

Helmut Barz

Stichwort Selbstverwirklichung

Ehrenrettung eines Modewortes



Opus Magnum 2004
Alle Rechte beim Verfasser

Erstmals erschienen Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1981.

Inhalt

Inhalt	2
Daten zum Verfasser	2
Ich-Bewusstsein und Selbsterkenntnis	3
Selbsterkenntnis und Religion	11
»Wer drückt denn ein Ich ans Ich?«	18
Selbstverwirklichung	29
Anmerkungen	39

Daten zum Verfasser

Dr. Helmut Barz, geb. 1931 in Hamburg

Dr. med., Facharzt für Psychiatrie und Neurologie
Psychiatrisch-psychotherapeutische Praxis in Zumikon bei Zürich
Dozent und Lehranalytiker am C. G. Jung-Institut in Zürich
Verheiratet mit Ellynor Barz, vier Kinder
Leiter des "Institut für Psychodrama auf der Grundlage der Jungschen Psychologie"
Zahlreiche Publikationen und rege Vortragstätigkeit

Veröffentlichungen bei opus magnum:

Vom Wesen der Seele - opus magnum 2003

Männersache. Kritischer Beifall für den Feminismus - opus magnum 2003

Die zwei Gesichter der Wirklichkeit. Oder auf der Suche nach den Göttern opus magnum 2003

Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube - opus magnum 2003

Ich-Bewusstsein und Selbsterkenntnis

{1} Wohl ist es wahr, dass C. G. Jung keinerlei Selbsterkenntnis ohne die sorgfältigste Berücksichtigung des Unbewussten für möglich hielt und dass er sich deswegen in dieses Unbewusste bis nah an die Grenze des Überwältigtwerdens hineinwagte - aber: Nie und nimmer geht es irgendeiner ernsthaften Tiefenpsychologie um ungeordnete, bewusstlose, rauschhafte Verherrlichung des Unbewussten um seiner selbst willen!

{2} »Nie vergess' ich die noch keinem Menschen erzählte Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewusstseins stand, von der ich Ort und Zeit anzugeben weiß. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Haustüre und sah links nach der Holzlege, als auf einmal das innere Gesicht >ich bin ein Ich< wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mich fuhr und seitdem leuchtend stehen blieb: da hatte mein Ich zum ersten Male sich selber gesehen und auf ewig. « (Anm. 1)

{3} In diesen beiden Sätzen aus seiner »Selberlebensbeschreibung« verdichtet Jean Paul mit scheinbar leichter Hand die wesentlichste und zugleich rätselhafteste Erfahrung der Menschheit zum Erlebnis eines sehr jungen Kindes, die Erfahrung nämlich, dass das Ich sich selbst gegenüber treten kann. Diese Erfahrung als die wesentlichste der Menschheit zu bezeichnen mag Widersprüche und den Hinweis darauf hervorrufen, dass doch wohl die Erfahrung eines göttlichen Gegenübers in der Geschichte des menschlichen Geistes die weitaus bedeutsamere sei. Diesen Einwand lasse ich gelten, füge ihm aber die Vermutung hinzu, dass es derselbe Keim sei, aus dem das Wissen des Ich um sich selbst wie auch die Ahnung des Göttlichen hervorgehen könnte.

{4} In den beiden Sätzen Jean Pauls kommt die Verschwisterung von Ich-Entstehung und göttlicher Epiphanie deutlich zum Anklingen: Erscheinung, Geburt, inneres Gesicht, Blitzstrahl vom Himmel, leuchtend, auf ewig. Ich werde auf Jean Paul noch mehrmals zurückkommen, vor allem aber dann, wenn ich zu zeigen versuchen werde, wie gerade die bohrendsten Fragen nach dem menschlichen Ich das göttliche Gegenüber nicht aus-, sondern einschließen.

{5} »Ich bin ein Ich« - was heißt das? Der Satz drückt eine Qualität des menschlichen Daseins aus, die jeder bewusste Mensch kennt. Aber weil er sie weit mehr intuitiv als denkend erfährt, ist sie, obgleich von elementarer Bedeutung, kaum in Worte zu fassen. Dass ich ein Ich bin, heißt vor allem, dass ich nicht all das andere bin. All das andere ist da, es hat ein Aussehen, es tönt, es riecht, es schmeckt, es hat Namen - so wie da für den kleinen Fritz (so hieß das Kind, das sich selbst viel später Jean Paul nannte) ein Ort und eine Zeit waren, die Haustüre und links die Holzlege; da waren auch im Hintergrund Mutter und Vater und die Brüder Adam und Gottlieb, und da war dieser eine, Fritz, irgendwie anders, besonders, näher, und dann plötzlich, wie ein Blitzstrahl vom Himmel: ich. Dieser Fritz plötzlich nicht mehr eines unter anderen, sondern etwas völlig anderes; ich. Aber nun nicht: Ich habe ein Ich, so wie er Mutter, Vater, Brüder hat, sondern: Ich bin ein Ich. Alles andere ist da draußen, im Umkreis, und wenn es nah und verfügbar ist, ist es zu haben, aber der Umkreis schießt in einer Spiralbewegung in seinen eigenen Mittelpunkt hinein und hält inne, bleibt stehen, gerinnt zu einem ganz anderen, völlig neuen: Ich bin ein Ich. »Geburt meines Selbstbewusstseins« nennt es später Jean Paul und sagt: »Die Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewusstseins stand. « Also war »ich« schon da und stand dabei, als die Geburt geschah, aber »ich« kannte sich noch nicht, sondern musste sich zuerst selbst erblicken, um das innere Gesicht »ich bin ein Ich« zu erfahren.

{6} »Ich bin ein Ich« stellt den Menschen der Welt gegenüber und stellt ihn vor sich selber hin. Wir müssen uns allerdings schon hier klarmachen, dass ein Wesen, das die Möglichkeit des Ich-Bewusstseins besitzt, durchaus nicht den Charakter der Ungeteiltheit hat, also nicht im wörtlichen Sinne Individuum (= das Unteilbare) ist. Vielmehr muss ein solches Wesen notwendigerweise der Trennung und Spaltung fähig sein; der Trennung zwischen sich selbst und der Welt und der Spaltung innerhalb seiner selbst. Wie könnte es sonst von sich selbst sagen: »Ich bin ein Ich«? Andererseits sprechen wir mit Recht vom Ich als dem Kern unserer Persönlichkeit und können uns durch einiges Nachdenken leicht davon überzeugen, dass es ausschließlich unser Ich-Bewusstsein ist, das uns »Dauer im Wechsel«, nämlich Identität und Kontinuität in unseren stetigen leibseelischen Veränderungen verleiht. Dass ich mich selbst als den immer Gleichen und Unteilbaren erfahre, dass ich ein Individuum bin, beruht also darauf, dass mein Kern spaltbar ist und ich mir deswegen sagen kann: »Ich bin ein Ich.« Wir werden diese Paradoxie nicht aufzulösen vermögen, sondern ihr in unseren weiteren Überlegungen immer wieder begegnen, letztlich aber nicht als einem Ärgernis, sondern als dem rätselhaften Ursprung aller Fragen, die uns unbedingt angehen.

{7} Bevor ich mich dem Begriff »Selbsterkenntnis« zuwende, muss ich wenigstens noch zwei Aspekte des Ich-Bewusstseins betrachten, die für die weiteren Gedankengänge wichtig sind. Der erste war in Jean Pauls Sätzen bereits enthalten. Das Ich-Bewusstsein (wir gebrauchen das Wort einstweilen gleichsinnig wie das Wort »Selbstbewusstsein«) hat eine Entstehungsgeschichte. Es »entspringt« irgendwann im Leben des Kindes aus einem bis dahin ichlosen Zustand, und zwar gelegentlich so blitzartig, wie Jean Paul es beschreibt, häufiger aber allmählich sich heranzubilden. Dass es auch in der Geschichte der Menschheit nicht von Beginn an gegeben war, sondern sich in sehr großen Zeiträumen entwickelt hat, darf aufgrund historischer und ethnologischer Befunde mit Sicherheit angenommen werden.

{8} Es ist Erich Neumann gelungen, in seinem Werk »Ursprungsgeschichte des Bewusstseins« (Anm. 2) nicht nur die Parallelen zwischen der individuellen und der kollektiven Entwicklung des Ich-Bewusstseins nachzuweisen, sondern vor allem auch darzustellen, dass die Stadien sowohl der kollektiven als auch der individuellen Bewusstseinsentwicklung begleitet und getragen werden von den größten symbolischen Hervorbringungen der Menschheit, nämlich von den Mythen. Das ist nicht so zu verstehen, als würden die Göttergeschichten willkürlich zur Illustration der Bewusstseinsentwicklung herangezogen, sondern umgekehrt. Damit Bewusstsein sich entwickeln kann, bedarf es der mythischen Urbilder, die eben Ursache und nicht etwa nur Begleitphänomen der Bewusstseinsentwicklung sind. Hier wird nochmals erkennbar, was schon in Jean Pauls Sätzen anklang: Die Entstehung und Entwicklung des Ich ist vom Religiösen nicht zu trennen.

{9} Der andere Aspekt des Ich-Bewusstseins betrifft die Beziehung zwischen dem Ich-Bewusstsein und der Sprache. Es mag den Anschein haben, als ob die Einsicht »ich bin ein Ich« überhaupt nichts anderes sei als das Produkt einer hochdifferenzierten Sprache. Und in der Tat: dass wir Säuglingen und Tieren ein Ich-Bewusstsein absprechen müssen, obgleich wir ihre Innenwelt nicht kennen, liegt daran, dass ihnen offensichtlich das Wort »ich« nicht zur Verfügung steht. Dennoch wäre es falsch, anzunehmen, dass sich das Ich-Bewusstsein wegen der Differenzierung der Sprache bildet. Die Umkehrung dürfte richtig sein: Weil der Keim zum Ich-Bewusstsein im Menschenkind wie in der Menschheit angelegt ist, deswegen differenziert sich die Sprache bis hin zum Wunder des Satzes: »Ich bin ein Ich.«

{10} Kann man über den vorsprachlichen Keim des Ich-Bewusstseins irgendetwas aussagen? Unter Berücksichtigung der von C. G. Jung postulierten vier seelischen Funktionen dieses: Unabhängig davon, ob der Mensch den Gedanken »ich bin ein Ich« denken kann, besitzt er doch Erfahrungen des Ich, die ihm von anderen als der Denkfunktion ermöglicht werden. Um immer noch bei Jean Paul zu bleiben: Bevor der kleine Fritz sein »ich bin ein Ich«-Erlebnis hatte, besaß er schon die sinnliche Wahrnehmung seiner selbst, nämlich die seines Leibes. Ich bin ja nicht nur das rätselhafte unsichtbare Ich, sondern ich bin auch, und sogar mit größerer Sicherheit, mein sinnenfälliger Leib. Fritz weiß, dass seine Hand die seine und nicht die seiner Mutter ist. Auch fühlend wird Fritz von sich selbst schon ein Bewusstsein entwickelt haben, bevor er sein Ich erkannte. Freude oder Schmerz, Neid oder Hunger konnte er als seine Befindlichkeiten durchaus von denen seiner Eltern oder Geschwister unterscheiden - auch als er noch sagte: »Fritz essen.«

{11} Und schließlich: Bevor noch die Erkenntnis »ich bin ein Ich« wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor ihn fuhr, war sie schon als jene Ahnung, jenes unmittelbare Spüren vorhanden, das wir Intuition nennen. Auf das intuitive Vorausahnen des Ich-Erlebnisses beim Kinde passt vorzüglich Goethes Reflexion über das »Entdecken im höheren Sinne«, von dem er sagt, es sei »... die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt.« (Anm. 3)

{12} Ich-Erfahrungen werden also in der sinnlichen Wahrnehmung, im unterscheidenden Fühlen und vor allem in der Intuition vorweggenommen, bevor noch die Sprache zur Verfügung steht, die dann allerdings den gewaltigen Sprung in die Erkenntnis vollzieht: »Ich bin ein Ich.« So kommt der Sprache in Bezug auf das Ich-Bewusstsein die Funktion einer Sammellinse zu; sie bündelt das diffuse Licht des Bewusstseins in den einen Brennpunkt der Erkenntnis.

{13} Über dieser Einsicht in die überragende Bedeutung der Sprache für die Entstehung der Ich-Erkenntnis darf jedoch nicht vergessen werden, dass diese Erkenntnis ein ganzheitlicher, also nicht etwa nur intellektueller Akt ist. Das »Ich bin ein Ich« bleibt nicht dem Denken vorbehalten, sondern ist eine Erfahrung der gesamten Persönlichkeit, an der alle Funktionen beteiligt sind. Deswegen spricht Jean Paul auch nicht vom Gedanken oder der Erkenntnis, die wie ein Blitz vom Himmel fuhr, sondern von einem »inneren Gesicht«. Sofern das sich selbst wahrnehmende Ich nicht erlischt oder, wie wir später bei einigen Gestalten Jean Pauls sehen werden, umnachtet wird, bleibt das innere Gesicht »leuchtend« und »auf ewig« vor ihm stehen. Mit anderen Worten: Die Grunderfahrung, dass ich ein Ich bin, geschieht ein für allemal, sie ist keiner Wandlung unterworfen und keiner Entwicklung bedürftig.

{14} Was sich in der Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins entfaltet und unablässig wandelt, das ist nicht die Überzeugung, dass ich ein Ich bin, sondern die Beantwortung der Frage, was denn dieses Ich sei. Denn dieses beides steht höchst widersprüchlich, aber unaufhebbar nebeneinander: die unerschütterliche Gewissheit: »Ich bin ein Ich«, und die ängstliche, quälende Ungewissheit: »Kann ich wissen, wer ich bin?«

{15} Um diese beiden Pole der Beziehung des Ich zu sich selbst deutlich voneinander zu unterscheiden, werde ich im weiteren Verlauf dieser Überlegungen wie bisher vom »Ich-Bewusstsein« sprechen, wenn ich die Gewissheit »ich bin ein Ich« meine; hingegen werde ich

das Streben des Ich, sein eigenes Wesen, seine nähere Beschaffenheit immer von neuem und immer genauer zu erfassen, dem üblichen Sprachgebrauch folgend als das Streben nach »Selbsterkenntnis« bezeichnen. Dabei vernachlässige ich zunächst die Erläuterung des Unterschiedes zwischen »Ich« und »Selbst«, werde sie aber später ausführlich nachholen.

{16} Das Streben nach Selbsterkenntnis hat seit etwa zehn Jahren in Europa und in Nordamerika eine geradezu epidemische Ausbreitung erfahren. Jedenfalls erhält man diesen Eindruck, wenn man auf das schier unüberschaubare Angebot von Hilfsmitteln zur Selbsterkenntnis blickt. Psychologisches aus den unterschiedlichsten Quellen und in allen nur denkbaren Verdünnungsgraden wird in enormen Quantitäten geschrieben, gedruckt und verkauft; zum Studium der Psychologie drängen so zahlreiche Lernbegierige, dass nicht nur Universitäten und seriöse Privatinstitutionen, sondern auch noch die obskursten Wochenend-Schnellkurse in ihrer Aufnahmekapazität ständig überfordert sind. Allenthalben sprießen neue Formen von Gruppen-Aktivitäten aus dem Humus des Selbsterkenntnisbooms hervor und versprechen in Workshops oder Marathonsitzungen den sicheren Weg zu sich selbst. Handlese- und Kartenlege-Künste werden in Büchern, Kursen und auch im Fernstudium jedermann zugänglich gemacht, und auch die ehrwürdige Astrologie erlebt, jedenfalls in den Niederungen ihrer populären Aufbereitung, einen verwirrenden Zulauf. Ebenso verhält es sich mit anderen, früher elitären oder esoterischen Wissensbereichen: Mystik und Meditation, Völkerkunde und Mythologie, alles wird auf jedem Niveau zugänglich gemacht und erworben.

{17} Ich habe einige Ironie bei dieser Darstellung nicht vermeiden wollen, aber sie gilt beileibe nicht dem Phänomen des modernen Selbsterkenntnis-Strebens als solchem, sondern sie gilt der Kommerzialisierung und der damit einhergehenden Simplifizierung dieses Bestrebens. Wenn wir kurz nach der wahrscheinlichen Ursache des heutigen Selbsterkenntnis-Dranges fragen, dann wird klar, dass es sich dabei um ein ebenso ernstes wie hoffnungsvolles Phänomen handelt. Zu lange wurde Thomas Hobbes' Überzeugung »Homo homini lupus« (der Mensch ist dem Menschen ein Wolf) so interpretiert, als sei jeweils der andere Mensch der mich bedrohende Wolf; und zu vehement wurde in den ausgehenden Sechzigerjahren unseres Jahrhunderts der böse Wolf auf die Gesellschaft und ihre Strukturen projiziert. Endlich scheint nun, nach diesen gefährlichen Einseitigkeiten, die komplexere Einsicht Platz zu greifen: Zwar laufen Wölfe zweifellos auch draußen herum, aber der gefährlichste Wolf sitzt in mir, und ihn kann ich, wenn überhaupt, dann nur durch Selbsterkenntnis zu beherrschen versuchen. Alles, was diese Einsicht in der Weise zu fördern versucht, dass sie zu Konsequenzen im Leben des einzelnen führt, ist zu begrüßen. (Schließlich legt der Autor selbst ein Büchlein vor, das mit diesem Kapitel über Selbsterkenntnis beginnt.) Ebenso ist allerdings alles, was das hochkomplexe Thema Selbsterkenntnis zu einem Köder der Kauflust banalisiert, massiv zurückzuweisen, weil es geeignet ist, guten Willen zu missbrauchen und ernsthaft Suchende in die Irre zu führen.

{18} Selbsterkenntnis ist weder billig zu erwerben noch als ein gesichertes Gut zu haben. Vielmehr muss sie teuer erkaufte sein, ohne je Besitz zu werden, denn sie ist etwas beständig sich Wandelndes. Wohl vermag sie eine gewisse Sicherheit zu verleihen, aber es ist nicht die Sicherheit des Habens, sondern die der Demut. Beruhigend ist sie nie, weil sie nie zum Stillstand kommt, aber die Ahnung von Frieden vermag sie zu stiften, weil sie die Gleichberechtigung der Gegensätze anzuerkennen lehrt. Die hastige Betriebsamkeit, mit der sie heute von vielen gesucht wird, passt so wenig zu ihrem Wesen, dass es nicht verwundert, wenn sie sich ihr allenthalben verschließt.

{19} Wie kommt es, dass wir so wenig dazu vorgebildet sind, nach ihr in Ruhe zu forschen? Ist das Verlangen nach Selbsterkenntnis etwas so Neues, dass noch keine überlieferten Formen vorlägen, wie ihm zu entsprechen sei? Man weiß es: Die Forderung »Erkenne dich selbst!« ist sehr alt. Sie mahnte als Inschrift in der Vorhalle den Menschen, der den Apollotempel zu Delphi betrat, und sie darf als Inbegriff des Wesens und der Lehre dieses Gottes angesehen werden. Es wird uns deswegen hilfreich sein, uns die Gestalt des Gottes Apoll in einigen Grundzügen zu vergegenwärtigen, wenn wir nach dem Wesen und der Möglichkeit von Selbsterkenntnis fragen.

{20} Die Götter Griechenlands sind, wie Walter F. Otto unübertrefflich gezeigt hat, die »Seinsgestalten des Menschlichen« (Anm. 4) und als solche ewig. Von welcher Seinsgestalt des Menschlichen geht nun die Forderung der Selbsterkenntnis aus? Apoll ist ein Gott der Klarheit und der Ordnung. Die Musik, die seine Leier hervorbringt, ist zwar von bezaubernder Kraft, aber es ist die Kraft der Gestaltung, nicht die der aufwühlenden Emotion. Als der ferntreffende Bogenschütze ist er der, der die Distanz der Nähe vorzieht, der das Ziel gerade deswegen erreicht, weil er es nicht bedrängt, sondern es von weitem überblickt. Als Herr des Delphischen Orakels weiß er zwar um das Künftige, aber er nimmt die

{21} Auszeichnung der prophetischen Gabe nicht für sich selbst in Anspruch, sondern erkennt sie einem Höheren, nämlich seinem Vater Zeus, zu. Er ist der Gott des Heilens und der Reinigung, und zwar nicht nur in einem körperlich-materiellen, sondern durchaus auch im geistigen Sinne. Die höchste Ausprägung seiner gestaltenden, Licht bringenden Natur ist in dem Bilde gegeben, dass es die Klänge seiner Leier sind, die das Weltall in harmonischer Ordnung bewegen, und dass das Plektron, das Plättchen, mit dem er die Leier schlägt, das Licht der Sonne ist.

{22} Die Gestalt des Seins, die dieser Gott verkörpert, möchte ich vorsichtig als die ordnende Klarheit des Bewusstseins umschreiben. Bewusster Abstand, bewusstes Maß, bewusst Ordnung und bewusst Beschränkung, so dürfte die viel bewunderte apollinische Heiterkeit in unserer heutigen Sprache zu benennen sein. Dabei besteht die Größe dieses Gottes jedoch gerade darin, dass ihm die Gegenseite nicht etwa fremd ist. Am Anfang seines Werdens standen Not, Zorn, Morde, Rachegeleüste und die Überwindung und Vernichtung des Pythondrachsens, der ursprünglich der Herr des Delphischen Orakels gewesen war. So zeigt sich auch in der Gestalt des Apollon, dass das Bewusstsein eine Geschichte hat, und zwar eine Geschichte, die in nächtlicher Unbewusstheit beginnt.

{23} Aus der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft formuliert Mircea Eliade: »Apollon offenbart den Sterblichen den Weg, der von der hellseherischen >Vision< zum Denken führt. Das in jeder Kenntnis des Okkulten enthaltene dämonische Element ist ausgelöscht.« Und etwas später fährt er fort: »Die apollinische Heiterkeit wird für den Griechen zum Emblem der geistigen Vollkommenheit und damit des Geistes. Aber es ist bezeichnend, dass die Entdeckung des Geistes den Abschluss einer langen Reihe von Konflikten und Versöhnungen und der Beherrschung der ekstatischen und hellseherischen Techniken bildet.« (Anm. 5)

{24} Mit dieser kurzen Vergegenwärtigung des Gottes Apoll habe ich versucht, einen ersten Hinweis darauf zu geben, aus welcher Quelle und in welchem Geiste Selbsterkenntnis entstehen könnte. Da ist nichts zu erraffen, zu erwählen, zu erzwingen. Da herrschen nicht Urgeschrei, sondern Harmonie; nicht Entgrenzung, sondern Ordnung; nicht Promiskuität, sondern Abstand.

Das Suchen nach Selbsterkenntnis im Sinne Apolls bietet nichts Prickelndes an, nichts von Abenteuer. Die Heiterkeit, die hier herrscht, hat etwas Strenges, fast Kühles an sich, trotz ihrer großen Schönheit. Ja es herrscht ein geradezu tödlicher Ernst im Bereiche des apollinischen Erkenntnis-Strebens. So erklärt Sokrates, dass er deswegen vom delphischen Apoll als der weiseste aller Menschen bezeichnet worden sei, weil er »sein Leben dem Suchen nach Erkenntnis und der Prüfung seiner selbst und der Mitmenschen aufopfern müsse, und dass dies der Gottesdienst sei, dem er keiner irdischen Gewalt zuliebe untreu werden dürfe, selbst wenn sie mit dem Tode drohe« (Anm. 6).

{25} »Erkenne dich selbst!« als Forderung in diesem Sinne: das ist nicht jedermanns Sache. Darum werden gewiss viele unserer heutigen Urschrei-Experten, Primärtherapeuten, Drogenvisionäre und viele andere Selbsterkenntnisekstatiker diesen altmodischen, aufklärerischen und spießigen Apoll auch weit von sich weisen. Sie werden behaupten, dass der heutige Mensch gerade zu viel Bewusstheit habe, dass er in der starren Ordnung zu ersticken drohe, dass die durch Anpassung erzwungene Scheinharmonie ihm zum Hals heraushänge, dass er zu sich selbst und zu seiner Tiefe befreit werden müsse und dass diese befreiende Selbsterkenntnis eben das Gegenteil von dem hier dargestellten verblicheneren Ideal der alten Griechen sei. Vor solchen falschen Propheten ist zu warnen. Ihr Denken ist nicht nur kurzschlüssig, sondern in seiner Anwendung als »Therapie«, »Selbsterfahrung«, »Selbstverwirklichung«, »Bewusstseinsweiterung« usw. höchst gefährlich.

{26} Wohl ist es wahr, dass der europäische Geist, nachdem er Aufklärung und Klassik durchschritten hatte und von den Schauern der Romantik heimgesucht worden war, eine ganz neue Position zur Frage der Selbsterkenntnis einnehmen musste, weil Selbsterkenntnis nun nicht mehr möglich war ohne die Berücksichtigung der »Nachtseite« der menschlichen Natur, die bald den Namen »das Unbewusste« erhielt. Wohl ist es wahr, dass mit Beginn des 20. Jahrhunderts die systematische Erforschung der »Tiefe« durch die Psychologie beginnt und dass das erste Buch der »Tiefenpsychologie« mit Freuds kühnem Zitat aus der Aeneis beginnt: »Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo«: »Wenn ich die Himmlischen nicht beuge, werde ich die Hölle (Unterwelt) bewegen.«

{27} Wohl ist es wahr, dass C. G. Jung keinerlei Selbsterkenntnis ohne die sorgfältigste Berücksichtigung des Unbewussten für möglich hielt und dass er sich deswegen in dieses Unbewusste bis nah an die Grenze des Überwältigtwerdens hineinwagte, aber: nie und nimmer geht es irgendeiner ernsthaften Tiefenpsychologie um ungeordnete, bewusstlose, rauschhafte Verherrlichung des Unbewussten um seiner selbst willen!

{28} Zwar ist es inzwischen ein leichtes, durch alle möglichen Techniken den Eingang ins Unbewusste aufzureißen und dadurch höchst eindruckliche und faszinierende seelische Energien freizusetzen. Auch ist es nicht schwer, sich selbst und anderen einzureden, dass das bereits Bewusstseinsweiterung und Selbsterkenntnis sei. Aber wenn solche Prozeduren vorgenommen werden, ohne dass sie von der ordnenden Wachsamkeit des Bewusstseins begleitet sind, dann geschieht nichts weiter als eine gefährliche Wiederbelebung der monströsen und blutrünstigen Götter des vorkosmischen Zustandes, also nicht Selbsterkenntnis, sondern Chaos. Darum betont Jung: »Das Unbewusste ist inhuman und bedarf des menschlichen Geistes, um menschlichen Zwecken zu dienen.« (Anm. 7) Und für Freud ist das Unbewusste sogar etwas zu Überwindendes, das dem bewussten Ich schließlich allen Platz einräumen soll. Er ist weit davon

entfernt, dem Unbewussten einen eigenständigen Wert zuzuerkennen. Was er aber, gewiss nicht zufällig einer mythologischen Sprache sich bedienend, herbeiwünscht, das ist die Herrschaft »unseres Gottes Logos« (Anm. 8)

{29} Lassen wir uns also nicht einreden, dass wir der Seinsgestalt des Apoll wegen unserer neu- oder wieder entdeckten Abgründigkeit entraten könnten. Im Gegenteil, wenn wir genötigt sind, nicht nur unsere bewusstseinsfähigen Möglichkeiten, sondern auch unsere »Nachtseiten« zu erkennen, dann bedürfen wir erst recht des Beistandes der apollinischen Klarheit und ihrer wohl strukturierten Ordnung.

{30} Allerdings: Die »Gestalten des Seins«, die wir in C. G. Jungs Terminologie auch als die »Archetypen« bezeichnen können, sind jeder Einseitigkeit so abhold, dass sie sich niemals manifestieren, ohne zu gleicher Zeit auch ihren Gegensatz auf den Plan zu rufen. »Tout jeu veut son contre-jeu« (Jedes Spiel will sein Gegen-Spiel), heißt es in einem französischen Gedicht Rilkes (Anm. 9), in dem »la sainte loi du contraste« (»das heilige Gesetz des Gegensatzes«) höchst anschaulich vergegenwärtigt wird. So kommt auch apollinische Klarheit und Distanz ohne ihr Gegen-Spiel nicht aus, wenn sie ein lebendiges Prinzip der Selbsterkenntnis sein soll. Die Einsicht in den komplementären Charakter des Lebendigen ist für unser heutiges Weltverständnis zu grundlegend, als dass wir die Erkenntnis unseres Wesens in einseitiger Weise unter der Herrschaft von Bewusstheit, Ordnung und Abstand suchen könnten. Zwar sind diese Qualitäten uns unentbehrlich, aber es steht uns nicht mehr zu, sie in aufklärerischer Weise zu verabsolutieren.

{31} Müssen wir also das Gegen-Spiel zur apollinischen Form der Selbsterkenntnis außerhalb des Kreises der griechischen Seins-Gestalten suchen? Wartet im griechischen Geist eben doch zu viel »edle Einfalt« und »stille Größe«, als dass er uns auf unserer Bewusstseinsstufe noch vorbildlich sein könnte?

{32} Schauen wir nochmals auf Apoll: In seinem Tempel zu Delphi, in dem er den Ratsuchenden mit dem »Erkenne dich selbst!« empfängt, ist er nicht ständig zugegen. Die drei Wintermonate des Jahres pflegt er im seligen Lichtland der Hyperboreer zu verbringen, um jeweils erst im Frühling in seinem Schwanenwagen nach Delphi zurückzukehren. So bedeutungsvoll dieser Umstand schon in sich selber ist - zeigt er doch an, dass die ordnende Klarheit des Bewusstseins nicht ständig verfügbar, sondern immer wieder geneigt ist, sich zu entziehen -, so erhält er doch seine tiefste Aussagekraft erst dadurch, dass der Mythos einen Stellvertreter des Apollon nennt, der in seiner Abwesenheit als Herr des

{33} Orakels in Delphi regiert: es ist jener Gott, der den denkbar größten Gegensatz zu Apollon verkörpert: Dionysos.

{34} So wie Apoll uns mit Abstand, Maß, nüchterner Klarheit, Ordnung, Licht und Harmonie gegenübertritt, so reißt uns die Seinsweise des Dionysos in eine entgegengesetzte Welt hinein: rauschhafte Nähe, bis zur Raserei überschäumende Vitalität, Vertrautheit mit Tod und Unterwelt, Ekstase, mystische Verschmelzung, Wahnsinn. Unter allen Wundern der griechischen religiösen Welterfahrung dürfte dies das größte sein: dass am gleichen Kultort diese beiden Söhne des Zeus, Apoll und Dionysos, im periodischen Wechsel das gleiche Amt, die gleiche Herrschaft ausüben. In unübertrefflicher Anschaulichkeit wird dadurch vergegenwärtigt, was der Mensch zu lernen

hat, wenn er sich selbst erkennen und den Spruch der Götter vernehmen will: die Versöhnung der Gegensätze, die nicht Stillstand, sondern Dynamik bewirkt.

{35} Für uns Heutige und unser Suchen nach Selbsterkenntnis bedeutet das, dass wir uns nicht allzu neuartig vorzukommen brauchen in unserem Zwiespalt zwischen der erstrebten Bewusstseinsklarheit und der erlittenen Faszination durch das Unbewusste. Die Verehrung von Apoll und Dionysos am gleichen Ort kann uns den Charakter des Grundmusters vor Augen führen, dem Selbsterkenntnis zu folgen hat: Es gilt, mit allen Kräften Klarheit zu erstreben und Distanz zu sich selber zu gewinnen, aber ebenso gilt es, zur absoluten Offenheit bereit zu sein und es zuzulassen, sich vom Absoluten ergreifen und überwältigen zu lassen.

Selbsterkenntnis und Religion

{36} Kann man denn übersehen, dass die Überzeugungskraft einer Verkündigung, die ausschließlich auf den »ganz Anderen« hinweist, immer schwächer wird, während die Empfänglichkeit für das Symbol der Gottesgeburt im »Seelengrund« unzweifelhaft zunimmt? Will man, um einer sauberen Theologie willen, Menschen neben dem Wasser verdursten lassen, nur weil man selbst wasserscheu ist?

{37} Die Suche des Menschen nach Selbsterkenntnis hat ihre Ursache in seinem Ich-Bewusstsein. Der Mensch weiß, dass er ein Ich ist, und das wird von einer bestimmten Entwicklungsstufe an seine sicherste Gewissheit. Zugleich mit dieser Gewissheit entsteht aber mit zunehmender Dringlichkeit die Frage, wie denn dieses Ich im Näheren beschaffen sei, und ob seiner Existenz irgendein Sinn innewohne.

{38} Ein Gnostiker des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, ein gewisser Theodot, hat solche Fragen zusammengefasst, indem er erklärte, welche Art von Erkenntnis die Gnosis vermittele, nämlich: »Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?« (Anm. 10)

{39} Zweierlei mag an diesem Beispiel auf den ersten Blick befremden. Nämlich erstens, dass es gar nicht vom »Ich«, sondern vom »Wir« handelt, und zweitens, dass es der religiösen und nicht der philosophischen Literatur entnommen ist. Aber diese doppelte Befremdlichkeit ist beabsichtigt. Die Frage nach der Beschaffenheit des Ich ist nämlich nur scheinbar eine ursprünglich persönliche, individuelle Frage. Primär ist sie eine Frage nach dem Wesen des Menschen schlechthin. Zwar beginnt der Mensch nach seinem Wesen zu fragen, weil und sofern er ein Ich-Bewusstsein hat. Aber dieses sagt ihm ja nicht: »Ich bin das Ich«, sondern: »Ich bin ein Ich.« Ungezählte andere Ich sind neben mir, und in ihrer Grundbefindlichkeit, nämlich darin, dass sie ein Ich sind, stimmen sie trotz aller Verschiedenheiten im Einzelnen offensichtlich mit mir überein. Das Ich-Bewusstsein ist anfänglich noch keimhaft im »Wir-Bewusstsein« enthalten, obgleich dieser Keim ständig auf seine volle Entfaltung drängt.

{40} Wer die geistige Entwicklung von Kindern miterlebt, hat immer wieder Gelegenheit, darüber zu staunen, nicht nur wie tiefsinnig, sondern auch von welcher umfassenden Allgemeinheit ihre Fragen sind, lange bevor (nämlich in der Pubertätszeit) ihre Individualität ihnen zur Frage wird. Aber auch bei den Erwachsenen bleibt das Ich - solange es sich nicht ganz bewusst nur auf sich selber konzentriert - in vielfältige kollektive Bezüge eingebunden. Schon mein aus Geschlechts- und Eigennamen zusammengesetzter Name sagt mir, dass ich zwar ich, aber zugleich Teil einer Familie bin. - Die Sprache, in der ich »ich« sage, fügt mich nicht nur in ein Volk, sondern in eine Sprachfamilie und in einen Kulturkreis ein; wahrscheinlich ist mein Ich schon aus linguistischen Gründen etwas anderes als das Ich eines Buschmannes oder eines Chinesen. - Mein Ich unterscheidet sich zweifellos von dem eines antiken oder mittelalterlichen Menschen; es ist ein Ich der Neuzeit, vielleicht sogar des 20. Jahrhunderts. - Zu allen Zeiten scheint das Ich auch Teil eines Standes gewesen zu sein. So notiert Hofmannsthal im »Buch der Freunde« (Anm. 11): »Ein junger Ionier tritt in Athen in goldgesäumtem Purpurgewand auf. Man fragt ihn nach seiner Heimat, und er antwortet: >Ich bin reich. <<

{41} Dass das Erleben und die Bewertung des »Ich bin ein Ich« schließlich zutiefst von der Religion geprägt ist, in der ein Mensch heranwächst, können wir nur ahnen ... so tief ist unsere Ich-Erfahrung in jüdisch-christliche Tradition eingebettet.

{42} Die sich aus dem Ich-Bewusstsein ergebenden Fragen sind also zunächst immer auch Fragen nach der allgemeinen Natur des ichbegabten Menschen, und erst allmählich wird daraus die Frage des einzelnen nach seiner Einzigartigkeit.

{43} Darum muss ich jetzt dem im vorigen Kapitel über das »Erkenne dich selbst« Gesagten hinzufügen, dass dieses Gebot des Apoll nicht meinte, der Mensch solle gefälligst seine Biographie studieren und aus ihr psychologische Schlüsse ziehen, sondern es meinte: Erkenne dich als den sterblichen, den Göttern unendlich unterlegenen Menschen, der du bist. Damit bin ich schon beim Zweiten, das ich mit der Wahl des gnostischen Textes über das Wesen der Selbsterkenntnis zum Ausdruck bringen will: Die aus der Gegebenheit des Ich-Bewusstseins entstehenden Fragen sind immer auch religiöser Natur.

{44} Lange bevor der einzelne oder die Menschheit darauf verfällt, sich selbst als autonomes Gebilde zu betrachten, das vermöge seines Ich-Bewusstseins in der Lage ist, über sich selbst und nur über sich selbst zu reflektieren, lange vor dieser Verabsolutierung des Ich besteht die Ahnung, dass dieses Ich sich nicht autonom sich selber verdankt, sondern dass es aus einem irgendwie gearteten absoluten Gegenüber hervorgegangen ist, auf das es sich beziehen muss, weil es von ihm abhängig ist.

{45} Die Bemühung des Menschen aber, sich auf eine absolute und überlegene Macht zu beziehen, ist Religiosität. Wir dürfen deswegen sagen, dass vor dem aufkeimenden Ich-Bewusstsein des einzelnen nicht nur dessen Fragen nach dem allgemein Menschlichen, sondern zu gleicher Zeit auch sein Bedürfnis nach Religiosität entsteht. Darum ist es im Gang dieser Überlegungen jetzt an der Zeit, die bisher vernachlässigte Unterscheidung zwischen dem Ich des Ich-Bewusstseins und dem Selbst der Selbsterkenntnis vorzunehmen. Das Ich ist der unwandelbare Kern des seiner selbst bewussten Individuums, während das Selbst, an dem das Ich teilhat, das übergreifende allgemeine Wesen des Menschen ist, und zwar in seinem Ausgerichtetsein auf das Göttliche. Ich habe das schon angedeutet, als ich darauf hinwies, dass das apollinische »Erkenne dich selbst« sich nicht auf die eigengesetzliche Individualität des Menschen, sondern auf sein menschliches Los gegenüber den Göttern bezieht.

{46} Das Streben nach Selbsterkenntnis in diesem Sinne nimmt nun entgegengesetzte Vorzeichen an, je nachdem, in welcher Weise das Göttliche erfahren wird. Zwei einander nicht nur ausschließende, sondern sich gegenseitig befehlende Erfahrungsmöglichkeiten stehen sich hier gegenüber.

{47} Für die erste ist das Göttliche das »ganz Andere«, das die Menschen zwar geschaffen hat und sich auch weiterhin mit ihnen abgibt, das aber dennoch infolge seiner absoluten Andersartigkeit dem Menschen unerreichbar bleibt. Selbsterkenntnis bedeutet dann die Erkenntnis tiefster Unterlegenheit, Abhängigkeit und Ohnmacht. In negativer Auswirkung erzeugt sie Angst und Schrecken, Zerknirschung und Selbstaufgabe. Im besten Falle ist ihre Frucht das demütige Vertrauen in die Möglichkeit der göttlichen Gnade.

{48} Für die andere Erfahrungsmöglichkeit ist das Göttliche zwar auch ein »Anderes«, aber nicht das unerreichbare »ganz Andere«, sondern, trotz seines geheimnisvollen unergründlichen Charakters und trotz seiner gespürten unendlichen Überlegenheit, doch ein verwandtes »Anderes«, zu dem innerhalb der Seele, nämlich im Selbst, ein Zugang besteht. Selbsterkenntnis bedeutet dann die Sehnsucht, diesem im Selbst Enthaltene näher zu kommen, es hervortreten zu lassen, es deutlicher zu erkennen und sich ihm anzugleichen. Die Gefahr dieser Art von Beziehung zum Göttlichen ist die Hybris, der Hochmut, die Überheblichkeit. Ihre höchste positive Möglichkeit ist die Überzeugung, dass Selbstverwirklichung eine Verwirklichung des Göttlichen sei.

{49} Auf diese verschiedenen Möglichkeiten will ich näher eingehen.

{50} Das Göttliche als das »ganz Andere« ist uns am besten in der Gestalt Gottes im Alten Testament bekannt. Zwar hat er den Menschen »nach seinem Bilde« geschaffen, aber die Erkenntnis von Gut und Böse, die wir interpretieren dürfen als Ich-Bewusstsein und Selbsterkenntnis, will er ihm vorenthalten, während er sonderbarerweise gleichzeitig auf die Existenz ihrer Möglichkeit ausdrücklich hinweist. Nachdem der Mensch diese Erkenntnis eigenmächtig erworben hat, weist Gott ihn aus dem Paradies (in dem alles gut war) hinaus, und zwar sagt er selber, warum: »Siehe, Adam ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, dass er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!« (1. Mose 3, 22). »Und trieb Adam aus und lagerte vor den Garten Eden die Cherubim mit dem bloßen, hauenden Schwert, zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens« (Vers 24).

{51} Für den paradiesisch unbewusst gebliebenen Menschen wäre Gott ein naher Schöpfer geblieben, aber mit der Bewusstwerdung des Menschen wandelt er sich in einen fernen, zürnenden, drohenden, eifersüchtigen Herrn. Zwar gibt und erfüllt er den Menschen Verheißungen, aber er fordert radikalen Gehorsam bis hin zur Bereitschaft Abrahams, seinen Sohn Isaak zu opfern. Indem diese Bereitschaft als »Glaube« Abrahams gepriesen und belohnt wird, wird die Fähigkeit des Menschen gefordert, sich dem »ganz Anderen« blindlings glaubend bis zur scheinbaren Widersinnigkeit zu unterwerfen.

{52} Bedingungslose Unterwerfung, Gehorsam und exklusiven Glauben fordert dieser »ganz Andere« auch im Hinblick auf andere Manifestationen des Göttlichen, die dem Menschen etwa begegnen könnten. »Ich bin der Herr dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir«, lautet das erste Gebot, das er seinem Volke gibt. Und von sich selber spricht er in jener majestätisch unbegreiflichen Formel, die das stolze »Ich bin ein Ich« des Menschen fast erdrückt: »Ich bin, der ich bin« (2. Mose 3, 14).

{53} Wie abgrundtief fern, unbegreiflich und übermächtig dieser Gott sein kann, zeigt das Schicksal Hiobs. Welchen Trost und welche Erhebung es andererseits für den Menschen bedeuten kann, von diesem »ganz Anderen« überhaupt beachtet und gar angenommen zu werden, zeigen viele Psalmen: »Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?« (Psalm 8, 4-5). Unter der Voraussetzung des Gehorsams und bei Wahrung des Abstandes kann die Beziehung zum »ganz Anderen« das innigste Gefühl der Geborgenheit gewähren: »Der Herr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln« (Psalm 23, 1).

Und welche unvergleichliche Kraft dem Volke Israel aus seiner Beziehung zu seinem Gott erwächst, zeigt seine Geschichte bis heute.

{54} Mit dieser in ihrer Gerafftheit höchst unvollständigen Darstellung habe ich nicht den unangemessenen Versuch machen wollen, das Bild Jahwes im Alten Testament nachzuzeichnen, sondern habe ein Beispiel gegeben für diejenige Form der Selbsterkenntnis, bei der eine vom Menschen her unüberbrückbare Kluft zwischen dem Selbst des Menschen und dem göttlichen Sein erfahren wird.

{55} Anhand anderer Religionen ließen sich ähnliche Beispiele erbringen. Das Göttliche als das »ganz Andere« ist nicht das Spezifikum einer bestimmten Religion, sondern es ist der eine Aspekt allen religiösen Erlebens. Selbst die Götter Griechenlands, einerseits so nahe, dass sie mit menschlichen Frauen Kinder zeugen oder von menschlichen Männern empfangen, sind doch andererseits als die unsterblichen Himmlischen auch wieder die »ganz Anderen«, von denen Pindar sagt: »Eins ist der Menschen, ein andres der Götter Geschlecht.« (Anm. 12)

{56} Dem gegenüber steht nun aber die andere Möglichkeit der menschlichen Selbsterkenntnis, bei der das Göttliche nicht als das »ganz Andere«, sondern als das »ganz Nahe«, wenn auch nicht minder Geheimnisvolle und Überlegene erfahren wird. Das Selbst wird dann nicht als das zwar auf das Göttliche Gerichtete, aber von ihm radikal Getrennte erfahren, sondern es erweist sich als die Sphäre, in der Menschliches und Göttliches ineinander übergehen können. Dass beide Formen der Beziehung zwischen Mensch und Gott in der gleichen Religion nebeneinander ihren Platz haben können, zeigte ich bereits im ersten Kapitel, als ich den rhythmischen Wechsel der Herrschaft von Apoll und Dionysos in Delphi erwähnte.

{57} Wenn ich im Folgenden Beispiele geben werde für die Art von Selbsterkenntnis, für die sich im Selbst ein nahtloser Übergang vom Menschlichen zum Göttlichen vollzieht, dann muss ich etwas ausführlicher werden als bei der Darstellung Gottes als des »ganz Anderen«, denn wir betreten jetzt einen uns weniger vertrauten Bereich.

{58} Ich will mich hier nicht näher mit der Gnosis (bzw. dem Gnostizismus) als einem höchst komplexen religionsgeschichtlichen Phänomen befassen. Für unseren

{59} Zusammenhang ist nur von Bedeutung, dass Gnosis »Erkenntnis« heißt und dass es sich bei dieser Art von Erkenntnis nicht um einen rationalen Akt handelt, sondern um die Erfahrung eines aus der »Lichtwelt« kommenden Anrufes, dessen Annahme bereits Erlösung und Heil bedeutet.

{60} »Das Geheimnis des heiligen Weges, Erkenntnis heiße ich's, tue ich kund«, und: »Das ist das gute Ende derer, die Erkenntnis erhalten haben, vergöttlicht zu werden.« (Anm. 13)

{61} Und im gnostischen »Poimandres« lesen wir: »Und deswegen ist der Mensch im Gegensatz zu allen Wesen auf der Erde zwiespältig: sterblich nach dem Kötper, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen. « (Anm. 14)

{62} »Licht und Leben ist Gott der Vater, woraus der Mensch entstand. Wenn du also lernst, dass du aus Leben und Licht bestehst und dass du aus diesen herkommst, wirst du wieder zum Leben gehen. « (Anm. 15)

{63} In einem anderen gnostischen Text heißt es: »Wenn nun einer derer, die hier sind, zu erkennen vermag, dass er eine vom Vater stammende Prägung ist, von oben herabgekommen, hier verkörpert... gänzlich gleich dem Vater im Himmel, so wird ein solcher dorthin aufsteigen.« (Anm. 16)

{64} Die Erlösung aus der gefallen Welt aber besteht, die obigen Zitate haben es angedeutet, darin, »dass der Mensch sich seines Ursprungs erinnert und sich der Göttlichkeit seines in Dunkel gehüllten Selbst bewusst wird« (Anm. 17). Selbsterkenntnis kann also, und das haben die Gnostiker offensichtlich nicht nur gedacht, sondern erlebt, Erkenntnis des im Selbst verborgenen göttlichen Lichtes sein.

{65} Obgleich er ein Gegner der Gnosis war, hat der Begründer des Neuplatonismus, der im 3. Jahrhundert nach Christus lebende Philosoph und Mystiker Plotin, Gedanken und Erfahrungen niedergeschrieben, die unter dem Gesichtspunkt unserer Betrachtung viele Berührungspunkte mit der Gnosis haben. Auch für Plotin ist eine »Schau« des Göttlichen möglich, die vom menschlichen Selbst nicht absehen, sondern sich im Gegenteil mit äußerster Intensität in dieses Selbst hineinbegeben muss. Er berichtet ausführlich über den Weg, der zu dieser höchsten Schau führt. Es ist ein Weg geduldiger meditativer Versenkung, ein durchaus mystischer, aber keineswegs rauschhafter Weg einer besonnenen Ekstase, der in einer immer höher hinaufsteigenden Betrachtung der »Schönheit« in ihren verschiedenen Ausprägungen besteht. Endlich aber: » ... du musst dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchend.« (Anm. 18)

{66} Es geht also (in unserer Sprache ausgedrückt) um die Überwindung des Ich in seiner Individualität und um den reinen Vollzug der auf das »Selbst« oder, wie Plotin sagt, auf das »Eine« gerichteten Zentroverson. Wunderbar beschreibt Plotin, was dann dem »Reinen« geschehen kann: »Wenn der Schauende nun dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut, wird er sich als einen so Erhabenen erblicken, vielmehr er wird mit sich selbst als einem so Erhabenen vereinigt sein und sich als solchen empfinden, denn er ist dann einfach geworden.

{67} Das Geschaute aber (wenn man denn das Schauende und das Geschaute zwei nennen darf und nicht vielmehr beides eines) sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht - die Rede ist freilich kühn -, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und Jenem Wesen zugehörig, und so ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt.« (Anm. 19)

{68} Noch deutlicher ist wenige Sätze vorher ausgedrückt, dass es sich hier um eine momentane (keineswegs bleibende) Vergöttlichung des Menschen handelt: »So ist es denn dort oben vergönnt, Jenen und sich selbst zu schauen, soweit Schauen dort das Rechte ist, sich selbst von Glanz erhellt, erfüllt von geistigem Licht, vielmehr das Licht selbst, rein, ohne Schwere, leicht, ja Gott geworden - nein: seiend; entzündet in diesem Augenblick, wenn man aber wieder schwer wird gleichsam erlöschend.« (Anm. 20)

{69} Der Gedanke, dass sich im Inneren der menschlichen Seele, im Selbst, etwas Göttliches befinde, zu dem der Mensch, sei es durch Anruf von oben, wie in der Gnosis, sei es durch

unablässiges eigenes Bemühen, wie bei Plotin, in eine direkte Beziehung treten könne, so dass er dadurch eine Vergöttlichung erfährt, dieser Gedanke erscheint vermutlich den meisten heutigen Menschen, die in christlicher Tradition erzogen worden sind, zumindest abwegig, wenn nicht sogar blasphemisch. Die ursprüngliche paradiesische Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt als verwirkt durch Adams Fall, so dass uns im Zusammenhang mit Selbsterkenntnis die Begriffe Sünde, Erlösung, Gnade und Demut viel näher liegen als die Vorstellung von Vergöttlichung. Demut ist diejenige Tugend, »durch die der Mensch in wahrhafter Selbsterkenntnis vor sich selber gering wird«, heißt es bei Bernhard von Clairvaux (Anm. 21).

{70} Aber unser herkömmliches Bild von christlicher Einstellung zur Selbsterkenntnis ist ein kirchlich stark redigiertes Bild. Ein großer Teil der Gedanken der Kirchenväter fehlt in ihm ebenso wie angemessene Spuren der Zeugnisse christlicher Mystik. Einige Beispiele dafür:

{71} Augustinus, der von sich bekennt: »Ich verlange Gott und die Seele zu kennen; sonst nichts? Gar nichts sonst« (Anm. 22), ruft dem Christen zu: »Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück, im innern Menschen wohnt die Wahrheit.« (Anm. 23) Und wenn er fragt, was wir tun sollen, um auf der Welt etwas zu finden, das der göttlichen Trinität entspricht, dann rät er ab, am Himmel oder auf der Erde danach zu suchen, sondern: »Zu dir kehre zurück, dich betrachte, über dich rede!.. Wenn du in der Schöpfung suchst, so suche zuerst dich selber!« (Anm. 24)

{72} In der christlichen Mystik geht es um die »Entleerung« des Bewusstseins, um die »Abgeschiedenheit« von allem Zweckhaften, um das Eingehen in den »Seelengrund« des Selbst (Anm. 25). Vom Seelengrund heißt es bei Meister Eckehart: »Mit dem Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht.« (Anm. 26) Oder an anderer Stelle: »So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.« (Anm. 27)

{73} Geradezu unheimlich eng wird die Beziehung zwischen Mensch und Gott bei Angelus Silesius: »Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei« (Cherubinischer Wandersmann). Oder: »Ich weiß, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Wird ich zunicht, er muss von Not den Geist aufgeben. «

{74} Man mag den »Cherubinischen Wandersmann« als eine so extreme (und späte) Ausformung deutscher Mystik ansehen, dass ihm keine, repräsentative Bedeutung zukomme. Auch kann man die mittelalterliche »Brautmystik« etwa der Mechthild von Magdeburg als exzentrische Übersteigerung der Mystik abstempeln und damit diese Zeugnisse der innigsten Nähe zwischen Gott und Mensch aus dem christlichen Bewusstsein zu verdrängen suchen - wir werden das nicht tun, sondern gerade auf die »Brautmystik« im nächsten Kapitel noch einmal zurückkommen.

{75} Verweilen wir aber noch bei Meister Eckehart. »Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie sich selbst vergessen und sich selbst verlieren, denn wenn sie sich selber sieht und erkennt, so sieht und erkennt sie Gott nicht. Wenn sie sich durch Gott verliert und alle Dinge verlässt, so findet sie sich wieder in Gott, wenn sie Gott erkennt und dann erkennt sie sich selber und alle Dinge (von denen sie sich getrennt hat) in Gott in vollkommener Weise.« (Anm. 28)

{76} In einem solchen Text wird die mystische Forderung der »Abgeschiedenheit« oder des »Entwerdens« stark betont, das heißt die Forderung der momenthaften Überwindung des Ich-Bewusstseins und damit das Aufgeben oder Übersteigen aller individuellen ichhaften Qualitäten - aber eben mit dem Ziel, sich selbst in Gott

{77} wieder zu finden. Dieser Gott kann nicht der »ganz Andere« sein, denn die Vereinigung mit ihm ist so weitgehend möglich, dass Eckehart beispielsweise sagen kann: »Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.« (Anm. 29) Oder: »Manche einfältigen Leute wähen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich wir sind eins. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein.« (Anm. 30)

{78} Es wäre indessen unsinnig, anzunehmen, dass die Mystiker (seien es christliche oder solche in anderen Religionen) auf Grund ihrer Erfahrung der mystischen Vereinigung mit Gott eine statische Identität von Gott und Mensch behauptet hätten. Mit einer solchen Aufhebung der Polarität zwischen Gott und Mensch ginge ja jegliche »Spannung« und damit jeglicher Antrieb für die unabsehbare Anstrengung des Mystikers verloren. Auch fehlt innerhalb der christlichen Mystik nie der Hinweis darauf, dass die Vereinigung mit Gott durch Gottes Gnade zustande kommt und dass seine Geburt im »Seelengrund« durch Gottes Menschwerdung ermöglicht wurde. Es ist also einem heutigen Interpreten Eckeharts voll zuzustimmen, wenn er schreibt: »In der einunge . . . sind Gott und Seele sachlich dasselbe, aber so, dass Gott per prius ist, was der Mensch gnadenhaft per posterius sein darf« (Anm. 31), oder, einfacher: »Das göttliche Bild in seiner Seele aber befähigt ihn (den Menschen), aus Gnade zu werden, was Gott von Natur ist.« (Anm. 32) Aber es ist in hohem Maße unverstänlich, wenn derselbe Autor im selben Werke schreibt: »Ich bin ich selbst nur als der Andere Gottes, Gott ist Gott nur als der ganz Andere meiner selbst.« (Anm. 33)

{79} Ich glaube im Gegenteil, dass die inständige Suche nach dem göttlichen Funken in der Seele die Offenheit für das Göttliche jenseits der Seele nur vergrößern kann. Und kann man denn übersehen, dass die Überzeugungskraft einer Verkündigung, die ausschließlich auf den »ganz Anderen« hinweist, immer schwächer wird, während die Empfänglichkeit für das Symbol der Gottesgeburt im »Seelengrund« unzweifelhaft zunimmt? Will man, um einer sauberen Theologie willen, Menschen neben dem Wasser verdursten lassen, nur weil man selbst wasserscheu ist? Der Leser wird bemerken: Hier ist vom Wasser als einem Symbol des Unbewussten die Rede. Hören wir dazu C. G. Jung:

{80} »Seit die Sterne vom Himmel gefallen und unsere höchsten Symbole verblasst sind, herrscht geheimes Leben im Unbewussten. Deshalb haben wir heutzutage eine Psychologie und deshalb reden wir vom Unbewussten. All dies wäre und ist auch in der Tat ganz überflüssig in einer Zeit und in einer Kulturform, welche Symbole hat. Denn diese sind Geist von oben, und dann ist auch der Geist oben. Darum wäre es für solche Menschen ein törichtes und sinnloses Unterfangen, ein Unbewusstes erleben oder erforschen zu wollen, das nichts enthält als das stille, ungestörte Walten der Natur. Unser Unbewusstes aber birgt belebtes Wasser, d. h. naturhaft gewordenen Geist, um dessentwillen es aufgestört ist.« (Anm. 34)

»Wer drückt denn ein Ich ans Ich?«

{81} So, wie wir nicht alle die volle Größe des Apoll erfahren, wenn wir uns vom Anruf »Erkenne dich selbst« betroffen fühlen, so müssen wir auch nicht alle von der Ekstase des Dionysos hingerissen werden, wenn wir unser Ich überschreiten wollen - aber einen Abglanz von diesen beiden Gestalten des Seins müssen wir verspüren, um uns verwirklichen zu können.

{82} Ich habe das Streben nach Selbsterkenntnis als eine unausbleibliche Folge des Ich-Bewusstseins aufgefasst und habe dargestellt, dass das Ich im Selbst das überindividuelle allgemein Menschliche sucht. Dabei habe ich die Überzeugung vertreten und sie durch einige Beispiele veranschaulicht, dass mit dem Selbst stets auch etwas Numinoses, das heißt eine vom Göttlichen ausgehende Macht erfahren wird. Und ich habe gezeigt, dass dieses numinose Element der Selbsterfahrung in zweierlei Weise lokalisiert werden kann. Entweder wird es als völlig »extra nos« (= außerhalb von uns) bestehend angesehen und kommt uns dann nur vom »ganz Anderen« her entgegen, so dass das Selbst lediglich ein Empfangsorgan für das Göttliche ist, das aber keinerlei direkten Anteil an ihm besitzt; oder dem Selbst wird ein - wenn auch noch so geringer - Eigenanteil am Göttlichen zuerkannt, der dann auch (aber nicht nur) »intra nos« (== in uns) enthalten ist, wodurch das Selbst zum göttlichen Funken in der menschlichen Seele wird. Dass sich aus diesen beiden entgegengesetzten Auffassungen verschiedene Einstellungen nicht nur zum Göttlichen, sondern auch zum Selbst der Selbsterkenntnis ergeben, liegt auf der Hand.

{83} Ich muss nun in meinen Überlegungen etliche Schritte zurückgehen, wenn ich mich dem Begriff der Selbstverwirklichung, auf den ich ja hinziele, mit gebührender Sorgfalt annähern will. Ich habe einige Schwierigkeiten, die sich sowohl im Räume des Ich-Bewusstseins als auch im Umkreis der Selbsterkenntnis auftun, bisher absichtlich übergangen.

{84} Zunächst: Das »Ich bin ein Ich« ist nicht notwendigerweise und nicht in allen Fällen jene sichere Gewissheit, als die ich sie bisher aufgefasst habe. Die scheinbar unerschütterliche Einheit, Identität und Kontinuität des Ich-Bewusstseins kann bedroht, ja sie kann vorübergehend oder dauernd zerstört werden. Das Ich kann sich selber verlieren, es kann ein anderes werden, sich in zwei oder mehr Teile aufspalten, die einander gegenüberstehen; es kann sich selbst als den allmächtigen Gott, als den Teufel oder als ein Nichts erleben, es kann sich als Tier oder als lebloses Ding erfahren, es kann sich selber suchen und seinen früheren Träger fragen lassen: »Wer soll denn das sein: Ich?«

{85} Man wird einwenden, dass hier offensichtlich von krankhaften Fällen die Rede, sei und dass es nicht angehe, die Raritäten der Psychiatrie in eine allgemeine Betrachtung über das Wesen des Ich-Bewusstseins miteinzubeziehen. Dem ist entgegenzuhalten, dass es einen unermesslichen Verlust an Einsichtsmöglichkeiten in das Wesen des Menschen bedeuten würde, wenn man die schwer neurotischen und psychotischen Menschen als quantite negligible ausklammern und ein Menschenbild nur nach Maßgabe der mehr oder weniger gelungenen Lebensläufe konstruieren wollte. Frühere Jahrhunderte wussten es, und wenigstens die heutige Psychiatrie weiß es wieder, dass diejenigen Menschen, denen seelisch so Außerordentliches widerfährt, dass sie wahnsinnig, besessen oder umnachtet werden, Grenzerfahrungen machen, die für sie selbst wie für die anderen von größter Bedeutung sein können, sofern die anderen sie nicht in die Rolle des abzusondernden, untermenschlichen Kranken hineinpressen.

{86} Manche von denen, die wir heute in psychiatrischen Kliniken versorgen, wären in früheren Jahrhunderten und Jahrtausenden Schamanen, Propheten, Mystiker oder Heilige gewesen. Nicht, weil damals in milderer Form als Ekstase oder Enthusiasmus aufgetreten wäre, was heute in schwererer Form als Wahnsinn sich manifestiert, sondern deswegen, weil man früher (und noch heute in so genannten »primitiven« Gesellschaften) den außerordentlichen Seelenzuständen nicht ängstlich versachlichend, sondern scheu verehrend gegenüberstand. Die Auffassung des 19. Jahrhunderts aber, dass »Geisteskrankheiten Gehirnkrankheiten sind«, ist wenigstens in der Psychiatrie überwunden und hat wieder der Einsicht Platz gemacht, dass manche Menschen, die wir als neurotisch oder sogar psychotisch bezeichnen, in gewissem Sinne zur Avantgarde der Menschheit gehören. Jedenfalls aber sind sie nicht ganz anders, also die Anderen, sondern sie zeigen das allgemein menschliche Los in einer zugespitzten, einseitigen, aber dadurch umso deutlicheren Form.

{87} Aber es gibt noch eine andere, womöglich noch gewichtigere Rechtfertigung dafür, dass wir die Bedrohungen des Ich-Bewusstseins in unsere Überlegungen mit einbeziehen: das ist ihr häufiges Vorkommen in Philosophie und Dichtung. Montaigne (Anm. 35) erklärte sich außerstande, auf der Grundlage seines Ich von heute irgendeine Verantwortung für sein Ich von gestern oder von morgen zu übernehmen. Nicht ein einheitliches Ich findet er in sich vor, sondern eine Vielzahl verschiedener zueinander in Widerspruch stehender Personen. »Wir sind alle aus lauter Flicker und Fetzen und so kunterbunt unförmlich zusammengestückt, dass jeder Lappen jeden Augenblick sein eigenes Spiel treibt. Und es findet sich ebensoviel Verschiedenheit zwischen uns und uns selber wie zwischen uns und andern.« (Anm. 36)

{88} Für Nietzsche existiert ein Ich überhaupt nicht, er hält es für einen »synthetischen« Begriff (Anm. 37) und sagt: »Die falsche Grundbeobachtung ist, dass ich glaube, ich bin's, der etwas tut, etwas leidet, der etwas >hat<, der eine Eigenschaft >hat<.« (Anm. 38) Oder: »Das >Subjekt< ist nur eine Fiktion: es gibt das ego gar nicht, von dem geredet wird, wenn man den Egoismus tadelt« (Anm. 38a), so dass es schließlich heißen kann, dass »das ego selbst bloß ein >höherer Schwindel, ein >Ideal< ist« (Anm. 39).

{89} Bei Rilke (vor allem in den Duineser Elegien) steht das menschliche Sein überhaupt in Frage: »O Lächeln, wohin? O Aufschau:n/ neue, warme, entgehende Welle des Herzens -:/ weh mir, wir sind's doch« oder, davon sprechend, dass seine Hände »einander inne werden« und dass das »ein wenig Empfindung« gibt: »Doch wer wagte darum schon zu sein?« (Zweite Elegie)

{90} Und schließlich, als letztes Beispiel in unserer kurzen Reihe, nochmals Jean Paul. Er, aus dessen Kindheitserinnerung wir unsere so hilfreiche Formulierung »Ich bin ein Ich« übernommen haben, hat wie kaum ein anderer Dichter deutscher Sprache die Schauer des Ich durchlitten und wäre in ihnen zweifellos untergegangen, wenn er sie nicht in einigen seiner Gestalten »aufgehoben« hätte. Da ist vor allem Schoppe aus dem Roman »Titan«, der dem Wahnsinn verfällt, weil das Ich sich selber denkt. Hören wir einige Sätze von ihm. Er sagt zu seinem Freund Albano: »Nein, begleite mich, mein Herr, ...ich ... wäre jetzt allein vis-a-vis de moi!< >Ich versteh' dich nicht/ (sagte Albano) >wovor scheuest du dich?< - >Albano,< (sagte er leise und wichtig, und seine sonst geraden Blicke schlugen scheu seitwärts, und seinen lächelnden Mund umzingelten unzählige große Faltenkreise) >der Ich könnte kommen, ja, ja!<« (Anm. 40) - >»Alles kann ich leiden,< (sagte Schoppe) >nur nicht den Mich, den reinen, intellektuellen Mich, den Gott der Götter -Wie oft hab' ich nicht schon meinen Namen verändert ... und wurde jährlich

ein anderer, aber noch setzt mir der reine Ich merkbar nach. Man sieht das am besten auf Reisen, wenn man seine Beine anschauet und sie schreiten sieht und hört und dann fragt: wer marschiert doch da unten so mit? - Ewig redet er ja mit mir; sollt' er einmal leibhaftig vor mir auffahren: dann war' ich nicht der letzte, der schwach würde und totenblass. << (Anm. 41)

{91} Und im Roman »Hesperus« heißt es: »Das ist die Nachtliche - der verschlackte, der verkohlte Mensch, -in solche starre Klumpen sind die Ich geklebt und müssen sie wälzen ... Ich! Ich! du Abgrund, der im Spiegel des Gedankens tief ins Dunkel zurückläuft - Ich! du Spiegel im Spiegel - du Schauer im Schauer!« (Anm. 42)

{92} An Jean Pauls Gestalten wird deutlich, dass gerade die bohrendsten Fragen nach dem menschlichen Ich das Sein Gottes nicht aus-, sondern einschließen. So heißt es im »Siebenkäs«: »Es gibt schauerliche Dämmeraugenblicke in uns, wo uns ist, als schieden sich Tag und Nacht - als würden wir gerade geschaffen und gerade vernichtet - das Theater des Lebens und die Zuschauer fliehen zurück, unsre Rolle ist vorbei, wir stehen weit im Finstern allein, aber wir tragen noch die Theaterkleidung, und wir sehen uns darin an und fragen uns: >was bist du jetzo, Ich?< - Wenn wir so fragen: so gibt es außer uns nichts Großes oder Festes für uns mehr - alles wird eine unendliche nächtliche Wolke, in der es zuweilen schimmert, die sich aber immer tiefer und tropfenschwerer senkt - und nur hoch über der Wolke gibt es einen Glanz, und der ist Gott, und tief unter ihr ist ein lichter Punkt, und der ist ein Menschen-Ich. « (Anm. 43)

{93} Gott wird von Jean Paul aber nicht nur als das einzige dem menschlichen Ich wirklich Gegenüberstehende angesehen, sondern in ihm wird zugleich der Fluch der Ich-Spaltung und damit die Unmöglichkeit der Liebe überwunden. »Wenn weiß es denn der Mensch, dass gerade er, gerade dieses Ich gemeinet und geliebet werde? Nur Gestalten werden umfasst, nur Hüllen umarmt, wer drückt denn ein Ich ans Ich? Gott etwa« (Albano zu Linda) (Anm. 44).

{94} Gott etwa. Es steht kein Fragezeichen hinter diesen beiden Wörtern, und sie sind gesperrt gedruckt. Dennoch kommt in dem sonderbaren »etwa« der Anflug eines bangen Zweifels zum Ausdruck, ob denn das wirklich möglich sei. Das Mitschwingen des Zweifels, wenn von Gott als dem Rettenden und Erlösenden die Rede ist, darf als Merkmal der Echtheit dieser Rede angesehen werden, jedenfalls im Munde eines Mystikers, wie Jean Paul es war.

{95} Das Ich-Bewusstsein stellt also nicht immer in ungestörter Harmonie die Grundlage und den Ansporn zur Suche nach Selbsterkenntnis bereit. Ihm scheint vielmehr auch die Gefahr innezuwohnen, dass der sich selbst als Ich wahrnehmende Mensch eben durch diese Selbstwahrnehmung zerrissen, zerspalten, vernichtet wird. Worin liegt dieses Gefährliche des Ich-Bewusstseins begründet?

{96} Ich habe im ersten Kapitel schon erwähnt (und die Zitate aus Jean Paul haben es deutlich gemacht), dass die Aussage »Ich bin ein Ich« ein Widerspruch in sich selbst ist. Denn wenn »ich« der Inbegriff des unteilbaren, des nicht mehr zu hinterdenkenden innersten Kerns sein soll, dann kann es nur »ich«, aber nicht »Ich bin ein Ich« heißen. Dass wir dennoch die Erfahrung »Ich bin ein Ich« machen können und immer wieder machen, kann nur damit erklärt werden, dass der Ich-Kern, obgleich der Ursprung des »Individuums«, doch teilbar ist. Das Ich als das Subjekt des Erkennens hat die ebenso wunderbare wie unheimliche Möglichkeit, sich selbst zum Objekt des Erkennens, also zum Erkannten zu machen. »Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes

Sein«, heißt es in Fichtes Wissenschaftslehre (Anm. 45), und obgleich er das Wort »Ich« in einem umfassenderen als dem psychologischen Sinne gebraucht, können wir doch diesen Satz auch für unsere Überlegungen verwenden.

{97} Das Ich, weil es zugleich Subjekt und Objekt sein kann, setzt sich selbst. Diese Einsicht kann Stolz oder, was doch wohl näher liegt, auch Schrecken erzeugen. Stolz: Ich bin ich, aus mir allein. Was hindert mich dann noch, wie Jahwe zu sagen: »Ich bin, der ich bin«? Schrecken: »Wer drückt denn ein Ich ans Ich? « wie wir bei Jean Paul hörten. Also mit anderen Worten: Bin ich nicht unendlich allein, ist außer »ich« überhaupt noch etwas anderes als »ich« wirklich? Denn so, wie das »Ich« das »Ich« gesetzt hat, so hat es auch das »Nicht-Ich« gesetzt, denn ohne das Ich gäbe es für das Ich keine Außenwelt - also scheint das gesplante Ich unrettbar in sich selbst gefangen und vereinsamt. Es kann den Schrecken dieser Einsamkeit zu ignorieren und sie sogar zu genießen versuchen, dann geht es in sich selber zugrunde.

{98} Es kann aber auch, und glücklicherweise ist das die Regel, alles daran setzen, aus seinem Ich-Kerker einen Ausweg zu finden, und es besitzt dazu eine nur scheinbar nahe liegende, in Wirklichkeit im höchsten Maße überraschende Möglichkeit: Es kann zu einem anderen Ich »du« sagen und dann mit diesem Du zusammen vielleicht die das Ich transzendierende Existenzform des »Wir« herbeiführen.

{99} Die Phase, in der das Ich als etwas völlig Autonomes radikal behauptet wird, muss jeder durchleben, dem eine intensive Pubertäts- und Adoleszenz-Zeit beschieden ist. Das eben erst zum Problem gewordene, allmählich zum reflektierten Besitz werdende Ich soll gegen jede Überformung von außen, vor allem gegen jede Autorität, aber auch gegen die geahnten Verlockungen eines Du verteidigt werden. Es ist die Phase der trotzigigen Auflehnung (aus völlig anderen Gründen natürlich als in der so genannten ersten Trotzphase) gegen Eltern, Institutionen und das kindliche Gottesbild. Es ist auch eine ausgesprochen anti-erotische Phase, in der der Bub sagt: »Ich heirate nie«, um vielleicht nach ein paar Monaten hinzuzufügen, »höchstens mit neunzig. «

{100} Auf der kollektiven Ebene ist es die Gestalt des Titanen Prometheus (das heißt des Vorausdenkenden), die das rebellische Beharren auf der autonomen Eigenmacht repräsentiert. In Goethes Prometheus heißt es: »Da ich ein Kind war/Nicht wußte, wo aus noch ein,/ Kehrt ich mein verirrtes Auge/zur Sonne, als wenn drüber war/Ein Ohr, zu hören meine Klage/Ein Herz wie meins,/Sich des Bedrängten zu erbarmen/ ... Hast du nicht alles selbst vollendet/Heilig glühend Herz?/... Hier sitz ich, forme Menschen/Nach meinem Bilde,/ Ein Geschlecht, das mir gleich sei,/Zu leiden, zu weinen/Zu genießen und zu freuen sich/Und Dein nicht zu achten/wie ich!« (Anm. 46) (Übrigens hat Goethe seine 1774 entstandene Prometheus-Hymne bereits 1785 als »ärgerlich« bezeichnet - er war über die prometheische Phase hinaus.)

{101} Statt des Trotzes kann die Ich-Gefangenschaft auch Selbstverliebtheit provozieren als verzweifelter Versuch, nicht nur des Gottes, sondern auch des anderen Menschen nicht zu achten. Auf der individuellen Ebene erleben wir solche tragischen Ich-Verstrickungen nicht selten in der Analyse. Der Analysand ist anfänglich von seiner Innenwelt wie bezaubert, er vertieft sich immer mehr in sein eigenes Bild und in die Bilder, die ihm aus der Tiefe des Unbewussten entgegenkommen, und doch verfehlt er, solange er aus dieser Selbstbespiegelung nicht heraustreten kann, die Möglichkeit wirklicher Selbsterkenntnis. Denn Selbsterkenntnis

drängt, wie wir schon sagten und gleich noch näher erläutern werden, über das Ich hinaus zum Du und zum Göttlichen. In der kollektiven Symbolwelt steht für den tödlichen Versuch, das in sich selbst gefangen bleibende Ich in der Selbstbespiegelung zu lieben, die Gestalt des Narziss.

{102} Seine Geschichte lautet (zusammengefasst nach Ovid): Der Seher Theresias hatte der Nymphe Leiriope geweissagt, dass ihr Sohn Narkissos ein langes Leben haben werde unter der Voraussetzung, dass er sich nicht selbst erkennen würde. Der sechzehnjährige Narkissos, auf der Grenze vom Knaben zum Jüngling stehend, wird von vielen Jünglingen und Mädchen geliebt, aber er verschließt sich allen gegenüber in gefühlskalem Hochmut, so dass niemand sein Herz bewegt. Auf einer Jagd verirrt er sich und begegnet der Nymphe Echo, die ihn liebt und begehrt. Er weist sie, wie alle anderen vorher, ab, und sie verkümmert, bis nur noch ihre Echo-Stimme übrig bleibt. Schließlich verhängt die Göttin Nemesis (Rache) über ihn den Fluch, nur sich selbst lieben zu können, jedoch das Geliebte nie zu besitzen. - Als er aus einer noch nie von einem anderen Lebewesen berührten, also »reinen« Quelle trinken will, wird er darinnen seines Spiegelbildes ansichtig und: »Durch das Abbild der gesehenen Gestalt gepackt, liebt er einen Gegenstand ohne Körper. « Er verliebt sich in dieses Bild, ohne noch zu wissen, dass es sein Abbild ist, und weder Müdigkeit noch Hunger können ihn von der Quelle mit dem geliebten Bild hinwegreißen. Zwar wird sein Durst nicht gestillt: »Vor mir steht es und lockt, doch was da steht so verlockend, finde ich trotzdem nicht«, aber er kann sich dennoch nicht losreißen. - Sein eigentliches Verhängnis beginnt jedoch erst damit, dass er erkennt: »Ich bin, merk ich, es selbst, nicht täuscht mich länger mein Abbild. « Dennoch versucht er sein Abbild im Wasser zu greifen und zu küssen, bis er endlich in den Ruf ausbricht: »Dass ich vom eigenen Leibe doch zu trennen mich vermöchte! « Und er spricht zu seinem Spiegelbild: »Miteinander vergehen wir zwei in einer Seele. « Nun siecht er dahin, so wie die Nymphe Echo aus unerwiderter Liebe zu ihm, er aus unerfüllbarer Liebe zu sich selbst. Gewissermaßen als Quintessenz seiner Existenz endet er mit den Worten: »Umsonst geliebt. «

{103} Das narzisstische Schicksal oder die narzisstische Versuchung besteht darin, dass das Ich sich an sich selbst genug sein lassen will. Kein Du soll Einlass finden in das als Selbstgenuss oder Selbstbestimmung verkannte Gefängnis. Nicht einmal das Echo-Du, das sich damit begnügen würde, das Ich akustisch zu spiegeln, wird gelten gelassen, weil es immerhin noch ein rudimentäres Du wäre. Nur das völlig »reine« gespiegelte Ich vermag Sehnsucht zu erwecken - Sehnsucht nach der »Schönheit«, die doch im Sinne Plotins geeignet wäre, das Ich über sich selbst hinaus zum »Einen« und damit zur Schau der Gottheit zu führen.

{104} Hätte Narziss nicht erkannt, dass er in seine eigene Schönheit verliebt war (wir dürfen übersetzen: wäre er unbewusst in seiner paradisischen Ich-Befangenheit verstrickt geblieben), so hätte er, wie Theresias vorausgesagt hatte, sehr alt werden, das heißt in der Unbewussten Selbstbespiegelung unerschütterter verharren können. Aber indem er Selbsterkenntnis gewinnt, muss er auch sein Verhängnis erkennen; die sehnsüchtige Liebe, die ihn endlich doch noch aus sich selbst herausreißen wollte, kehrt in sich selbst zurück, sie sprengt das Gefängnis nicht zum Du hin auf, sie ist »umsonst geliebt«. Das »Mit einander vergehen wir zwei in einer Seele« zeigt nochmals die Subjekt-Objekt-Spaltung innerhalb des Ich in aller Deutlichkeit, und der Wunsch, sich vom eigenen Leib trennen zu können, ist das erschütternde Anzeichen des Verlangens nach einem gegenüberstehenden Du, das aber das Wagnis der Beziehung zum Anderen umfassen müsste, um gestillt zu werden. Das Ich in sich selber ist zwar gespalten, aber aus dem Umstand,

dass es sein eigenes Abbild wahrnehmen kann, entsteht keinerlei Energie, die es aus dem um sich selbst kreisenden Spiegeldasein zu erlösen vermöchte.

{105} Natürlich ist das Schicksal des Narziss kein Sonderfall so genannter »narzisstischer Persönlichkeiten«, sondern wir haben alle an ihm teil. Was können wir abstrahierend über den Narziss in uns sagen?

{106} Die narzisstische Einstellung will das Reine, Schöne, in sich selbst Ruhende in absoluter Ungetrübtheit bewundern und lieben. Zwar spürt auch sie in sich ein Verlangen, aus dem Ich herauszutreten und sich auf ein Du einzulassen, um im Wir des allgemein Menschlichen und des Numinosen innezuwerden. Aber die narzisstische Einstellung weist jegliches Du scheinbar aus Hochmut, in Wirklichkeit aber aus Angst zurück. Denn das Du ist das Unbekannte, das unrein und überwältigend sein könnte. Es könnte mithin das Ich, den reinen Spiegel seiner selbst, beflecken und es gar so weit aus sich selbst herausreißen, dass es seine »Selbstbeherrschung« verlieren würde.

{107} So verkörpert Narziss die Versuchung, die Unantastbarkeit des Ich, das sich selbst gesetzt hat, als einzigen Wert anzusehen und dabei das scheinbar ebenfalls vom Ich gesetzte Nicht-Ich in einer Mischung aus Hochmut und Angst zu vermeiden. Narzisstische Selbsterkenntnis bleibt im Ich-Kerker gefangen, indem sie den Schritt von der Selbsterkenntnis zur Selbstverwirklichung nicht wagt. Denn Selbstverwirklichung würde bedeuten, das Nicht-Ich, nämlich das Du, als ein vom Ich unabhängiges Sein gelten zu lassen und sich ihm trotz aller Ungewissheit und trotz der drohenden Verunreinigung zu stellen.

{108} Äußerst verknüpft ist das in Valerys »Narzissos« (in Rilkes Übersetzung) ausgedrückt: »Doch ich, geliebtester Narziss, ich habe nichts als meinen Kern verstanden; die andern gehn vorbei, unkenntlichen Gesichts, alle wie nicht vorhanden.« (Anm. 47)

{109} Der Übergang von der abstrakt bleibenden zur konkretisierten Selbsterkenntnis, also zur Selbstverwirklichung, kann nicht anders als durch das Heraustreten des Ich aus sich selbst geschehen. Aus sich herausgestellt sein heißt aber im Griechischen »Ekstase«. Die Ekstase, die hier gemeint ist, muss nicht der dionysische Rausch oder die Ekstase des Mystikers sein (diese sind wenigen vorbehalten) - doch zeichnet sich jedes wirkliche Ausschhertreten zumindest durch die Sprengung des Alltäglichen aus.

{110} So, wie wir nicht alle die volle Größe des Apoll erfahren, wenn wir uns vom Anruf »Erkenne dich selbst« betroffen fühlen, so müssen wir auch nicht alle von der Ekstase des Dionysos hingerissen werden, wenn wir unser Ich überschreiten wollen - aber einen Abglanz von diesen beiden Gestalten des Seins müssen wir verspüren, um uns verwirklichen zu können.

{111} Das dionysische Element, das die Selbsterkenntnis zur Selbstverwirklichung werden lässt, besteht in der Bereitschaft zur absoluten Hingabe. In der Selbsterkenntnis erkennt der einzelne, dass er in seinem Selbst mehr ist als ein Ich, dass er über seine Individualität hinaus an etwas Allgemeinem teilhat und dass dieses Allgemeine ihn nicht nur an die anderen Menschen, sondern auch an das Göttliche verweist. Er kann in dieser Erkenntnis verharren und sein Selbst entweder in prometheischem Trotz oder in narzisstisch hochmütiger Angst für sich zu behalten versuchen. Im Grunde seiner Seele ist er jedoch stets von der Sehnsucht getrieben, sein Ich hinter sich zu

lassen und das Selbst nicht nur in der Erkenntnis zu umkreisen, sondern es auch lebendig zu erfahren. Und diese Sehnsucht drängt ihn zur Vereinigung mit einem Du.

{112} Diese Vereinigung kann dem Ich gar nicht intensiv und innig genug sein, ist es doch ihr Ziel, die Ich-Mauern einzureißen. »Einen Menschen«, sagt Jean Pauls Vult in den »Flegeljahren«, »Einen Menschen... muss jeder ... besitzen, einen Auserwählten, vor dem er Panzer und Brust aufmacht und sagt: guck hinein.« (Anm. 48) Das ist schon unendlich viel für ein Jean Paulsches Ich, aber es genügt noch nicht, das Sich-völlig-öffnen und Einblick-Gewahren, denn da stehen sich immer noch Subjekt und Objekt gegenüber.

{113} Damit komme ich zurück zu dem Gedanken, der mich zur Ausbreitung all dieser Beispiele veranlasste. Wir sprachen davon, dass das Streben nach Selbsterkenntnis immer einen religiösen Kern enthalte und dass dessen Auswirkung auf die »Stimmung« der Selbsterkenntnis davon geprägt sei, ob das Göttliche als das unzugängliche »ganz Andere« oder ob es als das im Selbst unmittelbar Erfahrbare, ja mit ihm momenthaft sogar in eins Fallende erlebt werde. (Diese zweite Erlebnisweise werde ich im Weiteren als »mystische« oder als »Mystik« bezeichnen.)

{114} Gott als der »ganz Andere« lässt das auf ihn sich richtende Selbst des Menschen zusammenschrumpfen. Sich auf dieses Selbst tiefer einzulassen kann nicht viel Gewinn bringen. Im Gegenteil: Das Verlangen nach Selbsterkenntnis könnte den »ganz Anderen« erzürnen und seiner unerlässlichen Gnade Abbruch tun. Darum ist Selbst-Entäußerung, ja Selbst-Verleugnung ihm gegenüber die angemessenste Haltung. Paulus charakterisiert sie deutlich in seinem Brief an die Philipper: »Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war: welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Philipper 2, 5-8)

{115} Gegenüber dieser Haltung ist in der Tradition der christlichen Kirche die Aussage Christi »Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch« (Lukas 17, 21) sehr stark in den Hintergrund getreten. Christliche Selbsterforschung, sofern sie nicht von Mystik beflügelt war, hatte weit mehr die Zerknirschung des Sünders zum Ziel als die Suche nach dem Reiche Gottes inwendig in uns. Zum Sakrament wurde die Beichte und nicht die Unio mystica.

{116} Die einzige Erfahrung, die das Ich im Tiefsten aus sich selbst erlösen kann, ist das Ineinanderfließen von Ich und Du, so dass Subjekt und Objekt endgültig in eins fallen und in der Verschmelzung sich aufheben, übergehen in ein Neues: in das Wir. Da eine solche Erfahrung des Wir als Überwindung des Ich in der Unio mystica notwendiger Bestandteil jeder Selbstverwirklichung ist, kann das ekstatische, dionysische Element auf der Suche nach Selbstverwirklichung nicht umgangen werden.

{117} Der Leser wird an dieser Stelle mit Recht fragen, ob hier noch die Rede von einer Verschmelzung zwischen zwei Menschen sei, oder ob nicht der Hinweis auf die Unio mystica bereits den Übergang zum Verhältnis zwischen Mensch und Gott vollzogen hätte. Gemeint ist hier beides, denn die Verschmelzungs-Sehnsucht ist die gleiche, ob sie sich auf ein menschliches oder auf das göttliche Du richtet. Das heißt nicht, dass kein Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Du bestünde, aber das Ich vermag diese Unterscheidung im Zustande des Sich-

Sehnens oder gar in der Verschmelzung nicht zu vollziehen. Deswegen sind die intensivsten Bilder der Gottes-Sehnsucht und der Gottes-Liebe in der mittelalterlichen Brautmystik entstanden: Die Seele vermag keine stärkeren oder höheren Erfahrungen als die erotischen zu fassen, und so nimmt sie ihr Höchstes, um es als Aussage über ihre Beziehung zu Gott preiszugeben. Wer darin eine »Herabsetzung« Gottes zu sehen meint, für den muss Gott so ausschließlich der »ganz Andere« und die menschliche Seele so hoffnungslos narzisstisch sein, dass er gut daran täte, von einer möglichen Liebe zwischen Mensch und Gott überhaupt nicht zu sprechen.

{118} Betrachten wir Auszüge aus einem großen Gedicht der Mechthild von Magdeburg (13. Jahrhundert), das den Titel trägt: »Von der Minne Weg an sieben Dingen, von drei Kleidern der Braut und vom Tanze« (Anm. 49).

{119} »Gott spricht: Eya, minnende Seele, willst du wissen, welches dein Weg sei? -

Die Seele: Ja, lieber Heiliger Geist, lehre es mich. -

Wenn du kommst über die Not der Reue

und über die Pein der Beichte

und über die Mühsal der Buße

und über die Liebe der Welt

und über die Versuchung durch den Teufel

und über die Üppigkeit des Fleisches

und über den überwuchernden Eigenwillen,

der manche Seele so sehr zurückzieht,

dass sie nie zu rechter Liebe kommt,

und wenn du deine meisten Feinde

niedergeschlagen hast,

so bist du also müde, dass du dann sprichst:

Schöner Jüngling, ich sehne mich nach dir,

wo soll ich dich finden? -

Da kommt der Jüngling und spricht zu ihr:

Jungfrau, ihr sollt so andächtig nachtanzen,

wie euch meine Auserwählten vorgetanzt haben. -

Da spricht sie:

Ich kann nicht tanzen, Herr, du führest mich denn.

Willst du, dass ich schön springe,

so muß du selber vorspringen und voransingen.

Dann tanz' ich in die Liebe,

aus der Liebe in die Erkenntnis,

aus der Erkenntnis in den Genuß,

aus dem Genuß tanze ich über alle menschlichen Sinne.

Dort will ich bleiben

und will doch weiter streiten. -

Und so muss der Jüngling also singen:

Durch mich zu dir und durch dich zu mir

gerne mit dir, von dir nicht gern.

Da spricht der Jüngling:

Jungfrau, dieser Tanz zum Preise ist euch
wohl gelungen.
Ihr sollt mit der Jungfrau Sohn euren Willen haben.
Ihr seid von Liebe müde.
Kommt am Mittag zum Schatten am Quell
in das Bett der Liebe.
Da sollt ihr euch mit ihm erkühlen. -
Da spricht die Jungfrau:
O Herr, das ist übergroß,
dass die ist deiner Liebe Genoss',
die nicht Liebe in sich selber hegt,
sie werde denn von dir zuvor bewegt. -
Da geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verhohlene Kammer der verborgenen
Gottheit.
Da findet sie der Minne Bett und der Minne Gelaß und Gott übermenschlich bereit. -
Nun spricht unser Herr: Bleibt stehn, Frau Seele.-
Was gebietest du Herr? –
Legt alles ab -
Herr, wie soll mir dann geschehen? –
Frau Seele, ihr seid so sehr nach mir geartet,
dass zwischen euch und mir nichts sein darf.
Es ward nie Engel so hehr,
dem eine Stunde verliehen ward,
was euch ewig ist gegeben.
Nun sollt ihr von euch legen Furcht und Scheu
und alle Tugend, die von außen ist;
nur die nicht, die ihr tragt von Natur,
die sollt ihr ewig behalten.
Das ist euer edles Verlangen
und euer grundloses Begehren,
die will ich ewig erfüllen mit meiner endlosen Güte. -
Herr, nun bin ich eine nackte Seele
und du in dir selbst ein wohlgeschmückter Gott.
Unser beider Gemeinschaft
ist das ewige Leben ohne Tod. -
So geschieht da eine heilige Stille
nach ihrer beiden Wille.
Er gibt sich ihr, und sie gibt sich ihm.
Was ihr nun geschieht, das weiß sie,
und damit bescheide ich mich.
Nun, dies mag nicht lange dauern. -
Wo zwei Geliebte zusammenkommen,
so müssen sie oft ungeschieden voneinander gehen. -
Lieber Gottesfreund, diesen Weg der Liebe habe ich dir
beschrieben. Gott möge ihn dir in dein Herz geben.
Amen.«

{120} Unter dem Eindruck dieser dichterischen und erotischen Kraft wollen wir nicht verkennen, wie beherrschend auch hier die Demut des christlichen Mystikers jeglicher Selbsterlösung oder gar Selbstvergottung der Seele entgegensteht: »Ich kann nicht tanzen, Herr, du führst mich denn«, sagt die Seele; und etwas später: »O Herr, das ist übergroß,/dass die ist deiner Liebe Genoss',/die nicht Liebe in sich selber hegt/sie werde denn von dir zuvor bewegt. -« Hier herrscht eben nicht der »überwuchernde Eigenwille/der manche Seele so sehr zurückzieht/dass sie nie zu rechter Liebe kommt«, wie es am Anfang des Gedichtes hieß. Wir dürfen sagen: Hier bespiegelt sich kein Narziss, sondern hier macht die Seele sich selbst zum Spiegel, nämlich zum Spiegel Gottes. So sagt es Mechthild selbst: »Herr, du bist mein trautes Lieb, mein Begehren, mein fließender Quell, meine Sonne, und ich bin dein Spiegel.« (Anm. 50)

{121} Wenn aber Gott zu der ihn spiegelnden Seele sagen kann: »Durch mich zu dir und durch dich zu mir«, oder: »Frau Seele, ihr seid so sehr nach mir geartet,/dass zwischen euch und mir nichts sein darf«, dann ist für diese Art der mystischen Gotteserfahrung Gott niemals der »ganz Andere«. Als solcher bliebe er noch in der Unio mystica ein Fremder, also ein Objekt der Seele, die doch gerade die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung ersehnt. Erst dann, wenn es gilt: »Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht« (Meister Eckehart), wenn also in der »Abgeschiedenheit« des »Seelengrundes« Gott und Seele sich ineinander erblicken, erst dann geschieht die Erlösung durch das Wir.

{122} Es scheint indessen eine vielen Religionen innewohnende Tendenz zu sein, der Suche des Menschen nach dem Göttlichen in sich selbst Einhalt zu gebieten. Es ist, als ob die innerseelische Gottessuche den jeweils fixierten Gottesbegriff der Religionen mit Verflüssigung, ja Auflösung bedrohte. Deswegen ist es verständlich, dass die etablierten Religionen das Göttliche als das »ganz Andere« immer wieder dem Ansturm der Mystik zu entziehen trachten, denn die Religionsgemeinschaften müssen darauf beharren, dass sie die göttliche Offenbarung in der einzig richtigen Weise empfangen haben und verwalten. Dennoch konnte mystisches Streben und Erleben nie unterbunden werden. In Delphi lösten der ferntreffende Apoll und der mystische Dionysos einander ab, und so finden wir in allen höher entwickelten Religionen stets ein Nebeneinander von Orthodoxie oder Traditionalismus und Mystik.

{123} Wenn man dem Streben des Menschen nach Selbsterkenntnis Wert zuzumessen bereit ist - und wir kommen zumindest heute nicht darum herum, das zu tun -, dann muss man die Unauslöschbarkeit mystischer Strömungen dankbar begrüßen. Denn die mystisch inspirierte Selbstsuche hat in Religion, Philosophie, Dichtung, Kunst und Musik - und, wie wir später zeigen werden: auch in der Psychologie - unendlich viel zur Selbsterkenntnis beigetragen. Es ist gar nicht vorzustellen, welche beschränkte Entwicklung der menschliche Geist genommen hätte, wenn er nicht immer wieder in mystischer Sehnsucht das in ihm selbst enthaltene Mysterium umkreist hätte.

{124} Reden wir also letztlich doch einer Verabsolutierung des Menschen, seines Ich-Bewusstseins und der daraus hervorgehenden Selbsterkenntnis das Wort? Läuft nicht das alles auf eine Verherrlichung der Selbstbespiegelung hinaus, die den Schöpfer-Gott und die Geschöpflichkeit des Menschen leugnet?

{125} Selbstverwirklichung erstrebt die Konkretisierung des Selbst in der das Ich überwindenden absoluten Hingabe an ein Du, wobei die Seele, was ihren Anteil, ihre Bereitschaft

dazu angeht, keinen Unterschied darin zu fühlen vermag, ob sie sich einem Menschen oder Gott hingibt. In beiden Fällen geht es um die Ekstase, um das Aus-sich-Heraustreten und damit um die wenigstens momenthafte Überwindung der Spaltung - innerhalb des Ich, wie auch zwischen dem Ich und dem Du. Ich rede hier nur von diesem einen Augenblick der Verschmelzung oder der Unio. Und nur von ihr sage ich, dass die Seele in ihm zwischen Ich und Du so wenig zu unterscheiden verlangt und vermag wie zwischen göttlichem und menschlichem Du. Dass die hingebende Vereinigung mit Gott zu einem völlig anderen Ziel führen kann als die mit einem Menschen, das wird nicht im geringsten bezweifelt. Und doch drängt sich hier die Erinnerung an die - alle Unterscheidungen überwölbende - christliche Botschaft auf, dass es, von der menschlichen Seite her gesehen, die absolute Hingabe der Jungfrau Maria an Gott war, die Gottes Menschwerdung ermöglichte.

{126} Ich zweifle nicht daran, dass diese Gedankengänge in manchen christlichen Kreisen die Überzeugung bestärken werden, dass der Begriff Selbstverwirklichung in unmittelbarer Nachbarschaft der Hölle liegt.

{127} Diese Gegenposition soll ausführlich zu Worte kommen, indem ich zum Abschluss dieses Kapitels einen Abschnitt aus dem »Deutschen Pfarrerblatt« zitiere, und zwar Aussagen aus dem Referat eines Theologie-Professors zum Thema Selbstverwirklichung: »Das Schlagwort von der Selbstverwirklichung steht unter dem Gericht von Jesu Wort: >Wer sein Leben findet, der wird es verlieren (Matthäus 10, 39a). Selbstverwirklichung wird, so verstanden, zu einem Gegenbegriff von Nachfolge, in der die Existenz eher unter dem Vorzeichen der Selbstentäußerung als dem der Selbstverwirklichung gesehen wird. Wer Augen hat zu sehen, der sieht die Erfüllung von Jesu Wort schon jetzt - auch in Pfarrhäusern. Selbstverwirklichung im Sinne des Schlagwortes ist praktizierte Gottlosigkeit, weil sie den Menschen nicht als Geschöpf und nicht als Eigentum Christi, sondern als Eigentum seiner selbst sieht und weil sie im Versuch, >die volle Autonomie anzustreben<, sich selbst rechtfertigt. Unter dem Vorzeichen der Selbstverwirklichung bekommt nicht Gott recht, sondern der sich verwirklichende Mensch. Sich selbst verwirklichen wird dann zum Gegenteil von Seligwerden. In der Selbstverwirklichung kommt der lebendige Gott nicht zu Ehren, wohl aber der autonome Mensch. Und wenn dieser Mensch auch noch religiös ist, ordnet er sich seinen Gott unter. Der liebe Gott darf dann zur Selbstverwirklichung des Menschen aus der Ferne mithelfen; darum wird in der Selbstverwirklichung, wie sie der Zeitgeist predigt, sowohl das eigene Leben wie der lebendige Gott verfehlt ... Selbstverwirklichung als Gesetz ist ein tötendes Gesetz. Sie verleitet den Menschen, nur sich zu sehen, sich allein, sozusagen sein eigener Gott zu werden, der sich nach eigenen Ideen erschafft und sich selbst hörig wird und sich selbst begabt. Das Selbst wird zum Götzen, dem heute auch in Pfarrhäusern Menschenopfer dargebracht werden, blutig genug.« (Anm. 51)

Selbstverwirklichung

{128} Selbstverwirklichung ist das Gegenteil von Egozentrizität, indem sie darauf gerichtet ist, das Ego aus dem Zentrum herauszurücken. Wenn aber das Ich seiner zentralen Position enthoben ist, dann nimmt nicht nur die Nähe zum Selbst, sondern auch die Bezogenheit auf das Du des anderen Menschen zu.

{129} Im vorigen Kapitel habe ich schon mehrfach auf den Begriff Selbstverwirklichung vorausgegriffen, weil ich den aufgezeigten Gefahren der Selbsterkenntnis, vor allem der Gefahr des Gefangenbleibens in der Ich-Bespiegelung, die rettende Möglichkeit der Selbstverwirklichung in der Hingabe an ein menschliches oder göttliches Du entgegenstellen musste. Indem ich das tat, habe ich bereits den höchsten Sinn des Begriffes vor Augen geführt; ich will jetzt den dahin führenden Weg näher beschreiben.

{130} Wenn man von Selbstverwirklichung spricht, ist damit offenbar ein aktiver Vollzug und nicht nur eine Erkenntnis gemeint. Zwar kann ich Selbstverwirklichung so wenig ohne eine Vorstellung des Selbst erstreben, wie ich dieses ohne vorgegebenes Ich-Bewusstsein zu erkennen vermöchte. Aber wie das Ich-Bewusstsein das Streben nach Selbsterkenntnis erzeugt, so drängt Selbsterkenntnis vorwärts zur Selbstverwirklichung. Nun ist zwar das Wort Selbstverwirklichung eine Prägung unseres Jahrhunderts, aber das damit Gemeinte ist wiederum ein ebenso altes wie auch oft in seiner Möglichkeit bezweifelttes Streben des Menschen.

{131} Nietzsche beklagt die Unfähigkeit der meisten Menschen, sich selbst zu beobachten, und sagt, weil es »so verzweifelt mit der Selbstbeobachtung steht«: »Jeder ist sich selber der Fernste«, so dass für ihn gilt: »... der Spruch >erkenne dich selbst! < ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit.« (Anm. 52) Dem setzt er für sich selbst und für die »neuen Menschen« den Vorsatz entgegen: »Wir aber wollen die werden, die wir sind« (Anm. 53); und wenn er endlich seinen Zarathustra sagen lässt: »Werde, der du bist!« (Anm. 54), so gebraucht er damit nicht eine eigene Formulierung, sondern er zitiert Pindar (6. Jahrhundert v. Chr.). Für Nietzsche steht also Pindars »Werde, der du bist« gegen das apollinische »Erkenne dich selbst«. Jenes wird erstrebt, obgleich dieses für unmöglich gehalten wird. Nietzsche spricht (in »Jenseits von Gut und Böse«) von seinem »unbezwinglichen Misstrauen gegen die Möglichkeit der Selbst-Erkenntnis« (Anm. 55), und er steht damit nicht allein.

{132} Auch Goethe war kein großer Freund des »Erkenne dich selbst« als einer theoretischen Ipsoreflexion, aber er hat viel klarer und realistischer als Nietzsche einen Weg gezeigt, wie man denn wenigstens sich selber »kennen lernen« könne: »Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages«. (Anm. 56)

{133} Und der damalige Hofprediger Johann Gottfried Herder sagte in einer Predigt über Römer 12, 1-6, die er unter dem Titel »Von den Schranken und Misslichkeiten bei Nachahmung auch guter Beispiele und Vorbilder« am 12. Januar 1772 in Bückeburg hielt, folgendes: »Mein Gott, was hilft es uns, beständig in fremden Zeiten zu leben, in denen wir doch einmal nicht leben; Zeiten zu loben, die wir doch nicht nutzen, nicht genießen können; Vorbilder zu beneiden oder schief und link nachahmen zu wollen, wie wir doch nicht sind. Die ganze Glückseligkeit des Menschen beruht doch einmal für alle nur auf dem würdigen Genuss seines Lebens, seines Daseyns, und also kurz, zu seyn, was er ist. Und was steht also nun dieser Glückseligkeit gerader

entgegen, als das nie zu seyn, nie auf der Stelle zu leben, auf der man ist, immer nach fremder Luft zu schnappen, Höhen, Stellen, Talente, Tugenden anzustreben, die man nicht erlangen kann, und darüber völlig ungenützt und ungebraucht hingehen zu lassen, was man hat.. Und wie? wenn ein jeder seinen Acker bauete, seine Talente anwendete, seiner Tugenden sich beflisse, sein Leben nützte: Meine Zuhörer, das ist die Moral unserer ganzen Religion und Glückseligkeit und Natur und des Besten der Welt, und aller Erfahrung.« (Anm. 57)

{134} In unserer Annäherung an den Begriff der Selbstverwirklichung kommen wir offenbar in sehr realistische, praktisch nüchterne Bereiche. Weder von der Hoheit des Apoll noch vom Enthusiasmus des Dionysos scheint uns hier etwas zu erwarten. Die Forderung des Tages, die Pflicht, die alltägliche Praxis werden plötzlich zum Thema. Apollon scheint hier nicht weiterzuhelfen, denn »seine Auserwählten sind nicht die Männer der Tat.« (Anm. 58) Und von Dionysos brauchen wir in diesem Zusammenhang gar nicht zu reden.

{135} Der hinkende und hässliche, aber gleichwohl höchst kunstreiche Hephaistos; die immer nahe, aber beherrschte Athene als Göttin der bedachten und geschickt ausgeführten Tat; und endlich der »Gefährte des Menschen«, der listige, wendige und erfinderische, durchaus zwiespältige Hermes: diese Götter scheinen besser als Geburtshelfer der menschlichen Selbstverwirklichung zu taugen als der reine, ferne, erhabene Apoll. Ich verlasse also auch im Gang dieser Überlegungen, wenigstens vorübergehend, den Bereich des Apoll und wende mich dem praktischen Bereich des Themas »Selbstverwirklichung« zu.

{136} Wie man weiß, ist in der Jungschen Psychologie der Begriff »Individuation« von zentraler Bedeutung, und Jung selbst übersetzt ihn gelegentlich mit »Selbstverwirklichung« (Anm. 59). Individuation wird jedoch nicht als ein jemals zu erreichendes Ziel, sondern als ein Prozess verstanden, der in seiner auf das Selbst gerichteten Bewegung niemals zum Stillstand kommt. In der analytischen Therapie wird nun allerdings die möglichst genaue und vorbehaltlose Erkenntnis der eigenen Persönlichkeitsstruktur (die noch nicht dasselbe ist wie das, was wir bisher als Selbsterkenntnis bezeichnet haben) gefordert. Nur schon das ist ungemein schwierig und stößt oft auf starke Widerstände: unverblümt Kenntnis zu nehmen von dem, was man über sich selbst wissen kann.

{137} Das beginnt schon bei der Familiengeschichte: Wie mancher trunksüchtige Großvater oder wie viele »missratene Kinder« werden doch in den ersten Gesprächen über die familiären Zusammenhänge nicht etwa dem Therapeuten verschwiegen, sondern sind aus dem Gedächtnis des Patienten verdrängt. Das setzt sich fort in der Darstellung der eigenen Biographie: Zwar kommt niemand in eine Analyse, ohne bereit zu sein, auch und gerade dunkle Episoden seines Lebens mitzuteilen; aber wie oft zeigt der Verlauf einer längeren Analyse, dass der Patient anfänglich trotz besten Willens einfach nicht in der Lage war, seinen wirklichen Dunkelheiten ins Gesicht zu sehen und sie sich selbst und dem Therapeuten einzugestehen, obgleich sie dem Bewusstsein nicht unzugänglich gewesen wären.

{138} Hier stoßen wir auf jenen Teil der Persönlichkeit, den Jung die Persona nennt. Sie ist gleichsam die der Straße zugewandte Häuserfront, die einerseits den Innenraum abschirmt, andererseits aber auch im Schaufenster die vorhandenen und von den Vorübergehenden erwarteten Werte ausstellt und anbietet. Dieses Schaufenster erfüllt seinen guten Zweck, solange der Ladenbesitzer es nicht zum Selbstzweck macht und Dinge darin ausstellt, die er im Inneren

gar nicht zu vergeben hat, und sofern er nicht über dem Herausputzen der Fassade die Pflege der Innenräume vernachlässigt. Die Persona birgt stets die Gefahr, dass sie die Selbsteinsicht behindert oder unmöglich macht; dann scheitert der Versuch der Selbstverwirklichung schon vor der Schwelle der eigenen Haustür.

{139} Beim Eintreten in die inneren Räume mehren sich die Schwierigkeiten. Ich sagte es früher schon: Wir kommen um die Auseinandersetzung mit den Nachtseiten unseres Inneren nicht mehr herum, wenn wir uns selbst erkennen wollen. Die Gestalten des Seins, die der Menschheit früher als Götter entgegentraten, repräsentierten in all ihrer Fülle auch das Chaotische, Grauenhafte und Zerstörerische. Sie sind zusammen mit den lichtvollen Seins-Gestalten für uns vom Himmel gefallen und herrschen als geheimes Leben in unserem aufgestörten Unbewussten, wie wir es am Ende des zweiten Kapitels von Jung hörten (Anm. 60).

{140} Man muss befürchten, dass dadurch für uns die Auseinandersetzung mit dem Dunklen noch schwerer geworden ist, als sie es schon für den noch im Mythos lebenden Menschen war. »Denn das eigene Herz übersteigt uns/nach immer wie jene. Und wir können ihm nicht mehr/nachschaun in Bilder, die es besänftigen, noch in/göttliche Körper, in denen es größer sich mächtig« (Rilke, Ende der zweiten Duineser Elegie)

{141} Wie versuchen wir in der Jungschen Psychotherapie, wenn wir in der Konfrontation mit uns selbst unvermeidlich dem Dunklen begegnen, seiner Realität gerecht zu werden, ohne ihm zu verfallen? Versuchen wir unter dem Panier der Selbsterkenntnis standzuhalten, oder strecken wir die Waffen und suchen Zuflucht in der Verdrängung, Verleugnung, Ignorierung oder Beschönigung des Dunklen? Wie versuchen wir umzugehen mit dem Dunklen oder Bösen ohne »göttliche Körper, in denen es größer sich mächtig«?

{142} Die Jungsche Psychologie ist weit davon entfernt, eine bündige, allgemein gültige Lösung für das Problem des Bösen anzubieten. In großer Nähe zu einem fortschrittlichen Theologen wie Herbert Haag hält sie weder eine letztgültige Erklärung der Herkunft des Bösen noch gar seine »Ausrottung« für möglich, sondern kann mit Haags Formel »mit dem Bösen leben« (Anm. 61) durchaus einig gehen. Dennoch müssen einige beträchtliche Unterschiede zwischen einer solchen modernen Theologie des Bösen und dem Jungschen Standpunkt betont werden.

{143} Vor allem zeigt sich in der Arbeit mit dem Unbewussten, dass die Macht des Bösen umfassender ist, als es bei ausschließlicher Berücksichtigung des Bewusstseins auch nur vorgestellt werden kann. Das unübersehbare Ausmaß des Bösen in mir kann ich erst dann ahnen, wenn ich bewusst und verständig mit meinen Träumen lebe und dadurch auch geübt bin, meinen Wach-Phantasien so viel Raum zu geben, dass sie mir zum Bewusstsein kommen können. Jungsche Psychologie lehrt nämlich, dass unbewusst bleibendes Böses nicht weniger gefährlich ist als das zum Bewusstsein kommende oder vollzogene Böse. Die Verantwortung für das Böse umfasst deswegen den Unbewussten seelischen Bereich genauso wie den bewussten.

{144} Aus diesem Grunde sind wir in der Jungschen Psychologie auch skeptisch gegen den christlichen Gedanken der Überwindung des Bösen durch das Gute, nämlich durch das Gute, das der Christ gerade wegen seiner Anerkennung des Bösen zu tun sich bemüht (vgl. Herbert Haag). Zum einen ist die Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem in manchen Fällen überaus schwierig, wenn nicht unmöglich, nämlich dann, wenn sowohl die Motive als auch die

Auswirkungen eines Tuns oder Verhaltens im Bereich des Unbewussten berücksichtigt werden. So vermag das im Bewusstsein vollzogene Gute im Unbewussten (und zwar vielleicht sogar im Unbewussten eines anderen Menschen) etwas Böses zu bewirken. Zum andern darf ich, wenn ich mit der Entdeckung der Verbundenheit aller Menschen durch das kollektive Unbewusste Ernst machen will, den Vollzug des Bösen nicht nur jenen überlassen, die ihm unbewusst oder machtlos anheimgegeben sind. Vielmehr muss ich versuchen, meinen Anteil am Bösen bewusst mitzutragen, und das ist mit dem populär gewordenen Jungschen Begriff der »Integration des Schattens« gemeint. Das kann unter - Gott sei Dank nicht alltäglichen - Umständen heißen, dass ich etwas eindeutig Böses bewusst tun muss.

{ 145 } Nicht wenige Psychotherapeuten werden Lebensläufe kennen und begleitet haben, in denen solches geschah. Das gewagteste Beispiel dafür, das Erich Neumann in seinem Werk »Tiefenpsychologie und neue Ethik« (Anm. 62) anführt, ist der bewusst vollzogene Ehebruch. Es ist nicht verwunderlich, dass dieses Beispiel von vielen Kritikern als Beweis dafür herangezogen wird, dass die Tiefenpsychologie amoralisch sei und ein hemmungsloses Sichausleben als »Selbstverwirklichung« propagiere.

{ 146 } Was würde zum Beispiel jener Theologe dazu sagen, dessen Ausführungen über Selbstverwirklichung wir oben zitierten, wenn er schon in der Lage war, im gleichen Referat die folgende Mischung von Missverständnis und Unterstellung zu produzieren: »Er sei zu jedem Verbrechen fähig, soll Johann Wolfgang Goethe gesagt haben. Selbstverwirklichung würde dann heißen, seine Fähigkeiten unter Beweis stellen und jedes Verbrechen begehen. Selbstverwirklichung als Verbrechen, das ist die Hölle, Selbstverwirklichung im Passivum aber ist der Himmel.« (Anm. 63)

{ 147 } Eine unerlässliche Bedingung der Selbstverwirklichung kann das bewusst Übernehmen der bösen Tat (und nicht nur des Ehebruches) allerdings sein - aber mit hemmungslosem Sichausleben haben solche Erfahrungen wahrhaftig nichts zu tun, sondern sie sind schmerzliche und oft tragische Erfahrungen der Notwendigkeit, im Prozess der Individuation nicht nur dem kollektiven Wertkanon, dem genormten Gewissen, zu folgen, sondern auch auf jene »innere Stimme« zu hören, in der sich - möglicherweise! - das Selbst dem Ich mitteilt.

{ 148 } Diesen letzten Gedanken muss ich mit dem Wort »möglicherweise« einschränken, denn eine letzte Sicherheit darüber, ob diese innere Stimme aus dem Selbst oder aus unbewusster Selbstsucht stammt, ist längst nicht immer gegeben. Bevor ich auf den Begriff des Selbst bei Jung näher eingehe, möchte ich noch eine Bemerkung über die so genannte Integration des Schattens in ihrer Beziehung zur Moral machen. Zwar schreibt Neumann mit Recht: »Das Böse, das jemand mit Bewusstsein, d. h. immer auch im Wissen der Verantwortung tut, und dem er sich nicht entzieht, ist ethisch gut« (Anm. 64), das ist aber nur dann richtig zu verstehen, wenn man berücksichtigt, dass Neumann hier von einer »neuen Ethik« spricht, in der es vor allem um die Bewusstmachung des Bösen und die Vermeidung seiner Verdrängung geht. Im herkömmlichen Sinne - und das heißt nicht nur vor dem Gesetzbuch, sondern auch vor dem kollektiven Gewissen, das eine in uns allen lebendige und nicht zu unterschätzende Macht bleibt - ist das bewusst vollzogene oder auch nur phantasierte Böse genauso böse, wie wenn es ohne Verantwortung begangen worden wäre. Dies ist ein Umstand, der die Not des betroffenen Menschen noch verstärkt. Übrigens besteht für das wirklich empfindliche Gewissen kein

fundamentaler Unterschied zwischen der vollzogenen und der geträumten oder phantasierten Tat; die innerseelische Fähigkeit zum Bösen zählt subjektiv fast gleich stark wie dessen Vollzug.

{149} Diese Fähigkeit zum Bösen zu kennen und sie in die Verantwortung zu nehmen, das gehört zur Vollständigkeit unserer Selbsterkenntnis, ohne die eine Selbstverwirklichung nicht mehr möglich ist.

{150} Dass das Ziel des Individuationsprozesses in der »Vollständigkeit« und nicht in der »Vollkommenheit« des Menschen besteht, scheint allerdings einen fundamentalen Gegensatz zur christlichen Ethik darzustellen.

{151} Oder doch nicht? Der Christus selbst steht in ständiger Konfrontation mit Dämonen und bösen Geistern, und die Anrede des reichen Jünglings, der ihn »guter Meister« nennt, weist er schroff zurück: »Was heißest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott« (Matthäus 19,17; Markus 10,18; Lukas 18,19). Die Nachfolge Christi besteht nicht in der Verleugnung oder Verdrängung des Bösen, sondern in deren voller Anerkennung, ja im Aufsichnehmen des Kreuzes und der Schuld. Darum kann die Schuld in der Osternachtfeier der alten Kirche als »felix culpa«, als »glückliche Schuld« bezeichnet werden, und darum kann Luther den Satz »pecca fortiter«: »sündige tapfer« wagen.

{152} In dieser Reihe steht Jungs Überzeugung, »dass man nicht nur sein Glück, sondern auch seine entscheidende Schuld versäumen kann, ohne welche ein Mensch seine Ganzheit nicht erreichen wird« (Anm. 65).

{153} Ich bin dabei, mich dem Jungschen Verständnis der Selbstverwirklichung oder des Individuationsprozesses zu nähern, und bin auf diesem Wege zu der Aussage gelangt, dass die bewusst Einstellung zum Bösen ein wesentlicher Bestandteil der Selbstverwirklichung sei. Ich sagte zuvor, dass die innere Stimme, die mich zu einer moralisch bösen Tat auffordern kann, möglicherweise als Äußerung des Selbst aufgefasst werden müsste. Von daher ergibt sich mit Dringlichkeit die Frage, was denn in der Jungschen Psychologie unter dem Selbst zu verstehen sei.

{154} Jung hat bis zu seinem Tode den Begriff »das Selbst« - oder besser: die diesem Begriff zugrunde liegende Erfahrung - mit der Intensität des Mystikers und dem Scharfsinn des empirischen Psychologen so anhaltend umkreist und so vielfältig zu formulieren versucht, dass sich keine einzige Stelle seines Werkes als endgültige Definition des Begriffes eignen würde. Entscheidend ist jedoch, dass er im Selbst den zentralen Archetypus des Kollektiven Unbewussten sah, also etwas dem Objektiv-Psychischen Immanentes. Das Selbst ist »eine seelische Ganzheit und zugleich ein Zentrum ..., welche beide mit dem Ich nicht koinzidieren, sondern letzteres einbegreifen, wie ein größerer Kreis den kleineren« (Anm. 66). Das Selbst ist also eine »bewusstheitstranszendente Ganzheit« (Anm. 67), deren Erfahrung der letzte Sinn des Individuationsprozesses ist. Das Selbst ist dem Ich präexistent, das heißt vorgegeben, es präformiert sogar das Ich, es ist aber, solange das Ich es nicht erfährt, als Zentrum des Unbewussten selbst unbewusst.

{155} Wenn aber das scheinbar sich selbst setzende, scheinbar autonome Ich sich seines Enthaltenseins im Selbst bewusst wird und zugleich bereit ist, seine Scheinautonomie dem Selbst zu opfern, indem es beispielsweise der inneren Stimme mehr gehorcht als einem egoistischen

Anspruch oder als der kollektiven Moral, dann kann das Selbst aus dem Unbewussten hervortreten und dem Ich und sich selbst zum Bewusstsein kommen. In diesem Zusammenhang schreibt Jung über das Selbst: »Was es im Unbewussten Zustand ist, wissen wir nicht; jetzt aber wissen wir, dass es Mensch, ja uns selber geworden ist.« (Anm. 68) Und etwas später: »Wir erschaffen gewissermaßen das Selbst durch das Bewusst machen unbewusster Inhalte ... Wir werden zu dieser Bemühung aber veranlasst durch das unbewusste Vorhandensein des Selbst, von dem stärkste Bestimmungen zur Überwindung der Unbewusstheit ausgehen.« (Anm. 69)

{156} Mit anderen Worten: Ohne das präexistente Selbst würde es kein menschliches Bewusstsein geben - und umgekehrt: Ohne die Aktualisierung im menschlichen Bewusstsein würde das Selbst in bloßer Potentialität, das heißt in abstrakter »Möglichkeit« verharren.

{157} Damit berühren wir den Charakter der polaren Struktur des Selbst, den Jung immer wieder betont. Das Selbst ist die *Coincidentia oppositorum*, in der alle nur denkbaren Gegensätze (wie männlich-weiblich, gut-böse, Materie-Geist, Subjekt-Objekt, Bewusstsein-Unbewusstes usw.) zusammenfallen. Spätestens hier wird nun deutlich, dass die Versuchung besteht (und dass diese Versuchung durch Jungs Umschreibungen des Selbst überaus nahe gelegt wird), das Selbst mit Gott gleichzusetzen. Und Jung schreibt tatsächlich: »Ich habe diesen Mittelpunkt als das Selbst bezeichnet. Intellektuell ist das Selbst nichts als ein psychologischer Begriff, eine Konstruktion, welche eine uns unerkennbare Wesenheit ausdrücken soll, die wir als solche nicht erfassen können, denn sie übersteigt unser Fassungsvermögen, wie schon aus ihrer Definition hervorgeht. Sie könnte ebenso wohl als >der Gott in uns< bezeichnet werden.« (Anm. 70)

{158} Solche und viele ähnliche Aussagen haben ihm immer wieder den Vorwurf eingetragen, dass er entweder Gott psychologisiere oder den Menschen vergotte. Es ist inzwischen überflüssig geworden, diesem Vorwurf entgegenzutreten und Zitate aus Jungs Werk anzuhäufen, die belegen, dass er immer nur vom Gottesbild in der menschlichen Seele und nicht vom absoluten Gotte sprach. Was viel wichtiger ist, ist dieses: Mit seinem Umkreisen des Gottesbildes in uns steht Jung in der nie abgerissenen Tradition jener *homines religiosi*, für die Gott nicht der unberührbare »ganz Andere« ist, sondern die in der Erfahrung des Selbst, nämlich des Gottesbildes in ihrer Seele, eine Berührung mit Gott erlebt haben.

{159} Man mag an dieser Stelle die Frage aufwerfen, warum Jung sich dann nicht einer religiösen Sprache bedient und etwa vom »innerseelischen Gott« statt vom »Selbst« gesprochen habe. Ich meine, dass gerade in dieser Scheu vor dem Wort »Gott« eine bestimmte Art von Frömmigkeit zum Ausdruck kommt, die es in allen Religionen immer gegeben hat und die uns Heutigen möglicherweise besonders angemessen ist. Allzu beladen mit objektivierender Begrifflichkeit, steht das Wort »Gott« zwischen uns und dem, »was uns unbedingt angeht« (Tillich); allzu dringlich wurde uns ein personifizierter oder doch persönlicher Gott gepredigt, zu dem wir in ein persönliches Verhältnis treten müssten oder dürften. Offensichtlich war und ist das eine Form der möglichen Gottesbeziehung; aber daneben stand und steht eine andere.

{160} Für diese andere Art von Frömmigkeit ist jede Art von Objektivierung Gottes ein Verrat an ihm. Und wenn sie nicht umhin kann, in Bildern über ihn zu sprechen, dann betont sie doch immer wieder, dass diese Bilder Chiffren einer Erfahrung seien, einer Erfahrung, die unausdrückbar ist, weil sie in ihm geschieht und nichts über ihn sagt. Es läge hier nahe, auf die

Fülle der uns heute bekannten Zeugnisse aus dem Zen-Buddhismus einzugehen, aber ich will absichtlich den Bereich unserer christlichen Welt nicht verlassen.

{161} Bei Thomas von Aquin findet sich - trotz all seiner philosophischen Bemühungen um die Gotteslehre - der lapidare Satz: »Von Gott können wir nicht sagen, was er ist.« (Anm. 71) Und Meister Eckehart geht es immer wieder um den »weiselosen Gott«, von dem er beispielsweise sagen kann: »Wenn er nun weder Güte noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er dann? Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das.« (Anm. 72) Das ist natürlich keine Leugnung Gottes, sondern im Gegenteil die intensivste Bemühung, die Gotteserfahrung rein zu erhalten von allen Trübungen durch das Denken oder Reden über Gott. So heißt es schließlich sogar: »Darum bitten wir Gott, dass wir >Gottes< ledig werden.« (Anm. 73)

{162} Hören wir schließlich noch einen Theologen unseres Jahrhunderts, der uns zurückbringt zu unserem Nachdenken über die Subjekt-Objekt-Spaltung und der geistig in großer Nähe zu C. G. Jung steht. In Paul Tillichs »Der Mut zum Sein« heißt es: »Der Gott des theologischen Theismus ist ein Wesen neben anderen und als solches ein Teil der gesamten Wirklichkeit. Er wird zwar als deren wichtigster Teil betrachtet, aber doch als ein Teil und deshalb als der Struktur der Wirklichkeit unterworfen. Es wird zwar behauptet, dass er jenseits der on-tologischen Elemente und Kategorien sei, die die Wirklichkeit konstituieren. Aber jede Behauptung über ihn unterwirft ihn diesen. Er wird als ein Selbst betrachtet, das eine Welt hat, als ein Ich, das auf ein Du bezogen ist, als eine Ursache, die von ihrer Wirkung getrennt ist, als ein Sein, das einen bestimmten Raum und eine endlose Zeit hat. Er ist ein Sein, nicht das Sein-Selbst, und als solches ist er an die Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit gebunden. Er ist ein Objekt für uns als Subjekte, zugleich sind wir Objekte für ihn als Subjekt. Und das ist der entscheidende Grund, warum der theologische Theismus transzendiert werden muss. Denn Gott als Subjekt macht mich zu einem Objekt, das nichts als Objekt ist. Er beraubt mich meiner Subjektivität, weil er allmächtig und allwissend ist. Dagegen wehre ich mich und versuche, ihn zu einem Objekt zu machen, aber es misslingt mir, und ich ende in Verzweiflung.« (Anm. 74)

{163} Bei der Überwindung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zwischen Mensch und Gott vermag der Jungsche Begriff des »Selbst« Beistand zu leisten. Denn die Vermeidung des Gottes-Begriffes und die Lokalisierung des »Selbst« innerhalb der menschlichen Seele (nämlich im Kollektiven Unbewussten), die Betonung des Umstandes, dass in Bezug auf das Selbst die Spekulation nichts, aber die Erfahrung alles bedeutet, und schließlich die Erkenntnis, dass Ich und Selbst einander nicht als Subjekt und Objekt gegenüberstehen, weil sie sich wechselseitig bedingen: das alles zusammen vermag der Erfahrung des »weiselosen Gottes« oder des »Gottes ohne Gott« besser den Weg zu bereiten, als es heute noch von der herkömmlichen kirchlichen Verkündigung zu erwarten ist.

{164} In Jungs Werk erfährt die Menschheitstradition der mystischen Gotteserfahrung ihre unserem Jahrhundert angemessene Ausgestaltung, und zwar nicht in Form einer philosophischen oder theologischen Spekulation, sondern auf dem Boden einer sich an der Erfahrung orientierenden, auf Therapie hin konzipierten Psychologie.

{165} Von großer Wichtigkeit für das Verständnis dieser Psychologie ist deswegen die Hervorhebung ihres Unterschiedes zu allen weitabgewandten oder gar weltverneinenden Strömungen der Mystik: »Individuation schließt die Welt nicht aus, sondern ein« (Anm. 75),

heißt es bei Jung mit allem Nachdruck. Das gilt gerade auch für den dunklen Aspekt der Welt, der es ja vor allem ist, der die mystische Weltflucht erzeugen kann. Jungs Pyschologie hingegen ist der Überzeugung, dass die gründlichste Konfrontation mit dem Dunklen, ja seine verantwortliche »Integration« ins Bewusstsein eine unerlässliche Voraussetzung der Selbstverwirklichung sei.

{166} Nach dem, was inzwischen über das Selbst gesagt wurde, ist das noch verständlicher geworden: Da die Dunkelheit ebenso zum Selbst gehört wie das Licht, wird auch in der Bewusstwerdung des Dunklen ein Teil des Selbst verwirklicht.

{167} Auch die Relativierung des Bösen, von der wir sprachen, wird jetzt noch einsichtiger: Wenn weder das Ich noch die Kollektivnorm das letzte Richtmaß ist, dann muss die statisch übersichtliche Dualität von Gut und Böse gegenüber dem polaren Charakter des Selbst ins Wanken geraten.

{168} Bedeutet das nun, dass auf dem Wege der Selbstverwirklichung die Tugenden der Nächstenliebe, der Rücksichtnahme, der »Selbstlosigkeit« außer Kraft gesetzt werden? Mit anderen Worten: Verführt das Ziel der Individuation den Menschen nicht zu einer schauerhaften Egozentrizität, indem es ihn dazu drängt, seiner Selbsterfahrung das Wohl anderer zu opfern?

{169} Diesem Missverständnis muss aufs entschiedenste entgegengetreten werden. Jung betont die ethische Herausforderung, die im Individuationsprozess liegt, immer wieder, und Neumanns »Neue Ethik« ist nicht lascher und leichter als die herkömmliche, sondern schärfer und schwerer. Trotz der Unsicherheit über Gut und Böse und trotz der Notwendigkeit, das Böse radikal bewusst zu machen, bleibt es doch höchst unwahrscheinlich, dass meiner Individuation nützen sollte, was offensichtlich meinem Nächsten schadet. Weil Individuation die Welt nicht aus-, sondern einschließt, gilt auch für den um Individuation Bemühten der großartig nüchterne Ausspruch des Christus: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Matthäus 7, 16). Die »Früchte« des Individuationsprozesses unterscheiden sich von denen der Nachfolge Christi so gut wie gar nicht und auf jeden Fall nicht im Hinblick auf jenes Gebot, das dem vornehmsten gleich ist: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Matthäus 22, 39).

{170} Selbstverwirklichung ist das Gegenteil von Egozentrizität, indem sie darauf gerichtet ist, das Ego aus dem Zentrum herauszurücken. Wenn aber das Ich seiner zentralen Position enthoben ist, dann nimmt nicht nur die Nähe zum Selbst, sondern auch die Bezogenheit auf das Du des anderen Menschen zu. In der Selbstverwirklichung geschieht die Erlösung aus der Subjekt-Objekt-Spaltung und damit die Überwindung der narzisstischen Selbstbespiegelung. Dem Ich kann die Erfahrung des »Aufgehobenseins« im Selbst zuteil werden, und in solcher Unio mystica fallen Subjekt und Objekt in das Eine zusammen; eine Erfahrung, die nicht ohne Auswirkung auf die Beziehung zu anderen Menschen bleibt.

{171} Es soll nun keineswegs behauptet werden, dass Jungesche Psychotherapie das massenhafte Auftreten solcher Erfahrungen zur Folge hätte. Sie bleiben, im bewussten Zustand, etwas Seltenes. In Träumen hingegen - und die Beachtung der Träume ist für uns heute eine der wichtigsten Voraussetzungen zur Individuation - können Erfahrungen des Selbst und des Aufgehens im Selbst jedem Menschen auf jeder Entwicklungsstufe zuteil werden. Vom Unbewussten her ruft und lockt das Selbst den Menschen gleichsam zu seiner Verwirklichung.

{172} Das tut allerdings die Außenwelt, die er bewusst erlebt, nicht weniger, denn das Selbst, wie alle anderen Inhalte des Unbewussten, manifestiert sich ja nicht nur von innen her in den Träumen, sondern es tritt uns auf dem Weg über die Projektion auch von außen her entgegen. Alles, was einem Menschen als höchster Wert erscheint, kann zum Projektionsträger des Selbst werden - das mag Besitz, eine Tätigkeit, ein Mensch oder sogar der Glaube sein (womit wir nicht etwa sagen, der Glaube sei in allen Fällen »nichts weiter als« eine Projektion des Selbst).

{173} Am häufigsten aber ist das Selbst auf einen geliebten Menschen projiziert, und alle Verschmelzungssehnsucht, die dem Unbewussten Selbst gilt, kommt als erotische Sehnsucht zum Bewusstsein. Was sich für manche Mystiker als Ausnahme ereignet: dass die Vereinigung mit dem Selbst als erotisch-sexuelle Vereinigung erfahren wird, das ist - in umgekehrter Richtung - für die allermeisten Menschen die Regel: In der erotisch-sexuellen Vereinigung wird unbewusst die Totalität des Selbst erlebt. Selbstverwirklichung geschieht in der Liebe allerdings erst dann, wenn ein Bewusstsein dafür entsteht, dass weder das Ich noch das Du die Ursache der Ekstase ist, sondern dass sich im Symbol der Vereinigung das Selbst manifestiert.

{174} Eine solche Wahrnehmung des Projizierten entkleidet den, der die Projektion trug, nicht etwa seiner Bedeutung und seines Zaubers, sondern macht ihn erst recht eigentlich zum menschlichen, personalen Du. Sowenig Liebe ohne die dionysische Verschmelzungssehnsucht entstehen kann, sowenig kann sie zur Selbstverwirklichung der Liebenden führen, wenn nicht das apollinische »Erkenne dich selbst«, das dann auch heißt: »Erkenne den anderen«, hinzutritt. Die gemeinsam erlebte Beziehung zum Selbst aber lässt aus »Ich« und »Du« das »Wir« entstehen, in dem die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt momenthaft überwunden wird.

{175} Nun ist aber nicht nur das Selbst in die Außenwelt projiziert, sondern schlechthin alles Unbewusste, das nach Bewusstwerdung drängt. Darum kann jede Art von Auseinandersetzung mit der Außenwelt ein Medium der Bewusstwerdung sein, sofern es gelingt, das unbewusst Projizierte als das eigene Innere darin wahrzunehmen. So ist Selbstverwirklichung, als Bewusstwerdungsprozess verstanden, ein höchst aktives, weltzugewandtes, extravertiertes Geschehen, denn Introspektion und Zentroverson würden keine Nahrung haben, wenn ihnen nicht eine extensive Zuwendung zur Außenwelt vorausginge. Jede äußere Erfahrung, von der ich mich ergreifen lasse, schließt mir neue Innenräume auf und macht mich mir selbst ein wenig vertrauter.

{176} Das ist zweifellos in Goethes oft zitierten Sätzen gemeint, in denen er sagt, dass ihm »die große und so bedeutend klingende Aufgabe: erkenne dich selbst, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.« (Anm. 76)

{177} Aus dieser Einsicht lassen sich viele der von konservativer Seite her so arg verdächtigten Selbstverwirklichungs-Ansprüche unserer Zeitgenossen verstehen und rechtfertigen. Ob sie im Namen ihrer Selbstverwirklichung nach Indien reisen oder auf Berge klettern, ob sie sich emanzipieren oder ein »alternatives« Leben wählen, ob sie sich durch »Konsum« oder durch den Verzicht darauf zu verwirklichen suchen, ob sie sich der Psychologie oder der Astrologie

zuwenden, ob sie in Meditation oder in »Kreativität« Selbstverwirklichung erstreben: man sollte sie nicht voreilig der »praktizierten Gottlosigkeit« beschuldigen, sondern sich eher fragen, ob sie sich nicht der »List geheim verbündeter Priester« entziehen, die sie lange genug durch »unerreichbare Forderungen verwirrt« haben! Diejenigen, die die selbstgestellte Forderung nach Selbstverwirklichung durch intensive Zuwendung zur inneren wie zur äußeren Welt zu erfüllen trachten, könnten dabei neue Organe in sich aufschließen, die sie zur Verwirklichung des »Selbst« fähiger machen.

{ 178 } Ich bin am Ende meiner Überlegungen angekommen. Den Impuls, über Selbstverwirklichung nachzudenken, empfing ich aus der außergewöhnlichen Anziehungskraft, die dieser Begriff heute offensichtlich auf viele Menschen ausübt. Dass ich mich dem Begriff in vielleicht umständlich erscheinender Breite angenähert habe, sollte vor allem seiner Bewahrung vor Missverständnissen und Missbrauch dienen. Missbraucht wird der Begriff als Modewort gewiss von jenen, die aus ihm einen Anspruch auf totales, rücksichtsloses und unreflektiertes Sichausleben ableiten. Missverstanden wird das neue Wort Selbstverwirklichung, in dem sich so viele alte Gedanken und Bestrebungen der Menschheit verdichtet haben, offensichtlich von kirchlich geprägten Menschen, die hinter ihm nichts als eine Auflehnung der Ungläubigen gegen das göttliche Gebot der Selbstentäußerung zu sehen vermögen.

{ 179 } Ich versuchte dagegen zu zeigen, dass das Streben nach Selbstverwirklichung im letzten Grunde ein religiöses Streben ist, das sowohl die Ich-Befangenheit des Menschen als auch die angebliche absolute Jenseitigkeit Gottes zu überwinden trachtet, so dass Selbstverwirklichung die endliche Antwort des Menschen auf die Menschwerdung Gottes sein kann.

Anmerkungen

- 1 Jean Paul, Werke, München u. Wien 1975, Bd. XII, S. 1061
- 2 E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, Zürich 1949 12
- 3 Goethe, Artemis-Ausgabe, Bd. IX, S. 572
- 4 W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, Frankfurt a.M. 19615, S. 229
- 5 M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. I, Freiburg Brg. 1978, S. 254
- 6 W. F. Otto, a. a. O., S. 72
- 7 C. G. Jung, Briefe, Bd. I, Ölten 1972, S. 355
- 8 S. Freud, Ges. Werke, Bd. XIV, S. 378
- 9 Rainer Maria Rilke, Sämtliche Werke, Bd. II, Wiesbaden 1956, S. 528
- 10 W. Foerster, Die Gnosis, Bd. I, Zürich 1969, S. 297
- 11 Hugo von Hofmannsthal, Buch der Freunde, Wiesbaden 1949, S. 26
- 12 W. F. Otto, a. a. O., S. 131
- 13 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 19562, S. 547
- 14 W. Foerster, Die Gnosis, Bd. I, Zürich 1969, S. 423
- 15 a. a. O., S. 425
- 16 R. Haardt, Die Gnosis, Salzburg 1967, S. 93
- 17 G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, S. 18
- 18 Plotins Schriften, hg. von R. Härder, Bd. Ia, Hamburg 1956, S. 23
- 19 Plotin, a. a. O.; S. 203
- 20 Plotin, a. a. O., S. 201
- 21 A. M. Haas, Nim din selbes war, Freiburg/Schweiz 1971, S. 9
- 22 G. Quispel, a. a. O., S. 21
- 23 A. M. Haas, Nim din selbes war, Freiburg/Schweiz 1971, S. 20
- 24 A. M. Haas, a. a. O., S. 6
- 25 Vergleiche: B. Weite, Meister Eckhart, Freiburg i. Br. 1979
- 26 Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. von J. Quint, Diogenes 1979, S. 164
- 27 a. a. O., S. 180
- 28 Meister Eckhart, hg. von F. Pfeiffer, Göttingen 19062, S. 222f.
- 29 Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, a. a. O., S. 216
- 30 Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, a. a. O., S. 186
- 31 Haas, a. a. O., S. 37, Anm. 89
- 32 Haas, a. a. O., S. 7
- 33 Haas, a. a. O., S. 5
- 34 C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. IX/1, Ölten 1976, S. 33
- 35 Montaigne, Essais, Zürich 1953, S. 324ff.
- 36 a. a. O., S. 325
- 37 F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. II, München 1966, S. 582
- 38 a. a. O., Bd. III, S. 456 38a a. a. O., Bd. III, S. 534
- 39 a. a. O, Bd. II, S. 1105
- 40 Jean Paul, Bd. VI, S. 766
- 41 a. a. O., S. 767
- 42 Jean Paul, Bd. II, S. 939
- 43 a. a. O., Bd. III, S. 437
- 44 a. a. O., Bd. VI, S. 737
- 45 Zit. bei U. Neuenschwander, Gott im neuzeitlichen Denken, Bd. II, S. 24
- 46 Goethe, Artemis Ausgabe, Bd. I, Zürich und Stuttgart, S. 320f.
- 47 Paul Valery, Gedichte, übertragen durch Rainer Maria Rilke, Wiesbaden 1949, S. 66f.
- 48 Jean Paul, a. a. O., Bd. IV, S. 684
- 49 Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. Von W. Schleussner, Mainz 1929, S. 44ff.
- 50 a. a. O., S. 90
- 51 Deutsches Pfarrerberblatt, 1. Heft, Jan. 1979, S. 8
- 52 Nietzsche, a. a. O., Bd. II, S. 194

- 53 Nietzsche, a. a. O., S. 197
54 Nietzsche, a. a. O., S. 479
55 Nietzsche, a. a. O., S. 748
56 Goethe, Artemis Gedenkausgabe, Bd. IX, S. 554
57 Johann Gottfried von Herder's sämtliche Werke, Stuttgart und Tübingen 1828, 8. Teil, S. 62f.
58 W. F. Otto, a. a. O., S. 65
59 C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. VII, Zürich u. Stuttgart 1964, S. 191
60 C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. IX/1, Ötten 1976, S. 33
61 H. Haag, Vor dem Bösen ratlos? München 1978, S. 251ff. 72
62 Zürich 1949, S. 97ff.
63 Deutsches Pfarrerblatt a. a. O., S. 8
64 Tiefenpsychologie und neue Ethik, S. 105
65 C. G. Jung, Ges. Werke Bd. XII, S. 46
66 Jung, a. a. O., Bd. IX, 1, S. 156
67 Jung, a. a. O., S. 178
68 Jung, Ges. Werke, Bd. XI, S. 286
69 a. a. O., S. 288
70 Jung, Ges. Werke, Bd. VII, S. 260f. 78
71 zit. nach B. Weite, Meister Eckhart, Freiburg i. Br. 1979, S. 101
72 a. a. O., S. 87
73 zit. nach B. Weite, a. a. O., S. 88
74 P. Tillich, Ges. Werke, Bd. XI, Stuttgart 1969, S. 136
75 Jung, Ges. Werke, Bd. VIII, S. 258
76 Goethe, Artemis, Bd. XVI, S. 879f.