

ERICH NEUMANN

MENSCH UND SINN



Herausgegeben von Lutz Müller und Gerhard M. Walch

opus magnum 2005

Alle Rechte bei Prof. M. Neumann und R. Loewenthal-Neumann

## DATEN ZUM VERFASSER

Dr. Dr. Erich Neumann, geb. 1905 Berlin, gest. 1960 in Tel Aviv  
Studium der Philosophie und Psychologie in Erlangen  
Studium der Medizin in Berlin  
Verheiratet mit Julie Neumann, 2 Kinder  
1934 Auswanderung nach Tel Aviv

Erich Neumann gilt als bedeutendster Schüler C. G. Jungs und hat zentrale Ansätze der Analytischen Psychologie systematisiert, wesentlich differenziert und erweitert. Seine Arbeitsschwerpunkte waren insbesondere die Tiefenpsychologie des Weiblichen, die Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins und das Wesen des Schöpferischen und des Transpersonalen.

Weitere Daten unter [www.opus-magnum.de/neumann](http://www.opus-magnum.de/neumann)

Opus magnum 2005  
[www.opus-magnum.de](http://www.opus-magnum.de)

Erstmals erschienen als: Die Sinnfrage und das Individuum. Eranos-Jahrbuch 1957 (Band XXVI). Zürich: Rhein-Verlag 1958 In erweiterter Form als «Mensch und Sinn» in «Der schöpferische Mensch», Zürich: Rascher-Verlag, 1959  
Die Veröffentlichung der Werke Erich Neumanns im Internet wird gefördert durch die Deutsche Gesellschaft für Analytische Psychologie DGAP

# Mensch und Sinn

## I.

{1} Sinnlosigkeit, Leiden, Angst, Schuld, Verzweiflung – das, was den so genannten Kranken in Frage stellt, was ihn zu mir bringt in der Erwartung, ich könne helfen – stellt auch immer mich selber in Frage, weil ich an Gleichem oder Ähnlichem leide oder gelitten habe wie der, der zu mir kommt, und antwortlos bin wie er selber. Denn es geht hier ja darum, nicht eine Antwort, sondern immer wieder die Antwort zu finden. Aber das Kranksein ist nur eine Verdeutlichung des menschlichen Daseins überhaupt, und in dem Sich-selber-frag-würdig-Sein des kranken Menschen wird das Dasein des Menschen unserer Zeit und damit auch mein eigenes Dasein immer aufs Neue in Frage gestellt, damit aber auch zum Antworten an- und aufgerufen.

{2} Da aber andererseits meine eigene Fragestellung ebenso wie mein Durchsie-in-Frage-gestellt-Werden dem keines anderen Menschen gleicht und gleichen kann, ist das mir Antwortende auch nicht das, was dem andern Antwort gibt. Die Erfahrung meines Krankseins ebenso wie die meines Gesundwerdens, die meines Sinnverlustes ebenso wie die meiner Sinnfindung, ist unwiederholbar und individuell.

{3} Dass ich aus meiner eigenen Erfahrung heraus Antwort gebe, kann aber durchaus dazu führen, dass ich in meinem Anderssein vielleicht den anderen kränke und durch ihn gekränkt werde. Die Empfindlichkeiten unseres Daseins beruhen ja zumeist auf dem Zusammenstoß unserer individuellen Verschiedenheiten, und nur da, wo wir bis zu der gemeinsamen Grundfigur geraten, in der wir zusammengeschlossen sind, endet die Kränkung des einen Menschen durch den anderen. So mag ich in dem, was ich zu sagen habe, dem einen absurd und mystisch, dem Anderen ketzerisch und gottlos, dem einen als zu abständig, dem Anderen als zu beteiligt erscheinen — alles dies ist wohl richtig und falsch zugleich. Ich werde es ebenso hinzunehmen haben, wie es mein Gegenüber hinzunehmen hat, denn nicht nur dieses du des Gegenübers ist mir, sondern ebenso ich ihm als Frage und Antwort auferlegt. Wie in der Therapie das, was man als Übertragung und Gegenübertragung bezeichnet, das Fundament des Gemeinsamen ist, von dem aus die Antwort auf das Fragen geschieht, wenn es geschieht, so besteht auch zwischen dem Sprechenden und dem Hörenden oder Lesenden diese Gegenseitigkeit des Sich-Hin- und Sich-Aushaltens, aus welchem erst das Überschüssige sich ereignen kann, das wir als sinngebend erfahren.

{4} Der Prozess von Übertragung und Gegenübertragung ist ein Geschehen, dessen Grundlage die Gemeinsamkeit der menschlichen Struktur ist, das Miteinander-verbunden-Sein und das Zusammen-ingeschlossen-Sein in die identische Welt- und Lebenssituation des sich in jedem von uns entfaltenden Adam Kadmon, des Urmenschen, der wir alle sind und an dem wir alle in unserem Dasein teilhaben. Dieser Adam Kadmon aber ist das Selbst, das in uns als unser Zentrum lebt, das um uns lebt als Ganzheit der Welt und das unsere Entfaltung in der Zeit als Schicksal bestimmt. Das heißt: unsere grundsätzliche menschliche Verbundenheit ist die Verbundenheit von Selbst und Selbst, die auch jenseits des Ich als ein Gegenüber und Miteinander sich ereignet.

{5} Das Miteinander in der seelischen Arbeit hängt davon ab, ob unser Dasein als Ganzes im Stande ist, das In-Frage-gestellt-Sein des Gegenübers auszuhalten und zu einer Antwort kommen zu lassen. Dabei bedeutet den anderen auszuhalten das Gleiche wie sich selber auszuhalten. In dem Maße, in dem ich mich selber mit meinem Zweifel und meiner Verzweiflung, meiner Fragwürdigkeit und meinem Nicht-in-Frage-gestellt-Sein aushalte und annehme, vermag ich auch den mir als Aufgabe aufgegebenen anderen Menschen zu sich selber zu bringen.

{6} Die den modernen Menschen prägende Erfahrung der Sinnlosigkeit ist in der Neurose und Psychose des einzelnen und den Massenepidemien der Völker repräsentativ für den im Mittelpunkt der zeitgenössischen Wirklichkeit stehenden Zerfall aller sinngebenden Bindungen.

{7} Die Atomisierung des Einzelmenschen, der dem Geschehen unbewusst und wehrlos preisgegeben ist oder sich bewusst als ihm preisgegeben erfährt, ist Symptom eines Kollektivierungsprozesses von außen und von innen, der im politischen Terror unserer Zeit nur seine äußere Deutlichkeit erreicht hat. Das wirkliche Erleben des modernen Menschen – abgesehen von dem der wenigen, die noch in alten Bindungsordnungen existieren – ist das der Sinnlosigkeit und Verzweiflung, der Angst und Vereinsamung und des Gefühls der Vernichtung als eines Zunichtegemacht-Seins alles Wesentlichen.

{8} Die Transpersonale als Sinngabendes ist mehr und mehr verschwunden. Die Religionen sind nicht mehr wirksam, die Gemeinschaft als naturgegebene Einheit von Volk und Nation in Auflösung. Die Symptome dieses oft dargestellten Prozesses sind im existentialistischen Weltgefühl ebenso wie in der Entwurzeltheit des einzelnen sichtbar. Die Sinn-Frage überhaupt noch zu stellen ist bereits problematisch, denn die Absurdität des menschlichen Daseins scheint so evident, dass sie

auszuhalten und zu akzeptieren als höchste und letzte dem Menschen gestellte Forderung gilt.

{9} Dieser Sinnzerfall ist nicht die Krankheit unserer Generation, sondern ein im Abendland sich über Generationen erstreckender Prozess, der sein Ende noch keineswegs erreicht hat. Das «Gott ist tot!» Nietzsches verkündet den Untergang des patriarchalen Gottesbildes, dessen Wurzel im abendländischen Menschen abzustorben begonnen hat. Der moderne Mensch hat zu viel zu leiden, hat zu viel Leiden gesehen, seine Augen sind von Grauen erfüllt. Das Sterben in Massen, das Zu-Tode-gequält-Werden von Millionen hat seine seelische Tragfähigkeit zerbrochen.

{10} Es ist verständlich und selbstverständlich, dass der Glaube an einen gerechten und liebenden Gott für einen Menschen unwirksam ist, der miterlebt hat, dass – als ein Geschehen von vielen entsprechenden – eine Million jüdischer Kinder umgebracht worden sind, ohne dass die Menschheit, die Psychologen, die Theologen, die Frommen und die Nichtfrommen, vom Papst bis zum Kommunisten, dadurch allzu sehr erschüttert worden wären. Der Glaube an die unsterbliche Seele wird durch derartige Ereignisse nicht gestärkt.

{11} Auch für den religiösen abendländischen Menschen scheint die Gottferne die immer deutlicher werdende Grunderfahrung geworden zu sein. Sogar wer das mythologische Bild eines sich vom Menschen abwendenden Göttlichen nicht annehmen kann, wird verstehen, dass das Sich-Abwenden des Menschen vom Göttlichen und das des Göttlichen vom Menschen ein und dasselbe ist. Dann aber wird das offenbar gottlose Nichts der menschlichen Verzweiflung zum Boden der Existenz.

{12} Die abendländischen Religionen sind dieser Verzweiflung des modernen Menschen im wahren Sinne des Wortes nicht mehr «angemessen». Sie fassen nicht mehr sein Maß, sind ihm nicht mehr gemäß, weil sich das alte Gottbild – und vergessen wir nicht, dass wir von Gottbildern, den Bildern des Göttlichen im Menschen, sprechen – mit der Entwicklung des abendländischen Menschen, seines Bewusstseins, seiner Welterfahrung und seiner Erfahrung vom Menschen, das heißt von sich selber, nicht mitgewandelt hat. Alle diese heiligen Bilder – und sie bleiben heilig, auch da, wo sie ihre Wirksamkeit für den modernen Menschen eingebüßt haben – entsprechen ewigen Wahrheiten, aber diese Wahrheiten sind nicht mehr im Stande, das zu erfahrende Dasein des heutigen Menschen zu bergen.

{13} Die Bilder der Gottheit aber sind es, welche den Sinn des menschlichen Lebens verbürgen; mit ihnen steht und fällt die Möglichkeit des Einzelmenschen

und der Gruppe, im Leben die Geborgenheit in einem Transpersonalen oder wenigstens die Verbundenheit mit ihm zu erfahren, ohne den die menschliche Existenz das Dasein offenbar nicht zu ertragen im Stande ist. Die Gipfel der geistig-seelischen Orientierung versinken. Christentum, Buddhismus, Islam, Judentum – alles scheint sich aufzulösen, und ein vergeblich-zähes Festhalten an dem Versinkenden reißt nur tiefer in den Untergang hinein.

{14} Das Ich in der Vereinzelung ist in die Verzweiflung geraten, es wird überwältigt von der Kollektivierung, die das Individuum in ; kollektiv gebrauchsfähige und sonst belanglose Teile auseinander bricht, und es steht, indem es schweigend im Wissen um seine Ohnmacht diese Gewalt akzeptiert, nicht nur in Russland oder in Nazi-Deutschland unter dem Terror, sondern überall. Überall hat die abendländische Ratio triumphiert und setzt ihren Triumphzug fort, auf dem ein im Sinne der Ratio entwickeltes Bewusstsein zur Umwandlung und Beherrschung der Welt führt, gleichzeitig aber zur Industrialisierung und Kollektivierung, welche den Einzelnen atomisiert und vergewaltigt.

{15} Das atomisierte Ich ist aber ein Ich in der Vereinzelung, und es ist, da es sich als nicht tragfähig erwiesen hat, in den Abgrund der Sinnlosigkeit gestürzt. Die Würde des menschlichen Ich war aber im Abendlande stets etwas Sakrales, dessen Heiligkeit zutiefst mit dem patriarchalen Gottbilde des abendländischen Kulturkanons verbunden war, und der Zerfall des Gottbildes und die katastrophale Gefährdung des abendländischen Ich gehören zusammen.

{16} Die unheilvolle Spaltung des abendländischen Menschen, in deren klaffenden Abgrund wir gefallen sind, stammt aber nicht erst, wie man uns weismachen will, von Descartes und seinem cogito, ergo sum, und nicht von dem Selbstständigwerden des rationalen Ich, das die Weltspaltung in Innen und Außen, Subjekt und Objekt, so verschärft hat. Sie ist in Wirklichkeit viel älter, denn sie ist durch den vergeblichen Versuch des Abendlandes entstanden, die Entwicklung des rationalen Ich zu radikalieren, gleichzeitig an der im Gegensatz zu ihr stehenden religiösen Erfahrung festzuhalten und darüber hinaus die schöpferische Numinosität des Göttlichen auf historische Offenbarungen in der Geschichte festzulegen.

{17} Der Bruch in der Psyche des abendländischen Menschen fußt auf der Entwicklung eines für ihn charakteristischen falschen Humanismus, der aus der letztlich missglückten Bemühung erwachsen ist, jüdisch-christliche Glaubenswahrheit mit griechischer Philosophie zu vereinigen. So großartig die abendländische Kultur als Produkt dieser Anstrengung ist – sie wurde mit einem entscheidenden Opfer bezahlt, nämlich mit dem Zwiespalt in der Seele des abendländischen Menschen,

welche griechische Ratio, Extraversion und ästhetische Harmonie mit jüdisch-christlicher religiöser Erfahrung nicht hat vereinigen können.

{18} Der abendländische Humanismus fußt auf zwei sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen vom Menschen: der griechischen, nach welcher der Mensch als rationales Wesen das Maß aller Dinge ist, und der jüdisch-christlichen, für welche die Würde des menschlichen Ich von seiner Sohnbeziehung zum Vater-Gott abhängt. Das menschliche Ich ist nach der jüdisch-christlichen Auffassung nur durch seine Sohnschaft dem Vaterarchetyp gegenüber im Stande, die ihm gebührende Rolle der Autonomie und Freiheit zu übernehmen. Diese Sohnschaft des Ich ist aber eine sakrale Bindung (Anm. 1), ebenso wie die Loslösung des menschlichen Ich-Bewusstseins aus der übermächtigen Bewirkung durch das Unbewusste und durch die Natur ein sakrales Geschehen ist.

{19} Zwei Grundelemente des abendländischen Menschen werden so konsteliert: das eine ist das Ich als moralisches Ich, als Träger einer gottebenbildlichen Verantwortung nach dem Satz: «Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott», das andere ist der Mensch als individuelle Seele. Aber auch diese «Seele» wurde als einem göttlichen Ideal ebenbildlich verstanden – einem Ideal, von dem allerdings die Dokumente der jüdisch-christlichen Überlieferung nichts berichten. Nach dieser gefährlichen und geradezu inflationistischen Auffassung hätte der «ursprüngliche» Mensch offenbar mehr Engel als die Engel und besser als irgendein erfahrbares Gutes gewesen sein müssen. Zwar wurde diese Fehlauflassung durch die Lehre vom Gefallensein des «wirklichen» Menschen und vom Mitgefallesein der Welt mehr als kompensiert, aber es blieb die Forderung an den Menschen, zu sein, was er nicht sein kann, Dass er so erschaffen wurde, wie er ist, wurde durch einen «Sündenfall» vertuscht, nach dem er angeblich ein höchst zweifelhaftes Paradiesgebot gebrochen habe und deswegen «böse von Jugend an» sei. Auf diese Weise wurde die Erfahrung des abendländischen Menschen von sich selber durch ein mit dem angeblichen Sündenfall verbundenes Schuldgefühl katastrophal unterminiert.

{20} Da die Bewusstseinsentwicklung ein notwendiger Teil der artgemäßen Menschheitsentwicklung ist, ist auch der Paradiesverlust, der Verlust der primären Kindheitserfahrung von der Einheitswirklichkeit, unausweichlich. Die Theologisierung und Moralisierung dieser unverstandenen menschlichen Grundgegebenheit wurde zum Fluch des abendländischen Menschen. Im heilsamen Zusammenstoß der abendländischen Menschheit zum Beispiel mit der asiatischen wird diese historische Vorgegebenheit, das profunde Schuldgefühl des Abendländers, als gefallener Mensch in einer verfluchten Welt zu leben, überaus deutlich. Mit dieser Grundsitu-

ation hängt aber eine andere, bis heute wirksame, gefährliche Konstellation des abendländischen Menschen zusammen, nämlich seine Bereitschaft zu einem provisorischen Leben.

{21} Als Ich sind wir Teil des jeweiligen Kollektivs, in das wir hineinwachsen müssen, sind wir Teil von überpersönlichen Gruppen und partizipieren an Religion und Kultur ebenso wie an überpersönlichen Zeitabläufen, die in Geschichtsbüchern verzeichnet werden. Als dieser Ich-Mensch sind wir nützlicher oder unnützer Teil der Gesellschaft und empfangen von diesem überpersönlichen Gebilde einen Zweck-Sinn, der vergeht wie dieses überpersönliche Gebilde selber, dessen Teil wir als Ich sind. Teil eines Volkes, Teil einer Zeit – wer könnte dieses Engespanntsein in die Horizontale des Zeitablaufes leugnen und übersehen dürfen? Der abendländische Einzelne hat sich die Beantwortung seines Sinnproblems aber dadurch fast unmöglich gemacht, dass er sich allzu sehr als Ich in die Abstraktheit von Geschichtsprozessen, für die er als Instrument gebraucht wird, hineingestellt hat. Er hat sich zu Gunsten einer Vorläufigkeit aufgegeben, in der er als Ich zu zukünftigen, von ihm in seiner Endlichkeit nicht zu erfüllenden Zielen sich vorausläuft, ohne dabei zu merken, dass er sich unterwegs verliert.

{22} Die Erwartung des «Endes der Zeit», der messianischen Zeit als eines Jenseits oder eines zu erreichenden Zukunftszustandes der Menschheit, gibt dem abendländischen Menschen die Möglichkeit und die Kraft, sich selber, seine Individualität und sein Leben zu überspringen und heldisch für eine transpersonale Zukunft der künftigen Gruppe hinzugeben. Die Gegenwart und der gegenwärtige Mensch befinden sich ja im Zu Stande des «Falls», des Provisoriums, der «Uneigentlichkeit» – religiös, ethisch, psychologisch, soziologisch, politisch –, und mit dem Sprung in die Enderwartung überspringt der Mensch seine eigene Uneigentlichkeit.

{23} Diese Art der Sinngebung, die den Menschen, die Gegenwart und die Wirklichkeit von einem Zukünftigen her überholt, ist in ihrer religiösen wie in ihrer säkularisierten Form auch da abgründig gefährlich, wo sie den Menschen «sich selber überwinden» lässt. Die heroische und märtyrerhafte Selbstüberwindung entspricht zwar einer archetypischen Grundstruktur des Menschen, das heißt, ist verehrungswürdig; aber diese wie alle Haltungen haben in den für die Lösung unserer Daseinsproblematik notwendigen neuen Zusammenhängen ihre Bedeutung erst zu bewähren.

{24} Wir werden lernen müssen, zu verstehen, dass auch das an sich «Verehrungswürdige» eine höchste Gefahr darstellt, wenn es nicht mit dem Abrahamsweg



übereinstimmt, auf dem der Mensch alle Götter, das heißt immer Verehrungswürdiges, opfern muss, um in das Land zu kommen, von dem es heißt: «das ich dir zeigen werde (Anm. 2).» Dieses immer zeigende Göttliche aber ist nicht mit dem alten patriarchalen Gottbilde des Abendlandes identisch.

{25} Das griechische Erbe wurde verständlicherweise gerade deswegen vom Abendlande mit solcher Leidenschaft übernommen, weil es als Gegengift gegen die Erkrankung des abendländischen Menschen durch die jüdisch-christliche Gefährdung wirken sollte. Durch dieses Gegengift aber wurde in Wirklichkeit die schon im jüdisch-christlichen Bereich angelegte Spaltung des Menschen extrem gesteigert. Dass der Mensch von diesem Aspekt aus das Maß aller Dinge ist, meint die Rationalität des Ich-Bewusstseins des Menschen als Maß aller Dinge, und dieser Humanismus eines rationalen Ich wurde durch den unerhört großen Einfluss der griechischen Philosophie immer von neuem belebt. Die Welt dieses angeblich so humanen Menschen ist aber die «Nur-Welt» des Außen, die in der Entwicklung des Abendlandes dann – fraglos im Gegensatz zu Platons Genius – zum Sieg der Ratio, der Abstraktion und der wissenschaftlichen Begriffswelt geführt hat.

{26} Bei diesem Rationalisierungsprozess wurde sogar der Vaterarchetyp zum patriarchalen Gottbild des Abendlandes eingeschränkt. Das Numinos-Irrationale und Doppeldeutig-Ungeheuerliche seiner noch das Alte Testament und ebenso den Sohnestod des Neuen Testaments bestimmenden Wirklichkeit trat im Laufe der abendländischen Entwicklung immer mehr zurück, und die Gottheit wurde nach dem Verlust ihrer ursprünglichen Numinosität zum Schöpfer der höchst vernünftigen und besten aller Welten. Die Erfüllung der menschlichen Ebenbildlichkeit schien nun darin zu bestehen, die vernünftigen Gesetze der von ihrem vernünftigen Schöpfer geschaffenen Natur mit der Ratio zu erfassen und die durch ihn als Über-Ich im Gewissen gegebenen moralischen Gebote zu befolgen.

{27} Die Bemühung, das wissenschaftlich-philosophische Erbgut des Griechentums mit dem religiös-moralischen Erbgut der jüdisch-christlichen Tradition zu vereinen, hat mit dem katastrophalen Sieg der griechischen Wissenschaft im Bewusstsein und dem ebenso katastrophalen Sieg der jüdisch-christlichen Moral- und Glaubenswerte im Unbewussten des abendländischen Menschen geendet. Während für das Bewusstsein das Gottbild immer mehr zum Träger höchster nur rationaler und moralischer Werte wurde, wurde die Numinosität des Vater-Gott-Archetyps zunächst an den Teufel abgeschoben, später aber gänzlich verdrängt.

{28} Das isolierte und auf seine Rationalität reduzierte Bewusstseins-Ich des modernen abendländischen Menschen weiß weder von Gott, noch vom Teufel,

noch von der gefallenen menschlichen Seele; aber in seinem Unbewussten ist dieser Mensch von einem wahrhaft abgründigen Schuldgefühl beherrscht. In ihm ist das alte fordernde Gottbild wirksam, nach dem die vollkommen geschaffene Welt durch die Versündigung des Menschen zu Fall gekommen ist. Gerade das Unbewusstsein dieses Schuldgefühls macht es archaisch und grausam, und das Ich in seiner Vereinzelung und Wurzellosigkeit bricht unter dem inneren Anprall dieses Strafe fordernden unbewussten Schuldgefühls zusammen, besonders wenn ihm durch die Kollektivzivilisation auch von außen her seine individuelle Existenz so ungeheuer erschwert wird.

{29} Das Symptom dieses Zusammenbruchs ist nicht nur die Verzweiflungsphilosophie der Gegenwart, sondern auch die überall spürbare Revolte gegen das Schuldgefühl überhaupt.

{30} Die Bedeutung des «Großen Einzelnen» und des «schöpferischen Menschen» für die Menschheit ist von mir oft genug betont worden.

{31} Aber im Zusammenhang mit dem Sinnproblem des modernen Menschen und seiner Verzweiflung an sich und der Menschheit muss der Akzent auf ein anderes, ja fast ein Umgekehrtes gelegt werden. Zwar ist die Menschheit nicht ohne den «Großen Einzelnen» denkbar, der sie führt und dem die Kultur fast alles Wesentliche verdankt, und eine Menschheit ohne Religion, ohne Dichtung, ohne Kunst, ohne Philosophie wäre keine Menschheit. Aber der «Große Einzelne» ist nur eine Verdeutlichung jedes einzelnen Menschen. Eine Menschheit ohne Religion, Dichtung, Kunst und Philosophie hat es niemals gegeben, auch nicht in Zeiten, in welchen der Einzelne noch Teil der Gruppe war und die Gruppe ihn noch nicht aus sich herausgestellt hatte; auch in möglicherweise kommenden Zeiten, in denen die Gruppe das Individuum wieder stärker integrieren mag, wird sich daran nichts ändern, denn der Mensch ist nicht nur ein homo sapiens, sondern ein homo creator. Er existiert seinem Wesen nach als schöpferisches Dasein wie das Dasein überhaupt.

{32} Vom Untergang des Menschen zu sprechen, weil die Menschenauffassung des Abendlandes ad absurdum geführt worden ist und wir alle in die tödliche Konsequenz dieses Irrtums geraten sind, ist lächerlicher Unglaube. Der Satz Hölderlins: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch» ist nicht Ausdruck eines optimistischen Wunschdenkens, sondern entspricht einer tiefsten Erkenntnis der Wirklichkeit. Allerdings ist das diese Wirklichkeit Erkennende nicht das rationale Ich, das Nur-Ich und das Bewusstsein, sondern der ganze Mensch, der um den ganzen Menschen und das ganze Leben weiß, welches ein Leben des schöpferischen, in jedem Menschen lebendigen Göttlichen ist.

{33} Die für unsere Zeit so charakteristische Philosophie der Wurzellosigkeit ist die Philosophie eines entwurzelten Ich, das zugleich größtenwahnsinnig ist. Entwurzelt ist es, weil es als «Nur-Ich» nur von sich aussagt und nichts von seinem Zusammenhang mit dem Selbst weiß, auf dem es als Ich fußt, aus dem es stammt, von dem es lebt und das in seinem eigenen numinosen Kern unauslöschlich gegenwärtig ist. Dieses Sich-Einschränken des «Nur-Ich» auf seinen Oberflächenbezirk nimmt ihm aber den Atem, der dem Ich als lebendige Seele eingehaucht ist, und führt damit zwangsweise zu der Erfahrung der Enge und der Angst, des Alleingelassenseins und der Verzweiflung. Gerade dieses Ich aber meint, indem es sich auf den eigenen Kopf stellt, sich und die Welt zu entwerfen. Es vergisst dabei nur, dass es selber immer auch ein Entwurf ist, und es erfährt sich als absurd, weil es absurderweise die eigene Paradoxie vergessen hat, in der es schöpferisch existiert.

{34} Vor lauter «Sorge» vergisst dieses Ich, dass etwas im Menschen sich um ihn sorgt und dass die Sorge des Ich nur Nach-Sorge, seine Vor-Sorge nur Angst ist. Wegen dieser übermäßigen Sorge, dem Erbe des falschen abendländischen Gewissens, versagt das Ich dann gerade so oft, wenn ein diktatorisch fremdes Ich ihm diese Sorge abzunehmen bereit ist.

{35} Wie verdächtig sind all diese sorgenden Iche, die nichts von der Sorglosigkeit wissen, die in eine Gefahr geht im Wissen darum, dass «ausgesorgt» ist, weil ein Unzerstörbares da ist, das sich nicht zu sorgen braucht! Darum sieht diese Sorge des entwurzelten Ich auch immer nur den Tod und nicht das Leben, denn sie weiß nichts von der todumfassenden Qualität des Selbst.

{36} Man möge mich nicht falsch verstehen. Wer wollte dieses Recht der Sorge bestreiten und wer die Bedeutung des Todes; aber mir scheint, es handelt sich beim modernen Menschen um eine falsche Sorge, in der er sich sorgt, und um einen falschen Tod, vor dem er sich ängstigt. Beides – sowohl diese falsche Sorge wie dieser falsch ängstigende Tod – sind so häufige, so regelmäßige Symptome der Erkrankungen, mit denen wir es zu tun haben, dass es berechtigt scheint, sie als Ausdrucksform einer für den modernen abendländischen Menschen charakteristischen Persönlichkeitserkrankung zu bezeichnen.

{37} Man denke, damit der Gegensatz deutlich wird, an die Lehre und die Gestalt Laotses, dessen Sorglosigkeit die Freiheit von einem Ich ist, das an zu Besorgendem festhält, und dessen offene und sorglose Spontaneität in der Übereinstimmung mit dem Tao lebt. Aber sogar wenn wir formuliert haben, es sorge sich in uns etwas um uns, ist das letztendlich nicht richtig, denn auch dieses «in uns» ist nicht fürsorglich im Sinne menschlicher Fürsorge, sondern sorglose Sorge. Diese sorglose

Sorge ist die schöpferische Spontaneität, welche uns führt. Sicher sind wir im Unrecht, wenn wir sie mit dem verwechseln, was wir «Sorge » nennen. Denn wenn wir uns sorgen und wenn ich mich Sorge – und ich Sorge mich leider allzu oft –, bin ich immer im Unrecht. Ethisch bin ich im abendländischen Sinne dann sicher «gut», denn ich Sorge mich bestenfalls ja um etwas, um das zu sorgen notwendig ist und sich lohnt. Aber sie nützt so wenig, diese Sorge; sie ist einer der geraden Wege meines Nur-Ich-Seins, die mit den unübersehbaren Wegen des Lebendigen nicht übereinstimmen. Wo ich aber, selten genug – im Sorglosen bin, da strömt es von selber: Probleme lösen sich, Aufgaben erfüllen sich, Hilfe wächst zu. Es ist so, als ob überhaupt erst dann die Tore des Lebendigen sich zu öffnen begännen, wenn ich den Riegel meiner Sorge zurückgezogen habe. Weit entfernt davon, dass ich jemandem vormachen könnte und wollte, diese Sorglosigkeit zu haben, denn ich bin meiner Natur oder Unnatur nach eher zu sehr besorgt; aber ich weiß um diese Unnatur, und deswegen auch um meine und unsere falsche Sorge. Denn von mir zu sprechen ist ja, so scheint mir, gerade deswegen erlaubt und sogar geboten, weil ich und wir hier im Guten, besonders aber im Bösen, das Gleiche sind.

{38} Die Gefahr des Ich liegt darin, dass es sich seiner Genese nach innerhalb einer Umwelt entwickelt, in die es als eine Welt der Dinge und der Bedingungen hineinwachsen muss. Es wird durch diese Welt geformt, und das an sich schöpferische Ich wird durch den Kulturkanon so weit überformt, dass es sich in seiner Eigenständigkeit und Selbst-Verbundenheit verdunkelt und undurchschaubar

{39} wird. Damit aber verliert es auch sein Schöpferischsein, und erst in der Rückbesinnung oder Rückerfahrung, dass es ein «Königssohn» sei und vom Selbst herkommt, überwindet es seine eigene Verfremdung, von der es in der Verlassenheit des Nur-Ich überwältigt wird. Erst wenn sich das Ich von der Versklavung des Nur-Ich in einer Nur-Welt distanziert, gewinnt es sein Ich-Selbst-Sein wieder zurück. Das bedeutet aber nicht Rückzug und Isolierung, sondern Durchstoß zur Ebenbildlichkeit des Ich-Selbst und zur Einheitswirklichkeit, in welcher der Gegensatz zwischen dem, was das Weltliche, und dem, was das Göttliche ist, nicht mehr existiert.

{40} Es gibt keine Bedingtheit der Welt, in der nicht die schöpferische Unbedingtheit lebendig ist; darum aber gibt es auch in Wirklichkeit keinen Gefangenschaftscharakter der Welt. Festgehaltensein kann hier in äußerer Freiheit ebenso wie schöpferische Freiheit in äußerem Festgehaltensein vorhanden sein. Das bedeutet nicht, es werde nicht immer der Kampf für die Freiheit des Schöpferischen außen wie innen geführt werden müssen, aber es besagt, dass dieser Kampf immer

schon von vornherein oder letztlich, was beides das Gleiche bedeutet, zu Gunsten der schöpferischen Freiheit entschieden ist.

{41} Der Mensch ist immer mehr als ein atomisiertes Ich, und er ist durch keine industrielle Entwicklung und Spezialisierung seines schöpferischen Menschseins zu berauben. Sogar in der Verdummung und Verdampfung des Menschen, die ihm angetan werden kann, ja sogar in einer scheinbaren Auslöschung seiner Persönlichkeit zieht sich diese nur in ihren verborgenen Kern zurück. Sie mag sich dabei sogar dieser Verborgenheit selber unbewusst sein: in der Heimlichkeit dieses Unbewussten bereitet sich die künftige Befreiung vor. Aber auch schon während dieser Wartezeit ist dem Menschen der Aufblick und Einblick in sein wahres Sein und in das wahre Sein der Welt unverlierbar und möglich als zu erlebende Gegenwart des erfüllten Augenblicks.

{42} Fraglos ist der Einzelne ein Teil seiner Gruppe und seiner Kultur und wird mitgeprägt durch den Kulturkanon, dessen Werte und Unwerte ihm selbstverständlich und zur zweiten Natur werden. Aber die negative Diagnose unserer Zeit geht immer von den bisher im Abendlande gültigen Werten aus und hält jeden Umbruch dieser Werte für einen Untergang des Menschen und der menschlichen Kultur. Dabei ist diese abendländische Kultur, die sich für alleingültig hält, nur die Kultur eines kleinen Teils der Menschheit, und sie hat in Wirklichkeit nicht einmal die menschliche Grundbevölkerung des Abendlandes ganz ergriffen. Diese nur oberflächlich geeinte abendländische Vielfalt ist jetzt dabei, von einer noch unsichtbaren Einheit abgelöst zu werden: dem Ausdruck der unendlich größeren Vielheit der in die Kultur eintretenden Völker der ganzen Menschheit.

{43} Wer von der schöpferischen Genialität des Menschen weiß, der sich von der Urzeit der Primitivität her bis zu Menschen wie Buddha und Jesus, Rembrandt und Bach entwickelt hat, und wer die Genialität des abendländischen, des asiatischen, des afrikanischen Menschen kennt, wird nicht glauben, die menschliche Natur werde sich in den künftigen Problemen keinen Rat wissen und der Mensch als Träger des menschlichen Geistes und der menschlichen Werte werde untergehen.

{44} Wie weit ist diese Angst schon gestiegen, wenn ein Mann wie Kahler in seinem Buch über die Wandlung des Individuums sagt (Anm. 3): «The gain in expansion of the genus and the loss of selfness of the individuum appears to be one and the same process.» Die Reihe der negativen Ursachen, die zur Krise des modernen Menschen geführt haben, schließt bei ihm paradoxerweise mit «the expansion of man's introspective experience», durch die angeblich der «split within» entstanden ist, zu dessen Kronzeugen dann die Psychoanalyse und die existenzialis-

tische Erfahrung gemacht werden. Es ist aber grundfalsch, zu glauben und glauben zu machen, die moderne Psychologie habe die innere Spaltung des Menschen verursacht oder verstärkt. Zwar ist sie, da sie vom kranken modernen Menschen ausgegangen ist, auf seine psychische Spaltung gestoßen, aber sie gerade hat auch die kompensierenden, ganzmachenden, heilenden und integrierenden Kräfte der Psyche entdeckt, und die Tiefenpsychologie in ihrem Anschluss an die Biologie, Tier- und Instinktpsychologie und sogar an die Physik ist dabei, die schöpferische Seite des Menschlichen und die für das Lebendige in seiner Ganzheit typischen schöpferischen Kräfte immer stärker als das für das Dasein grundlegende Phänomen zu entdecken.

{45} Die abwegige, für das Abendland charakteristische Bewusstseins- und Ich-Entwicklung mit ihrer Isolierung vom Unbewussten und von der Natur ist zwar für die Spaltung des modernen Menschen verantwortlich zu machen, gehört aber weder unausweichlich zur Grundstruktur der menschlichen Psyche, noch ist sie die einzige denkbare Entwicklung des menschlichen Bewusstseins. Im Gegenteil: das kollektive Unbewusste, das heißt das psychisch Archetypische, ist seinem Wesen nach Niederschlag einer Weltverarbeitung der menschlichen Art, die leitend und sinngebend dem Menschlichen als Ganzes und in der Vielheit seiner Varianten über die unendlichen Krisen seines Daseins immer hinweggeholfen hat. Das heißt aber: gerade die schöpferische Verbindung des Bewusstseins mit dem Unbewussten gehört zur Natur des Menschen.

{46} Dieses wegweisende Psychische hat im Laufe seiner Entwicklung nicht nur das Bewusstsein, sondern auch das Ich und das Individuum aus sich herausgestellt. Und das Individuum als schöpferischer einzelner hat von Anfang an als Instrument des Kollektivs nicht nur die «expansion of the genus» erst möglich gemacht, sondern ist mit ihr immer mehr auch zu seiner «selfness» gekommen. Denn vom Beginn an ist auch die Beziehung von Individuum und Gemeinschaft zwar konfliktreich und oft tragisch, aber immer ihrem Wesen nach schöpferisch. Der Mensch ist nämlich nicht als rationales «Nur-Ich», sondern in der Ganzheit seiner Psyche Individuum und trägt die Menschheit als kollektives Unbewusstes in sich. Das heißt: die Verbindung des Menschlichen miteinander und die jedes Individuums mit der Menschheit reicht tiefer und über das Nur-Menschliche des Bewusstseins hinaus in die Einheitswirklichkeit hinein, in der sich das Schöpferische jenseits des Bewusstseins verwirklicht.

{47} Das Archetypische als uns prägende Prägung ist schon gestaltlose Gestalt, und indem es uns in der Not Wege weist, schließt es immer als schöpferisches Geschehen das für uns als Ich Unvorhersehbare mit ein. Denn das Selbst als in der

Mitte jeder Psyche wirkendes Göttliches verwendet die Urbilder im schöpferischen Prozess, ohne an sie gebunden zu sein. Denn wäre das Selbst gebunden, so wäre die Psyche übersehbar, wären ihre Gesetze erkennbar, und weder die Psyche noch das Selbst wären schöpferisch.

{48} Gerade weil aber in jedem Einzelnen das Göttliche lebt, ist auch das Unvor-aussiehbar des schöpferischen Wunders überall möglich. Die Diagnosen des ratio-nalen Bewusstseins, von dessen Kassandraruhen unsere Zeit erfüllt und unser Herz geängstigt wird, sind Produkte des Nur-Ich, das in gerader Linie – das heißt ange-blich logisch – denkt, damit aber die unausdenkbaren Wege der Wirklichkeit nie-mals erfasst. Denn die Wirklichkeit ist, mehr noch als Wunder des Gesetzes, Wun-der des Unvorhersehbaren, im Guten ebenso wie im Bösen, und ein echtes Wissen um den Menschen und die Welt muss dieses Unvorhersehbare in sein Weltbild und in sein Bild von einer Zukunft der Menschheit mit einbeziehen.

{49} Schon das kompensatorische Phänomen in der Ganzheit des Einzelmen-schen, noch mehr das im Unbewussten der Menschheit lässt allen gradlinig den-kenden und fürchtenden Pessimismus des Nur-Ich als töricht erscheinen. Wir wis-sen von Spontanbewegungen des kollektiven Unbewussten in der Historie, die anscheinend quer durch die Menschheit gehen, wie zum Beispiel das Deutlichwer-den des rationalen Bewusstseins im ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung. Wir wissen von dem Umbruch der Moderne, die seit hundertfünfzig Jahren die ganze Welt und uns mit ihr erfasst hat, und trotzdem meint man immer noch, es sei Kulturphilosophie, wenn man das vorhandene Negative angstvoll in die Zukunft hinein verlängert, ohne im mindesten die Gegenreaktion mit einzubeziehen, die jeder Krankheits- und jeder Umbruchsprozess in der menschlichen Psyche indivi-duell wie kollektiv auslöst.

{50} Die Anpassungsfähigkeit des Menschen ist so groß, dass uns eine mit Grau-ten gemischte Ehrfurcht vor ihr erfüllen müsste. Es ist unsagbar, was ein bis ins Tierisch-Kreaturhafte reduzierter Mensch durchmachen kann und was durch die Regenerationskraft der Psyche hinterher wieder aus ihm zu werden vermag, sogar ohne dass er zunächst das, was ihm geschehen ist, zu verarbeiten im Stande ist.

{51} Es soll jetzt nicht von den fürchterlichen Schäden solcher Ereignisse ge-sprochen werden, sondern von der schöpferischen Kraft des Menschlichen in uns allen, die ebenso, wie sie in der menschlichen Entwicklung die Gefahr der äußeren Natur fortschreitend hat bezwingen können, auch im Stande ist, mit denen der inne-ren Natur fertigzuwerden. Ebenso wenig wie Erdbeben, Überschwemmungen und Epidemien die unwissende Menschheit haben ausrotten können, vermögen Terror,

Kollektivierungsprozesse oder gar wahnsinnige Einzelne die langsam in ein größeres Wissen hineinwachsende Menschheit zu vernichten.

{52} Auch hier gilt der «Bund» zwischen Gott und Noah, von dem im Alten Testament berichtet und in welchem der Menschheit versprochen wird, es würde keine neue Sintflut mehr die Menschheit vernichten. Dieser zwischen der Gottheit und der Menschheit besiegelte Bund ist der Ausdruck der zwischen dem Ich und dem Selbst bestehenden Verbundenheit. Diese Einheit des schöpferischen Göttlichen mit der schöpferischen Menschheit und dem schöpferischen Menschen, der jeder Einzelne ist, ist aber unverlierbar, weil sie die eigentliche Struktur des Menschen und der Menschheit ausmacht.

{53} Das tiefste Einssein des Menschlichen fußt auf der paradoxen Einheit, in der das, was das Individuum als Selbst, gewissermaßen als «sein» Selbst, erfährt, mit dem Selbst jedes anderen Individuums steht. Denn wenn die Individualität die einmalige Form des Göttlichen im Menschen ist, welche das nicht abgespaltene Ich vertritt, so ist doch das Selbst als raum-zeitloser Nichtspunkt niemals «mein Göttliches», sondern eben «das Göttliche». Und dieses Göttliche des Selbst, welches das schöpferische Dasein der Menschheit in jedem Menschen ausmacht, konstellierte einen tiefsten Zusammenhang zwischen den Menschen, einen Zusammenhang, der schon in personalen Phänomenen wie in der Übertragung, der participation mystique und einer Fülle von parapsychologischen Phänomenen sich einer Identität nähert (Anm. 4).

{54} Die Verbundenheit des Menschlichen miteinander und die Verbundenheit des Menschlichen mit dem Göttlichen ist aber auch die des Menschlichen und Göttlichen mit der Welt. Das, was wir Psyche nennen, ist ein Gewebe, in dem Welthafes, Menschliches und Göttliches untrennbar miteinander verknüpft sind. Unser Ich-Bewusstsein macht den Versuch – und muss ihn machen –, das Ineinander, Miteinander und Gegeneinander dessen zu trennen, was in der Tiefe der Psyche als Erfahrung der Einheitswirklichkeit erscheint. Aber der Aufbau des Lebenden geschieht nicht in einer Retorte außerhalb der Welt, sondern in ihr selber, und nicht nur substanziell, sondern auch funktionell ist die Welt im Menschen. Er ist mit ihr in einer Unauflöslichkeit verbunden, die es überhaupt erst möglich macht, dass er in dauerndem Austausch mit ihr steht, sich in ihr entwickelt und sie erkennt.

{55} Diese tiefste Verbundenheit von Mensch und Welt fußt auf dem, was wir Selbst nennen, und dieses schöpferische Selbst ist in der Einheitswirklichkeit nicht nur die Einheit des Menschlichen, sondern auch die von Menschlichem und Göttlichem und von Mensch und Welt. Deswegen entspricht die Beziehung des Men-



schen zur Welt immer auch der zum Selbst, und die Welt anzunehmen heißt nicht nur, die Welt als ein Göttliches, sondern auch den Menschen als einen im Göttlichen und mit dem Göttlichen Lebenden zu bejahen. Denn die Erfahrung der Welt, wo sie eine wirkliche, das Selbst in der Welt und die Welt im Selbst erfahrende «Große Erfahrung» ist, ist die schöpferische Bestätigung der Einheit von Mensch und Welt im göttlichen Dasein.

{56} Die «Nur-Welt» der Sinne dagegen ist eine zweckhafte Konstruktion unseres Bewusstseins; das Erfassen der Welt durch den ganzen Menschen übersteigt in jeder «Großen Erfahrung» diese Nur-Welt des Nur-Ich. Daher die Krankheit, Verzweiflung und Sehnsucht jedes auf die Nur-Welt als auf eine Teilwelt zugeschnittenen und so abgeschnittenen Daseins. In jedem lebendigen Augenblick, in jedem lebendigen Kontakt ist eine Fülle des Lebens enthalten, welche die dehydrierte Nur-Welt unseres in die Vereinzelung geratenen Ich-Bewusstseins um ein Unendliches übersteigt.

{57} In dieses Mysterium der Einheitswirklichkeit brauchen wir aber keine Einweihung, denn wir sind von Beginn an in sie eingeweiht und bleiben es, auch wenn wir darum nicht wissen. Deswegen ist der Satz Laotses im Gegensatz zum abendländischen Missverständnis so göltig, der sagt:

{58} «Wer in seinem Selbst die Welt ehrt,  
Dem kann man wohl die Welt anvertrauen,  
Wer in seinem Selbst die Welt liebt,  
Dem kann man wohl die Welt übergeben». (Anm. 5)

{59} Das Problem des angeblichen «Abfalls von Gott» erscheint so als Problem des «Abfalls des Menschen von sich selbst», und es spricht viel dafür, dass das Gespaltensein des modernen Menschen und sein «Nur-Ich-Sein» den Abfall vom Göttlichen im modernen Gewande bedeutet. Fraglos scheint der Stand des modernen Menschen als rationales Nur-Ich der eines «Gottlosen» zu sein, und die für ihn charakteristische Angst und Verzweiflung, in die er gestürzt ist, lässt sich gut als Abgrund der Hölle deuten, in die er in der Konsequenz seiner Gottlosigkeit und Gottverlorenheit gestürzt ist. Dass dieser «gefallene» Mensch sich als in die Welt abgestürzt betrachtet, gehört in die gleiche Höllensituation, in welcher Welt und Natur als etwas primär Feindliches erscheinen.

{60} Die Welt als eine gefallene Welt abzulehnen aber ist identisch damit, den Menschen als gefallen abzulehnen. Der sich selbst nicht ehrende und nicht liebende Mensch ehrt und liebt die Welt nicht, aber auch nicht das in ihr und in ihm lebende

Göttliche, und indem er sich vom Göttlichen entfernt glaubt, entfernt er sich von ihm.

{61} In Wirklichkeit kann aber der Mensch, weil er lebt, niemals vom Göttlichen entfernt sein, das – auch ohne, dass er es weiß – das Wurzelwerk seines Daseins ausmacht. Selbst das rationale Nur-Ich, das in seiner Verzweiflung im anscheinend Ausweglosen Wege sucht, die vielleicht Auswege und Abwege sind, bleibt als Suchendes immer noch mit dem schöpferischen Fundament des Menschen verbunden.

{62} So enthält sogar der verhängnisvolle Prozess der Kollektivierung, welcher den Einzelmenschen auf einen Nutz-Teil seiner Möglichkeiten reduziert, Schöpferisches in sich. Denn das, was wir als Atomisierung des modernen Menschen fürchten, ist bereits der Beginn einer neuen Revolution. Der ausgenützte, lustlose, sich sinnlos findende Mensch ist der Revolutionär der Zukunft, selbst wenn er nur durch sein Versagen die Berücksichtigung seines Menschlichseins erzwingen sollte. Die «Kollektivierung» ist nur der zunächst primitive und undifferenzierte Anfang einer zukünftigen Entwicklung, eines neuen menschlichen Zusammenschlusses. Das, was in der wissenschaftlichen Arbeit als Notwendigkeit des «team work» immer deutlicher wird, ist nicht eine Auflösung, Einschränkung oder gar Auslöschung der Individualität, sondern die erste Produktivierung dessen, was man als Ko-Individualität bezeichnen könnte.

{63} Immer war die Einheit der Kultur und der Kulturentwicklung durch das Miteinander verschiedenster Individualitäten bestimmt. Die Verschiedenartigkeit der führenden Menschen, der Tatmenschen und der Kontemplativen, der Religionsstifter und der Priester, der Künstler und Philosophen, bildet erst in ihrem Zusammen die Kultur eines Volkes, einer Zeit oder der Menschheit. Während dies «Zusammen» aber bisher unbewusst gewesen ist, beginnt mit steigender Bewusstmachung die Verschiedenheit der menschlichen Individualität planend fruchtbar gemacht zu werden. Heute ist der Anfang dieser Entwicklung noch stümperhaft, weil er weitgehend von den Standpunkten des zweckhaft rationalen Ich dirigiert wird. Aber wenn zum Beispiel wissenschaftliche Forschungsteams sich einen Psychologen zuordnen, der gruppentherapeutisch die verschiedenen Standpunkte und Temperamente, Einseitigkeiten und Vorurteile auszugleichen hat, dann beginnt hier bereits eine echte Form viel versprechender Ko-Individualisierung.

{64} Individualität bedeutet ja auch normalerweise Einseitigkeit. Sie ist ein einmaliger Ausschnitt aller Möglichkeiten, denn das Bewusstsein der Persönlichkeit wird von der Einseitigkeit des Einstellungs- und des Funktionstyps geprägt. Wenn

man weiß, wie viele Schwierigkeiten des Zusammenlebens zum Beispiel in der Ehe auf derartigen unbewussten Einseitigkeiten der Individualität beruhen, kann man sich vorstellen, wie diese Schwierigkeiten sich vervielfachen, wenn es um die Zusammenarbeit großer Betriebe geht, heißen sie nun Armee oder Fabrik, und mehr noch, wenn es sich um die Verschiedenheit großer Menschenmengen handelt, oder gar um Völker und Rassen. Deswegen führt gerade die individuelle Verschiedenheit des Menschen notwendigerweise zunächst zum Versuch einer zwanghaften Nivellierung und Atomisierung des Einzelnen.

{65} In dem Augenblick aber, wo die schöpferische Anteilnahme und Leistung des einzelnen zur Aufgabe wird, muss die Unterdrückung des einzelnen aufgegeben werden. Um eine derartige Produktivierung des einzelnen aber geht es in der Menschheit in steigendem Maße, ganz gleich, ob das Motto Produktivierung der Einzelbetriebe oder Rivalität der Großmächte heißt. Es ist leicht vorauszusehen, dass eine zukünftige Menschheit ihre Lehrer aus den zum Lehren Begabten wählen wird, wie sie ihre Techniker aus den zur Technik Begabten, ihre Psychologen aus den psychologisch Begabten aussuchen wird. Und in diesen einzelnen Gruppen werden die für spezifische Leistungen Begabten gefördert und die Zusammenarbeit wird von Menschen dirigiert werden, denen ihrer Individualität nach das «Zusammen» ein wichtiges zu erreichendes produktives Ziel bedeutet. Diese Entwicklung wird heute noch durch Einsichtslosigkeit gehemmt, aber die Notwendigkeit, eine sich unaufhaltsam vermehrende Menschheit in jedem Sinne zu «versorgen», stützt überall das Heraufkommen der natürlichen Begabungen aus den immer größer werdenden Kräften eines in seinem Wachstum nicht aufzuhaltenden menschlichen Potenzials.

{66} Es ist deswegen keineswegs utopisch, anzunehmen, eine künftige Menschheit werde deutlicher als die heutige wissen, dass sie auf die Leistung der schöpferischen Individuen angewiesen ist, und dass sie diese schützen und in ko-individueller Gruppenarbeit zusammenschließen wird. Damit aber wird sich – wie immer – die Natur der individuellen menschlichen Psyche in ihrer Eigenart durchsetzen, denn dem Menschen, dessen Schöpferischkeit als für die Gemeinschaft notwendig und fruchtbar erkannt ist, wird auch das Kollektiv freiwillig oder unfreiwillig die ihm individuell notwendigen Bedingungen seines Schöpferischseins erfüllen; das heißt aber: die Standardisierung wird einer Re-Individualisierung weichen.

{67} Die klein scheinende persönliche Erfahrung, wie in Israel die zunächst nur rational gelenkte Kollektivierung der Gemeinschaftssiedlungen dem Druck des Individuums nachzugeben beginnt, ist das Symbol eines allgemeinen Grundgeset-

zes des menschlichen Daseins. Man braucht sich nicht um das Individuum zu sorgen, denn es ist die einzige vorhandene schöpferische Wirklichkeit. Es geht aber darum, in jedem Lande und in jeder Schule dieses Wissen zu lehren, dass kein Terror, keine Industrialisierung, kein Staat, keine Religion und keine Gesellschaftsordnung, dass nichts das schöpferische Göttliche im Menschen zerstören kann. Die Zeiten der Gefährdung gehen vorüber, totalitäre Staaten werden ebenso zerstört wie Demokratien; es bleibt der sich wandelnde und schöpferische Mensch, dessen Bewusstseinsveränderung nur der Exponent der unaufhaltsamen Macht der menschlichen Psyche ist, welche immer das jeweils Alte überwächst, zerstört und formgebend erneuert.

{68} Die Unverlierbarkeit des Zusammenhangs zwischen Ich und Selbst ist das entscheidende Phänomen des menschlichen Daseins, und dass dieser Zusammenhang besteht, gültig ist, unzerstörbar ist, unabhängig davon, ob der Mensch gläubig oder verzweifelt, bewusst oder unbewusst ist, dies zu betonen scheint in einer Zeit der Selbst-Verneinung des Menschen von Bedeutung zu sein.

{69} Das Gefühl des modernen Menschen, abgetrennt und in der gefallenen Welt als sündiger oder als verlorener Mensch zu leben, ist wieder rückgängig zu machen. Das bedeutet keineswegs, das Problem des Bösen inflationistisch zu überspringen oder gar den Bewusstwerdungsprozess des Menschen zu negieren. Denn die Bewusstwerdung ist in Wirklichkeit eine spezifisch menschliche Form des Schöpferischen, und der Schwerpunkt verschiebt sich immer mehr darauf hin, den Menschen als schöpferischen Menschen, ja als das seinem Wesen nach schöpferische Geschöpf zu verstehen und zu verwirklichen.

## II.

{70} Was für ein Thema, diese Frage nach dem Sinn, über der die Worte Laotses ausgespannt sind: «Der Sinn, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige Sinn»!

{71} Als ich in meiner Arbeit bis zu dieser Stelle gelangt war, stellte ich die Frage an den I-Ging, ob ich mich eigentlich dadurch, dass ich nun Jahr für Jahr bemüht bin, meinen Erwartungen und denen der Menschen, die ich anspreche, zu genügen, zu etwas zwingen ließe. Ich erhielt die Antwort: «die Beschränkung» (Nr. 60) mit 6 auf oberstem Platz. Dort heißt es im Kommentar: «Hier am Ende der Zeit der Beschränkung sollte man nicht gewaltsam die Beschränkung fortsetzen wollen. Der Strich ist schwach und auf der Spitze des Zeichens Kan, Gefahr. Was man hier erzwingen will, wirkt bitter und kann nicht fortgesetzt werden. Es muss also eine neue Richtung eingeschlagen werden, dann schwindet die Reue.»

{72} Aufatmend habe ich damit das bisher Geplante dieser Arbeit fallen gelassen. Aber ich wusste sofort, wie schwer es sein würde, aus dieser Selbst-Beschränkung herauszutreten, denn sie ist ja die eigentliche, in mir wie in uns allen lebendige Not des abendländischen Menschen. Es ist die Not des Bewusstseins, des geordneten, von seinem Über-Ich beschränkten Ich, das immer im Unglauben steht, sich festhalten zu müssen, das in sich abzustürzen sich ängstigt, gerade weil es den heimlichen Angstglauben hat, ein gefallener Mensch in einer gefallenen Welt zu sein. Warum glauben wir unserem Unglauben? Geraten wir nicht immer gerade durch unser Festhalten an ihm in den Abgrund der Verzweiflung? Warum glauben wir an einen Untergang, den es nicht gibt, an eine Krise, die nicht existiert, an eine Schuld, die nicht vorhanden ist? Warum sprechen wir von Selbst-Entfremdung als dem für uns charakteristischen Erleben, wenn wir doch angeblich niemals zuvor selbstnahe gewesen sind und deswegen auch gar nicht wissen können, was eigentlich Selbst-Entfremdung ist?

{73} Wir sprechen von Orientierungs- und Sinnlosigkeit und können erfahren – ja erfahren dauernd –, dass gerade diese angebliche Sinnlosigkeit uns führt, wenn wir uns nicht in das Gefängnis unseres Bewusstseins einschließen. Wir sprechen von Säkularisierung, und sicher wird mancher auch das, was ich gesagt habe, so verstehen: die alten religiösen Werte — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit — gelten nicht mehr für den modernen Menschen. Ja selbst ein so um das Individuum bemühter Mensch wie Kahler behauptet mit Berufung auf Rilke und Simone Weil (und er könnte noch viele andere Zeugen dafür bringen): «We no longer live our days in nearness to the divine (Anm. 6).»

{74} Aber wie könnten wir überhaupt leben, wenn nicht in «nearness to the divine», wo doch alle «nearness» die zum Göttlichen ist! Unser Bewusstsein lässt sich das einreden, immer wieder. Und in Wirklichkeit ist vielleicht sogar noch der Verbrecher, der das Stück Brot isst, das ihn sättigt, dem Göttlichen nahe. Das Göttliche ist soviel gewisser als alles andere; wir vergessen das nur, weil man uns soviel von den Forderungen erzählt hat, die es an uns stellt, und uns eingeredet hat, es sei uns fern, wenn wir diese nicht erfüllten. Fraglos eine pädagogische Erzählung, aber eine schlechte Pädagogik ist es auch noch. Welcher Vater wird seinem Kinde sagen: «Tu das und das, und wenn du es nicht tust — verschwinde ich»? Was ist das überhaupt für ein seltsamer göttlicher Vater, der immer fordert? Wo doch das Göttliche, ganz ohne zu fragen und zu fordern, gibt und nimmt, in uns und außer uns und ohne Hinblick darauf, wie wir uns zu ihm verhalten. Dies «ohne Hinblick auf uns» besagt nicht, dass das Göttliche uns nicht anblicke, aber wir sind gewissermaßen so in seinem Auge enthalten, dass Angeblicktwerden, Überblicktwerden, Überschautwerden und Übersehenwerden fast in eins fallen – ohne Hinblick auf uns

zwar; aber das heißt nicht, es sei ohne Konsequenzen für uns, ob wir auf dies Göttliche blicken oder nicht blicken.

{75} Da sind diese großen und furchtbaren Erzählungen von der aus dem Paradies verstoßenden, den Tod des Sohnes fordernden und das Töten verbietenden Gottheit, so viele verwirrende und darum so menschliche und menschenähnliche Behauptungen von einer Gottheit, die begehren lässt und Begehren verbietet, den Menschen erlösen will und ihn dem Teufel überantwortet – große und furchtbare und sicher auch wahre, aber ebenso sicher auch verwirrende Erzählungen, und der durch sie verwirrte Mensch wird dann bestraft, getötet und nach dem Tode in Feuerkessel gesteckt, und dergleichen mehr. Große Erzählungen, sehr menschliche Erzählungen, aus der Tiefe der menschlichen Psyche geboren – wer kann sich wundern, wenn der moderne Mensch diesen Offenbarungen nicht mehr glaubt, wer kann sich wundern, wenn ein das Abendland besuchender Asiate voll Staunen ist über diese religiös-geistige Welt! Und wie unberührt von dem allem das Göttliche ist, das wir nicht kennen, aber sind, das wir dauernd erfahren, das in uns sonderbare Erzählungen erzählt, sie jedoch auch wieder durchstreicht. Wir aber halten an ihnen fest und sind traurig, wenn das vom Göttlichen Verlassene uns zwischen den Fingern der Seele zerbröckelt.

{76} Wie hat man uns überfordert mit unserer Ebenbildlichkeit, wie hat man uns für sie gestraft, wie hat man sie uns ausgetrieben! Ebenbildlich geschaffen – gefallen. Wer kann glauben, ein guter Vater-Gott habe uns so behandelt! Aber dass wir uns so behandelt vorkommen, weil wir die Ursprungswelt des Paradieses verloren haben, als wir ein Ich wurden, das ist zwar wahr und verständlich, aber wir sollten uns trösten deswegen oder versuchen, den Ursprung wiederzugewinnen, und aufhören zu glauben, dass wir gefallen sind und bestraft werden müssen. Getröstet müssen wir werden, viel mehr getröstet werden, und wir sollten unsere inneren und äußeren Sinne öffnen für den unendlichen Trost des Göttlichen, der die Welt ist.

{77} O nein, es kann nicht vergessen werden: der Mensch ist ein Mörder, er ist böse – jedenfalls auch ein Mörder, auch böse; wie kann man sich trösten lassen! Wir wissen, der Osten – und er ist sehr weise, viel weiser als wir – meint und lehrt, derjenige Punkt sei zu erreichen, wo Freude und Leid nicht mehr sind – und da ist dann natürlich nichts mehr zu trösten, und sicher wird das Göttliche dort sehr groß sein. Leider weiß ich davon nichts und bedarf sehr der Tröstung, wie auch alle die Menschen, die ich kenne und die zu mir kommen. Und wie versage ich im Trösten, wie ist der Geist-Wind des Göttlichen in meinem Atem, und ich bleibe trotzdem so oft untröstlich und ohne Fähigkeit, zu trösten!

{78} Unsere Gottebenbildlichkeit ist so sehr getrübt, wenn sie an uns gerät, soweit wir Ich sind, obgleich sie auch im Ich – und gerade in ihm – lebendig ist. Getrübt und undurchsichtig ist sie, wenn wir «Nur-Ich» sind, aber das «Nur-Ich» ist dabei niemals das wahre Ich. Denn als «Nur-Ich» sind wir verschlossen und eingekerkert, und gerade das abendländische rationale Ich ist so ein armes, verkrüppeltes Nur-Ich. Aber auch dieses Nur-Ich dürfen wir deswegen nicht verdammen oder, wie der Osten, es loswerden wollen. Auch dieses arme Ich muss getröstet werden. Es muss ihm gesagt werden, dass es als «Nur-Ich» nicht es selber sei. Denn erst wenn wir uns als ein Selbst-Ich erfahren, geraten wir an das, was wir sind.

{79} Das Nur-Ich ist in Angst und Verzweiflung, es erfährt sich als verloren in einer Welt des Nicht-Ich, als inadäquat und «gefallen» gegenüber einem Soll, als ein Atomisiertes in einer kollektiven Welt. Als ob der Mensch in seinem wirklichen Dasein kollektiviert werden könne, als ob irgendetwas in der Welt ihm sein Selbst-Ich-Sein entfremden könne! Sogar wenn in Konzentrationslagern und in Hunger und Tortur das Nur-Ich zerschmettert und der Mensch in seine pure Kreatürlichkeit zurückgeworfen ist, bleibt er, wer er ist: Göttliches, von Göttlichem stammend und zu Göttlichem gehörend.

{80} Es ist eine unserer entscheidenden Aufgaben, die Verdunkelung zu erhellen, in welche wir als «Nur-Ich» geraten. Dabei heißt «Aufgabe» nur, uns in unserem menschlichen Sein zu erfahren, denn erst als Selbst-Ich überschreiten wir uns als Ich und sind der homo humanus in unserer und in seiner Eigentlichkeit. Unabhängig von unserer Zuständlichkeit bleiben wir in dem uns allen gemeinsamen Selbst-Sein erlöst und offen, weltverbunden und welterschöpfend. Die Zeitrelativität des Ich steht neben der Ewigkeit des Selbst. Das Ich repräsentiert den Menschen als zeitgebundenes, historisches Wesen, das aber als Selbst-Ich immer zugleich auch ewiges Wesen ist.

{81} Wenn wir von den Archetypen und dem Selbst der menschlichen Psyche sprechen, die im Menschen schöpferisch werden, bedeutet das ja nichts anderes, als dass in diesem Bereich jeder Mensch in seine Ewigkeit, in sich als Ewigkeit hineinreicht. Dieses ewige Selbst-Ich-Sein ist aber nun nicht etwa ein «Eigentliches», das von dem Un-Eigentlichen des Ich abgegrenzt und gegen dieses verteidigt werden muss. Auch muss nicht das eine zum anderen «sublimiert» oder erhoben werden. Der Mensch ist immer im Eigentlichen, lebt von ihm und ist es; es gibt nur Verschiedenheiten in der Durchsichtigkeit dieses Eigentlichseins, nicht Verschiedenheiten dieses Eigentlichseins selber oder unserer Nähe zu ihm. Wir sind im Abendlande so jüdisch-christlich überanstrengt, überfordert und dadurch gewissermaßen um uns selbst betrogen. Wir verstehen und respektieren zwar den Kultanz des

Primitivmenschen, aber den neben uns Jazz Tanzenden sehen wir wegen seiner oberflächlichen Vergnügung schief an. Aber hier wie da schießt ein Göttliches als Ton ein und bewegt schöpferisch die Welt, die unendliche «Körperwelt», welche die ganze Welt in sich verschlossen hat, und die archetypischen Mächte kreisen und bewegen wie in den Gestirnen und Atomen im Rumba die Paare.

{82} Zwar ist beim Menschen immer noch ein Mehr vorhanden als im Naturhaften; aber, «gewusst oder ungewusst, anwesend ist das Göttliche immer». Gewiss, es gibt Stufen des Göttlichen, und eine Bachsche Passion ist etwas anderes als die sentimentale Melodie eines Schlagers. Aber es gibt auch Berge und Sandkörner, ohne dass wir sie «bewerten», und alles in der Welt, auch die sentimentale Schlagermelodie, ist noch Göttlichkeit, die im Stande ist, Göttliches zu bewirken, zu steigern und schöpferisch den Menschen zu eröffnen. Und wenn zum Beispiel das Körper-Selbst hüpfet und schlenkert und die keinen Ansprüchen des Dekalogs gehorchende Freundin mittantzt, dann geschieht Göttliches, wird Archetypisches lebendig, menschliche Ahnenreihen und Weltbezüge wirken mit, damit geschieht, was hier geschieht. – Es bleibt ein heiliges und göttliches Ereignis wie der Tanz von Krischna mit Radha, in der Mitte der Mitten (Anm. 7). Und es bleibt dies ganz unabhängig davon, ob die Tanzenden es wissen oder einer von den Nichttanzenden es weiß.

{83} Wenn aber jeder Tanz, jeder Schritt, jedes Essen, aber auch jeder Blick eines lebendigen Auges voll des Göttlichen ist, warum will man uns glauben machen, wir lebten vom Göttlichen fern? Und das Etwas in uns, das wir als Selbst sind, weiß sogar um dies alles, denn wenn ich es schon als Ich wissen kann, wie sollte dann mein Selbst-Ich es nicht wissen? Und wo sind die Grenzen zwischen ihm und mir, außer wenn ich, als Nur-Ich, in mir verschlossen bin? Deswegen ist überall und immer dieses Wissen da und bereit, und dieses Wissen allein ist es, welches das Leben trägt und uns alle trägt.

{84} Bedeutet also diese Klage über das Herausgefallensein des Menschen aus dem Sinn nur die Klage über seine Ver-Ichung, und ist jede Übereinstimmung mit dem Gehen des Selbst Wiederfindung und Rückkehr? Aber wie kann wieder gefunden werden, was gar nicht verloren werden kann? Denn so wenigstens verstehe ich andeutungsweise, was der Zen mit der «unverlierbaren Buddha-Natur» meint. Ist also unser Leiden als Ich-Leiden, als Leiden des Nur-Ich eigentlich eine Illusion, und liegt es da nicht nahe, dieses Ich loswerden zu wollen als einen lästigen Ballast, als eine trübende und dunkle Brille, die wir abzulegen haben, um uns als Selbst-Ich zu erfahren?



{85} Fraglos scheint dies, wenigstens theoretisch, die Lösung des Ostens zu sein, aber für den Zen jedenfalls scheint das nicht zu gelten, denn die Iche dieser Meister sind stark wie Löwen. Ebenso wenig wie ich an den gefallen Menschen und die gefallene Welt glaube, glaube ich daran, dass das Göttliche sich geirrt hat, als es mich als Ich geschaffen hat. Wenn es sich also nicht geirrt hat, was ist dann die Bedeutung dieses Ich?

{86} Ich bin wohl kein guter Jude, fürchte ich, obwohl ich dessen nicht ganz sicher bin, aber mein Weg hat mich gelehrt, das Göttliche als gestaltlos und als schöpferisch zu erfahren und zu verehren. Dieser Weg hat mich vielleicht auch dem Verständnis der Selbstoffenbarung IHWHS genähert, in deren Zeichen der Auszug aus Ägypten erfolgt ist und jeder Auszug aus Ägypten erfolgt, nämlich dem seltsamen Gottesnamen Ehejeh ascher Ehejeh: Ich bin, der ich bin (Anm. 8). Da jeder Mensch, wenn es um die Sinn-Frage geht, nicht allgemein, sondern nur von seiner eigenen Erfahrung sprechen kann, kann auch ich nur von meiner persönlichen Erfahrung sprechen und sagen, was mir das Ehejeh in diesem Zusammenhang bedeutet.

{87} Ich kann nicht glauben, dass unser Bewusstsein dem Göttlichen Bewusstsein geben kann. Hat doch gerade dieses Göttliche mir das Bewusstsein gegeben, wenn hier überhaupt der Bezug von Geben und Nehmen gültig ist. Aber ich bin davon überzeugt, dass der Bewusstseinspunkt, der ich als Ich bin, wenn ich Bewusstsein habe, gerade aus diesem Ehejeh ascher Ehejeh, Ich bin, der ich bin, entspringt, welches der Name Gottes ist. Dieser numinose Ich-Punkt des Bewusstseins, der mich hat, der mich als Ich in jedem Augenblick zeugt, ist die eigentliche Selbst-Ich-Struktur meines unverlierbaren Daseins. Aber dieser zeitlose Punkt des «Ich bin» ist höchste numinose Gegenwart und Aktualität als mein Ich, das nicht nur mich selber und die Welt im Bewusstsein entwirft, sondern als ein entwerfendes zugleich ein entworfenes Ich ist. Dabei ist dieses Ich-Selbst, als Verbundenheit des Ich mit dem Selbst, immer zugleich ein sich selber Transzendierendes, ein sich selber transzendentes Selbst-Ich, als Verbundenheit des Selbst mit dem Ich. Wenn irgendwo, dann ist hier die Gottebenbildlichkeit dauernde Wirklichkeit in dem Schöpferischen, das die Welt im Licht erschaffen hat und erschafft. Hier ist die «Zwillingsnatur» des Menschen, von der es heißt: «Gott und Mensch sind gleichsam Zwillinge (Anm. 9)», erfüllt und eines, denn das Ich existiert nicht außer in seiner Verbundenheit zum Selbst und ist verwurzelt im Selbst als einem Nicht-Ich, mit dem es mit und ohne sein Wissen identisch ist. Das «vocatus atque non vocatus aderit deus» gilt hier in der Formel: gewusst oder nicht gewusst, hier ist das «Ich bin». Auch wenn das menschliche Ich sich als «Nur-Ich» zu verschließen und vom

Selbst abzutrennen scheint, immer ist es kraft seines Daseins mit diesem, ohne es zu wissen, verbunden und identisch.

{88} Wenn wir auch in der Psychologie von der Genese des Ich, ja in gewissem Sinne auch von der des dem Ich erscheinenden Selbst sprechen müssen, um das Geschehen in der Zeit, das heißt in der Geschichte und im Schicksal des einzelnen, zu beschreiben und zu verstehen, so ist die kreatorische Ursprungssituation der Selbst-Ich-Identität von Anfang an vorhanden und mit der menschlichen Existenz mitgegeben. Dabei gehört es zu der Grundlage dieser Ich-Selbst-Konstellation, dass wir von uns als dem kleineren Ich, und nicht von uns als dem größeren Selbst ausgehen müssen. Nur in der Erfahrung von uns als Ganzheit können wir diese Zuständlichkeit der Einheit von Ich und Selbst in uns realisieren und müssen sie in der Ich-Aktualität sein, können sie aber niemals «haben».

{89} Sogar wenn wir sagen, dieser Ich-Punkt werde vom Selbst entworfen, ist das schon falsch formuliert, eben weil wir etwas formuliert haben, wofür die Sprache nicht ausreicht. Denn wenn ich als Ich mich als ein Entworfenes erfahre, bin ich als Selbst zugleich dieses mich selbst Entwerfende. Deswegen besteht die Möglichkeit, dass ich als Ich von mir sagen kann: «Ich bin mir fremd», denn das ist es ja, von dem jede Selbsterkenntnis ausgeht. Aber wenn das Selbst dem Ich als ein «ganz Anderes» und als ein zu erkennendes «du» erscheint, so bin ich doch zugleich als das erkennende Ich auch das Selbst-Ich, das in mir als dem erfahren wollenden Ich lebendig ist.

{90} Auf diesem Tatbestand fußt die Auffassung, die meint, die Gottheit komme im menschlichen Bewusstsein zu ihrem Bewusstsein. Aber sie «kommt» gar nicht zum Bewusstsein, denn es handelt sich nicht oder nur anscheinend um einen innerzeitlichen Prozess, sondern dieser Bewusstseinspunkt des «Ich bin, der ich bin» ist wie ein stehender Blitz, ein außerzeitliches Bewusstsein, das «vom Selbst gesehen» außerzeitlich existiert, vom Ich gesehen im Zeitmoment in die Zeit eintritt. Aber sogar dieser schöpferische Augenblick des Bewusstseins ist «außerzeitlich»; man könnte auch sagen «ewig» oder «in Gott», wobei das raumhafte «in» schon nicht mehr dem schöpferischen Augenblick selber entspricht, sondern seiner vom Ich her gesehenen raum-zeitlichen Ausbreitung.

{91} Dieser Zusammenhang von Ich und Selbst sollte nicht pantheistisch missverstanden werden. Dass das gestaltlose Göttliche innerhalb der menschlichen Struktur gerade als ein «Ich bin da» und «Ich bin, der ich bin» erscheint und nicht als ein «Es», ist für den abendländischen Menschen die Wurzel seines menschli-

chen Ich-Seins, der menschlichen Individualität und Individuation. Und jede Welt-auffassung, welche das Göttliche ausschließt, muss sich mit diesem in der Menschheit zur Wirklichkeit gewordenen «Ich bin» auseinander setzen. Wenn sie dieses «Ich bin» existenzialistisch auf eine reine Subjektivität zu reduzieren sucht, geschieht ihr notwendigerweise das Unglück, in die Verzweiflung und Absurdität zu geraten, weil das «Ich bin» zwar im menschlichen Ich mündet, aber nicht wurzelt.

{92} In der Einschränkung des Ich als «Nur-Ich» sind wir Teil einer aus Teilen, Menschen, Tieren und Dingen bestehenden und aufeinander bezogenen Welt. Diesem «Nur-Ich» ist aber die Erfahrung seiner eigenen Numinosität, seines «Ich bin, der ich bin»-Punktes, abhanden gekommen. Als dieses Nur-Ich sind wir in die nur zeiträumliche Welt eingefügt, und ein wesentlicher Teil der Verzweiflung des Ich in seiner Vereinzelung stammt von dieser Einschränkung, die sich in dem Verlust seiner Beziehung zum Unbewussten, zum Selbst und zur Einheitswirklichkeit und dem damit identischen Verlust der Welt-Selbst-Verbundenheit äußert. Damit aber hat das Nur-Ich sein Wesen als ein Ich verloren, das als Teil der Ich-Selbst-Einheit ein schöpferisches und nicht nur rationales Ich ist.

{93} Das rationale Ich ist ein Teil des Bewusstseins-Ich, eine höchst wesentliche Teilfunktion, ein Organ der Weltauffassung durch das Bewusstsein, das heißt eines Teilsystems der Persönlichkeit. Anders aber ist es mit der Willensfunktion, der Funktion der Entscheidung. Auch sie kann zwar ein Teil des Nur-Ich sein und im Dienste von ihm alles Nützliche, Zweckhafte, kollektiv Notwendige usw. wollen, aber ihr eigentlicher Quellpunkt stammt aus dem schöpferisch numinosen Punkt des «Ich bin» her. Denn das Wollen hat, ohne dass wir das genügend realisieren, eine geheimnisvolle Ganzheitsfunktion. Indem das «Ich will» dem schöpferischen «Ich bin» entspringt, stehen ihm der Körper und die Psyche gehorchend in einem Einheitsakt zur Verfügung, der an der Grenze der Raum-Zeitlosigkeit steht. In dem «Ich-will»-Punkt des «Ich bin» wird dieser schöpferisch und tritt aus der Raum-Zeitlosigkeit des «Ich bin, der ich bin» in die raum-zeitliche Welt ein.

{94} Das individuelle Selbst, das heißt der zur Individualität des Einzelmenschen gehörende «Teil» des Selbst, tritt immer in der Verbundenheit zu einem Ich auf, in dem er sich filialisiert, in dem er als «Ich-bin»- und «Ich-will»-Punkt des Nichts das eigentlich Schöpferische darstellt. Aber schon wenn man von «Teil» redet, sagt man ja, dass es sich nicht mehr um das eigentliche Selbst, gewissermaßen das Selbst des Selbst, handelt, sondern dass auch schon das individuelle Selbst eine «Inkarnation», eine zeit-räumliche Verkörperung des raum-zeitlosen Selbst ist. Wir haben hier eine Entsprechung von Raum-Zeitlosigkeit und Eintreten in das Raum-Zeitliche, wie sie analog zwischen dem raum-zeitlosen Nichtspunkt des schöpfe-

risch Göttlichen und der ausgebreiteten raum-zeithaften Welt existiert. Auch die Individualität, das Selbst, ist in ihrer Ganzheit als ein schöpferisches «Ich bin» und «Ich will» im außerzeitlichen Geburtsmoment da, tritt aber damit zugleich in die Zeit ein und muss sich in die Raum-Zeitlichkeit der Welt hinein entfalten, gestalten und erfüllen.

{95} Der schöpferische Nichtspunkt des individuellen Selbst, zu dem die Welt, und der, zu dem das sich entfaltende Schicksal des einzelnen gehören, sind eines; sie manifestieren sich mithilfe des im Ich auflebenden raum-zeitlosen «Ich bin», dem die Welt in ihrer Raum-Zeitlichkeit sichtbar wird. Zu der raum-zeitlichen Ausbreitung der Welt, die dem Ich erscheint, ebenso wie zu der raum-zeitlichen Schicksalsausbreitung von zu erlebender Zeit, die dem Ich als sein Leben in dieser Welt erscheint, sind schöpferische Nichtspunkte des «Ich bin, der ich bin» zugeordnet, die ineinander fallen oder miteinander identisch sind, Nichtspunkte, aus denen das Sein der Welt und das Geschehen des Schicksals als zusammengehörende Wirklichkeiten entspringen.

{96} Das heißt: in der raum-zeitlichen Entfaltung der Individualität und des Ich lebt immer der schöpferische Nichtspunkt des Raum-Zeitlosen. Das «Ich bin da» des individuellen Selbst und das «Ich bin» des Ich existieren, wenn man so sagen könnte, in jedem Augenblick in Gleichzeitigkeit zu der immer währenden Gegenwart des zentralen schöpferischen Nichts, von dem und «in dem» das ganze entfaltete Dasein lebt. Die Ich-Zeit des Ich und seiner Welt und die Zeit der Welt in ihrem Ausgebretetsein werden fortlaufend von der Zeit- und Weltlosigkeit des mit dem Ich verbundenen Selbst umfasst, das zur Einheitswirklichkeit gehört, deren Dasein nicht «hinter» und «in» allem Raum-Zeitlichen, sondern als dieses existiert.

{97} Diese begrifflich schwer zu formulierende Einheit von In-der-Zeit-Sein und Außer-der-Zeit-Sein, von innerweltlicher und außerweltlicher Existenz des Schöpferischen, welche zugleich die des Daseins ist, ist aber sogar konkret fassbar. Der Konzeptionspunkt des Kunstwerkes entspricht nämlich anscheinend genau dem der Individualität; beide sind außerweltlich, außer-raum-zeitlich, beide haben sich schöpferisch in die Raum-Zeitlichkeit auseinander zu legen und Gestalt zu werden. In dem «Ich-will»-Punkt der schöpferischen Konzeption des Künstlers stellt sich die Psyche als Ganzheit seinem sich aussprechenden Selbst-Ich zur Verfügung. So kann zum Beispiel eine Symphonie, wie Mozart berichtet hat, in all ihren Einzelheiten und Bezügen in dem zeitlosen Augenblick der Konzeption simultan vorhanden sein, um sich erst danach im Zeitablauf als Nacheinander eines Notenbilderstroms grafischer Symbole im Raum zu entfalten. Das heißt: auch hier, wie im Geburtsmoment des Horoskops, entspringt in dem schöpferischen «Ich bin» das

«Ich will» und lässt aus dem Nichtspunkt der Raum-Zeitlosigkeit eine Welt entstehen.

{98} Auch hier handelt es sich um ein Phänomen, das man als die «Zeitlosigkeit» des Zeitmoments beschreiben oder umschreiben könnte. Das Zeitmoment, sei es eines Lebens oder zum Beispiel eines Musikstückes, ist eingebaut in einen Zeitablauf, in dem es sich zwischen einem Vor und einem Nach befindet und von dem einen zum anderen führt. Trotzdem aber ist jeder dieser Zeitmomente als «immer währende Gegenwart» im Zeitlosen; er ist nicht nur durch kein Vor bedingt, sondern ein einzigartig Einmaliges, so wie das Individuum nicht nur ein Produkt seiner Ahnen, sondern ein einzigartig Einmaliges ist. Die gegenwärtig im Zeitlosen lebendig mich erfüllende Musik ist von meinem «Ich bin da» als meinem zeitlosen Gegenwartspunkt unabtrennbar als Gegenwart – und diese sich in der Zeit entfaltende Gegenwart tritt, obgleich sie den Zeitablauf erfüllt, niemals wirklich in ihn ein.

{99} Wenn ich die Intention habe, etwas zu schreiben, ist dieser schöpferische Ich-Wille in jedem Realisierungsmoment meines Schreibens vorhanden. Obgleich ich in der Zeit schreibe, ist der schöpferische Moment dieses Schreibens in jedem Moment zeitlos. Das «Ich bin» und «Ich will» meines Ich ist im schöpferischen und völlig unvorhersehbaren Augenblick mit meinem mein Ich umfassenden Selbst so verbunden, dass es dessen außerzeitlich kreatorige Macht ist, die mich von der Zeit meiner geistigen Konzeption bis zu meinem wortsuchenden und die Feder bewegenden Dasein führt. Die oft außerordentlich umfangreiche Bewusstseinsarbeit, die ich als Ich dabei zu leisten habe, bleibt in diesen das Ich transzendierenden Zusammenhang dauernd eingebaut, denn jeder Einfall und jede unvorausgesehene und unvoraussehbare Wendung des schöpferischen Prozesses hängt von diesem Überlegenheitscharakter des Selbst über das Ich ab. Beim rein logischen Denkprozess scheint dieser Ich-Selbst-Zusammenhang weniger wirksam zu sein, aber soweit es sich um einen schöpferischen Prozess handelt, ist er ebenfalls ich- und bewusstseinsüberlegen. Sogar in der Mathematik spielt die Intuition – wie die Schule der Intuitionisten bezeugt – eine entscheidende Rolle. Die Intuition aber ist stets auf den Zusammenhang mit den bewusstseinsüberlegenen und unbewussten Kräften der Psyche angewiesen (Anm. 10).

{100} Ebenso ist es mit meinem Leben in der Zeit, in dem ich mich als Selbst, als mein Selbst erfülle, obgleich ich mich immer jeweils als Ich an einem Welt- und Zeitpunkt meines innerweltlichen Daseins befinde. Aber im erfüllten Augenblick bin ich ganz und unteilbar, obgleich dieser Augenblick als ein in Raum und Zeit sich ereignender Teil meines Lebens, meiner Selbst-Verwirklichung erscheint.

Auch hier ist die untrennbare Einheit eines Zugleich wirklich, in dem ich als «Ich bin», «Ich will» und «Ich bin Selbst» im schöpferischen außer-raum-zeitlichen Nichtspunkt der Einheitswirklichkeit existiere und mich zugleich raum-zeitlich in der Welt lebend entfalte.

{101} Dabei ist es nicht so, wie ich vorher allzu vereinfachend formuliert hatte, dass das Ich in der Zeit und das Selbst in der Zeitlosigkeit existiert. Auch der numinose «Ich-bin»-Kern des Ich ist in seiner unablösbaren Einheit mit dem Selbst, dem «Ich bin da» des Selbst, dem schöpferischen Außerzeitlichen und Außerweltlichen verbunden, aus dem Zeit und Welt dauernd entspringen. Denn als Ich-Selbst /Selbst-Ich-Einheit bin ich unablösbarer Teil der außerzeitlichen Einheitswirklichkeit, zu der ich in jedem schöpferischen Moment meines Daseins gehöre.

{102} In diesem Sinne ist die vom Ich erfahrene Zeitlichkeit wirklich und unwirklich zugleich, und das Dasein ist, ob ich es weiß oder nicht weiß, ebenso als raum-zeitliche Kontinuität zu verstehen wie als eine in jedem außerzeitlichen «Moment» der immer währenden Gegenwart diskontinuierlich aufleuchtende Schöpfung. Auch für dieses Faktum gilt der alte Satz: «Gott macht die Schöpfung an jedem Morgen neu», in seiner Verdeutlichung als: «Gott macht die Schöpfung in jedem Augenblick neu.» Aber das Göttliche macht die Schöpfung nicht nur in jedem Augenblick, sondern im Augenblick jedes existierenden Wesens und Daseins neu. Und diese Zeitlosigkeit des Schöpferischen widerspricht paradoxerweise in nichts dem In-der-Zeit-Leben des Lebendigen, das als pure Spontaneität in einer Welt unendlicher Spontaneitäten vorhanden ist. Nur ein sich abschließendes und so verschlossenes Ich kommt zur Illusion einer nur raum-zeitlichen und geschlossenen Wirklichkeit, die aus «Teilen» besteht, zu denen das menschliche Individuum als Teil dieses raum-zeitlichen Daseins gehört.

{103} Die für das Katastrophengefühl des modernen Menschen so bedeutsame Überwindung dieses Irrtums hat aber nun nicht in der Richtung zu erfolgen, in die sich der falsche Humanismus des Abendlandes immer wieder verirrt hat, indem er die durch das rationale Nur-Ich in die Welt gebrachte Spannung religiös, metaphysisch, philosophisch und moralisch verewigt. Diese Verewigung erfolgt fast immer im Zeichen von Unterscheidungen, welche die «falsche» Welt des Ich mit der «wahren» Welt konfrontieren. Hier wird die entsetzliche Verführung deutlich, die in das abendländische Dasein durch den Gegensatz von «Sein» und «Schein» und von «eigentlich» und «gefallen, uneigentlich» hineingetragen worden ist.

{104} Ebenso wenig wie das Selbst «ist» und das Ich «scheint» und das «Ich» ein gefallenes Selbst ist, ebenso wenig ist die Ich-Welt Scheinwelt und uneigentliche

Welt. Denn die Ich-Welt ist die Peripherie, die zu der im schöpferischen Nichts kreaturischen Selbst-Ich-Einheit des «Ich bin, der ich bin» gehört. Sie ist das Außen zu diesem Innen. Dabei ist aber dieses Außen in Wirklichkeit kein Außen, da es nur für das Ich als Außen von einem Innen sich abhebt, und es ist kein Innen, da sich das «innere» kreaturische Nichts unaufhörlich als Welt- und Außenschaffendes manifestiert. Als Ich-Bewusstsein aber können wir diese Einheitswirklichkeit, dem alchemischen «solve et coagula» entsprechend, nicht anders erfassen, als indem wir teilen und wieder zusammensetzen.

{105} Gerade wenn durchsichtig geworden ist, wie sehr die Ich-Selbst-Doppelstruktur der menschlichen Psyche dazu verführen kann, eine Scheinwelt und gefallene Welt des Ich von einer Seinswelt und eigentlichen Welt des Selbst abzuheben, kann nicht stark genug betont werden, dass diese Doppelheit der Zwillingsausdruck einer Einheit ist.

{106} Die Trennung der Welt in Sein und Schein, ebenso wie in rein und unrein, eigentlich und uneigentlich, führt nicht nur zu der katastrophalen Spaltung der abendländischen Welt, sondern auch zu der fundamentalen Unmenschlichkeit des falschen Humanismus, dessen Abstraktheit in der Verachtung des nur-menschlichen, nur-irdischen Lebens endet. Dieser falsche Humanismus mit seinem Hang zum «Edlen», «Eigentlichen» und «Höheren» kann viele Formen annehmen; alle münden in der Verächtlichmachung des natürlichen Menschen und des natürlichen, nicht «erhöhten» Lebens.

{107} So heißt es in einem an sich ausgezeichneten Buch (Anm. 11) über Rilke und Heidegger bei der Interpretation des Rilke-Verses «Gib mir, oh Erde, den reinen Thon für den Tränenkrug» (Anm. 12):

{108} «Das >Weinen<, >Verhaltenes< aber ist an sich Ungestalt; es hat die rein subjektive Sphäre des Erlebens, die im Nirgends und Überall sich ausbreitet, nicht überschritten. Es ist selbst ein Nicht-Seiendes, ein >Nirgends< – >alles Nirgends ist böse< –, ein Störendes, Bedrängendes. Es >löst< sich erst von dem Nur-Erleben; es ist dann >gelöst<, wenn ihm Gestalt gegeben worden ist. Das Gestaltete aber, wie und was es auch immer sein mag, ist >Sein< schlechthin; von ihm gilt: >Alles Sein ist gemäß.<»

{109} In diesen Sätzen wird etwas Unmenschliches «Gestalt», welches, abgesehen davon, dass Rilke hier zutiefst missverstanden und missdeutet wird, das ganze abendländische Dasein gefährdet. Das «Weinen» des Menschen ist keineswegs ein Nicht-Seiendes und ein «Nirgends», sondern es ist lebendigstes Dasein und lebt,

auch wo es ungestaltet ist und nicht an das Ohr des Menschen dringt, im Herzen des Göttlichen. Rilkes Bitte an die Erde um den reinen Tränenkrug geht nicht vom «Nirgends» dieses Weinens aus, sondern von seiner im Göttlichen lebenden Ewigkeit. Wenn er die Erde um den Ton des Tränenkrugs bittet, dann meint diese Bitte um die Gestalt, die das Unendliche des Weinens festhalten und einhalten soll, es möge aus Unsichtbar-Unendlichem ein Sichtbar-Endliches werden, welches für den Menschen bestimmt ist, dessen verschlossenes Herz sich der Gestalt des Gedichtes – das ist die Hoffnung des Dichters – leichter öffnen und dessen Blindheit sehend werden solle. Das heißt: es geht um die aufschließende Gewalt des Schöpferischen, in welcher die Gestalt zum Instrument wird, zum Schlüssel, der das versteinert-verschlossene Herz des Menschen wieder eröffnen und zum Schlagen bringen kann.

{110} Gerade in diesem Missverständnis der Deutung wird die vom Griechentum her kommende falsche Konzeption einer geschlossenen «Körpergestalt des Seins» im Gegensatz zu der gestaltlos offenen Gestalt des Ostens deutlich, für welche der wahre Auftrag des Künstlers darin besteht, das Göttliche als die lebende Bewegung der geistigen Spontaneität und des schöpferischen Augenblicks darzustellen (Anm. 13). Das Weinen als unendlich bewegte Figur im Innenraum des Daseins ist eine archetypische Melodie des Menschlichen, die in all ihrer Gestaltlosigkeit ewige Gestalt und schöpferische Wirklichkeit ist.

{111} Die Träne des Weinenden braucht in Wahrheit keinen Krug, und der sie feiernde Dichter befreit, indem ihm das Gestaltlos-Unendliche zur Gestalt wird, nicht etwa ein «Nirgends» zu einem «Sein», sondern er lässt ein im Göttlichen Bewegtes durch seine eigene innere Bewegung zu einem den Menschen Bewegenden werden.

{112} Unabhängig davon, ob ein Mensch «eigentlich» oder «uneigentlich» ist und lebt, aber auch unabhängig von seiner Nützlichkeit für Kollektivabläufe und Kulturentwicklungen, ist das Einzelleben in seiner Einzigkeit die «große Kostbarkeit», und jeder der «ewige Mensch» der «ewigen Welt». Da in jedem Ich-Selbst des einzelnen das «Ich bin da» des «Ich bin» anwesend ist, ist das Leben und die Welt jedes Einzelnen auch die ganze Welt und die ganze Schöpfung in eines gefasst. Die wichtige Frage der Bewusstheit bezieht sich nicht darauf, ob der Mensch etwas «ist» oder «nicht ist», sondern darauf, ob ihm sein wirkliches Sein durchsichtig oder undurchsichtig ist.

{113} In diesem Sinne ist meine Lebensgeschichte, die Lebensgeschichte jedes Menschen, die Geschichte der Menschheit. Und dies nicht nur, weil jedes Ich-



Selbst ja nicht nur die Menschheit, sondern auch die ganze Geschichte in sich trägt und deren Ich-Gegenwart ist. Alle Mächte, alle Elemente des Daseins, alle Landschaften und Leidenschaften, die Jahreszeiten und die Zeitlosigkeit des Nichts sind in mein Dasein eingeknüpft, für mich geschaffen, mir angeboten, und sie werden erfüllt, indem ich mich erfülle. Diese Erfüllung des Daseins in mein Leben hinein entfaltet sich, gewusst und ungewusst, als das die Schöpfung bewegende Göttliche. In jedem Einzelnen wird diese schöpferische Welt gewandelt und zu sich selber gebracht, und ich habe als Ich-Selbst teil an diesem Geschehen, wenn ich es sich in mir als einem Geöffneten erfüllen lasse, und bin Schöpfer, Geschöpf und Schöpferisches zugleich. Aber ich bin dies nicht nur als Schöpferisch-Göttliches und Individuell-Menschliches, sondern auch als einmalige Welt. In dem Selber-Sein meiner Individualität bin nicht nur Ich, sondern wird auch die Schöpfung ganz, und als in der Einheitswirklichkeit existierendes Selbst transzendiere und erfülle ich mein «Ich-bin»-Sein zugleich mit meinem «Die-Welt-Sein».

{114} Dieses Alles-Enthalten meines Daseins übersteigt die historische Relativität meines Ich-Seins in der Zeit, obgleich ich nicht außerhalb von ihr bin. Indem ich der «ganze Mensch» bin und meine Welt die «ganze Welt» ist, ist auch mein Leben das «ganze Leben». Dieses beides aber wird es gerade durch die Tatsache meiner Sterblichkeit, und der Tod ist, richtig verstanden, das eigentliche Symbol meiner Individualität; er allein macht mich zu einem Einmaligen.

{115} Die Todesangst des modernen Menschen ist das Erbe der in ihm schon gestorbenen Religion, deren Schuldgefühl er übernommen, deren Gnadenmittel er aber verloren hat. Der Satz Kahlers: «We no longer live our days in nearness to the divine» ist die letzte Auswirkung der Abtrennung des Menschlichen vom Göttlichen, unter deren Angstwirkung das Abendland steht. Das gefallene Ich musste in der grausamen Paradoxie leben, dass vom Verhalten seines «uneigentlichen» Ich in dieser «uneigentlichen» Welt die Existenz des Eigentlichen, der unsterblichen Seele, im Eigentlichen, dem Jenseits, abhängt. Das Ich, bedrückt von der Unerfüllbarkeit der über es verhängten Forderung, wurde unter die Fuchtel der Angst gestellt und mit dem memento mori eines Endes gequält, dass in der «letzten Stunde» Tod und Hölle zusammentreffen. Tod und Jüngstes Gericht wurden zur Drohung, die Leidenschaft des Ich in die Ewigkeit hinein zu verlängern.

{116} Die pädagogische Bedeutung dieser grausamsten Beängstigung für die Zähmung des Bösen im Menschen ist ebenso unleugbar wie die verhängnisvollen Folgen für den durch diese Drohung gespaltenen Menschen. Das zu einer künftigen Hölle führende Böse muss nun von ihm um jeden Preis ausgemerzt werden. Da die Verarbeitung und Assimilierung des Bösen aber in Wirklichkeit die unvollendbare

Aufgabe eines ganzen Lebens bedeutet, greift der mit Höllenstrafen bedrohte Mensch fast zwangsläufig dazu, das Böse, sein Böses, abzuspalten und es nicht nur zu unterdrücken, sondern – noch radikaler – es zu verdrängen. Diese Abspaltung des Bösen führt aber notwendig dazu, es, günstigerweise, als «fremd» zu erfahren – und auf das Fremde zu projizieren. Diese Projektion des Bösen auf den «Fremden» (Anm. 14) hat letzten Endes den weißen Menschen, wie das Ergebnis der zweitausendjährigen abendländischen Geschichte zeigt, nicht gerade besser gemacht. Damit nicht genug, wurde die Grausamkeit dieser den Menschen vergiftenden Angst der Gottheit zugeschoben, nach dem seltsamen im Abendlande herrschenden Gesetz, eine derartige Grausamkeit zwar als «unmenschlich» zu bezeichnen, aber als offenbar mit dem Göttlichen gut vereinbar zu betrachten.

{117} Im Angst-Erbe des angeblich säkularisierten modernen Menschen überlebt die Angstdrohung des memento mori in einer durch das Böse beherrschten Welt. Das heißt: Teufel, Schuld und Tod sind übrig geblieben, Gott, Gnade und ewiges Leben verschwunden. Eine derart katastrophale und absurde Existenz bedroht aber einen Menschen, der gelernt hat, sich als «Nur-Ich», das heißt als von dem Göttlichen abgeschnitten, zu erfahren, und so in sich selber, in den durch seine Spaltung aufgerissenen Abgrund, abzustürzen. Dieser Sturz ist unser Schicksal; er bedeutet Verhängnis und Rettung zugleich. Das existenzialistische Weltgefühl unserer Zeit hat viele Schattierungen; die Erfahrung der Einsamkeit des Menschen ist ihnen allen gemeinsam. Der so auf sich selber geworfene Mensch verwechselt das Ich-Sein seines Ich verhängnisvoll mit der Ganzheit seines Ich-Selbst-Seins. Gerade dieses Abgeschnittensein des Ich vom Selbst aber führt dann in einem verzweifelten Ausgleichsversuch zur Ich-Inflation, zu dem luziferischen Stolz eines Daseins im Absurden oder zu der größtenwahnsinnigen Aussage des Ich, es entwerfe sich und die Welt.

{118} Dies ist nicht als Kritik an Aussagen einer Philosophie oder eines Menschen gemeint, sondern als Kritik am Ich-Gefühl eines jeden von uns, von dem diese Aussagen Zeugnis ablegen. Jeder von uns hat in seiner Einsamkeit dieses luziferische «Trotzdem» dem ihn bedrohenden Dasein gegenüber, jeder von uns muss sich in seinem Lebens-Entwurf der Welt entgegenwerfen. Und dieses trotzige «Trotzdem» des Ich ist noch nicht die schlechteste Möglichkeit eines Lebens in dieser Welt, denn in diesem Versuch zu einer Selbst-Ständigkeit des Ich wirkt – ohne allerdings, dass das Ich darum weiß – das «Ich bin da» des Selbst im Ich. Das heißt: im Trotz der Einsamkeit des Ich und seinem Verlassensein bezieht es den Lebenswillen und die Bejahung seines paradoxen Daseins von dem in ihm als Ich lebendigen Göttlichen, das die Welt und das Ich entwirft und die paradoxe Absurdität des Daseins bejaht.

{119} Denn diese Paradoxie beruht auf der echten Paradoxie der menschlichen Grundsituation: dass Göttliches und Menschliches, Selbst und Ich, im Menschen als Einheit lebendig sind. Diese Einheit ist nur zu leben und anzudeuten, niemals aber anders als eben paradox zu formulieren. Darum ist das Missverständnis so groß, wenn der Versuch des modernen Menschen, seine Ich-Selbst-Einheit wiederzugewinnen, das heißt die Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen zu realisieren, von Theologen als «Vergottung» des Menschen kritisiert wird. Wenn der abendländische Mensch beginnt, sich nicht mehr nur als Ich zu erfahren, erfährt er sich aber auch ganz gewiss nicht als Selbst, wie wir das vom asiatischen Menschen mit Recht oder Unrecht annehmen.

{120} Die echte Erfahrung unseres Ich-Selbst-Seins prüft sich an zwei Problemen und Aufgaben: an dem des Todes und an dem des Bösen. Sie sind das Scheidewasser, an dem sich entscheidet, ob etwas in uns die alchemische Qualität des Goldes unserer tiefsten Natur bewahrt oder rückerinnert hat; sie sind aber auch das Scheidewasser, an dem sich entscheidet, dass wir eine Verbindung sind, von der nur ein Teil Gold ist, ein anderer Teil aber zu wandelndes Blei.

{121} Ich bin als Ich-Selbst das mir von mir selber Aufgetragene. Das heißt: gerade als Individualität und als in eine Zeit gestelltes Ich-Sein habe ich nicht nur mich selber mit meinem Gold und Blei, mit meinem Guten und Bösen zu ertragen, sondern auch die Welt, die mir als Ganzheit zu tragen aufgetragen ist. Das mit meiner Sterblichkeit, meiner Vergänglichkeit, identische einmalige Ich meines Ich-Selbst ist die Garantie meines Auftrags als Individuum.

{122} Meine Erfahrung ist die unwiderruflich einzige Erfahrung des Göttlichen in mir. Meinem Ich-Selbst in der Ebenbildlichkeit entspricht die mir eingeschaffene, nur von mir zu erlebende und schöpferisch realisierbare Welt. Die Einheit der einzigartigen Welt, die aus mir Einzelmenschen mit der mir eingeschaffenen, für mich geschaffenen und in meinem Leben sich entfaltenden schöpferischen Welt besteht, entspricht dem unwiderruflichen Auftrag meiner Selbst-Findung und Selbst-Werdung. Diese meine Unwiderruflichkeit meint mich und meine Unvergänglichkeit ebenso wie meine Vergänglichkeit, denn beide sind so wenig voneinander lösbar wie das Vergänglich-Unvergängliche der immer währenden Gegenwart jedes Augenblicks und des Göttlichen selber.

{123} Dabei geht es hier weniger um Sterblichkeit und Unsterblichkeit und Gut und Böse als um die Unüberwindlichkeit des Göttlichen, die in allem und jenseits von allem schöpferisch ist. Wenn wir das Chaos, das Grauen und die Unmenschlichkeit des Menschen heute mehr zu erfahren scheinen als je eine Menschheit

zuvor, so sollen wir dieses Unüberwindliche nicht vergessen, das noch im Selbstmörder lebendig ist, der sich dem Negativen mit seinem Sprung in den Tod nicht nur entgegenstellt, sondern es in seiner paradoxen Weise im Neinsagen zum Nein widerlegt, als wenn er, ohne es zu wissen, der Unzerstörbarkeit noch in seinem Sich-selber-Aus-löschen gewiss wäre.

{124} Im schöpferischen «Ich bin» und «Ich will» meines Ich stehe ich ununterbrochen in der Entscheidung, setze ununterbrochen Ja und Nein, Gut und Böse. Diese Gegensatzentscheidung ist geradezu identisch mit meinem Ich-Sein, denn auch mich nicht entscheidend entscheide ich mich. Mit diesem Sich-Entscheiden ist meine Freiheit und mein Leiden identisch; dabei besagt aber das Leiden meines Ich am Bösen, an meinem Bösen, am Bösen des Menschen und der Welt nicht das Geringste über dessen Vorhandensein jenseits von meinem in der Entscheidung stehenden Ich.

{125} Dieses Problem dem Göttlichen zuzuschieben entspricht wieder nur dem – allerdings unausweichlichen – Irrtum, nach dem das Bild des Göttlichen sich uns personalisiert und nun selber zu einem Ich-Ähnlichen und moralisch sich Entscheidenden wird. Aber wenn wir behaupten, das Schöpferisch-Göttliche schaffe Gut und Böse, Leben und Tod, Licht und Dunkel zugleich, so gehen wir damit bereits über diese Begrenzung eines sich in unserem Sinne entscheidenden Ich hinaus und erfassen das nicht sich Entscheidende, sondern Schöpferische des Göttlichen. Das Schöpferische aber ist jenseits von gut und böse. Ohne es zu realisieren, wissen wir das, wenn wir zum Beispiel keinen Dichter für das, was er schafft, moralisch verantwortlich machen, sondern ihn im Gegenteil daran messen, ob es ihm – wie zum Beispiel Shakespeare – gelingt, Gutes und Böses zugleich schaffen und in der Unparteilichkeit des Schöpferischen darstellen zu können.

{126} Die Überzeugung vom moralischen Überich-Charakter des Göttlich-Patriarchalen ist beim abendländischen Menschen noch so groß, dass wir diesem verkleinerten Göttlichen entweder die Frage nach dem Bösen zuschieben oder es als «nur gut» unsinnig zu verteidigen suchen.

{127} Aber das, was wir dem Göttlichen abnehmen müssen, fällt nun dem Menschlichen selber zu, und wir müssen es ertragen lernen, als «Ich bin» in einer Welt zu leben, die von dem jenseits aller Entscheidung stehenden Schöpferisch-Göttlichen so geschaffen ist, dass wir uns in ihr zu entscheiden haben. Dabei erfahren wir dauernd an der eigenen Ebenbildlichkeit unseres Ich-Selbst-Seins, dass dieser Entscheidungscharakter unseres «Ich» nicht einfach in einem Gegensatz zum

Schöpferischen steht, sondern in diesem als einem Gegensatzumfassenden enthalten ist.

{128} Auch wir selber als ein unser Leben schaffendes schöpferisches Dasein sind ja unendlich mehr als unser entscheidendes Ich. Als in die Welt und Menschheit verstrickte Ganzheit schaffen wir als Natur- und Trieb- ebenso wie als Geistwesen unser Schicksal mit seinem Guten und Bösen. Wir haben uns zwar in unserem Ja und Nein zu uns selber zu entscheiden, haben uns als gut und böse anzunehmen und abzulehnen, sind aber ununterbrochen gezwungen, sowohl das zu tun, was ein Anderes in uns oder wir als Ich selber als böse verurteilen. Ebenso müssen wir auch zum Beispiel im Selbstopfer ein Gutes tun, gegen das wir uns mit der ganzen Intensität sträuben, hinter welcher der Selbsterhaltungstrieb des Menschen steht. Wir sind aber nicht im Stande, die schöpferische Ganzheit unseres Daseins auf das nur «gute» Tun zu beschränken, abgesehen davon, dass die notwendige moralische Entscheidung unseres Ich keineswegs immer besagt, dass wir beurteilen können, ob das Gute, das wir tun, wirklich gut und das Böse, das wir tun, wirklich böse ist. Diese Relativität des Inhalts der Entscheidung, vor die wir als Ich gestellt sind, ändert aber keineswegs die Absolutheit des Sich-entscheiden-Müssens, die von uns verlangt wird. Und nicht nur das: wir sind als Ich auch in das Leiden hineingestellt, welches mit uns als einer Gutes und Böses tuenden schöpferischen Ganzheit und mit unserem über Gut und Böse urteilenden Ich unablässig verbunden ist. Das Wissen um die schöpferische Notwendigkeit unseres Auch-böse-Seins verhindert weder die Notwendigkeit unserer moralischen Entscheidung noch unseres Leidens an ihr. Wir wissen genug – ja allzu viel – von der Relativität der Entscheidung, die inhaltlich je nach dem Standort des Menschen, seinem Kulturkanon und seinem Bewusstseinsumfang Verschiedenstes fordert; trotzdem aber kann sich kein Ich der Notwendigkeit einer solchen Entscheidung entziehen.

{129} Das Ich der Entscheidung ist immer einsam, aber es ist ein Unterschied, ob es als isoliertes «Nur-Ich» und als Nur-Teil der Gruppe entscheidet oder im Bewusstsein der Numinosität seines «Ich bin». Dabei fehlt aber auch dieses Bewusstsein den Menschen nicht gegen Schuld und Irrtum; es wird ihm dadurch weder die Entscheidung noch die Möglichkeit des Sich-Verschuldens abgenommen. Beide sind mit der notwendigen Einseitigkeit und Vergänglichkeit unseres Ich-Seins mitgegeben, durch die wir in das Gut und Böse umfassende schöpferische Dasein mit eingeschlossen sind.

{130} Aber für den Menschen, der eine neue Beziehung zum Gut und Böse der menschlichen Wirklichkeit bekommen hat, ist die Beziehung zu sich selber, nachdem er gehandelt hat, verändert. Er kann sein Tun, das sich unabhängig von seinem

Wollen als gut oder böse herausgestellt hat, mit der Konsequenz, die es in sich enthält, als zu seinem Schicksal gehörig verstehen und es als notwendiges Geschehen nicht nur seiner Ich-Selbst-Verwirklichung, sondern auch der mit dieser unauflöslich verbundenen Welt-Verwirklichung annehmen.

{131} Auch hier zeigt sich – ohne dass dadurch dem Ich etwas abgenommen wird –, dass meine Schicksalsentscheidung, welche mit der meiner Mitmenschen unauflösbar verknüpft ist, sich in Gut und Böse als sinnvoll erfahren lässt. Dabei ist mein schöpferisches Dasein, das mich zum Beispiel unbewusst zu sein und meiner Triebnatur zu folgen zwingt, keineswegs immer böse, mein bewusst verdrängendes Ich keineswegs immer gut. (Dass das Umgekehrte ebenso wenig als Gesetz gilt, versteht sich von selbst.) Auch hier gehört die einmalige und unvorausehbare Entscheidung zum Schicksal des einzelnen, der als schöpferisches Ich-Selbst, selbst wenn ihm sein Weg von dem ihm unbekanntem Selbst vorgeschrieben wäre, diesen als frei entscheidendes Ich in jedem schöpferischen Augenblick neu zu wählen und zu gehen hat.

{132} Diese Erfahrung von der Einheit unseres Ich-Selbst-Seins, das schöpferisch gut und böse schafft, moralisch urteilt und leidet, führt zu keinerlei gotthaftem jenseits von gut und böse, aber auch nicht mehr in das Schuldgefühl eines abgeschnittenen Ich, das der Überforderung eines ängstigen Überich dauernd erliegt. Ich werde weder von meinem Ich-Sein noch von meinem Böse-Sein erlöst, auch nicht durch mich selber, auch nicht durch die Erfahrung meines Ich-Selbst-Seins, aber ich erfahre die Notwendigkeit meines Ich-Selbst-Seins als Ich-Sein und als Selbst-Sein in Schuld und Unschuld als sinnhaft, und dieser Sinn schließt in der durch mein Ich-Sein und meine Vergänglichkeit gegebenen Endgültigkeit jedes Augenblicks meines Lebens eine neue Art von Unschuld ein, die für uns ebenso wie für die uns verbundene und mit uns zugleich geschaffene Welt gilt.

{133} Im I-Ging folgt auf das Zeichen «der Wanderer», das Zeichen «das Sanfte». Der Kommentar, der beide Zeichen miteinander verbindet, sagt dazu: «Der Wanderer hat nichts, das ihn aufnehme, darum folgt darauf das Zeichen >das Sanfte, das Eindringlichem Das Sanfte bedeutet Hineingehen.» «Der Sinn ist, dass der Wanderer nichts hat, da er in seiner Verlassenheit bleiben kann, und dass daher Sun folgt, das Zeichen der Heimkehr (Anm. 15).»

{134} Die Verlassenheit des Wanderers, welche die unsere ist, führt zur Heimkehr, zur Heimkehr in das Sanfte, das hineingeht, in die Welt, in das Göttliche, in das Selbst, in uns selber. In der Heimkehr nimmt das wandernde Ich-Selbst des Menschen das Dasein an. Und in diesem Annehmen erfährt der Mensch die Welt

als das Ausgegossensein des Schöpferischen, das als Einheitswirklichkeit sich als das anbietet, in das es heimzukehren gilt, obgleich man niemals aus ihm entlassen worden ist. Es ist die Rückkehr eines unverlorenen verlorenen Sohnes, und die Rückkehr ist auch kein Zurück und keine «Kehr», keine Wende, sondern nur ein Sich-bewusst-Werden seines Gehens und Heimgekehrtheits.

{135} Wenn erst einmal der Irrtum durchschaut ist, es gäbe ein «falsches», ein «uneigentliches» Leben, und wenn das Dasein als Dasein des Göttlichen in der Begierde wie in der Askese, im Geben wie im Nehmen, in der Wolke ebenso wie im sie gestaltenden Gedicht durchsichtig geworden ist, dann wird das In-der-Welt-Sein nicht nur zur Einsamkeit, in welcher der Wanderer nichts hat, das ihn aufnähme, sondern auch zu einer Heimkehr in die niemals verlorene Geborgenheit. Hier fallen Verlorenheit und Geborgenheit in eins, denn wie wir als Ich verloren sind und verloren sein müssen, da wir kein personal-göttliches Gegenüber als ein «Außen» erleben, so sind wir als Ich-Selbst geborgen, da wir aus der nächsten Nähe zum Göttlichen niemals heraustreten. Erst in diese Geborgenheit heimzukehren heißt, in dieser göttlichen Welt wirklich zu leben. In ihr zu leben aber ist dann auch identisch damit, unter den Fußsohlen zu spüren, dass unsere Wege ewige Wege sind.

{136} Einen Teil dieser Begegnung mit dem Ewigen nennt die Psychologie archetypische Erfahrung. Diese Erfahrung aber begegnet uns heute nicht im Herausgehobenen und Heilig-Abgesonderten, sondern überall und immer, wo wir als Ganzes eine ganze Welt zu erfahren im Stande sind. Denn die nicht gefallene Welt ist die Welt der immer möglichen «Großen Erfahrung»; es ist die Welt, in welcher der Unterschied zwischen klein und groß, richtig und unrichtig verschwunden ist, weil das Personale als Transpersonales durchsichtig wird und das Transpersonale sich im Personalen einschränkt. In diesem Sich-Einschränken zum Personalen kehrt die Ganzheit der in jedem Einzelnen sich erfahrenden Ganzheit der Welt wieder. In einem angeblich Vergänglich-Uneigentlichen erscheint das Ewig-Eigentliche, und in einem einfachen Lied tönt die Liebe des Menschen, des Göttlichen, der Welt. Indem die ewigen Wege des Lebens aufleuchten, wird das Leben jenseits der Chaos-Erfahrung des Ich zu einer Welt des Vor-Geordneten, die wir nur noch zu gehen haben, um unsere Wege als ewige und geborgene Wege erfahren zu können. Gerade dann aber schmilzt die Zeit des Gehens zum ewigen Augenblick, in dem kein Weg und kein Geordnetsein für den Gehenden vorhanden ist, weil keine Zeit mehr sichtbar ist, sondern nur die Sinnerfülltheit des Jetzt.

{137} Dieses erfüllte Jetzt gründet aber in keinem zukunftslosen, amoralischen oder hedonistisch-gegenwartsgenießenden Dasein; es bleibt das Leiden ebenso wie

die Entscheidung. Aber das Mitklingen der Tiefe, die archetypische Resonanz, in der sowohl der Hintergrund der Welt als Einheitswirklichkeit wie der Hintergrund des Ich als Selbst mitschwingt, gibt allem Einmaligen, anscheinend Unzulänglichen und Verlassenen den Sinn, von dem aus sich das Leben als schöpferisch und unzerstörbar erweist. Obgleich sich nicht das Geringste «verändert» hat, ist alles neu; der abstrakte Charakter des zeitlichen Nacheinanders wird von der Ewigkeit des Augenblicks und die Verlorenheit des Ich von der Geborgenheit des Ich-Selbst übergriffen, aus der ich in der Einheit des Schöpferisch-Göttlichen mit meinem «Ich bin» niemals herausfallen kann.

{138} Hier ist «Begegnung» ebenso wie Identität, das Nicht-Selbst-Sein des Ich ebenso wie die Ich-Selbst-Einheit der Persönlichkeit in der Zwillingsnatur des Ebenbildes untrennbar miteinander verbunden. In der Erfahrung des «Übereinstimmens» wird das menschliche Leben sinnhaft. Ich stimme mit der Welt überein, ich stimme mit mir selber überein, Ich-Selbst und Welt stimmen in sich selber überein, gehören zusammen, sind eines, sind überall und immer.

{139} Wenn so der einzelne Mensch sein Leben als ein Schicksal, als die «ganze Welt» und als sinnerfüllt erfährt, erfüllt er sich nicht nur im Zeitablauf, sondern auch als ein Außerzeitliches. Im Nacheinander des Geschehens, der schicksalhaften Erfahrung, realisiert er sich nicht nur als eine Einheit von Ich und Selbst, von Bewusstsein und Unbewusstem, sondern auch als Projektion seiner selbst und seines Selbst in die Einheit eines Innen- und Außengeschehens. Die mir geschehenden Menschen und ich als mir geschehender Mensch sind in einem umfassenden Muster eines, und das, was in der Entfaltung des Zeitablaufs sich auseinander faltet, ist auch ein jenseits der Zeit Wirkliches. Dieses «jenseits der Zeit» erfährt sich sowohl als «von Anfang an so geplant», wie zum Beispiel im Horoskop, wie als ein einmalig Ewiges, das sich in den zeitlichen Ablauf verkleidet. Jeder Mensch ist in die Einmaligkeit seiner Herkunft, seiner Landschaft, seiner Zeit, seines Typs hineingeboren und hat alle die damit gegebenen Begrenzungen zu ertragen und zu erfüllen. Aber – wie wir sagten – «daneben» erfahren wir die Welt so wie uns selber nicht als Einmalig-Begrenztes, sondern als Einmalig-Ewiges. Wenn ich als Ich und als Bewusstsein zeitlich und begrenzt bin, bin ich als Selbst und als ein Jenseits dieses Bewusstseins ewig. Der Frühling ist zwar dieser einmalige Frühling als «Ich bin da» im Jetzt, aber er trägt in seiner nie wiederkehrenden Besonderheit einen doppelten Glanz, den der Einmaligkeit des Ich und seines «Nie-Wieder» und den der Ewigkeit des Selbst mit seinem «Immer schon da» und «In Ewigkeit Amen». Erst diese zwillingshafte Einheitserfahrung ist ebenbildlich sinngebende Erfahrung. Diese Erfahrung des Göttlichen als eines schöpferischen «Enthusiasmus», des schöpferischen In-Gott-Seins, bejaht das Sein als unendliche Endlichkeit, deren



Ewigkeit aus dem Schöpferischen stammt. Dieser Enthusiasmus des Göttlichen, des aus sich selber heraus strömenden schöpferischen Nichts, zwingt alles Seiende in die Wandlung des Werdens, damit es sich in der Wandlung als Ewiges bewährt.

{140} Dieses in der Zwillingsseinheit des Daseins Zusammengehören ist als Erfahrung ebenso evident wie als Formulierung paradox. Wir müssen als Ich vom Nicht-Ich, vom du und vom Selbst sprechen, weil ihre Einheit nur in der Ganzheit des erfahrenen schöpferischen Augenblicks möglich ist, in der «Aussage» des Ich aber bereits zerfällt. Wenn wir auf dieses sinngebende «Wissen ohne Wissen» unserer Ich-Selbst-Erfahrung hinweisen, hebt sich die Aussage des Ich zwar selber auf, aber unsere Erfahrung von ihm bleibt, obgleich sie nicht adäquat aussagbar ist, der unverlierbare Besitz unseres Daseins.

## Anmerkungen

1 Verf., Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, op. cit. 154

2 Genesis XII, 1.

3 E. Kahler, *The Tower and the Abyss. An Inquiry into the Transformation of the Individual*, New York 1957, S. 233.

4 Verf., *Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen*, op. cit.

5 Das «Ich» in der Übersetzung von R. Wilhelm ist hier sinngemäß durch «Selbst» ersetzt worden. Vgl. Übersetzung des Tao Te King durch Yi Lu Tang.

6 Kahler, op. cit., S. 195.

7 Vgl. weiter vorn, *Der schöpferische Mensch und die «Große Erfahrung»*, S. 104.

8 Das «Ich bin» bleibt das Zentrum dieses Namens, unabhängig davon, ob man ihn als Gegenwart, Zukunft oder als «Ich bin da» interpretiert.

9 Talmud Sanhedrin 46 b.

10 C. G. Jung, *Psychologische Typen, Definitionen*; op. cit.

11 E. Buddeberg, *Denker und Dichter des Seins. Heidegger/Rilke*; Stuttgart 1956, S.22.

12 R. M. Rilke, *Gedichte 1906-1926*, Wiesbaden 1953, S. 294.

13 Mai Mai Tze, *The Tao of Painting*, «Bollingen Series» XLIX, Pantheon Books, 1956.

14 Verf., *Tiefenpsychologie und Neue Ethik*, Zürich 1949.

15 Richard Wilhelm, *I-Ging*, op. cit., S. 600.

## Anhang

Vorwort zum Sammelband «Der schöpferische Mensch», Zürich: Rascher-Verlag, 1959

Die Einheit, welche die in diesem Bande gesammelten Arbeiten bilden, hat sich im Nacheinander ihres Entstehens entfaltet. Das Wesen des schöpferischen Menschen, so wie es hier zu fassen versucht wird, beschränkt sich dabei nicht auf den Kunstschaffenden Menschen, obgleich an seinem Beispiel vieles am leichtesten verdeutlicht werden kann.

In der Arbeit an dem Problem, den Menschen als schöpferisches Wesen par excellence darzustellen, wurde es notwendig, die Begriffe der Analytischen Psychologie zu erweitern und neue Akzente zu setzen. Die umfassendere Deutung des Archetyps und der Versuch, den Begriff «Einheitswirklichkeit» herauszuarbeiten, gehören in diesen Zusammenhang.

Jenseits aller theoretischen Bemühung kam es darauf an, die unauflösliche schöpferische Verbindung zwischen dem Menschen, dem ihn umfassenden Hintergrund, zu dem er selber gehört, und der Welt, die ihn umgibt und die er schafft, in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen. Der Mensch als «homo creator» ist das entscheidende Anliegen unserer Zeit, deren Gesundung und Entwicklung davon abhängt, ob der Einzelne sich wieder als schöpferisch, das heißt mit seinem Wesen und dem Wesen der Welt verbunden, zu erfahren vermag.

Alle hier vereinigten Eranos-Vorträge wurden erweitert und, wie ich hoffe, dadurch verdeutlicht. Der Aufsatz über Trakl versucht, den in den anderen Arbeiten allgemein dargestellten Zusammenhang von Personalem und Transpersonalem an einem konkreten Beispiel schöpferischen Daseins zu erhellen.

Tel Aviv, Februar 1959