Fernab von jeglicher Substantialität und Identität ist der letzte Grund (der Dharmakaya) leer²⁷⁸, rein, klar, offen, anfangs- und grenzenlos wie der Raum des Himmels. Diese Leerheit ist jedoch kein Nichts²⁷⁹, auch kein schweigender Abgrund, sondern ursprüngliches Gewahrsein - die Natur des Geistes -, Wissen und Mitgefühl, symbolisiert durch die Gestalt eines vollständigen Menschen in der Einheit von „Leere, Klarheit und Erscheinung“: Buddha. Der Buddhismus scheint gewissermaßen dort zu enden, wo das Christentum mit seiner Betonung des Personalen beginnt. Und umgekehrt endet das Christentum dort, wo der Buddhismus mit seiner Betonung der Leere beginnt. „Leerheit, Klarheit und Erscheinung“ - die buddhistische Trinität der Wirklichkeit²⁸⁰ - bezieht sich auf die drei „Kayas“: Dharmakaya (der Vater), Sambhogakaya (der Geist) und Nirmanakaya (der Sohn; die Form, die sich aus dem Grund des Vaters durch den Geist manifestiert). Namkhai Norbu,

einer der großen gegenwärtigen Meister des „Dzochen“, der höchsten Stufe der buddhistischen Schulen - der Begriff meint übersetzt „Große Vollkommenheit“, was sich auf den ursprünglichen Zustand jedes Individuums bezieht -, erläutert:

„Entsprechend unserer Tradition ist die letztendliche Quelle der Dzog Chen Lehren der Dharmakaya, der uranfängliche Buddha Samantabhadra (der Name bedeutet: „Alles ist gut“, Anm.) ..., der auf tibetischen Rollenbildern üblicherweise als ein nackter nachtblauer Yogi im Meditationssitz, in der Mitte des Himmels schwebend, dargestellt wird. Obwohl der Dharmakaya in sich selbst intellektuelle Vorstellungen überschreitet und in Worten nicht ausdrückbar ist, stellen wir symbolisch in dieser Form etwas dar, was tatsächlich allgegenwärtig und formlos ist, um unserem begrenzten menschlichen Geist etwas Konkretes von seiner tiefen und unermeßlichen weiten Bedeutung zu vermitteln.“²⁸¹

Damit wird auch im Buddhismus das letztlich Unfaßbare bildhaft vermittelt. Dennoch darf darüber hinaus nicht vergessen werden, daß damit ein archetypisches Bild des Menschen als Selbst der ganzen Menschheit gemeint ist.

Diese Unpersönlichkeit des Liebesbegriffes ist auch im Christentum nachweisbar und reicht bis hin zum Gebrauch des Gattungsnamens *theós* als eines Eigennamens²⁸². Während die griechischen Götter ihren personalen Charakter und ihre Einmaligkeit in einem im Vokativ ausgedrückten Eigennamen unterstreichen, wird im Christentum das im Altgriechischen zur Bezeichnung eines göttlichen Ereignisses gebräuchliche Substantiv *theós*, das heißt ein Gattungsname und dessen Universalität, zum Eigennamen Gottes - auf Kosten eben der Personalität:

„Diese Erhöhung macht zum Teil das eigentümliche und heute problematische Wesen des Christentums aus. Der Gott des Christentums ist einerseits zu dem Gott der Religion geworden, der personalisiert wurde und daher vokative Anrufungsform bekam; andererseits ließ die akzeptierte Unbestimmtheit philosophische Einflüsse zu, die Gott langsam, aber sicher substantialisierten. In dieser Weise beschreitet das Christentum den Weg zu einer größeren ontologischen Konsistenz, aber vielleicht auch, von einem religiösen Standpunkt, zu einer größeren religiösen Schwäche, so daß Christus als personaler Vermittler zwischen Gott und der Menschheit erforderlich wird.“²⁸³

Christus wurde zwar zum personalen Vermittler zwischen Gott und den Menschen, von der Unpersönlichkeit des Liebesbegriffes ist er jedoch nicht ausgenommen. Auch auf seiten der Menschen scheint die Unpersönlichkeit der Liebe an beiden Polen auf, als Selbsthingabe auf Subjektseite und auf der Seite des anderen, der als Adressat der Liebe ebenso selbst-los und austauschbar wirkt. Der Agape

übende Mensch ist entweder selbst mit der nicht-unterscheidenden Liebe Gottes, mit einem Im-anderen-aufgehen-Wollen identifiziert, oder er identifiziert den anderen mit dem ihm begegnenden bedürftigen Gott und sieht nicht mehr den individuellen Menschen. Geht dadurch nicht der für die Liebe scheinbar konstitutive personale Dualismus verloren? Liebe - „einend Zwei zu Eins und scheidend Eins zu Zwei“²⁸⁴, von der die jüdische und islamische Liebesmystik angeben, daß Gott als Dritter anwesend sei? Obwohl die Psychoanalyse die „reife“ Liebe unter dem Primat der Genitalität sieht, reduziert sie diese nicht auf einen Trieb oder Affekt, sondern gewährt einen Einblick in das komplexe Zusammenspiel von Trieben, Gefühlen, Stimmungen, Idealen, inneren Geboten und Abwehrstrukturen. Für Jung gründet die Liebe nicht in der sexuellen Libido, vielmehr kann umgekehrt eine im weitesten Sinne als Lebensinteresse gedeutete Libido sich in spezifischen Phänomenen, also auch sexuell, äußern. Welche Kriterien gibt uns also die Psychoanalyse vor, deren Grundkonsens über den Eros besagt, daß jener auf immer größere Einheiten abziele und nicht auf die Konsumation des anderen zu reduzieren sei, wie Lévinas in seinen Meditationen über den zwischenmenschlichen Eros meint?

Wurmser²⁸⁵ nennt fünf unabdingbare Eigenschaften wirklicher Liebe: 1.) Man fühlt tiefe Achtung und Bewunderung für den anderen. 2.) Man vertraut und ist uneingeschränkt und ohne Angst vor Mißbrauch offen. 3.) Man hat den Wunsch, zu geben und zu empfangen, ohne eines gegen das andere aufzurechnen. 4.) Man wünscht, den anderen vor Übel zu bewahren, und unterstützt neidlos seine Weiterentwicklung. 5.) Körperlichkeit ist als Teil einer höchsten Integration und Sieg über die drei prägenitalen Schutzmechanismen Scham, Schuld und Ekel möglich.

Zudem empfiehlt sich eine differenziertere Betrachtungsweise des erotischen Elementes²⁸⁶, das in einer ersten Erscheinungsform als „erotische Sehnsucht“ die Sehnsucht nach Verschmelzung und Nähe - aber zu- meist im *Anderssein* des anderen Geschlechts - betont, wobei dieser Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies immer ein Zug von Unerfüllbarkeit und Traurigkeit anhaftet. Als zweites Phänomen läßt sich die „erotische Spannung“ nennen, in der die Präsenz des anderen (Geschlechts) in lustvollem und auch aggressiv-spielerischem Gegensatz zum eigenen Geschlecht wahrgenommen wird. Aus dem Ineinander-

greifen der beiden Phänomene - also der Sehnsucht nach Aufhebung des Andersseins und des distanzierenden Genusses des eigenen Andersseins und des Andersseins des anderen - läßt sich folgern, daß Erotik eine „überaus komplexe Individuation“²⁸⁷ ist und voraussetzt und damit als „dritte Dimension“ der Liebe die beiden anderen Dimensionen - präödipale Bindung und ödipal reife Genitalität - bereichert und auch transzendiert und den anderen trotz Objektivierung gerade nicht „konsumiert“. Auch bei Buber ist die Liebe nicht ein Übergehen des Antlitzes, nicht eine ausschließlich von außen nach innen gehende Aneignung, sondern jener von innen nach außen gehende „Sinn für den Anderen oder die Andere in ihrer Anderheit“²⁸⁸.

Also doch Eros statt Agape, da ersterer eine differenziertere, konkretere und persönlichere Annäherung an den anderen ermöglicht? Dabei wiederum ist nicht zu vergessen, daß Eros ebenso archetypisch-unpersönliche Züge tragen kann, wie die Geschichte von Eros und Psyche zu berichten weiß: Psyche muß gewissermaßen ein Licht anzünden, um ihren nächtlichen, unbewußten Geliebten erkennen zu können.

Die Gefahr der erotischen Liebe liegt zudem in ihrer Ausschließlichkeit, darin, daß der oder die andere oder aber die Liebe selbst zum absoluten und exklusiven Bezugspunkt wird; das Paar gleicht zwei Planeten, die um die Sonne der Liebe kreisen, verliebt vielleicht nur in ein Gefühl. Triade von Liebendem/Liebender, Geliebter/Geliebtem und Liebe - „In der Liebe liebe ich nicht nur das Du (und mich selbst), sondern die Gemeinsamkeit von Du und Ich“²⁸⁹ -, oder auch nur der Narzißmus zu zweit, die *Duade*, über die Platon im *Symposion* in Gestalt jenes Kugelwesens berichtete, das den Neid der Götter hervorrief, welche es (wieder?) in Mann und Frau trennten. Aus den Arbeiten Melanie Kleins wissen wir, welche ungeheure Neidgefühle zum Beispiel das Kleinkind gegenüber dem verbundenen Elternpaar der Urszene entwickelt. Liebe muß also auch einen weiteren Horizont haben als das kulturgeschichtlich vielleicht gar nicht so alte Paar. Lévinas erschließt diesen Horizont wie gesagt als Öffnung der Eltern auf ein Drittes hin und als jenes Begehren, das sich „von seinem eigenen Hunger nährt“ und das über den „Luxus“²⁹⁰ einer Beschwörung eines/einer Abwesenden hinauszugehen scheint.

Also vielleicht doch Eros *und* Agape, ein Dualismus, der in der jüdischen Theologie übrigens gar nicht aufscheint²⁹¹? Oder vielleicht besser die Verbindung von Liebe und Verantwortung, eine individuierende Liebe - „Verantwortung eines Ich für ein Du“, wie Buber formuliert, ein Satz, der über die Ich-Du(-Er)-Beziehung hinaus Gültigkeit beansprucht? Eine Voraussetzung dafür ist, die aggressive Komponente nicht abzuspalten, worauf Psychoanalytiker wie Kernberg²⁹² immer wieder hinweisen. Liebe ist ein derart komplexes Phänomen, daß es sich sämtlichen Reduktionismen entzieht: “The insistence that any one of their common themes - social, sexual, nurturant, economic, religious, sexist, psychopathologic, or other - are of necessity central robs love of its human complexity and mystery. One essential feature of love may be that there is more to it than we can comprehend.”²⁹³

Wir können festhalten, daß Einheit, Zweiheit, Dreiheit und Vielheit allesamt ihre Berechtigung haben, das gesamte Spektrum menschlichen Seins umfassen und untrennbar mit der Liebe (und dem Tod) verbunden sind. Samuels²⁹⁴ spricht diesbezüglich von „archetypischen Geistesverfassungen“, von „Einheit“ (gesunder Narzißmus, religiöse Zustände des Einsseins, Nostalgie, kreative Träumerei, innen und außen verwechselnde Psychose, Seele und Körper vermengende psychosomatische Krankheit), von „Zweiheit“ (Vertrauen, Bezogenheit, Bindung und Trennung; Fähigkeit, Ambivalenzen zu ertragen; religiöses Empfinden des Geschöpf-Seins, schizoide Züge, Depression), von „Dreiheit“ (die Unterscheidung von Mutter und Vater, die Urszene, Ödipus, sexueller Ausdruck, kommunale Aspekte religiöser Empfindung, pathologische Eifersucht, realer Inzest, rigides Über-Ich) und von „Vierheit“ als einer Form der Einheit, die die anderen Verfassungen befähigt, miteinander zu existieren. Zu ergänzen bliebe, daß in jeder der angeführten Verfassungen die anderen mitschwingen.

Suchen wir wieder die Begegnung mit Lévinas, bei dem die Unpersönlichkeit der Agape auch feststellbar und gegenüber dem Eros bevorzugt ist:

„Vor dem Eros war schon das Antlitz; der Eros ist nur zwischen Antlitzen möglich ... In „Totalität und Unendlichkeit“ gibt es ein Kapitel über den Eros, das ihn als Liebe beschreibt, die Genuß wird, während ich von der Agape eine ernste Vorstellung habe, wegen der Verantwortung für den Anderen.“²⁹⁵

Derrida²⁹⁶ wirft Lévinas diesbezüglich auch vor, daß er die sexuelle Differenz als jenen Ort, der die Andersheit des anderen am prägnantesten zu erfahren erlaube, verfehle, da sie hinter der Andersheit der Eltern im Kind zurücktrete. Es wurde ebenso darauf hingewiesen, daß in *Jenseits des Seins* das Subjekt „weibliche“ und mütterliche Züge annehme²⁹⁷: Eine mit dem Trauma des „Anderen im Selben“ identifizierte Mütterlichkeit als anarchischer Ursprung der Gabe (oder Gegengabe?), ein „unbedingtes Ja“ (Derrida), das den „unendlichen Tod“ und die „ihm zugehörige unmögliche Trauer“ durchbricht: „Es macht die Trauer möglich und das Gedächtnis.“²⁹⁸ Auch in der Psychoanalyse Melanie Kleins gibt es diese besondere Verbindung von Mutterschaft, Verfolgung, Trauer und Liebe: Weil das Kind in der sogenannten „paranoid-schizoiden Position“²⁹⁹ das Mutter-„Objekt“ gespalten und partiell als nur gut oder nur böse wahrnimmt (die neidvolle Destruktivität des Kindes wird in die negative Mutter-Brust projiziert und introjiziert), gilt die Sorge des Kindes der Erhaltung des eigenen Selbst, das von den negativen Introjekten bedroht wird, die es wieder externalisiert und reintrojiziert - ein Teufelskreis, der durchbrochen wird, sobald das Kind einsieht, daß das gute Mutter-Objekt von seiner Aggression bedroht ist. Nun werden eine Beziehung zur „ganzen“, nicht mehr überidealisierten oder entwerteten, sondern ambivalent erlebbaren Mutter, Schuld und die Fähigkeit, um Verlorenes zu trauern, möglich. Die Sorge gilt primär nicht mehr sich selbst, sondern dreht sich um die Erhaltung der Mutter. Diese sogenannte „depressive Position“ ist eine lebenslange Aufgabe und wesentlich durch „Wiedergutmachung“ geprägt. Auch Levinas' Denken ließe sich als unendliche Wiedergutmachung eines Wesens, das schon sein Sein zu rechtfertigen und verantworten hat, interpretieren. Mutterschaft wird zum Paradigma der Verantwortung und zum Ideal einer alles gewährenden Zuflucht, eine Thematik, die bereits in Teil I behandelt wurde. Die Frage bleibt also, ob sich das Selbst des Menschen einer - im Gegensatz zum totalitär-endlichen Gemächt der Vaterschaft - unendlichen Mutterschaft verdankt oder ob nicht vielmehr die Mutter-Kind-Beziehung nur der erste Ausdruck jenes Verantwortung ermöglichenden Feldes ist, das ich unter dem Terminus „Selbst“ zu beschreiben versucht habe.

Die vorhin besprochene Unpersönlichkeit der Agape enthüllt einen Riß in Lévinas' Gedanken der ethischen Individuation in einer je konkreten Situation. Es drängt sich geradezu der Anspruch auf Gleichheit und auf *Teilhabe am Selbst* auf, sonst führt Agape zu der einseitigen „Idee eines Helden oder einer Heldin, die im Grunde allein stehen (oder nur mit Gott): zu einer Jesusgestalt, einer Mutter Teresa oder zu einem heiligen Franziskus“³⁰⁰ oder aber zu einem einseitig mit dem archetypischen Anthropos oder der guten Mutter identifizierten Menschen.

Strenggenommen steht Lévinas' durch Subjektion entstandenes Subjekt allein da: Es individuiert sich zwar in der je konkreten Begegnung, der andere wird aber davon in seiner Alterität nicht berührt.

Zwar ist es einerseits für die ethische Entscheidung nicht egal, wer wem gegenübersteht, aber andererseits läßt sich der Verdacht nicht ganz verwerfen, daß in einer tieferen Schicht eine gewisse

Anonymität des Gegenübers vorliegt. Ist es dem anderen nicht egal, *wer* für ihn verantwortlich ist?

Diese Beliebigkeit erinnert an Baudrillards³⁰¹ Beschreibung der „Geisel“, eines Begriffes, der auch dem

Levinasschen Repertoire nicht fremd ist. Die Geisel trägt die Stigmata totaler Anonymität und totaler

Verantwortlichkeit, die ihr von der Gesellschaft auferlegt sind, die diese universelle Verantwortlichkeit

fordert, da in der Funktionalität der Systeme letztlich niemand mehr für konkrete Vorkommnisse verant-

wortlich gemacht werden kann. Daraus ergibt sich eine „terroristische“ „Verantwortlichkeitshysterie“, in

der jeder für alles verantwortlich sein soll: Alle sind gleich verantwortlich und daher anonym und aus-

tauschbar wie eine Geisel. Entsinnen wir uns an dieser Stelle vielleicht wieder eines Vorzugs des *Heros*,

dem es nicht egal ist, *wen* der Tod trifft, und der so betrachtet das Aufgehen in die totale Objektivität

und in die unbegrenzte Konvertibilität - will meinen den Verlust jedweder Individualität - verhindert.

Um diese Nachteile zu vermeiden, sollte man vielleicht nicht mehr von Asymmetrie oder Symmetrie

sprechen, sondern von einem Paradoxon: Im Ich-Selbst zu mir zu kommen heißt, daß auch der andere

zu sich kommt. Insofern ist der andere nicht nur ein maßlos transzendenter anderer - er ist ebenso wie

ich eingebunden ins Selbst, eingebunden in die Verantwortung, ohne jedoch - wie schon erwähnt wurde - nach Annahme der Gabe zur Rückgabe verpflichtet zu sein³⁰².

Daß es dabei um den anderen *und* um mich geht - dieser Gedanke ermöglicht, etwas zu klären, was bei Lévinas holprig und konstruiert erscheint: die Tatsache, daß eigentlich auch ich „Antlitz“ bin, das heißt, daß auch ich für mich etwas einfordern kann: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an - die Sprache der Gerechtigkeit.“³⁰³ Mit dieser Aussage korrigiert Lévinas seine Asymmetrie, da nun das Unvergleichliche miteinander verglichen, das heißt objektiviert werden muß: der andere und der Dritte - und in der Folge das Ich. Das Antlitz „entantlitzt“ sich mit dem Erscheinen eines Dritten. Wie ist dies zu verstehen? Habbel faßt diesen Gedanken für uns zusammen:

„Der Andere und der Dritte sind qua Antlitz in bezug auf das Ich gleich, beide können das Ich in die Verantwortung rufen und klagen, bedingt durch die unmöglich gleichzeitige, angemessene Erfüllung von seiten des Ich, die Gerechtigkeit ein. Das Ich wiederum kann - nach Lévinas - nur dadurch in dieser Situation überhaupt bestehen, daß ihm selber die Prädikation des Anderen zugesprochen wird: Folglich sind nicht nur Anderer und Dritter gleich, sondern zudem ist das Ich ein Gleicher unter den Anderen. Damit steht für das Ich zum ersten Mal die Möglichkeit, auch für sich selbst Gerechtigkeit einzuklagen.“³⁰⁴

Damit wird der Blick frei für ein Bild des Selbst, in dem der andere, ich, der Dritte und letztlich die ganze Menschheit einbegriffen sind: den *Anthropos*. Lévinas' Aussage, daß mir im anderen die gesamte Menschheit begegne, bekommt so gesehen eine neue Nuance, die die Unpersönlichkeit des konkret verstandenen anderen hinter sich läßt, da sie auf das archetypische Bild verweist, in dem Ich und anderer enthalten sind.

Gehen wir noch einmal zum Herzstück von Lévinas' Denken: „das Unendliche in uns erweckt ein „Begehren ... das nicht befriedigt werden kann ... das ... sich von seinem Hunger nährt und sich mit der Befriedigung vergrößert“³⁰⁵, eine maßlose Sehnsucht nach dem unendlich Anderen, das/der uns im Antlitz des anderen begegnet und uns in die Verantwortung ruft. Hier, genau an diesem Punkt, bin ich wirklich ich-selbst, da niemand an meiner Stelle antworten kann. Das Ich hat in der konkreten Situation ein Mehr an Verantwortlichkeit als alle anderen, ein Mehr, das die „nicht entfremdbare Identität“ des Subjekts ausmacht. Und gerade diese Unendlichkeit der Verantwortung kann sich immer nur „un-endlich“ er-

eignen, da ich den unendlichen Anspruch des anderen nur mit endlichen Mitteln realisieren kann - nicht zuletzt auch durch das Erscheinen des Dritten, dessen Anspruch denjenigen des anderen mir gegenüber begrenzt. Daß die Unendlichkeit der Verantwortung sich immer nur „un-endlich“ ereignet, gehört vielleicht mit zur Versöhnung der Gegensätze im Selbst, was eine Dialektik zwischen einem positiven, das Endliche begründenden, und einem negativen, das Endliche negierenden, Unendlichkeitsbegriff voraussetzt. Jung bewegt sich in eben diesem Spannungsfeld:

„Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium seines Lebens. Nur wenn ich weiß, daß das Grenzenlose das Wesentliche ist, verlege ich mein Interesse nicht auf Futilitäten und auf Dinge, die nicht von entscheidender Bedeutung sind ... Wenn man versteht, daß man schon in diesem Leben an das Grenzenlose angeschlossen ist, ändern sich Wünsche und Einstellungen ... Auch in der Beziehung zum anderen Menschen ist es entscheidend, ob sich das Grenzenlose in ihr ausdrückt oder nicht. Das Gefühl für das Grenzenlose erreiche ich aber nur, wenn ich auf das Äußerste begrenzt bin. Die größte Begrenzung des Menschen ist das Selbst; es manifestiert sich im Erlebnis „Ich bin nur das!“ . Nur das Bewußtsein meiner engsten Begrenzung im Selbst ist angeschlossen an die Unbegrenztheit des Unbewußten. In dieser Bewußtheit erfahre ich mich zugleich als begrenzt und ewig, als das Eine und das Andere. Indem ich mich einzigartig weiß in meiner persönlichen Kombination, d.h. letztlich begrenzt, habe ich die Möglichkeit, auch des Grenzenlosen bewußt zu werden. Aber nur dann.“³⁰⁶

Um dies abzurunden: Das Unendliche ist nur in der Form des „(Un-)Endlichen“ als das Andere zu verstehen, wie auch Derrida³⁰⁷ bestätigt, und, so meine These, das Selbst ist dieser Raum einer „un-endlichen“ Verantwortung und dürfte nicht im Sinne eines solitären, von der Welt und den anderen getrennten Subjektes mißverstanden oder ausschließlich auf diese Bedeutung reduziert werden, selbst wenn es Erfahrungsformen der Einheit in diesem Feld *auch* gibt. Es geht nicht bloß um *mein* Selbst, sondern um das Selbst im Sinne jenes archetypischen Feldes, in dem die Beziehung zum anderen sich derart vollzieht, daß wir beide in unser Ich-Selbst gelangen. Dazu gehört, den anderen - und mich - vor den vielfältigen unbewußten Phantasien zu bewahren, die schattenhaft ins Denken einfallen, wobei paradoxerweise gerade in ihnen das Potential zur Öffnung dem anderen gegenüber liegt.

Hier können wir wieder bei Jungs Gedanken zur *Trinität* vor Anker gehen: Es bedarf einerseits des *Opfers der kindlichen Abhängigkeit* und andererseits auch des *Opfers der ausschließlichen, heroischen Selbständigkeit*³⁰⁸ durch die Anerkennung der leitenden oder dialogischen Funktion des Unbewußten, das

Ausgang, Medium und Ziel zugleich ist. Es bedarf des *Geistes*, der den Konflikt der Gegensätze vermittelt und eine neue ethische Dimension betreten läßt. Bei aller Wichtigkeit eines Ich und seiner Fähigkeit zur Differenzierung vom unbewußt Anderem - die Differenzierung und ebenso die bewußte ethische Entscheidung geschehen immer aus einer archetypischen Perspektive heraus und ereignen sich als „un-endliche“ Verantwortung im Raum eines Dritten, des Selbst im archetypischen Sinn, das ich nie selber bin oder sein kann. Verantwortung läßt sich so gesehen als trinitarischer Prozeß beschreiben.

Bezüglich dieser Raummetapher möchte ich mich mit einem Hinweis auf Lévinas' Phänomenologie des Raumes begnügen, eines Raumes, der sich nicht in Transparenz und Ontologie erschöpft³⁰⁹. Lévinas schildert diesen „Raum“, der weder eine Kategorie der Anschauung noch eine objektive Vorfindlichkeit ist, als der Wahrnehmung verborgen, aber erfüllt mit einer Leere, die „atmen“ läßt und die das ganz „Lunge“ seiende Subjekt „ent-schließt“: „Spaltung über die Lunge hinaus bis zum resistenten Kern des Ich, bis zum indivis seines Individuums“³¹⁰, eine Ausgesetztheit, die jeder Initiative vorausgeht. Ich würde Lévinas in allem zustimmen. Eine Ethik, die das Unbewußte einbezieht, geht eben von dieser Primordialität des Anderen aus. Was sie jedoch zu bedenken gibt, ist die „Atmosphäre“ dieser Andersheit, den „Wind der Anderheit“, der uns im Nähern des anderen buchstäblich „den Atem“ verschlagen kann, weshalb eine „orientierte Geographie“ erforderlich wird. Aber das wäre für Lévinas bereits ontologisch gedacht.

Da ich hier versuche, ein Modell des Selbst zu beschreiben, welches jede menschliche Begegnung umgreift, möchte ich etwas in die Tiefe gehen. Wie verhält es sich mit der Verantwortung bei Menschen, die strenggenommen nicht verantwortlich genannt werden können oder sich geradezu unverantwortlich verhalten? Um dies zu erhellen, möchte ich folgendes Beispiel als Ausgang nehmen:

„Obwohl die Narzißmusforschung ... herausstellt, daß die Bildung eines gesunden Selbst von der Qualität der Objektbeziehungen abhängt, führt beispielsweise Battegay, Kohut aufgreifend aus, daß sich der Mensch im pathologischen Narzißmus auf sein rudimentäres Selbst übermäßig ausrichtet, um dieses Defizit zu kompensieren. In diesem Gedanken liegt ein Widerspruch. Da auch laut Narzißmus-

forschung sich das Selbst nur in der guten Beziehung entfalten kann, der Narzißt sich aber aus Beziehungen zurückzieht, kann er nur sein Ich libidinös fassen, während er sein gespaltenes Selbst weitgehend verleugnet. Auf sein Ich engt er sich ein, überbewertet es und verbindet es mit Größenvorstellungen.“³¹¹

Richten wir unser Augenmerk auf den Widerspruch, daß einerseits „die Bildung eines gesunden Selbst von der Qualität der Objektbeziehungen abhängt“ (wobei daran zu erinnern ist, daß das Selbst im Jungschen Sinn nicht „gebildet“ werden kann, sondern sich in der zwischenmenschlichen Erfahrung „inkarniert“, das heißt konkretisiert und personalisiert), was heißen müßte, daß diejenigen Menschen, denen kein ausreichendes Umfeld zur Verfügung stand - die erwähnten „Narzißten“ -, ihr Selbst nicht entfalten konnten und sich auf rudimentäre oder fragmentierte Ich-Komponenten zurückziehen müssen, und es andererseits Menschen zu geben scheint, die eine Beziehung zum Selbst auch ohne ausreichendes Umfeld entwickeln konnten - die „Depressiven“, die obwohl sie von ihrem „sozialen Umfeld isoliert und frustriert (wurden, Einf.), ... trotzdem immer wieder Du zu sagen wagen“ und so ihr „Selbst bilden“³¹²: „Sie gehen in die innere Emigration ... Damit einher geht die Suche nach Orientierung und nach Möglichkeiten, auch außerhalb der menschlichen Welt gute Beziehungen zu finden ... Ihre Offenheit für religiöse und philosophische Fragen führt viele ... zum Glauben an Gott ... In ihm begegnet ihnen .. das ewig einzig sichere Du.“³¹³

Zu der ganzen Thematik ließe sich viel sagen, ich muß mich jedoch auf die Feststellung beschränken, daß die „Bildung“ des Selbst doch nicht nur von äußeren Bedingungen und Beziehungen abhängen kann. Um es kurz zu machen: Der Widerspruch, betreffend innere und äußere (Objekt-) Beziehungen, läßt sich dadurch vermeiden, daß dem Unbewußten tatsächlich jene leitende Funktion zuerkannt wird, die im Begriff des Selbst zu erfassen versucht wurde. Dieses steht als „spiritus rector“ ebenso hinter der von Weiß berührten „inneren Emigration“ des Depressiven wie hinter den Omnipotenzansprüchen des Narzißten und, so ließe sich ergänzen, ebenso hinter den diversen psychotischen Wahnsystemen und neurotischen Erscheinungsformen. Auf einer bestimmten Interpretationsebene sind diese Phänomene allesamt ein Versuch der Selbstheilung und ein Ruf, der sich, wenn er schon nicht das Ich des betreffenden Men-

schen erreichen kann, immer an einen Mitmenschen richtet, um gehört zu werden. Was hier wie die Bestätigung der Levinasschen Position aussieht, ist zugleich auch ihre Umkehrung.

Ich habe das Selbst als Feld „un-endlicher“ Verantwortung sich selber und dem anderen gegenüber dargestellt; aus dem eben Gesagten läßt sich eine neue Facette erschließen: Der Aufruf zur Verantwortung ergeht ebenso an den anderen, der wie ich ins Selbst eingenommen ist; dies habe ich am Beispiel des psychisch Erkrankten zu zeigen versucht, für den etwa der Therapeut ein Stück Verantwortung so lange zu übernehmen hat, bis der Analysand bereit ist, diese wenigstens ansatzweise selbst zu übernehmen, wie Benedetti wunderbar illustriert:

„Wenn nun also in einem solchen Patienten die Angst aufkommt, der Therapeut könne ihn wegen seines Verhaltens aufgeben, heißt das mit anderen Worten, daß er vage die Nähe eines „therapeutischen Satelliten“ spürt, der seine Kreise unaufhörlich um eine erloschene „autistische Sonne“ zieht. Im Kranken erwächst so etwas wie ein Verantwortungsgefühl, das sich der Beziehung, d.h. dem Therapeuten gegenüber, zu manifestieren beginnt. Man könnte es auch ein Schuldgefühl nennen, das sich in ihm entwickelt, weil er sich der bis dahin praktizierten Ablehnung bewußt wird. Für einmal ist dieses Schuldgefühl als kreativ zu bezeichnen: Es zielt nicht darauf ab, Kommunikation oder das Ich zu zerstören.“³¹⁴

Verantwortung, die nicht nur den Therapeuten vor Schaden bewahrt, sondern ebenso auf den seine Isolation durchbrechenden Kranken wirkt und Bezogenheit ermöglicht.

Von hier aus ist ein weiterer Schritt zu wagen. Wenn die Annahme stimmt, daß die Verantwortung sich im Raum oder Feld des Selbst ereignet, dann ließe sich der spekulative Gedanke weiterspinnen, daß in dieser „un-endlichen“ Verantwortung dem anderen und mir gegenüber die Verantwortung eines unendlich Anderen dem Menschen gegenüber zum Ausdruck kommen könnte. Darin läge vielleicht auch die Antwort auf die Frage, wie ein als nichtunterscheidende Liebe konzipierter Gott den je konkreten Menschen individuieren könnte: „Aus dem Werk der Barmherzigkeit ergibt sich für jeden ... das, worin es besteht - das Heil.“³¹⁵ Dies zu sehen bedürfte vielleicht einmal einer positiven Einstimmung:

„Wir wissen, daß das Unbekannte, Fremde uns geschieht; so wie wir wissen, daß wir einen Traum oder einen Einfall nicht machen, sondern daß er irgendwie von sich aus entsteht. Was uns auf diese Weise zustößt, kann man als Wirkung bezeichnen, die von einem Mana, einem Dämon, von Gott oder dem Unbewußten ausgeht. Erstere drei Bezeichnungen haben den großen Vorteil, daß sie die emotionale Qualität des Numinosen umschließen und evozieren, während letztere - das Unbewußte - banal und darum wirklichkeitsnäher ist. Dieser Begriff schließt die Erfahrbarkeit, d.h. die tagtägliche

Wirklichkeit, so wie sie uns bekannt und zugänglich ist, ein. Das Unbewußte ist ein zu neutraler und rationaler Begriff, als daß er sich der Imagination praktisch als hilfreich erweisen würde. Er ist eben für die wissenschaftliche Verwendung geprägt und ist für leidenschaftslose Betrachtung, die keine metaphysischen Ansprüche erhebt, viel besser geeignet als transzendente Begriffe ... Ich ziehe daher den Terminus „das Unbewußte“ vor, wohl wissend, daß ich ebensogut von „Gott“ und „Dämon“ reden könnte, wenn ich mich mythisch ausdrücken wollte. Insofern ich mich aber mythisch ausdrücke, geschieht es mit dem Bewußtsein, daß „Mana“, „Dämon“ und „Gott“ Synonyme des Unbewußten sind, indem wir von ersteren genau so viel oder so wenig wissen wie von letzterem ... Der große Vorteil der Begriffe „Dämon“ und „Gott“ liegt darin, daß sie eine viel bessere Objektivierung des Gegenüber, nämlich die Personifikation, ermöglichen. Ihre emotionale Qualität verleiht ihnen Leben und Wirkung. Haß und Liebe, Furcht und Verehrung betreten den Schauplatz der Auseinandersetzung und dramatisieren diese in höchstem Maße ... Der ganze Mensch wird herausgefordert und tritt mit seiner ganzen Wirklichkeit in den Kampf. Nur auf diese Weise kann „Gott geboren“ werden, d.h. in die menschliche Wirklichkeit eintreten und dem Menschen in der Gestalt des „Menschen“ sich zugesellen. Durch diesen Akt der Inkarnation wird der Mensch, d.h. sein Ich, innerlich durch „Gott“ ersetzt, und Gott wird äußerlich zum Menschen ... Mit dieser Vorstellung tritt der Nachteil der mythischen Terminologie zu Tage. Die durchschnittliche Vorstellung des christlichen Menschen von Gott ist die eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Vaters und Schöpfers der Welt ... Das christliche Gottesbild kann sich im empirischen Menschen nicht ohne Widerspruch inkarnieren, ganz abgesehen davon, daß der äußere Mensch nur wenig geschickt zu sein scheint, einen Gott zu veranschaulichen ... Der Mythos muß endlich mit dem Monotheismus ernst machen und seinen (offiziell verleugneten) Dualismus aufgeben, welcher bis anhin neben dem allmächtigen Gott einen ewigen dunklen Widersacher bestehen ließ. Er muß die philosophische *complexio oppositorum* eines Cusanus und die moralische Ambivalenz bei Boehme zu Wort kommen lassen. Nur dann kann dem einen Gott auch die ihm zukommende Ganzheit und Synthese der Gegensätze gewährt werden. Wer es erfahren hat, daß „von Natur“ aus durch das Symbol Gegensätze sich einen können, daß sie nicht mehr auseinanderstreben und sich bekämpfen, sondern sich gegenseitig ergänzen und das Leben sinnvoll gestalten, dem wird die Ambivalenz im Bild eines Natur- und Schöpfergottes keine Schwierigkeiten verursachen. Er wird im Gegenteil den Mythos von der notwendigen Menschwerdung Gottes, der essentiellen christlichen Botschaft, als schöpferische Auseinandersetzung des Menschen mit den Gegensätzen und ihrer Synthese im Selbst, der Ganzheit seiner Persönlichkeit, verstehen. Die notwendigen inneren Gegensätze im Bild eines Schöpfergottes können in der Einheit und Ganzheit des Selbst versöhnt werden als *coniunctio oppositorum* der Alchemisten oder als *unio mystica*. In der Erfahrung des Selbst wird nicht mehr, wie früher, der Gegensatz „Gott und Mensch“ überbrückt, sondern der Gegensatz im Gottesbild. Das ist der Sinn des „Gottesdienstes“, d.h. des Dienstes, den der Mensch Gott leisten kann, daß Licht aus der Finsternis entstehe.“³¹⁶

Stellen wie diese mögen Buber dazu entflammt haben, Jung die folgenden Vorwürfe zu machen: Gott werde als „Zustand der Seele“, als „autonomer psychischer Inhalt“ und nicht als ein „Sein oder Wesen, dem ein psychischer Inhalt entspricht“³¹⁷, sondern als eben dieser aufgefaßt; er existiere deshalb nicht unabhängig von der Psyche des Menschen, und die Psychologie begnüge sich nicht mit der Interpretation der Religionen, sondern verkünde die „einzig wahre“ „Religion der psychischen Immanenz“³¹⁸ - eine Religion des Übermenschen, in der der Ort der Gottheit durch die Ganzheit des Menschen qua Selbst ein-

genommen und dieses Selbst vergöttlicht wird. Gott als anthropomorphes Bild, als Inhalt der Seele, als personalisierbarer Komplex, also ein *relativ* Anderer und nicht jener transzendente, unennbare, absolut Andere, der uns - noch radikaler als bei Buber - bei Lévinas begegnet ist.

In diese Problematik könnten die Ausführungen des Religionsphilosophen Raimon Panikkar³¹⁹ Licht bringen. Für ihn sind Personalismus und Ikonolatrie jene ursprüngliche religiöse Grundhaltung des Menschen, die uns erlaubt, uns als „wesensgleich“ zu intuieren und von Angesprochensein und von Aufruf zur Verantwortung zu sprechen. Wäre Gott nur transzendent, so wäre er ein Anderer, der uns per definitionem nichts angehe. Neben dieser „homogenen“ Grunderfahrung gibt es jedoch auch eine „heterogene“, in deren Mittelpunkt nicht eine personalisierte Gottesikone steht, sondern eine „Wirklichkeit“, die uns eher „ein- und ausatmet“ und ohne die Gott nur das immanente Objekt des Menschen wäre.

Ein ausschließlich personaler Gottesbegriff kann deshalb diesem „aphatischen“, „apophatischen“ und „kenotischen“ „Nicht-Antlitz“³²⁰ nie gerecht werden. Ist dieses nicht schon hinter Bubers „ewigem Du“ durchgeschimmert, und ist nicht das, was Lévinas mit „Antlitz“ meint, eigentlich ein Blick in dieses *Nicht-Antlitz*, der „Wind der Anderheit“, der dem Subjekt im Nahekommen des Nächsten buchstäblich den „Atem verschlägt“? Und ist nicht ebenso die christliche Trinitätslehre letztlich ein Stück negativer Theologie, die hier ihren Boden findet?

Für Panikkar lassen sich nun beide Grunderfahrungen in einer „trinitarisch-theandrischen“ Wirklichkeitsstruktur miteinander vereinbaren, ohne einander zu negieren: Der Mensch befindet sich im „Herzen der Polarität von Immanenz und Transzendenz“³²¹, er hat Anteil an der trinitarischen Wirklichkeit von *Vater*, *Sohn* und *Geist*. Wir können hier kurz einflechten, daß jede Betonung eines Poles einseitig bleibt: Die einseitige Betonung der Transzendenz führt zum Deismus, eine ebensolche Einseitigkeit der Immanenz führt zum Pantheismus. So löst zum Beispiel Bataille, der das Wesen der Religion als „Suche nach der verlorenen Intimität“³²² bestimmt, jede Transzendenz in die „Immanenz des Hienieden“³²³ auf, was letztlich auf eine atheologische „Mystik ohne Gott“³²⁴ hinausläuft.

Doch wie sieht Panikkar die drei Personen? Da ist zuerst der *Vater* - der kenotische, transzendente und unendliche letzte Grund, das nicht mehr personalisierbare Nicht-Anlitz einer Wirklichkeit, die uns aus- und einatmet; ein undifferenzierter Anfangszustand in der Sicht Jungs, aber ein „aufgehender“ Vater und kein „toter“ wie der postmoderne Vater, aber strenggenommen noch nicht mit dem Attribut Person zu belegen, wie ja auch Lacan meint, der den *Vater* im „Borromäischen Knoten“ mit dem Realen gleichsetzt, wohingegen das „Christentum das Unwißbare durch Personifikation“³²⁵ zudecke.

Der *Sohn* - das Bildnis, die Ikone, die Person, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren; der *Geist* - die Kommunion zwischen Vater und Sohn, Perichorese, Rückkehr in die unausschöpfliche Quelle im Innersten der Gottheit, das Wir zwischen Vater und Sohn, das zugleich „die Gesamtheit des Kosmos umfaßt“.

In den letzten Jahren läßt sich ein Anwachsen theologischer Veröffentlichungen zum Thema Trinität feststellen. So bestimmt etwa der schon öfter erwähnte Greshake das eine Wesen Gottes als jene „communio, in der die drei göttlichen Personen in dialogischem Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen“³²⁶. Insofern der Mensch in dieses immanent-trinitarische Geschehen heilsökonomisch einbezogen ist, ist er selbst Person und auf panentheistische Weise in das perichoretische Sein-im-Anderen eingelassen. Es ist jedoch zu fragen, ob Gott als die Einheit (und Differenz der drei göttlichen Personen) tatsächlich durchgehend personal gedacht werden kann. Trinitätstheologie ist, nimmt sie ihren Anspruch ernst, letztlich negative Theologie, eine Grenzaussage, die ins Unnennbare ausgreift, was heißen müßte, daß Gott unendlich anders ist als bloß Person.

Zwar läßt sich - in bezug auf den Menschen - im Begriff der Person die Unendlichkeit eines endlichen Wesens und umgekehrt - in bezug auf Gott - die Endlichkeit des Unendlichen annähernd erfassen, wobei interessanterweise der Humilisation des Menschen eine ebenso notwendige Kenose Gottes entspricht; aber der Begriff der Person, angewandt auf Gott, ist ebenso eine nicht verabsolutierbare Projektion wie die Vorstellung „Vater“ (oder „Mutter“) und als solche etwas, das der Mensch als Ausgang, Weg und Ziel seiner Selbsterhebung und -überschreitung zu brauchen scheint. Wie sonst ließe sich etwa Moltmanns³²⁷

feine Nachzeichnung der angeblichen „Selbstdarstellung“ Gottes als eines in Christo gekreuzigten, ausgestoßenen, ohnmächtigen, bedürftigen und verlassenen Gottes verstehen? Ein Mensch, eine Person - aber nicht nach menschlichem Maßstab im Sinne infantiler Allmachtsphantasien, sondern geradezu als Widerspruch zu jedem narzißtischen Bedürfnisse nach Selbsterhöhung. Die Frage ist: Wozu benötigt der Mensch gerade ein solches Gottesbild, wenn nicht um selbst über diesen Umweg der Projektion Mensch sein zu können, das heißt, im Rückgang auf seine unverstellte, inkarnierte Endlichkeit eine freie und verantwortliche Person zu werden und dabei zu wissen, daß darin eine Transzendenz zum Ausdruck kommt, der er sich verdankt und die es ihm im Sinne einer „konkreitiven Meliorisation“ (Rombach) ermöglicht, sich auf sich selbst und den anderen zu beziehen - und zwar als Mensch auf den Menschen. Christus, das personhaft-archetypische Bild dieses Menschen, liegt tatsächlich so lange „in Agonie“, bis dieses Bild verwirklicht ist und Gott „alles in allem“ ist. Hierin liegt der unverzichtbare Wert religiöser Vorstellungen, die zwar, wie Freud vorschlug, auf ihren triebhaften Kern zu befragen, aber nicht darauf zu reduzieren sind, da sie die „Objektivierung des Blickes“ meinen, „in dem der einzelne gerettet“³²⁸ ist.

Dieses Beispiel - Gott als Person und zugleich als von keiner Objektivierung einzuholender Anderer - erhellt auch die intra- wie interpsychische Spannung zwischen dem Personalen und dem Fremden: der andere als Person und als der von Lévinas geschilderte unendlich „Andere“, und ebenso ich selbst als Person und zugleich als etwas, das nie vollständig in meiner Verfügung stehen wird.

Und was läßt sich daraus für das Verhältnis Mensch - Gott gewinnen? Gehen wir einmal von einer theologischen Differenz zwischen Selbst und Gott³²⁹ aus, die also das Selbst ebensowenig mit Gott identifiziert wie mit dem Menschen, und bedenken wir, daß - wie Panikkar meint - jeder Atheismus zu kurz greift, da wir umgekehrt nicht einmal sagen können, daß es Gott nicht gibt! Verharren wir weiters ganz bewußt in der Jungschen Unschärferelation zwischen „Gott und dem Unbewußten“:

„Wenn jemand glauben sollte, daß durch ... Formulierungen irgend etwas an der Natur der Dinge geändert sei, kann er solches nur tun vermöge seiner Wortgläubigkeit. Die wirklichen Tatsachen verändern sich nicht, wenn man ihnen einen anderen Namen gibt. Nur wir selbst sind davon affiziert.

Wenn jemand „Gott“ als ein „reines Nichts“ auffassen sollte, so hat das mit der Tatsache eines übergeordneten Prinzips gar nichts zu tun. Wir sind genauso possediert wie zuvor; wir haben durch die Veränderung des Namens nichts aus der Wirklichkeit entfernt, sondern uns höchstens verkehrt dazu eingestellt, wenn der neue Name eine Ablehnung impliziert; umgekehrt hat eine positive Benennung des Unerkennbaren den Erfolg, uns in eine entsprechend positive Einstellung zu versetzen.³³⁰

Das heißt, Jung legt uns trotz seiner personalisierenden Grenzüberschreitung ins „Antlitz“ des Anderen dessen Andersheit und einen verantwortungsvollen Umgang damit nahe. Das Selbst als Ort der Verantwortung wird so gesehen auch zum Zentrum einer respektvollen Beziehung, die nicht nur den Menschen, sondern auch Gott anders sein läßt. Das heißt, daß trotz der Objektivierung des a/Anderen dessen Mysterium gewahrt bleibt und daß in der Annäherung zugleich auch das Mysterium individuiert wird.

Wenn Jung den Sinn der menschlichen Existenz darin ansiedelt, ein „Licht anzuzünden in der Finsternis des bloßen Seins“³³¹, wenn er meint, daß das Bewußtsein ebenso auf das Unbewußte wirke wie jenes auf das Bewußtsein, wenn er von einer „in der Seele von Uranfang“ wohnenden Sehnsucht nach Licht und Bewußtsein raunt, wenn er in seinen alchemistischen Studien darüber spekuliert, daß der Mensch nicht nur zu seiner eigenen Erlösung beiträgt, sondern auch zu derjenigen eines erlösungsbedürftigen Gottes, dann drückt er - zwar zu sehr, aber auch notwendigerweise im Bereich menschlicher Projektion bleibend - die Verantwortung des Menschen gegenüber dem Ganzen aus.

Man könnte die aus der Konstellation mit Lévinas gewonnene Terminologie wieder bemühen und folgern: Außer der „un-endlichen“ Verantwortung des Menschen dem anderen gegenüber, außer der pantheistisch spekulierbaren Verantwortung des Unendlichen dem Menschen gegenüber - gibt es die Verantwortung des Menschen diesem Unendlichen gegenüber. Die Verantwortung dem Endlichen gegenüber verweist auf das Unendliche, und der Dienst am Unendlichen verweist auf das Endliche. „Das Prinzip“ dabei ist, wie Norbu betont, „zu lernen, Verantwortung zu übernehmen, die aus Bewußtheit entsteht“³³² - ein Satz, der für mich das zentrale ethische Anliegen C.G. Jungs ausdrückt.

Damit ist erst das Dialogische in sein vollstes Wesen getreten, ohne die Transzendenz in der Beziehung zu disqualifizieren: Existenz, die sich nicht in einem Solipsismus verliert, Dialog, der nicht im Schweigen verstummt. Ein Wiederaufleben des *Heros* und des *Puer*, der Grenzen überschreitet? Vielleicht auch

die Idee des *Anthropos* und ein Perspektivenwechsel von der Theo- zur Anthropozentrie. Die ethische Konsequenz, die sich nämlich aus der Verantwortung des Menschen dem Anderen gegenüber ergibt, verlangt, die Dizee-Haltung Gott gegenüber aufzugeben: Es bedarf einerseits des „*Opfers der kindlichen Abhängigkeit*“, das heißt eines Stehens auf eigenen Beinen - sprich Anthropozentrie, andererseits des Wissens, daß dieses Bewußtsein - wie Bewußtsein überhaupt - bedingt ist, das heißt des „*Opfers der ausschließlichen Selbständigkeit*“ durch die Anerkennung der leitenden Funktion des Unbewußten, sprich des *Geistes* respektive des Selbst. Bekommt damit die Hiobsfrage nicht eine neue Gewichtung? Man könnte auch folgende Zeilen aus Lévinas' Feder als inspiriert vom *Anthropos* lesen:

„Das philosophische Problem, das nun das sinnlose Leiden, in seiner Bösartigkeit erschienen durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts, aufwirft, betrifft den Sinn, den nach dem Ende der Religiosität, aber auch menschliche Morallehre vom Guten, noch haben kann. Dem Philosophen (gemeint ist Emil Fackenheim, Anm.) ... beinhaltet Auschwitz paradoxerweise eine Offenbarung eben des Gottes, der in Auschwitz schwieg: ein Gebot der Treue. Nach Auschwitz auf diesen abwesenden Gott zu verzichten ... käme einer Vollendung des kriminellen Unternehmens der Nazi gleich ... Dieser Schlußgedanke ... kann universelle Bedeutung annehmen. Wird die Menschheit ... gleichgültig die Welt dem sinnlosen Leiden preisgeben ...? Oder muß sie nicht ... in einem schwieriger gewordenen Glauben, in einem Glauben ohne Theozentrie, die Heilige Geschichte fortsetzen? Eine Geschichte, die noch mehr die Reserven des Ichs in jedem mobilisiert und an sein Leiden appelliert, das durch das Leiden des anderen Menschen hervorgerufen wird, an sein Mitgefühl, das ein nicht-sinnloses Leiden (oder Liebe), das nicht mehr Leiden „für nichts“ ist und von Anbeginn einen Sinn hat?“³³³

Gleichgültig also, welchem Pol der Jungschen Unschärferelation, die das eine Mal von Gott, das andere Mal vom Unbewußten spricht, wir den Vorzug geben: Was bleibt, sind die beiden Einsichten, daß erstens der Sinn der je eigenen, individuellen Existenz im verantwortungsvollen Bezug zum Ganzen zu suchen ist und zweitens dieses Ganze „von-selbst“ eine ethische Gestaltung zu verlangen und zu ermöglichen scheint, die in der Gestalt des *Anthropos* zur Sprache kommen soll. Ihn hat wohl auch Rombach im Sinn, wenn er die Grundthese seiner strukturanthropologischen Ethik folgendermaßen formuliert: „Im innersten Grund und Abgrund sind alle Menschen *der Mensch*. Alle ethischen Grundsätze ergeben sich aus diesem untersten Ansatz der Identität des Selbst in allen menschlichen Individuen ... Jede Handlung muß so sein, daß sie zum Gesamtaufgang aller Menschen beiträgt.“³³⁴ Trotz der grundsätzlich erstrebenswerten Ausrichtung dieser Aussage stellt sich die Frage, ob der Fundamentalismus dieser Funda-

mentalethik eigentlich zuläßt, daß ein konkreter Mensch einem konkreten anderen gegenübersteht.

Begeben wir uns mit dieser Frage ins *Herz des Anthropos* !

IV. IM HERZEN DES ANTHROPOS

Der Gedanke der Identität des Selbst in allen menschlichen Individuen birgt die Gefahr in sich, daß diese Identität wiederum als Rückkehr eines Selben zu sich selbst verstanden wird. Oder anders gesagt: Das Ich ist mit dem *Anthropos als Träger des Selbst* identifiziert, anstatt sich als *Mensch im Menschen* zu verstehen. Andersheit kommt in diesem Konzept nicht vor, und nicht von ungefähr meint Rombach auch, daß es „keine Andersheit“³³⁵ gebe.

Auch in der folgenden Darstellung des Anthropos durch Marie-Lousie von Franz stellt sich das Thema eines fremden anderen erst gar nicht. Von Franz bezieht sich dabei auf zahlreiche Schöpfungsmythen, denen gemäß die Welt aus den Teilen einer riesigen Menschengestalt entstand. Der germanische Ymir, der altindische Purusha, der altiranische Gayomart, der chinesische P'an Ku oder Adam Kadmon sind Beispiele für diesen „vorbewußten Projektionsvorgang“³³⁶, durch den die ursprüngliche archaische Identität des Menschen mit der Kollektiv-Seele, die „participation mystique“ - wie Jung diese archaische Identität mit einem Ausdruck Levy-Brühls nennt -, zerbrochen wird. Der Mensch wird aus dem Paradies vertrieben, die Subjektrelation zur Welt und zu sich selbst etabliert sich, und die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit wird geboren.

Von Franz übernimmt nun das gnostisch-soteriologische Motiv der Rückkehr des in die Vielheit zerstreuten Einen zu sich selbst, das sie als „bewußte“ Sammlung - einerseits als innerseelisch individuelles Geschehen, andererseits als „Möglichkeit einer fortschreitenden Bewußtwerdung der Menschheit“³³⁷ - interpretiert. Entscheidend ist für sie, daß diese „Sammlung“ bewußt geschieht, da die ursprüngliche archai-

sche Identität in ihrem positiven Aspekt die Grundlage jeglicher sozialen Einstellung, in ihrem negativen Aspekt jedoch auch die Grundlage jeglicher Massensuggestion bedeuten kann:

„Die archaische Identität ... ist die Grundlage für jegliche Einfühlung, das archetypische Fundament all unserer sozialen Instinkte, sogar für ihren höchsten Ausdruck als christliche Nächstenliebe oder das buddhistische All-Erbarmen. Jede mitmenschliche Bezogenheit basiert auf dem Archetyp des Anthropos; in gewissem Sinne ist er sogar die Personifikation des Eros par excellence.“³³⁸

Wird die „Sammlung“ des Verstreuten bewußt angestrebt, das heißt im Sinne einer Bewußtwerdung des menschheitlichen Zusammenhangs im Einzelnen, so kann Individuation als „einzig wirkliche Voraussetzung einer tragfähigen sozialen Einstellung“ angesehen werden. Wir dienen so als „Hefe im Teig der großen Unbewußtheit“, wie Jung zu sagen pflegte. Bleibt dieser Prozeß jedoch unbewußt, so tritt er spontan im Sinne einer regressiven Wiederherstellung des Urzustandes oder der „Kollektiv-Seele“ ein - der Anthropos pervertiert zu einem nach außen projizierten Gruppen-Selbst einer Nation, eines Volkes oder einer politischen Idee und normiert Individuation rein kollektiv, wodurch das Individuum durch ein kollektives Menschenbild vergewaltigt wird. Diese Gewalt wird vom Menschen in Form einer „asozialen Verhärtung des Massenmenschen gegen seinesgleichen“, die sich etwa in der zunehmenden Neigung zu Gewalttaten äußert, weitergegeben. Dadurch aber geht „die Seele verloren“, die „nur aus der menschlichen Beziehung lebt“³³⁹. Zudem wird „das ganze Drama“ nach außen projiziert, anstatt daß der „homo altus“, der „größere innere Mensch“, im eigenen Inneren realisiert würde.

Wir stehen nun vor dem Dilemma, daß der *Anthropos*, der eigentlich ein Gegensätze vereinigendes Symbol sein soll, in der Interpretation zwischen zwei Polen schwankt. Der erste vernachlässigt die Pluralität zugunsten der Individualität, der zweite verfährt umgekehrt. So interpretiert von Franz, Jung folgend, den Anthropos auch als *Puer aeternus*³⁴⁰, womit sich die Katze gewissermaßen in den eigenen Schwanz beißt. Der *Anthropos* würde dadurch zu jenem unbewußten „Vater“, von dem sich das Ich zu differenzieren hätte. Damit erscheint das Bild eines monadischen Selbst als letztes Individuationsziel. Pluralität und vor allem Andersheit haben in diesem Konzept wenig Platz, da eigentlich der *Heros* regiert.

Umgekehrt ist die Subjekt-Subjekt-Relation, trotz des die konkret zwischenmenschliche Begegnung über-

schreitenden Moments, auch nicht in einem komplexen Intersubjekt aufzuheben, in der Art etwa, daß die einzelnen Subjekte nur unselbständige Momente³⁴¹ einer Metastruktur wären oder vollständig in ihr aufgingen. Dies ist deshalb wichtig zu erwähnen, da man bei einigen Theoretikern den Eindruck bekommt, daß sie das Ich zugunsten der Psyche (Hillman) oder der Syzygie der Seele (Giegerich) aufheben wollen. Giegerich etwa wollte in seiner *Animus-Psychologie* vorführen, daß die Zukunft des Menschen in jenem „logischen Inderweltsein“ zu suchen sei, in dem die Seele qua Syzygie die „Einheit von Einheit und Gegensätzlichkeit der Gegensätze“³⁴² sein soll. Angesichts dieses an einer bestimmten Hegelinterpretation orientierten Entwurfes stellt sich die auch bei Hegel nicht eindeutig zu beantwortende Frage, wer denn nun eigentlich das Subjekt der *Phänomenologie des Geistes* ist. Der Weltgeist? Der *Anthropos*? Die Seele, die, „zum reinen Selbstverhältnis geworden ... in das Medium des Geistigen oder Logischen eingetreten“³⁴³ ist? Dem ist entgegenzuhalten, daß Hegels Geistbegriff „keineswegs eine klare Entscheidung für die Subjektivität bedeutet“³⁴⁴, sondern zwischen Subjektivität und Intersubjektivität „schwankt“. Es lohnt sich, dies kurz genauer zu betrachten. In Teil I wurde erwähnt, daß bei Hegel der Tod Gottes auch heißt - im Tode *ist* Gott; in der Auferstehung, im Tod des Todes, bewährt sich die Macht des Absoluten selbst in der trostlosesten Negation des Geistes; der Tod ist damit die Vereinigung absoluter Extreme und darin die unendliche Liebe, weil Gott sich mit dem ihm Fremden identisch setzt, um es zu überwinden. Als entscheidendes Moment kommt nun hinzu, daß damit auch das sinnlich Präsente³⁴⁵ getilgt wird, dessen Schicksal der Tod ist. Im Tod Christi ist Gott nicht mehr in dem einen erloschenen sinnlichen Individuum, sondern in den Betrachtern, die im Christuserlebnis die Wahrheit über das Verhältnis Gott - Mensch erleben, dieses internalisieren und institutionalisieren:

„Pointiert läßt sich daher sagen, daß Christus sterben mußte, weil er nur auf diese Weise die sinnliche Gegenwart gegen das Höhere der geistigen Präsenz und seine subjektive Individualität gegen das Höhere der Intersubjektivität der Gemeinde eintauschen konnte. „In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins ... erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde ... nicht der Einzelne für sich ...“. Die Gemeinde ist also die Wahrheit des Christentums ... Erst in ihr, als Hl. Geist, wird Gott; in ihr ist er noch mehr als in Christus innerhalb des Realen verwirklicht. „Dies absolute Dasein Gottes ... beschränkt sich deshalb nicht auf diesen Einzelnen ... sondern erweitert sich zu dem mit Gott versöhnten menschlichen Bewußtsein, überhaupt zur Menschheit,

welche als die vielen Einzelnen existiert“.³⁴⁶

In der *Radikalen Lebensphänomenologie* Michel Henrys wird der konkrete Mensch ebenso in den „transzendentalen Ur-Sohn“ aufgelöst, wie ich kurz zeigen möchte, da mit dem *Sohn* eigentlich Christus *als Anthropos* gemeint ist, dem gegenüber der Mensch „Sohn im Sohn“ ist. Der *Vater* ist die „Wahrheit“ des „absoluten Lebens“, sofern dieses sich selbst und daher den „Erst-Lebendigen“ zeugt, der *Sohn* ist, insofern er im Leben gezeugt wird³⁴⁷. Die phänomenologischen Grundvoraussetzungen des Christentums und seiner *Ethik der Nächstenliebe* lauten:

„Gott ist das „Leben“; der Zugang zu Gott ist der Zugang des „Lebens“ zu sich selbst, seine Selbstoffenbarung; das Mittel, um zu Gott zurückzukehren, bezieht der Mensch aus seiner Sohnesbedingung, als Lebendiger im „Leben“. Nur der Selbstbezug des Lebens in ihm, jener Bezug, der ihn mit sich selbst vereint, kann ihn mit Gott vereinen. Den „Willen des Vaters“ tun ... heißt, den Selbstbezug, der das singuläre „Sich“ mit diesem selbst vereint, sich als den Selbstbezug des absoluten Lebens erfüllen zu lassen - heißt für das lebendige „Sich“, sich das Leben in ihm als „Gottes Leben“ selbst erfüllen zu lassen.“³⁴⁸

Der *Geist* spielt in dieser „Phänomenologie des Menschensohnes“ merkwürdigerweise überhaupt keine Rolle. Christus ist als „Ur-Sohn“ und als „ursprüngliche Ipseität“ jene „Tür“³⁴⁹, die den Zugang „zu jedem denkbar transzendentalen Mich“ ermöglicht: „Christus ist nicht zuerst das Medium zwischen Mensch und Gott. Christus ist zuerst das Medium zwischen jedem Ich und diesem selbst“³⁵⁰. Ein „Sich“, den Bezug zu sich selbst, gibt es nur im ersten Bezug des Lebens zu sich und in der transzendentalen Ipseität des „Erst-Lebendigen“, des Sohnes des „absoluten Lebens“. Die transzendente Ipseität ist darüber hinaus der Zugang zur „Gesamtheit der lebendig transzendentalen Iche“: Der andere, der „Nächste“, ist „nur ein anderes Ich, ein *alter ego*“³⁵¹, das verfehlt wird, sobald es empirisch „in der Welt“ verstanden wird: „Der Andere ist nichts mehr von dem, was wir von ihm in der Welt sehen und wovon wir glauben, daß er es sei.“³⁵² Es gibt nicht mehr „Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“³⁵³, wie Henry Paulus zitiert. Alle ontischen Bestimmungen werden in das „Identische“ der Sohnschaft und dessen „Wahrheit“ der Selbstgegebenheit aufgelöst. Ein transzendentes „Sich“ stößt in derselben Weise zum anderen vor, wie es in sich selbst gelangt.

Mit dieser „*Abweisung des Sichtbaren*“³⁵⁴, der Durchstreichung jeder „naturhaften Genealogie“ wird der

konkrete *Mensch im Menschen*, das heißt sowohl ich als auch der andere, der ethischen Idee „eines“, das heißt *des* Menschen und dem ewigen Prozeß der Liebe untergeordnet. Henry nennt Gott mit Meister Eckhart „das Leben“³⁵⁵ und dieses Leben die „Liebe“³⁵⁶, weil „es sich in der Freude seiner selbst ohne Unterlaß selbsterfährt und sich somit unbegrenzt wie ewig liebt“³⁵⁷, woraus Henry das einzige und revolutionäre „Gebot“ der Ethik - Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! - gerechtfertigt sieht:

„Weil Gott als das absolute „Leben“ Liebe ist, gebietet er die „Liebe“. Er gebietet sie allen Lebendigen, indem er ihnen das Leben gibt, sie in sich selbst als seine „Söhne“ zeugt: *Jene, die sich in der Selbsterprobung des unbegrenzten „Lebens“ und in dessen ewiger Liebe selbsterfahren, lieben sich selbst, insofern sie „Söhne“ sind und sich als solche selbsterprobend erfahren.* Ebenso lieben sie auch die anderen, insofern diese ihrerseits „Söhne“ sind und sich als solche selbsterprobend erfahren. Wenn das „Gebot“ die Liebe nur vorschreibt, weil der sie Gebietende selbst Liebe ist, dann deshalb, weil *die Liebe eben dessen Voraussetzung ist, anstatt im Gegenteil eine Folge davon zu sein.*“³⁵⁸

Die Beziehung des „Sich“ zum anderen ist zwar von derselben Natur wie seine Selbstbeziehung, und das Ego ist nicht mehr der Anfangspunkt des Verhältnisses zum anderen, aber hier bezieht sich - wie gesagt - kein Mensch auf einen anderen, sondern die nachgeborenen Söhne auf den präexistenten „Einen Sohn“, auf das „Leben“ und die „Liebe“, die nichts anderes kennt als sich selbst:

„Aber daß dieser Andere zu lieben sei, selbst wenn er mein Feind oder verdorben, verkommen, heuchlerisch und verbrecherisch ist, kann in der Tat nur dann möglich sein, wenn dieser Andere nichts von dem ist, wie er erscheint, nicht einmal jenes „Ich-Kann“, jenes transzendente Ego, das all diese Frevel begangen hat. Nur wenn er als „Sohn“ in sich das „Leben“ und dessen wesenhafte Ipseität trägt, kann er in seiner Verdorbenheit Gegenstand der Liebe sein, das heißt nicht er im Sinne dieses Menschen, dem die Menschen den Namen eines Menschen geben, sondern die Mächtigkeit, die ihn an sich selbst gegeben hat und nicht aufhört, ihn selbst in seiner Verdorbenheit an sich selbst zu geben. Den Anderen lieben - sofern er in Christus und in Gott ist, und nur unter dieser Bedingung.“³⁵⁹

Das Kennzeichen aller Werke der Barmherzigkeit ist demgemäß das „*Vergessen seiner selbst*“, die Durchstreichung des transzendentalen Egos und seines „Ich-Kann“. *Nichts* wird mehr der „*Brandung des Lebens*“ entgegengestellt; nicht mehr ich handle, sondern das „Über-Vermögen des absoluten Lebens“, durch das sich die eine wesenhafte Ipseität, das wahrhafte „Sich“, offenbart und ereignet. Im Vergessen des „welthaften“ Sich finden wir zurück zur „Mächtigkeit“ des „Lebens“ und seiner „Ur-Gebung“ an sich selbst in der „Ur-Ipseität“.

Der *Anthropos* stellt uns - und damit möchte ich Henrys Lebensphänomenologie wieder verlassen - vor ein scheinbar unlösbares Problem. Aber vielleicht läßt sich im *Herzen* der Anthroposproblematik dennoch eine Lösung finden, die das Subjekt weder in „das Höhere der Intersubjektivität“ auflöst noch als singuläre Monade versteht. Ich möchte deshalb das Symbol des Herzens mit Beiträgen aus der Kulturgeschichte amplifizieren, in denen das Herz einerseits als „Herz der Welt“, andererseits aber auch als innerstes Zentrum, „personale Mitte“ und als Quelle aller Potenzen des Menschen aufscheint. Die Redewendung vom Ein-Herz-und-eine-Seele-Sein liest sich zwar wie die Verdichtung der oben angeschnittenen Problematik, sie könnte aber dennoch in eine Lösung versprechende Richtung weisen. In den *Vier Talmud-Lesungen* schreibt Lévinas: „Vor Gott zu stehen hieße demnach dasselbe, wie sein ganzes Selbst zu mobilisieren.“³⁶⁰ In diesem Sinne möchte ich zu zeigen versuchen, daß vor dem „Herzen der Welt“ zu stehen heißt, sein ganzes „Herz“ zu mobilisieren.

Schon auf physiologischer Ebene bietet das Herz das Bild eines Gegensätze vereinigenden Ganzen: ein geschlossener Kreislauf, Ein- und Ausströmen des Blutes, das Ineinander von Leben und Tod, linke und rechte, obere und untere Herzkammern. Unsere Sprache ist reich an Metaphern, die sich einem intuitiven Verständnis dieses Organs verdanken. Man versteht unmittelbar, was es heißt, einen Menschen als „herzlos“, „hartherzig“, „halbherzig“ oder ausgestattet mit einem „Herzen aus Stein“ zu bezeichnen. Demgegenüber wissen wir, was mit „weichherzig“, „offenherzig“, „herzlich“, „großherzig“, „barmherzig“, „beherzt“ und „herzhaft“ gemeint ist. Jemand kann das „Herz am rechten Fleck“ haben, es „auf der Zunge tragen“, uns „aus dem Herzen sprechen“ und uns mitten „im Herzen treffen“. Uns kann „das Herz zerreißen“, es kann „bis zum Hals schlagen“ und „vor Schreck stehenbleiben“, „vor Freude zerspringen“ und „in die Hose rutschen“. Man „beherzigt“ etwas und sagt, daß etwas „herzig“ ist. Wir können „an gebrochenem Herzen sterben“, „unser Herz an jemanden verlieren“ und mit jemandem „ein Herz und eine Seele“ sein.

Ein Blick in die Ideengeschichte zeigt, daß das Herz (kardia, cor) - als Sitz von Tugenden, von Gefüh-

len, des Denk- und Gedächtnisvermögens, ja des Lebens und der Seele - die personale Mitte des Menschen begründet und „eine weite Metaphorik und Symbolik, deren Funktionsbreite sich vom allgemeinen Begriff des Zentralen bis zur Chiffre für moralisch Positives“³⁶¹ erstreckt, umspannt. Man nimmt an, daß bereits Steinzeitjäger um Funktion und Bedeutung des Herzens wußten. Im altindischen Schöpfungsmythos Rigveda ist es der Ort fundamentaler Erkenntnis und im antiken griechischen Epos ist es der Ort der Affekte und Gemütsbewegungen. Die Hebräische Bibel kennt das Herz als Sitz des physischen Lebens und als Ort von Gedanken, Erinnerungen und Empfindungen. Seine Beschaffenheit steht darüber hinaus für das Verhältnis des Menschen zu Gott, der „das steinerne Herz aus dem Leib“ herausnimmt, um dem Menschen „ein fleischernes Herz“ zu geben, daß sie nach seinen „Geboten wandeln“, wie es bei Hesekiel (11, 19-20) heißt. Die Beschaffenheit des Herzens ist von einem absolutistisch anmutenden „Liebes“-Gebot geprägt - „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft! Und diese Worte ... sollen dir ins Herz geschrieben sein.“ (Mose 6, 3-6) -, ein Gebot, das die bittere Frage nach der menschlichen Freiheit aufsteigen läßt. Im Hebräischen heißt das Herz „lew“, „leb“ oder „lebaw“; das Zeichen Lamed bedeutet eine Bewegung zu einem Zentrum hin: Das Blut geht vom Herzen aus, gleichnishaft in-die-Welt, von-Gott-fort³⁶² und kehrt wieder zurück in seine Heimstätte. Das Herz im Körper ist eigentlich das Herz der Welt: „Das Gleichnis Gottes geht ein und geht aus. Ist der Sinn der Zweiheit die Freude der Einswerdung? Oder des Einsseins, des immer Einsseins von zwei?“³⁶³

In der Griechischen Bibel ist dieses Liebesgebot Gott gegenüber ausdrücklich auf die Nächsten- und damit auch Selbstliebe ausgedehnt; das Herz gewinnt insbesondere die Bedeutung eines dem Menschen verborgenen, nur Gott offenbaren Zentrums, in dem das innerste Wesen der Person beschlossen liegt, und es wird synonym mit „Seele“ gebraucht, eine Tendenz, die sich in der Patristik fortsetzt. Der biblische Herzbegriff wird allmählich den antiken Philosophien angeglichen, „*cor*“ gesellt sich Termini wie „*anima*“, „*nus*“, „*mens*“, „*intellectus*“ und „*ratio*“ bei. So wird das Herz einerseits Synonym für die

Personalität des Menschen, behält jedoch andererseits den Status von etwas Unkontrollierbarem, das nicht dem Willen und dem Intellekt, sondern der Natur folgt. Im deutschen Sprachraum übernehmen das gotische „*hairto*“ und das althochdeutsche „*herza*“ die Bedeutungsgehalte des neutestamentlichen „*kardia*“ und des „*cor*“ der Vulgata. Höhepunkte des Herz-Denkens sind vor allem die mittelalterliche Liebesdichtung und die vom zweiten nachchristlichen Jahrhundert bis zum 20. Jahrhundert reichende Herz-Jesu-Verehrung sowie die parallel dazu auftretende Herz-Mariens-Verehrung³⁶⁴.

Emma Jung geht in ihrer Studie zur Gralslegende in einigen Beispielen auf die Herz-Jesu-Verehrung ein und betont deren Bedeutung als Gegensätze vereinigendes, quaternäres Selbstsymbol, in dem bestimmte, im traditionellen Christusbild fehlende Aspekte betont werden. So gibt es etwa Darstellungen, in denen das Blut Christi aus seinem Herzen in einen von Engeln gehaltenen Kelch fließt, während die Ecken das Herz noch viermal abbilden - von Speer und Nägeln durchbohrt, von Dornen gekrönt und geflügelt, mit dem Mond im Zentrum, die Sonne zwischen den Flügeln:

„Das Herzmotiv betont die Essenz menschlichen Fühlens in Christo in besonderem Maße, wobei sich ein weibliches Element besonders hervordrängt in der Gestalt der Weisheit sowie im Bild des Kelches, des Mondes, der im Herzen wohnt, usw. Auch die an das göttliche Herz Jesu gerichteten Invokationen enthalten dieses selbe weibliche Element: Das Herz wird als „Heiligtum, drin des Weltalls Leben lebte“, als Rose, als Weinkelch, als Kleinod, als Quell, als Glutofen göttlicher Liebe, „immer glühend im Feuer des Heiligen Geistes“, als Weihrauchfaß und Brautgemach gepriesen. Die Seele des Sterbenden nimmt Jesus in sein flammendes Herz auf, welches „glühend aufbrennt“, „wie rotes Gold im Feuer brennt und schmilzt“, und die Seele zergeht darin, „wie das Wasser sich vermischt mit Wein“.“³⁶⁵

Ein anderes Motiv zeigt die Verwundung des Herzen Jesu durch die Longinuslanze, die das eigentlich Erlösende, das Blut Christi, zum Fließen bringt, - das Zielen auf das Wesentliche, die „menschliche Fähigkeit, auf das Wesentliche im latenten Gottessymbol immer wieder hinzielen zu können, durch welche letzteres seine unerschöpfliche lebensspendende Seelenkraft weiter und weiter zu verteilen vermag.“³⁶⁶ In einer anderen Variante wird Christus von einer nixenhaften Melusine mit dem Speer durchbohrt: Die dunkle, unbewußte menschliche Psyche und der ihr innewohnende „Drang nach Individuation“ zielen auf das „Herz der Welt“:

„In all diesen Bildern veranschaulicht sich eine Tendenz des Unbewußten, welche den höchsten Wert von der traditionellen Christusgestalt weg mehr auf seine Essenz als *Anthropos* oder *Adam secundus*, als einem vollständigen Symbol des Selbst zu verschieben trachtet, und zugleich wird - insofern die verwundende Waffe in einen Liebespfeil umgedeutet ist - die Schärfe des ethischen Urteilens nach einer Haltung des verstehenden Eros (Herz) hin abgewandelt ... In all diesen Bewegungen nämlich manifestiert sich eine Präokkupation mit dem Problem des Bösen, der Natur, des Weiblichen und des Göttlichen im Individuum in einer Form, welche das bisher Fehlende im Christentum zu ergänzen versucht.“³⁶⁷

Hildegard von Bingen nennt das Herz „domus animae“, die Mystik spricht von „scintilla animae“, Funkenseele, vom Lebenslicht im Herzen. Mancher Volksglaube kennt den „Stern“ im Herzen, und umgekehrt galten auch Sterne als Herzen kosmischer Wesen (z.B. der Morgenstern als Herz des Gottes Quetzalcoatl). Diese Lebenskraft wird teilweise auch als etwas den Tod Überdauerndes angesehen. So spricht etwa der Vampirglaube dem Herzen zu, die Lebenskraft über den Tod hinaus zu behalten. Noch bis in unser Jahrhundert herein sind Vorfälle belegt³⁶⁸, in denen Verstorbenen ein Pfahl durchs Herz getrieben beziehungsweise dieses verbrannt wurde, um den Lebensrest zu tilgen und Unheil durch einen Wiedergänger abzuwehren.

Auch Bestattungsriten sind ein schönes Beispiel für den Glauben, daß das Herz der Sitz einer Lebens- oder Seelenkraft ist, die den Tod überdauert. Schon im alten Ägypten erfuhr das Herz eine besondere Behandlung, da es als unsterblicher Teil des Körpers galt. Die getrennte Beisetzung des Herzens war bis in die europäische Neuzeit hinein ein durchaus geübter Brauch. Im „Pfortenbuch“, einem ägyptischen Unterweltbuch, findet sich die bekannte Darstellung des Totengerichts, bei dem das Herz des Verstorbenen gegen die „Feder der Maat“ (der Wahrheit) abgewogen wird. Ganz ähnliche Vorstellungen finden sich auch in der Symbolik des Jüngsten Gerichts. Edinger interpretiert diese Idee als Jenseitsprojektion einer vorausgeahnten Begegnung mit dem Selbst, bei der entschieden wird, ob man den Zustand der „Unteilbarkeit“ erreicht hat oder nicht³⁶⁹. Es kommt zu einer Scheidung: Bei einem Gleichgewicht von Herz und Maat wurde der Mensch zu Osiris geleitet, bei einem Ungleichgewicht einem wartenden Ungeheuer zum Fraß vorgeworfen. Analog dazu werden in einer christlichen Version die Schafe zur Rechten, die Böcke (!) zur Linken des Menschensohnes versammelt. Letztere werden ins Feuer geworfen, was Edinger als eine abermalige Begegnung mit dem Selbst interpretiert³⁷⁰.

Der Bedeutung des Herzwägens beim Totengericht entsprechend, versuchte der Ägypter, seinem „Herzen zu folgen“ oder das „Herz zu erfreuen“, wie ein Standardtitel der Festszenen an Gräbern bezeugt. Die „Lehre des Ptahhotep“ beinhaltet die Aufforderung, die Zeit so zu nutzen, daß „Herz“ und „Ka“ nicht beschädigt werden:

„Folge deinem Herzen in der Zeit deines Erden-Daseins
und vermehre nicht die Geschäfte.
Vermindere nicht die Zeit des Dem-Herzen-Folgens:
Der Abscheu des *Ka* ist, wenn man seinen Augenblick verkürzt.

Beeinträchtige nicht die Bedürfnisse eines jeden Tages
über das Bestellen deines Hauses hinaus.
Die Sache dessen, der seinem Herzen folgt, gelingt.
Aber nichts wird vollendet, wenn es (das Herz) beleidigt wird.“³⁷¹

Herz und Ka umschreiben hier „das Konzept eines inneren Selbst“³⁷², das einen verantwortungsvollen Umgang mit der Zeit fordert: „Das Herz ist ein Gott“, der sich freut, „wenn die Glieder im Fest“³⁷³ sind.

Das Gefüge, das sich im Herzen eröffnet, betrifft - wie schon erwähnt - Mensch, Mitmensch, Gott und die gesamte Welt. Ernst Bloch schreibt in seinem *Experimentum Mundi*:

„Die echte Theorie Praxis entnimmt methodisch die Ziele des Handelns einer Analyse der jeweils zu verändernden Umwelt, und Sozialismus ist dieser Praxis die *conditio sine qua non* zum Endziel. Derartige Praxis kann sich nicht darauf beschränken, das Verhältnis des Menschen zum Menschen in einer klassenlosen Gesellschaft von Entfremdung zu befreien; sie geht weiter verändernd in das Verhältnis des Menschen zur Natur hinein ... (das, Beif.) sich in Einklang zu bringen versucht mit dem hypothetischen Natursubjekt.“³⁷⁴

Bei Hillman finden sich folgende zwei Zitate:

“All things show faces, the world not only a coded signature to be read for meaning, but a physiognomy to be faced ... our imaginative recognition, the childlike act of imagining the world, animates the world and returns it to soul ... This response ties the individual soul immediately with the world soul; I'm animated by its anima.“³⁷⁵

“We can respond from the heart, reawaken the heart. In the ancient world the organ of perception was the heart. The heart was immediately connected to things via the senses ... In ancient Greek physiology and in biblical psychology the heart was the organ of sensation; it was also the place of imagination ... Sensing the world and imagining the world are not divided.“³⁷⁶

Obwohl das Herz „mein“ Herz ist, ist es mehr als „mein“ Herz und mehr als die mechanische Pumpe,

zu der es seit Descartes geworden zu sein scheint. Es ist der Ort einer allumfassenden Dekonstruktion, Begegnung, Entscheidung und Wandlung:

„The first person singular ... is neither first, nor a person, nor singular - is the confessional voice, imagining itself to be the unifier of experience. But experience can also be unified by the style in which it is enacted, by the images which form it, by its repetitive thematics, and by the relations amid which it unfolds. It does not have to be owned to be held. The heart in the breast is not your heart only: it is a microcosmic sun, a cosmos of all possible experiences that no one can own.“³⁷⁷

Das Herz als Ort einer entscheidenden Wandlung steht im Mittelpunkt der großen Religionen. Beginnen wir mit dem Christentum und wenden wir uns dem visionären Bild zu, das Romano Guardini enthüllt:

„Im achten Kapitel des Römerbriefes und im Anfang der Briefe an die Epheser und Kolosser wird gesagt, in das heilige Verhältnis ... sollte nicht nur der Mensch, sondern auch alles Geschaffene hineingezogen werden. Es geht nicht nur um die Erlösung des Menschen, sondern um „den neuen Himmel und die neue Erde“ ... durch den Menschen hindurch. ... Im achten Römerbrief sagt nun Paulus: „Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Denn die Schöpfung war der Vergänglichkeit unterworfen ...; auf die Hoffnung hin, daß auch sie, die Schöpfung, einst von dem Dienste der Verwesung soll befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wissen wir ja, daß die ganze Schöpfung mitseufzt und mit in Wehen liegt bis jetzt“ (19 - 22). ... Hier bewegt sich die ganze Schöpfung auf jene verborgene Ewigkeit zu, von der wir sprachen. Nicht unmittelbar - etwa wie nach der Meinung der Platoniker das Seiende durch den All-Eros zu seinem Anfang zurückstrebt -, sondern durch den Menschen, dessen erlöstes und verwandeltes Herz.“³⁷⁸

Bei Guardini findet sich auch jenes leidenschaftliche Plädoyer für den leibhaftigen Menschen, der in seine innigste Mitte gesammelt ist:

„Wir erkennen, daß nicht „Gott an sich“ es ist, was entscheidenderweise das christliche Bewußtsein bestimmt, sondern der menschengewordene Gott, Jesus Christus. Daß es nicht um das Heil „des Geistes“ oder „der Seele“, sondern des lebendigen Menschen und mit dem Menschen der Welt ... (geht, Beif.). Das Herz, nicht „der Geist“, wird zur entscheidenden Macht - wobei freilich „Herz“ etwas Grundanderes bedeutet als bloßes Gefühl oder gar Sentimentalität. Dazu ist es ja gerade geworden, als der Mensch in Geist und Stoff auseinanderfiel. Das Herz ist die lebendige Einheit von Geist und Blut, die eigentliche Wirklichkeit des Menschen, seine innigste Mitte, der Ort aller Entscheidung, der Ursprung des Werdens und Umwerdens.“³⁷⁹

Hier scheint die Einheit des Weltganzen, der „Unus Mundus“ - in seiner „Perspektive der Perspektiven:

Die Welt ist eine einzige noch unablässige Frage nach ihrem herauszuschaffenden Sinn³⁸⁰ -, angesprochen zu sein, eine Perspektive, in der sich tief religiös orientierte Denker wie Guardini oder von

Balthasar mit ihrer atheistischen Gegenposition die Hand reichen, für die, wie im Falle Ernst Blochs, die

Frage nach dem Sinn das „Exterritoriale“ zum Tod und seinem Umsonst ist -

„In der noch ungewordenen Substanz der Welt, gestellt durch die Selbstfrage der Welt nach ihrer Essenz, ist ausgedrückt, daß der substantielle Fragekern der Welt im Zeitmodus der Zukunft steht, die ebenso der Zeitmodus der objektiv-realen Möglichkeit ist ... der zwar den individuellen Tod und den historisch-kosmischen der Entropie ... die stärkste Gegenutopie ... gegen sich hat, doch dagegen das ebenso Unausgemachte im Gutgewordenen eines Alles jener Hoffnung übergibt, die selber nicht sterben kann.“³⁸¹

- damit „das Inwendige auswendig“ und „das Auswendige wie das Inwendige werden könnte“³⁸².

Manche orthodoxe Mönche versuchen durch das sogenannte „Herzensgebet“, diesen Wandel auf eine kontemplative Art und Weise herbeizuführen: Durch ein unablässiges Anrufen Gottes; kaum schlafend, asketisch und zurückgezogen, versuchen sie „Wachende“ zu werden, um in die „Hesychia tou Theou“³⁸³, in die Ruhe und den Frieden Gottes einzutreten, das heißt in die „Urordnung der Schöpfung“. Sie haben ihre Aufgabe im Gebet für die Welt, für den „ganzen Adam“, will meinen die „konkreteste Fülle des menschlichen Seins“³⁸⁴ - ein Bild für den *Anthropos* -, gefunden.

In der islamischen Mystik, vor allem im Sufismus, kennt man ebenso dieses unablässige Gebet, den „dhikr“³⁸⁵, um in die Einheit mit Gott zu gelangen. Der Mystiker empfindet das Herz als „Brunnen“, in welchen der dhikr wie ein Eimer eintaucht, um Wasser zu schöpfen. Zwei weitere Motive bezeichnen das Herz als „Jesus“, den Sohn Marias, und den dhikr als die ihn nährenden Milch oder die Geburt des geistigen Kindes im Herzen, das von Franz mit dem *Puer aeternus* in Zusammenhang bringt³⁸⁶.

Das „freigewordene Herz“ spielt auch in den östlichen Feinkörperlehren eine herausragende Rolle, wo es „anahata“ (sanskrit „nicht beeindruckt“) genannt wird. Mit zwölf leuchtend roten Blütenblättern dargestellt, hat es zwei, das Weibliche und das Männliche abbildende, ineinander verschränkte Dreiecke in seinem Zentrum und gilt als Ort des „nicht angeschlagenen Tones“³⁸⁷, der von nirgendwoher zu kommen scheint, der es der bewußten Kontrolle weitgehend entzieht und ähnlich wie die Atmung die Schnittstelle zwischen Mensch und göttlichem Wirken angibt. Im buddhistischen Tantra -

„wird das Herzzentrum mit dem Feuelement in Verbindung gebracht ... Es ist das Feuer religiöser Hingabe und Inspiration ... und das Herzzentrum wird zum Organ des intuitiven Geistes und des vergeistigten Gefühls (göttliche Liebe, göttliches Erbarmen). Es wird zum Zentralorgan des medita-

tiven Vorgangs, in dem das Kosmisch-Abstrakte zum menschlich Erlebbaren und Verwirklichungsfähigen wird. Auf dem Thron des Herzchakras sitzt der Urbuddha Aksobhya ... Seine spiegelgleiche Weisheit vertreibt die Illusion der Getrenntheit der Dinge ... Das Ego wird wie Phönix von den Flammen verzehrt und verwandelt. Dies kann traumatisch sein und ist oft mit einer ernsthaften Identitätskrise verbunden. Die Öffnung des Herzchakras schafft jedoch eine umfassendere Identität, ... in der die Individualität und Universalität zu verschmelzen beginnen.³⁸⁸

Im Buddhismus steht diese Erfahrung im Zusammenhang mit der Schaffung des „Großen Erbarmens“ allen Wesen gegenüber. Moderne Zen-Philosophen erläutern das „unzerstörbare Diamantherz“³⁸⁹ folgendermaßen: „Dieses Herz glaubt nicht im üblichen Sinne, sondern ist das ganz autonome Subjekt“³⁹⁰. Dabei wird betont, daß das autonome Wirken zugleich ein selbstloser Akt sei: „Es geht ... um eine Selbstlosigkeit, die in sich selbst ihren Seinsgrund hat und nichts anderes hat, was deren Seinsgrund ausmachen könnte.“

Vermeiden wir hier, das Thema Liebe und die Schwierigkeit der Agape erneut aufzuwerfen, und legen wir mehr Gewicht auf den emotionalen Gehalt dieser Aussagen, der besagt: „Gerade unser Ich-Selbst stellt das Subjekt der wahren Barmherzigkeit dar. Jeder von uns muß der sein, der die Barmherzigkeit an anderen Menschen praktiziert.“³⁹¹ Mir fällt an dieser Stelle wieder folgende Aussage des „Animus-Psychologen“ Giegerich ein:

„Auschwitz zeigt die Gegenwart des Geistes, das Andrängen der Liebe ... Liebe als Antwort auf Hiob, auf Auschwitz, auf die Atombombe heißt aber nicht positiv Kampf um die Realisierung der Utopie gemäß dem Prinzip Hoffnung ... nicht einmal, bescheidener, Bemühungen um die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände und um etwas mehr Menschlichkeit in der Welt ... Die Liebe beseitigt nicht die Not in der Welt, sie löst keine Probleme draußen vor uns, sie „löst“ allenfalls uns selbst, unser Herz, unseren Sinn. Liebe heißt begreifen: auch Auschwitz und die Atombombe haben in der Liebe Platz.“³⁹²

Giegerich hat recht, wenn er im Zuge seiner Interpretation des Kreuzestodes Christi das Moment der „Weltüberwindung“ in dem Sinne betont, daß damit nicht mehr der ontische Mensch, sondern der archetypische *Anthropos* zum eigentlichen „Ort des Christentums“ avanciere. Nur: *Christus als Anthropos* liegt selbst in Agonie, wie ein Theologem behauptet. Stimmt es also, daß die Liebe keine Probleme draußen lösen und sich nicht um Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände und um etwas mehr Menschlichkeit bemühen sollte?

Ein totalitäres Konzept wie jenes von Giegerich löst nichts wirklich, es löst nicht unser Herz, es löst es eher auf, statt zu helfen, es zu erlösen; Giegerichs Ansatz bildet einen Kontrapunkt zu der von anderen Jungianern (Hillman, E. Jung, von Franz) betonten „weiblichen“ Seite der Syzygie, der Seele, oder des *Anthropos*, die ebenso ans Licht drängt wie Giegerichs „männliche“, animuslastige Seite. Es ist bezeichnend, daß Giegerich gerade gegen Jungs Auffassung zur Quaternität als archetypischer Idee der *Vollständigkeit* Stellung bezieht und meint, daß die anzustrebende (End-)Lösung in der Trinität als der archetypischen Idee der *Unvollständigkeit* liege: In der rein männlichen Trinität, in der Vater und Sohn ihren „Animuscharakter“ durch ihr Verschwundensein und ihre Abwesenheit erwiesen haben, muß das fehlende Weibliche ausgeschlossen bleiben, um die Unvollständigkeit zu erhalten, in der bereits die gesuchte Lösung liegt - nämlich in der „Er-innerung in die eigene Tiefe“, in der Bodenlosigkeit. Im Ertragen dieser unaufhebbaren Abwesenheit liege gerade die Parusie des Geistes: Überschritt also nicht zur Quaternität, sondern innerhalb der Trinität selbst, ins „logisch-geistige Inderweltsein“, da nur der Begriff als adäquater Behälter für die Identität von Identität und Differenz genügen kann.

Nun, um dieses Terrain wieder zu verlassen: Für mich ist - ebensowenig wie aus der Anima, die uns als „Brücke“, über die unsere archetypischen Phantasien laufen, unserer „Psychose“, dem unintegrierbaren Fremden, näher bringt und so den Beistand eben des differenzierenden Animus benötigt - aus einem wie auch immer gearteten Animus allein keine vertretbare Ethik ableitbar. Beide haben vielmehr ihren genuinen Platz in der Syzygie der Seele oder, wenn man so will, in der Syzygie im Herzen, einem „syzygischen, hermaphroditischen Bewußtsein“ - “in which the One and the Other are co-present”³⁹³.

Bei Durchsicht der verschiedenen eingebrachten Beiträge fällt auf, daß die unterschiedlichsten Seelenvermögen im Herzen angesiedelt werden: das Denken, das Fühlen, das Empfinden, die Imagination (das Mittelalter spricht diesbezüglich vom „Auge des Herzens“), das Gedächtnis etc. Wenn wir diese unterschiedlichsten Steine zu einem Mosaik zusammenfügen, so ergibt sich, daß wir hier in allen unseren Potenzen angesprochen werden, die sich erst im gemeinsamen „Herz-Schlag“ zur Blüte entfalten. Dieser

Herz-Schlag, in dem das Einzelne mit dem Ganzen zusammen schlägt, bedeutet gerade nicht den „Tod des Einzelnen“³⁹⁴, sondern dessen Zu-sich-Kommen.

Ich möchte den Exkurs über das Herz mit einer letzten, etwas kuriosen Anregung beenden. Sie stammt von dem Anthroposophen R. Steiner, der in seinen verwickelten Kosmologien visionäre Bilder einer imaginären Vergangenheit und Zukunft der Erd- und Menschheitsentwicklung hinterlassen hat. Für ihn gehören das Herz³⁹⁵ - und der Kehlkopf - zu jenen in einer aufsteigenden Entwicklung begriffenen Organsystemen, die in einer „fernen Zukunft“ eine wichtige Rolle spielen werden. So zeigt etwa das Herz heute schon Merkmale, die darauf hinweisen: Es ist zwar ein unwillkürlicher Muskel, hat aber eine querstreifte Muskulatur und somit die Tendenz, ein willkürliches Organ zu werden. Die zukünftige Entwicklung zielt also auf die Umgestaltung des Herzens, und in der Folge auf eine ebensolche des Kehlkopfes, der imstande sein wird, in „Luftschwingungen umzusetzen“, was in der Seele ist. Nachdem sich die äußeren Geschlechtsmerkmale zurückgebildet haben werden, wird ein zukünftiger „Hermaphrodit“ mit seinem neuen Zeugungsorgan - dem Kehlkopf - „Menschen sprechen“: Die Impulse dazu, die Stimme zu beseelen, werden aus dem Herzen kommen. Ich möchte dies als Metapher dafür nehmen, daß wir bereits mitten in dieser „Zukunft“ stehen, da wir jetzt bereits aus der Tiefe „unseres“ Herzens „Menschen sprechen“, aus jener Tiefe heraus, aus der auch wir gesprochen wurden und werden, wobei „sprechen“ nicht konkretistisch zu verstehen ist. Im *Herzen des Anthropos* begegnen wir dem anderen und uns selbst, hier begegnen wir einem Abgrund, den wir mit unserem Verstand allein nie ausloten können, vielleicht aber mit der Fülle „unseres“ Herzens. Damit schließt sich der Kreis meiner Arbeit, und wir können erneut Bubers Worte aus Teil I auf uns wirken lassen: „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du“³⁹⁶. In unseren kühnsten Träumen hat dann das dunkle Antlitz hinter dem Du vielleicht ein Herz bekommen, beziehungsweise das Herz ein Antlitz.

ANMERKUNGEN

Jung, C.G., *Mysterium Coniunctionis*, *GW 14/II*, Olten 1971, 326: „... und es scheint mir empfehlenswert zu sein, unter diesen Bedingungen und in Ansehung der Beschränktheit des menschlichen Vermögens anzunehmen, daß unsere metaphysischen Begriffe zunächst einmal nichts anderes seien als anthropomorphe Bilder und Meinungen, welche transzendente Tatsachen entweder gar nicht oder dann nur in sehr bedingter Weise ausdrücken.“

Und ebd., 329: „Es scheint mir daher bei konservativer Schätzung klüger zu sein, auf alle Fälle nicht geradezu den höchsten metaphysischen Faktor in Rechnung zu ziehen, sondern bescheidenerweise eine unbewußte psychische beziehungsweise *psychoide* Größe in menschlicher Reichweite für Inspiration und ähnliche Vorkommnisse verantwortlich zu machen ... Die psychoide Aura, die das Bewußtsein umgibt, versieht uns mit besseren und weniger folgenschweren Erklärungsmöglichkeiten, und überdies liegt sie im empirischen Bereiche.“

² Evers, T., *Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C.G. Jung*, Hamburg 1981, 156

³ Jaffé, A. (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Olten 1971, 339 f

⁴ Ricoeur, P., *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 426

⁵ Vgl. Samuels, A., *Die Vielgestaltigkeit der Seele. Von der Notwendigkeit innerer Demokratisierung*, Zürich 1994, 11

⁶ Spielthener, G., *Psychologische Beiträge zur Ethik, Band 1, Humanistische Ethiken*, Frankfurt 1996

⁷ Neumann, E., *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Frankfurt 1985, 128

⁸ Jung, C.G., *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, *GW 11*, Olten 1992

⁹ Giegerich, W., *Psychoanalyse der Atombombe, Band 2, Drachenkampf oder Initiation ins Nuklearzeitalter*, Zürich 1989, 178

¹⁰ Hillman, J., *Die Heilung erfinden. Eine psychotherapeutische Poetik*, Zürich 1986, 87

¹¹ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, A. K., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Wien/Köln/Weimar 1994, 270 ff

¹² von Raffay, A., *Über die Schwierigkeit, die Anima als hilfreiches Objekt zu sehen. Zur Kritik und klinischen Relevanz der Archetypenlehre*, in: *Analytische Psychologie* Vol. 27, Basel 1996/1, 9

¹³ Hillman, J., *Re-visioning Psychology*, New York 1992, 20

¹⁴ Vgl. Levinas, E., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995, 138: „Die Verantwortung ist eine Individuation, ein Individuationsprinzip.“

¹⁵ Buber, M., *Ich und Du*, Gerlingen 1974, 9

¹⁶ Ebd., 10

¹⁷ Ebd., 9: „Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaares Ich-Du mitgesprochen.“

¹⁸ Ebd. 23

¹⁹ Buber siedelt die Beziehung letztendlich auch in einem Dritten, in Gott, an. Vgl. ebd., 91: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an ... das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“

²⁰ Ebd.

²¹ Habbel, T., *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas - Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz 1994, 52

²² Buber, M., *Ich und Du*, 34

²³ Habbel, T., *Der Dritte stört*, 65: „... nicht nur das Ich, sondern auch das Du pendelt ständig zwischen zwei Welten hin und her. Ist das Du in der Beziehung, so weiß das Ich nichts vom Du außer seinem Du-sein selber, denn über das Verhältnis Du-Es oder Es-Du sagt Buber nichts. Jeder familiäre, kulturelle, gesellschaftliche oder religiöse Kontext, aus dem das Du kommt, kann nicht in das Ich-Du einfließen, da es dem Reich des Es notwendig verhaftet bleibt. Indem das Du so immer auch in seinen Bezügen zur Welt lebt, ist das Du ein Es: „die Aporie des Du“.“

²⁴ Samuels, A., *Jung und seine Nachfolger. Neuere Entwicklungen der Analytischen Psychologie*, Stuttgart 1989, 374

²⁵ Giegerich, W., *Tötungen. Gewalt aus der Seele*, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, 42

²⁶ Ebd.

²⁷ Giegerich, W., *Animus-Psychologie*, Frankfurt 1994

²⁸ Hillman, J., *Anima. An Anatomy of a Personified Notion*, Spring Publications, Dallas 1991, 183

²⁹ Ebd., 127

³⁰ Jung, C.G., *GW 13*, Abs. 75; *GW 8*, Abs. 20

³¹ Hillman, J., *Die Heilung erfinden. Eine psychotherapeutische Poetik*, Zürich 1986, 106 f

³² Buber, M., *Ich und Du*, 18

- ³³ Weiß, E., *Für immer lebendig begraben. Depression und destruktiver Narzißmus im Schatten von Egoismus und Gewalt*, Regensburg 1989, 190
- ³⁴ Jacoby, M., *Schamangst und Selbstwertgefühl. Ihre Bedeutung in der Psychotherapie*, Olten und Freiburg im Breisgau 1991, 213: „Das Selbst im psychoanalytische Sinn entspricht der Selbstrepräsentanz, d.h. der Vorstellung, die ich von mir selbst habe; dies entspräche im jungschen Denken einem Inhalt des im Bewußtsein zentrierten Ich-Komplexes.“
- ³⁵ Buber, M., *Gottesfinsternis. Mit einer Entgegnung von C.G. Jung*, Gerlingen 1994, 94 f
- ³⁶ Bataille, G., *Theorie der Religion*, München 1997
- ³⁷ Bergfleth, G., *Die Religion der Weltimmanenz*, Nachwort zu Batailles *Theorie der Religion*, 215
- ³⁸ Jacoby, M., *Psychotherapeuten sind auch Menschen. Übertragung und menschliche Beziehung in der Jungschen Praxis*, Olten 1987, 106
- ³⁹ Vgl. Khan, M., *Erfahrungen im Möglichkeitsraum. Psychoanalytische Wege zum verborgenen Selbst*, Frankfurt 1993, 76: „Wer kann die Gesamtheit seiner Selbsterfahrung, sich selbst oder dem anderen, mit Worten vermitteln? Ein wesentlicher Teil bleibt unzugänglich ... Ich behaupte, daß ein Mensch in seinem Traumerleben Aspekte des Selbst verwirklichen kann, die seiner Introspektion oder seinen Träumen vielleicht niemals frei verfügbar werden. Und dennoch bereichert es sein Leben ...“
- ⁴⁰ Buber, M., *Ich und Du*, 50: „Nur das Schweigen zum Du ... läßt das Du frei. Alle Antwort bindet das Du in die Es-Welt ein.“
- ⁴¹ Derrida, J., *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen*, München 1997, 22
- ⁴² Wetzels, M., „Ein Auge zuviel“. *Derridas Urszenen des Ästhetischen*, in: Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, 148
- ⁴³ Derrida, J., *Aufzeichnungen eines Blinden*, 123
- ⁴⁴ Vgl. Lapide, P./Panikkar, R., *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*, München 1994, 17
- ⁴⁵ Vgl. Stork, J., *Das Vaterbild in Kontinuität und Wandlung. Zur Rolle und Bedeutung des Vaters aus psychopathologischer Betrachtung und in psychoanalytischer Reflexion*, problemata 113, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, 29: „Vater ist dieses besondere und bevorzugte Moment, in dem ich die Endlichkeit akzeptiert habe - die seine wie die meine.“
- ⁴⁶ Vgl. Chasseguet-Smirgel, J., *Das Ichideal. Psychoanalytischer Essay über die „Krankheit der Idealität“*, Frankfurt 1995, 212: „Freud ... zeigt ..., daß im Christentum der Wunsch der Söhne, den Platz des Vaters einzunehmen, beinahe erfüllt wird, da Gottvater in den Hintergrund rückt und der moralbegründete religiöse Kompromiß, der die Reue und den Triumph gegenüber dem Vater versöhnt, sich darin eindeutig zugunsten des Triumphs behauptet.“
Zu einer positiveren Wendung dieser ödipalen Thematik siehe: Ricoeur, P., *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1993, Kapitel IV, 4.a und b
- ⁴⁷ Vgl. Fast, I., *Von der Einheit zur Differenz. Psychoanalyse der Geschlechtsidentität*, Berlin/Heidelberg/New York 1991, Kapitel 7
- ⁴⁸ Hillman, J., *Loose Ends. Primary Papers in Archetypal Psychology*, Dallas 1978, 70
- ⁴⁹ von Franz, M.-L., *Der ewige Jüngling. Der Puer aeternus und der kreative Genius im Erwachsenen*, München 1987
- ⁵⁰ Hillman, J., (Ed.), *Puer Papers*, Dallas 1991
- ⁵¹ Vgl. Bataille, G., *Theorie der Religion*, München 1997
- ⁵² Vgl. Guardini, R., *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Mainz/Paderborn 1987
- ⁵³ Zit. aus: Gibellini, R., *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 242
- ⁵⁴ Nishitani, K., *Was ist Religion?*, Frankfurt 1986, 116
- ⁵⁵ Vgl. Wetzels, M./Rabaté, J. M. (Hg.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993, VII
- ⁵⁶ Vgl. Greshake, G., *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 357
- ⁵⁷ Baudrillard, J., *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1991
- ⁵⁸ Edinger, E., *Ego and Archetype. Individuation and the Religious Function of the Psyche*, Boston/London 1992
- ⁵⁹ Vgl. ebd., 152 f: „Christ is both man and God ... As God he willingly sacrifices himself ... Psychologically this means that the ego and the Self are simultaneously crucified. The self suffers ... in order to achieve temporal realization ... For the ego ... crucifixion is a paralyzing suspension between opposites. It is accepted reluctantly out of the inner necessity of individuation ... which requires a full awareness of the paradoxical nature of the psyche ... This symbol tells us that the experience of suffering, weakness and failure belongs to the Self and not just to the ego ... to recognize experiences of weakness and failure as manifestations of the suffering god striving for incarnation gives one a very different viewpoint.“

- ⁶⁰ Nach der Struktur des spekulativen Satzes (nicht nur das Prädikat bestimmt das Subjekt, sondern auch das Prädikat wird vom Subjekt bestimmt) meint dies nicht nur „Gott ist tot.“, sondern auch „Im Tod ist Gott.“; Vgl. Höhle, V., *Hegels System, Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg 1988, 660:
 „Auch im Tode ist Gott. Der Tod hat somit drittens vor Gott keine Wahrheit; im Tod des Todes, in der Auferstehung Christi, bewährt sich die Macht des Absoluten auch in der trostlosesten, abstraktesten Negation des Geistes ... Der schmachvolle Tod als die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist darin zugleich die unendliche Liebe ... daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten.“
- ⁶¹ Vgl. von Wedel, E., *Als Jesus sich Gott ausdachte*, Stuttgart 1990, 100 ff
- ⁶² Taylor, M.C., *Erring. A postmodern A/theology*, Chicago 1984
- ⁶³ Žižek, S., *Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes*, Köln 1993, 161
- ⁶⁴ Bollas, C., *Der Schatten des Objekts. Das ungedachte Bekannte. Zur Psychoanalyse der frühen Entwicklung*, Stuttgart 1997, 25
- ⁶⁵ Khan, M., *Entfremdung bei Perversionen*, Frankfurt 1989, 9
- ⁶⁶ Vgl. Wucherer, A., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I*, Wien/Köln/Weimar 1994, 309:
 „... nicht ebenso „minder unerkennbar“ für ein Subjekt wie die Außenwelt (das fremde Subjekt) ist nach Freud für uns das „innere Objekt“, die Welt des seelischen Unbewußten, die gewaltigen Grundtriebe. Wir sind hier uns selbst gegenüber fremd, fast in der gleichen Lage wie anderen Personen gegenüber, zu deren Subjektivität (Bewußtsein) wir direkt keinen Zugang haben.“
- ⁶⁷ Vgl. König, K., *Angst und Persönlichkeit. Das Konzept vom steuernden Objekt und seine Anwendungen*, Göttingen/Zürich 1996, 11, Fußnote 1
- ⁶⁸ Kristeva, J., *Fremde sind wir uns selber*, Frankfurt 1990, 199
- ⁶⁹ Vgl. dazu: Boss, M., *Von der Spannweite der Seele, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze aus den Anwendungsbereichen des daseinsanalytischen Menschenverständnisses*, Bern 1982
- ⁷⁰ Vgl. dazu: Nagl, L./Vetter, H. (Hg.), *Die Philosophen und Freud. Eine offene Debatte*, München 1988, 223
- ⁷¹ J. Benjamin zeigt dies stimmig anhand Reages Geschichte der O: Die Angst vor der verschlingenden Abhängigkeit wird vom „Herrn“ verleugnet, die O kontrolliert, zum Objekt gemacht. O darf jedoch nie ganz zum Objekt werden, da sie sonst die Fähigkeit verlieren würde, Anerkennung - selbst über die Distanz - zu gewähren, das, was der „Herr“ eigentlich sucht. So paradox dies klingen mag: Der Sadist sucht die überlebende Andere. Umgekehrt ist Os Selbstaufgabe ihre Art des Selbstgewinns, da sie ihrerseits anerkannt wird und in ihm den überlebenden Anderen findet, der sie selbst sein möchte. Vgl. Benjamin, J., *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt 1994
- ⁷² Vgl. dazu Höhle, V., *Hegels System, Band 1: Systementwicklung und Logik*, Hamburg 1988, 265, Fußnote: „Anerkennung und einige weitere affirmative, intersubjektive Relationen sind in einem ganz anderen, wahrhafteren Sinn reflexiv, transitiv und symmetrisch als die bloße Identität, die man gemeinhin als Paradigma für eine reflexive, symmetrische und transitive Relation anführt. Bei ihr ist es eigentlich ein bloßer Schein, von Symmetrie und Transitivität zu reden; wenn $a=b$ ist, dann ist b eigentlich gar nicht b , sondern a ; die Relata sind gar nicht unterschieden, so daß die Möglichkeit einer wirklichen, mehr als tautologischen Symmetrie und Transitivität gar nicht besteht. Man sieht hier einen Ansatz zu einer logischen Auszeichnung ethisch relevanter Strukturen. Der Vorrang symmetrischer Relationen vor asymmetrischen ... ergibt sich aus der Reflexion, daß auch bei asymmetrischen Beziehungen auf Metaebene eine Angewiesenheit beider Relata aufeinander besteht.“
- ⁷³ Benjamin, J., *Die Fesseln der Liebe*, 34
- ⁷⁴ Ebd.
- ⁷⁵ Ebd., 21: „Problematisch an diesem Konzept ist die Vorstellung einer Herauslösung aus dem Einssein. Denn implizit wird damit angenommen, daß wir aus Beziehungen herauswachsen, statt immer aktiver und selbständiger in ihnen zu werden; daß wir von einem Zustand doppelten Einsseins ausgehen und in einem Zustand vereinzelter Einsseins enden.“
- ⁷⁶ Störk, J., *Das Vaterbild in Kontinuität und Wandlung*, 29
- ⁷⁷ Ebd., 15
- ⁷⁸ Vgl. Chasseguet-Smirgel, *Das Ichideal*, 33 f
- ⁷⁹ Vgl. Kristeva, J., *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt 1989, 243 f: „Das Christentum wird es sich ... zur Aufgabe machen, diesen biomütterlichen Determinismus durch das Postulat zu verschieben, daß die Unsterblichkeit grundsätzlich die des Namens-des-Vaters ist. Doch es kann seine symbolische Revolution nicht durchsetzen, ohne sich auf die weibliche Vorstellung einer unsterblichen Biologie zu stützen.“
- ⁸⁰ Vgl. Caruso, I., *Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes*, Frankfurt 1986, 149

- 81 Vgl. Zizek, S., *Die Metastasen des Genießens. Sechs erotisch-politische Versuche*, Wien 1996, 148
82 Baudler, G., *Das Kreuz, Geschichte und Bedeutung*, Düsseldorf 1997, 78
83 Ebd.
- 84 Whitmont, E. C., *Die Rückkehr der Göttin, Von der Kraft des Weiblichen in Individuum und Gesellschaft*, Hamburg 1993, 7: „Auf dem Tiefpunkt einer kulturellen Entwicklung ... erscheint ein neues Mythologem ... der Mythos der uralten Göttin, die vor dem Aufkommen des Patriarchats über Himmel und Erde herrschte.“
- 85 Vgl. Lesmeister, R., *Der zerrissene Gott. Eine tiefenpsychologische Kritik am Ganzheitsideal*, Zürich 1992
- 86 Kristeva, J., *Geschichten von der Liebe*, 250
- 87 Irigary, L., *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt 1991, 77
- 88 Ebd., 171
- 89 Ebd., 122
- 90 Ebd., 125
- 91 Ebd., 133
- 92 Samuels, A., *Die Vielgestaltigkeit der Seele*, 166
- 93 Ebd., 203
- 94 Derrida, J., *Die Wahrheit in der Malerei*, Wien 1992, 198
- 95 Irigary, L., *Ethik der sexuellen Differenz*, 175
- 96 Jung, C.G., *GW 11*, 199
- 97 Vgl. etwa von Balthasar, H. U., *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990
- 98 Greshake, G., *Der dreieine Gott*, 433
- 99 Zitiert aus: Wehr, G., *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1991, 391
- 100 Ebd., 338
- 101 Jaffé, A. (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 360
- 102 Zitiert aus Schwartz-Salant, N., *Die Borderline-Persönlichkeit. Vom Leben im Zwischenreich*, Olten 1991, 45
- 103 Ebd., 49 ff
- 104 Safranski, R., *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München/Wien 1997, 295
- 105 Miles, J., *Gott. Eine Biographie*, München/Wien 1996
- 106 Greshake, G., *Der dreieine Gott*, 207
- 107 Jonas, H., *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt 1993, 48
- 108 Buber, M., *Ich und Du*, 22
- 109 Lévinas, E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, München 1987, 391
- 110 Giegerich, W., *Die Atombombe als seelische Wirklichkeit*, 257
- 111 Giegerich, W., *Tötungen*, 247
- 112 Vgl. Hanzig-Bätzing, E., *Selbstsein als Grenzerfahrung. Versuch einer nichtontologischen Fundierung von Subjektivität zwischen Theorie (Hegel) und Praxis (Borderline-Persönlichkeit)*, Berlin, 1996, 10
- 113 Vgl. Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München/Wien 1994, 181: „Im Unterschied zum übrigen Seienden hat der Mensch ein Verhältnis zu seinem eigenen Sein. Das nennt Heidegger Existenz. Existenz hat ... einen transitiven Sinn. Das Intransitive am Dasein nennt Heidegger die Geworfenheit: Hat je ein Dasein als es selbst frei darüber entschieden ... ob es ins Dasein kommen will oder nicht (SuZ, 228). Aber wenn wir - intransitiv - da sind, so können wir nicht anders, als das, was an uns intransitiv ist, transitiv zu leben. Was wir intransitiv geworden sind, können und müssen wir transitiv sein. Sartre wird später die Formel dafür finden: „etwas aus dem machen, wozu man gemacht worden ist“. Wir sind ein Selbstverhältnis und damit zugleich ein Seinsverhältnis.“
- 114 Vgl. Holzhey-Kunz, A., *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*, Wien 1994, 93: „Was zeichnet diese „Welt“ aus? Sie ist die jedermann vertraute, in der man sich versteht, weil alles benannt und erklärt ist. Das Man, sagt Heidegger, gebe vor, alles zu wissen, und halte damit das Fragen nieder. Mit dem Fragen hält es auch die Angst nieder. Das Fragen stellt ins Offene und Ungewisse, während die fraglose Geltung der öffentlichen Weltauslegung dem einzelnen Menschen Halt und Orientierung gibt.“
- 115 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, 128
- 116 Ebd., 128
- 117 Ebd., 122
- 118 Ebd., 130: „Das eigentliche Selbstsein ... ist eine ... Modifikation des Man.“
- 119 Ebd., 298
- 120 Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*, 199
- 121 Vgl. Seel, M., *Heidegger und die Ethik des Spiels*, in: Martin Heidegger, *Innen- und Außen-*

- ansichten, herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1989, 245
- 122 Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*, 200
- 123 Vgl. Rombach, H., *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München 1988, 229
- 124 Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*, 362: „Die Lichtung gibt es nur um Heidegger herum. Heidegger gegen den Rest der Welt ... Es fällt auf, daß Heidegger nicht nur „aus“ dem Ereignis des Seinsdenkens philosophiert, sondern - fast noch häufiger - „über“ sich selbst wie über ein seinsgeschichtliches Faktum. Auf seiner imaginären Bühne sieht er sich agieren in der Rolle des Suchers, Wahrers, Wächters (GA 65,17). Er rechnet sich zum Kreis derer, die den höchsten Mut zur Einsamkeit mitbringen, um den Adel des Seins zu denken (GA 65, 11).“
- 125 Vgl. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt 1988, 168: „Der Mensch ist der „Hirte des Seins“ ... „gehört“ dem Sein ... Der demütige Hirt wird vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit „gerufen“. So „gewährt“ das Sein dem Heilen den Anfang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm. Das sind bekannte Formeln aus dem Brief über den Humanismus ... Die Sprache von Sein und Zeit hatte den Dezinismus leerer Entschiedenheit suggeriert; die Spätphilosophie legt die Submissivität einer ebenso leeren Unterwerfungsbereitschaft nahe.“
- 126 Lesmeister, R., *Über-Ich, Stimme des Selbst und depressive Position*, 12, in: *Analyt. Psychol.* 26/1, Basel 1995
- 127 Ebd., 13
- 128 Samuels, A., *Die Vielgestaltigkeit der Seele*, 312 ff
- 129 Vgl. Lesmeister, R., *Der zerrissene Gott. Eine tiefenpsychologische Kritik am Ganzheitsideal*, Zürich 1992
- 130 Edinger, E., *Ego and Archetype*, Boston/London 1992, 157
- 131 Ebd.
- 132 Ebd., 163
- 133 Ebd.
- 134 Ebd., 170
- 135 Ebd., 178: „... the Monad does indeed have a window, that at the center of the experience of individuality is the realisation that all other individuals share the same experience as ourselves of living in a single, sealed world, and that this realization connects us meaningfully with all other units of life.“
- 136 Husserl, E., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1987, 96
- 137 Guardini, R., *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Mainz 1987, 141
- 138 Vgl. Clayton, J., *Das Gottesproblem, Band I: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996
- 139 Jambet, Chr., *Islamische Metagnosis III*, XX, in: Sloterdijk/Macho, *Weltrevolution der Seele*, Zürich 1993
- 140 Corbin, H., *Die smaragdene Vision, Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*, München 1989, 28
- 141 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 123
- 142 Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*, 200
- 143 Vgl. ebd. 201: „Das Miteinandersein muß, ebenso wie das Selbstsein, aus der Verlorenheit in das Man herausfinden. Ist ein kollektiver Ausbruch und Aufbruch aus der Uneigentlichkeit denkbar?“
- 144 Vgl. Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, 180 f
- 145 Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 178 f
- 146 Rombach, H., *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg/München 1993, 257 ff
- 147 Vgl. Jäger, A., *Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers*, in: Pöltner, G., (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen*, Wien/Köln 1991, 59
- 148 Vgl. Marten, R., *Denkkunst. Kritik der Ontologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 50
- 149 Vgl. Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington/Indianapolis 1987, 160: „The postal principle is the principle of message bearing and hence the principle of all hermeneutics. Hermes, as the message bearer from the gods, is the first of all postmen, and it is to Hermes that the later Heidegger attaches the only possible sense that hermeneutics can have. „Only a god can save us now“, he said, that is, only a dispatch carried by Hermes.“
- 150 Giegerich, W., *Die Atombombe als seelische Wirklichkeit. Versuch über den Geist des christlichen Abendlandes*, Basel 1989
- 151 Brooke, R., *Jung and Phenomenology*, London/New York 1991
- 152 Vgl. Neumann, E., *Das Kind, Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit*, Fellbach 1990,

- 153 Giegerich, W., *Tötungen. Gewalt aus der Seele*, Frankfurt 1994, 22
- 154 Jung, C.G., *GW 16*, 313 f
- 155 Schlette, H. R., *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Frankfurt 1993, 225
- 156 Ebd., 235
- 157 Hörisch, J., *Angstlust. Lacan mit Heidegger*, in: Hombach, *zeta 02. Mit Lacan*, Berlin 1982, 193
- 158 Schulte, G., *Philosophie der letzten Dinge. Liebe und Tod als Grund und Abgrund des Denkens*, München 1997, 135
- 159 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, 173
- 160 Kettering, E., *Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen - Eine topologische Besinnung*, in: Pöltner, G. (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien/Köln 1991, 21
- 161 Jäger, A., *Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers*, in: Pöltner, *Auf der Spur des Heiligen*, 59
- 162 Ebd., 55
- 163 Marten, R., *Heidegger lesen*, München 1991, 53
- 164 Ebd., 70
- 165 Ebd., 105
- 166 Bergfleth, G., *Baudrillard und die Todesrevolte*, in: Baudrillard, J., *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1991, 409
- 167 Ebd., 363 - 430
- 168 Baudrillard, J., *Der symbolische Tausch und der Tod*, 13, Anm. 4
- 169 Marten, R., *Heidegger lesen*, 101 f
- 170 Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975, 422
- 171 Berlinger, R., *Das Nichts und der Tod*, Dettelbach 1996, 117
- 172 Ebd., 134
- 173 Ebd., 126
- 174 Marten, R., *Heidegger lesen*, 66
- 175 Jung, C.G., *GW 14/II*, Olten 1990, 145
- 176 Hillman, J., *Selbstmord und seelische Wandlung. Eine Auseinandersetzung*, Zürich 1980, 85
- 177 In diesem Sinne ließen sich auch die Todesmeditationen des tibetischen Buddhismus als heroisch verstehen, da bis zuletzt versucht wird, „bewußt“ zu bleiben; vgl. Sogyal Rinpoche, *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben*, Bern/München/Wien 1996
- 178 Vgl. dazu Jung, C.G., *Seminare. Traumanalyse*, Olten 1991, 380-408
- 179 Berlinger, R., *Das Nichts und der Tod*, 124
- 180 Vgl. Ziegler, J., *Die Herren des Todes*, in: von Barloewen, C. (Hg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996, 433
- 181 Boss, M., *„Es träumte mir vergangene Nacht, ...“*, Bern 1991
- 182 Steiner, G., *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München 1989, 137
- 183 Sartre, J.-P., *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Hamburg 1980
- 184 Ebd., 11
- 185 Heise, J., einleitend zu: *Traumdiskurse. Die Träume der Philosophie und die Psychologie des Traumes*, Frankfurt 1989
- 186 Baas, B., *Das öffentliche Ding. Die Schuld (an) der Gemeinschaft*, in: Gondek/Widmer (Hg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Frankfurt 1994, 115
- 187 Ebd., 127
- 188 Lacan, J., *Die Ethik der Psychoanalyse. Seminar Buch VII*, Berlin 1996
- „Was ich ablassen von seinem Begehren nenne, ist im Schicksal des Subjekts ... immer von irgendwelchem Verrat begleitet. Entweder begeht das Subjekt Verrat an seinem Weg, verrät sich also selbst ... oder ... es nimmt hin, daß jemand ... seine Erwartungen enttäuscht ... wenn man, getrieben von der Idee des Guten - ich meine, des Wohl dessen, der in diesem Moment den Verrat begangen hat -, soweit nachgibt, daß man auf seine eigenen Ansprüche verzichtet ... die Struktur, die Ablassen von seinem Begehren heißt.“
- 189 Ebd., 362
- 190 Ebd., 381 f
- 191 Ebd., 362
- 192 Baas, B., *Das öffentliche Ding*, 114
- 193 Ferry, L./ Alain, R., *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München/Wien 1987, 211 f
- 194 Gondek, H.D., *Ethik und Psychoanalyse*, in: Gondek/Widmer (Hg.), *Ethik und Psychoanalyse*, 10

- 195 Ebd., 221
- 196 Lipowatz, Th., *Das Ethische und das Politische. Fragen an die Psychoanalyse*, in: Gondek/Widmer (Hg.), *Ethik und Psychoanalyse*, 89
- 197 Ebd., 88
- 198 Ebd., 88 f
- 199 Juranville, A., *Subjekt, Individuum, Ich*, in: Gondek/Widmer, *Ethik und Psychoanalyse*, 201
- 200 Lesmeister, R., *Der zerrissene Gott*, 42
- 201 Ebd., 86
- 202 Ebd., 159
- 203 Ebd., 165
- 204 Bergfleth, G., *Baudrillard und die Todesrevolte*, in: Baudrillard, J., *Der symbolische Tausch und der Tod*, 388
- 205 Rombach, H., *Das Leben des Geistes, Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 102 f
- 206 Vgl. etwa L. Zojas schönes Plädoyer für den Helden, in: *Sehnsucht nach Wiedergeburt*, Zürich 1986, 23
- 207 Vgl. Perry, J.W., *The Far Side of Madness*, Dallas 1992
- 208 Zoja, L., *Sehnsucht nach Wiedergeburt*, 32 f
- 209 Buber, M., *Gottesfinsternis*, 69
- 210 Lesmeister, R., *Der zerrissene Gott*, 150
- 211 Hillman, J., *Am Anfang war das Bild*, 32 f
- 212 Vgl. Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1993, 175
- 213 Rombach, H., *Der kommende Gott, Hermetik - eine neue Weltsicht*, Freiburg 1991, 15
- 214 Lévinas, E., *Zwischen uns*, 138
- 215 Jung, C.G., *GW 16*, 260
- 216 Vgl. Krochmalnik, D., *Emmanuel Levinas und der Renouveau Juif*, in: Freyer/Schenk (Hg.), *Emmanuel Levinas - Fragen an die Moderne*, Wien 1996, 111
- 217 Ebd., 103
- 218 Lévinas, E., *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 125 ff
- 219 Ebd., 128
- 220 Lévinas, E., *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, München 1987
- 221 Lévinas, E., *Ethik und Unendliches*, Graz/Wien 1986, 70
- 222 Lévinas, E., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, München 1988, 19 f
- 223 Lévinas, E., *Ethik und Unendliches*, Graz/Wien 1986, 70
- 224 Ebd., 70 f
- 225 Vgl. Waldenfels, B., *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: Orth, E.W. (Hg.), *Phänomenologische Forschungen, Band 22, Profile der Phänomenologie*, Freiburg/München 1989, 60 f: „Was aus diesen Bahnen herausreißen könnte, wäre vielleicht ein Mehr, ein Überschuß also. Zu denken wäre an einen fremden Anspruch, der nicht wie die fremde Gegenwart auf meine eigene Gegenwart zurückverweist, sondern meine Erwiderung hervorruft ... die Unerfüllbarkeit eines fremden Anspruchs, der alle Antworten unzulänglich, alles Verlangen unstillbar macht.“
- 226 Jaffé, A., (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 361
- 227 Ricoeur, P., *Das Selbst als ein Anderer*, 425
- 228 Jaffé, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 196
- 229 Jung, C.G., *GW 11*
- 230 Vgl. Stevens, A., *Das Phänomen C.G. Jung. Biographische Wurzeln einer Lehre*, Düsseldorf 1993, 185 f
- 231 Wetzel, M., „Ein Auge zuviel“, in: Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, 139
- 232 Ebd.
- 233 Kerényi, K., *Antworten der Griechen*, in: Schultz, H. J., *Wer ist das eigentlich - Gott?*, München 1969, 131
- 234 Panikkar, R., *Der unbekannt Christos im Hinduismus*, Mainz 1990, Kapitel 7
- 235 Boss, M., *Indienfahrt eines Psychiaters*, Bern/Stuttgart/Toronto 1987, 172
- 236 Rombach, H., *Der kommende Gott*, Freiburg 1991, 10
- 237 Kerényi, K., *Antworten der Griechen*, 131
- 238 Ebd.
- 239 Jung, C.G., *GW 11*, 373
- 240 Vgl. Panikkar, R., *Gottes Schweigen, Die Antwort des Buddha für unsere Zeit*, München 1992, 172

- 241 Ebd., 175
- 242 Ebd., 178 f. „Wenn Gott nicht das Sein ist, ist das Böse ein menschliches, nicht ein göttliches Problem. Gott kann sogar verantwortlich für das Böse sein, ohne dadurch in seiner Göttlichkeit im mindesten beeinträchtigt zu sein. Ja, eine solche Verantwortung kann sogar ein Zeichen göttlicher Macht sein. Aber wenn Gott zum Sein, zum Absoluten wird, erlangt er auch alle übrigen Vollkommenheiten, und dann stellt das Vorhandensein des Bösen ein ungelöstes Problem dar: Entweder ist Gott nicht allmächtig (denn sonst hätte er das Böse und das Leiden abschaffen können), oder Gott ist nicht gut.“
- 243 Jung, C.G., *GW 11*, 399
- 244 Ebd., 186
- 245 Ebd., 196
- 246 Ebd., 445
- 247 Ebd.
- 248 Vgl. Bovensiepen, G., *Auf der Suche nach dem verlorenen Vater*, in: Höhfeld/Schlösser (Hg.), *Psychoanalyse der Liebe*, Gießen 1997, 373
- 249 Jung, C.G., *GW 11*, 199
- 250 Ebd., 200
- 251 Moltmann, J., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 282 f
- 252 von Franz, M.-L., *C.G. Jung und unsere Zeitsituation*, Vortrag gehalten am Jung-Institut an Jungs achtem Todestag, am 6. Juni 1969; zur Verfügung gestellt von Herrn Dr. W. Just
- 253 Derrida, J., *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt 1988, 114 f
- 254 Ebd., 99
- 255 Vgl. Hillman, J., *Die Heilung erfinden*, 58 f. „Das geteilte Selbst ist das authentische Selbst ... Selbstsein und nicht Selbstsein, ständiges Geteiltsein, Zersplitterung in viele Teilwesen ... Wir haben alle Identitätskrisen, weil die Vorstellung einer einzigen Identität eine Selbsttäuschung unseres monotheistischen Geistes ist, der sich Dionysos mit aller Kraft entgegenstemmt.“
- 256 Derrida, J., *Vom Geist*, 99
- 257 Greshake, G., *Der dreieine Gott*, 210 ff
- 258 Derrida, J., *Vom Geist*, 122
- 259 Vgl. dazu: Panikkar, R., *Anima mundi - vita hominis - spiritus dei. Some Aspects of Cosmotheandric Spirituality*, in: Schadel, E. (Hg.), *Actualitas omnium actuum, Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 3*, Frankfurt 1989
- 260 Hillman, J., *Anima*, 127
- 261 Jung, C.G., *GW 9/2*, 30
- 262 Lévinas, E., *Zwischen uns*, Wien 1995, 133
- 263 Lévinas, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München 1992, Fußnote 27
- 264 Henry, M., „*Ich bin die Wahrheit.*“, *Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg/München 1997, 235
- 265 Lévinas, E., *Ethik und Unendliches*, 68:
„Gäbe es das (Antlitz, Beif.) nicht, so würden wir nicht einmal vor einer offenen Tür sagen: Nach Ihnen, mein Herr! Was ich versucht habe zu beschreiben, ist ein ursprüngliches Nach Ihnen, mein Herr!“
- 266 Lévinas, E., *Heidegger, Gagarin und wir*, in: Schirmacher (Hg.), *Zeitkritik nach Heidegger*, Essen 1989, 88
- 267 Hentschel, M., *Das Heilige bei Lévinas*, in: *Schriften des Evangelischen Studienwerkes, Band 12*, Gießen 1990, 211
- 268 Ebd. 213
- 269 Lévinas, E., *Zwischen uns*, 82
- 270 Vgl. Perry, J.W., *The far Side of Madness*, Kapitel 6
- 271 Lévinas, *Zwischen uns*, 8
- 272 Ebd., 148
- 273 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 122
- 274 Lévinas, E., *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 114
- 275 Wilson, J., *Ich liebe dich so wie du bist. Eine philosophische Analyse eines Gefühls*, Stuttgart 1997, 226 f
- 276 Nishitani, K., *Was ist Religion?*, 117
- 277 Vgl. Ebd., 118
- 278 Vgl. Norbu, N., *Dzog Chen*, Frankfurt 1993
- 279 Vgl. Dowman, K., *Der Flug des Garuda. Vier Dzogchen-Texte aus dem tibetischen Buddhismus*, Zürich/München 1994, 113
- 280 Vgl. Sogyal Rinpoche, *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tiefe-*

- ren *Verständnis von Leben und Tod*, Bern/München/Wien 1996, 411 f
- 281 Norbu, N., *Der Zyklus von Tag und Nacht. Die praktischen Übungen des Ati-Yoga*, München 1990, 28 f
- 282 Panikkar, R., *Gottes Schweigen*, 171
- 283 Ebd., 172
- 284 Vgl. von Balthasar, H. U., *Das Herz der Welt*, Ostfildern 1988, 19
- 285 Wurmser, L., *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin/Heidelberg/New York 1993, 453 f
- 286 Vgl. Hohage, R., *Das erotische Element in der Liebe*, in: Höhfeld, K./Schlösser A.-M., *Psychoanalyse der Liebe*, Gießen 1997, 16-19
- 287 Ebd., 17
- 288 Vgl. Schmölders, C., *Die Erfindung der Liebe. Berühmte Zeugnisse aus drei Jahrtausenden*, München 1996, 246
- 289 Greshake, G., *Der dreieine Gott*, 157
- 290 Ebd., 14
- 291 Vgl. Lapede, P., *Das Hohelied der Liebe*, München 1993, 36
- 292 Vgl. Kernberg, O., *Between Conventionality and Aggression*, in: Gaylin, W./Person, E. (Ed.), *Passionate Attachments. Thinking About Love*, New York 1988, 83
- 293 Michels, R., *The Essential but Fragile Nature of Love*, in: Gaylin/Person (Ed.), *Passionate Attachments*, 121
- 294 Samuels, A., *Die Vielgestaltigkeit der Seele*, 57
- 295 Lévinas, E., *Zwischen uns*, 144
- 296 Derrida, J., „Eben in diesem Moment in eben diesem Werk findest du mich“, in: Mayer/Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, 46
- 297 Weber, E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, 206
- 298 Ebd., 213
- 299 Vgl. etwa: Rosenfeld, H. A., *Zur Psychoanalyse psychotischer Zustände*, Frankfurt 1989
- 300 Ebd., 228
- 301 Vgl. dazu: Esterbauer, R., *Die Zeit und ihr Ende. Zum Zeitverständnis bei Levinas und Baudrillard*, 74, in: Freyer, T./Schenk, R. (Hg.), *Emmanuel Levinas - Fragen an die Moderne*, Wien 1996
- 302 Vgl. Major, R., *Die Wahrung der Gabe*, in: Wetzel/Rabaté (Hg.), *Ethik der Gabe*, 149
 „Wenn es Gabe gibt, so findet sie jenseits von dem statt, was Enteignung und Aneignung wäre. Sie verpflichtet außerhalb jeder an den Vertrag oder einen Zwang gebundenen Verpflichtung.“
- 303 Lévinas, E., *Totalität und Unendlichkeit*, 307
- 304 Habbel, T., *Der Dritte stört*, Mainz 1994, 120 f
- 305 Lévinas, E., *Ethik und Unendliches*, 70
- 306 Jaffé, A. (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 327 f
- 307 Derrida, J., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1985, 147 f:
 „Der unendlich Andere, die Unendlichkeit des Anderen ist nicht der Andere als positive Unendlichkeit, Gott oder Abbild Gottes. Das unendlich Andere wäre nicht, was es ist: anders -, wäre es positive Unendlichkeit und enthielte es nicht in sich die Negativität des Unbestimmten ... Das positive Unendliche ist nur in der Form des Unendlichen als das Andere zu verstehen. Von dem Augenblick an, wo man das Unendliche als positive Fülle zu denken sucht ..., wird der Andere undenkbar, unmöglich und unsagbar ... Der Andere kann das, was er ist: unendlich anders, nur in der Endlichkeit (der meinen und der seinen) sein.“
- 308 Jung, C.G., *GW 11*, 199
- 309 Lévinas, E., *Jenseits des Seins*, 383
- 310 Ebd., 385
- 311 Weiß, E., *Für immer lebendig begraben*, 197 f
- 312 Ebd., 190
- 313 Ebd., 192
- 314 Benedetti, G., *Todeslandschaften der Seele*, Göttingen 1991, 266
- 315 Henry, M., „*Ich bin die Wahrheit.*“, 233
- 316 Jaffé, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 339 f
- 317 Buber, M., *Gottesfinsternis*, 84
- 318 Ebd., 89
- 319 Panikkar, R., *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993
- 320 Ebd., 55
- 321 Ebd., 58

- 322 Bataille, G., *Theorie der Religion*, 50
323 Ebd., 74
324 Ebd., 237
325 Widmer, P., *Subversion des Begehrens*, 146
326 Greshake, G., *Trinität*, 179
327 Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott*, Gütersloh 1993
328 Rombach, H., *Strukturanthropologie*, 259
329 Jung, C.G., *Kommentar zu Das Geheimnis der goldenen Blüte*, 51: „Wenn Gott oder das Tao eine Regung oder ein Zustand der Seele genannt wird, so ist damit nur über das Erkennbare etwas ausgesagt, nicht aber über das Unerkennbare, über welches schlechthin nichts ausgesagt werden kann.“ Zitiert aus: Moacanin, R., *Archetypische Symbole und tantrische Geheimlehren*, Interlaken 1988, 118
330 Jaffé, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 350
331 Ebd., 272
332 Norbu, N., *Dzog Chen*, 95
333 Lévinas, E., *Zwischen uns*, 126 ff
334 Rombach, H., *Strukturanthropologie*, 368
335 Rombach, H., *Der kommende Gott*, 139
336 von Franz, M.-L., *Archetypische Dimensionen der Seele*, Einsiedeln 1994, 156
337 Ebd., 162
338 Ebd., 275
339 Ebd., 175
340 Ebd., 167
341 Vgl. Hösle, V., *Hegels System, Band 1*, 267, Fußnote 208: „... freilich ist es auch nicht möglich, die Subjekte nur als unselbständige Momente zu fassen - dann wären es Organe und keine Subjekte, zu denen stets eine gewisse Autonomie gehört Jedenfalls dürften allein die Subjekte einer solchen intersubjektiven Struktur einzelne (und damit auch Personen, Individuen) im eigentlichen Sinne des Wortes heißen. Denn ein einziges Subjekt ist nur allgemein; erst ein von einem anderen sich absetzendes und sich zugleich mit ihm vermittelndes Subjekt ist auch ein besonderes und, als Einheit von Allgemeinem und Besonderem, ein wahrhaft einzelnes.“
342 Giegerich, W., *Tötungen*, 150
343 Ebd., 45: „... wo sich nichts mehr vorstellen läßt, sondern gedacht werden muß. Und erst wenn dies der Fall ist, hat sich der Animus erfüllt, ... daß sich die Seele selber in ihrer eigenen Geistigkeit durchschaut und sich selber als geistiges Leben, als logische Bewegung weiß.“
344 Hösle, V., *Hegels System, Band 1*, 272
345 Hösle, V., *Hegels System, Band 2*, 660 f
346 Ebd., 661
347 Henry, M., „*Ich bin die Wahrheit*“, 77
348 Ebd., 232
349 Ebd., 161
350 Ebd., 162
351 Ebd., 345
352 Ebd., 346
353 Ebd.
354 Ebd., 346
355 Ebd., 147
356 Ebd., 260
357 Ebd., 261
358 Ebd.
359 Ebd., 359
360 Lévinas, E., *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt 1993, 33
361 Ritter, J. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3*, 1100
362 Vgl. Weinreb, F., *Leiblichkeit*, Weiler im Allgäu, 23-28
363 Ebd.
364 Vgl. Gallig, K. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 3*, Tübingen 1986, 283
365 Jung, E., von Franz, M.-L., *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Olten 1987, 106
366 Ebd., 102
367 Ebd., 108 f

- 368 Bächtold-Stäubli, H. (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Band 3*, Berlin/New
York 1987, 1800
- 369 Edinger, E., *Der Weg der Seele. Der psychotherapeutische Prozeß im Spiegel der Alchemie*,
München 1990, 255
- 370 Ebd., 256: „Die Unvollendeten müssen sich weiter der calcinatio und vielleicht anderen Opera-
tionen unterziehen: Trotz der scheinbaren Endgültigkeit ... ist die separatio, der Alchemie zu-
folge, kein Letztes. Sie wird als Anfangs- oder Zwischenoperation beschrieben, welche die
Vorbedingung für die größere coniunctio ist.“
- 371 Assmann, J., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, 218
- 372 Ebd., 219
- 373 Ebd., 220
- 374 Bloch, E., *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt 1985,
251
- 375 Hillman, J., *The Thought of the Heart and the Soul of the World*, Dallas 1992, 102-105
- 376 Ebd., 107
- 377 Ebd., 34
- 378 Guardini, R., *Die letzten Dinge, Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem To-
de, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Mainz 1989, 125 - 127
- 379 Ebd., 80 f
- 380 Bloch, E., *Experimentum Mundi*, 248
- 381 Ebd., 247
- 382 Ebd., 252
- 383 Hesychasmus - eine besondere Form ostkirchlicher Mystik, begründet von Symeon, dem Neuen
Theologen (949-1022)
- 384 Vgl. Sophronius, A., *Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos, Band 1*, Düsseldorf 1991, 229
- 385 Vgl. Corbin, H., *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*, München
1989, 101 ff
- 386 von Franz, M.-L., *Archetypische Dimensionen der Seele*, Einsiedeln 1994, 167
- 387 Vgl. Avalon, A., *Die Schlangenkraft. Die Entfaltung schöpferischer Kräfte im Menschen*,
Bern/München/Wien 1975, 225 ff
- 388 Breux, C., *Reise ins Bewußtsein. Chakras, Tantra und Jungsche Psychologie*, München 1991, 137 f
- 389 Hisamatsu, S., *Philosophie des Erwachens*, Zürich/München 1990, 92
- 390 Ebd., 93
- 391 Ebd., 99
- 392 Giegerich, W., *Tötungen*, 247
- 393 Hillman, J., *Anima*, 177
- 394 Rombach, H., *Der kommende Gott*, 66
- 395 Vgl. 1.) Steiner, R., *Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole*, Dornach 1987, 252 f
2.) Steiner, R., *Eine okkulte Physiologie*, Dornach 1991, 2. Vortrag
- 396 Buber, M., *Ich und Du*, 18