

HERBERT KESSLER

DAS  
OFFENBARE  
GEHEIMNIS



DAS SYMBOL ALS WEGWEISER  
IN DAS UNERFORSCHLICHE  
UND ALS ANGEWANDTE URKRAFT  
FÜR DIE LEBENSGESTALTUNG

AURUM VERLAG

Dem Geheimnis, in das unser Menschsein eingebettet ist, können wir uns nur in Symbolen nähern.

Bei sorgsamer Beachtung verhilft das Symbol zur Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung. Es stiftet echte Gemeinschaft – es verbindet Person mit Person. Es ist eine Brücke zwischen Natur und Geist, zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, dem Weltlichen und dem Überweltlichen. Es ist die Sprache des Unerforschlichen und jener Urkraft, der wir die seelisch-geistige Energie zur Lebensgestaltung verdanken.

Eine ebenso wichtige Rolle spielen Symbole im kulturellen Bereich – ohne sie verblasen Religion, Kunst, Dichtung und Metaphysik. Werke der Weltliteratur, Werke der bildenden Kunst, die Hochreligionen und die metaphysischen Gedankengebäude sind ohne Einsicht in ihr »Hauptwort«, das Symbol, nicht voll zu verstehen. Der Reichtum unseres Kulturerbes erschließt sich erst im Symbolverständnis in seiner ganzen Vielfalt, Tiefe und andauernden Intensität.

**DAS OFFENBARE GEHEIMNIS** – als Titel aus Goethes »West-östlichem Divan« entlehnt – macht diese Zusammenhänge einsichtig und zeigt dem Leser die Möglichkeiten auf, die er durch den Umgang mit Symbolen gewinnt. Unter Heranziehung der Symbolkunde, Mythologie, Ritualistik, Religionswissenschaft, Psychologie, Tiefenpsychologie, der Sprach-, Literatur- und Kunstwissenschaft, der Soziologie, Ästhetik und Metaphysik breitet Kessler geradezu ein »Feuerwerk« wissenschaftlicher Annäherung an das Unerforschliche vor uns aus, das sich in Symbolen kundtut. Sein Werk stellt eine Allgemeine Theorie der wirkräftigen Symbole dar, doch versteht es sich nicht als ein theoretisierendes Buch zur Symbolproblematik, sondern als ein in seiner Art einmaliges »Lebensbuch«. Es beleuchtet insbesondere die Entstehung und das Telos der Symbole, wobei das schöpferische Vermögen des Menschen, ausgehend von tiefenpsychologischen Erkenntnissen, durchleuchtet wird. Der hier behandelte Symbolbegriff ist der Symbolbegriff Goethes, dessen symbolische Weltanschauung aus dem Wissen unserer Zeit, unter Hinzufügung des Forschungsertrags der letzten anderthalb Jahrhunderte, neu begründet wird. Es geht um eine Wesensschau, bei der

HERBERT KESSLER

DAS  
OFFENBARE GEHEIMNIS

Das Symbol  
als Wegweiser in das Unerforschliche  
und als angewandte Urkraft  
für die Lebensgestaltung

Mit einem Vorwort  
von  
Hermann Pongs



AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

Forschungsunternehmen  
der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V.,  
Nr. 14

Meinem Freunde  
FRITZ BOLLE  
zugeeignet



1988.2871  
(6 4590)

1977  
ISBN 3 591 08043 8  
© 1977 by Aurum Verlag GmbH & Co KG, Freiburg im Breisgau.  
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,  
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung,  
vorbehalten.  
Gesamtherstellung: Druckerei Karl Schillinger, Freiburg i. Br.  
Printed in Germany



»In gewissen, nahezu übernatürlichen Seelenzuständen enthüllt sich die Tiefe des Lebens in seiner Ganzheit beim Anblick dessen, was man vor Augen hat, und sei es noch so gewöhnlich. Es wird zum Symbol dafür.«\*

Charles Pierre Baudelaire (1821–1867)

## INHALT

VORWORT von Hermann Pongs	11
WAS DER LESER ERWARTEN DARF	13
I Zur Einführung: WIRKKRÄFTIGE SYMBOLE	19
Erste Betrachtung DURCHBRUCH DER BILDER	21
<i>Politik gebraucht Symbole</i> 21 · <i>Entstehung, Geltung, Variation von Symbolen</i> 23 · <i>Figurengedichte</i> 24 · <i>Gewahrwerden von Qualitäten</i> 28 <i>Paul Klees Versunkenheit</i> 29	
Zweite Betrachtung LEBENDIGER MYTHOS ALS SYMBOL	35
<i>Jungs Studie „Ein moderner Mythos“</i> 35 · <i>Grenzgänge</i> 37 · <i>Zitathafte Leben</i> 38 · <i>Im Zentrum der Welt</i> 40 · <i>Geistig-sittliche Erbauung</i> 43	
Dritte Betrachtung SYMBOLE ALS MEDIUM DER TRANSZENDENZ	47
<i>Der Symbolisierungsprozeß ist stets ein Überstieg</i> 48 · <i>Goethes Gedicht „Selige Sehnsucht“</i> 49 · <i>Metaphorik</i> 51 · <i>Annäherung an das Unerforschliche</i> 53 · <i>Teilhaber der Seins-Mitte</i> 55	
II ENTSTEHUNG UND AUFFASSUNG WIRKKRÄFTIGER SYMBOLE	61
Vierte Betrachtung INSPIRATION	63
Entstehungsfaktoren des Symbols I <i>Die Begriffe Inspiration, Offenbarung, Symbol und Selbst-Transzendenz</i> 63 <i>Der Einfall</i> 66 · <i>Enthusiasmus</i> 70 · <i>Klassische Zeugnisse der Inspiration</i> 73	

\* Übersetzt von Johannes Kleinstück, *W. B. Yeats oder Der Dichter in der modernen Welt*, Hamburg 1963, S. 72.

### Fünfte Betrachtung

#### IMAGINATION

##### Entstehungsfaktoren des Symbols II

Wie Eindruck und Ausdruck symbolisieren 77 · Die Gemütsregung sowie das Nicht-Ich 79 · Das Absolute der Imagination 82 · Der Verlust der Transzendenz und die eigenständige Evidenz der Dichtung 84 · Diltheys Deduktion des Symbols aus der psychophysischen Natur des Menschen 87

### Sechste Betrachtung

#### SIND SYMBOLE ILLUSION?

Einbildungskraft, Phantasie, Imagination 93 · Gedichte als Symbole der Seele 94 · Poetische Willens-Gestalten 97 · Die Wirklichkeit des Unwirklichen 99 · Symbole geistigen Seins 102

### Siebente Betrachtung

#### DAS SYMBOL ALS INTELLEKTUELLES SINNBILD

Was das Imaginäre gegen Illusionen abschirmt 107 · Formen des eigenen Intellekts 110 · Symbole des Unbewußten 113 · Symbole als Integrationsfaktoren 116

### Achte Betrachtung

#### INTUITION

##### Entstehungsfaktoren des Symbols III

Inspiration, Intuition und Phantasie 121 · Einbildungskraft und Intuition – vereint und getrennt 123 · Symbolik als Lebenswissenschaft 126 · Gefühle und Gefühlsartiges 128 · Von der praktischen Intuition zur intellektuellen 130 · Intuitive Symbolbildung 134

### III DAS SYMBOL ALS ANGEWANDTE URKRAFT UNSERER LEBENSGESTALTUNG

### Neunte Betrachtung

#### MIT SYMBOLEN LEBEN

Das kulturelle Gewicht des Symbols. Instrument der Freiheit 139 · Riten 142 · Gebräuche 143 · Angewandte Urkraft 146 · Selbstverpflichtung 148

### Zehnte Betrachtung

#### OPERATIVE SYMBOLIK

##### Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung

Erleben – Verhalten, Bewußtsein – Unbewußtes 153 · Wie C. G. Jung das Symbol definiert hat 154 · Intuitive Symbolbildung 158 · Symbole sind die Hauptwörter der Intuition 162

### Elfte Betrachtung

#### KÖNIGLICHE KUNST

##### Methoden der Selbstverwirklichung

Urkraft 169 · Der Geistbegriff von C. G. Jung 171 · Der Logos 175 · Mysterien 177 · Mitschaffen 178 · Besinnung 181 · Einfalt in der Vielfalt 185

### IV DAS SYMBOL-TELOS ALS WEGWEISER IN DAS UNERFORSCHLICHE

### Zwölfte Betrachtung

#### DAS SYMBOL ALS MEDIUM DER TIEFENERLEBNISSE UND DER GANZHEIT DES MENSCHEN

##### Symbol-Telos I

Das Lebendig-Ganze und das Lebendig-Konkrete 189 · Die Macht des Gefühls 190 · Tiefenerlebnisse 192 · Struktur und Strukturiertheit 194 · Selbsteinsicht, Einführung und Intuition 198

### Dreizehnte Betrachtung

#### EINHORNJAGD

##### Die Ich-Selbst-Erfahrung

Von der Symbol-Genese zum Symbol-Telos. Polare Strukturen. Selbsteinsicht als Gnosis 203 · Wesens-Wirklichkeit 205 · Wesenserkennntnis 208 · Wer die Vollkommenheit sucht und sich selber Ziel ist 211 · Selbstbildung durch Verwandlung des Erlebten in ein Bild 213

### Vierzehnte Betrachtung

#### VOM GLAUBENS- ZUM SOZIALSYSTEM

##### Symbol-Telos II

Das Unerforschliche 215 · Das Symbol und die Magie der Seele 216 · Symbolsprache 220 · Das Sozial- im Symbolsystem 222

### Fünfzehnte Betrachtung

#### DAS UNERFORSCHLICHE ALS TELOS DER SYMBOLE

Kommunikation 227 · Die Seinsmächtigkeit des Symbols 229 · Ganzheits-Symbole 233 · Die Idee der Totalität der Welt 235 · Sinnbildliche Existenz 238

169

187

189

203

215

227

77

93

107

121

137

139

153

Sechzehnte Betrachtung DAS SAGEN DES UNSAGBAREN Symbol-Telos III <i>Ausdrucks- und Zielfunktion des Symbols</i> 241 · <i>Transzendenz-Erfahrungen</i> 242 · <i>Das esoterische Symbol</i> 244 · <i>Der Dreiklang Geheimnis, Schweigen, Symbol</i> 247 · <i>Die Unzulänglichkeit der Sprache</i> 250 · <i>Das Schweigen im Symbol</i> 252	241
---	-----

ANHANG	255
ANMERKUNGEN UND LITERATURHINWEISE	257
ZUR BIBLIOGRAPHIE	285
PERSONENVERZEICHNIS	287
SYMBOLREGISTER	293
SACHREGISTER	297
VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN	309

## VORWORT

Symbole sind allzu häufig mißbraucht worden. Das haben wir beispielsweise vor gar nicht langer Zeit, nämlich während des sogenannten »Dritten Reiches«, folgenreich erfahren. Deshalb ist jeder Versuch nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu lebenswichtig, der es unternimmt, das ungeheure Kräftefeld des Symbols kundig aufzuschließen und heranwachsenden Generationen zu vermitteln.

Mit der Passion dessen, der »mit Symbolen lebt«, gibt Herbert Kessler hier eine einzigartige Führung durch die heute kaum noch übersehbare Symbolforschung und leitet hin zu den eigentlichen Quellen. Es gehört schon ein besonderer Mut dazu, dabei von Goethes Symbollehren auszugehen und sich immer wieder auf sie zu beziehen. Denn Goethe ist für anarchisch Gesinnte wie ein rotes Tuch, wie die Inkarnation ewiger Werte, die aus quasi-progressiven Schulen ausgeräuchert werden sollen. Goethe, der Individualist, gegen den heute oft die Emblemata des Barocks als objektivere Größen heraufbeschworen werden.

Es ist bewunderungswürdig, wie Kessler seine Arbeit übersichtlich zu strukturieren weiß. Er beginnt mit zwei eindrucksvollen, überraschend schöpferischen Beispielen. Das eine bezieht sich auf Paul Klees Bilder, deren Ausstellung 1975 in Stuttgart Jugend zu Tausenden anzog – unter dem Leitwort »Die Ordnung der Dinge« und unter dem Wort Klees, »daß Symbole den Geist trösten, damit er einsehe, daß für ihn nicht nur die eine Möglichkeit des Irdischen . . . besteht.«

Das andere Beispiel ist Goethes Gedicht »Selige Sehnsucht« aus dem *Divan* mit den als ein Gericht gesprochenen Schlußversen:

Und solange du das nicht hast,  
Dieses Stirb und Werde,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.

Mit drei Schlüsselbegriffen öffnet Kessler den Zugang: Inspiration, Imagination, Intuition. Inmitten die Einbildungskraft. Die Ergänzung vollzieht sich im Einbeziehen des Unbewußten und im Erschließen der Polarität.

Das Mit-Symbolen-Leben führt zum Gemeinschaftssymbol, zu den Riten, zu den biologischen Wurzeln – bis hin zum sprachlichen Spiel. Es folgt eine Auseinandersetzung mit Carl Gustav Jung, dessen archetypisch formulierter Symbolbegriff von Kessler gewürdigt, gleichzeitig jedoch überschritten wird. Hier liegt der überzeugende

de Schwerpunkt, vielleicht das stärkste schöpferische Moment der Kesslerschen Arbeit: Jungs Vereinigung von Gegensatzpaaren im Zusammenspiel des Bewußten und Unbewußten, von Geist und Trieben, wird zur »operativen Symbolik« fortentwickelt, die den Menschen »zum Mitschöpfer seiner selbst und zum Treuhänder irdischen Lebens« macht. Das »höchst Komplexe« des Symbols wird erfahren, zusammengesetzt aus den »Daten aller psychischen Funktionen«. Jung öffnete sich dem östlichen Denken; doch Kessler führt über Jung hinaus – zu einer »kosmologisch bezogenen universalen psychologischen Symbolik«. Das Geistige der Symbolkraft wird gestützt durch Wilhelm von Humboldts Sprachwelt, seine »Energeia«. Die Methoden der Selbstverwirklichung werden abgetastet aus der Praxis der Lehre, des Gesprächs, des Ritus, des Werks, der Tat, der Meditation, des gleichnishaften Vorbildes.

Die Bürgschaft für die Integrationskraft des Ganzen aber liegt im »Gefühl«, im »Herzen des Gefühls«, in den »Tiefendimensionen des Gefühls«, in ihrer weitgespannten Gegensätzlichkeit. Hier wird die Forschung erneut mutig und breit durchgemessen. Einbildungskraft und Gefühl treffen im intuitiven Erfassen zusammen. Ans Ende ist, wie bei Goethe, das Unerforschliche gestellt.

Welche zentrale, tragende Rolle das Gemüt spielt und wie zentral-gefährdet heute der Symbolzusammenhang des individuellen wie des gemeinschaftlichen Ganzen ist, mag ein Wort Bert Brechts dartun, das er 1944 in sein Arbeitsjournal schrieb: »In Augenblicken der Verstörung fallen im Gemüt die Bestände auseinander wie die Teile tödlich getroffener Reiche, die Verständigung zwischen den Teilen hört auf . . . sie haben nur noch die Bedeutung, die sie für sich selbst haben, das ist wenig Bedeutung.«

Die hier vorgelegte Arbeit von Herbert Kessler kann zu einer Selbsthilfe und Selbstverwirklichung beitragen, die sich sinnvoll in ein Ganzes fügt. Dies ist in unserer Zeit ein ungewöhnlich dankenswertes Unterfangen.

Hermann Pongs

## WAS DER LESER ERWARTEN DARF

Dieses Buch ist eine Paraphrase von Goethes Symbolbegriff: Es fügt den Forschungsertrag der letzten anderthalb Jahrhunderte hinzu, und Goethe wird außerhalb der Dritten Betrachtung nur gelegentlich erwähnt, aber sein Symbolbegriff erweist sich als vollgültig. Auch andere Kategorien Goethes – die Metamorphose, Polarität und Steigerung – sowie seine symbolische Weltansicht werden beglaubigt.

Das rechtfertigt die Entlehnung des Buchtitels *Das offenbare Geheimnis* von einem Gedicht Goethes, das im *West-Östlichen Divan*, »Buch Hafis«, nachzulesen ist. Hafis wird darin als Dichter gefeiert, der gleichermaßen weltlich und mystisch ist. Im »Epirrhema« fordert uns Goethe auf, »ohne Säumnis« das »heilig öffentlich Geheimnis« zu ergreifen. Ob, wie weit und inwiefern das dem Menschen der Moderne möglich ist, wird von uns untersucht – angesichts der Welträtsel gewiß kein kleines Unterfangen.

Der ernsthaft Suchende wird sich darüber im klaren sein, daß man vom Unerforschlichen erst an der Grenze des Erforschten oder gar des Erforschbaren reden darf. Das setzt die Beschäftigung mit den einschlägigen Wissenschaften voraus; wir haben uns deshalb nicht auf die Symbolkunde, Mythologie und Ritualistik beschränkt, sondern auch Religionswissenschaft, Psychologie, Tiefenpsychologie, Sprach-, Literatur- und Kunstwissenschaft, Soziologie, Ästhetik und Metaphysik herangezogen. Das Werk hat also ein breites wissenschaftliches Fundament.

Auf eine streng philosophische Grundlegung des Symbols ist verzichtet; der Verfasser möchte sie einer Monographie vorbehalten; *Das offenbare Geheimnis* sollte nicht mit Begriffsanalysen überfrachtet werden. *Wissen und Weisheit* zu versöhnen, ist ein Versuch, der als solcher lohnt; er wird gewagt. Insofern philosophieren wir, denn Philosophie heißt wörtlich »Liebe zur Weisheit«.

Die wissenschaftlichen »Symbole«, wie sie etwa die mathematische Logik der Gegenwart, die Logistik, verwendet, haben wir aus dem Spiel gelassen, da ihr Zweck ein fachlicher ist. Der Laie lebt allein mit jenen Symbolen, die etwas in seinem Bewußtsein oder auch im Unbewußten bewirken. Wir nennen sie die *wirkkräftigen* oder *operativen Symbole*. »Operativ«, weil diese Symbole eine Arbeit verrichten, indem sie in die geistseelischen Regungen des Symbolikers eingreifen und durch dessen Tätigkeit das wahrnehmbare Symbol-Gebilde, das fertige Opus (Werk) überhaupt erst vollenden. Das hat zur Folge, daß der Leser, Hörer oder Betrachter eines Symbols die kreative Tätigkeit des Symbolschöpfers nachvollziehen muß. Entspre-

chend wird das geheimnisvolle Geschehen der Inspiration, Imagination, Intuition aufzuhellen versucht. Des weiteren das Symbol-Telos, die absichtslose Zielgerichtetheit symbolischer Wirkmacht. Was wir vom Maler, Dichter oder Denker ausführen, muß der Benutzer der Betrachtung mitdenkend, mitempfindend auf sich selbst beziehen. Der Leser wird aufgerufen, das Sinnbild vor sein geistiges Auge zu stellen und die Symbolidee selbst zu deuten.

Was auf diese Weise entsteht, ist eine *Allgemeine Theorie der wirkkräftigen Symbole*. Theorie im Wortsinn von griechisch *theorein* = schauen. Jedoch fundiert im Sachwissen der zuständigen Wissenschaft und stets auf sorgfältige Handhabung der Begriffe bedacht, so daß namentlich *der Symbolbegriff* in wechselnden Zusammenhängen induktiv aufgedeckt und in Erläuterungen gegebener Definitionen vielseitig bestimmt wird. Insofern dürften wir auch Wissenschaftlern und Philosophen etwas zu bieten haben.

Das Hauptstück »Entstehung und Auffassung wirkkräftiger Symbole« (Vierte bis Achte Betrachtung) und vom letzten Hauptstück die Zwölfte und Dreizehnte Betrachtung haben einen vorwiegend theoretischen Charakter; ihr Stil ist der einer Abhandlung, wenn auch durch Beispiele, Fälle oder – so bei der Darstellung der Inspiration – durch viele Selbstzeugnisse Inspirierter aufgelockert. Die übrigen Kapitel sind im Essay-Stil verfaßt; sie werden wohl auch jenen Interessenten befriedigen, dem die wissenschaftliche Argumentation gleichgültig ist. Wer sich in das Gesamtwerk hineinfinden will, kann die Analysen zunächst überschlagen und sich an den Essay halten. Danach freilich sollte er das Buch nochmals von vorn und ganz lesen, denn meditative Betrachtung beginnt mit dem nachdenklichen Studium, der Konzentration, um in der Sammlung von der Reflexion zur Imagination oder Intuition fortzuschreiten. Der *Yoga des Wissens* ist die Grundlage der Weisheit und mündet in den *Yoga der Tat*.

Dieses Buch ist kein wissenschaftliches; es ist vielmehr ein *Lebensbuch*, ein Versuch, auf die Frage zu antworten: *Wie läßt sich mit Symbolen leben?* Schon in der Fragestellung klingt das Ungenügen an, nämlich daß wir uns der Ungesicherheit, der Exponiertheit des Lebens mit Symbolen schmerzlich bewußt sind. Ruhm, Reichtum, Macht sind bei den Naturwissenschaften und der von ihnen gelenkten Technik, allenfalls noch bei der Psychologie und den Gesellschaftswissenschaften sowie jener Literatur und Kunst, an denen sich der Zeitgeist gütlich tut. Das Schrifttum zur Symbolik ist zwar unübersehbar, aber wer sich auf den Umgang mit Symbolen ernsthaft einläßt, steht damit im Abseits, wie ein Sonderling, ein Esoteriker, an dem der große wohlbefahrene Strom der Zeit vorüberfließt. Er wird selbstverständlich dem Wissenschaftler, dem Forscher und dem Epistemologen den Vortritt lassen und sich mit dem Plätzchen begnügen, das die Wissenschaften noch nicht beackern. Ja, soweit möglich, lassen wir die Balken, Bretter und Dielen zu unserer Stifts- oder Bauhütte von den einschlägigen Wissenschaften zuschneiden und bescheiden uns mit der Kompilation, dem Aufschlagen unseres luftigen Baues.

Symbolisches Denken wäre purer Nonsens, wollte man es den wissenschaftlichen Regeln der Verifizierung unterwerfen. Philosophen und Wissenschaftler legen allenfalls in Biographien dar, wie sie zu ihren Entdeckungen oder Erkenntnissen gekom-

men sind; da hört man dann von einem Einfall oder einer Eingebung. Diese aber drücken sich im Symbol unmittelbar aus; in Begriffen auswerten lassen sie sich nur auf Umwegen. Gewiß ist es ein Widerspruch, daß wir Symbole begrifflich erfassen. Wir tun es jedoch in der Erwartung, daß der Leser die Rückübertragung in die Lebenspraxis vornehmen wird.

Die *Littérature engagée* nimmt einen Standpunkt ein, verfißt Überzeugungen, und unsere Symbolik ist engagiert, appelliert an Vertrauen und Einsicht, will aufklären, freisetzen, also Emanzipation erkämpfen, zum rechten Gebrauch von Symbolen anhalten, denn er ist der Weg zur Freiheit. Das Telos der Symbole ist die *Freiheit*. Aber der Kontext unserer Symbole ist voller Schwerkraft. Die Leichtigkeit enthusiastischen Auffluges will nicht recht gelingen; die Erdschwere hängt wie ein Klotz an den Symbolen, so daß sie beim Transzendieren gar bald flügelahm sind. Doch, ist das nicht ein genaues Abbild der Bedingtheit, in der wir uns als Erdensöhne und -töchter unabänderlich befinden?

Der Genfer Psychologe und Epistemologe Jean Piaget hat in seiner Streitschrift *Weisheit und Illusionen der Philosophie*\* eine temperamentvolle Attacke gegen die Anmaßung von Philosophen geritten, die dem »falschen Ideal einer suprawissenschaftlichen Erkenntnis« huldigen und sich hierbei auf ihre Intuition\*\* berufen. Die barsche Polemik Piagets verkürzt sich wiederholt zur Gleichung: Intuition = Illusion. Gerade noch billigt er der Philosophie zu, daß sie Resultate der Wissenschaft »intuitiv voraussieht«. So hat Nikolaus Cusanus die Kontinuität in der Natur behauptet, aber erst ein Mathematiker, Leibniz, hat sie durch Erfindung der Infinitesimalrechnung verständlich gemacht\*\*\*.

Das erstere ist die »Antizipation einer Erkenntnis«, das zweite »eine wirkliche, erworbene und überprüfbare Erkenntnis«. Probleme zu stellen, Probleme in genialer Voraussicht zu formulieren, zu deren Lösung die Wissenschaft Jahrhunderte später die Instrumente zurechtschleift, ist das nicht wundervoll? Die antizipatorische Intuition hat demnach ihre, wenn auch begrenzte, Bedeutung sogar für die Wissenschaften.

Piaget muß weiterhin einräumen, daß es »ein Ensemble lebenswichtiger Werte gibt, deren axiologische Bestimmung die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis überschreitet«. Diese »Werte entsprechen spezifischen Intuitionen«, die laut Piaget als »Mittel der Bewertung völlig legitim sind«. Das intuitive Bewerten ist für das Subjekt auch nach Piagets Auffassung eine Notwendigkeit, obgleich\*\*\*\* die »intuitive Evidenz nichts anderes ist als bloß subjektive Gewißheit«. Hier sei die Frage erlaubt, was für das Subjekt wohl wichtiger sei als der Glaube an das »Ensemble lebenswichtiger Werte«! Wer könnte ohne sie auch nur einen Arbeitstag bewältigen? Alles ist leichter zu entbehren als die Selbstgewißheit, die in einer Wertordnung gründet.

\* Aus dem Französischen von Friedhelm Herborth, Frankfurt/M. 1974.

\*\* S. 103, 106, 143, 32, 72, 87, 113–117, 123f., 131, 134–136, 139f., 142–149, 158, 166, 177, 180, 190, 200, 208f., 273, 285.

\*\*\* Das Beispiel – von Piaget S. 284f. zitiert – stammt von J.-C. Piguet.

\*\*\*\* S. 23f., 32, 135.

Wer sein Leben führen will, muß sich irgendwie binden; er muß infolge seiner Grundentscheidung handeln, obschon er sich damit dem Risiko des Irrs und Verfehlens ausliefert. Piaget\* selbst hebt hervor, daß »es nur verhältnismäßig wenige metaphysische Grundpositionen gibt und diese im Laufe der Geschichte dieselben geblieben sind«; auch sagt er: »Jeder denkende Mensch nimmt eine Philosophie an oder macht sich selber eine, auch dann, wenn seine Gesamtauffassung von der Realität und sein Verständnis der Werte in seinen Augen approximativ und persönlich bleiben«. Die »wissenschaftliche Wahrheit« erfaßt »die Natur des Menschen keineswegs erschöpfend«, so daß auch Wissenschaftler ständig die Grenzen tatsächlicher Erkenntnis in ihren unumgänglichen Entscheidungen überschreiten. Der Begriff der *Einsicht* »impliziert eine lebensnotwendige Einstellung« (S. 259). Diese Lebens- und Geisteshaltung ist nicht willkürlich, sondern den Umständen gemäß besonnen, denn sie stützt sich auf eine wohlüberlegte Ordnung der Werte, bei der man sich »nur der Reflexion bedienen kann«.

»Da diese Methode aber ganz an die Persönlichkeit des Reflektierenden gebunden ist, führt sie zu Überzeugungen, die man als Einsichten oder vernünftigen Glauben bezeichnen kann; unter dem Gesichtspunkt objektiver oder intersubjektiver Wahrheitskriterien sind solche Überzeugungen keine Erkenntnisse« (Piaget, S. 23f.). Das zu sein, beanspruchen unsere Betrachtungen auch gar nicht; denn ein solcher Anspruch wäre nicht nur nach den Maßstäben strenger Wissenschaftlichkeit abwegig – für das Symbolverständnis ist er geradezu verhängnisvoll. *Wer Symbole objektiviert, operiert sie weg.* Danach hält er das Kleid der Angebeteten statt dieser in Händen. Piaget (S. 23) umreißt die Gemarkung möglicher Symbolbetrachtung ziemlich genau in seiner Eingrenzung »philosophischer Reflexionen«: »Wenn es um metaphysische Probleme geht, die sich auf die Koordinierung von als wesentlich geltenden Werten beziehen, um Fragen also, in deren Beantwortung Elemente von Überzeugung oder von Glauben eingehen müssen, bleibt die spekulative Reflexion natürlich die einzige mögliche Methode.« Das ist die Spielwiese, auf der wir uns, ohne bei den Wissenschaften anzuecken, als Symboliker tummeln dürfen.

Allerdings ist das erst der Eingang zur wahren Größe des Symbols. So gewaltig die bewundernswerten Errungenschaften von Wissenschaft und Technik sind, ist doch der Zweifel daran geschwunden, daß ihre ungezügelter Anwendung das Leben auf Erden zerstören wird. Ohne Wissenschaft und Technik ist unser Dasein nicht mehr zu fristen – aber auch mit ihnen droht der Abgrund. Das Tempo der Ereignisse wird bei leichtfertiger Mißachtung der irdischen Lebensbedingungen immer rasanter. Der Mensch des wissenschaftlichen Zeitalters beutet die natürlichen Ressourcen in einem Volumen aus, das ihn zum schlimmsten Parasiten der Erde stempelt. Läßt sich die sausende Fahrt in das Grauen der Selbsterstörung noch verhindern? Die Zahl der Haltlosen wächst; mit ihnen die Zahl der Zyniker.

Die Abwehr dieses Trends fordert ein Umdenken: Wo das Wissen ohnmächtig ist, wird vom Menschen Weisheit verlangt; mit ihr hat er die Hierarchie seiner Werte zu

\* S. 56, 61, 81, 259.

setzen. Wo der Begriff versagt, möge der Mensch auf *die Symbole* achten. *Sie sind das Wort der Weisheit.* Wer Symbole zu verstehen lernt, dem ist nicht mehr bang um den Sinn seines Daseins, und er wird nicht nur Kunstwerke und Dichtungen mit verfeinertem Genuß kosten, er wird auch seine Wesensart besser verstehen und zielstrebig den Weg einschlagen, den zu gehen ihm als Person bestimmt ist. Das Symbol beseelt den Verständigen mit jener Urkraft der Lebensgestaltung, deren besonnenen Gebrauch Sokrates als »Königliche Kunst« gepriesen hat. Wer diese »Kunst« bewußt praktiziert, dem wird sich das Geheimnis unseres Menschseins gewiß nicht verweigern. Die Symbole der Königlichen Kunst bezeugen es.

Gruppiert man das menschliche Verhalten auf gestaffelten Ebenen, so ist die *symbolische Verhaltensebene die höchste.* Die Nimweger Psychologen Calon und Prick\* lassen die Verhaltensebenen von unten nach oben steigen: »von völliger Gebundenheit empor zur Freiheit und Verfügbarkeit«. Die Professoren begründen das: Nur der Mensch kann »tun als ob«; nur er kann sich auf dem symbolischen Niveau bewegen. »Der Mensch erkennt mehr am Objekt, als was ihm in seiner Eingeschränktheit in Raum und Zeit erscheint: er überschreitet das Dieses und dessen Hier und Jetzt der sinnlichen Erkenntnis, er kann sich des Bezugs auf sein Selbst entziehen und die konkrete Situation transzendieren. Während das Tier in einer Welt von Signalen lebt und die Welt nur insofern erkennt, als sie an seine sinnlichen Bedürfnisse appelliert, lebt der Mensch in der Welt der Symbole, in der für ihn das sinnlich Erfahrene über sich selbst hinausweist und zum Symbol einer höheren Wirklichkeit wird. Er kann von der raumzeitlichen Bestimmtheit der Gegebenheiten »absehen« (abstrahieren) und die Relation auf sein Wohl und Wehe, d.h. den Appell an sein Tun und Lassen wegschieben: er kann im Besonderen das Allgemeine erfassen, im Veränderlichen und Wechselnden das Bleibende und Unveränderliche und im Vielen und Auseinanderliegenden das Eine und das Einigende. In diesem Aspekt der Erkenntnisintentionalität offenbart sich die geistige Erkenntnis«.

Wir werden nun die Sätze von J. J. Bachofen\*\* verstehen, der das Symbol von jener Sprache abhebt, die mit Worten verdinglicht, und hierbei dem Symbol eine großartige Entfaltung des menschlichen Geistes zutraut: *das Symbol führt zur Freiheit.* Bachofen beschreibt das Wirken des Symbols ganz auf der Linie Goethes: »Das Symbol erweckt Ahnung, die Sprache kann nur erklären . . . Bis in die geheimsten Tiefen der Seele treibt das Symbol seine Wurzel, die Sprache berührt wie ein leiser Windhauch die Oberfläche des Verständnisses . . . Nur dem Symbol gelingt es, das Verschiedenste zu einem einheitlichen Gesamteindruck zu verbinden . . . Worte machen das Unendliche endlich, Symbole entführen den Geist über die Grenzen des Endlichen, Werdenden, in das Reich der unendlich seienden Welt. Sie erregen Ahnungen, sind Zeichen des Unsagbaren, unerschöpflich wie dieses . . .«

\* Piet J. A. Calon und Joseph J. G. Prick, *Psychologische Grundbegriffe*, deutsch Salzburg 1969, S. 6–10, 81f. Die Verhaltensebenen sind von Merleau-Ponty übernommen.

\*\* »Versuch über die Gräbersymbolik der Alten«, in: *Mutterrecht und Urreligion*, Leipzig 1927, S. 60f. – Zustimmung zitiert von der Jung-Schülerin Jolan oder Jolande Jacobi: *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie* C. G. Jungs, Zürich 1957, S. 90f.

I

Zur Einführung

**WIRKKRÄFTIGE SYMBOLE**

## Erste Betrachtung

### DURCHBRUCH DER BILDER

Wenn wir durch die Straßen unserer Großstädte gehen, beanspruchen vielerlei Verkehrs-, Firmen- und Warenzeichen unsere Aufmerksamkeit. Wir leben in einer expandierenden Welt der Augen; die Reproduktionen sind von den »Illustrierten« bis zu oft mehrfarbigen Bildbänden massenhaft geworden, und wer säße nicht vor dem Fernsehgerät? Wo optische *Symbole* an dieser Reizüberflutung nur ausnahmsweise beteiligt sind, ist das ein Beweis des ersten Anscheins für die individuelle Freiheit.

In der Hitlerzeit war das Hakenkreuz als »Hoheitszeichen« sowie auf Fahnen, Standarten und Flaggen ständig präsent. Das Kreuz mit abgewinkelten oder abgebo-genen Armen, das Hakenkreuz, indisch Svastika, ist ein sehr altes Sinnbild der Sonnenbahn, das bei ganz unterschiedlichen Kulturen aufgetaucht ist<sup>1</sup>. *Symbole stiften wie die Riten Gemeinschaft und festigen den Zusammenhalt*. Das ist das Motiv für die Verwendung von Symbolen durch politische Parteien und Staaten<sup>2</sup>.

Die ursprünglich arg- und harmlosen Zeichen, ein Kreuz, ein Hakenkreuz, ein Lothringerkreuz, ein fünfzackiger gelber oder roter Stern, Hammer und Sichel – sie sind mit Affekten geladen, mit aufopfernder Gläubigkeit der Anhänger, mit Abscheu, Protest und Haß der Gegenpartei. Für die Antisemiten war und ist der Davidstern ein Schmähdzeichen; »Judenstern« hieß es nach der Sprachregelung von Goebbels. Tatsächlich war das Sechseck, das Hexagramm, Symbol des jüdischen Königreichs in der Antike; der Zionismus hat es dem Staate Israel vermacht. Eine jüdische Entdeckung ist das Hexagramm indessen nicht; laut Engler ist es eine graphische Weiterentwicklung des Sonnenrades<sup>3</sup>. Archäologische Funde aus der Jüngeren Steinzeit beweisen das Alter und die Verbreitung des Symbols. Der gekreuzte Dorje, ein Ritualzepter der Lamas, birgt in einer schildartigen Variante des Hexagramms das Hakenkreuz, das somit zum Hauptsymbol der »Alles-vollenden-Macht der Weisheit« proklamiert wird<sup>4</sup>. Das Steinfries einer arabischen Grabtü-re vereint den Sechsstern friedlich mit dem Hakenkreuz<sup>5</sup>.

Schicksalsträchtige Zeichen, die nachdenklich stimmen. Blut und Tränen unzähliger Menschen haften daran; erfüllte und noch mehr zerronnene Hoffnungen der Völker. Müßten wir nicht als Aufklärer die Abkehr von dem schwer zu zügelnden Irrationalismus propagieren, der nun einmal in jeder Symbolik inbegriffen ist? Ist der Blick auf jene Embleme der Herrschaft nicht geradezu beängstigend, Verstand und Vernunft verdüsternd, so daß man rufen möchte: Mehr Licht!





Der lamaistische gekreuzte Dorje

Ja, mehr Licht . . . Indessen, auch die Metapher dient häufig als Symbol, eines der großartigsten sogar, denn in dem einen Worte »Licht« strahlt eine ganze Metaphysik auf, die im Gang des Geistes durch die Menschheitsgeschichte viele große Verkünder gefunden hat. Sonnen- und Lichtsymbole von der Urzeit bis heute . . .

Der Symbolik zu entrinnen, ist sogar für den Verfechter der Abstraktheit, für den Nüchternsten der Nüchternen unmöglich. Unsere Sprache ist gesättigt von Lauten, Bildern, Worten, Redewendungen, Sprichwörtern, die schwanger sind von Symbolgehalten. So bemüht sich denn auch eine ganze Anzahl von Disziplinen neben der Philologie um die Symbolik, und die Symbolforschung ist zu einem interfakultativen Spezialgebiet geworden<sup>6</sup>. Sieht man von den Tiefenpsychologen, vor allem denen aus der Schule Jungs, ab, ist der vorwaltende Gesichtspunkt der historische. Und auch Jung<sup>7</sup> greift fleißig in die Schatzkisten der Überlieferung. Noch lastender sind nach Jungs Theorie uns allen die unbehauenen Steine des kollektiven Unbewußten, die Archetypen vorausgegeben, von den Ahnen fernster Anfänge überkommen; sie sind Menschheitserbe. Die Symbolkunde sammelt ihre Materialien über den ganzen Erdkreis hinweg; liest bei allen Zeiten, Völkern und Kulturen auf, was einem unersättlichen Synkretismus ins Album geklebt werden kann. Die Vergangenheit ist in diesen Reihungen etwa von Symbolen der Ritualmagie, von Amuletten und Talismanen erstickend, als würde man unter Stoffresten begraben; das ganze Metier scheint antiquarisch zu sein. Resigniert fragt man sich, ob von Zeitgenossen außer

den Reprisen denn gar kein neues Symbol aufgezeigt worden sei. Gibt es auf dem Markt der Sinnbilder überhaupt keine Novität? Sind alle Symboliker Epigonen? Ist niemand unter ihnen schöpferisch?

Oder ist diese perspektivische Betrachtungsweise ein Irrweg, weil die wichtigeren Sinnbilder unserem kargen Geschichtsbewußtsein, unserem kurzatmigen Zeitgefühl zu überlegen sind? Sonne, Mond, Planeten, die Sterne: Sie beeindruckten den Menschen ungeachtet der Expedition auf den Erdtrabanten wie eh und je, und wie unstillbar ist der Sonnen- und Lichthunger unter den Dunstglocken chemischer Fabriken! So enorm, so rasant die Akkumulation des Wissens und unserer technischen Ausstattung ist – an der kosmischen, terrestrischen; vegetativen, animalischen Bedingtheit des Menschen ist nicht zu rütteln; die Gattung »Homo sapiens« ist seit rund zehntausend Jahren die nämliche: *die Symbole aber sind in diesem, dem Wesentlichen des Menschseins verwurzelt*. Oder verankert? Nein, der Anker wäre fehl am Platze, denn ein Schiff zu bauen und zu verankern, das ist schon eine verhältnismäßig späte Errungenschaft der Zivilisation. Am sprachlichen Schnitzer ließe sich ablesen, daß *die Symbole nichts Ewiges, Zeitloses sind*. Das Schiff, ebenso der Anker, seltener das Ankerkreuz<sup>8</sup>, sind bei seefahrenden Völkern heimische Sinnbilder, auch im Christentum. Dieser Gebrauch setzt natürlich den Schiffbau und die Seefahrt voraus. Oder ein zweites Beispiel: Für die alten Griechen war das Korn ein Geschenk der Göttin Demeter; Triptolemos, dem die Göttin eine goldene Ähre überreicht, war der Heros des Ackerbaus, ausgesandt zu dessen Ausbreitung. Zum eleusinischen Symbol<sup>9</sup> konnte das Ährenbüschel natürlich erst emporstilisiert werden, nachdem der Anbau von Getreide zum unverzichtbaren Zweig der Agrikultur geworden war. Umgekehrt verlieren die Sinnbilder mit den soziologischen, ökonomischen, kulturellen, politischen Grundlagen ihre Hochschätzung oder gar den kraftgeladenen Sinngehalt, den Charakter als Symbol. Die formalen Variationen, die schwankenden Auslegungen seiner Weisung bekunden die Lebenskraft eines Sinnzeichens: Je zahlreicher diese Abwandlungen sind, desto weniger verbraucht ist es. Mit dem Wegfall der realen Grundlage hingegen zerfällt auch das Sinnbild; dann erst wird es museal.

Der rechte Umgang mit der Deutungs- und Formgeschichte der Symbole hat freilich auf besinnliche Naturen eine ganz andere Wirkung. Auch wer an der Astrologie desinteressiert ist, betrachtet die Symbole der Planeten, der Aspekte oder des Tierkreises mit der vielleicht nur flüchtigen Frage: Was steckt dahinter? Die Neugierde wird bestärkt durch den ästhetischen Genuß, den die Impression der seltsamen Figuren bereitet. Das gilt für Zeichen wie für Symbole: für Verlagssignets, Firmen- und Hausmarken, Signaturen allgemein, die Gaunerzinken, Monogramme, die Heraldik, den Äskulapstab, meteorologische, botanische, mathematische sowie die Zeichen des Bauwesens und der Kartographie etc. Ein reichhaltiges Füllhorn also. Man braucht nur im *Buch der Zeichen und Symbole* zu blättern, auch in den Kapiteln »Die frühen Schriftsysteme« und »Die Runen«<sup>10</sup>. Die ägyptischen Hieroglyphen, die Keilschrift Mesopotamiens zu entziffern, war eine Sache für *Götter, Gräber und Gelehrte*<sup>11</sup>. Wie archaische Comics muten die farbenprächtigen Bilderbandschriften der Mixteken an, die im heutigen Süd-Mexiko hausten<sup>12</sup>. Die Denkmäler unterge-

gangener Kulturen sind über und über bedeckt mit Symbolen, die Totempfähle, Tempel, Türme, Obelisken und Pyramiden, und nicht nur Touristen oder Archäologen fragen sich staunend, was wohl die Erbauer und Benutzer vor diesen Chiffren des Menschseins empfunden haben. Die Vergänglichkeit unseres Daseins wird von den Mahnmalen ebenso bezeugt wie die Größe menschlicher Kunst. Beim ernsthaften Studium dieser unvergänglichen Vergangenheit verschränken sich die Zeiten wie beim Glockenschlag um Mitternacht, wenn er die Erinnerung als Vorentwurf der Zukunft weckt.

Die chinesische Schrift, die über schätzungsweise 50000 Schriftzeichen verfügt, hat sich als ältesten Bestand Bildchen und symbolische Bilder oder Zusammensetzungen bewahrt; die Kalligraphie war unter diesen Umständen Ausdruck erlesenster Zivilisation. Die Linienführung, der Schreibduktus ist so fein, so luftig, eigenwillig oder schnörkelhaft, wie die Holzschnitte mit dem farbigen Blütenzauber, das Porzellan, die Pagoden es sind. Die chinesische Malerei<sup>13</sup> hat Schriftcharakter, und viele große Maler waren ebenso berühmte Schreibmeister. Neben dem Namenssiegel pinselte der Maler eine längere oder kürzere Inschrift, oft ein Epigramm auf sein Gemälde, es mit dem zusätzlichen Symbolwert des Schriftwortes imprägnierend. Die kalligraphischen Miniaturen eines Gedichtes sind so bezaubernd wie Wortlaut, Sprachrhythmus und Sprachmelodie. Bei einer Teezeremonie wurde eine der kostbaren Rollen aus der Truhe geholt, eine einzige wohlgerichtet, eine Tuschkmalerei oder die Schönschrift eines Gedichtes, eines Weistums. Das alles floß nun in der Meditation des Schauenden zur beseelten Einheit zusammen; die unvergeßliche Handschrift des Dichter-Weisen, des Schreibers und des Malers, was waren sie anders als eine Schule der Lebenskunst? Eine graphologische Offenbarung sublimier Geister, die sich in die Harmonie von Himmel und Erde versonnen haben.

#### Figurengedichte

Und Europa? Von der Renaissance bis weit ins 18. Jahrhundert dichteten die europäischen Autoren mit Emblemen; sie waren dem gebildeten Publikum damals geläufig. Anspielungen, Sentenzen und Assoziationen entlehnten ihre Feinheiten diesen Emblemata, die in – teilweise illustrierten – Sammlungen den Wißbegierigen nahegebracht wurden. Einzelne Embleme sind noch heute gebräuchlich. Ein Muster: Vor der Schlosser-Werkstatt hängen als Emblem Schlüssel und Schloß. Oder ein Ölweig verkündet Frieden, eine Palme steht für Beständigkeit. Der Zweck ist nicht nur abstrakt, er ist auch eng umgrenzt, so daß man diese Sinnbilder nicht mit echten Symbolen verwechseln darf, so wenig wie Allegorien, die Figur Justitia etwa, die eine Binde über den Augen trägt und Waage und Schwert in den Händen hält. Bei diesen vordergründigen Verstandes-Gebilden ist die Repräsentanz festgelegt, währenddem Symbole mehrdeutig und wie ein von hinten beleuchtetes Bild, ein Transparent, mehrschichtig sind.

Die Emblemantik<sup>14</sup> ist als Rätselkunst manieristisch wie die Buchstaben-Magie, das verbale Kalkül und die artistischen Gesetzmäßigkeiten von Mallarmé, Gottfried

Benn oder Jorge Luis Borges. Figurengedichte finden sich schon im Corpus der griechischen Bukoliker; die Alexandriner sind als gelehrte Dichter Manieristen. Im Rom der Spätzeit schrieb Porphyrius, unter den Karolingern Alkuin und Hrabanus Maurus solche *Gedichte, bei denen das Schriftbild mit zur Gedichtform gehört*. Bei manchen zeitgenössischen Dichtern wird die Typographie Bestandteil der lyrischen Aussage. Versuchen Sie es einmal! Schreiben Sie zum Exempel ein Trinklied in Pokalform, ein Gebet in Kreuzesform oder eine Glosse über die Rechtschaffenheit als Winkelmaß! Ich habe mehrere solcher Sinnbilder skizziert; der Zyklus<sup>15</sup> heißt: »Worauf Verlaß ist«. Zunächst »Bei den Dingen«.

*Die Dinge sind gerade im Rechteck .*

*des Seins*

*Da ist Verlaß. Wir nutzen den Mehrzweck.*

*Wir wohnen bei ihnen.*

*Die Dinge sind das Haus*

#### Bei den Dingen

Das Rechteck ist nicht nur kultisch oder für Eingeweihte ein Symbol hohen Ranges, auf das wir bauen dürfen. Es ist der gehegte Raum, Halle der Riten, Analogon zum Kosmos. Die Mitte ist leer. Wir reichen als Kreatur nicht weit ins Innere; das heimliche Zentrum ist unerreichbar. Indessen, wir dürfen nicht stehenbleiben. Wir sind womöglich Gefangene unserer selbst, aber voller Sehnsucht, und in dieser Verfassung lauschen wir einem Vogel, der singt. Wir, in unserer selbstverschuldeten Unfreiheit, die wir nach Befreiung dürsten. »Bei der Kreatur« heißt diese lyrische Figur:

ein Vogel  
 wie es seine Art.  
 Draußen singt  
 Der leere Blick  
 des  
 Gefangenen  
 schmiegt sich leise  
 in das  
 Lied

Bei der Kreatur

Diese Figurengedichte wollen als Spielerei genommen sein. Sie sind als solche gemeint, denn sie sollen den *Homo ludens*, den spielenden Menschen bekunden, dessen Einbildungskraft so lebhaft ist wie jene des Kindes: Ein Rechteck, was ist das? Ein Tempel, was ist das? Das Universum! Himmelwärts steigt unser bewegtes Gemüt wie eine schmetternde Lerche.

Dort oben gelangen wir zur Ruhe. Das letzte Gedicht heißt »Kosmischer Gleichmut«; es hat die Gestalt des Ankh- oder Henkelkreuzes<sup>16</sup>, *crux ansata*, das die Kopten auf ihre Gräber setzen. Das Henkelkreuz signalisiert den vom Horizont aufgehenden Sonnenball und in der Senkrechten den Sonnenstrahl; »Befruchtung durch die Sonne, Leben«, wird die ägyptische Hieroglyphe übersetzt. Martin Erler sagt es poetischer: »Aus dem Dunklen, aus der Nacht öffnet sich die lichte Blüte, das Leben«. Mein Figurengedicht in seiner kühlen, die Faktizität ausbalancierenden Diktion ist wie folgt zu lesen: »Das Leben ist im Selbstaufbau der Natur sein eigenes Prinzip: Leben zeugt Leben, Leben nährt Leben, Leben lebt. – All-Leben ist All-Verbund.«

All-Leben ist Allverbund  
 Das Leben ist im Selbstaufbau der Natur sein  
 eigenes Prinzip: Leben  
 zeugt Leben, Leben  
 nährt Leben, Leben  
 lebt

3.  
Kosmischer Gleichmut

### Gewahrwerden von Qualitäten

Genug damit. Jeder, Mann oder Frau, kann auf ähnliche Weise mit Symbolen leben, dichtend, malend, musizierend, singend oder ganz einfach in Wachträumen. Das längliche Rechteck ist allorts anzutreffen; von ihm inspiriert zu werden, ist nichts Ungewöhnliches. Man muß nur hinsehen; die Eingebung kommt von selbst. Was im Vogel-Gedicht zu einer Luft-Linie kondensiert ist, dieses Auf und Ab der Lebensbahn, ist unser Schicksal, auf das wir fühlend und vorstellend reagieren. Der imaginative Ausdruck einer Ergriffenheit entbindet seinerseits das Verlangen nach Befreiung, so daß das Geschehen in zwei Phasen abläuft: von der Rezeption des Lauschens zur aktiven Antwort des Selbstgefühls, aus dem die Tat entspringt. Wie ein Seismograph mißt die Phantasie die fühlsame Richtung und Intensität unseres anfänglich unbewußten, von intimen Erdbeben erschütterten Strebens und zeichnet sie auf. Der Strahl der Inspiration fällt von außen nach innen, der der Imagination umgekehrt aus unserem Binnenreich nach außen. Übergreifend, umfassend ist die Intuition. Bis eine Hieroglyphe wie das Henkelkreuz als Lebenszeichen gestaltet war, mußten Abstraktion und Konkretion Hand in Hand arbeiten, eine überaus komplizierte Operation, es sei denn, ein Genie hat diesen Allgemeinbegriff »Das Leben« in einem transzendentalen Akt erfaßt und im T mit der Schlinge darüber festgehalten. Inspiration, Imagination, Intuition sind die drei Funktionsarten jener geistseelischen Regsamkeit, der wir die Symbole verdanken.

Man kann mit diesem Gewährwerden von Qualitäten allerdings nicht schalten und walten wie beim diskursiven, d. h. beim schlußfolgernden Denken, bei dem uns Anfangen und Aufhören oder Fortschreiten anheimgegeben sind, solange wir die Regeln der Logik einhalten. Einfälle lassen sich nicht regulieren. Das intuitive Denken klärt einen dunklen Sachverhalt, wie ein Blitz die Nacht erhellt: Schlagartig liegen die Zusammenhänge bloß, plötzlich ist der Weg zum Ziele einsehbar. Die zwei Denkweisen sind komplementär: Jede hat ihre eigenen Flurstücke, das Zwischenfeld aber und der Untergrund der ganzen Gemarkung sind gemeinsam. Die Verfechter des Irrationalen sind so einseitig wie die Rationalisten; beide verfälschen die Polarität zur unheilvollen Polarisierung. Spätestens bei der Deutung der Symbole ist unsere Ratio beteiligt. Seit Sokrates ist es für den Europäer und den neuzeitlichen Menschen schlechthin unerläßlich geworden, die Begriffe auf ihre Zuverlässigkeit abzuklopfen; mit der bloßen Benennung ist es nicht mehr getan. Das gilt auch für unser Symbol-Verständnis.

Freilich hat die schauende Erfassung der Wirklichkeit ihre ganz spezifischen Vorbedingungen. Wer sich einem Wirrwarr von Reizen oder heterogensten Gefühlswallungen überläßt, wird vom Man bzw. Es traktiert – wie könnte er in solcher Verfassung den Takt schlagen? Wie konzentriert, wie hingegeben beschäftigen sich Kinder mit ihren imaginären Ein- und Verkäufen vor dem Puppenladen! Keine Einflüsterung, solange wir vom Straßenlärm oder von Affekten hin- und hergerissen werden. Wenn unsere Aufmerksamkeit tausendfach gespalten ist, bemerken wir das Übergreifende wohl kaum. Und wo uns optische Eindrücke überschwemmen, da ruht unsere Einbildungskraft eben auf der Flußsohle. Das wissen Zeichner und

Maler am besten, denn sie müssen aus dem unendlichen Gleiten, aus der Überfülle des Gesehenen für einen engen Rahmen auswählen, in einem Akt endgültiger Entscheidung. So wie wir für Symbolverbände votieren, womit stets ein Aussondern, Bevorzugen des einen und zwangsläufig die Zurückweisung oder Negierung des anderen gesetzt wird. Die Geburt symbolischer Zeichen läßt sich aus jenem Akt ergriffenen Ergreifens einer höheren Lebensform herleiten, aus einer Stilgebung, die eine Kultur erzeugt, die abgelehnten Konventionen aufbrechend wie Frühlingsstürme den wintersteifen Boden. Die schauende Wirklichkeits-Erfassung setzt demnach eine doppelte, in sich konträre Qualifikation voraus:

1. eine geschärfte Sensibilität, die Fähigkeit, feinere ebenso wie eindringlichere Gefühls- und Sinnesreize aufzunehmen, sowie

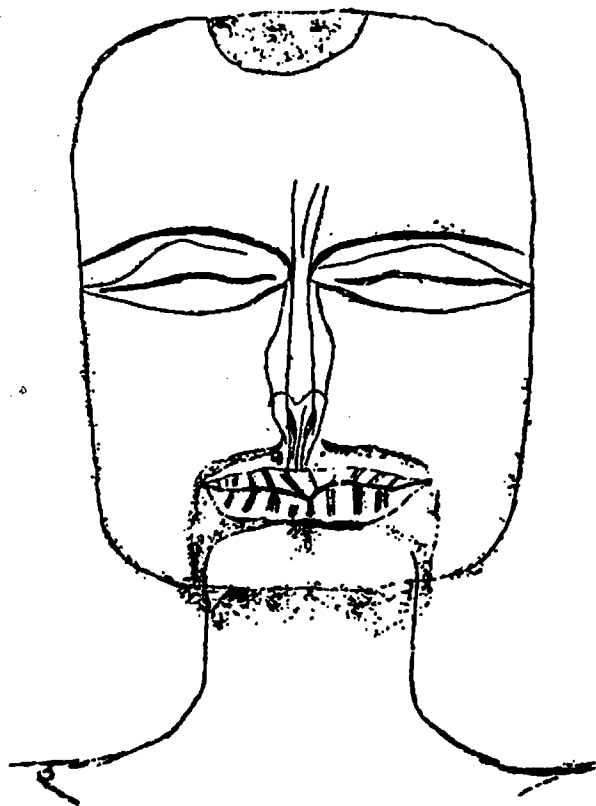
2. die energische Konzentration, die Sammlung, Einkehr.

Bei-der-Sache-sein ist hier mit dem Bei-sich-Sein identisch, und dieses beinhaltet stets ein Mitsein, ein Du, ein Wir. Einsamkeit ist nur äußerlich ein Alleinsein, wesentlich ist sie Zweisamkeit oder gar All-Einheit.

### Paul Klees Versunkenheit

Der Anschauung halber ein Selbstporträt Paul Klees<sup>17</sup>, eine Lithographie aus dem Jahre 1919; der Künstler war etwa 40 Jahre alt. Das frontale Gesicht ist quadratisch, mit drahtig-dünnen Strichen hingeworfen; die Horizontale ist betont. Die Augen sind geschlossen, leere Stirn: tiefe Versunkenheit. Die Nasenlöcher und sinnlichen Lippen sind trotzdem empfangsbereit: Erwartung des Ankommenden. Nervöses Bartgeringel, Tasthaaren ähnlich. Das Antlitz ausgespannt zur Empfangnahme. Wer, was meldet sich? Eine Metamorphose steht bevor, ein Kontakt, eine Kommunikation, die eine Wandlung des In-sich-Gekehrten bewirken wird. Klees meditative Haltung auf seinem Selbstbildnis ist ritualgerecht, ist *rite*.

Der Myste beginnt seinen Weg zur Einweihung in die Mysterien mit der exklusiven Wendung nach innen, Augen zu – die Außenwelt bleibt draußen. Profanes hat keinen Zutritt. Denn nur bei dieser strengen Kontrolle, die keine Ausnahme erlaubt, wird die Harmonie des Alls hörbar, in dem wir dann, und nur dann, mitklingen. In sein Tagebuch hat der Maler notiert, was heute auf seinem Grabstein zu lesen ist: »Diesseitig bin ich gar nicht faßbar. Denn ich wohne grade so gut bei den Toten wie bei den Ungeborenen. Etwas näher dem Herzen der Schöpfung als üblich. Und doch lange nicht nahe genug.«



Paul Klee: *Versunkenheit (Selbstporträt)*. 1919

Nun zum Gegenpol, der die Aufnahmefähigkeit, die Rezeptivität verbürgt. Beim Selbstbildnis macht sich der Künstler sozusagen selber zum Symbol, mit der ganzen Hintergründigkeit der Mysterienweisheit: *Erkenne dich selbst!* So könnte der Bildtitel lauten. Der nächste Schritt, progressiv zur Königlichen Kunst, ist die Einordnung in die Welten-Ordnung, ist das Hören auf den Logos, die Weltvernunft, an der wir bei Gebrauch der eigenen Vernunft teilhaben. Der Logos ist Vernunft und Wort in einem.

Von chinesischen Gedichten angeregt, hat Paul Klee in den Jahren 1916 bis 1918 Schriftbilder produziert, darunter eine einzigartige Kombination von Aquarell, Collage und Gedicht<sup>18</sup>. Auf den oberen Rahmen hat Klee in seiner tagtäglichen

Handschrift die Verse geschrieben, deren Urheber er wahrscheinlich selber ist: »Einst dem Grau der Nacht enttaucht / Dann schwer und teuer / und stark vom Feuer / Abends voll von Gott und gebeugt // Nun ätherlings vom Blau umschauert / entschwebt über Firnen, zu klugen Gestirnen.« Das lyrische Ich geht ganz in seiner Hingegebenheit an Gott und Natur auf, erfüllt von der Totalität und Immanenz des All-Gottes. Inspiriert hiervon, malt Klee die beiden Halbstrophen des Gedichtes in einer Synästhesie von Dichtung, Buchstaben – Majuskeln jetzt –, von Farben und Dekor, so daß sich die Valeurs abgestufter Kuben der wechselnden Stimmung der Verse anpassen. Dem Doppelstrich der Überschrift entspricht ein waagrechtes Band silberbedruckten Papiers, durch das die Bildmitte von den beiden Bild-Hälften sehr betont abgesetzt wird. Der obere Teil ist buntscheckig, fast grell in den Farbtönen, der untere ist heller, leicht und licht, zu den »klugen Gestirnen« entschwebend, die merkwürdigerweise am unteren Bildende aufscheinen, den Toten und Ungeborenen näher als dem »Feuer« der Starken, der Lebenden. Wie verdreht ist die Welt: Das Schwere, Wuchtige, gerade erst Aufgetauchte beansprucht das Oberdeck, den Vorrang, und behauptet ihn. Wer ins Universale vordringen will, muß über silberne Firnen hinweg, herunter von den Bergen vorjährigen Schnees, herunter von Gletschern muß er, nicht stapfend, sondern leichten Fußes – nach unten, in die Tiefen muß er! Die Zeilen kleiner, farbiger Karrees sind ziemlich ebenmäßig, und daß der Weg nach unten ja nicht verfehlt werde, dafür sind die hageren Großbuchstaben da. Man folgt von Platte zu Platte, ein Ausschreiten wie auf einem Gartenweg – nur über die breite silberne Fläche muß man ohne Führer hinweg und ohne Anleitung. Die Mitte ist wie verhangen. Im entscheidenden Moment hilft uns nichts und keiner.

Mit seiner bildnerischen Zeilen-Komposition<sup>19</sup> hat Klee die Partitur einer höheren = tieferen Wirklichkeit verfaßt, die das lyrische Ich als Wanderer ausweist, unterwegs vom »Grau der Nacht« zu den »klugen Gestirnen«. Mögen wir sie erreichen, wenn auch erst am Ende der irdischen Reise! Das Telos und das schrittweise Vortasten des Suchenden sind veranschaulicht; das Vorwärtskommen ist erst kraftvoll; dann stockt es, des Gottes voll, am Abend gebeugt; das Sich-Entfernen ins Unendliche befreit. Die Begehung des rituellen Weges ist ein Hauptmoment jeder Initiation zum Geistmenschen, wobei das Allgemeine der Erfahrung, die jeder normale Mensch auf seinem Lebensweg macht, mit dem Besonderen der Kunstübung wesensgleich ist. Paul Klee hielt nichts von den »Form-enden« in der Natur, wohl aber von den Vorgängen, den Abläufen der Funktionen, von der Bewegung. »Man muß in der Entwicklung bleiben«, lehrt Klee, denn »produktiv ist der Weg, das Wesentliche«. So verwandelt er, der sich in seinen Schrift- und Bildtafeln den Resonanzboden für die eigenen psychischen Regungen schafft, das Erlebte und Erschaute in neue symbolträchtige Wesenheiten. Auch als er im Vollbesitz seiner gestalterischen Mittel ist, bleibt er ein Suchender, der sein Fühlinstrument zu immer anderen rhythmischen Formabläufen in Schwingung versetzt; er ist beim Zeichnen und Malen dichtender und zugleich musizierender Bildner.

Das Bild des Weges ist vorab eine rhetorische Figur, eine Metapher. Wir reden vom »Weg des Lasters« oder »der Tugend«, wir hoffen, einen »vernünftigen Weg« oder gar den »Weg zum Herzen« unserer Mitmenschen zu finden, und schließlich

gehen wir den »Weg alles Fleisches«. Das sind konventionalisierte Sprachbilder; die Dichtung beschert uns Jugendfrische. *Symbolisch wird das Bild des Weges allerdings erst, wenn es von einer Seins-Ebene zur anderen führt: Unvereinbares vermittelnd, das Zerbrochene zusammenfügend, ein Zeugnis letztlicher Zusammengehörigkeit.* Dieser Symbolismus ist bei vielen Gemälden und Zeichnungen Klees offensichtlich, so daß der Unterschied zwischen der gegenstandslosen, abstrakten und der gegenständlichen Malerei bei ihm irrelevant ist. Er läßt die schroffsten Parteinungen hinter sich, darin sind sich die Kommentatoren einig. Arnold Gehlen<sup>20</sup> führt aus, Klee habe »einen sehr großen Teil der Einsichten und Entdeckungen« der wissenschaftlichen Gestaltpsychologie als »pictor doctus« vorweggenommen und in seinen Bildwerken fruchtbar gemacht. Dies sei »ein Beweis sehr großer Überlegenheit«. Klee sei »vielleicht der denkendste und gebildetste aller modernen Künstler, und so gelang es ihm, die Ergebnisse einer einzigartigen analytischen, bohrenden Denk- und Anschauungskraft in Bildresultate zu übersetzen. Niemand beweist schlagender als er die Leere und Billigkeit einer Meinung, die das Irrationale der Produktion betont und doch nur zur Ausrede für Halbgelungenes dienen kann. So hat er denn auch die gedankliche Geltung des Bildinhalts wiederhergestellt, die nach dem Siege des Kubismus endgültig verloren schien.«

In Gedanken versunken, skizzierte sich Klee, und dieses Objekt überzeugt durch jene »zugleich optische und begriffliche Rationalität«, die Klee nach dem meines Erachtens richtigen Urteil Gehlens in seinen Bildern »untergebracht« hat (man beachte bitte den Ausdruck »untergebracht«). Wir begegnen damit einem Kriterium, das für die Symbolik wie für jede echte Gemeinschaft maßgebend ist, nämlich dem rechten Verhältnis des Verstandes zu jenen Werten, die uns durch Gefühl, Gewissen und Gemüt vermittelt werden. Wahre Esoterik verklammert das Rationale mit dem Irrationalen, Arationalen und Suprarationalen, denn nur in dieser Korrelation rundet sich das Ganze. Paul Klee macht es, wie alle echten Symboliker, ebenso. Er isoliert nicht das Unbewußte, Gefühlsmäßige, die Strebungen hier, das konstruktive Kalkül dort, er läßt sie im Kontakt Funken schlagen. Dabei springt aus dem Sichtbaren das Unsichtbare<sup>21</sup> hervor, denn »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar«.

Was wird uns einsichtig dank der Königlichen Kunst, sei es Paul Klees, sei es unserer Lebensgestaltung? Gewiß nichts Privates, Nur-Individuelles, Elitäres gar, auch nichts Avantgardistisches, vielmehr etwas Schlichtes, Einfaches, ganz und gar Menschliches, etwas Allgemein-Menschliches. Gehlen formuliert das so: »Klees Kunst ist im höchsten Grade objektiv, d. h. sie spricht das Allgemeinste der Subjektivität an.« Der Künstler nimmt nach Klees Auffassung »eine wahrhaft bescheidene Position ein«. Seine Sendung ist: »Weder dienen noch herrschen, nur vermitteln«. Denn der Künstler tut ... gar nichts anderes, als aus der Tiefe Kommendes zu sammeln und weiterzuleiten«. Beim Schaffen ist die Schönheit der Dinge »nur durch ihn hindurchgegangen«, genau wie der Myste als Höchstes gewärtigen darf, daß er zum Transparent des Mysteriums wird, gezeichnet vom Geheimnis unseres Seins, so daß es jeder Verständige an der Physiognomie und am Habitus, beim Schaffenden aber an seinem Werke, beim Dienenden an seiner Dienstleistung ablesen kann. Der

Mensch wird auf diese Weise zum Symbol, so wie wir es an Klees Selbstporträt ermittelt haben.

Ein also Verwandelter ist wahrlich ein Eingeweihter, ein Geheimer Meister. Aber wir haben das Thema noch nicht erschöpft; wir müssen uns aus der Versunkenheit im Mikrokosmos, aus dem Überhang unserer Existenz zu den »klugen Gestirnen«, zum Makrokosmos erheben; *von der Anthropologie zur Kosmologie fortschreiten.* Wer eine Kunst zentraler Gefüge und zentripetaler Grundzüge verstehen will, die in ihren Strukturen die leitenden Ideen des Schöpfungsprozesses offenlegt, darf nicht am fertigen Naturbild der Erscheinungen haften, er muß vielmehr – wie Klee fordert – »den natürlichen Schöpfungswegen nachgehen«, damit sich ihm »das allein wesentliche Bild der Schöpfung als Genesis« einprägt. »Der Gegenstand erweitert sich über seine Erscheinung hinaus durch unser Wissen, daß das Ding mehr ist, als seine Außenseite zu erkennen gibt.« Die »instinktiven Schlüsse auf das Innere« des Gegenstandes ermöglichen die »Freimachung der Elemente«, ihre »Zergliederung«, »ihre Gruppierung zu zusammengesetzten Unterabteilungen« und damit den »Wiederaufbau zum Ganzen auf mehreren Seiten zugleich, die bildnerische Polyphonie, die Herstellung der Ruhe durch Bewegungsausgleich«. So beschreibt Paul Klee, wie er die Chiffren seiner bildenden Kunst aus den Gestaltungsvorgängen der Natur herauslöste, wie er mit den Formtaten des Geistes Analoges zustandebrachte – *das Analogon Geist – Natur* ist ein charakteristisches Merkmal symbolischer Produktivität. Ein Akt der Wiedergeburt, den Klee im folgenden Vergleich resümiert<sup>22</sup>: »So wie ein Kind im Spiel uns nachahmt, ahmen wir im Spiel die Kräfte nach, welche die Welt erschufen und erschaffen.« Erregt von der Chance, noch nie geschaute Bilder zu finden, war dem Künstler *die evokatorische Macht des Symbols* begegnet, jener Wirkkräfte, die das Wehen, Wachsen und Strömen des natürlichen wie des geistigen Seins dirigieren. Was Analogie schien, erwies sich als Weisheit, Stärke, Schönheit machtvoll bewegter Stille. Paul Klee konnte nun zur wirkmächtigsten Spannweite ausgreifen, wie in dieser These<sup>22a</sup>: »Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartig, sie ist ein Beispiel, ähnlich wie *das Irdische ein kosmisches Beispiel ist.*«

Mit dieser Entsprechung haben wir die Ebene universaler Symbolik erreicht, die unserer spekulativen Errichtung des Menschheitstempels angemessen ist. Auf der Schwelle stehend, nehmen wir Abschied von unserem symbolischen Hausrat in der Bescheidung, die bei der Größe des Projektes geboten ist. Beim nächsten Blatt Klees stoßen wir an die »Grenzen des Verstandes«, einem Ölgemälde<sup>23</sup> aus dem Jahre 1927, in dem sich der Denkprozeß spiegelt. Wieder der Aufstieg zu einem Gestirn, aber über komplizierte Verspannungen, Gerüste, Konstruktionen, die das Gefährliche, fast Abenteuerliche wissenschaftlicher Logik suggerieren: Auch die höchste Leiter ist unzureichend. »Im obersten Kreis« der Kunst, äußerte sich Klee 1919<sup>23a</sup>, »beginnt das Geheimnisvolle, und der Intellekt erlischt kläglich«. Das hört sich wie ein Freibrief für Emotionalität an; für einen Schaffenden von der Rationalität Klees war es indessen eine Bekundung der Demut vor dem Unerforschlichen, Unsagbaren, auf das die Symbolik nur ganz grob summarisch hinweisen kann, denn niemand reicht uns die andere Hälfte des Symbolon, und alles Wiedererkennen des Symboli-

sierten ist ein deutendes, weisendes Ahnen, das freilich in seiner unvertauschbaren Seinsmächtigkeit von höherer Notwendigkeit ist als unser Meinen, Wähnen, aber auch Schlußfolgern.

Ein Symbolgestalter obersten Ranges, schöpferisch als Dichter, Maler und prophetischer Mythen-Seher, war der Engländer *William Blake* (1757 bis 1827). Er hat seine illuminierten Bücher<sup>24</sup> in Versen oder in Prosa verfaßt, die Bildtafeln gezeichnet und geschrieben, persönlich gedruckt und Blatt für Blatt eigenhändig koloriert, eine unerhörte Transformation, Gesamtkunstwerke ohnegleichen. Dieser Mann, ein Feuerkopf, der in Armut gestorben ist, unberühmt, hat in aphoristischen Versen, die für die Veröffentlichung wohl kaum vorgesehen waren, für sich selber »Wahrsagungen der Unschuld« notiert, die in vier knappen Verszeilen den Inbegriff der Symbolik statuieren; sie lauten<sup>25</sup> :

Um eine Welt im Sandkorn zu sehn,  
Einen Himmel im Blütenkelchgrunde,  
Laß Unendlichkeit auf deiner Handfläche stehn,  
Zwäng die Ewigkeit in eine Stunde.

## Zweite Betrachtung

### LEBENDIGER MYTHOS ALS SYMBOL

Im Jahre 1958 veröffentlichte der Psychoanalytiker C. G. Jung in Zürich die Studie *Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*. Das Gerücht von runden Flugkörpern, den »Ufos« (Unidentified Flying Objects) oder »Fliegenden Untertassen«, wird, wenn es in Vergessenheit gerät, durch neue Zeitungsartikel belebt, und vermutlich werden sich diese Visionen durch die Jahrhunderte oder Jahrtausende fortzeugen, bis der Menschheit zuverlässige Kontakte zu anderen Vernunftwesen tatsächlich gelingen. Der Mensch kann einfach nicht glauben, daß er das einzige vernunftbegabte Lebewesen in diesem unermeßlichen Universum sein soll.

C. G. Jung erklärt das Phänomen der »Ufos« als Projektion der unbewußten kollektiven Psyche, die unter der Gespaltenheit des modernen Menschen seufzt, nach Ganzheit dürstend, welche im Runden symbolisiert ist. Für den archaischen Menschen war ein Mythos kein Fantasieprodukt von Epikern, sondern eine Geschichte, die ein Ereignis von existentieller Bedeutung überlieferte. Bei einem Existential stellt sich die Wahrheitsfrage überhaupt nicht; sein Kriterium ist die Authentizität. Zweifellos können wir vielen Berichterstattern, die angeblich Fliegende Untertassen beobachtet haben, die subjektive Wahrhaftigkeit, die Redlichkeit ihrer Reportagen nicht absprechen. »Was das Phänomen immer sein mag«, meint C. G. Jung (S. 19), »eines steht fest: es ist zu einem *lebendigen Mythos* geworden. Wir haben hier eine Gelegenheit zu sehen, wie eine Sage entsteht . . .« Von den Ufos aus sollen außerirdische Abgesandte unsere Erde erkunden; die Gegenprobe, nämlich daß Menschen nach unvorstellbar fernen Planeten reisen und dort die Bekanntschaft von Verwandten im Geiste machen, haben wir alle einmal in Jugendbüchern mit heißen Wangen gelesen.

Ob intelligentes Leben auf unbekanntem Planeten existiert, darüber warten Astronomen mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen auf; vermeintliche Signale aus dem Welt- raum reizen Forscher wie Techniker immer mehr zu Vorstellungen, die man vordem ausschließlich als Science Fiction akzeptiert hat.

Diese drei Erscheinungen nun, nämlich a) Science Fiction-Reisen zu unseren Nachbarn im Weltraum, b) die angeblichen Annäherungen außerirdischer Intelligenzen in Fliegenden Untertassen und c) die wissenschaftlichen Gedanken- und technischen Abhör-Experimente haben alle drei *eine* Wurzel, und das ist der Mythos des von Lebewesen bevölkerten Weltalls. Dieser Mythos ist ein Kapitel eines größeren



Mythen-Komplexes, der den Kosmos beschreibt in Entstehung, Wesen und Geschichte. Kosmogonien, Schöpfungsmythen also, finden sich beim ältesten Kulturgut der Menschheit, und eines der wenigen denkbaren Modelle der Weltentstehung mit dem Instrumentarium exakter Naturwissenschaft zu beweisen, ist der Ehrgeiz so manches Forschers. Die Publikationen darüber reißen so wenig ab wie jene über außerirdisches Leben. Der Antrieb zu diesen Berechnungen, Versuchen, Hypothesen und theoretischen Konzeptionen ist ein uralter kosmogonisch-kosmologischer Mythos, auf den der Mensch infolge seines Nichtwissens nicht verzichten mag. Genauer: nicht verzichten kann, denn der kosmische Standort der Menschheit ist für unser Lebensgefühl wie für unsere ethische Grundhaltung, für die Einstellung zum Sein und die Sinnggebung unseres Daseins grundlegend.

Seit dem 19. Jahrhundert ist für manche Menschen die Wissenschaft Religionsersatz, und wie strenggläubige Christen gegen eine Deutung der Jungfrauengeburt als Mythos allergisch sind, so weisen die Jünger des Szientismus die Rede vom Mythos entrüstet zurück, wenn die Mathematik und die exakten Naturwissenschaften betroffen sind.

Nun, ich möchte niemanden schockieren; mein Mythos-Begriff ist keine Provokation, sondern das sokratische Eingeständnis des Nicht- oder Noch-Nicht-Wissens. Das Ignorabimus (Wir werden das nie wissen) lasse ich dahingestellt. Ich gebe nur zu bedenken, daß es sehr schwierig ist, ein einigermaßen zulängliches Urteil über die Geistesverfassung der eigenen Kultur zu fällen; meistens sind dazu nur einzelne geniale Außenseiter imstande. Für den Menschen des mythischen Zeitalters war das, was unsere Mythologen erörtern, nichts Mythisches, sondern untrügliches Wissen, es war seine Wirklichkeit. In den Dramen von Aischylos können wir das noch nachempfinden. Erst als die griechischen Sophisten an den Göttermythen zweifelten, als der olympische Immoralismus als anstößig zurückgewiesen wurde, erst da wurde der Mythos als solcher durchschaut und durch Allegorie dem veränderten Bewußtsein angepaßt.

Vielleicht wird manches, was uns modernen Menschen als gesicherte Kenntnis gilt, in tausend Jahren in ähnlicher Weise entmythologisiert werden. Wie schwer war es noch in den zwanziger Jahren für Wissenschaftler von Rang, die in ihrer Denkungsart völlig von der klassischen Physik geprägt waren, sich mit der Quantenmechanik oder gar der Relativitätstheorie anzufreunden. Mit anderen Worten: *was an der Geisteshaltung der Moderne Mythos ist, das wird erst die Nach-Moderne kopfschüttelnd oder spöttisch feststellen*. Etliches, was uns heute als politisch-ökonomische Wissenschaft verkauft wird, dürfte sich als mythisch erweisen; so alle Heilslehren<sup>26</sup>.

Nach dieser skeptischen Vorbemerkung sei mir ein offenes Bekenntnis zum Mythos gestattet. Wenn eine Ereignisfolge, ein überindividueller Zusammenhang, eine Sinnstiftung als mythisch deklariert wird, so ist das für mich keine Deklassierung, sondern ganz im Gegenteil etwas Ehrfurchtgebietendes oder gar Heiliges, in jedem Falle aber ein Existential. Etwas, das mit dem Sein schlechthin, mit dem All-Leben in diesem Welt-All, also mit dem Ursprung und Telos, dem imperativen Werde-Ziel des Menschseins zu tun hat. Daß damit alle Lügenmären, Phantastereien und rohe

Archaismen ausscheiden, versteht sich von selbst. Das Unglaubliche, Wissensunwürdige, Obskure ist für mich kein Mythos; er war es womöglich für vergangene Geschlechter. Ich frage indessen nach dem lebendigen Mythos<sup>27</sup>, nicht nach dem abgestorbenen. Dieser lebendige Mythos kann nicht primitiv, er muß vielmehr primordial, das heißt von erster Ordnung sein.

### Grenzgänge

Soweit unsere Wahrnehmung und unser logischer Verstand reichen, wo ein Faktenwissen, wo Realien zugänglich sind, da ist jede Symbolik fehl am Platze. Doch ist dieses empirische Feld auch im Jahre 1977 trotz der enormen Expansion präzisen Wissens der kleinere, zudem oberflächliche Teil der Gemarkung unserer Lebenswelt, so daß wir mit Symbolen leben, ob wir sie beachten oder nicht. *Symbolisch ist für uns Moderne der Mythos<sup>28</sup> ebenso wie der Ritus und die Spekulation, die Metaphysik* also, für viele auch die theologische Dogmatik; die Kirche nennt ihre Glaubensbekenntnisse ja selbst Symbole. Da wir das Ganze nie haben, nicht einmal die je eigene Ganzheit der Person, ist das intuitive Streben danach, ja das Fortschreiten im Lebensgang überhaupt ein symbolträchtiger Akt. Denn das Ausgreifen der Intuition wie der Schritt in den Morgen basieren zwar auf der bisherigen Lebenserfahrung, geschehen aber in völliger Unkenntnis dessen, was uns in der nächsten Stunde passieren wird. Wir bewegen uns stets in das Ungewisse; dieses wie das Umgreifende erfaßt uns so, daß unsere Reflexion hinterherhinkt. Wo das Vorausberechnen, das Kalkül und unsere Disposition enden, da betreten wir das Reich der Symbole<sup>29</sup>. Deren Widerlager ist uns bekannt; der Sachverstand ist hier kompetent. Es ist die Hälfte des zerbrochenen Ringes, den wir in den Fingern halten. Die andere Hälfte aber suchen wir. Das Symbol ist Zeichen der Transzendenz, des Übergangs von einer Ebene des Seins zur anderen, hinauf und hinab, ein Grenzgang in das königliche Geheimnis unserer Humanität.

Mythos und Ritus sind in dieser Sicht Unterbegriffe des Oberbegriffes Symbolik. Der Historiker sieht das anders. Den Überstieg über das Verstandesmäßige in einem Symbol auszudrücken, ist lediglich für ein aufgeklärtes Gemüt vollziehbar, denn es ist eine Kunst der Unterscheidungen, bei der sich das Wissen des Nichtwissens mit dem Wissen der Wege verschwivert. Die naive Ära, da der Mythos gläubig im Ritus begangen wurde, war zu solchen Differenzierungen unfähig; für sie wäre die Sondierung Abfall, Sakrileg – die am Mythos Zweifelnden jedoch begeben sich mit ihren Allegorien auf den Holzweg: Skeptizismus, Positivismus, Sophisterei zeugen keine Symbole. Sie wollen das Unwägbar nicht wahrhaben; der rechnende Verstand hat kein Gespür für Imponderabilien, er ist nicht das Organ dafür. Symboliker sind jene, die es im Dazwischen aushalten; Symboliker sind die Grenzgänger, die das Geheimnis nicht besitzen, sondern zu hegen bemüht sind.

Der Mystiker und der Prophet begegnen beide dem absolut Jenseitigen unmittelbar; der Prophet bei der Entgegennahme der Offenbarung, zu deren Sendboten er berufen wird; der Mystiker bei der unio mystica, der Einung mit dem Überweltli-



chen, dem Göttlichen oder dem Gott. Wenn indessen der Prophet seine Botschaft ausrichten, der Mystiker die Verklärung schildern will, so wird ihnen das Wort notgedrungen zum Symbolon, denn sie reden vom Unsagbaren in Wörtern, die irdische Laute für die Ohren Eingeborener sind.

Was nun früher sei, Mythos oder der Ritus<sup>30</sup>, das erinnert an den Streit um die Priorität von Huhn oder Ei. Da der Ritus das mythische Ereignis in sinnfälligen Handlungen wiederholt, mithin die Außenseite des Mythologems darstellt, ist der Mythos dem Geistigen näher als der Ritus. Die Einordnung des Mythos in die Symbolik führt uns sehr schnell in die Herzmitte unserer Sorge um das Sein. Das Symbol ist ein Bild, Wort oder Ding, das eine gewisse Bedeutung für eine Gruppe von Menschen besitzt, das Kreuz für den Christen, das Wort »Gott« für den Gläubigen, die Fahne für den Patrioten oder Parteigänger. Das Leben zu deuten, Bedeutung anderen Menschen mitzuteilen, ist so sehr ein Wesensmerkmal des Menschen, daß ihn der Philosoph Ernst Cassirer als »*animal symbolicum*« (Symbol-schaffendes Wesen) definiert hat. *Die Mythen* – das ist unsere Folgerung – *sind mithin Hervorbringungen des Symbolschaffens, das auf Deutung unserer ontischen Situation, unserer Seinslage aus ist.*

#### Zitathafte Leben

Die Auslegung von Symbolen und Mythen leidet unter willkürlichen Definitionen, die den Verlauf der Diskussion vorweg einengen. Für Ernst Cassirer<sup>31</sup> war der Mythos eine vorwissenschaftliche Weise des Weltverständnisses. Historisch ist das richtig: Der Mythos war vor dem Logos und vor den Wissenschaften da. Jedoch historisiert diese Betrachtungsweise das Phänomen dann, wenn sie als einzige anerkannt wird. Die Mythologie wird abgewertet zur Rumpelkammer wunderlicher Erzählungen. Dagegen betont Karl Kerényi, daß der Mythos heute noch wie andere Kulturzweige zu verstehen ist, wie Religion, Philosophie, die Wissenschaften, Künste, insonderheit die Musik. Kerényi erblickt in Anlehnung an den Anthropologen Bronislaw Malinowski im Mythos einen legitimen Ausdruck menschlichen Geistes.

Das Weltbild der überlieferten Mythen ist so hinfällig wie das Weltbild Platons, Dantes oder Shakespeares. Wer von uns besitzt indessen ein wissenschaftlich glaubigtes Weltbild? Die Wissenschaften sind doch gar nicht in der Lage, ein Weltbild zu bieten. Das Weltbild von Mythen ist das Vergänglichste an ihnen, und wäre es nicht töricht, die Epen Homers an ihrem Weltbild zu messen! Goethes *Faust* ist eine durch und durch symbolische Dichtung. Die Hymnen Hölderlins sind gesättigt vom Mythos. Wenn Mythen uns etwas bedeuten sollen, müssen wir sie mit der gleichen Unbefangenheit auffassen, mit der wir Dichtungen oder Musikstücke hören. Die Weltbilder von einst zu eliminieren, diese Entmythologisierung können wir getrost den Fachleuten überlassen; unser Zugang zum Mythos ist unabhängig davon.

Wer die Mythen als unwahre, unglaubwürdige Erzählungen mißversteht, beraubt sich ihres Zaubers und des Wahrheitsgehaltes. Die Wahrheit in Dichtungen ist eine

andere als die Wahrheit der Wissenschaften. Nach den Tatsachen-Grundlagen bei Mythen zu forschen, ist ein müßiges Unterfangen. Es lohnt nicht. Gewiß haben die Archäologen sehr viele Fakten nachgewiesen, die für den Positivisten des 19. Jahrhunderts Ammenmärchen waren – allein Tatsachenbehauptungen sind für den Mythos unwesentlich. Die Fliegenden Untertassen sind eine psychische Tatsache, ein Erlebnis jener, die sie angeblich gesehen haben. Ob sie auch physikalische Phänomene sind und welche, das ist bereits strittig. Von der Ufo-Bemannung aber wäre zu wünschen, daß sie sich in den Straßen unserer Großstädte zeigte und beim Staatlichen Gesundheitsamt zur Untersuchung einfände. Dann wüßten wir in objektiver Weise, daß es neben der menschlichen eine zweite intelligente Population im Universum gibt: ein Fürwahrhalten hätte sich bewahrheitet. Ein Mythos räumte dem Tatsachenwissen das Feld.

Allerdings führen mythologische Vorstellungen da, wo allein die Wissenschaften das Wort haben sollten, ein zähes Nachleben. Wir alle sind im Sprachgebrauch lässig, als hätten wir nichts von Kopernikus gelernt, als wäre die Astronomie gar nicht vorhanden. »Seit Jahren lesen und hören wir davon, daß Menschen ins All fliegen oder aus dem Weltraum zurückkehren«, rügt Wolfgang Kretschmer<sup>32</sup> diese Gedankenlosigkeit. Liegt die Erde denn außerhalb des Alls oder des Weltraums? Wo wir gehen und stehen, sind wir »im All«. Das hat uns Kopernikus gelehrt; der Fernflug »hat zu dieser Tatsache nichts hinzugefügt, sondern sie bestätigt«. Wir nehmen wohl Kenntnis davon, weichen den Konsequenzen jedoch aus, so daß Kretschmer resigniert, man könne die Wissenschaft »verbreiten, so viel man will«, sie werde »nicht verstanden«. »Alle Berichtersteller von Rundfunk, Zeitung und Fachzeitschriften reden über den großen Erfolg der Technik *mythisch*. Sie gehen von ihrer subjektiven Erfahrung aus, nicht von den Erkenntnissen der Philosophie und Physik. Sozialistische Zeitungen schwelgen besonders gern in Wörtern wie »All«, »Kosmos«, »Himmel«, d. h. in vagen Grenzbegriffen, die aus dem Bereich der Metaphysik und Religion stammen. Der Archetypus ist stärker als der Erkenntniswille.« Kretschmers »beschämender Befund« lautet: »Europa hat Kopernikus noch nicht entdeckt.«

Auch wenn man, wie ich, dem sprachlichen Purismus nicht ergeben ist, muß man der Philippika Kretschmers insofern zustimmen, als wissenschaftliche Sachverhalte vom pseudomythischen Gerede verfehlt werden. Ebenso verfehlt dieses Gerede aber auch den Sinn des Mythos. Der »Himmel« ist ein religiöser Begriff, der seinen Ort ausschließlich im Geistigen hat; wer diesen Himmel als Raum begreift, greift ins Leere. Außerdem bezeichnet der »Himmel« das, was wir tagtäglich über dem Horizont erblicken, also ein von unseren Sinnen vermitteltes Erlebnis, ein Raumgefühl, bei dem wir alle Ptolemäer sind und bleiben, obwohl wir von der Schule her wissen, daß dieses Weltbild objektiv falsch ist. »Der Kosmos« umfaßte für die Antike nicht nur das physikalische Universum, sondern auch als Wohl-Ordnung, als heile, gute Ordnung die Normen, Recht und Sittlichkeit, das Geistig-Seelische schlechthin. Noch komplexer ist der Begriff des »Alls«, denn er umgreift ohne Ausnahme alles, was ist, war oder sein wird, das Seiende und das Sein, die Wirklichkeit des Geistes und die Realität der Materie. Die Flüge zum Mond haben unser

Sachwissen vom physikalischen Universum als richtig erwiesen; *der Kosmos, der Himmel, das All: sie sind nach wie vor mythisch*, Heilswissen, Spekulation, Schau, Heilsgeschichte.

*Heilsgeschichten*: das eben sind die Mythologeme. Es sind Kunstwerke<sup>33</sup> »neben und in der Poesie (die Gebiete dieser beiden überschneiden sich), eine Kunst mit einer eigentümlichen, stofflichen Voraussetzung«: die Mythologie wird durch eine »alte, überlieferte Stoffmasse« bestimmt, die in »Erzählungen über Götter und göttliche Wesen, Heroenkämpfe und Unterweltsfahrten« enthalten ist. Die Mythologie ist nach der Auffassung Kerényis »die Bewegung dieser Materie: etwas Festes und zugleich doch Bewegliches, Stoffliches und doch nicht Statisches, sondern Verwandlungsfähiges«. In der Dichtung darf kein Wort verrückt werden; der Autor gestaltet sein Gedicht bis zum letzten Beistrich. Kerényi vergleicht die Mythologeme – so nennt man die mythischen Erzählungen – darum lieber mit der Musik: Die Partitur des Komponisten wird erst durch den Interpreten vollendet, wie das Schauspiel erst auf der Bühne in Szene gesetzt wird. Eine ähnliche Freiheit der Gestaltung, der Abwandlung und des In-Erscheinung-Setzens hat der Mythensager, nicht nur der Schöpfer oder Wiederschöpfer von Mythologemen, nicht nur der schlichte Mythen-erzähler, sondern auch wer eine tradierte Mythik erlebt und danach handelt.

Trotz gleichbleibender Grundzüge sind die Mythologeme bekanntlich in zahlreichen, vom jeweiligen Kulturtyp abhängigen Variationen überliefert. Zudem sind sie zu Fundgruben nachgeborener Dichter, Schriftsteller und Künstler geworden. Orpheus und Eurydike sind in der griechischen Literatur seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert nachgewiesen; seitdem haben die Gestalten und ihr Geschick Aischylos, Vergil und Ovid und danach zahlreiche Lyriker, Dramatiker, Opern-Librettisten, Filmschaffende und bildende Künstler inspiriert – bis zu Rilke, Kokoschka, Anouilh, Cocteau und Strawinskij. Ein zeitgenössischer Philosoph, Gabriel Marcel<sup>34</sup>, der in Frankreich auch als Theaterautor berühmt ist, bekennt von sich: »Der Mythos von Orpheus und Eurydike steht mitten in meinem Dasein.« *Ein zitathaftes Leben* also, wie es die Feldforscher von den Angehörigen primitiver Gesellschaften bekunden, die im Mythos wie in einer Taucherglocke existieren.

Ähnlich hat sich Nietzsche mit Dionysos, Camus mit der absurden Qual des Sisyphos identifiziert. Mittelbar ist der Einfluß des Mythischen stärker, als wir meinen: Was hat es, um ein Beispiel zu nennen, für die Philosophie Heideggers nach der »Kehre« zu bedeuten, daß er sich vom mythenzeugenden Hölderlin inspirieren läßt? Bei manchen Werken ist die Struktur einem Mythos nachgeahmt, so im *Ulysses* von James Joyce, wie schon der Titel ankündigt. Dabei spielt der Roman im Dublin des Jahres 1904, vom 16. auf den 17. Juni. Die Wirkungsgeschichte des Mythos<sup>35</sup> ist bis in unsere Gegenwart hinein so umfangreich, daß man leicht zwölf und mehr Lexikonbände damit füllen könnte.

#### *Im Zentrum der Welt*

In diesen geistigen Zusammenhang sind die sogenannten Tempelarbeiten der Freimaurerei<sup>35a</sup> zu stellen, die den Menschheits-Mythos des Sich-Erbauens, Sich-

Vollendens in sinnbildlichen Handlungen darstellen. *Der Mythos des Bauens* galt in alten Zeiten gleicherweise für die Errichtung eines Hauses wie des Heiligtums oder einer Stadt. Die Zeremonie der Stadtgründung wird von den Ethnologen, Religionshistorikern und Mythologen einhellig gedeutet. Frobenius hat den Ritus für afrikanische Kulturkreise geschildert, und Kerényi hat ihn mit dem Zeremoniell bei der Gründung Roms verglichen, das wir aus Ovids *Fasti* (IV, 819) und aus der Romulus-Biographie Plutarchs kennen<sup>36</sup>. Wie die Chinesen bei der Gründung neuer Städte verfahren, erfahren wir von Hellmut Wilhelm<sup>37</sup>, und auch hier sind die Grundzüge des Vorgangs dieselben. In diesen Rahmen fügen sich die einzelnen Bauriten, die von den Wissenschaften gesammelt wurden, von West bis Ost, von Nord bis Süd.

Die Phänomenologie des Bauens ist zuvörderst eine solche des Gründens, der Begründung. Der wesentliche Gründungsakt ist die Weltschöpfung. Jede spätere, von Menschen als Geschöpfen unternommene Gründung einer Stadt oder Errichtung eines Gebäudes ahmt die Kosmogonie nach, wiederholt sie rituell. Die Stadt ist eine *imago mundi*, ein Ebenbild des Weltalls; ebenso ist das Haus ein Mikrokosmos. Nach dem Weltbild der Alten bestand das Universum aus drei Regionen: Himmel, Erde und Unterwelt. Die Stadt, das Heiligtum und das Haus sind der Treffpunkt dieser drei Regionen; sie stehen also im Zentrum der Welt. *Die Symbolik der Mitte* besagt, daß jede Schöpfung allein von einem Zentrum ausgehen kann; dieses ist der Raum der Schöpfung *par excellence*. Bauen ist daher, wie Mircea Eliade folgert, »nicht anders möglich als unter Aufhebung der profanen Zeit und des profanen Raumes durch Wiederherstellung des heiligen Raumes und der heiligen Zeit«.<sup>38</sup>

Der profane wie der heilige Raum haben beide nicht die neutrale Sachlichkeit des geometrischen Raumes, sondern sind erfahrene, erlebte, vom Raumgefühl gebildete Räume. Der profane Raum ist amorph, das heißt ohne Struktur und Festigkeit, kraftlos, der Relativität ausgeliefert. In dieser formlosen Weise einen festen Punkt zu entdecken, ein Zentrum zu fixieren, »kommt einer Weltschöpfung« gleich.<sup>39</sup> Jedoch wird der heilige Raum vom Menschen nach der Vorstellung der Alten nicht geschaffen, etwa durch den Bau eines Heiligtums, eines Altars oder anderer sakraler Institute, der Raum wird vielmehr vom Menschen als heilig vorgefunden. Das Gefühl des Numinosen, das Rudolf Otto<sup>40</sup> beschrieben hat, entscheidet über den Charakter eines Raumes, ob profan oder sakral. Der heilige Raum wurde von den Alten mit besonderen Maßregeln festgestellt und mit Riten umhegt, so daß er wie die heilige Zeit aus der Relativität herausgehoben war. Währenddem die profane Zeit unwiederbringlich verstreicht, ist die heilige Zeit reversibel: wiederholbar, steter Neubeginn. Der heilige Raum aber ist eine Stätte machtvollen Gründens. Jeder neue Bau reproduziert für den Mythos im Ritus die Erschaffung der Welt; die Grundsteinlegung wiederholt den Akt der Kosmogonie; der Eckstein befindet sich genau im »Zentrum der Welt«. Zusammenfassend bemerkt Eliade<sup>40a</sup>, daß »alle Symbole und Rituale, die sich an den Tempel, die Stadt und das Haus knüpfen, letztlich auf das Urerlebnis des heiligen Raumes zurückgehen.«

Die Gleichsetzung Kosmos-Haus wird noch um ein weiteres, drittes Glied bereichert, nämlich um den Menschen selbst. Das Neue Testament bezeichnet den Leib als Wohnung der Seele (2. Kor. 5,1) und die Gemeinde als Tempel Gottes

(1. Kor. 3,10). Diese beiden Bilder assoziiert Paulus im dritten von der »Erbauung« des Leibes Christi. Im 1. Petrusbrief erscheinen die einzelnen Gläubigen als die »lebendigen Steine«, die sich selbst zum »geistlichen Haus erbauen«. Jesus selbst nennt seinen Leib einen Tempel (Joh. 2,22), und Augustinus hat das Bild des Tempels für jeden Getauften gebraucht; in seiner Erklärung zu Psalm 39 schmückt er die Metapher aus: »Der Tempel des Königs ist die Kirche. Woraus wird dieser Tempel erbaut? Aus Menschen, die in den Tempel eingehen. Wer sind die lebendigen Steine, wenn nicht die Gläubigen? Dieser Tempel ist einheitlich, nicht schadhaf, nicht geborsten, nicht geteilt. Der Steine Bindemittel ist die Liebe, und wie viele Steine es auch sein mögen, die da zusammenkommen, es soll aus allen ein Stein werden.« Ein Monolith also – der Wunschtraum der Kommunisten heute, schon hier bei Augustin und, breit ausgemalt, in den Visionen des Hermas, die in dessen Schrift *Der Hirte* geschildert sind: Die Quadern der Kirche fügen sich zum Schluß wunderbarerweise zu einem einzigen Stein zusammen, und das sind bei Hermas die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone, die ihr Amt rein verwaltet haben. Der Bau, den Hermas in seinen Visionen aufführt, weist übrigens kosmische Perspektiven auf. Das Erbauliche ist stets kosmisch. Die vollständige *Gleichsetzung im Bau-Mythos* lautet also: *Kosmos – Haus oder Tempel oder Stadt = Mensch oder menschliche Geistseele.*

Das kosmogonische Geschehen ist das Urmuster nicht nur für den Städte-, Tempel- und Hausbau, er ist das gültige Modell für das Verhalten des Menschen überhaupt. Der Mensch erbaut seine Innerlichkeit, aber nicht selbstherrlich, beliebig, willkürlich, freischwebend, sondern in Nachahmung, Nachfolge dessen, was die Götter bei der Schöpfung der Welt getan haben. Der Mythos erzählt von Geschehnissen, die sich nicht in der meßbaren, sondern in der Vor- oder Endzeit ereignen; er berichtet das Ursprüngliche und die letzten Dinge; begründet einen Zustand, der Urbild für jegliche Gestaltung ist; die Welt des Mythos ist der Grundstock der realen Welt; kurzum: *der Mythos ist als solcher Begründung.*

*Das Leben gründet in ihm.* Also auch das »schlechthin Inwendige unseres Lebens«, von dem Kerényi<sup>41</sup> spricht, wenn er »Begründung als spontanes Sich-zurückfallenlassen auf den »Grund« ... als das direkte, ohne Fragen sich ereignende Zurückgehen auf die archai« beschreibt. »Wer sich so zurückzieht, der öffnet sich«, das ist das Paradoxe am mythologischen Begründen. Der Mensch schöpft sich fortwährend aus den *archai* seines organischen Seins. Sehr schön sagt Kerényi: »Seinen eigenen Ursprung erfährt der Mensch als entfaltetes organisches Wesen auf Grund einer ähnlichen Art der Identität, als wäre er ein tausendfach stärker weiterklingender Ton und der Ursprung: sein erstes Erklingen. Er erfährt ihn als seine eigene absolute Arche, als jenen Anfang, seit dem er eine Einheit, die Vereinigung aller Gegensätze seines künftigen Wesens und Lebens ist.« Der Ursprung ist »zugleich die Arche von unzähligen Wesen vor ihm und nach ihm, durch den das Einzelwesen die Unendlichkeit bereits in seinem Keime hat«. In »den hervorströmenden Bildern über den Ursprung« spricht die Welt; sie ragt in den »ideellen Mittelpunkt des Menschen« hinein, denn jeder Ursprung ist »Beginn einer neuen Welteinheit«. Wer in der Kontemplation der Bilder »bis zum eigenen Grund untertauchte, begründet seine Welt. Er baut sie für sich auf einer Grundlage auf, wo alles

ein Ent-quellen und -sprießen und -springen ist: ursprünglich in vollem Sinne des Wortes.«

Damit ist der Mythos von Kerényi in Innerlichkeit verwandelt, aber so, daß sie mit dem All-Leben, dem Kosmos harmoniert. Der Mensch verwirklicht sich in einer Welt, die ihm gemäß ist, indem er sein Inneres in der Weltoffenheit erbaut, so daß sich Innen und Außen vollkommen entsprechen. Bauend schafft sich der Mensch eine Bleibe für sein Verweilen in der Zeit. Wohnend ist der Mensch daheim auf der Erde. Denkend vergewissert er sich seines Standortes und übersteigt die Grenzen seiner Bedingtheit. Das Geistige hat an dieser Welt des Menschen den nämlichen Anteil wie das Materielle: *Das physikalische Universum birgt den Kosmos.*

Das bisherige Ergebnis unserer Betrachtung läßt sich demnach in einem Satz definieren: *Der Mythos ist die Aussage jener menschlichen Geistigkeit, die dem Menschen einen Ort im Kosmos anweist.* Die seinsgerechte Ausfüllung dieses ideellen Mittelpunktes ist identisch mit der Selbstverwirklichung des einzelnen wie der Menschheit.

#### Geistig-sittliche Erbauung

Den rituellen Kreisumriß römischer Städtegründung, aus dem meistens rechteckige Stadtpläne hervorgegangen sind, hat Kerényi mit den indisch-tibetischen *Mandalas* verglichen, die zur Initiation dienen. »Die von einem gemeinsamen Grundriß aus gezeichneten *Kreise und Quadrate*«, lesen wir bei Kerényi<sup>42</sup>, erscheinen sowohl in Altitalien wie im buddhistischen Osten als *der Grundriß*, auf dem gegründet wird. Kerényi spricht von einer »Neugründung« oder »Umorganisation des Menschen«; gebräuchlich ist der Ausdruck »*Wiedergeburt*«. Ein »anthropologischer Bericht über Persönlichkeitsstruktur und Intimverhalten von Hindus der oberen Kasten« trägt den Titel<sup>43</sup> *Die Zweimal Geborenen*. Jung bezeichnet den psychischen Vorgang der Selbstfindung als »Individuation«. An einem reichen Bildermaterial und zahlreichen Traumgeschichten hat er nachgewiesen, daß die Symbolik weltaufbauender Mythologie für den heutigen Menschen nach wie vor gültig ist.

Die Gleichung Kosmos – Haus – Mensch haben wir hiermit eingelöst. Der Mythos handelt indessen nicht von fertigen Gebäuden und Städten, sondern vom Bauen; von einer Tätigkeit also. Der Mensch wird als Schaffender vorgestellt, als Arbeiter an einem großen Werk, als Mitschöpfer der Humanität. Das konstruktive Denken führt Gedankengebäude auf, in denen wir uns nachdenkend ergehen. Die philosophischen Systeme sind solche Gedankengebäude; die theologische Dogmatik, die Rechtsordnung ist es. Jede Wissenschaft hat ihre Systematik. Das An-, Um- und Neubauen des objektiven Geistes nimmt kein Ende. Der Mensch kann nicht einen Schritt tun ohne Intention; ein Strebens- und Werdeziel leitet unseren Lebensgang. So ist unser Leben, handelnd oder erleidend, ein Vorentwurf dessen, was wird. *Wir sind die Architekten unseres Daseins.* Obwohl geschaffen mit der Kreatur, in die Lebenswelt auf der Erde hineingeboren, ist der Mensch im Unterschied zum Tier *sich selber zur Vervollkommnung aufgegeben*, jeder für sich zur eigenen Initiative, und

doch jeder in Gemeinschaft mit allen, denn der geringste Fortschritt im einzelnen ist ein Baustein bei dem großen Bauwerk der Humanität.

Dieser Mythos des Erbauens ist ein ganz und gar gegenwärtiger. In historischer Sicht leben wir im nachmythischen Zeitalter. Wie recht hatte gleichwohl Paul Tillich, als er schrieb<sup>44</sup>: »Der Mythos ist gebrochen und in den Hintergrund gedrängt, aber er verschwindet nicht. *Eine wirklich unmythische Geisteslage gibt es nicht.*« Der verborgene Mythos, wirklichkeitsnäher als vordem der ungebrochene, wird in immer neuen kulturellen Hervorbringungen manifest. Die Wissenschaft, die den Mythos vertreibt, kommt beim Aufbau ihrer Dingwelt selbst in unverhoffte mythische Situationen. »Sie selbst wird mythenschaffend«, bemerkt Tillich: »Begriffe wie Entwicklung, Wille zur Macht, Leben usw. haben mythischen Charakter.« Welcher Biologe könnte den Begriff »Leben«, welcher Psychologe den Begriff »Psyche« hinlänglich definieren! Die Rationalität der Dingwelt hat transzendente Voraussetzungen, und so entsteht unter dem Einfluß der Wissenschaften ein, wie Tillich sagt, »abstrakter Mythos«, der seine kosmische Geschichte in Begriffen erzählt.

Das glänzendste Beispiel dafür ist das Lebenswerk *Teilhard de Chardin*, des wohl größten Mythensagers des 20. Jahrhunderts.<sup>44a</sup> Er vereinigte Religion und Weltkenntnis in einem abstrakten Mythos, in dem er die Entwicklung des Alls von der anorganischen Materie bis zum Punkte  $\Omega$ , der höchsten Vergeistigung des Universums in Christus skizziert, als verfasse er mit Begriffen seiner Fachwissenschaft ein Lehrbuch, mit Begriffen, die funktionell mythische Symbole sind. Denn in Wahrheit zielt die kosmisch-terrestrische Evolution in der Sicht Teilhards trotz aller Strenge der Sach- und Begrifflichkeit auf Zusammenhänge, die unser Begreifen weit übersteigen. Das Exempel macht deutlich, wie wirkmächtig noch die jetzige gebrochene Form des Mythos ist; Teilhard de Chardin hat nämlich namhafte Naturwissenschaftler aller Lager, auch Skeptiker, auch Materialisten zu faszinieren vermocht. Er ist der brillianteste Verfechter einer Metaphysik, die das Sein bejaht und die Weltübel für überwindlich erachtet, wenn auch in einem Prozeß von Jahrmillionen.

Der Mut zum Jasagen muß auf dem Hintergrund zweier Weltkriege und des unsäglichen Leides gewertet werden, das die Generation de Chardins erfahren hat. Teilhard de Chardin lebte in einem Zeitalter der Angst, das auch wir jüngere Zeitgenossen Teilhards in uns mitschleppen. Vielen von uns wird die existentialistische Selbstbehauptung gegenüber einer ihm fremden Welt hautnäher gewesen sein. Die gnostische Ausdrucksweise Heideggers: der Mensch ist in die Welt geworfen! war die Signatur des Weltverständnisses, wie es seit dem Ersten Weltkrieg zahllose Gemüter beherrscht hat. *Der Mythos der Geworfenheit* ist das eine, *der Mythos endzeitlicher Weltvollendung* ist das andere Extrem moderner Seinsdeutung.

*Der Mythos geistig-sittlicher Erbauung* enthält sich der Aussage über ein Ziel, den Endzustand und die Entwicklung dorthin. Das Geheimnis wird als solches respektiert; das sokratische Wissen des Nichtwissens ist dabei vorbildlich. Die Einstellung ist eine praktische, ethische: Jeder Stein soll zurechtgehauen und fugenlos in das Haus des Seins eingefügt werden. Gewiß ist die Welt nicht so, wie sie sein sollte, aber das Ideal ist ein endliches, hiesiges: die Beförderung der Menschlichkeit. Das volle Menschentum läßt sich freilich nur erringen, wenn der Mensch in seiner Verantwor-

tung für die Erde und damit für die Ordnung des All-Zusammenhangs bewußter wird als bisher. Zu sehr haben wir vergessen, daß *der Mensch Glied des Weltganzen* ist<sup>45</sup>. Die drohende Umwelt-Zerstörung, die Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts der Natur: das sind Menetekel, die uns als Parasiten der Mutter Natur ausweisen. Der Mensch selbst verwüstet den Boden, der ihn trägt, ernährt und ihm Wohnung bietet; eine furchtbare Verkehrung unserer Seinsweise! Der Mensch, der begriffen hat, daß er zum Mitschöpfer, zum Baumeister seiner Welt berufen ist, dieser Mensch wird sich anders verhalten, nämlich dem alten Weistum gemäß, das unser Mythos übermittelt: jedem Seienden das Seine.

### Dritte Betrachtung

## SYMBOLE ALS MEDIUM DER TRANSZENDENZ

Im Jahre 1819 erschien bei Cotta die Erstausgabe von Goethes *West-Östlichem Divan*; die Bücher waren unverkäuflich, noch zu Beginn des Ersten Weltkrieges lagen sie mit dem Staub eines Jahrhunderts auf den Lagerregalen. Eines der Gedichte war dennoch sehr beliebt geworden; es heißt:

#### Selige Sehnsucht

Sag es niemand, nur den Weisen,  
Weil die Menge gleich verhöhnet,  
Das Lebend'ge will ich preisen  
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,  
Die dich zeugte, wo du zeugtest,  
Überfällt dich fremde Fühlung  
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfassen  
In der Finsternis Beschattung,  
Und dich reißet neu Verlangen  
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,  
Kommst geflogen und gebannt,  
Und zuletzt, des Lichts begierig,  
Bist Du Schmetterling verbrannt.

Und so lang du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.

Max Kommerell<sup>46</sup> hat die »Ausleger« Goethes in zwei »Riegen« eingeteilt: »solche, die ängstlich gebückt waren auf Theosophisches, Astrologisches, Alchemistisches, auf das einzelne Zeugnis eines Geheimsinnes, und solche, die vergnügt mit Goethes Weltlichkeit dergleichen zur Unverbindlichkeit der dichterischen Phantasie rechneten.« Vernichtender hätte Kommerell seine Kollegen, die philologischen Ausleger, gar nicht zensieren können; seien wir also vor der vergnüglichen Unverbindlichkeit ebenso gewarnt wie vor den ängstlichen Bücklingen! Gleich im Anschluß an die

»Selige Sehnsucht« – nur durch ein Strichlein davon getrennt – endet das erste Buch des »Divans«, das »Buch des Sängers« mit dem neckisch-tändelnden Vierzeiler:

Tut ein Schilf sich doch hervor,  
Welten zu versüßen!  
Möge meinem Schreibe-Rohr  
Liebliches entfließen!

So mischt Goethe Scherz und Ernst, und wir lächeln. Lächeln? Wie seltsam: in den antiken Romanen weist das Lächeln, weisen Scherze auf den Mysteriensinn einer Episode hin: »Was Scherz scheint, ist rituell gültig«. Den Sinn in einem Scherz zu verbergen, war bei den antiken Mysterientexten Tradition<sup>47</sup>. Die wildesten Abenteuer, Vermummungen, derbste Sinnlichkeit –: das sind die Metamorphosen des Apuleius und der Liebesroman des Heliodor auf den ersten Anschein. Apuleius schildert die Einweihungen in die Isis-Mysterien; das Meisterwerk Heliodors verherrlicht den Sonnenkult, es ist ein Heliosroman. Goethe hält es mit der Antike: prallste Lebensfülle zeugt von Religiosität. Der vergnügten Weltlichkeit wegen Goethes dichterische Phantasie für unverbindlich zu erklären, ist demnach ein Mißgriff.

Ein Mißgriff auch deshalb, weil es die Einbildungskraft ist, die Symbole hervorbringt und empfängt. Wenn ich eine Abbildung von Picassos »Tauben« sehe, so muß ich eine Vorstellung damit verknüpfen, um zu erkennen, daß diese Tauben Sinnbilder des Friedens sein sollen. Auf einem Gemälde, das die Taufe Jesu im Jordan zeigt, stellt die Taube nämlich den Heiligen Geist dar, der sich auf den Gottessohn herabläßt. Die Mehrdeutigkeit des Taubensymbols ist geschichtlich oder durch die Konvention bedingt. Der bloß sinnliche Eindruck von Tauben, die so friedfertig gar nicht sind, vermittelt uns niemals den Begriff »Frieden«, erst recht nicht den des Heiligen Geistes. Was, um Himmels willen, soll an Tauben heilig sein, was geistvoll? Über den bloß sinnlichen Eindruck erhebt sich der Mensch durch seine Phantasie<sup>48</sup>; mit ihr schauen wir eine andere, geistige Welt des Friedens und des Heiles. Die Taube an sich wäre für das Symbol viel zu ausdrucksarm; wir assoziieren dem Tierbild, dem anschaulichen Gegenstand also unsere Idee des Friedens oder des Heiligen Geistes. Diese Idee bemächtigt sich des Sinnbildes; die herangetragene Assoziation verschmilzt mit dem Taubenbild, und so wird es durch unsere Einbildungskraft zum Symbol.

Goethe<sup>49</sup> hat diese Dynamik wie folgt definiert: »Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich blühe.« Analysieren wir diese Begriffsbestimmung, so ist ihr erster Teil ohne weiteres verständlich: die Erscheinung, die in eine Idee verwandelt wird, ist in unserem Beispiel die Gestalt einer Taube. Die Idee ist der Friede oder der Heilige Geist. Diese Idee wird durch das Taubensymbol versinnbildlicht, und es ist kein Zweifel, daß jede Idee durch die Ausdruckskraft eines Symbols beträchtlich an Wirkungsmacht gewinnt, obschon die Idee dem Symbol unerreichbar bleibt. Das

heißt, die symbolisierte Idee ist und bleibt dem Symbol transzendent, so wie der Friede auf Erden oder der Heilige Geist das Taubensymbol unfassbar übersteigt. Das Symbolisieren ist ein Prozeß, eine Bewegung, die uns auf das Symbolisierte hinlenkt – einen Bahnhof gibt es auf dieser Reise indessen nicht. Wir erreichen das Unerforschliche, Unsagbare, das Große Geheimnis nie – und sind doch dank der Magie des Symbols mittendrin. Diese paradoxe Eigenschaft teilt das Symbol mit dem Transzendenten, dem Symbolisierten also, weil das Symbolisieren ein Transzendieren ist. Transzendieren heißt überschreiten. Wir schreiten vom Sinnlichen, der Taubenfigur, hinüber zum Übersinnlichen, zur Idee des Friedens oder gar zum Jenseitigen schlechthin, dem Heiligen Geist. »In allen Sprachen ausgesprochen«, definiert Goethe, bliebe die symbolisierte Idee »doch unaussprechlich«. Damit sind wir beim Symbol als Medium der Transzendenz angelangt, womit ein Doppeltes gesagt wird, nämlich – erstens – daß *der Symbolisierungsprozeß stets ein Überstieg ist* und daß – zweitens – *die Symbolidee das Symbol immer übersteigt*. Das Symbol zeigt auf das Transzendente gleichsam aus der Ferne, so daß es in der Erkenntnis, in der Transzendenz-Erfahrung jungfräulich bleibt. Die Heilige Hochzeit ist als Symbol platonisch.

Nach diesen terminologischen Vorbemerkungen betrachten wir nun Goethes Gedicht im einzelnen. Es hebt mit einer schroffen Abweisung der »Menge« an; ihr wird das Preislied verweigert. »Sagt es niemand!« wird die Verbreitung verboten. Die

#### »Selige Sehnsucht«

wird »nur den Weisen« anvertraut. Ästhetische Kriterien reichen daher zum vollen Verständnis nicht aus. Maßgebend ist vielmehr, was uns die Weisheit als Lebenssinn kundmacht. Das Gedicht ist geschrieben für die Verehrer der Weisheit, für jene, die »des Lichts begierig« sind. Mit bewundernswerter Kraft und Kühnheit *sind die beiden wichtigsten Weisheitslehren miteinander verwoben: die Licht-Metaphysik und die Metaphysik des Stirb und werde!* Das Symbol dafür ist der Flammentod im Lichte, das verbrennt. Die letzte Strophe des Gedichts zeigt eine Alternative auf: wer das Stirb und werde! nicht hat, ist »nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde«. Manche meinen, die Gedankenführung des Gedichts sei uneinheitlich; die letzte Strophe sei später angefügt worden, ein moralisches Anhängsel sozusagen. In Wahrheit korrespondieren die erste und die letzte Strophe auf's innigste, und der »Diwan«-Kommentator Ernst Beutler<sup>50</sup> rühmt mit Recht, daß »das Gedicht zu seinem Abschluß so einheitlich und sinngemäß aufsteigt wie ein Domturm zur Kreuzblume«.

Der »Menge« solle man von der Seligen Sehnsucht nichts sagen, warnt uns Goethe, weil »die Menge gleich verhöhnet«. Hier klingt das Christuswort Matthäus VII. 6 an von den Perlen, die nicht vor die Säue geworfen werden sollen. Goethe hat immer gemahnt, und auch das ist eine alte Weisheit, man solle seine tiefsten Überzeugungen, wenn überhaupt, so ausschließlich im engsten Freundeskreis aussprechen. Von Fremden, Gleichgültigen oder gar Mißgünstigen wird man nicht verstanden; was einem als Tiefinnerliches heilig ist, wird auf dem Markt der öffentlichen Meinung zerredet. Darum das Gebot der Verschwiegenheit, das Goethe als



Hermetiker<sup>51</sup> uns bei jedem Anlasse<sup>52</sup> einprägt. Im »Buche der Sprüche« lautet der 26. Spruch, ein Zweizeiler:

Soll man dich nicht auf schmähhchste berauben,  
Verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben.

Erträglich ist diese Verborgenheit des Persönlichen, das aus den eigenen Erfahrungen erwächst, freilich nur unter Gefährten, die uns eine Strecke Weges begleiten. Goethe hat das in der »Zueignung«, 1784, in den Versen gesagt:

Warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll,  
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?

Mit anderen Worten: Esoterik kann man nur unter Vertrauten treiben – nicht für sich allein wie der Schamane, der Magier oder der Mystiker, aber auch nicht in der »Menge« der beliebig Vielen. Der Schlüssel, der uns die Hermetik erschließt, ist die Bruderschaft. Bei Goethes »Seliger Sehnsucht« ist das der Kreis der Lichtsucher, die in der Verwandlung durch das »Stirb und werde« begriffen sind. Zur Weisheit berufen ist der Verwandelte.

Den Flammentod erleidet der Schmetterling; er verbrennt an der Flamme der »stillen Kerze«, die »in der Liebesnächte Kühlung« leuchtet. Das stille Kerzenlicht hat den Schmetterling aus der »Finsternis Beschattung« angelockt »zu höherer Begattung«. Ein »neu Verlangen« hat hingerissen; in »seliger Sehnsucht« war der Schmetterling aus der Ferne herangeflogen. Der Flammentod wird ihm, des »Lichts begierig«, zum Liebestod, und der Dichter preist »das Lebend'ge«, das sich nach diesem Flammentod sehnet. Das alles ist sehr poetisch ausgeführt. »Das Gedicht gilt als die Krone des ganzen Divans«, stellt Beutler (S. 381) fest. Die biographischen Umstände der Entstehung sind bekannt; Goethe hat es auf der Reise an den Main und Rhein am 31. Juli 1814 in Wiesbaden niedergeschrieben. Die Beobachtung ist alltäglich; jeder von uns hat in einer warmen Sommernacht schon gesehen, wie Insekten um eine Lampe schwirren. Bei Goethe ist der Todesmutige, dessen Flügel von der Kerzenflamme versengt werden, ein Schmetterling, und zwar als Sinnbild der Metamorphose, die in Goethes Metaphysik ein Leitbegriff ist. Metamorphose heißt Um- oder Verwandlung. Aus dem Ei des Schmetterlings gehen die Larven hervor, die Raupen. Hat die Raupe ihre volle Größe erreicht, streift sie ihre Haut ab und wird zur Puppe. Im Frühling sprengt der Falter endlich die Puppenhülle und schwärmt in ungemein schnellem Fluge mit zitternden Flügeln durch die Dämmerung. Das zarte Geschöpf ist sichtbare Vergänglichkeit.

Die Lebenszeit des einzelnen Exemplares ist so flüchtig, daß es kein Altern kennt, so nahe beisammen sind das Ausschlüpfen und der Tod. Die Art aber scheint vorwiegend mit der eigenen Verjüngung beschäftigt (die Verjüngung ist ein Hauptmoment des »Divans«). Goethes Begriff der Verwandlung, der Metamorphose<sup>53</sup> wird somit vom Schmetterling geradezu verkörpert; sein Dasein ist gelebte Metamorphose. Der Naturfreund kann die wiederholte Transformation beobachten und sich an

diesem durch Zeitraffung ausgezeichneten Einzelfall die Gesetzesmäßigkeit des »Stirb und werde« einsichtig machen. Denn dem Prinzip des Werdens und Vergehens sind ja alle Lebewesen unterworfen, das Individuelle ausnahmslos. Jedes Einzelne wird vom Allgemeinen zurückgenommen, so daß es neuem Einzelnen den Platz freigibt. Und auch der Gang durch die Lebensalter ist biologisch und beim Menschen obendrein schicksalhaft eine langsam stetige, bisweilen atemberaubend schnelle Veränderung unseres ganzen Daseins. Resigniert bemerkt mancher, wenn ihn das Treppensteigen auf einmal anstrengt: ich werde alt.

Von einer solchen Resignation will Goethe trotz seiner Verletzlichkeit freilich nichts wissen. Noch als Fünfundsechzigjähriger entflammt sein Herz für Marianne, die, etwa dreißig, zur Suleika des »Divans« wird, zu dem sie selbst mehrere Gedichte beisteuert, ein lyrischer Dialog, von dem niemand etwas weiß. (Erst als alte Frau hat Marianne von Willemer das treu bewahrte Geheimnis dem jungen Essayisten Herman Grimm preisgegeben.) Die schwärmerische Neigung des ungleichen Paares fand seine Erfüllung durch die geheimnisvolle Zwiesprache des Dialogs in Gedichten. Das Ergebnis war für die junge Frau Reifung, für den alternden Dichtervorsten Verjüngung, ganz im Sinne der seligen Sehnsucht. Denn daß das Gedicht nicht nur vom Flammentod des Schmetterlings handelt, so bedeutsam dessen Sinngehalt ist, das macht die letzte Strophe unmißverständlich klar. Der Gast auf der Erde –: das ist der Mensch. Ihn spricht der Dichter mit dem Gleichnis an, insbesondere mit dem Schlußappell, zwischen dem Trübsinn oder dem »Stirb und werde!« sich zu entscheiden. Mit der »fremden Fühlung« angesichts des still leuchtenden Kerzenlichtes ist die menschliche Seele gemeint, denn die »Selige Sehnsucht« ist keine anthropomorphe Tierfabel, sondern ein Weistum.

Ein Weistum, das sich des Gleichnisses vom Flammentod des Schmetterlings bedient, den Schmetterling hierbei als Sinnbild der Metamorphose, also symbolisch, zugleich aber auch als Metapher für die Seele nimmt. Das Wort »Schmetterling« steht bildhaft für das Wort »Seele«. Die Seele eines andern können wir nur an ihren Äußerungen erkennen; am Gesichtsausdruck, an den Augen, Gebärden, an den Körperbewegungen ertasten wir vieles, am wichtigsten aber ist das Verhalten. Im Vergleich zur Erdschwere und zum Stehvermögen des Körpers ist die Psyche etwas sehr Luftiges, Hauchzartes, Beweglich-Bewegtes oder gar Schwankendes. Die Seele als Schmetterling namhaft zu machen, liegt daher für den Dichter nahe.

### Metaphorik

Das griechische metaphorá heißt Übertragung, Die Metapher ist eine rhetorische Figur, die den Wortschatz aller Sprachen stark beeinflußt hat und ständig neu beeinflußt. Die »Metaphorik ist ein Urbestandteil alles Sprechens«, schreibt Franz Dornseiff<sup>54</sup> über den »Bezeichnungswandel unseres Wortschatzes«. Bezweckt wird eine Verlebendigung, Veranschaulichung, Verstärkung, Intensivierung, Steigerung oder Bereicherung des Sprachausdrucks, und zwar durch eine Übertragung. Einige wenige Beispiele: Hundstage, Hundehitze, Hundewetter, hundemüde für

unser Wetterempfinden – Löwenmaul, Löwenzahn, Hahnenkamm für Pflanzen – Backfisch für ein Mädchen – Hühnerauge, Wolfsrachen, Hasenscharte für Krankheiten – Roßkur für die Behandlung von Kranken. Die Sprache lebt zu einem beträchtlichen Teil von verblaßten Metaphern, und die Dichtung lebt von der Kraft neuer Sprachbilder so sehr, daß nicht nur die Lyrik sehr weitgehend eine metaphorische Kunst ist. Sinnliches wird durch Geistiges beseelt etwa in den Tierfabeln; Geistiges wird durch Sinnliches veranschaulicht. So wenn wir einen listigen Menschen als »Fuchs« benennen, die Seele als Schmetterling: ein Sinnliches steht für etwas Übersinnliches.

Die Metapher kann zugleich Symbol sein, doch ist es verhältnismäßig selten.<sup>55</sup> Das »Als-ob« der metaphorischen Übertragung ist für jeden Vernünftigen klipp und klar. Der listige Mensch ist kein Fuchs, die Seele ist kein Schmetterling. Geheimnis, Transzendenz, Vieldeutigkeit sind Merkmale des echten Symbols, niemals der Metapher. Der Symbolgehalt ist wie die transzendente Wirklichkeit, das Sein, unausschöpflich; das »Bezeichnete kann grundsätzlich nicht vom Bezeichnenden eingeholt werden«.

Wenn ich von einem »Salatkopf« rede, also einen Körper- auf einen Pflanzenteil benennend übertrage – was bliebe da offen, fragwürdig gar? Der Sinn des Symbols ist ein metaphysischer<sup>56</sup>; die Metapher ist dagegen ein rein ästhetisches Mittel, dem die Unverbindlichkeit bloßer Phantasiespiele anhaftet. In der Metaphorik wird ein einfacher Übertrag vorgenommen: Seebär statt Matrose. In der Symbolik besteht hingegen eine Spannung zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten, da das Symbol dem symbolisierten Gehalt, den es zur Anschauung bringen möchte, infolge des Über-sich-Hinausweisens inadäquat ist. Das Spannungsverhältnis und die Symbolkapazität bedingen sich wechselseitig. Im Zeichen des Kreuzes, nicht wenige am Kreuz, sind die Märtyrer der Urkirche gestorben; die Jugend von Langemark marschierte singend mit wehenden Fahnen in den Tod, für das Vaterland, wie sie glaubte. In der Welt der Symbole wird der ganze Mensch gefordert, bedingungslos – die Metapher, wo ist sie geblieben? Der schöne Schein . . . Wie anders das energiegeladene Symbol mit seiner Wirkungsmacht! Zerstörend oder aufbauend, an der Symbol- als Wandlungskraft ist nicht zu deuteln.

Goethe redet den Schmetterling mit »du« an, den fliegenden echten also, wie den bildlichen, den Gast auf Erden, der sich, von »fremder Fühlung« überfallen, nach dem »Stirb und werde« sehnt. Von der ersten Strophe an läuft alles auf den Flammentod des Schmetterlings zu, und die Seele ist mit dem »du Schmetterling« immer mitgemeint. Man könnte nun das Experiment machen, das Gedicht rein metaphorisch, also asymbolisch, gemäß der Gleichung Schmetterling = Seele zu interpretieren. Indessen wäre diese Auslegung zum Scheitern verurteilt, denn bereits der »Flammentod« der ersten Strophe ist ein symbolischer, wie das »Stirb oder werde« der letzten Strophe beweist. Der verbrannte Schmetterling ist verendet; er hat kein Werden mehr zu erwarten. Wie könnte eine Seele aber sterben und danach eine Wiedergeburt erfahren, es sei denn symbolisch? »In wunderbarer Wirkungseinheit haben wir in diesem Gedicht Metapher und Symbol verwoben« (Pongs), den ästhetischen Genuß also mit der Licht-Metaphysik und der Transzendenz Erfahrung des »Stirb und werde!«

Geht man nicht schnurstracks auf die Schlußstrophe zu, so entfaltet die Metapher ihren eigenen Reiz mit den »Liebesnächten«, der »fremden Fühlung« und dem »Verlangen« nach »höherer Begattung«. Eros ist bei seinem munteren Tun. Er verlockt zur Einfühlung in die Fühlweise des Geliebten, und wie die Metamorphose aus der garstigen Raupe den schönsten Nachtfalter hervorgezaubert hat, so erhöht der erotische Aufschwung den Liebenden über die bisherige Daseinsform hinauf in größere Vollkommenheit, Seinsfülle und Erfüllung. Den Flammentod aber könnte man aus Goethes Ballade »Der Gott und die Bajadere« deuten<sup>57</sup>, wo »sich die Bajadere, in der Verwandlungskraft der Liebe zur Gattin des Gottes erhoben, blindlings in den Flammentod stürzt, dem Geliebten für immer vermählt zu sein.« Solche Anmutungen drängen sich ebenso auf wie die unmerkliche Ausweitung, Ausspannung, Aufgipfelung der Metapher zum Symbol, etwa wenn Pongs den Gehalt des Wortes »Fühlung« wie folgt aufreißt:<sup>58</sup> »Die Wortbildung -ung schließt zweierlei in sich ein: das im Ich aufbrechende Fühlen, das »prüfend ausgreift« (Grimm), und das empfänglich aufnehmende Fühlen, die Offenheit des sensitiven Menschen. . . . Goethe macht das Überfallenwerden von fremder Fühlung zur schicksalsprüfenden Begegnung, eingetieft in die kreatürliche Schöpfungshandlung, die als Zeugungswille Mensch wie Kreatur ergreift. Eben damit gibt Goethe dem Fühl-Phänomen Schicksalsgewicht und eine den Gesamtmenschen treffende religiöse Tiefe; das Emporgerissenwerden aus der »Finsternis Beschattung« in eine Lichtsphäre, die sich nur begreiflich machen läßt mit dem Sturz des Schmetterlings ins Licht. Doch weit über dies kreatürliche Ende des Insekts erhoben ins Seelen-Geheimnis des »Stirb und werde!«

#### Annäherung an das Unerforschliche

Das mehr oder minder Kalkulierbare der Metaphorik muß durch die unkalkulierbare Symbolbewegung fortgerissen werden, sollen wir das Unbegreifliche der Neugeburt verspüren, die an den Tag hervorwill. Das geht nicht ohne sittliche Kämpfe ab, und vom Ergriffenwerden trägt man Wunden davon. In Goethes Liebe war immer etwas Metaphysisches, schreibt Eduard Spranger<sup>59</sup>; für Goethe gipfelte die Persönlichkeit in der Liebe. Er war überzeugt, daß »in der scheinbaren Selbstentäußerung erst das höchste Selbst gewonnen wird«. Spranger demonstriert das am »Höhenflug« der »Seligen Sehnsucht«: »Wie der Vogel Phönix immer wieder aus seiner Asche verjüngt und schöner emporsteigt, so kann die scheinbare Vernichtung der Persönlichkeit den Weg zu einer neuen, höheren Liebe eröffnen. Tod und Wiedergeburt hängen zusammen. Die niedere Liebe stirbt, weil sie noch zu viel von den Schranken der Endlichkeit in sich trug. Eine höhere Liebe wird geboren, in der das Licht der Unendlichkeit reiner leuchtet . . .«

Für den Symbolforscher Pongs<sup>59a</sup> ist die Sehnsucht nach dem Flammentod kein »Höhenflug«, der emporsteigt wie der Vogel Phönix, sondern »die Einfachheit des Unerklärbaren. Denn welches Lebendige sehnt sich nach dem Tod? Widersprüchlicher Tiefsinn, das Unerforschliche deutet sich an«. Für Pongs ist und bleibt der Sturz



des Falters in das Licht ein »unerklärtes Rätsel«, das »die ›Selige Sehnsucht‹ der Seele nach der Entäußerung und dem Aufgehen im Unbekannten, im Licht, im Ganz-Anderen mit heraufruft«. Allein diese Auffassung, die das Mysterium als solches respektiert, wird Goethes Erkenntnislehre gerecht, für die *das Symbol*<sup>60</sup> »eine lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen ist«, ebenso wie nach Goethe die Kunst als »Vermittlerin des Unaussprechlichen« symbolisch<sup>61</sup> wird.

Der Gott-Natur, die sich nur im Unaufhörlichen des Lebens offenbart, können wir mit stummer Ehrfurcht begegnen oder gar nicht. Das Leben ist voller Widersprüche, hart, brutal. Den Sinn schlichter Einfalt vermittelt uns lediglich das Symbol. Die nackte Wahrheit unseres Daseins ist für den Menschen unerträglich, und so weicht er in schöne Täuschungen, in Utopien und den Selbstbetrug der Ideologen aus. Das Symbol hingegen zieht die Wahrheit nicht nackt aus, wie der Begriff; es legt ihr vielmehr den Mantel der Himmelskönigin um, so daß die Tragik des Menschseins durch die Katharsis sich mit Sinn erfüllt. Das Weltgefüge wird in seiner Symbolgestalt zum Sinngefüge. Im All-Zusammenhang sind wir mit aller Kreatur geborgen. Hier ist das »sym« am Werke, die Vorsilbe des »Symbolon«, des Zusammenwurfes, wie das griechische Wort auf deutsch heißt. Das Verbum »symballein« = zusammenwerfen drückt den energetischen Einheitssinn symbolischer Weltanschauung aus.

*Vereinigt wird durch Entzweiung*, durch Polarisierung des an sich Unvereinbaren, durch eine unauflösliche Angewiesenheit, Zuordnung, wie zwischen Mann und Frau. Das ist nicht eitel Freude, denn Tod und Leben reichen einander die Hand, wobei der Tod freilich nur die Vorbedingung neuer Geburten ist. Das Identitätsdenken führt ebenso irre wie das isolierende Denken; man muß vielmehr die getrennten Phänomene zum Helldunkel dieser Welt zusammenschauen. Dann treffen das Profane und das Heilige, oben und unten, das Nahe im Fernen, das Ferne im Nahen, das Spontane und das Traditionelle, das Vergangene und das Zukünftige zur transzendenten Präsenz in der Allgegenwart des Symbolischen zusammen. Dank seiner vermittelnden Kraft ist das Symbol Fuge und Naht zwischen den Kontrahenten der *Widerspruchseinheit*, zwischen dem Diesseits und Jenseits von Goethes Gott-Natur.

Dieses Geschehen wird jeder Leser Goethes nachempfinden können. Man braucht nur seinen eigenen Lebensgang oder den seiner Verwandten und Bekannten zu beobachten. Wie aus dem jugendlichen Mann oder Frau wird, und wie in der Lebensmitte eine Krise bemerkbar wird. Die Konflikte häufen sich während des Umbruchs, und recht klug wird der Mensch eigentlich nie: Vielen wird das Altwerden nicht nur sauer, was natürlich ist, sie verleugnen vielmehr die Würde des Alters, seine Abgeklärtheit, in dem Wunsch, jünger zu erscheinen, als sie dem Geburtsdatum nach sind. Wer ein erfülltes Leben will, muß seinen Jahrgang und jede einzelne Altersstufe annehmen und das Zutragliche daraus gewinnen. Im Rahmen des Vorgegebenen wird man unmerklich oder ruckweise mit jedem neuen Lebensabschnitt ein anderer. Der einsame, weise Dichter des »Divans« hat anders gefühlt, hat anders gedacht und gehandelt als der Stürmer und Dränger, der mit seinem »Götz von Berlichingen« eine ungeheure Wirkung erzielte, weit ins Volk hinein. Diese Wandlungen der Individualität sind nur graduell verschieden; völlig vermißt werden sie

allein beim größten, stumpfsinnigen Gemüt. Man braucht nur die eigenen Kinderfotos neben sein Paßbild zu legen, um das »Stirb und werde« am persönlichen Lebenslauf abzulesen.

Was vom Einzelnen gilt, läßt sich vom Menschen schlechthin sagen; es läßt sich auch auf die sozialen Verhältnisse, auf Politik und Geschichte erstrecken: Immer endet Bestehendes im Aufgang des Neuen. Vergehen und Entstehen sind allezeit ein gefahrvoller, von Leidenschaften getrübler Widerstreit, bei dem man nicht weiß, was herauskommt. Der erkämpfte Zustand kann besser sein als der verstoßene; er kann sich aber auch als Pyrrhussieg entpuppen. Großbritannien hat im Zweiten Weltkrieg gesiegt, aber sein Weltreich und sein Wohlstand sind vertan. Ja, wir haben nicht einmal die Gewähr dafür, daß eine eingeleitete Entwicklung zur Reife gelangt. Wieviel wird geplant oder immerhin begonnen – ein Studium, eine Zusammenarbeit, eine Freundschaft – und vor der Zeit abgebrochen, wie eine unerblühte Knospe. Wieviele Wahlschlachten werden unnütz geschlagen; wieviele Reformen, welche großartigen Zukunftsaussichten versanden! Dem Verfall braucht kein Neubeginn zu folgen, und nicht in jedem Werden findet ein Wachsen statt.

In der »Seligen Sehnsucht« freilich ist der Ausgang ein positiver. Das Dunkel des Zukünftigen und des irdischen Daseins wird zwar akzentuiert, aber dem »trüben Gast« wird der »Weise« gegenübergestellt, der das »Stirb und werde« hat, wie Goethe sagt, das heißt: dem es eigentümlich geworden ist, weil er in jeder Phase seines Werdeganges es ganz bewußt erlebt – das Absterben und das Neuwerden. Das bewerkstelligt der Mensch dann, wenn er sich in die Schwungkraft der kosmischen Gesetzlichkeit schickt. Die operative Symbolik ist ein Hilfsmittel hierbei; sie lehrt uns die Sympathie der Dinge.

#### *Teilhaber der Seins-Mitte*

Da wir mit allem Seienden Teilhaber des Seins sind, ist die symbolische Koinzidenz, das Ineinsfallen von Kraft und Gegenkraft, Wirkung und Gegenwirkung ontologisch begründet. Desgleichen sind wir mit unserem eingegengten, kleinen Leben Zweige des All-Lebens, so daß wir mit aller Kreatur verwandt sind. Zeugung, Geburt und Tod sind die drei großen Bewegungen des Lebens. Es sind die drei Themen der »Seligen Sehnsucht«, allerdings mit einer bemerkenswerten Umstellung: *nicht der Tod, die Wiedergeburt hat das letzte Wort*. Wo das metaphorische Geschehen endet, beim Sturz ins Licht, beginnt das symbolische und erweist den Menschen in seiner Geistigkeit als Hinübergehenden. Die »Selige Sehnsucht« staffelt die Symbolebenen, als unterste die biologische Metamorphose von der Larve zum Falter, darüber das Schmetterlings-Gleichnis: Psyche regt sich, und nun beginnt mit dem Begriff der Wiedergeburt, des verwandelnden Werdens nach dem Absterben des alten Adam die Initiation, die Einführung in die reine Symbolwelt, die Welt des Geistes.

Eine uralte Überlieferung sprudelt, wie ein Jungbrunnen, mit dem Lebenswasser über. Initiationen wurden seit den archaischen Jünglings- und Jungfrauenweihen vorgenommen; die Volkskunde hat darüber ein reiches Material gesammelt, die

Religionswissenschaft und Mythologie werten es mit aus. Wir fragen nur, was die Symbolkunde über den Schmetterling ermittelt hat. Bei Dorothea Forstner (S. 318ff.) lesen wir: »Die Symbolik des Schmetterlings (Papilio, Psyche) liegt schon in seinem griechischen Namen: »Psyche« bedeutet sowohl »Seele« (= Lebensprinzip) als auch »Schmetterling«. Die Analogie liegt im Umwandlungsprozeß dieses Tieres von der Raupe zur starren Puppe, die wie leblos in ihrer Hülle schlummert, und von dieser zu jenem ätherischen Wesen, das – selbst einer Blume gleich – über Blüten dahinflattert. So ist der Schmetterling aus seinem dunklen Übergangszustand als Lichtsuchender zum Lichte durchgedrungen und des Lichtes teilhaftig geworden.« Die Psyche antiker Bildnisse trägt demgemäß Schmetterlingsflügel.<sup>62</sup> Die Mythe »Amor und Psyche« wird von Apuleius in seinen *Metamorphosen* erzählt; es ist als Mysteriendrama eine Initiation: die Prüfung, Läuterung und schließlich Wiedervereinigung der Psyche mit dem Gott Amor, griechisch Eros. Die Sehnsucht nach dem Flammentod ist in Wahrheit Sehnsucht nach der Wiedergeburt des Prüflings, nach der Wiedervereinigung der Entzweiten: des Menschen und des Gottes.

Die Kirchenväter haben den Schmetterling für die Auferstehungs-Symbolik verwandt; im 17. und 18. Jahrhundert hat man dieses Sinnbild in zahlreiche Grabsteine des protestantischen Deutschlands<sup>63</sup> eingehauen, und so hat es Goethe wohl gekannt. Im 18. Jahrhundert war die hermetische Literatur in Europa noch lebendig; verbreitet wurde mit anderen Florentiner Lehrschriften die »Tabula Chaeremonis sacerdotis et philosophi memphici de mysteriis«. Auf der Lehrtafel sind 33 Figuren abgebildet, die achte zeigt einen Schmetterling; in der zusammengefaßten deutschen Übersetzung von Ferdinand Runkel<sup>64</sup> lautet die Erklärung: »Der Schmetterling zeigt das zukünftige Leben an.« »Er ist das Symbol der Wandlung, der Metamorphose.« »Nichts stirbt, nichts geht unter, es wird nur erneuert.« Der neue Mensch, der zweite Adam soll geboren werden.

Die Anregung zur »Seligen Sehnsucht« hat Goethe von zwei orientalischen Dichtungen<sup>65</sup> empfangen, dem Gleichnis Saadis von der Mücke, die in Liebe zum Licht entbrennt und, mit diesem Feuer im Herzen, unwiderstehlich von der Kerzenflamme angezogen wird, sowie von einem Liebesgedicht, einem Ghasel, das im »Divan« des Hafis enthalten ist. Der persische Dichter spricht viermal von *Verwandlung, die aus der Selbstaufgabe in der Liebe folgte*: der »Chymiker der Liebe« läutert unedle Metalle zu Gold; die Kerze wird zur verzehrenden Flamme, zum Licht; der Schmetterling verbrennt – wie bei Saadis die Mücke – aus Liebesbegierde; von unserer Psyche aber heißt es:

Wie die Kerze brennt die Seele  
Hell an Liebesflammen, ...

Liebe wird zu Licht, Licht ist Liebe. Entselbstung führt zum wahren Selbst. »In des Elends Wüsten« nur dringt der verliebte Wanderer in der Seele Innerstes, Heiligstes ein. In der äußersten Not wird unser Wesen reingebrannt, oder in den Versen des Persers:

Tritt nicht erst der Herzverbrannte  
In des Nichtseins Wüstenein,  
Wird im Heiligtum der Seele  
Er kein Auserwählter sein.

Der orientalische »Divan« verherrlicht, wie Goethe, die Hingabe der Liebenden, weil der Mensch in der *Entselbstung* sich selber erhöht zur wahren *Verselbstung*. Der Sprachduktus ist indessen härter, direkter auch, als das Goethe'sche Hinübergleiten in das »Stirb und werde«. Goethe spricht, wie Spranger zutreffend hervorgehoben hat, erst nach der Versöhnung, nach dem Abklingen von Schmerz, Leid und Schuldgefühl wieder – den vorausgegangenen Kampf, die Anfechtung, Zweifel und Zerrissenheit verschließt er in sich. Die Wunden sind vernarbt; die gedichtete Konfession zeigt die Genesung an. Der Tragik, die so vieler Menschen Schicksal ist, will Goethe kein Wort leihen, denn er glaubt unerschütterlich an den Sieg des Lichtes über die Finsternis. Die symbolische Weltansicht Goethes brauchen wir nicht aus seinen Dichtungen zu ermitteln, er hat sie in Begriffen definiert, die bis heute Fundament der Symboltheorie sind. Mit seiner Hermetik war Goethe sehr viel zurückhaltender. Ganz zugeknöpft war er indessen hinsichtlich seiner »Privatreigion«, also dessen, was er im Letzten glaubte, so daß Goethe den einen als Heide, den anderen als Pantheist, Spinoza-Jünger etwa, den dritten als Christ erscheint. Für das alles und etliche weitere Versionen lassen sich Zeugnisse anführen, Zulieferer einer riesigen Sekundärliteratur, mit dem Stoßseufzer: Goethe und kein Ende! Eines war Goethe bestimmt nicht: Mystiker, unbeschadet seiner hermetischen Licht-Metaphysik.

Nach einer längeren Erörterung seiner Dämonologie stand Goethe einmal in tiefer Nacht auf mit dem Schlußwort: »Es ist unrecht, daß ich mich über diese Dinge hier so ausspreche, darüber spreche ich eigentlich nur mit Gott.«<sup>66</sup> Diese Diskretion sollten auch wir respektieren. Wenn wir nach Goethes Verhältnis zum Transzendenten schlechthin, dem Absoluten, zu Gott oder der Gottheit fragen, so sind wir auf Dichtung angewiesen, denn ein Glaubensbekenntnis hat Goethe nicht abgelegt. In gewissem Sinne war Goethes Dichtung eine einzige große Konfession. Goethe hat, darin dürfen wir Spranger und von Rintelen<sup>67</sup> folgen, den »Schritt ins Transzendente« vollzogen, den »Durchstoß von der organischen Natur durch die dämonische Welt in die göttliche Sphäre«. An seine Entelechie gefesselt, rotiert der Mensch »immer nur um sein Selbst«. Doch kann der Mensch »die Gesetze seines Innern auch brechen«; er kann seine innere Ordnung zerstören, seine Form »verfehlen«. »Aus jeder Selbstvernichtung« folgte für Goethe, der den Bruch mannigfach erlebt hat, aber »der Aufschwung zu einer höheren Stufe«. Im Flammentod wird das neue Leben, die *vita nuova*, geboren. Ja, dies wird sogar zu einer seligen Sehnsucht, die »Auflösung wird zur Erlösung«. Der Erlösung kann der Mensch nur entgegenstreben, damit sie ihm geschenkt werde. Auf eine Formel gebracht, ist das die Quintessenz von Goethes *Faust*: das Streben als »unverwüstliche Lebendigkeit des sehnsuchtsvollen Herzens und die Gnade und Versöhnung spendende Liebe«, so daß sich zwei Gemütsbewegungen kreuzen: die Herabkunft der Agape im Strahlenglanz, und der entgegenkommende, vielfach gehemmte platonische Aufstieg aus dem Höhlendasein zum Licht. So wird die Seele Faustens trotz dem Teufelspakt gerettet und von der Schar der Seligen und von Engeln emporgetragen. »Das Göttliche erlöst den Menschen«, resümiert Spranger, doch fährt er fort: »Aber der Ausdruck ist seltsam verhüllt.«

So ist es. Irgendwie mutet der Schluß von Goethes *Faust* gar zu poetisch an,

*Theatrum mundi*. Die »Selige Sehnsucht« verzichtet dagegen auf das opernhafte Jenseitige; sie bleibt in dieser Welt, wobei *der ontische Vorgang – die Verwandlung der Triebseele in ein Lichtwesen – ein Akt symbolischer Transzendenz ist. Was als Möglichkeit in uns angelegt war, realisiert sich auf einer höheren Spiralwindung. »Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre«*, konstatiert Goethe, denn: »Die Gestalt ist ein bewegliches, ein werdendes, ein vergehendes.«<sup>68</sup> Das Überfällige stirbt ab, die neue Geistgestalt bricht in der Wiedergeburt durch. Wohin zielt nun Goethes »Steigerung des geistigen Vermögens«<sup>69</sup>, was ist das Zielbild der Metamorphosen? Das lehrt uns der Begriff »Gott-Natur«, der als polare Bezogenheit gemeint ist: der Bindestrich verknüpft und trennt Gott und die Natur. Was können wir von der Gott-Natur schon wissen? Das Ganze entzieht sich uns im vertikalen Zerfall; wir begreifen nur Teile und teilhaft. Goethe gibt uns den Rat, die »äußern sichtbaren, greiflichen Teile« der Erscheinungswelt »im Zusammenhang zu erfassen, sie als Andeutung des Inneren aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen«<sup>70</sup>. Das Fremde, Äußerliche, Widersprechende wird auf ein Nahvertrautes, Innerliches, Polares hin durchgängig, wenn wir uns von der universalen Sympathie leiten lassen, für die das Leben trotz allem Liebe ist. Die Analogie überspringt die Zäsuren zwischen den Daseinsebenen, wobei das Paradox das Un-sagbare sagt. »Der Symboliker hat« – so Jaszi (S. 123) – »die Gabe, die Phänomene als »Mitteldinge« zu schauen, die über sich selbst hinausweisen.« Goethe hat das in Verse gebracht:<sup>71</sup>

Müset im Naturbetrachten  
Immer eins wie alles achten:  
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;  
Denn was innen, das ist außen.  
So ergreift ohne Säumnis  
Heilig öffentlich Geheimnis.

Die Gott-Natur ist ein solches offenbares heiliges Geheimnis. Das Weltgeschehen ereignet sich, und der symbolische Vorgang als Mitbewegung desgleichen, im Austausch zwischen dem Ewigen und Zeitlichen. Die Gott-Natur erlöst zwar nicht, aber sie trägt uns mütterlich auf unserer irdischen Laufbahn. »Dasjenige, was höher als die Natur in der Natur erscheint«<sup>72</sup>, ist in der Entzweiung die Liebe, denn *die Liebe ist die vereinigende Kraft der Polarität*. Die *Sphäre des Tatsächlichen* ist in der *Sphäre des Grundes, des Ur-Einen*, des Ursprungs, des Unbedingten, Unendlichen verankert, und *hier sind Idee und Erscheinung letztlich identisch*. Das unbekanntes Zentrum dieser Sphären-Wirklichkeit ist »ein fremdestes Bereich«<sup>73</sup>. Der Weg dahin führt durch unsere Metamorphosen, bis daß wir, die eigene Verdinglichung abstreifend, in uns den »reinen Mittelpunkt« entdecken, die Erhebung über uns selbst. Durch die Polarisierung seines eigenen Wesens ist es Goethe gelungen, im »Gegensatz zu Werther, der in sich selbst und in der Natur das Zeitliche vom Zeitlosen nicht zu unterscheiden vermochte, im reinen Mittelpunkt des Kosmos und seiner selbst zu stehen und diesem gegenüber zugleich jene strenge Distanz zu wahren, welche das Sein im Grunde ist und deren Mangel Werther das Leben gekostet hatte« (Jaszi, S. 135).

Der Klassiker Goethe feierte in der Winckelmann-Schrift die Vergottung des empirischen Ich<sup>74</sup>. In seiner Altersweisheit feiert Goethe die »ewig lebendige Ordnung« des Alls, indem er in Anerkennung ihrer Distanz durch sein symbolisches Tun zwischen Sphären »gemeiner Empirie« und »der höchsten Allgemeinheit Gottes« ein Gemeinsames legt, das im Symbol »vermittelte Göttliche«, jenes Bild, das »selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe«. Im Andenken an seinen Freund Schiller hat der greise Goethe ein Gedicht »Schillers Reliquien« verfaßt; die Schlußstrophe lautet:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,  
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?  
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,  
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.

II  
ENTSTEHUNG UND AUFFASSUNG  
WIRKKRÄFTIGER SYMBOLE

## Vierte Betrachtung

### INSPIRATION

#### Entstehungsfaktoren des Symbols I

Das lateinische Wort »inspirare« heißt »einhauchen«, das Substantiv »inspiratio« also »Einhauchung, Einatmung«. Der Begriff *Inspiration* entstammt der Vulgata zu 2. Petr. 1, 21 und 2. Tim. 3, 16 und bezeichnet *eine Form der Offenbarung*.<sup>75</sup> Was sich kundgibt, ist ein Verborgenes. Etwas Transzendentes offenbart sich, wobei dieses Sichzeigen sehr vielgestaltig sein kann. Wir können dem Jenseitigen überhaupt nur begegnen, wenn es irgendwie für uns in Erscheinung tritt. Das Überweltliche wird in weltlichen Phänomenen erkannt, sei es in Naturereignissen wie Erdbeben, Donner und Blitz, sei es in Steinen, Bäumen, Tieren, aber auch im historischen Geschehen, in der Weltgeschichte, und im privaten Schicksal. In den griechischen Mythen verwandelt sich Athene in einen Seeadler, Zeus in einen Stier oder einen Schwan. Der Hinduismus lehrt die Herabkünfte des Gottes Vishnu; Krishna und Rama sind seine Inkarnationen, d. h. Verkörperungen. Der Dalai-Lama ist eine Inkarnation Buddhas; die Lehre von der Seelenwanderung hat im Vajrayāna-Buddhismus die Inkarnation multipliziert. Daß ein göttliches Wesen Mensch wird, ist für das Christentum hingegen einmalig; Jesus ist als Christus der einzige Gottmensch. Im Vergleich zu diesem Wandeln des Gottes im Fleisch ist die Inspiration eine beträchtlich schwächere Art der Kundgabe des Übersinnlichen: Der Urheber der Einhauchung lüftet sein Inkognito nur sehr begrenzt, und er bedient sich zur Veröffentlichung seiner Botschaft eines Boten, des Inspirierten.

Der säkulare Gebrauch des Begriffs Inspiration ist von den Griechen vorbereitet worden. Homer führt die Ilias und die Odyssee in den Eröffnungsversen auf die Muse zurück. Der Dichter ist zugleich Seher: die Götter nehmen lebhaften Anteil am Krieg um Troja sowie an den Abenteuern des Spätheimkehrers Odysseus. Noch für Platon ist die dichterische Begeisterung mit der prophetischen wesensgleich und ein Resultat der Inspiration (Phaidros 244 ff.; Ion 533 d ff.; Menon 99 c; Apol. 7). Als ein von der Muse Ergriffener sei der Dichter seiner selbst nicht mächtig; er sei nur der Dolmetsch des Gottes. Immerhin bleibt ein Unterschied: Die delphischen Orakel wurden als Worte Apollons verkündet, so wie Moses sich auf Jahves Befehle berufen hat. Als Verfasser der Epen wurde dagegen nicht die Muse, sondern Homer gerühmt. Setzen wir nun für den Urheber oder die Ursache der Inspiration ein X, so lassen sich Zeugnisse von Inspirationserlebnissen<sup>76</sup> in großer Zahl anführen, auch aus dem 20. Jahrhundert. *Die Inspiration erweist sich als Triebfeder des schöpferischen Prozesses. Die Symbolbildung ist eines der Tätigkeitsfelder.*

Am Schöpfertum sind beide Partner beteiligt, das X und das Bewußtsein des Inspirierten. Faßt man den Begriff Inspiration so weit, daß der Betroffene zum bloßen Werkzeug degradiert wird, so ist er für die Symbolik unbrauchbar, denn ohne Brückenschlag gibt es kein Symbol. Die Inspiration ist eine Einwirkung von außen oder aus dem Unbewußten, beidesmal auf das Bewußtsein. Das Gefühl wird zwar angesprochen, sehr mächtig sogar, aber die Eingebung drängt es über sich hinaus. Die bloße Ahnung reicht also nicht aus. Schon der flüchtige Einfall zielt auf eine Erkenntnis; die Inspiration bewirkt eine Erleuchtung, eine Einsicht. Das setzt beim Inspirierten einen hellwachen Intellekt voraus, und schon deswegen ist ein Irrationalismus fehl am Platze. Wo die Emotionen, Affekte, Leidenschaften von einem Übermächtigen gepackt, aufgewühlt und hochgepeitscht werden, da tobt sich ein Besessener aus, und die Katharsis beginnt erst mit der Ernüchterung, mit der Wiedereinsetzung von Verstand und Vernunft. Die lichten Momente sind es, in denen sich die Wahrheit offenbart.

Der christliche Inspirationsbegriff trägt dem Rechnung, indem er dem Wirken des Heiligen Geistes Einflüsterungen des Satans widersetzt. Gottes Odem haucht dem Menschen den Geist ein: das ist der ursprüngliche Schöpfungsvorgang, der sich in jeder Einatmung, Einhauchung wiederholt; die Inspiration ist demnach ein geistiger Akt. Geist entzündet Geist; Geist entflammt an Geist. Da diese Kommunikation stets zweipolig ist, kann der Empfangende zwar durch einen Abgrund vom Geber getrennt sein, aber die Hand Gottes erreicht ihn trotzdem. Die Eingebung schlägt nicht nieder, sie erniedrigt nicht, ganz im Gegenteil: sie hebt den Menschen hinan, fast über Menschenmaß. Die Freiheit und Selbsttätigkeit des Menschen wird durch das Sichmitteilen des unbedingt Transzendenten nicht zerstört, sondern begründet und in Gang gebracht, in Gang gehalten. Die Offenbarung fordert keinen blinden Glauben oder blinden Gehorsam; das zu wännen, wäre blanker Unsinn, denn was wäre so evident wie das Licht, das erleuchtet! Dem Erleuchteten wird mit der Lichterteilung Gewißheit gegeben; das eben ist die »Eingebung«. Mit Recht wendet sich Hölderlin (in seinem Brief vom 24. XII. 1798 an Sinclair) gegen jenes Mißverständnis der Offenbarung, wo »der Offenbarende nur alles dabei tut und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazugetan.«

Mit dieser Einstellung konvergiert, so sehr das verwundern mag, der Offenbarungsbegriff von Martin Buber. Die weitverbreitete Lehre Bubers von dem Ich und dem Du gilt für den Dialog des Menschen mit seinem Mitmenschen, vorrangig jedoch für die Beziehung zu Gott. »Der jüdische und christliche Gott steigt herab, um dem Menschen zu begegnen«, schreibt ein kritischer Interpret Bubers<sup>77</sup>. Die »zeitlose Wesenheit« Gottes ist uns unbegreiflich, aber im Hier und Jetzt kann eine direkte dialogische Begegnung stattfinden, eine Zwiesprache Gottes mit dem Menschen. Gott offenbart sich in dieser Ich-Du-Beziehung, indem er den Menschen in seiner Situation anredet. Offenbarung ist folglich Anrede an ein Du. Das Es, durch das Gott spricht, wird im selben Augenblick zum Symbol. Die göttliche Anrede hat eine Voraussetzung, die zugleich deren Konsequenz ist; so schreibt Buber: »Um zum Menschen zu sprechen, muß Gott eine Person werden; um aber zu ihm zu sprechen,

muß Er ihn auch zu einer Person machen.« Der Dialog ist ein personaler; die Offenbarung wird einem Ich zuteil, nicht einem Es. Gottes Gegenwart ist Ereignis genug, aber die Offenbarung wird in »in mein Leben hinein« gesprochen, sie hat also einen Inhalt, und dessen Aneignung ist Sache des Menschen. Die »Äußerung, die menschlich ist in Sinn und Form«, ist ein von Gott »erregtes« Erzeugnis, das der Hörende als »Übersetzung« erkennt. Der Offenbarungsinhalt wird also keinesfalls passiv empfangen, vielmehr in einer Kooperation, die Buber wie folgt schildert: »Nicht die Kraft des Menschen ist hier am Werk, auch ist es nicht der reine wirksame Durchgang Gottes, sondern ein Gemisch aus Göttlichem und Menschlichem.«

Diese gegenseitige Durchdringung des Unvereinbaren nennen wir Inspiration. Daß der Vorgang dem Symbolisieren nahe verwandt ist, liegt nunmehr auf der Hand, und so ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß Symbole in einem Anhauch des Geistes, in einer Eingebung entstehen. *Offenbarung und Symbol sind beide kommunikative Strukturen des Geistes, die zwei Pole miteinander in Beziehung setzen, wobei das Trennende nicht beseitigt, sondern nur übersprungen (transzendiert) wird.* Beidesmal beansprucht der Pol X die Übermacht, genießt der hiesige Pol den Vorzug der Greifbarkeit. Verschieden ist freilich die Richtung des Austausches: Bei der Offenbarung wendet sich das X dem hiesigen Pole zu – im Symbol erhebt sich das Irdisch-Sichtbare hinan ins Unsichtbare.

Bei der Bewertung von Offenbarungsinhalten wird man nach der Bedeutung des ideellen Gehaltes für die Entwicklung des menschlichen Geistes fragen, aber auch nach der Wirkung der Offenbarung auf den Empfänger. Ein Denker wie George Santayana<sup>78</sup> bewertet nun die Inspiration nach ihrer Dienlichkeit als Symbol; er schreibt: »Gesicht, Gedanke, Sprache und Inspiration sind im allgemeinen wahr genug, wenn sie als Symbole dienen, oder als ein System von Symbolen für die wirklichen Bedingungen des Lebens und für die Möglichkeiten dieses Lebens. Mehr zu verlangen, heißt mit seinen Werkzeugen streiten.« An späterer Stelle wird freilich ein Zirkel geschlagen; lapidar sagt Santayana: »Leben bedeutet inspiriert sein.« Die Mannigfaltigkeit der Inspiration ist nach Santayana »eine Tugend«, obschon zuweilen Widerspruch zu »peinlichen Problemen führt: Ist die eine Inspiration richtig oder überlegen und die andere falsch oder minderwertig?« Welche Inspiration sollen wir kultivieren? »Alle Inspirationen sind wesentlich gut«, antwortet Santayana, »aber sie bilden eine Hierarchie, und die niedrigeren werden sündig, wenn sie die höheren stören. Wo keine höheren Inspirationen eingeflößt wurden, bleiben die niederen unschuldig und liebenswürdig, wie etwa bei den Tieren. Im Menschen hingegen wird die Vorherrschaft des Tierischen häßlich und lasterhaft ...« Die Selbst-Transzendenz, die alles Seiende vorantreibt, ist für den Menschen nicht nur lustvolle oder bittere Wirklichkeit, sondern auch Auftrag und Verpflichtung.

Wie das Symbol leitet die Inspiration zur Selbst-Transzendenz an; beide haben also ein und dieselbe Intention, ein Strebensziel, ein Telos. Der Terminus »Intention« ist von dem lateinischen Verbum »tendere« abgeleitet, zu deutsch »spannen, ausstrecken«. Die Spannung von einem Anfangspunkt, dem Pol A, bis zum Ziel hin, dem Pol B oder X, ist durch die Zielgerichtetheit (Intentionalität) nicht nur rich-

tungweisend für unsere Aufmerksamkeit und unser Verhalten, sie bedingt vielmehr eine Anspannung geistiger Kräfte, eine »Intension«, die wir vordem schon beim Symbol festgestellt haben. Je nach dem Spannungsgrad, ist mit dem Kraftgehalt die Kraftäußerung einer Inspiration oder eines Symbols eine unterschiedliche. Da die äußere Ausdehnung, die Extension des Symbols, das sinnlich Wahrnehmbare an ihm, eine sehr geringe Größe darstellt, ist die Kraftgröße, die Stärke des Symbols eine intensive, so daß das Geistige und die Selbsttranszendenz von vornherein überwiegen. Daß ebenso die Inspiration eine intensive Größe ist, werden wir noch zu prüfen haben.

Die Anspannung auf die Selbst-Transzendenz, die Steigerung, ist der Motor der Evolution, der nie ermüdende Herzschlag der Natur, der Leben über Leben erzeugt und alles in den Jahrillionen der Bewegtheit voranbringt. Was die Selbst-Transzendenz für die Kultur bewirkt, hat Santayana analysiert; er schreibt: Die »fortgesetzte Selbst-Transzendenz der existierenden Dinge . . . flutet, während sie vor sich geht, in eine ganz andere Dimension des Seins über und erzeugt die Intelligenz. Intelligenz ist in der Tat nichts als Selbst-Transzendenz, die zu einem Denkprinzip geworden ist.« »Wissen ist daher seinem Wesen nach transzendierend, denn wenn es nicht transzendierte und kein Objekt außer sich selbst hätte, wäre es nicht Wissen, sondern Phantasie oder, wie die Inder sagen, Illusion.« Zusammenfassend heißt es dann: »Selbst-Transzendenz oder das spontane Streben, das sich auf ein unsichtbares Objekt richtet, ist also nicht etwa ein dem religiösen Glauben eigentümliches Laster, sondern ist der eigentliche Atem der Intelligenz in der Erinnerung, der Erwartung, der Wahrnehmung und auch in der Naturwissenschaft.« So rechtfertigt Santayana seine Auffassung, wonach die Inspiration »bis auf die ersten Anfangsgründe des Verstandes zurückgeht: sie kennzeichnet die Geburt des Geistes.«

### Der Einfall

An den »Anfang des Nachdenkens« stellt nun Kant den Einfall<sup>79</sup>, von dem er sagt<sup>80</sup>: »Was der Glückszufall unter den Begebenheiten der Welt ist, das ist der Einfall unter den Gedanken . . .« Dem »glücklichen Einfall« schreibt es Kant<sup>81</sup> zu, daß Mathematik und Naturwissenschaft, diese nach langem »Herumtappen«, »in den sicheren Gang einer Naturwissenschaft gebracht worden« sind. Der Einfall läßt sich nicht herbeizutreiben. Er ist einfach da. Oder auch nicht. Als man sich zum Zeitvertreib im Hofkreise Rätsel aufgab, soll Kaiser Franz I., da er an der Reihe war, gesagt haben: »Mir fällt halt nix ein.« Danach habe der preußische Kronprinz Friedrich Wilhelm das Rätsel vorgelegt: »Wer ist der beste Baumeister?« Die Lösung war: »Unser gnädigster Kaiser Franz. Dem fällt nix ein.« Die Anekdote<sup>82</sup> scheint die Auffassung Gadammers<sup>83</sup> zu bestätigen, daß Einfälle Fragen voraussetzen, denn das Wortspiel mit dem Einfallen wäre ohne die provokative Frage witzlos. »Das eigentliche Wesen des Einfalls«, lesen wir bei Gadamer, »ist vielleicht weniger, daß einem wie auf ein Rätsel die Lösung einfällt, sondern daß einem die Frage einfällt, die ins Offene vorstößt und dadurch Antwort möglich macht. Jeder Einfall hat die Struktur der

Frage.« Jeder? Beim Hermeneutiker wahrscheinlich, aber auch bei jenem, der in der Kunst des Fragens unbewandert ist? Dieser würde eher Goethe beipflichten, daß sich gute Einfälle nicht logisch erschließen oder durch das »Denken zum Denken« erzwingen lassen: »Man muß von Natur richtig sein, so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: da sind wir!«

Zweckmäßig gehen wir nicht von wissenschaftlichen Denkformen aus, sondern von der Art und Weise, wie wir im Alltag mit unseren Gefühls- und Willensregungen, Erinnerungen und Erwartungen, Vorstellungen und Begriffen schalten und walten, die Bewußtseinsinhalte umgruppieren und verknüpfen oder »eine Folge von Inhalten ausgliedern, die eine vergleichsweise feste Form annimmt und »Gedanke« genannt werden kann«<sup>84</sup>. Für die »Gesamtheit der Denkmöglichkeiten« bietet sich der bildliche Ausdruck »Denkraum« an. »Innerhalb des Denkraums geht das geistige Suchen im Vorrat des Wissens oder im Schatz der Erinnerungen vor sich, das ganz räumlich erlebte Umherschweiflassen des Geistes zwischen den Möglichkeiten des Vorstellbaren oder des Ausdenkbaren, das Aufspüren von Vorstellungen, die sich zu der gesuchten vereinigen lassen, das Sichbesinnen auf Vergessenes.« Im Denkraum, der seinen »Inhalt und Umfang unaufhörlich ändert«, herrscht also Freizügigkeit, und ehe ein Gedanke fest formuliert wird, ist das Geschehen ein pausenloses, unreglementiertes, bei dem »auf gut Glück« den Erfordernissen der Situation pariert wird, ein »unmethodisches Verwerten des Wissens . . . in einem sprunghaften, probierenden Auswählen aus dem Schatz des Gedächtnisses« (Schischkoff). Größte Offenheit und Elastizität also, so daß das »Einfällmäßige Denken« das alltägliche ist, wenn auch der glückliche, gute Einfall selten wie ein Lotteriegewinn vorkommt.

Das flexible, anarchische Treiben im Denkraum und dessen Abtasten geht mit den Gesetzen der Logik respektlos um, als gäbe es sie gar nicht. Deduktives Schließen, was ist das? Diskursives Analysieren, daß ich nicht lache! Ich habe die Lösung schon: so und so ist es. Die Wissenschaften hingegen existieren in Methoden; sie realisieren, mit oder ohne Experiment, ihre Pläne logisch und errichten Gedankengebäude sorgfältig aus seinen Teilen. Die Wirklichkeit ist aber bei weitem nicht so konstruktiv, wie es Schemata sind. Darum stockt das Fortschreiten bisweilen, und der Wissenschaftler reagiert wie jedermann, nämlich als Gedankenspieler. Denn »eine logische, rational nachkonstruierbare Methode, etwas Neues zu entdecken«, gibt es nach Auffassung des kritischen Rationalisten K. R. Popper nun einmal nicht. Gewiß, eine gründliche Vorarbeit ist notwendig, aber sie führt nur bis zur Türe heran: daß sich die Türe öffnet, dieser fruchtbare Moment läßt sich nicht kommandieren. Vielleicht haben wir bereits ein Richtungsgefühl und wissen, wo wir das Resultat zu suchen haben, in welchen Zusammenhängen, in welcher Anordnung. Vielleicht sind wir wie Gadamer Meister in der Kunst anfachender Fragestellungen. Oder wir haben das Talent eines Statistikers, der die systematische Berücksichtigung des Zufalls gelernt hat. Der Suchende und die Problemlage differenzieren unabzählbar, und sie sind in der Sekunde vor dem Einfall ein ganz konkreter, unverwechselbarer Einzelfall mit genauen Gegebenheiten, so daß der Einfall, obschon er eine »freisteigende Vorstellung« ist – so Herbart –, in eben den Kausalnexus hineinplatzt,



aus dem er aufgestiegen war. Der Blick auf den »Auslöser« ist demnach verführerisch; der Einfall läßt sich so wenig wie der Zufall festnageln, so ärgerlich das für die Wissenschaften ist. Einfall, Zufall aus Gesetzmäßigkeiten zu erklären, läuft auf ihre Abschaffung hinaus. Das schafft keiner. Eine alte Definition aus dem Jahre 1827 genügt noch heute: »W. T. Krug bestimmt den *Einfall* (psychisch genommen) als einen *Gedanken*, »der plötzlich ins Bewußtsein tritt, ohne daß man weiß, woher und warum.«

Das Warum? hat schon manchem Auserwählten hart auf die Brust geschlagen, wurde ihm die Berufung zu Werk und Tat gar zu sauer. Beim »glücklichen Einfall« darf man über das Warum? mit gelöster Heiterkeit hinweggleiten; man hat's erreicht. Die *Plötzlichkeit* ist dem Einfall wie der Eingebung gemeinsam, und man sollte hinzufügen: die *Unverfügbarkeit*, denn sie ist noch weit wichtiger als das Unerwartete des Hergangs. Zumal in der Epoche der Naturwissenschaften und der Technik, wo die Machbarkeit für viele zum Götzendienst geworden ist. Damit sind die ersten Merkmale des Symboldenkens beschrieben, seine Anfänge, nicht mehr, die als Einfallmäßiges Denken zu charakterisieren sind. Da der Einfall ein Gedanke ist, das Symbol hingegen ein Ganzheitliches, etwas Universales, spazieren wir noch auf der Piste herum, statt uns in die Manege zu wagen.

Immerhin läßt sich eine Geschichte erzählen, deren Kenntnis man schon fast zur Allgemeinbildung rechnen dürfte. Blitzartige Erkenntnisse stellen sich am ehesten ein, wenn der Rat von Lloyd Morgan befolgt wird: »Laß dich ganz von diesem Gegenstand durchdringen . . . und warte«. Arthur Koestler<sup>85</sup> berichtet, er habe in einem alten alchemistischen Folianten zwei Ratschläge für die Suche nach dem Stein der Weisen gelesen, die lauten: »Den Stein kann nur finden, wer von der Suche ganz erfüllt ist.« Der zweite Ratschlag empfiehlt das Gegenteil: »Du suchst angestrengt und findest nicht – suche nicht, und du wirst finden.« Diese paradoxe Regel, die wir uns einprägen sollten, war nicht nur für alle ernstzunehmenden Alchemisten, Hermetiker und Mystiker, Yogins und Zen-Schüler maßgebend, sie ist vielmehr eine in sich polar-paradoxe Grundregel für jeden Selbstdenker, Wahrheitssucher, Symboldenker, kurzum für jeden, der den schmalen Pfad der Selbstfindung zu erklimmen bestrebt ist. Ein erneutes Anzeichen dessen, daß wir mit dem Einfallmäßigen Denken den richtigen Weg eingeschlagen haben. Der große Mathematiker Henri Poincaré zitiert beifällig einen Ausspruch Souriaus, der zum geflügelten Wort geworden ist: »Zum Erfinden muß man wegdenken.«

August Kekulé, Chemie-Professor in Genf, hat dieses Wegdenken sehr gründlich besorgt. Der Forscher besaß eine visionäre Ader und überließ sich im Omnibus oder bei anderer Gelegenheit Wachträumen, Quasi-Halluzinationen. In London erlebte er einmal, wie Atome in einem wilden, schwindelerregenden Tanz vor seinen Augen herumwirbelten. Die größeren Atome bildeten eine Kette; andere paarten sich. Kekulé brachte einen Teil der Nacht damit zu, die Traumgestalten zu skizzieren. So hatte er während sieben oder acht Jahren Visionen; seine Untersuchungen befaßten sich mit der Molekularstruktur des Benzols. An einem Nachmittag im Jahre 1865 hatte Kekulé den bedeutsamen Traum, über den er selbst berichtet hat: »Ich drehte meinen Lehnstuhl dem Feuer zu und döste ein. Im Traum wirbelten wieder die

Atome vor meinen Augen herum, die kleineren Gruppen diesmal bescheiden im Hintergrund. Mein geistiges Auge, durch viele derartige Visionen geschärft, konnte nun größere Strukturen mannigfaltiger Anordnung unterscheiden; lange Reihen, zum Teil eng geschlossen, alle in schlangengleicher Bewegung verschlungen und verflochten. Aber siehe, was war das? Eine der Schlangen hatte ihren eigenen Schwanz erfaßt, ihre Gestalt wirbelte spöttisch vor meinen Augen. Wie vom Blitz getroffen, wachte ich auf . . .« Koestler bemerkt dazu: »Das Bild der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt, war für Kekulé der Schlüssel zu einer Entdeckung, die man als brillianteste Voraussage in der ganzen organischen Chemie bezeichnet hat und die eine der tragenden Säulen der modernen Wissenschaft ist. Vereinfacht gesagt, handelt es sich um die damals revolutionierende Vorstellung, daß die Moleküle bestimmter organischer Verbindungen keine offenen Strukturen darstellen, sondern geschlossene Ketten oder Ringe – Schlangen vergleichbar, die sich in den eigenen Schwanz beißen.«

Die Schlange, die ihren Schwanz im Maule hat (Ouroboros), verknüpft kreisförmig Anfang und Ende: der Ring schließt sich. Der »Schwanzfresser« – Drache oder Schlange – ist eine der bevorzugten Figuren der Alchemie, und zwar als Sinnbild des *Opus alchymicum*, das »aus einer Sache hervorgeht und zum Einen wieder zurückführt«, wie die Alchemisten wiederholten, aber auch als Sinnbild des Äons, unter dessen Signatur wir leben<sup>86</sup>. In anderer Gestaltung wird die Schlange als solares Tiersymbol<sup>87</sup> oder als »Sinnbild einer der beiden kosmischen Grundkräfte«<sup>88</sup> gedeutet. Erich Neumann<sup>89</sup> bezeichnet die »alle Gegensätze in sich enthaltende Einheit des Unbewußten« als »uroborisch«, und aus dieser Einheit dürfte sich auch bei Kekulé der Traum konkretisiert haben. Daß er nach dem Muster des Ouroboros aber auf den Benzolring verfiel, nun das war eine Analogie, die als glücklicher Einfall zu rühmen ist. *So ist aus dem Ouroboros das Symbol einer Molekularstruktur geworden.*

Kein produktiver Einfall ohne Verzicht auf diskursives, begriffliches Denken! Das ist die negative Bedingung. Daß dem »Wegdenken« gründliche Vorarbeiten vorweggehen müssen, besagt indessen nicht, es wären halbbewußte visuelle Gedankenspielen erforderlich. Der »intellektuelle Kurzschluß« kann ohne alle Umstände eintreten, über Nacht sozusagen: beim Aufwachen ist der Einfall da. Der Mathematiker Henri Poincaré hat vor der Société de Psychologie in Paris vorgetragen<sup>90</sup>, wie ihm eines Abends nach dem ungewohnten Genuß schwarzen Kaffees die Ideen zum Nachweis einer Gruppe von Fuchs'schen Funktionen nur so zuflogen: »Ich spürte geradezu, wie sie aufeinanderprallten und sich zu einer festen Kombination zusammenfügten.« Während einer abwechslungsreichen geologischen Exkursion – die mathematische Arbeit war »vergessen« – kam ihm in dem Augenblick, in dem er seinen Fuß auf das Autobus-Trittbrett setzte, der nächste Einfall, eine Identitäts-Idee. Eine weitere Identitäts-Idee fiel ihm »mit derselben charakteristischen Kürze, Plötzlichkeit und unmittelbaren Gewißheit« bei einem Spaziergang auf dem Steilufer ein; er war nach erfolglosen Studien an die See gereist, »um auf andere Gedanken zu kommen«. Nach systematischen, aber vergeblichen Anstrengungen mußte der Mathematiker Militärdienst leisten; die Studien ruhten. Die Lösung des Problems, das ihn so lange beschäftigt hatte, kam ihm »plötzlich«, als er »gerade über die Straße



schlenderte«. Das »Auftreten der plötzlichen Erkenntnis« ist für Poincaré das »sichtbare Zeichen einer langen, unbewußten Vorarbeit«, die »unbestreitbar . . . bei mathematischen Erfindungen eine Rolle« spiele.

Ähnliche Überraschungen haben zahlreiche Wissenschaftler in Selbstzeugnissen geschildert, und wir dürfen annehmen, daß dem *Heureka-Erlebnis* des Forschers in der Verlaufsform unzählbare *Aha-Erlebnisse*<sup>91</sup> des Alltags entsprechen. Die Plötzlichkeit einer Aufgabenlösung tritt mit einem inneren Ruck hervor und macht sich so als Fall bemerkbar, der sich einprägt. Ansonsten verdrängt ein Gedanke den andern, noch bevor ihn das Gedächtnis registriert hätte; der Erlebnisstrom fließt unaufhaltsam weiter, und wie vieles Halbgedachte kristallisiert sich erst gar nicht. Was von den vielerlei Einfällen gut und nützlich ist, das muß freilich das kritische Bewußtsein bei der Auslese entscheiden.

### Enthusiasmus

Das Engagement des Forschers ist ebenso unerläßlich wie seine Objektivität und die Fähigkeit zur Objektivierung dessen, was ihm dank lebhafter Phantasie, im Zustand einer Überarbeitung oder mit völlig unerklärlicher Herkunft zugefallen ist. Neu ist sehr häufig die Art der Verknüpfung, die Kombination; wir hörten von den Identitäts-Setzungen Poincarés und wie Kekulé einen Analogieschluß vorgenommen hat: von der ringförmigen Schlange auf den Benzolring. Ring ist Ring; strukturell stimmt das, und die Unvergleichbarkeit von Schlange und Benzol ist für den Chemiker belanglos. Gerade daß die beiden Enden des Analogieschlusses so weit auseinanderliegen, eigentlich, mit der einen Ausnahme, so ganz ohne Vergleichspunkte sind, frappiert beim Einfall wie bei der Inspiration, bei der es an kühnen Kombinationen nicht mangelt.

Die Architektur muß gewisse Material- und Zweckansprüche erfüllen, sie ist zugleich aber Baukunst, und ihr genügen Funktionalismus oder Konstruktivismus nicht. Der verstorbene Architekt Professor Fritz Schumacher schildert »folgende unabsichtliche Beobachtungen«, die er an sich selber gemacht hat<sup>92</sup>: »Es gibt architektonische Aufgaben, die vollgültig dadurch erledigt werden, daß sich verstandesmäßige Überlegungen (anknüpfend an Funktion, Konstruktion und Situation) auf dem Nährboden eines geschmacklichen Zustandes abspielen, der dem Schaffenden zu einem Stück Natur geworden ist. Diese Mischung vollzieht sich unbewußt, aber in den Vorgang spielt nicht etwas Unbewußtes als Drittes herein. – Es gibt architektonische Aufgaben, bei deren Lösung der Prozeß komplizierter ist. Es spielt sich dann bei mir etwa so ab: Auf dem vorstehend bezeichneten Wege komme ich wohl zu allen möglichen Einzelerklärungen, vor allem ergeben sich eine Reihe von Gedankengängen, die eine strengere Selbstkritik verwirft. Es entsteht ein toter Punkt. Man glaubt, die Sache einstweilen beiseitegelegt zu haben. Und plötzlich, ohne daß man vorher an sie gedacht zu haben braucht, fällt der entscheidende Gedanke wie vom Himmel. Noch ehe man Zeit gehabt hat, ihn im einzelnen auf dem Papier zu untersuchen, weiß man genau: jetzt habe ich's! – Und dann erweist sich bei näherer

Prüfung, daß in der Tat alle Forderungen des Verstandes und alle Forderungen des Gefühls, die vorher nicht zusammenstimmen wollten, ohne Bruch ineinander aufgehen. Ja, wie durch ein Wunder fügen sich auch alle möglichen Besonderheiten zweiten Grades, die der Beachtung bedürfen, mühelos in den Gesamtrahmen ein. Nicht ein Mechanismus, sondern ein Organismus ist geboren. – Dieser Augenblick ist für den Schaffenden das Geschenk höchsten Glücks. Über jene unbewußte Mischung von Verstand und Geschmack herüber ist etwas Drittes – etwa Unbewußtes am Werk gewesen.«

Dem Metier gemäß, ist beim Zufallen des »entscheidenden Gedankens« das Gefühl mitangesprochen, nicht nur der Verstand, und das Ergebnis ist »eine Mischung von Verstand und Geschmack«. Statt der Verknüpfung (Analogie, Gleichsetzung) findet eine Mischung heterogener psychischer Funktionen statt! Damit stehen wir auf der Schwelle zur Inspiration. Soeben war es die Baukunst, zuvor war es die Religion, die Unvergleichliches vereinigt hat, ja im Akt der Offenbarung Göttliches mit Menschlichem vermengt. Die Zündung überspringt weiteste Distanzen, in den Kulturbereichen wie im Symbol. Wo die Ratio es niemals riskieren würde, *Inspiration und Symbol koordinieren das Entlegenste, und das Auseinanderstrebende fügen sie.*

Die Alten nahmen als Urheber der Eingebungen Gott oder einen Dämon an. Auch wir zeigen uns lieber von einer großen Macht als von einer Bagatelle bewegt, wiewohl die Technik und die Rationalisierung mehr denn je aus kleinsten Ursachen den unerhörtesten Effekt produzieren. In Wahrheit kann der Inspirator eine Nichtigkeit sein, wenn die Anregung auf fruchtbaren Boden fällt. Die vieltausend Seiten des Romanwerks *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* von Marcel Proust, das wohl ziselierteste Kunstwerk der Weltliteratur, stellt als wesentliche Entdeckung des Romanciers den Gegensatz der beiden Gedächtnisarten dar, denen nur der Name gemeinsam ist. Die eine gibt zwar Kunde von der Vergangenheit, erfaßt jedoch deren »Wesen« nicht; über dieses »intellektuelle Erinnern« urteilt der Erzähler in »Swanns Welt«: »Alles das war in Wirklichkeit tot für mich.« Dann erlebt der Erzähler indessen einen außergewöhnlichen Aufschwung: »Vergebens versuchen wir unsere Vergangenheit wieder heraufzubeschwören, unser Geist bemüht sich umsonst. Sie verbirgt sich außerhalb seines Machtbereiches und unerkennbar für ihn in irgendeinem stofflichen Gegenstand (oder der Empfindung, die dieser Gegenstand in uns weckt); in welchem, ahnen wir nicht. Ob wir diesem Gegenstand aber vor unserem Tode begegnen oder nie auf ihn stoßen, hängt einzig vom Zufall ab. – Viele Jahre lang hatte von Combray außer dem, was der Schauplatz und das Drama meines Zubettgehens war, nichts für mich existiert, als meine Mutter an einem Wintertage, an dem ich durchfroren nach Hause kam, mir vorschlug, ich sollte entgegen meiner Gewohnheit eine Tasse Tee zu mir zu nehmen. Ich lehnte erst ab, besann mich dann aber, ich weiß nicht warum, eines anderen. Sie ließ darauf eines jener dicken ovalen Sandtörtchen holen, die man »Madeleine« nennt und die aussehen, als habe man als Form dafür die gefächerte Schale einer Sankt-Jakobsmuschel benutzt. Gleich darauf führte ich, bedrückt durch den trüben Tag und die Aussicht auf den traurigen folgenden, einen Löffel Tee mit dem aufgeweichten kleinen Stück Madeleine darin an die Lippen. In der Sekunde nun, als dieser mit dem Kuchengeschmack gemischte

Schluck Tee meinen Gaumen berührte, zuckte ich zusammen und war wie gebannt durch etwas Ungewöhnliches, das sich in mir vollzog. Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unsrer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag, gleichzeitig aber fühlte ich mich von einer köstlichen Substanz erfüllt: oder diese Substanz war vielmehr nicht in mir, sondern ich war sie selbst. Ich hatte aufgehört, mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen. Woher strömte diese mächtige Freude mir zu? Ich fühlte, daß sie mit dem Geschmack des Tees und des Kuchens in Verbindung stand, aber darüber hinausging und von ganz anderer Wesensart war. Woher kam sie nur? Was bedeutete sie? Wo konnte ich sie fassen? . . . Sicherlich muß das, was so in meinem Inneren in Bewegung geraten ist, das Bild, die visuelle Erinnerung sein, die zu diesem Geschmack gehört und die nun versucht, mit jenem bis zu mir zu gelangen. Aber sie müht sich in zu großer Ferne und nur allzu schwach erkennbar ab.« Proust schildert dieses Unvermögen des Unterscheidens, aber »dann mit einem Male war die Erinnerung da«. »Sobald ich den Geschmack jener Madeleine wiedererkannt hatte, . . . trat das graue Haus mit seiner Straßenfront . . . und mit dem Hause die Stadt, der Platz . . ., die Straßen« vor das geistige Auge; die lebendigste Gegenwart war hervorgerufen.<sup>93</sup>

Von einem Sandtörtchen zu so außergewöhnlichen Gemütsregungen und einem Riesenwerk dieses Ranges inspiriert – welcher fast groteske Kontrast zwischen dem Auslösfaktor und dessen Folgen! Indessen, der Inspirator kann sogar gänzlich in der Verborgenheit verharren, ein X, das durch nichts zu enthüllen ist, *der Inspirierte aber weiß sich als der Geführte*<sup>94</sup>. Hans Leip plaudert sehr nett davon: »Mir scheinen alle meine Erlebnisse sonderbar zu sein, doch so, daß ich eine ›Lenkung‹ empfinde und darum getrost ›meinen Stiebel dahintrabe‹. Irgend etwas schöpferisch ›auszuwerten‹, kommt mir nie beim Erleben selber in den Sinn, das fliegt manchmal erst später wieder ein und zwitschert so lange, bis man's verscheucht oder einfängt.« Die »Führung« kann bisweilen auch als »unbewußte« und »aufgewungene« empfunden werden, wie von Svend Fleuron. Wieder anders von dem 1945 verstorbenen Schriftsteller und Gutsbesitzer Fr. Reck-Malleczewen, der 1928 in seinen »Journalen« vermerkt hat: »Mir ist, während ich dieses Buch schreibe, immer so, als stünde hinter mir jemand, der mich zwingt, dieses Werk zu schreiben, und als umschliche mich eine arme Seele, die um Gerechtigkeit bittet.« Die »Einmischung fremder Kräfte« kann nicht unbedenklich sein. Führung und Geleit können in Verführung ausarten. Der Arzt Ferdinand Huneke machte eine Entdeckung, nachdem er seiner Schwester ein falsches Präparat gespritzt hatte. Dieser »Beginn einer umstürzenden Erkenntnis« kann nach Meinung des Entdeckers nur verstanden werden, wenn man die »nachtwandlerische Sicherheit« seines Handelns »als geführt ansieht«. Die »Zeit war reif« für die Erkenntnis, und das Unbewußte war »offen« dafür: »Wahrscheinlich ist das der Weg für jede schöpferische Leistung. Unser logisches Denken kann ja nur Gewußtes verarbeiten. Hier wurde aber Noch-nicht-Gewußtes Wirklichkeit. Ich habe mich immer als geführt gefühlt. Das ist Arroganz

und Bescheidenheit in eins. Die Arroganz geht soweit, daß ich mich in wesentlichen Fragen durch diese Führung, der ich mich vorbehaltlos hingebe, als vor Irrtum geschützt weiß. Es berührt sich das mit Unfehlbarkeitsvorstellungen des Paptstums. Aus solchem Wissen wächst dann auch meine Angriffskraft.«

Der innere Ruck beim Einfall, das Betroffensein von der scheinbar unvorbereiteten Einstrahlung bei der Inspiration können den Ergriffenen so bestürzen, daß er an *ein Überfallenwerden* glaubt. Von ähnlicher Heftigkeit können die Wirkungen sein: Wo es an Besonnenheit, Selbstkontrolle und Kritischer Reflexion mangelt, neigen Inspirierte zu gewalttätiger Einseitigkeit, Intoleranz oder verfallen gar dem *Fanatismus*. Die politische und Religionsgeschichte ist überreich an Exzessen, die von Inspirierten begangen oder mit unwiderstehlicher Demagogie angestiftet wurden. Erleuchtung wird zum Fanal, der Anhauch des Geistes wird zur Pestinfektion, die Einsicht erstickt in eiternden Wunden: rasende Unvernunft beherrscht die Stunde. Die schöne Ergriffenheit, die den Besonnenen in seinem Enthusiasmus adelt, schlägt in hemmungslosen Wahn, Massenwahn, Wahnsinn um – der Ungeist schwingt seine Geißel. Daß im Unterschied zum Einfall, erst recht zur Kühle der Allegorie, *die Inspiration ungeahnte Gemütskräfte aus ihrem Schlummer reißen, die Leidenschaften entbinden und eine sich überstürzende Dynamik anwerfen kann*, ist wiederum eine Geschichtstatsache, die teils erfreuliche, teils abgeschmackte oder peinliche Ergebnisse gezeitigt hat, darunter vielfache Verbrechen. Das Unvernünftige ekstatischer Zustände und ungezügelter Affekte mahnt zur Besonnenheit. Auch beim Gebrauch von Symbolen.

#### Klassische Zeugnisse der Inspiration

Friedrich Nietzsche erzählt in *Ecce homo* die Geschichte seines »Höhenluft-Buches«, des *Zarathustra*. Einer Symbolfigur also. Im Anschluß an Platon, beschreibt er sehr anschaulich den Zustand des inspirierten Menschen, den er bei der Konzeption des Werkes an sich selber erlebt hat. Stück 1 des Kapitels »Also sprach Zarathustra« im *Ecce homo* schließt mit dem Satz<sup>95</sup>: »Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, *er überfiel mich* . . .« Stück 3 lautet: »– Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. – Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas *sichtbar*, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht, man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein unvollkommenes Außer-sich-sein

mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine *notwendige* Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt – die Länge, das Bedürfnis nach einem *weitgespannten* Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung . . . Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtheit, von Macht, von Göttlichkeit . . . Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustras zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten (– 'hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –). Dies ist *meine* Erfahrung von Inspiration, ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehn muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf »es ist auch meine«. –«

Diese vielzitierte, klassische Darstellung der Inspiration hat einen schauerlichen Kontext, denn im *Ecco homo* versteigt sich Nietzsche zu dekouvrierenden Überspanntheiten, Paroxysmen, Selbst-Vergötzungen, gerade auch im Hinblick auf den *Zarathustra*, den er für »das höchste Buch« hält, das es gibt<sup>96</sup>. Ein Goethe, ein Shakespeare, ein Dante würden »nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu atmen wissen«. »Es ist kein Augenblick in dieser Offenbarung der Wahrheit, der schon vorweggenommen, von *einem* der Größten erraten worden wäre. Es gibt keine Weisheit, keine Seelen-Erforschung, keine Kunst zu reden vor Zarathustra.« Ein Musterbeispiel also für jene sich gefährlich überschlagende *Exaltiertheit*, in welche sich nicht wenige Inspirierte nach ihren eigenen Bekundungen hineingesteigert haben. Nietzsches *Ecco homo* ist freilich vom Widerspruch zu sich selber durchzogen. So sagt sein Zarathustra zu den Jüngern: »Geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra!« Auch verwahrt sich Nietzsche dagegen, daß sein Zarathustra als »Prophet«, als »Fanatiker« oder auch als Prediger angesehen werde; Zarathustra verlange nicht Glauben. »Ihr verehrt mich: aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages *umfällt*? Hütet euch, daß euch nicht eine Bildsäule erschlage!«

Daß Nietzsches knappe Phänomenologie der Inspiration klassisch sei, ist nicht nur allgemeine Meinung der Kenner, es ergibt sich auch aus einem Vergleich mit anderen Versuchen, das Geschehnis zu erfassen. Der Dichter *Alfred Mombert* hat in einem kurzen Lebenslauf erwähnt, daß er »mitten im Getöse der Straßen Berlins im Januar 1894 die Erscheinung des Glühenden sichtete«. Dieser »Glühende« ist eine Symbol-Gestalt, die dem zweiten Gedichtband Momberts den Titel gegeben hat. Das Buch ist im Jahre 1896 erschienen. Einem Brief des jungen Mombert vom 1. Mai 1896 an den Lyriker Dehmel ist zu entnehmen, in welcher »tiefsten Versunkenheit«,

einer »totalen Seelen- und Leibeseinsamkeit« von fast drei Monaten Dauer er gedichtet hat: »Ich habe nie dergleichen erlebt und gefühlt. Und bin um ein Reich reicher geworden . . .« Drei Jahre später sagte Mombert vom »Glühenden«: »Ich habe die meisten dieser Gedichte in 1/2 Minute – 1 Minute vollkommen so fertig niedergeschrieben, in gleichsam animalischer-bestialischer Ergriffenheit.« Auch hier die Besessenheit, die Nietzsche veranlaßt zu betonen, mit dem geringsten Rest von Aberglaube in sich würde man die Vorstellung kaum abzuweisen wissen, »bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten« zu sein. *Die Getriebenheit, das Gelenktwerden ist ein entscheidendes Merkmal jeder Inspiration*. Ja, wir haben im Verlauf unseres Gedankenganges weniger gewichtige Selbst-Darstellungen kennengelernt, bei denen das Geführtwerden das einzige Anzeichen einer Eingebung war. Mombert meint nun zu seinen Gedichten: »Kunst ist nicht viel dabei. Es sind noch zuckende Nervenstränge. Darum kann auch an derartigen Produkten nichts nachträglich verbessert werden.« Ein nahezu automatisches Schreiben, das ein zeitgenössischer Lyrik-Experte, Clemens Heselhaus<sup>97</sup> wie folgt beurteilt: »Wenn der Inspiration eine solche Bedeutung beigemessen wird, ist es nicht verwunderlich, daß der Vorgang des Dichtens fast ausschließlich auf die Hervorbringung und Wiedergabe von Visionen eingeschränkt wird. Alles bedeutet der Stoff, und die Form bedeutet fast nichts.«

Ganz anders Nietzsche, und das macht mit seine Größe aus! Bei ihm, der ebenfalls »nie eine Wahl gehabt« hat, zeichnet sich die »Offenbarung« dadurch aus, daß etwas »mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit« sichtbar, hörbar wird. Dieses Etwas bewirkt beim Ergriffenen »ein unvollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen«. Das Phänomen wie der Eindruck, den es macht, verwundern durch die Vielfalt, Zartheit und Genauigkeit der Nuancen. Der »Lichtüberfluß« blendet nicht, er gewährt vielmehr eine Klarheit des Blicks, einen »Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt«. Da breitet sich nicht nur eine Stofffülle aus, sondern ein Geistiges, Gestalten, Rhythmen taktieren sich bis hin zum »Merkwürdigsten«: »Alles bietet sich als der nächste, der wichtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, . . . als ob die Dinge selbst herankämen und sich zum Gleichnis anböten.« Also keine irrationale Wallung, keine Formzersprengung, keine Gier nach Formlosigkeit, nach einem Ausuferen, Sichaustoben, sondern feinstabgewogene Rhythmik und Formung bis in die Einzelheiten der Wortbilder hinein.

Das Inspirierende sind bei Nietzsche »die Dinge«, die »Wort werden« wollen. Diese Dinge haben eine große Macht, denn sie sind etwas, das »einen im Tiefsten erschüttert und umwirft . . .« Ihre Einstrahlung muß »unfreiwillig« hingenommen werden: »Wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern«. Die Abhängigkeit ist indessen eine gegenseitige; der Inspirierte ist kein bloßes »Mundstück«. Die Dinge kommen »liebkosend« zu Zarathustras »Rede« und schmeicheln ihm, denn sie wollen auf seinem »Rücken reiten«. »Alles Werden« will von Zarathustra »reden lernen«. Die »Wort-Schreine« und »alles Seins Worte« springen ihm auf. Gegen den »Druck und die Spannung« wird »eine Art Ausgleich« geboten durch »die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten

Rhythmus«, und diese Weite der Rhythmik ist für Nietzsche »beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration«. Kein Schnellfeuer, sondern ein Geist, der wie ein Wind bewegend-bewegt großflächig über die Lande streicht. Der »weite Räume von Formen überspannt« und so große Gefüge ermöglicht und schichtet.

Die Entzückung löst mitunter einen Tränenstrom aus, so ungeheuer ist die Spannung. Das ist menschlich. Die Gnade der Tränen ist auch von anderen großen Geistern, den Tapfersten darunter, gepriesen worden. Wesentlicher ist das Paradox, das die Aufzeichnung Nietzsches wiederholt zum Höhepunkt führt. In der »Glückstiefe« wirkt »das Schmerzliche und Düstere nicht als Gegensatz, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine *notwendige* Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses . . . Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit . . .« *Inspiration und Symbol stimmen auch in ihrer Paradoxie überein.*

So dürfte denn einsichtig geworden sein, daß man zu Symbolgestalten wie dem »Zarathustra« oder auch Momberts »Glühendem« nicht durch bloße Anschauung oder gar Reflexion gelangen kann, sondern daß Symbolgestalten in einer Inspiration erzeugt werden.

## Fünfte Betrachtung

### IMAGINATION

#### Entstehungsfaktoren des Symbols II

Die echten Symbole sind keine bloßen Einbildungen eines drangvollen Gemüts, aus dessen Ängsten oder Wünschen hervorquellend. Es sind keine Phantasien, die aus dem Spieltrieb unserer frei schweifenden Phantasie wie Seifenblasen aufsteigen und zerplatzen. Oder gar Phantasterei, die sich ein Kalkül aus den psychischen Bildervorräten zurechtzimmert. Erst recht keine krankhaften Hirngespinnste. Denn *echte Symbole sind Antworten auf die Herausforderungen der Wirklichkeit, der sich der Mensch zu stellen hat.*

Werner Vordtriede<sup>98</sup> hat die Entstehung des dichterischen Symbols untersucht. Als »modernen Mythos *par excellence*« stellt er jene künstliche Welt vor, wie sie von Dichtern geschaffen wurde, den Märchen ähnlich, aus unorganischen, unverweslichen Substanzen: Metallen, Edelsteinen, Gläsern, in Zaubergärten, Einöden, strengen totgesagten Parklandschaften, Palästen, als Unterreich im Erdinnern oder auf dem Meeresboden. In der Glaswand des Aquariums spiegelt sich das Innere des Dichters. Die größte Aquariumdichtung des Symbolismus hat Jules Laforgue verfaßt, der im Jahre 1887 im Alter von siebenundzwanzig Jahren starb. Die Dichtung ist ein Jahr zuvor in der Zeitschrift *Vogue* erschienen. Fremde Gesandte werden in dem üppigen Palast des Herodes herumgeführt; als größtes Prunkstück begaffen sie das Aquarium, das von Laforgue als »künstliche Landschaft, in der Organisches vom Anorganischen nicht mehr zu trennen ist«, als »Gegenwelt«, als »Symbol des Nichts« geschildert wird. Der junge Franzose lebte von 1881–86 als Vorleser der Kaiserin Augusta in Berlin; er sieht das Berliner Aquarium und begreift diesen Ort »als das Symbol des verheißenen Nirvana«.

Man hat aus dem Nachlaß von Laforgue dessen Berliner Notizen herausgegeben; über das Aquarium schreibt er: »Dies ist das Ideal, diese Schwämme, diese Asterien, dieses Plasma, im undurchsichtigen kühlen Schweigen des Wassers, wo alles Traum wird.« Er erkennt »das unbeweglich einzigartige Glück unorganischer Aggregate«. Und die folgende Aufzeichnung erscheint fast wörtlich wieder in den Worten des Pope des Neiges: »Im Aquarium. Die schweigenden Tiefen, für die es immer nur Ewigkeit gibt, für die es weder Frühling, Sommer, Herbst noch Winter gibt.« Der Literaturhistoriker zieht aus dieser Entstehungsgeschichte der Aquariumdichtung die Folgerung: »Wie alle echten Symbole ist auch dieses nicht im Hirn, sondern aus der wirklichen Anschauung entstanden.« Die Berliner Notizen sind Vorstufen der späteren Dichtung; diese ist trotz ihrer Künstlichkeit der Beobachtung abgepreßt.

Statt des *Eindrucks*, der bei der Anschauung eines Äußeren – des Aquariums – gewonnen wird, kann aber auch ein *Ausdruck*, der sich verkörpert, zur Symbolisierung anregen. Wir wählen ein Beispiel aus der »subjektiven Dramatik« von *August Strindberg*, der sein Ich, ins Überdimensionale gesteigert, zum Thema der meisten seiner Dichtungen gemacht hat. Strindberg mußte in den Jahren 1894–96 eine Krise durchstehen, die ihn mit heftigen Schuldgefühlen und Angstzuständen bis zum Verfolgungswahn an den Rand völliger Zerrüttung brachte. Die Erzählungen »Inferno« (1897) und »Legenden« (1898) zeigen ihn in krankhaftem Seelenaufbruch; die okkultistisch durchdrungene, vom Swedenborg-Studium beeinflusste Zerknirschungsdichtung sollte im Katholizismus enden. Der seelisch Kranke vermeinte auf Erden bereits im Swedenborg'schen Inferno zu leben, von »Mächten« verfolgt, die zu seiner Läuterung »Zuchtgeister« entsandten. Die dichterische Gestaltung der überwundenen Krise ist Strindberg in der Dramen-Trilogie *Nach Damaskus* gelungen, deren erster Teil, eine kontrapunktische Komposition, das *Stationendrama* des deutschen Expressionismus initiiert hat<sup>99</sup>.

Der Name »Damaskus« kündigt eine innere Umkehr an. In Strindbergs<sup>100</sup> »Dramaturgie« wird der erste Teil der Dramen-Trilogie, der im ganzen siebzehn Bilder umfaßt, wie folgt charakterisiert: »Da das Drama aber die Pilgerwanderung allegorisiert, geht es vorwärts bis zum neunten Bild, das sich im Asyl zuträgt; dann kehrt das ausgetriebene Paar auf seiner Fahrt um und muß den ganzen Weg zurückwandern, da auch die Szenen sich in umgekehrter Reihenfolge wiederholen und das Drama an der Straßenecke schließt, wo es begann.« Wir folgen nun Neudeckers Skizze jener Entwicklung, die sich im Hin- und Rückweg manifestiert: Es sind »Projektionen des inneren Zustands des Helden als quasireale Handlungen . . . Zentrum des Dramas ist der Unbekannte, das – *cum grano salis* – autobiographische Ich des Dichters . . . Auf ihn ist alles bezogen, alles erscheint unter seiner Perspektive.« Die übrigen Figuren des Dramas »sind materialisierte Sektoren seelischer Bereiche des Unbekannten.« Diese Person »aber wandert, macht sich auf den Weg durch das Inferno, beschreitet den Passionsweg durch ihre eigene seelische Landschaft mit ihren Leidensstationen. Der Weg, den der Unbekannte geht, ist das umfassendste Symbol des ganzen Dramas.« »Scheinbar unverfängliche, alltägliche Orte werden aufgehört zu Symbolen, die zentrale seelische Zustände und Regungen signalisieren und spiegeln: eine harmlose Mühle wird zum Symbol des mahelnden und nagenden Gewissens, ein Hohlweg zum Ausdruck der Unentrinnbarkeit« (beide in Bild 6 und 12).

Strindberg<sup>101</sup> selbst erläutert das *Gewissens-Symbol* im *Inferno*: »Weltmühle, Gottes Mühle sind sprichwörtlich geworden. Habt ihr dieses Sausen in den Ohren gehört, daß dem Geräusch einer Wassermühle gleicht? . . . Alle Verstöße, alle Vergehen, alle Dummheiten treiben euch das Blut bis in die Ohren . . . Das ist die Mühle des Herrn, die langsam mahlt, aber fein und schwarz.« Reale »Aufenthaltsorte Strindbergs im Inferno«, präzisiert Peukert<sup>102</sup> diesen Sachverhalt, sind in den Stationen des Dramas wiedergegeben: »Obgleich sie aber unverrückbar real erscheinen und den Infernoorten bis in alle Einzelheiten vergleichbar sind, schafft Strindberg aus ihnen Symbole. Die Symbolhaftigkeit macht, daß sich diese realen Orte vor unseren Augen gleichsam in große phantastische Bilder verwandeln.« Ganze

Themen- und Gedankenkreise des Dramas und viele Einzelheiten stimmen mit Strindbergs Autobiographie überein. Dennoch ist das Drama kein Abklatsch der privaten Wirklichkeit Strindbergs. Es ist, wie Berendsohn<sup>103</sup> erklärt, mit »allen seelischen und geistigen Kräften hoch emporgehoben über sein zerrissenes, zeitweilig gefährdetes und sehr unglückliches Dasein auf eine höhere Ebene menschlicher Bedeutsamkeit . . . Es ist eine subjektive Auslese, eine Steigerung, eine Sterilisierung des Lebens . . .«

Stilisierung des Lebens, Steigerung auf eine höhere Ebene menschlicher Bedeutsamkeit: das ist der Ertrag der bisweilen bitter erkauften Symbolbildung. Die beiden Quellen aber des dichterischen Symbols sind in der Sicht Vordriedes:

#### *Die Gemütsregung sowie das Nicht-Ich*

Vordriede erarbeitet seine Forschungserträge historisch, indem er den Einfluß von Novalis auf die französischen Symbolisten untersucht. Der Dichter ist kein Träumer, sondern in »gelungener Verschmelzung von Traum und Intellekt« ein Traumdeuter, der nach der Maxime von Novalis tätig wird: »Alles Unwillkürliche soll in ein Willkürliches verwandelt werden.« Keine amorphen Entladungen im Trancezustand, sondern bewußte Auswahl, Selbsttätigkeit, Symbolschaffung, indem das Undeutbare gedeutet, das Unfühlbare erfüllt, das Unsichtbare gesehen, das Notwendig-Zufällige dargestellt wird. *Symbolismus* und *Surrealismus* haben sich beide auf Novalis berufen, aber der Unterschied ist ein fundamentaler: »Der bewußten, vom wachen Intellekt aber bestimmten Symbolfindung des Symbolisten steht die willenlos dem Unbewußten hingeebene Bildnachzeichnung, das automatische Nachzeichnen, gegenüber«, das die Surrealisten propagiert haben. Die symbolistische Bewußtheit ist kein Versuch, die Phantasie artistisch zu knebeln. *Man kann Symbole nicht machen, wie man Modelle konstruiert.* Automatisierung erstickt das Schöpferische, denn es treibt die Phantasie aus. Die Reaktionen am Lenkrad und an Schalthebeln sind genormt, sie müssen an Vorschriften gebunden sein – die Phantasie dagegen läßt sich nicht festlegen. Der Surrealismus rebelliert gegen alle Normen; er reißt die Schranken nieder, damit sich die Bilderflut ungehemmt ergießen kann. Aus dem Erguß aber zerrt er Teilstücke hervor, grell beleuchtet, und er verfremdet sie bei der Montage noch zusätzlich. Symbole versagen sich dieser Artistik.

Die Phantasie ist sehr vielgestaltig, woran *Herbert Cysarz*<sup>104</sup> erinnert. In »ihren größten Ausgeburten« schnellen aus »den Anspannungen oder Stauungen der Instinkte Bilder hervor wie die Fata Morgana vor dem Verdurstenden«, wie überschwengliche sexuelle Phantasmen, Zwangsvorstellungen, Traumata, Komplexe. Diese »*physiologisch gesteuerte Phantasie*« bleibt »als solche subaltern«. »Freier spielt und spricht die Phantasie im Kreis der Wünsche (also nicht mehr gebundenen Triebe) . . . Man kennt die menschliche Neigung zur Kontrast-Ideologie. Viele reden am liebsten von Tugenden, die sie nicht haben . . . Auch viel literarische Phantasie schwelgt im Alibi«, im »zollfreien Anderswo«; es ist ein Schrifttum, das Kompensation oder erholsame Entspannung anbietet. Cysarz gebraucht den Ausdruck »*Alibi-*



*Phantasie*« und fährt fort: »Die vollbürtige Phantasie dagegen übergreift das alltägliche Leben nicht nur dem Inhalt und dem Umfang nach, sie durchgreift es mit einer anderen Dimension. Sie überläßt sich keinem Wuchern und Stöbern phantastischer Möglichkeiten. Sie webt an einem umfassenderen Zusammenhang, letztlich Weltzusammenhang. Und dieser geht nicht ohne sinnvolle Fügung auf.« Freiheit und Fug müssen bei der dichterischen Phantasie zusammenklingen.

Symbole scheinen nur dort auf, wo sich die Phantasie einer werthaftern Wirklichkeit fügt oder den Unwert wenn nicht anklagt, so doch ins Absurde verlegt. Strindberg hat, nach entsetzlicher Zerstücktheit während seiner Krise, das erste moderne Stationendrama geschaffen; er hat seine Einbildungskraft konsequent gebunden; als Gerüst baute er das Sinnbild des Weges und der Pilgerschaft aus. *Das Symbol ist als solches ein Gefüge, das den »Nexus der Wesen und Dinge« strukturiert, so daß er dem ursprünglich Umfassenden gemäß ist.* Phantasie und Sprache werden hierbei in einem Schinkel erblickt, denn erst in der Eigensphäre des Imaginären vermag die Sprachschöpfung »bei aller Individualität zugleich universellen Halt und Zusammenhalt, vermag die dichterische Erscheinung umfassenden also gültigen Charakter zu gewinnen.« »Dahin führen unzählige Wege«, schreibt Cysarz. Der Symbolismus ist einer davon.

*Das Symbol ist ein Existenzspiegel.* Die Symbolisten haben als Wortkünstler aus sorgfältig erlesenen Existenzspiegeln Glaspaläste für die an- oder abwesende Transzendenz errichtet. Die Verfahrensweise hat Stéphane Mallarmé (1842–1898) definiert<sup>105</sup>: »Einen Gegenstand *benennen*, das heißt drei Viertel des Genusses am Gedicht unterdrücken, der aus dem Glück besteht, nach und nach zu erraten; ihn *anzudeuten*, da liegt der Traum. *Was ein Symbol ausmacht*, ist die vollkommene Handhabung dieses geheimnisvollen Wunders: nach und nach einen Gegenstand beschwören, um einen Zustand der Seele (*état d'âme*) aufzuzeigen oder, umgekehrt, einen Gegenstand wählen und aus ihm einen Zustand der Seele freizulegen durch eine Reihe von Entzifferungen.« Das Symbol zwingt den Leser, durch schrittweise Entzifferung das Seelengemäße der Erscheinungen hervorzurufen und sich damit zu identifizieren. Novalis drückt das ganz kurz aus: »Poesie ist Gemütsregungskunst«; gemeint ist die Kunst, einen Gemütszustand im Leser hervorzurufen. Daß der Dichter das Symbol findet, genügt demnach nicht: es muß von der Einbildungskraft des Lesers empfangen, reproduziert werden.

Wilhelm von Humboldt<sup>106</sup> hat im Herbst des Jahres 1799 in einer Pariser Zeitschrift den Aufsatz »Essais aesthétiques« veröffentlicht, der mit den Sätzen beginnt (übersetzt von Müller-Vollmer): »Das Feld des Dichters ist die Einbildungskraft. Dichter ist er nur, wenn er die seinige fruchtbar macht und die unsrige zum Leben erweckt.« Das Wirkliche der Natur in ein Bild zu verwandeln, sei das Grundproblem, das jeder Künstler, er sei Dichter, Maler oder Bildhauer, zu lösen habe. Es sei nicht genug, die Einbildungskraft zu erregen, der Künstler müsse sie auch lenken und ihrem Aufschwung die Richtung zuweisen. Darin besteht sein ganzes Können, das weniger den Gegenstand verändere, als »vielmehr mich, seinen Betrachter oder Zuhörer. Ich soll durch ihn die erstaunlichste Verwandlung erfahren und mich inmitten der Natur doch über sie erhoben fühlen . . .«

Gleichgültig ob das Symbol einen namhaften Urheber hat oder nicht, gleichgültig auch welcher Art das Symbol ist – ein Wort, ein Zeichen, ein Ton –, in jedem Falle wendet es sich an unsere Empfänglichkeit, so daß wir aufmerken und den verborgenen Pol des Symbols, seine Bedeutung zu ermitteln suchen. Diese hermeneutische Aufgabe können wir nur mit unserer Einbildungskraft lösen, nachschaffend, genauso wie wir uns beim Genuß eines Kunstwerks in dieses hineinversetzen. Wie dessen Zuhörer oder Betrachter, ist der Funke des Enthusiasmus übergesprungen, erfahren wir bei der Betrachtung oder Anhörung des Symbols, bei seiner Aneignung mittels unserer Einbildungskraft »die erstaunlichste Verwandlung«.

Diese *Verwandlungskraft des Symbols* ist freilich ohnmächtig, wenn das Symbol als Objekt vom Subjekt des Symbolischen abgespalten wird, so daß die Gegenüberstellung jedes vertrautere Verhältnis verhindert. Eine solche – für die Naturwissenschaften unumgängliche – Konfrontation wäre für die Dichtung tödlich. Wie soll sie Gegenstände zum Reden bringen, wenn sie nicht den »wahren Namen eines Dings« verlaublich, der »dessen verborgene Wesenhaftigkeit enthüllt«? Dieser wahre Name aber ist ein Symbol, ist »die Wahrheit hinter der Realität der Erscheinung.« Die äußere Realität und deren Anschauung sind das Primäre, hat Vordrieel herausgearbeitet; jetzt setzt er hinzu: »Aber *das den Gegenständen innewohnende verborgene Leben wird der eigentliche Inhalt des Symbols.*« Das symbolistische Manifest verlaublich ein Fragment von Novalis: »Was helfen uns leblose Beschreibungen, die Geist und Herz kalt lassen, leblose Beschreibungen der leblosen Natur – sie müssen wenigstens symbolisch sein, wie die Natur selber . . . Alle Darstellung des Dichters muß symbolisch oder rührend sein. Rührend hier für affizierend überhaupt. *Das Symbolische affiziert nicht unmittelbar, es veranlaßt Selbsttätigkeit.*« Die Dichtung muß symbolisch sein, weil die Natur es ist, eine Natur, die so zum Objekt wahrlich nicht taugt.<sup>107</sup> Eine zum Menschen, zu Geist und Herz redende Natur.

Das ist der eine Pol, das Nicht-Ich des dichtenden Ich, das sich als Nahes, Verwandtes dem Ich des Dichters wie des Lesers darbietet. Die gleiche Vertrautheit weist aber auch das Ich als der andere Pol der Dualität aus. Wenigstens für den »magischen Idealismus« des Novalis und – in dessen Nachfolge – für die Symbolisten, die allesamt nach dem ästhetischen Rezept des Novalis gedichtet haben: »Die Poesie löst fremdes Dasein im eigenen auf.« Novalis wie Mallarmé begründen das mit den *Analogien zwischen unserer Innerlichkeit und der Außenwelt*, denn, sagt Novalis, »das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere (vielleicht auch umgekehrt)«, und der philosophierende Mallarmé, der in manchen Prosagedichten der Analogie nachspürt, erklärt zum einzigen Ziel seines Unendlichkeitswillens eine »Poetisierung der Welt« – ein Programmpunkt des Novalis –, und das sogar in einem einzigen Buch, das Ich und Nicht-Ich, Ich und Welt vollkommen identifiziert. Daß Novalis sein Denksystem beim Fichte-Studium konzipiert hat, ist von der Forschung<sup>108</sup> nachgewiesen worden. Fichte hat es ermöglicht, *das Objekt als Symbol des Subjekts* zu behandeln, im Ich das Nicht-Ich zu erschaffen. Für Novalis ist das ein »magischer« Prozeß; vielleicht deshalb, weil die Natur, anders als beim Willensakt Fichtes, nun wieder vorhanden ist und erfahren wird<sup>109</sup>.

Diese Erfahrung ist keine bloß subjektive, etwa als Frucht eines dichterischen

Naturgefühls. Die »Außenwelt in uns«, das Nicht-Ich im Ich verlangt vielmehr, damit wir »die wahren Bande der Verknüpfung von Subjekt und Objekt« überhaupt sehen, eine Selbstverwandlung (Rilkes »Du mußt dein Leben ändern«). Nur dann läßt sich intellektuelle Erfahrung in Dichtung umsetzen. Novalis hat sein Leben nach dem frühen Tod seiner Braut total verändert; es ist ihm zum »Nachsterben« geworden. Selbstverwandlung! Dazu fordert jede Symbolik auf; sie ist die Probe auf die Echtheit der Symbolbegegnung. Das Zusammenwirken des Ich mit dem Nicht-Ich als faktische Naturerfahrung setzt nach Novalis eine »Selbstveränderung« voraus, die Vordriebe<sup>110</sup> wie folgt resümiert: »Das Ich muß teilhaben am Nicht-Ich, muß sich dadurch verändern und schließlich zu einer Selbstbeobachtung gelangen, die also keineswegs auf Intuition oder Introspektion gegründet ist, sondern auf einem objektiven beweisbaren philosophischen Prozeß«.

### Das Absolute der Imagination

Die dauernde Annäherung an die Dinge soll den Künstler mit der *symbolischen Geheimsprache der Natur* vertraut machen. Denn *in den Symbolen sei die absolute Wahrheit über Gott, Mensch und Welt enthalten*, so daß die Sprache des Absoluten spricht, wer die sichtbare Welt in symbolische Wahrheit zu verwandeln versteht. Novalis<sup>111</sup> versucht sich an einer systematischen Beschreibung dieses Weltinnenraumes, an einer Art »Phantastik« als Pendant zur Logik. Für die Magie ist *der Name* die Sache. Eines der Fragmente lautet: »Sobald man nur die rechten Namen hat, so hat man die Ideen mit.« Noch konkreter: »Die Poesie ist das absolut Reelle . . . Je poetischer, je wahrer.« Die absolute Dichtung ist die ungetrübte Wirklichkeit, realer als der Tisch, an dem der Dichter sitzt und schreibt. Die dichterische Weltweisheit schafft an der Schöpfung mit: »Der poetische Philosoph ist en état de Créateur absolu.« Im Reich des absoluten Schöpfers daheim zu sein, war das ganze Sinnen und Trachten von Novalis. Er war, durch die Reiche der Natur und Kunst wandernd, immerzu unterwegs »nach Hause«, nach dem Gottesreich. Das Dichten und Denken ebenso wie die Lebensgestaltung von Novalis haben dieses eine, einzige Ziel.

Das Absolute ist – im Gegensatz zum Relativen – losgelöst von Bedingungen und Einschränkungen; es ist das Unbedingte, Unendliche, das Transzendente schlechthin. Da es in unserer Welt nichts Weltliches gibt, gegeben hat oder je geben wird, das uneingeschränkt, unbedingt wäre, ist das Absolute ein Begriff der religiösen Spekulation, der Dogmatik als theologischer Disziplin und des Glaubens gewisser Philosophen. Novalis hat diesen Glauben geteilt; er war ein Dichter des Absoluten, ähnlich wie die Urheber des Tao-Te-King, der Bhagavadgîtâ, wie Dante in der *Göttlichen Komödie*, John Milton im *Verlorenen Paradies* oder Blake in seinem Gesamtwerk. Unzählbar sind die verstreuten Gedichte, Szenen und Episoden in ansonsten profanen Schriften, in denen das Ewige im Augenblick, das All-Eine im Individuellen aufleuchtet oder ahnungsweise dem Zaudernden weiterhilft. Wer das Überweltliche in dieser Welt am Werk weiß, wird sich, wie Novalis, als sein Werker verdingen; für ihn steht jedes Ding im Dienst am Absoluten. Die dichterische Imagination ist dann

vergegenwärtigende Aussage des Absoluten. Unsinnig ist es indessen, das Absolute zu relativieren, indem man es für etwas Bedingtes, Begrenztes mißbraucht. Seitdem der Unbegriff »Absolutismus« aus dem Staatsrecht in die Geschichtsbücher ausgewandert ist, sollte man der Zeitbedingtheit aller Absolutismen eingedenk sein. Das Mißverhältnis zwischen der beanspruchten und der wirklichen Position ist so grotesk, daß jede absolutistische Figur nach ihrer Entmachtung komisch wirkt. Ob es um die Legitimation der absoluten Dichtung ähnlich bestellt ist wie um jene von Serenissimus?

Von was sollte die Dichtung nun abgelöst werden, worin sollte ihre Selbstherrlichkeit gründen? Die Generalklausel erlaubt es dem Symbolisten, alle jene Vorgänge und Zustände zu ignorieren, die seinem elitären Ästhetizismus abträglich wären. Die Reinheit der Kunst wird nicht durch das Böse befleckt, wenn Blumen daraus sprießen. Die Ausschließlichkeit des Kunstwillens unterwirft sich sogar das Reich der Politik, wenn dessen Seher, Kündler und alleiniger Stifter der Kunstpriester ist. Der Ekel angesichts des Erbrochenen, von Blut, Eiter und Gestank eines Kriegslazaretts wird in unvergeßliche Verse geformt, die als Formen jenseits der Moral, jenseits von Gesellschaft und Natur dem Zugriff des Zeitlichen enthoben sind. Insgesamt Akte der Selbsterlösung. Die Materie ist es also nicht; der Formwille vermag vielmehr sich jeden Gegenstands zu bemächtigen, den der Artist zu meistern gereizt wird. Die unvermeidliche Künstlerproblematik, die Absage an das Moralische, Gesellschaftliche, Rhetorische, die schroffe Zurückweisung jeglicher In-Dienst-Stellung der Kunst ist demnach so historisch wie »die grundsätzliche Haltung dem Leben gegenüber«, »die dem eigentlichen Symbolisten eigen ist«, nämlich »eine Abkehr von allen Bereichen der Wirklichkeit«, die gegen das Symbolsystem sperrig sind, so daß sie, die »Kunst trüben« könnten<sup>112</sup>. Die Hauptpunkte des symbolistischen Manifestes beweisen nicht etwa die Absolutheit symbolischer Kunst, sondern im Gegenteil deren Relativität, ihre vielfältige Bedingtheit.

Der extremste Absolutismus ist der personale: nicht nur die Dichtung, der einzelne Dichter setzt sich selber absolut, befreit aus allen Bindungen, Selbstherrscher in dem von ihm okkupierten Duodezfürstentum der Symbole. Schon der »Kunstpriester« ist zwielichtig; das Kunstwerk wird zum »Tempelinneren, in dem sich dichterische und religiöse Riten zu ähneln anfangen, bis sie schließlich sogar miteinander verschmelzen«<sup>113</sup>. Das Nichts ist das Hauptwort des Nihilismus – der Schöpfergott der Bibel indessen hat die Welt aus dem Nichts geschaffen. Für die negative Theologie der griechischen Orthodoxie und der Mystik ist das Nichts der Ort der Fülle, des Über-Seins, der Herrlichkeit, wie für den Buddhisten das Nirwana infolge und dank der Nichtigkeit des Nichtigen Glückseligkeit bedeutet, endgültige, absolute Erlösung. Die Bahn des »absoluten Selbstbesitzes« ist hingegen abschüssig. Vordriebe verfolgt die Geschichte des symbolischen »Unterreichs«, das er einen »modernen Mythos« und das »folgenreichste Vermächtnis« des Novalis nennt. Bei E. T. A. Hoffmann hat das Unterreich »Züge des Schrecklichen«, für Baudelaire ist es »zu einem Albtraum geworden« – unbegreiflich, wie sich der Sinn eines Symbols verkehren kann, denn im *Osterdingen* ist der Abstieg in den Berg eine Initiation! Vordriebe des Vergleichung (S. 61): »Bei Novalis verdoppeln die vielen Spiegelungen in der

glitzernden Tiefe, dem Ort des echten Geheimnisses, nur das echte Licht der Erkenntnis. Bei Baudelaire aber werden nun diese »ungeheuren Spiegel« ein Zeichen schrecklicher Einsamkeit und Verlorenheit, ja, als *Symbol absoluten Selbstbesitzes* tragen sie einen blasphemischen Fluch in sich.« Doch die sausende Fahrt in die Scheintiefe des scheinbaren Selbstbesitzes wird fortgesetzt. Da die Symbole nun einmal Medien der Transzendenz sind, muß der entschiedene Symbolist »alle Wunder aus der Transzendenz weg ins eigene Innere« verlegen« (Vordriede, S. 76, 75), so daß – wir erinnern uns der Aquariumsdichtung von Laforgue – im orientalischen Palast des Herodes »den verdutzten Besuchern« eine »gefährliche Welt reiner transzendenzloser Existenz vorgeführt wird, *Symbol des Nichts*; die Gegenwelt, wo endlich jeder rationale Gedanke zum Schweigen gebracht und unsre Sucht nach unerforschlichen Zielen gestillt wird.«

*Der Verlust der Transzendenz  
und die eigenständige Evidenz der Dichtung*

Der Verlust der Transzendenz ist folgenschwer, gerade auch für den Symbolgehalt. Vordriede (S. 76) stellt zur Aquariumsdichtung lapidar fest: »Die Symbole sind Ironien.« Das hat nichts mit der »romantischen Ironie« zu tun, die auf Distanz bedacht ist, denn es ist eine Ironie der Resignation, der Leere und der Künstlichkeit. Die ironisch eingesetzten Symbole sind die Panzer, die der Dichter zur Verteidigung seines absoluten Selbstbesitzes anlegt. Die fortschreitende Isolierung des Dichters ist ein Weg ins Nichts, für ihn wie für sein Kunstschaffen. Da die Symbole nicht mehr transzendieren, bebildern sie nur einen Zustand; sie setzen keine Zukunft. Das notiert Vordriede (S. 143) zu den Symbolen Mallarmés, Produkten seiner Selbstanalyse. Die Symbole der Symbolisten gar sind »fast immer Sinnbilder für die Gestalt des Dichters und das dichterische Geschäft, den schöpferischen Vorgang« (S. 111). Vorbedingung dessen ist, daß der »Existenzspiegel« immer wieder ausgewechselt wird: das wandlungsfähige Symbol wird zwar immer wieder »zum existentiellen Sinnbild in der Darstellung des Dichters seiner selbst, aber mit jeder anderen dichterischen Existenz erhält es eine andre Seinsbedeutung« (S. 77).

Wie leicht wird hierbei die Kommunikation ausgeschlossen, die herzustellen doch Funktion des Symbols ist! Eine Privatsprache, ist das noch Sprache? Ein privates Symbol: ist das nicht eine *contradictio in adjecto* (Widerspruch im Beiwort)? Wie soll da die Gemeinschaft gestiftet werden? Wie will der Dichter im Leser einen Gemütszustand, den *état d'âme* produzieren, wenn seine Symbole sich der Wiederholbarkeit versagen? *Die Macht des Symbols beruht mit auf dem Prinzip der Wiederholung*; darauf, daß es, wenn auch nach Veränderung des zu Verändernden, wie ein Fixstern am Nachthimmel wiederkehrt. Man reibt sich die Augen aus, eine Wolke hat sich verzogen, und das uralte Symbol ist in ewiger Jugend wieder da, wie ein Überirdisches auf dieser Erde. Auch hierin ist das Symbol ein Ableger der dichterischen Phantasie, deren Polarität Cysarz (S. 70f.) in einem Scheideakt skizziert: »*Die Phantasie als Wünschelrute nach den Urquellen*, als Brunnen in das Mütter-Reich

Goethes, Hölderlins, Trakls, das auch heute auf verwegene, ja verzweifelte Weisen umworben wird. Reziprok nun aber *Phantasie als Ausgriff nach Neuem*, nie zuvor Dagewesenen und oft betont Unerhörtem, originär im anderen Sinn: nicht so Ursprungstreu und ursprünglich bewahrend als Gegebenes sprengend und Weiteres oder Künftiges aufschließend – ausgreifend wie Klopstock und vollends Schiller, vorausgreifend wie Hebbel.

»Diese Scheidung ist freilich zu eng und ersichtlich betrifft sie kein Nebeneinander oder Gegenüber, sondern eine *Polarität der Phantasie*, ja vielleicht die umfassendste Zeugenspannung des Schöpfergeistes. Seit Nietzsche wird mit erneuter Inbrunst um durchgehende Bewältigung der besagten Spannung gerungen. Da ist die dionysisch-apolloinische Polarität (dem frühen Nietzsche eingeworden in der Kunst Richard Wagners); da ist der Blick nach dem Urmenschen (anthropologische Problematik Mensch und Tier, blonde oder andersfarbige Bestie) und die Botschaft des Übermenschen, samt Nietzsches Vorausblick in die Heraufkunft des Willens zur Macht (heute humanisiert in den Bemühungen etwa Teilhards de Chardin um den höheren Menschen). Die Dichtung sucht seither auf vielen Wegen geradezu nach archaisch-futuristischen Akkorden, von D. H. Lawrence bis zu Ezra Pound und Gottfried Benn und zeitgenössischen Dramatikern.«

So haben sich denn *Hauptsätze unserer Symbolik* bestätigt: die Transzendenz als inneres Symbol-Telos; die Wiederholung in zeitgemäßer Anverwandlung; die Polarität nicht nur als Polarisierung zu Dualismen, sondern als Vereinigung des Unvereinbaren. Neu hinzugewonnen haben wir die Erkenntnis, daß *die Einbildungskraft ein bestimmender Faktor der Symbolbildung und = Veränderung wie auch der Rezeption von Symbolen ist*. Der Gang unserer Untersuchungen in diesem Kapitel zwingt uns nun freilich eine Kurskorrektur auf: die Symbolitis wird schnell lächerlich oder als Inflation gefährlich. *Das Symbol ist kein autonomes, geschweige denn absolutes Gebilde. Es hat die Würde des Mediums*, so daß man durch das Symbol hindurchfragen muß, unter wessen Souveränität es mediatisiert worden ist. Was zeigt es in seiner Durchsichtigkeit? Wir setzen bisher ein X oder das in unserer Menschenwelt immanente Transzendente (im Unterschied zur absoluten Transzendenz, dem Transzendenten schlechthin). Aber auch das – hat diese Betrachtung der Imagination gezeigt – reicht zur gerechten Stellenbewertung noch nicht aus; wir müssen, zumindest für die Kunst, die Rangordnung umstülpen: die Einbildungskraft ist kein Zulieferer des Symbols, kein untergeordneter Entstehungsfaktor; sie ist in Wahrheit der Produzent, der dem Symbol seinen Platz anweist, der seine Wiederholbarkeit ermöglicht. Dies ist von größter Wichtigkeit deshalb, weil man die Phantasie zwar nicht heranbeziehen kann – die der Logik gleichrangige »Phantastik« als »Erfindungskunst« ist mehr denn je ein Wunschtraum –, aber, *anders als die ganz und gar indisponible Inspiration, ist die aktive Imagination dem Menschen aufgetragen*, so daß, um einen Zeugen zu benennen, Herbert Cysarz (S. 70) unseren Blick nach dem »Schwinkel Phantasie – Sprache – Menschwerdung« richtet. Wir bescheiden uns auf die Phantasie, wollen die Perspektive aber im Auge behalten, in dem Sinne, daß die Dreieit eine Einheit ist.

Die »eigenständige Evidenz der Dichtung«, die von den Symbolisten mit Verve



proklamiert und mit der Verbissenheit einer sakrosankten Monokultur propagiert wurde, wird als Januskopf anschaulich: die eine Seite zeigt die »fraglos eingehende Illusion des Dargestellten«, die andere Seite zeigt »dessen ebenso fraglose Selbstüberschreitung nach Ungesagtem, Unsagbarem«. Voreilig wird daraus der Schluß gezogen, auch das Transzendieren wäre illusionär, bloße Einbildung. Cysarz (S. 83) fährt statt dessen fort: »Solche Evidenz-Phänomene setzen die Übereinstimmung der Phantasie mit zahllosen Notwendigkeiten der Wirklichkeit, nicht minder mit zahllosen menschlichen Wahrnehmungs- und Wesensgesetzlichkeiten voraus.«

Wilhelm Dilthey hat der dichterischen Einbildungskraft im Jahre 1886 eine Rede, im Jahr darauf eine Abhandlung<sup>114</sup> gewidmet, psychologische »Bausteine für eine Poetik«. Die Rede hat er über das Thema »Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn«<sup>115</sup> in den militärärztlichen Bildungsanstalten gehalten, also vor einem Publikum mit vorwiegend naturwissenschaftlicher Bildung und Denkweise. Die Leitsätze Diltheys bedürfen keines Kommentars, so einleuchtend sind sie auch ohne die ausführliche Begründung ihres Verfassers: »Ich bezeichne das, was dem Träumenden, dem Hypnotischen, dem Irren mit dem Künstler oder Dichter gemeinsam ist, als eine freie Gestaltung der Bilder und ihrer Verbindungen, uneingeschränkt von den Bedingungen der Wirklichkeit.«<sup>116</sup> Das ist das Illusionäre und zugleich die Selbstüberschreitung des Dargestellten, denn »die freie Entfaltung der Bilder findet über das Wirkliche hinaus statt«.<sup>117</sup>

Worin liegt nun der Unterschied, ja Gegensatz zwischen dem absichtlichen Hervorrufen der Einbildung durch den Dichter sowie dem Hinnehmen von Halluzinationen, Wahnideen oder auch Träumen? Darauf antwortet Dilthey: »Die höchste und schwierigste Leistung des Seelenlebens besteht darin, den erworbenen Zusammenhang desselben auf die gerade im Blickpunkt des Bewußtseins befindlichen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Zustände wirken zu lassen. Sie versagt im Traum und Wahnsinn; so fällt hier gleichsam der regulierende Apparat weg, welcher die Eindrücke, Vorstellungen und Gefühle in der Anpassung an die Wirklichkeit erhält; und nun entfalten und verknüpfen sich die Bilder in spielender Willkür. – In völligem Gegensatz gegen diese Zustände zeigt uns die geniale Einbildungskraft eine freie Entfaltung der Bilder und ihrer Verbindungen, welche bei großer Energie des seelischen Zusammenhangs aus einer ganz ungewöhnlichen Stärke der Eindrücke, Gefühle und Phantasievorstellungen entspringt. – Genie ist der Blick für das Wesenhafte, der aus der Vollkommenheit und der Energie dieses Zusammenhangs entspringt.«<sup>118</sup>

Der Zusammenhang und das Wesenhafte: beides sind an sich schon Gesetzmäßigkeiten.<sup>119</sup> Sie mahnen direkt an das »Syn« des Symbols. Die Auslese aus der Bilderflut ist wiederum eine gesetzmäßige, denn der Dichter trifft sie »nach dem Gesetz, eine möglichst vollständige und dauernde Befriedigung der Gefühle zu gewähren«.<sup>120</sup> Das ist die Kunst, den *état d'âme* aus dem Gegenstand hervorzuzaubern, die »Gemütsregungskunst« des Novalis und seiner Nachfahren; die legitime Funktion der Dichtung gemäß der Theorie Wilhelm von Humboldts. Dilthey analysiert weiterhin die Gesetze, nach denen Bilder und ihre Verbindungen sich verändern. Er hebt »besonders einen Vorgang hervor, der für die Poesie entschei-

dend ist. In unserem physischen Wesen ist uns die Beziehung eines Innen und Außen gegeben, und diese übertragen wir überall hin. Wir deuten oder versinnlichen unsere Zustände durch äußere Bilder, und wir beleben oder vergeistigen Außenbilder durch unsere Zustände.<sup>121</sup> Hier ist eine mächtige Wurzel von Mythos, von Metaphysik, vor allem aber von Poesie. Die kernhafte Idealität des Kunstwerks liegt in dieser Symbolisierung eines ergreifenden inneren Zustandes durch Außenbilder, in dieser Belebung äußerer Wirklichkeit durch einen hineingesehenen inneren Zustand.« – Die »Natur des Menschen« wird »überall« und, dürfen wir hinzusetzen, jederzeit von denselben Gesetzen beherrscht<sup>121a</sup> und Dilthey hält deshalb die »Zahl von Motiven, Situationen und Typen« für eine »beschränkte«. Denn aus der »Gesetzmäßigkeit, mit welcher die Einbildungskraft in dem Dichter wirkt, folgt, daß sie das Typische, das Idealische<sup>121b</sup> hervorbringt. Wir finden schon im Traum und Wahnsinn mit merkwürdiger Regelmäßigkeit« eine »Art von armen verkümmerten Symbolen . . . Reich und doch gesetzmäßig entfalten sich aber in der Menschheit die großen festen Symbole des Mythos, der Metaphysik, der Poesie.«<sup>122</sup>

#### *Diltheys Deduktion des Symbols aus der psychophysischen Natur des Menschen*

Obschon schon Dilthey »das Symbolische« zur »Grundeigenschaft« erklärt, die »aller Poesie von ihrem Stoffe her eigen ist«, so daß für ihn »alle Dichtung symbolisch« ist, hat er diesen Begriff<sup>123</sup> nur wie ein i-Tüpfelchen seinen sonst so eingehenden Analysen draufgetupft. In knappsten Gedankenfolgen zeigt er die Entstehung des Symbols in vier Schritten auf. Der Ausgangspunkt des *ersten* ist die *Funktion der Poesie in der Gesellschaft*, beginnend mit der »älteren Menschheit«, als die »Poesie« von »Sprache, Religion, Mythos und metaphysischem Denken noch nicht getrennt war. Eine geschichtliche Gemütsstellung kann nie ganz in Begriffen ausgedrückt werden. Der Drang, das Unaussprechliche mitzuteilen, läßt Symbole entstehen. Insbesondere die Mythen erfassen von einer religiösen Gemütsstellung aus die wichtigsten Verhältnisse der Wirklichkeit. Da diese Verhältnisse überall verwandt sind und das Herz des Menschen überall dasselbe, gehen Grundmythen durch die Menschheit. Solche *Symbole* sind: das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern, die Beziehung der Geschlechter, Kampf, Raub und Sieg, Bilder vom Lande der Seligen und dem Paradiese. Das Äußere, Ferne und Jenseitige wird hier überall aus dem Erlebnis des eigenen Inneren faßbar gemacht. Verhältnisse, die durch das Wirkliche hindurch in das Jenseitige reichen, werden aus solchen Verhältnissen, die dem Gefühlsleben vertraut sind, gedeutet. Wie die Zahl der Grundmythen begrenzt ist, so ist es auch die der elementaren Symbole, die in den Kultushandlungen aller Völker wiederkehren. Beispiele von solchen Kultusymbolen sind die Kultusbilder, Opfer, Begräbnishandlungen, Mahlzeiten und Lichter.«

Wie von uns, werden von Dilthey *die Mythen als Symbole* aufgefaßt<sup>124</sup>. Neben den *Kultusymbolen* nennt er als weitere »elementare Symbole« ungeschieden religiöse und metaphysische (Paradies, das Jenseitige, das Unaussprechliche), soziale und politi-

sche (Vater, Kinder, Geschlechter; Kampf, Raub, Sieg). »Das Wesenhafte des poetischen Phantasievorgangs« bekundet sich darin, daß er »nicht von der Wirklichkeit<sup>125</sup> in der Ausbildung der Vorstellungen eingeschränkt« wird. Dilthey unterstreicht das noch, indem er von der *poetischen* die *praktische Phantasie* sowie die *wissenschaftliche Einbildungskraft* absondert<sup>126</sup>; dazu sagt er: »Die wissenschaftliche Erfindung oder der Entwurf des praktischen Genies haben ihr Maß an der Wirklichkeit, welcher Denken und Handeln sich anpassen, um zu begreifen oder zu wirken.« Das »eigentlich schöpferische Werk des Dichters« erblickt Dilthey in den dichterischen »Situationen, Gestalten und Schicksalen, welche diese Wirklichkeit überschreiten«.

Falsch ist die Behauptung, alle Dichtung wäre symbolisch. Die Realität, das Faktische, das positiv Gegebene zu transzendieren, ist die Tendenz nur eines Teils der »Poesie«. Zahllose Werke der Literatur schildern die Realitäten getreulich, nicht nur Naturalisten oder Realisten. Wann immer aber die Mitteilung des »Unausprechlichen« versucht wird oder die Darstellung jener »Verhältnisse, die durch das Wirkliche hindurch in das Jenseitige reichen«, ist, wie Dilthey sagt, die Einbildungskraft vonnöten und zur Symbolbildung aufgerufen. Die Zurückführung auf vertraute Verhältnisse wird dazu nicht ausreichen, so wenig wie die Erfassung des Äußeren, Fernen und Jenseitigen »aus dem Erlebnis des eigenen Inneren«. Phantasie und Einbildungskraft werden an unüberwindliche Grenzen stoßen, und Phantastereien sind nicht symbolträchtig. Dilthey ordnet die »künstlerische, die dichterische Einbildungskraft« dem *Gefühl* zu, das von uns *als Motor der Symbolbildung* bisher vernachlässigt worden ist (bei der Betrachtung der Inspiration erwähnten wir Enthusiasmus, Leidenschaft und Affekt). »Jede Art von . . . dichterischer Symbolik läuft an diesem Faden: . . . »das Erlebnis<sup>127</sup>, welches den kernhaften Gehalt aller Dichtung bildet, enthält immer einen Gemütszustand als ein Inneres und ein Bild oder einen Bildzusammenhang, Ort, Situation, Personen, als ein Äußeres: in der ungelösten Einheit beider liegt die lebendige Kraft der Poesie« (S. 161).

In dieser zweiten Gedankenfolge Diltheys ist alleiniger Urheber des Symbols das Gemüt, jedoch in Polarität zu einem »Äußeren«, das mittelbar also das dritte Moment neben Gesellschaft und Gemüt ausmacht. Das von Dilthey bevorzugte Schema Innen – Außen wird nach dem »Schillerschen Gesetz« (S. 117) traktiert, wonach eine beständige »Übersetzung von Erlebnis in Gestalt und von Gestalt in Erlebnis . . . stattfindet«. Die »im Gefühl genossene Lebendigkeit« wird entweder »in der Gestalt erfaßt« oder »in Anschauung« dargestellt; im ersteren Fall wird »die Anschauung beseelt«, im letzteren »das Leben in Gestalt« übertragen. In einer seiner Thesen (S. 211) behauptet nun Dilthey »eine doppelte Richtung des Verfahrens«, mit dem »das dichterische Schaffen . . . Werke hervorbringt: der »subjektive Zustand wird in dem Symbol eines äußeren Vorgangs versinnlicht, die äußere Tatsächlichkeit wird verinnerlicht. Hiernach scheiden sich subjektive und objektive Dichter«. Jedes »größere dichterische Werk« müsse freilich »beide Richtungen des Phantasievorganges vereinigen«. Doch überwiege »in Dichtern wie Shakespeare und Dickens ganz die dichterische Belebung der Bilder, welche die Außenwelt ihnen« biete. Dagegen sei der *Faust*, und das sei das regelmäßige Verfahren Goethes, aus »Lebensmomen-

ten des Dichters selber zusammengesetzt«. Der Schaffensimpuls des »subjektiven Dichters« nimmt folgenden Verlauf (S. 212): »Für ein inneres Erlebnis findet sich ein allgemein interessierender Vorgang. Mit einem Schlage, durch Inspiration vollzieht sich eine Verschmelzung, und nun beginnt ein Prozeß langsamer Metamorphose und Ergänzung an dem gefundenen Symbol.« Die »Natur des dichterischen Schaffens« gibt sich zuletzt in den vielfachen Darstellungsmitteln kund, als »sinnliche Veranschaulichung«, als »bildlicher Ausdruck« (S. 226). Die »gefühlskräftige Bewegung« bringt die Handlung, die Fabel einer Erzählung hervor. Durch das »Verhältnis von innerem Zustand und Bildzusammenhang« wird »die Fabel zu einem Symbol«. Das Verhältnis jedoch ist bereits im »Kern des Erlebnisses« enthalten.

Die Symbolisierung kann sehr wohl auf der Linie Erlebnis – Schaffensimpuls – Verfahrensweise – Darstellungsmittel ablaufen. Indessen ist der Ausschluß des »objektiven Dichters«, die Beschränkung der Symbolbildung auf die Versinnlichung eines subjektiven Zustandes durch nichts gerechtfertigt. Die Symbolik von Laforques Aquariumdichtung hat sich an der Beobachtung eines ganz realen Aquariums entzündet, an Bildern der Außenwelt. Was Shakespeare betrifft, so war dessen Esoterik<sup>128</sup> Dilthey wohl unbekannt. Bei der Alchemie wird das *Opus magnum* an Apparaturen manuell ausgeführt, und die Hermetik (Goethe!), aber auch Böhme, die ganze Naturmystik betrachten das materielle Universum als Buch Gottes, das wir buchstabieren, entziffern sollen. Noch ein Astronom wie Kepler hat in solcher Symbolik sich die Welt aufs Geistig-Sittliche hin durchleuchtet. Nicht nur *das Veranschaulichen eigener Lebensmomente, der Gemütszustände* zumal, nicht minder *das Vergeistigen der von der Außenwelt dargebotenen Bilder* ist ein *Symbole zeugender Akt*.

Nun die letzte Stelle, an der Dilthey sich – *viertens* – über die Entstehung des Symbols äußert; er schreibt (S. 227): »Liegt doch das oberste Prinzip des Weltverständnisses in der psychophysischen Natur des Menschen, welche er auf die ganze Welt überträgt.« Das ist richtig. Diltheys Einseitigkeit muß freilich berichtigt werden. Der Mensch schließt nämlich ebenso aus der Verfassung, der Statik wie der Dynamik des Weltalls auf seine eigene. Die Welt des Menschen ist polar: der Begriff »Menschen-Welt« ist zweiteilig, und bei diesem Dualis sind beide Teile gleichgewichtig. Ja, der Makro- ist vor dem Mikrokosmos da, und wenn der Mensch sich als Herr der Natur aufspielt, als Absolutist, so ist das die Hybris eines Schmarotzers, der den eigenen Nährboden zersetzt und schließlich zerstört. Vorausgesetzt, daß man im »Buche der Natur« zu studieren willens ist, sind in dem Satze Diltheys – einem der Hauptsätze symbolischer Weltanschauung – enorme Implikationen versteckt, die wir hier nicht herauswickeln, sondern nur anmerken können. Als Merkzeichen. Verwunderlich genug, daß Dilthey im Jahre 1887 auf den Inbegriff gekommen ist und ihn mit aller Unbefangenheit als Ausgangspunkt der Symbolentstehung notiert hat.<sup>129</sup> Im Anschluß an das »Schillersche Gesetz« skizziert Dilthey (S. 117f.) die »ästhetische Weltansicht«, die »das in uns erlebte Verhältnis von Innen und Außen . . . auch über die dem Denken tote Natur« verbreitet. Die »dem Denken tote Natur« – welche grausige Denaturierung! »Dies erlebte Verhältnis« werde »im Identitätssystem zur Formel für den Grund und Zusammenhang der Welt«, so daß

sie »rückwärts wieder als objektives Prinzip für die Ableitung der Schönheit in der Natur und des sie heraushebenden und steigernden Schaffens im Künstler benutzt werden« konnte. Als Vertreter einer solchen ästhetischen Weltansicht, angeregt von dem »in Goethe gewaltig Wirkenden« und von Schillers Reflexion, nennt der Philosophiehistoriker Schelling und A. W. Schlegel, von dem der Anspruch (unreflektiert!) nachgedruckt wird, der Künstler müsse »dem im Inneren der Dinge schaffenden Naturgeist nacheifern«. Die »Ästhetik Hegels und seiner Schüler« habe »dieses metaphysische Prinzip durch alle Erscheinungen der Kunst durchgeführt.«

Daß der Dichter Dinge zum Reden bringen will, hatten wir vordem von Novalis, Baudelaire, Mallarmé und den Symbolisten vernommen. Diese Grundregel wird ohne Abstrich sogar von Künstlern befolgt, die Symbole eher vermeiden. Vordriede (S. 144) führt ein »Gedicht ohne Symbole« an, das sich trotzdem »wie ein symbolistisches Manifest lesen läßt«; es stammt von Juan Ramón Jiménez. Die aussagestärksten Verse lauten deutsch:

Einsicht, gib mir  
den genauen Namen der Dinge!  
... Laß mein Wort  
das Ding selbst sein,  
von meiner Seele neu erschaffen.

Wie könnte die Dichtung, wie könnte die Kunst je darauf verzichten, Leben und Welt mit eigenen Augen zu schauen! Wenn die »deutsche Ästhetik« der »Epoche Goethes und Schillers« die »Poesie« zu »einem Organ des Weltverständnisses erhoben« hat, so daß sie »neben Wissenschaft und Religion« getreten ist, so mögen – nach Diltheys Urteil – »in diesem Satze Wahrheit und Überspannungen gemischt« sein, und man wird »große Mühe haben, beides zu scheiden« – das sind indessen Geburtswehen, nicht mehr. Denn die Eigenständigkeit der Kunst läßt sich, wie das Wilhelm von Humboldt in großartiger Geschlossenheit und Konzentration auf den einen, leitenden Gesichtspunkt getan hat, aus ihrem »obersten Prinzip« folgern, der »Lehre von der Autonomie und Herrschaft der Einbildungskraft«, wobei auf die Spekulationen einer ästhetischen Weltansicht verzichtet werden kann. *Wenn die Dinge dank der Einbildungskraft im Dichter und dessen Hörer Gestalt annehmen, weil sie mit ihren »genauen Namen« gerufen werden, so ist das eine unübertreffliche Wahrheitserkenntnis, wenn auch gewiß keine mathematisch-physikalische.* Dilthey (S. 116) selbst wagt im Rahmen seiner historischen Skizze der »deutschen Ästhetik« sogar folgende, sehr bemerkenswerte Definition, die noch einen Schritt weitergeht: »das ästhetische Vermögen ist eine schöpferische Kraft zur Erzeugung eines die Wirklichkeit überschreitenden und in keinem abstrakten Denken gegebenen Gehaltes, ja einer Art und Weise, die Welt zu betrachten.« *Als eine solche gehaltvolle, die Welt der Begriffe überschreitende Kraft, als Werkzeug einer der psychophysischen Natur des Menschen gemäßen eigenständigen Weltbetrachtung möchten wir das Symbol auffassen.*

Bei seiner Erörterung der poetischen Darstellungsmittel konkretisiert Dilthey (S. 227) seine Symbolik wie folgt: »Liegt doch das oberste Prinzip des Weltverständ-

nisses in der psychophysischen Natur des Menschen, welche er auf die ganze Welt überträgt. Und zwar bestehen im Traum und Wahnsinn so gut als in Sprache, Mythos und metaphysischer Begriffsdichtung feste gesetzmäßige Beziehungen zwischen inneren Zuständen und äußeren Bildern. Versteht man unter einem natürlichen Symbol das Bildliche, das in fester, gesetzlicher Beziehung zu einem inneren Zustande steht, so zeigt die vergleichende Betrachtung, daß auf Grund unseres psychophysischen Wesens ein Kreis natürlicher Symbole für Traum und Wahnsinn, wie für Sprache, Mythos und Dichtung besteht.« Mit dieser Definition des »natürlichen Symbols« haben wir eine *Strukturformel für das Symbol schlechthin* gewonnen, denn *jedes Symbol stellt eine Beziehung zwischen seiner Gestalt, dem »Bildlichen«, und dem Geiste des Menschen dar.* Dies gilt unabhängig von der Weltanschauung als rein formales Prinzip. Auf die poetische Einbildungskraft angewandt, besagt das in den Worten Diltheys (S. 227): »Dieses Versinnlichen und Beseelen wirkt nun mit der größten Energie und Freiheit in der Seele des Dichters . . . Das Symbolbild, das die Seele des dichterischen Vorgangs ist, erstreckt sich so durch den ganzen Körper der Dichtung.«

## Sechste Betrachtung

### SIND SYMBOLE ILLUSION?

Man glaubt nicht, wie amüsant Begriffsgeschichte<sup>130</sup> sein kann. Die *Einbildungskraft* spielte bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel, ebenso bei Schiller, Humboldt, Novalis eine Hauptrolle. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts prügelte indessen eine beträchtliche Zahl von Schriftstellern auf den Begriff ein, bis er seine Aktualität eingebüßt hatte.<sup>131</sup> H. B. Weber hat bereits in seinen *Anthropologischen Versuchen zur Beförderung einer gründlichen und umfassenden Menschenkunde für Wissenschaft und Leben*, 1817 in Stuttgart erschienen, die »Gefahren einer unkontrollierten Einbildungskraft« aufgezählt, als da sind: »Aberglaube, Verrückung, Wahn, Unsinn, Phantasterei, Fanatismus, Grübelei und Mystizismus.« Der Begriffshistoriker<sup>132</sup> hält die Liste für annähernd vollständig, nimmt man die »Schwärmerei« hinzu, die von fast allen Kritikern der Einbildungskraft gerügt worden ist. Das gleiche läßt sich freilich von der *Phantasie* sagen – oder nicht? Kann die Einbildungskraft zur Phantasterei führen, die Phantasie dagegen nicht? Dieselbe Ambivalenz eignet beiden Begriffen. Man schlage im *Duden* nach; er verzeichnet: »phantasieren = sich (dem Spiel) der Einbildungskraft hingeben, irreden; Phantasma = Trugbild; Phantasmagorie = Zauber, Truggebilde, künstliche Darstellung von Trugbildern, Gespenstern usw.; Phantast = Träumer, Schwärmer ...« und dergleichen Wörter mehr bis zum »Phantom«. Die »Illusion« ist einer der harmloseren Vorwürfe.

»Eine Unterscheidung zwischen beiden Begriffen« ist nach Homanns Urteil (S. 301 Anm. 319) »sinnlos geworden«; die terminologischen Abgrenzungsversuche von Jean Paul, Solger, Hegel, Vischer, dem Sohn Fichte und anderen sind demnach hinfällig geworden. Der ungenierte Gebrauch der sinnverwandten, fast sinngleichen Begriffe braucht niemanden zu stören, und dennoch zahlen sich Differenzierungen aus. Phantasie klingt spielerischer, spritziger als Einbildungskraft. Andererseits ist die kraftgeladene Einbildung sehr viel tätiger als das klassifikatorische Wort Phantasie, so wie das Denken funktionaler ist als der Verstand. Wird einem Eingebildeten seine Einbildung vorgehalten, ist das gewiß keine Schmeichelei. Aber wenn man dem Zeitgeist Freiheitssinn »einbildet«, d. h. einpflanzt, so ist man auf das Ein-Bilden stolz. Wie bedeutsam das Bild<sup>133</sup> ist, noch vor jeder Bildung, sollte dem Ebenbild Gottes klar sein. Bild, Bildung, Einbildung, Kraft: das summiert sich zu einer geballten Ladung – die federnde Phantasie ist auf und davon. Was nun die Illusion betrifft, so gebührt ihre Siegespalme der Phantasie. Die Einbildungskraft ist für die illusorische Federgewichtsklasse viel zu schwer.

Warum heißt der Titel der vorigen Betrachtung »Imagination«, wo wir doch ständig von Einbildungskraft oder Phantasie reden? Der Grund ist ein oberflächlicher: Bereits in der ersten Betrachtung – siehe Seite 21 – haben wir Inspiration, Imagination, Intuition als die drei Funktionsarten jener geistseelischen Regsamkeit angemeldet, der wir die Symbole verdanken. Die Zielrichtung der drei Funktionsarten tendiert lediglich in einem Durchgangsstadium auf den Erwerb eines Bildungswissens, insgeheim findet letztlich eine Initiation statt – und zu ihr paßt der Begriff »Imagination« besser als die Konkurrenten. Ganz abgesehen davon, daß das Schriftbild der Vokabel mit dem des englischen und französischen Wortes »imagination« identisch ist. Der Wettbewerb zwischen der Einbildungskraft und der Phantasie wird von uns in der Imagination neutralisiert, einem jener gelehrten Kunstwörter, die dem Lateinischen (*imaginatio*) entnommen sind.<sup>134</sup> Verdeutschten läßt sich »*imaginatio*« nur mit »Einbildung, Einbildungskraft«, zieht man nicht das Lehnwort »Phantasie« vor. Das Schlüsselwort der gesamten Symbolik ist lateinisch »*imago*«, deutsch das »Bild«. Die Zoologen bezeichnen mit »Imago« das vollkommen ausgebildete Insekt, das die Metamorphose als Larve und Puppe durchstanden hat. Auf den Schmetterling trifft der Ausdruck Imago zu; er hat den irdischen Gestaltenwandel hinter sich und begehrt in Goethes »Seliger Sehnsucht« nach der letzten, endgültigen Metamorphose im Licht. Sigmund Freud hat seiner im Jahre 1912 in Wien gegründeten Zeitschrift den Titel »Imago« verliehen, und die Imagination ist eine anerkannte und vielgeübte Methode der Psychotherapie<sup>135</sup>. Wer sich in der Imagination freischwimmt, hat nicht nur imaginäre Größen zu einem imaginären Gewinn addiert, er ist vielmehr im Bilde: er weiß Bescheid über sich selber und seinen Standort in Natur und Gesellschaft. Die Illusion ist gleichsam das Sportfeld, auf dem wir unsere schöpferischen Kräfte trainieren, bis unsere Bildungskraft – durch die Übungen gezügelt, geregelt und gestärkt – die Individuation, das ist den Prozeß der Selbstfindung meistert.

#### Gedichte als Symbole der Seele

Daß die Dichtung schöner Schein oder, barscher gesagt, Illusion sei, ist so veraltet wie der Begriff »Einbildungskraft«. Die zeitgenössische Terminologie zieht andere Vokabeln vor. Mit Recht, wenn man unter »Illusion« ein Trugbild oder eine absichtliche Täuschung versteht. Daß Symbole infolge ihrer Mehrdeutigkeit sich zur demagogischen Suggestion mißbrauchen lassen, auch von Dichtern, forderte unsere Kritik gleich zu Beginn dieser Studien heraus, als wir die willkürliche Verwendung des Hakenkreuzes skizzierten. Die schwarze Romantik<sup>136</sup> bedient sich wie die blaue der Symbole; Sainte-Beuve hat bereits 1843 in der »Revue des Deux Mondes« bemerkt: »Ohne zu befürchten, daß ich widerlegt werde, wage ich die Behauptung, daß Byron und de Sade . . . vielleicht die beiden größten Anreger für uns Moderne gewesen sind . . .« Usurpationen beflecken indessen zwar den Usurpator, aber kein Symbol. Dieses steht andernorts wie der Phönix makellos in seiner Unantastbarkeit wieder auf. Verhüllungen der Wahrheit, Maskeraden und auch Täuschungsmanöver sind

bei Dichtungen legitim, denn der Nutznießer weiß von vornherein, daß ihm kein Faktum, sondern etwas Erdichtetes serviert wird. Die Illusion ist eine vom Leser erwünschte, einvernehmliche; das ästhetische Wohlgefallen wächst mit der Faszination. Ist der Genießende erst »gefesselt«, so vergißt er über der spannenden Lektüre mit der Umgebung sogar sich selber.

Wie die Dichtung, hat jedes Symbol eine imaginäre Dimension. Der eine Brückenpfeiler steht immer drüben am anderen Ufer. Gleichwohl sperren sich viele Dichtungen gegen Symbole, sei es weil ihnen die Allegorie<sup>137</sup> gemäßer ist, sei es Empfindsamkeit, Leidenschaft oder Sachlichkeit. Nicht jeder Gehalt, nicht jede Weltanschauung<sup>138</sup> lassen sich symbolisch gestalten; der Realismus, der Naturalismus und viele andere Dichtungsweisen haben ihre Materie sehr wohl gemeistert. Die Not der Massen hat einen Zola auf den Plan gerufen; das Proletariat ist als Kollektiv monumental genug. Revolutionen und Kriege sind als solche erschütternd, so daß aus dem Tatsachenbericht nur zu leicht ein Kolossalgemälde wird. Oder ein Staccato, Schalmeien, mitreißend formierende Rhythmen. Songs. Bert Brecht. Oder die angeborene Zucht, die Knappheit und Geschliffenheit noch mitten im Sprung bei Ernst Jünger. Der künstlerische Reichtum der Poesie wie Prosa mehrt sich auch ohne Symbole.<sup>139</sup> Keinesfalls jedoch ohne Phantasie oder Einbildungskraft.

Gleichwohl dürfte kein Element der Dichtung dieser so innig verschwistert sein wie das Symbol. Der Literaturhistoriker Emil Ermatinger, der jeglichem Symbolismus fernstand – die Literaturwissenschaft war für ihn »im wesentlichen eine historische Wissenschaft« –, hat sein Diktum Anfang der zwanziger Jahre<sup>140</sup> in den Satz gefaßt: »Alle Dichtung ist ihrem Wesen nach symbolisch.« Wir wollen dies, der Einfachheit halber, am »Wesen des lyrischen Gedichts« in den Fußspuren von Max Kommerell (Gedanken über Gedichte, S. 9–56) aufzeigen, der (S. 15) den Begriff »Symbol« dafür setzt, daß »ein Seiendes geistiger Art in einem Gegenstand anwesend ist und an ihn gebunden, mit seiner eigentümlichen Kraft in ihm wirkt . . . Diesen Begriff unterscheidet von seinen Nachbarbegriffen, daß das Symbol ein Gemeintes nicht bloß ausdrückt, vertritt oder bezeichnet, sondern mit dessen Kraft ausgestattet ist«. (Hervorhebung v. Verf.) Demnach teilt Kommerell unseren Symbolbegriff, den er in zwei Merkmalen noch verstärkt: das Symbol ist ein »Seiendes geistiger Art«, das mit der Kraft des Gemeinten ausgestattet ist.

Wo spüren wir nun im lyrischen Gedicht die Kraft des Gemeinten? Was »im Gedicht lebt und in ihm tönend wird«, ist nach Kommerell »Seele überhaupt«. Also Seelisches in einem Zustand, den wir als Betroffenheit bemerken. Denn es »gibt keinen seelischen Zustand ohne ein ihn Erregendes und die Vorstellung davon«. Der Zustand ist ein konkreter; das »Wirkliche, Besondere und Bestimmte« an dieser Einmaligkeit auf der Skala seelischer Zustände ist die »Stimmung«. Stimmungen sind im Alltag oft lästig; sie sind verführerisch oder gar destruktiv. Im Gedicht wird anders als im Lebenszustand, der »störende ja der zerstörende Affekt dem Zusammenstimmen gefügig«, mehr noch: er wird »zum Grundton einer Stimmung«. Nichts »Stoffliches« bleibt in der Stimmung des Gedichts zurück, das nicht »in Schwingung versetzt wäre«: »Ist also die Seele etwas, das sich fühlt und sich findet in Stimmung, so ist damit auch gesagt, daß die Seele Kunst will, um ganz eigentlich zu sein.«

Wodurch wird die Seele gestimmt? Die Betroffenheit kann aus den tieferen Schichten der Seele aufsteigen – ein Gefühl, eine Erinnerung, ein Einfall melden sich –, sie kann aber auch von einer Begegnung mit anderen Menschen, Tieren, Dingen oder von einer Lebenssituation herrühren. Die Verstrickung der Seele in ihre Welt kann so fest verflochten sein, daß sich die Seele, in der Welt hängend, »mit ihren Dingen aufs innigste verwechselt«. Ein Austausch hinüber, herüber. So gibt es »einen Weg der Seele in die Dinge hinein und einen Weg der Dinge in die menschliche Seele hinein.« An diesem Wechselverhältnis hat jeder Mensch teil, ist er nicht völlig stumpf; ein flüchtiger Moment freilich nur. »Nicht die Stimmung macht indes den Dichter, sondern daß sie in Worten unmittelbar wird.« In den Gedichten ist die Seele »auf eine zweite, gebundenere Weise noch einmal da«; das macht: »*Gedichte sind Symbole der Seele*.« Diese Symbole haben ihr Sein im Wort<sup>141</sup>; hier – im Wort – und nicht in irgendwelchen Verhalten sind sie als Seiendes geistiger Art. Das Gedicht redet nicht über seine Stimmung, wie ein Mann zu seiner Frau sagt: Heute bist du schlecht gelaunt. Im Gedicht sind vielmehr die Worte, die Verse gestimmt, so daß die Sprache kein bloßes Verständigungsmittel ist, sondern »Gebärde«; sie drückt die Betroffenheit der Seele aus. »Das ist, innerhalb der fertigen Sprache eine Art ersten Sprechens.« Dabei tritt »die Kraft der begrifflichen Bezeichnung hinter die Kraft der Ausdrucksgebärde zurück; für diese wird aus der Betroffenheit das Zeichen neu gefunden.« Kein »Sprache-haben«, kein »Sprechen-können«, sondern »zuerst ein Unvermögen und dann ein einziges Vermögen: Sprachfindung.« Die Sprache des Gedichts ist, als »erstes Sprechen«, demnach »ein Akt und nicht ein Zustand«. Der seelische Zustand, die Stimmung, ist über die Ausdrucksgebärde in das Wort verwandelt worden; das Wort ist hier die Tat. Daher die Kraft des dichterischen Wortes. Ein Geschehen, ein Vorgang, Leben. Wenn das Gedicht im Sprachakt Symbol der Seele ist, so ist das kein Symbol »aus Vorstellungen, kein in der Bildlichkeit gegenständliches, dessen Anschauung die Worte nur vermitteln würden; sondern ein Symbol aus Worten, in dem auf eine zweite Weise die Seele selber da ist.« Auf eine gesteigerte, intensiviertere Weise, dürfen wir ergänzen; Kommerell ruft nämlich aus: »Ja es ist die Frage, ob die Seele außer im Gedicht überhaupt in etwas so unmittelbar zugegen ist!«

Mit der Sprachlichkeit des Symbols ist zugleich seine Istigkeit oder Seiendheit gegeben: es ist da mit der Kraft des Seelischen, aus der jeder Mensch existiert. Mit anderen Worten: es ist ein *Seins-Symbol*. Das Symbol ist so wenig illusorisch, wie es unsere Stimmungen sind, das Seelische überhaupt, von dem wir uns allenfalls in der Askese, als Geistesmenschen also, zu distanzieren vermögen. Ansonsten sind wir mit unserem Leib dem Seelischen anheimgegeben, wie jedes Säugetier, wenn auch stets vom Geist überformt. Die Wahrheit des Symbols der Seele ist eine intersubjektive, denn im guten Gedicht gibt sich die »Seele überhaupt« kund. »Die Stimmung eines Gedichts ist«, lesen wir bei Kommerell, »etwas sehr Zusammengesetztes. In ihr war der Dichter gestimmt, ist das Gedicht gestimmt und wird der Leser gestimmt.« Das Gedicht zieht nämlich mit »stiller Gewalt« den Vernehmenden in seine Stimmung mit hinein. Diesen Vorgang kennen wir bereits, und wir werden von Sartre dazu noch Vortreffliches kennenlernen. Durch die »Selbstbegegnung im andern« wird der

»Selbstbesitz entschiedener«, so daß Kommerell folgert: »Alle Gedichte sind Selbsterkennung.« Das gilt für den Dichter wie für den Leser gleichermaßen, und so entspringt der ästhetischen Valenz des Gedichts eine gnoseologische. Für die Symbolik ergibt sich daraus: *Alle Symbole sind Selbsterkennung*. Selbsterkennung nicht hinsichtlich des Zufälligen, Beiläufigen, sondern hinsichtlich der »Seele überhaupt«.

Kommerell beharrt nicht bei der Intersubjektivität, d. h. bei dem, was den Individuen als solchen gemeinsam ist. Denn die Stimmung setzt eine Situation voraus, sie hat insofern »ein Element in sich, das der Prüfung zugänglich ist«. »Man kann die Situation des menschlichen Lebens vollkommen vom einzelnen Ich loslösen und zu einer Reihe verbinden, die zu durchlaufen der menschlichen Seele bestimmt ist und die unabhängig von der einzelnen Seele besteht. So wie man etwa von Stufen und Wenden der Entwicklung spricht, vom Kind-Sein, von der Pubertät, vom Mann-Werden, vom Altern und so fort.« Typische Seelenlagen kehren in den zwischenmenschlichen Beziehungen wieder, in Familie, Beruf und im öffentlichen Leben. Die Szenen ähneln sich so sehr, daß man eine Dramaturgie typischer Situationen und Verhaltensweisen ausarbeiten könnte. Die äußere Lage und die Stimmung zusammen artikulieren sich als Erlebnis, das wir auf seine Bedeutung für uns abschätzen. Wenn man, wie viele Autoren, das »Leben« als die Domäne der Kunst begreift, so ist die unaufhörliche Auseinandersetzung von Ich und Welt anvisiert, denn wir erfassen das Leben als Erleben.

Wie werden nun die Menschen den Lagen gerecht, in denen sie sich durch irgendwelche Umstände vorfinden? Kommerell »betrifft die Menschen« auf der umfassendsten Konvention, die »vielleicht despotischer und verhängnisvoller als irgendeine ist, und die zu brechen der Dichter Auftrag hat – auf der Konvention des Gefühls.« Zudem sichern sich die Menschen durch die »Vorläufigkeit des Gefühls«, das sie zügeln und dämpfen. Ihrer Erfahrung entzieht sich infolgedessen »ein Beträchtliches von der Stimme der Lebenslagen und der durch sie erregten Gefühle. Die letzte Wirklichkeit der menschlichen Zustände, vollends aber des Mensch-Seins überhaupt bleibt ungefüht. Dieses Halbleben in der Sicherung der Gefühle wird bestätigt durch eine zweite Sicherung: Die Halbsprache der Sprachgewohnheit, die nur der Niederschlag einer gleich »gesicherten« Auslegung des Daseins ist«. Die beiden konventionellen Sicherungen – Halbsprache + Halbgefühl – sind durch Wechselwirkung miteinander verkoppelt. Der Dichter durchbricht sie. Jede »menschliche Lage hat ihre Wahrheit und Vollständigkeit in sich, die zu erfahren die meist nur halb und oft gar nicht gelöste Aufgabe des Menschen ist. Der Dichter erfährt sie ganz und benennt sie zulänglich. Ähnlich kann man von den Stimmungen sagen: jede Stimmung ist eines besonderen Zaubers fähig, indem sie ihr Letztes hergibt. In diesem Falle ist es die Wahrheit, die bezaubert!«

#### Poetische Willens-Gestalten

Die »Wahrheit ist beim Dichter«, verkündet Kommerell; wir andern erkennen an Dichtungen, was es mit den Zuständen und Befindlichkeiten, Gefühlen, Stimmun-



gen, Situationen, was es mit dem Mensch-Sein überhaupt auf sich hat. Die Bedeutungen von Lebenslagen: das ist das Thema der Dichtung, insbesondere der Symbolik. Die *Seelensymbolik* ist von Kommerell definiert worden; in seinem Verständnis der Lyrik sind es *Stimmungssymbole*. Macht man mit seinen Ausführungen über die typischen Lebenssituationen ernst, so wird man die Stimmungssymbole mit den *Situationssymbolen* polarisieren. Daß der Mond, die Sonne, der Sternenhimmel unverdrossen menschliche Stimmungen symbolisieren – wem wäre diese Vertauschung von Subjekt und Natur unbekannt? Die Kunst zehrt größtenteils davon. Aber auch Situationssymbole sind im Schwange. Eines statt vieler: In der Romeo- und Julia-Novelle von Gottfried Keller trennt ein herrenloser Acker die Felder der beiden Familien; er wird, Mißtrauen und böses Gewissen zeugend, schließlich im Prozeß umstritten. Ein Steinwall, der sich auf dem Mittelacker auftürmt, symbolisiert die Mauer zwischen den Parteien. Mit einem der Steine schlägt die Romeofigur (Sali) dem Vater der Julia (Vrenchen) an den Kopf: ein Wall jetzt zwischen den Liebenden.

Auf dem Lebensweg festigt sich die Innerlichkeit des Menschen zum Charakter. Nicht der Lyriker, aber der Dramatiker und Erzähler handeln von Charakteren. Die Weltweite des weltfrommen Realisten Gottfried Keller schöpft die Symbolträchtigkeit einer Situation – die Feindschaft benachbarter Bauern – oder eines Gegenstandes – der Steinwall! – ebenso aus wie jene einer Stimmung: *Romeo und Julia auf dem Dorfe* ist voller diskreter Romantik. Eine Wirtin heißt Sali und Vrenchen auf ihrem Gang durch das Land als Brautleute willkommen, der schwarze Geiger spielt ihnen symbolisch zur Hochzeit auf, die nicht zur Ehe, sondern in den Tod führt. Der Reichtum *Jean Pauls* an Symbolen ist eher noch größer, an Metaphern mitunter dschungelhaft. In seiner *Vorschule der Ästhetik*<sup>142</sup> schreibt er, ein meisterhafter Charakterbildner, als Auftakt des § 56: »Nichts ist in der Dichtkunst seltener und schwerer als wahre Charaktere, ausgenommen starke oder gar große.« Die Welt war für Jean Paul eine »Rennbahn der Charaktere« (§ 71); seine eigenen Romane und Erzählungen sieht er strukturell auf die Charaktere abgestellt. Nach dem Befund des Germanisten Wolfgang Kayser<sup>143</sup> bezeichnet Jean Paul als symbolfähig »einzig die Charaktere«; an ihnen vor allem habe sich »die verwandelnde Kraft des Dichters zu bewähren«.

Der Roman hat oder hatte eine Handlung, eine Fabel, so daß die Romanfiguren als handelnde oder leidende Personen auftreten; sie durchlaufen Situationen, Episoden, Szenen, die einander ablösen, sich verflechten oder querstellen. Jean Paul wirft im § 74 die Frage auf, was »früher zu schaffen sei, ob die Charaktere oder die Geschichte. Wenigstens den Charakter des Helden schafft zuerst, welcher den romantischen Geist des Werks ausspricht oder verkörpert . . . Die Geschichte ist nur der Leib, der Charakter des Helden die Seele darin, welche jenen gebraucht, obwohl von ihm leidend und empfangend.« Auf diese Weise wird das *Allgemeinste des Menschseins, das Menschenlos, im individuellen Schicksal von Romanfiguren manifest, eine Wahrheit, die den Wissenschaften unzugänglich ist*. Die Jean Paul'schen Thesen (§ 59) hierzu lauten: »Die Form des Charakters ist die Allgemeinheit im Besondern, allegorische oder symbolische Individualität . . . Je höher die Dichtung steht, desto

mehr ist die Charakteristik eine *Seelen-Mythologie*, desto mehr kann sie nur die Seele der Seele gebrauchen, bis sie sich in wenige Wesen, wie Mann, Weib und Kind, und darauf in den Menschen verliert.« Davon läßt Jean Paul keine Ausnahme zu: »Auch die humoristischen Charaktere Shakespeares sind allgemeine, symbolische . . .« Ein so umfangreiches Romanwerk wie der *Titan*, bekennt der Dichter seinem Freund Jacobi<sup>144</sup>, hat sich aus der plötzlichen Vision der Roquairol-Gestalt entfaltet. In der *Ästhetik* äußert sich Jean Paul über die »Entstehung poetischer Charaktere« (§ 57): »Die Entstehung ist schon halb angegeben, nämlich so wie ein physischer oder wie ein moralischer neuer Mensch oder ein Wille entsteht: Der Blitz empfängt oder gebiert ihn.«

Eine Inspiration. Kayser hebt mit Recht hervor, daß es sich beim Jean Paul'schen Symbolbegriff »um das Ganze des Charakters handelt«. Nicht diese oder jene Eigenheit, sondern das Wesens-Inbild. Marcel Proust wurde vom Madeleine-Geschmack inspiriert, von Jean Paul erschaut wird eine Symbol-Gestalt – die Gewißheit, in der Wahrheit zu stehen, ist hier wie dort dieselbe. Wolfgang Kayser erläutert die Symbolschau: »Blitz . . . meint das Ergriffenwerden von etwas Überpersönlichem, einem Unendlichen, dem göttlichen Weltgeist. Charaktere, die so konzipiert worden sind, besitzen – und nun gebraucht Jean Paul das Wort, das wir erwarten: besitzen Wahrheit. Die wahren Charaktere entstehen aus dem Einschlag des überpersönlichen Geistes in die Substanz, in den Zettel der dichterischen Individualität; die Gestalten der verschiedenen Werke lassen sich auf wenige Urbilder zurückführen.« Ist der poetische Charakter inspiriert, so pflegt der Dichter in seiner Phantasie<sup>145</sup> den Umgang mit ihm, »wie im Traum geschieht«. Auch das bezeugt Jean Paul (§ 57): »Aus einer plastischen Form der Menschheit hat sich eine plastische Figur aufgerichtet an der Hand der Phantasie und redet an, indem wir sie anschauen, und wie der Wille die Gedanken macht, nicht die Gedanken den Willen, so zeichnet die phantastische Willens-Gestalt unsern Gedanken, d. h. Worten, die Gesetze und Reihen vor.« In der Fußnote zu § 57 der *Vorschule* wird aus Jean Pauls Briefen (S. 146) dazugesetzt: »Der echte Dichter ist ebenso im Schreiben nur der Zuhörer, nicht der Sprachlehrer seiner Charaktere, d. h. er flickt nicht ihr Gespräch nach einem mühsam gehörten Stilistikum der Menschenkenntnis zusammen, sondern er schauet sie, wie im Traume, lebendig an, und dann hört er sie.« Wie »ein geträumter Gegner oft schwerere Einwürfe vorlege als ein leibhafter«, so widerfähre das dem Schauspieldichter beim Rollenschreiben. Kurzum, die »poetischen Charaktere« haben eigenen Willen, weil sie wahre, vom lebendigen Geist gezeugte Symbol- und das heißt Willens-Gestalten sind. Auf's eindringlichste ist damit Kommerells (S. 15) These bestätigt, wonach das Symbol mit der Kraft des Gemeinten ausgestattet ist.

#### Die Wirklichkeit des Unwirklichen

Von Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik* ließ sich der *poeta doctus* der englischen Romantik anregen: Samuel Taylor Coleridge (1772–1834). Er hat mit einer einprägsamen Definition<sup>146</sup> den Nagel auf den Kopf getroffen: »Ein Symbol hat an der



*Wirklichkeit teil, die es einsichtig macht.* Welche Wirklichkeit ist das? In den Zusammenhängen unserer Betrachtung eine imaginäre. Vorab: man darf Imagination nicht mit Illusion verwechseln, auch wenn beidesmal ein Irreales auf dem Spiele steht. Sie sind so unvergleichlich wie Don Quichote einerseits, ein beliebiger Heiratschwindler nebst Damenflor andererseits. Odysseus, ein Hamlet, ein Faust, Fürst Myschkin (Dostojewskis *Idiot*), desgleichen ein Till Eulenspiegel und – *horribile dictu* – ein Old Shatterhand und Winnetou: sie leben in den Hirnen und Herzen derer, die ihnen anhängen, weil ihre poetischen Charaktere die Menschlichkeit viel überzeugender darstellen als unsere Nachbarn, Kollegen und wir selber. So ist es mit den Symbol-Gestalten, so ist es mit der Stimmungssymbolik unseres Seelentums, so mit den Situations-Symbolen, die unsere Weltlichkeit einsichtig machen, das teils erhebende, teils niederdrückende Eingebundensein in die Welt des Menschen, ja des Welt-Alls. Illusorisch sind diese Befindlichkeiten für den Stumpfsinn von Banausen, die noch unter das Niveau der Trivialliteratur absinken. Wo Intelligenz von Raum und Zeit Besitz ergreift, ist das Imaginäre keinesfalls ein Manko, sondern Seinsfülle, das Reich der Phantasie.

Wie bei allem Geistigen, wird Entsagung gefordert. Ein Verzicht auf die pralle Vitalität des Naturburschen wie die raffinierte des Genußmenschen, ein Absehen von der Schwere, Greif- und Meßbarkeit der Physis, von der mathematischen Präzision der Natur- und von der Begrifflichkeit der Geistes- und der Gesellschaftswissenschaften. Was bei dieser radikalen Abstraktion, einem fast vollständigen Abzugsverfahren bleibt, ist unter der Herrschaft der Phantasie ein recht windiger, unsteter, ganz ungesicherter Luftsitz, ein Schein-Status, Leichtigkeit, Eleganz, Anmut oder gar das Erhabene, Schönheit und – der Glanz des Wahren, Guten, Heiligen. Der Abglanz nur, nicht das Glanzvolle: Seine Strahlen müssen wir selber auffangen; kein Kunstwerk bietet sie anders als zwischen den Zeilen dar, in der Schwebe der Klanggestalt, im Aufleuchten des schönen Scheines. Das Irreale, Phantasievolle, reicht vom unschuldig Spielerischen, von absichtlicher Windbeutelei, von der Phantastik über kombinatorisches Kalkül und die Manierismen bis zur transzendenten Sonne, kurzum vom schlicht Unwirklichen bis zum Überwirklichen. Alle diese variantenreichen Abschattungen des Schattengewächses Phantasie gedeihen und welken mit den Gezeiten und Gebreiten der Kulturen, Geistesströmungen, Stile und der artistischen Bewegungen, der »Ismen« und »Schulen«, Cliques und Richtungen. Das Symbol freilich schlägt auf der Skala eher beim Überwirklichen aus als bei einer der anderen Erscheinungsformen der Phantasie. Nicht jedes Klima, nicht jede Atmosphäre ist der Symbolbildung zuträglich, geschweige denn förderlich. Kombinatorik, Kalkül, Manierismen halten sich an die Allegorie oder goutieren Embleme<sup>147</sup>. Das Unechte, die Windbeutelei, die Talmi-Empfindsamkeit, aber auch die in ihrer Art ernsthafte Phantastik kosten geschmäckerlich an der Mehrdeutigkeit der Symbole; indessen stört sie die apollinische Tempelinschrift: *Erkenne dich selbst! Du bist ein Phantast!* – *Von den weiten Gefilden der Phantasie sind nur gewisse Zonen symbolträchtig.* – Deshalb und der Energetik wegen reden wir besser von Einbildungskraft oder Imagination.

Symbole wurzeln im Seelisch-Geistigen des Menschen als einem Ganzen, keines-

falls im Unwirklichen der Phantasie. Schaumhafte Phantasien sind symbolunfähig. Ein harmlos Vergnügliches: Die Fernsehreklame zeigt eine Tafel am Straßenrand, darauf ein Bett; mit solchen Schildern wirbt man an Autobahnen für Raststätten. Da schlendert ein Männlein auf das Schild zu und uff! schon streckt er sich im Bettchen aus und zieht die Decke über die Ohren. Ein Trick, amüsant, weil er alles Erdenschwere unter sich läßt. So phantastisch, leichtlebig sind Symbole nie, denn sie versperren sich unseren Wunschträumen. *Imaginär sind die Symbole lediglich im Bezug zur Alltags-Realität, zur Faktizität, zum Quantitativen und vor der kritischen Ratio der Wissenschaften. Hinsichtlich des Mensch-Seins, des In-der-Welt-Seins, hinsichtlich des Seelischen findet in den Symbolen die strikteste Maßnahme am Wirklichen statt.* Die Einbildungskraft ist hierbei der Hebel, nicht mehr, der uns ins Geistig-Seelische hinaufhebt, ins Vertikale, oder aber der Katapult in die Offenheit des Universalen. Symbole sind als solche Seiendes geistiger Art. Was aber wäre wirklicher, als der menschliche Geist, der die Erde erobert und Menschen auf den Mond geflogen hat! Dieses in seiner Wirkmacht manifeste Wirkliche ist es, das in den Symbolen Sprachlichkeit erlangt.

*Da die Wirklichkeit des Symbols rein geistiger Natur ist, hat der sinnliche Pol – das Bild am Sinn-Bild – eine dienende Funktion.* Man kann nicht vom Materiellen, Sichtbaren, vom Laut des Wortes, vom Symbolkörper fortschreiten zum Symbol-sinn, der Goethe'schen »Idee«. Zwischen dem Sinnlichen und dem Bedeutsamen ist Leere, ein Abgrund, ein in seiner zarten Empirie fast numinoser Hiatus. In dieser Leere nistet das Nichts und harret des schöpferischen Odems. Allein von der Symbol-idee her schließt sich der Spalt, rundet sich das Yang- und Yin-Zeichen, schieben sich die Dreiecke von oben und unten zum Siegel Salomos zusammen, so daß das Nichts sich aufrichtet zum Werk des Seins. Die Einbildungskraft ist das Transportmittel dabei – wo nicht der Blitz der Inspiration in der Entzweiung das Unvereinbare vereint hat. Jetzt, vom sinnhaften Pol her zeigt sich das Sinnliche als für das Seelisch-Geistige transparent, als dessen Materialisation. Das an sich Widerspenstige, mythisch das Abgefallene, erweist sich als Substrat, als Träger des Geistes, als dessen williger Christophorus. Durchlichtet, transzendiert die Materie wie aus eigenem Antrieb zu den höheren Seinsformen, zum Transzendenten des Symbols. Von da an sind beide Richtungen ein und derselbe Weg, und wir können aufwärts wie abwärts uns das volle Symbolverständnis erwerben, vorausgesetzt daß die Symbolidee uns enthusiastisiert hat.

Insofern sind die Gewichte beim Symbol anders gelagert als bei der Kunst, das Schrifttum inbegriffen. Dichtung kann – so Michael Landmann (S. 19–22) – als Ineinander von Sinn und Klang definiert werden; keiner der beiden Pole darf dominieren, keiner darf fehlen. Das Ineinander ist so vollständig, daß es Sinn und Klang paradox zu einem Dritten, einer Zwei-Einheit zusammenbiegt, als hätte die Bedeutung den Klang, der Klang die Bedeutung zu ermöglichen: *Der Dichter muß »mit Bedeutungen Musik und mit Klängen Erkenntnis hervorzaubern«.* Derartige Wortmagie erleichtert die Symbolbildung und -Auffassung ungemein, ohne mehr als eine zusätzliche Transformation zu sein. Mangelt es am sinnhaften Impuls von der Symbolidee her, obsiegt regelmäßig die Metapher<sup>148</sup>; das Symbol wird vor seinem

Erstarken durch den Transzendenzverlust eliminiert. Üppige oder gar gezielt aufgefächerte Metaphorik erstickt das Symbolische in seinen Ansätzen. Kunstwerke, dichterische und andere, am intensivsten wohl der Roman, sind sehr zusammengesetzte Gebilde. Je reicher der Symbolgehalt ist, desto mehr tritt ansonsten freischwebende Phantasie in den Dienst des Seins; desto entschiedener wird die Quasi-Realität, das spielerisch Unwirkliche von der seelisch-geistigen Wirksamkeit überformt, wenn nicht – wie in Dantes *Göttlicher Komödie* – das Unwirkliche überhaupt alles zu sich hinanzieht. Die Entwirklichung, die jedem Dichten eignet, als Akt ihrer Askese, als Entstofflichung, Durchgeistigung: hier wird sie im Wort vollkommen. Das Wort in seiner Bewegtheit als in sich polare Laut- und Sinngestalt ist das Symbol, nichts was außerhalb wäre, doch freilich auf einer von der innewohnenden Symbolidee erhöhten Ebene, dem Sein näher als andere bloß verbale Imaginationen.

### *Symbole geistigen Seins*

Von der Form-Inhalt- oder der Gestalt-Gehalt-Aufspaltung eines Kunstwerkes her mißversteht man das Wesen des Symbols, da bei der Entzweiung haltgemacht und verkannt wird, daß der eine Pol des Symbols etwas von dem anderen in sich birgt (der Mann hat etwas Weibliches, das Weib hat etwas Männliches an sich). Das Symbolisierte verletzt nicht die autonome Würde des Kunstwerks – in diesem Irrtum befangen, lehnen manche Literatur- und Kunstwissenschaftler das Symbol ab. Denn das Symbolisierte vollzieht sich nicht außerhalb, sondern im Symbol; das Bedeutete ist im Bedeutenden anwesend. Der »immanente Symbolcharakter des Dichtwerks« bewirkt, daß »jeder Stilzug alle andern und zugleich das Ganze repräsentiert, daß einer im andern symbolisch erscheint«. Max Wehrli (S. 69) spricht das als Möglichkeit aus; für uns ist es so. Gerade der »Symbolcharakter« eines Kunstwerks ist es, der seine »Einheit und Ganzheit namens Stil oder Gestalt konstituiert«.

Gerade als symbolische läßt sich die Seinsweise des Kunstwerks von der Welt des Realen, der Sachen und Fakten abheben. Die innere Form des Symbols ist seine Dialektik und umgekehrt; man darf diese Dialektik nicht verkürzen und willkürlich abbrechen, indem man die innere Form veräußerlicht.

Philipp Wolff-Windegg<sup>148a</sup> zeigt in seinem Aufsatz »Symbol und Schweigen« auf, daß das zur Sprache komplementäre Schweigen »wesentlich der ›Welt ohne wie‹ zugehört«. Hat es »jemals eine so geschlossen und konsequent symbolische Weltsicht gegeben, daß sie des Wortes ›wie‹ grundsätzlich zu entraten vermochte?« Das Ob tut indessen nichts zur Sache. Denn Wolff-Windegg fordert »lediglich die Denkmöglichkeit der ›Welt ohne wie‹«. Eine »Welt ohne wie« existiert in der Kunst sehr wohl, wenn auch gewiß nicht als einzige oder nur in Stücken, in einzelnen Passagen, zugleich jedoch als das Ganze des Werkes. Wie sieht diese »Welt ohne wie« nun aus? Dazu schreibt Wolff-Windegg (S. 82): »Nun ist die Welt des Symbols sehr treffend definiert worden als die, in der das Wort ›wie‹ nicht existiert. Das Symbol will ja unmittelbar, ohne Bezug auf ein tertium comparationis, dem von ihm repräsentierten, in ihm verdichteten Vorstellungskomplex gleichgesetzt sein. Die gotische Kathedrale ist nicht ›wie‹ das himmlische Jerusalem, sie ist es. Die Sonne und das Rad sind nicht einander gleich, sie sind jedes das andere. Der Sternenhimmel in Ägypten ist nicht wie der Leib der Göttin Nut, er ist dieser Leib. Sobald ich das Wort ›wie‹ einführe, entferne ich mich von der rechten Symbolik und begeben mich auf die Sekundärstufe der Bildlichkeit, der Allegorie, des Gleichnisses, des Vergleichs.«

Damit sind wir in jene Welt eingetreten, die im Symbol gestiftet wird: *die Welt des Geistes*. Kunst und Dichtung haben daran teil, und da sie eine Region der Welt des Geistes sind, ist ihr Wesen symbolisch, ohne daß es einzelner Symbole bedarf. Die sehr melodische Dichtung des Österreicherers Hugo von Hofmannsthal weist das Wesenhafte in dem auf, was schweigt, im wortlosen Geheimnis, im »Augenblick an einem Gegenständlichen, in dem seine Wesentlichkeit gesammelt erscheint«. Hofmannsthal hat diese »geballteste Augenblicklichkeit« gern als Geste oder Gebärde bezeichnet, und so hat er – wir folgen dem Befund von Wolfgang Kayser<sup>149</sup> – Symbole über seine »Aufsätze, Reden, Besprechungen« verstreut wie diese: »der Blick der sterbenden Ratte in die leere Luft, das siebenmalige Pochen ans Tor in der Mordnacht des Macbeth, oder – eine der stärksten Gebärden Hofmannsthals – : der Lichtstrahl, der von oben in eine ummauerte Dunkelheit fällt.« Die Phase der Hofmannsthalschen Entwicklung, in der »die Wahrheit eines Wesenhaften in den besonderen Augenblicken die Seele ergreift«, endete mit den Jahren 1920/21. Die »leisen Verschiebungen« lassen sich an der Ersetzung eines Hauptwortes ablesen: »Wo es bisher Seele hieß, heißt es jetzt Geist. Das dichterische Symbol war seiner Struktur nach Gebärde und seinem Wesen nach seelenhaft. Jetzt heißt es von dem Symbol, es sei ›das sinnliche Bild für geistige Wahrheit, die der *ratio* unerreichbar ist.« Demgemäß sind für Hofmannsthal Dichtungen jetzt geistige Werke, die durch den »Rang ihrer Geistigkeit bestimmbar sind – Seelisches zu messen, wäre ungehörig gewesen.« Hofmannsthal hält im Jahre 1927 in München seine berühmte Rede: »Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation.« »Daß der Geist Leben werde und das Leben Geist«: zur »Bildung einer wahren Nation« fordert er die »politische Erfassung des Geistigen und die geistige des Politischen.« Vom Vorgefühl des Kommenden bedrückt, meint Hofmannsthal in seinen letzten Lebensjahren zu fühlen (so Kayser), daß »in den geistigen Wahrheiten der Dichtung und über ihnen ein Schicksal waltet. Als geschichtliches ist es unser aller Schicksal . . .«

Dichtung erscheint hier als *Symbol des Geistigen in seiner politischen und das heißt historischen Gestalt*. Die »Entrückung des einzigartigen Augenblicks, in dem die Seele ergriffen wurde«, wird aus ihrer Isolierung gelöst und in einen Zusammenhang eingefügt, nicht ohne Verlust an Glanz: »Die geistigen Wahrheiten sind geschichtlicher als die seelenhaften, sie sind in ihrer Zeitnähe vielleicht wuchtiger, aber sie sind relativer.« Von der historischen Vernunft ganz eingenommen, hat Dilthey<sup>150</sup> gegen Nietzsches Entwertung der Historie den Satz geschleudert: »Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte.« Streichen wir das Wörtchen »nur«, dann können wir Dilthey beipflichten, denn Geschichtlichkeit ist eines der Wesensmerkmale des Menschen. Geschichtlichkeit aber ist Zeitlichkeit. Das Politische, das Geschichtliche ist demnach eine Erscheinungsweise des Seins in der Zeit, so daß die »Zeit als Einbildungskraft des Dichters« (Emil Staiger) eine metaphysische Dimension zeitigt.

In ihr gilt nicht die mathematische, sondern die erlebte Zeit, die Martin Heidegger<sup>151</sup> als reine Einbildungskraft herausgearbeitet und dem innersten Wesen des Selbst gleichgesetzt hat. Indem Emil Staiger (S. 76) »das Gemüt, die Seele, oder wie wir sagen wollen, auch als Zeit« versteht, indem er »in Zerstreung und Besonnenheit, in Oberflächlichkeit und Tiefsinn, in Entschlossenheit und Treue, und so fort, das Zeitliche« erkennt und bemerkt, wie »Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hineinstehen oder abgeblendet sind«, findet der Politiker »innerhalb dessen, was die transzendente Urstruktur des Menschen überhaupt darstellt, noch Unterschiede« und stellt seinerseits »Möglichkeiten des Menschseins rein und ursprünglich dar« und ordnet sie »der allgemeinen Anthropologie systematisch« ein.

Ob und wie weit Staiger diesem Vorhaben mit seinen »Untersuchungen zu Gedichten von Brentano, Goethe und Keller« gerecht geworden ist, brauchen wir nicht zu diskutieren. Das Vorhaben als solches ist für uns bemerkenswert. Schließt es doch den Ring, den die *Symbole* der *Seele* mit den *Situations- und Schicksals-Symbolen* bilden, so daß sie, unbeschadet ihrer Sonderart, als Unterarten des *metaphysischen Symbols* diesem eingegliedert sind. Obschon wir von Dilthey zu Heidegger weitergeschritten sind, sind wir gleichzeitig im Zirkel zu Dilthey zurückgekehrt, denn dieser hat die rhetorische Frage<sup>152</sup> gestellt: »Wer als ein Dichter dürfte den metaphysischen Zusammenhang des Lebens zu deuten versuchen? Die wahre und strenge Philosophie verschmäht, da sie ein strenges Maß der Erkenntnis in sich enthält, in diesen dunklen Regionen mit ihm zu wetteifern.« Sie kann es gar nicht. Denn bereits wir gleiten in die Rationalisierung hinein, in eine begriffliche Verwendung des Symbols, um es in den Literatur- und Geisteswissenschaften anzusiedeln. Kant und seine Gefolgen wissen sich einem Vernunftsystem verpflichtet, das Irrationales unterdrückt. Aber auch Heideggers Fundamentalontologie rationalisiert die »dunklen Regionen« notgedrungen, so daß der Begriff des Seinssymbols auf diesem Untergrund ein blasser, abgezogener ist, so schmerzlos wie die »Geworfenheit«, so wenig beängstigend wie die Sorge in »Sein und Zeit«. Wie anders umschleicht die Sorge den gealterten Faust, dessen Ende naht angesichts des Werkes, zu dem er sich spät, zu spät anschickt! Mit des Gedankens Blässe aber läßt sich dem Symbolischen so wenig genügen wie mit einer rein ästhetischen Präsenz.

Im *Ofterdingen* führt uns Novalis in »eine Welt, in welcher« nach dem Urteil Diltheys (Erlebnis, S. 215), »gewissermaßen der metaphysische Zusammenhang des menschlichen Lebens zutage liegt. Denn dieser ist, richtig verstanden, der Sinn seiner ästhetischen Form.« Das *Seinssymbol*, das dieser Form in ihrer Fülle gemäß sein soll, muß mit Leben vollgesogen, es muß ein *Symbol des Lebens* sein. Als Urbild des unzerstörbaren Lebens, das aus dem Vergehen siegreich aufersteht, haben die Alten den Dionysos verehrt, eine mythische Symbolfigur, dessen Gegenspieler Apollo ist, die ebenso mythische Symbolfigur des Musischen, der Wissenschaften, einer geistigen Kultur. Das sich ergänzende Gegeneinander beider dauert bis zur Stunde an und muß fort dauern, soll nicht die menschliche Seele am Krebs oder der menschliche Geist an Blutarmut verenden. Pole sind simultan oder gar nicht. Die polare Symbolstruktur ist auf Beweignis angelegt; sie organisiert einen unermüdlichen Austausch herüber und hinüber, vom statischen Sein zum kinetischen Leben, und eben darin

äußert sich die Totalität geistiger Dynamik, daß jegliches Teil Glied eines umgreifenden Ganzen ist und über seine Stückwerk-Beschränktheit hinausweist. In diesem größeren Verbund ist jedes einzelne Symbol Sinnbild des geistigen Seins, der Wirklichkeit des Geistes. Das Sinnliche wie das Seelische werden, vom Geistigen überformt, zum Ausdruck menschlicher Geistigkeit. *Das Wesen von Mythos, Kunst und Dichtung sowie der Metaphysik ist symbolisch ganz unabhängig vom Gebrauch einzelner Symbole; sogar völliger Symbolverzicht ändert daran nichts.*

## Siebente Betrachtung

### DAS SYMBOL ALS INTELLEKTUELLES SINNBILD

Der Begriff »Lebenssymbol« darf uns nicht dazu verleiten, die Imagination und das Symbol an das Irrationale zu ketten. *Die imaginative Symbolik erstrebt höchste, klarste Bewußtheit, und sie ist es, die das Imaginäre so scharfkantig gegen Illusionen abschirmt.* Der Dichter glaubt an die Wirklichkeit seiner Gestalten und glaubt nicht daran; der faszinierte Leser desgleichen. In diesem Punkt ist die Poetik eine; der *Consensus omnium* dürfte unstreitig sein, so daß die Richtigkeit der Lehre unterstellt sei. Frank Thiess<sup>153</sup> (S. 13f.) erinnert an den Mainzer Vortrag »Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle« von Alfred Döblin, der mit aller Bestimmtheit erklärt hat: »Niemand gelingt einem Künstler ein echtes Stück Natur. Er bringt immer ein sehnsüchtiges Stück Übernatur hervor.« Ein »wehmütig-ironischer Vergleich« verdeutlicht das mit »prachtvoller Symbolstärke«: »Der Dichter verhält sich wie die Gans, die gewaltig mit den Flügeln schlägt, ohne sich zu erheben. Es kommt dem Dichter auf das Flügelschlagen an.«

Die Schwächen der dichterischen Einbildungskraft hat noch schonungsloser Goethe<sup>154</sup> empfunden; er hat in den »Unterhaltungen mit Müller« gesagt: »Die Phantasie kann sich nie eine Vortrefflichkeit so vollkommen denken, als sie im Individuum wirklich erscheint. Nur vager, neblichter, unbestimmter, grenzenloser denkt sie sich die Phantasie, aber niemals in der charakteristischen Vollständigkeit der Wirklichkeit.« Davon wird das Symbol in Mitleidenschaft gezogen: Was wir mit unseren leiblichen Augen wahrnehmen, ist um viele Grade deutlicher, genauer und konturrierter, als es die Sinnbilder sind, die unser drittes, das geistige Auge erblickt. Gleichwohl hat Novalis behauptet, das »größte Gut« bestehe in der Einbildungskraft, und Goethe hat die schönen Verse gedichtet:

Welcher Unsterblichen  
Soll der höchste Preis sein?  
Mit niemand streit' ich,  
Aber ich geb' ihn  
Der ewig beweglichen  
Immer neuen,  
Seitsamen Tochter Iovis,  
Seinem Schoßkinde  
Der Phantasie.

Die »Wurzeln« eines Kunstwerkes erstrecken sich nach der Auffassung von Frank Thiess (S. 17) »nicht in der Tatsachenmasse, die man im gemeinen Verstande für



intelligible in der Vorstellung des Meditierenden. Das Verfahren wird in der noch heute von Japanern angewandten Version von Roger Goepfer<sup>155</sup> wie folgt geschildert: »Der Adept läßt in meditativer Schau vor sich« – als *Projektion* also – »oder in seinem Inneren« – *Visualisation* – »einen Lotos wachsen, auf dem ein leuchtender Kreis oder eine Mondscheibe entsteht; in diese denkt er sich die Keimzilbe der Gottheit, die sich in ihr« – in der Gottheit – »Abbild und schließlich in sie selbst verwandelt, bis sich am Ende der Meditierende selbst mit der Gottheit identifiziert. Ein auf diese Weise entworfenen Mandala wird eines der »geistigen Schau« genannt; setzt der Adept es in ein materielles Bild um, so heißt es eines der »gestalteten Form«; überträgt er es aber auf seine eigene Person, so nennt man es ein solches des »eigenen Wesens«.« Zu den »vielen Erscheinungen von buddhistischen Gottheiten des Mahayana« bemerkt Detlef-Ingo Lauf<sup>156</sup> einschränkend, daß »diese nicht etwa mit wirklichen oder geglaubten Göttern zu vergleichen, sondern nur momentane Schöpfungen des Yogi während seiner aufmerksamen Konzentration sind, als Projektionen der Leerheit vor seinem geistigen Auge. Ihr wirklicher Sinn ist, bestimmte Aspekte, Weisheiten und Kräfte im Menschen zu aktivieren, die durch die Gottheiten als symbolische Stufen repräsentiert werden.« Vermehrt gilt das von den fünf Meditations- oder Dhyani-Buddhas, die den innersten Kreis im quadratischen Zentrum des Mandalas einnehmen; sie stellen nicht etwa Gautama Sakyamuni dar, dem der Ehrentitel »Buddha«, der »Erleuchtete« beigelegt worden ist. Als historische Gestalten haben sie nie existiert; die fünf Buddhatatuen im Mandala-Innenkreis sind vielmehr »buddhistische Erfahrungsbilder rein imaginärer Form«.

#### Formen des eigenen Intellekts

Das Mandala ist demnach ein Meditationsplan, der durch die Imagination von Symbolen verwirklicht wird. Die Bilder der meditativen Schau sind teils geometrische Grundrisse eines Gedankengebäudes (Kreise, Quadrate, Dreiecke); Farbflächen, wobei jede Farbe Symbolwert hat; teils sind es Keimzilben, Ideogrammen ähnlich, aus denen sich die Symbolgestalten als Idealtypen mit ihren Attributen entfalten; auf den Ehrenplätzen thronen die Symbole des Buddhatums. Daß die Bedeutung dieser Schaubilder von der tantrischen Doktrin genauestens festgelegt ist, macht sie zu *Sinn-Bildern*, die der Eingeweihte zu lesen vermag wie die Buchstaben einer Schrift. Wie die Schrift, erhöht sich das Bild für den Kundigen zum Sinn, der das ästhetische Wohlgefallen unter sich läßt. Die Lehre ist im Kanon kodifiziert; der Lehrer überträgt sein Geheimwissen dem Schüler. Die visuelle Meditation folgt einem *Symbolkodex*, ein Begriff, der sich beim künstlerischen Symbol überhaupt nicht einstellte. Der Dichter wählt seine Symbole frei und moduliert sie nach seiner Intention. Die Einbildungskraft zieht zwar die Linien und reichert sie mit dem Kolorit an, aber die zahlreichen Details der Mandalas, die in mancherlei Formen ausgestaltet worden sind – vom rein geometrischen Shri Yantra bis zu figurativ oder farbig üppigen Gemälden –, und die Regeln der jeweiligen Ikonographie wollen memoriert sein, so daß Verstand und Gedächtnis hellwach sein müssen, soll die

Vorstellung das Schaubild richtig aufbauen. Vollends bedarf es der Vernunft zur Sinngebung und Sinnerfassung. Gefühl, Geschmack und die Energie des Stilwillens, die das Symbol des Kunstschönen formen, müssen beim religiösen Symbol bewußter Imagination dem Intellekt den Vorrang abtreten, so daß man das *Zusammenwirken von Phantasie und Intellekt* als übersinnliche oder *intellektuelle Anschauung* kennzeichnen kann.

Der Begriff »Intellekt« (lat. *intellectus*) wird heute vom *Duden* mit »Erkenntnis-, Denkvermögen, Verstand, rein verstandesmäßiges Denken« übersetzt; die lateinisch-französische Wortbildung »intellektuell« mit »(bloß) geistig, begrifflich, (einseitig) verstandesmäßig«. Hierbei hat der Verstandesbegriff Kants gesiegt, mit dem man zwar auf den Begriff kommt, niemals jedoch zum Symbol, erst recht nicht zu den Formen des Sinn-Bildes. Wenn – von dem Tibetologen Lauf (*Das Erbe Tibets*, S. 160) Visionen als Formen des eigenen Intellekts bezeichnet werden, so muß der »Intellekt« eine andere Bedeutung haben. Die Begriffsgeschichte<sup>157</sup> hilft uns weiter. Das lateinische Fremdwort »intellectus« ist seit Notker und Eckehart mit »Einsehen, Einsicht, Verstehen, Verstand, Verständigkeit« übersetzt worden. Dem »Intellekt« wurde die Ideenerkenntnis, ja das Schauen Gottes zugewiesen. Kant hat die Terminologie verwirrt, indem er dem Verstand die Begriffsbildung zuschrieb, so daß man heute unter »Intellekt« häufig jene Denkkraft versteht, die unter Mißachtung größerer Ganzheiten kritisch, aber wertblind Partikulares zergliedert. Dieser Intellektualismus ist mit einer symbolischen Weltansicht unvereinbar. Der vor Kant übliche Sprachgebrauch ist daher vorzuziehen.

Einsehen, Vernehmen, Verständigkeit, Verstehen und die »Erkenntnis der von aller Sinnlichkeit freien Ideen bis zum Schauen Gottes« oder des Absoluten, der »Leerheit«, das ist die Leiter des Verständnisses, die uns die Formen des übersinnlichen, rein intellektuellen Sinnbildes einbilden, die Figuren des Mandala-Gemäldes entschlüsseln und begreifen läßt: Zu Einbildungskraft und Intellekt steuern, wiewohl mit geringerem Gewicht, *Gefühl und Geschmack* das Ästhetische bei, worin wir das Mandala als Kunstwerk bewundern. Bei der intellektuellen Anschauung wirken sie erinnert nach, zumal dort, wo die Schaubilder in der täglichen Umgebung des Frommen fast ständig präsent sind.

Der genetische Unterschied zwischen dem tantrischen und dem künstlerischen Symbol ist letztlich ein funktionaler. Einbildungskraft und Phantasie erweisen sich beim tantrischen wie beim literarischen Symbolismus als »ebenbürtige Gegenspieler des begrifflichen Denkens«. Die »Unabhängigkeit des Kunstwerks von allen außer-künstlerischen Kriterien« ist gesichert, seitdem »die Eigentümlichkeit seines geistigen Seins« erkannt worden ist. Den entscheidenden Schritt haben nach H. E. Holtusen<sup>158</sup> die Symbolisten getan: »in der Sinnfülle des Kunstschönen ein *Wahrsein sui generis* zu entdecken, ein *Wahrsein durch Einbildung*«, das sich nicht mehr auf ein bloß nachahmendes Verhältnis zur Wirklichkeit zurückführen läßt.« Nun, ein solches nicht durch Nachahmung der Realitäten, sondern *sui generis* durch Imagination offenbartes Wahrsein darf die tantrische Schauung nicht minder beanspruchen; im Gegenteil, sie übertrifft das Absolute der Symbolisten unvergleichlich. Wenn das Absolute von Menschen willentlich durch imaginative Symbole erreicht wird, so



gewiß nicht von den Symbolisten, allenfalls von den Tantrikern. Was bei den Dichtern das Werk ist: eine »Weise des Erkennens«, ist bei den Tantrikern die visuelle Meditation. Dabei ist der Symbolismus kein deszendierender<sup>159</sup>, der aus einer höheren Wirklichkeit zu uns herabsteigt, denn die tantrische Imagination steigt auf der Stufenleiter der Symbole hinan, und das Ziel ist das Buddhatum des Imaginierenden, eines Menschen hier auf Erden. Gleichwohl ist die Funktion verschieden: *das künstlerische Symbol* ist kein imaginatives Medium, auch kein formales, sondern der Gipfel ästhetischen Seins, Kairos, Telos der ästhetischen Einbildungskraft, in sich ruhend und in dieser Vollkommenheit zugleich über sich hinausweisend. *Das tantrische Symbol* ist dagegen der Schauung dienstbar, die über Imagination und Vision hinausgreift – ins Leere, die »Leerheit«. Die Identifikation mit den idealtypischen Symbolgestalten ist lediglich der Schleudersitz dazu – denn was sollten Symbole im Absoluten? Gleichwohl wäre es ein Irrtum zu meinen, die Symbole würden zu Zeichen des Absoluten degradiert. Denn der Tantriker weiß in der Klarschau, daß es sich bei allem Transzendieren, Loslösen und Aufsteigen bis hinan zum Buddhatum ausschließlich um Vorgänge seines eigenen Bewußtseins handelt, um »Formen des eigenen Intellekts«. Im höchsten Symbol, dem Buddhatum, ist das absolut Transzendente dem menschlichen Bewußtsein immanent. Ein Symbolismus, der perfekter, noch entschiedener wäre, ist wohl kaum denkbar.

Im *Tibetanischen Totenbuch*<sup>160</sup> wird eine visionäre Welt heraufbeschworen, durch die der Verstorbene in den 49 Tagen nach seinem Tode bis zur Wiederverkörperung wandert. Das Verhalten des Toten zu seinen Lebzeiten wirkt sich nunmehr aus: seine früheren geistigen Akte und alle Handlungen werden ihm in der Erscheinungsweise von Lichtern und Tönen, Dämonen und Gottheiten vorgehalten. Neben friedvollen Gottheiten erscheinen schreckensvolle, die dem Unvorbereiteten Angst und Schauder einjagen; ebenso Irrlichter, schaurige Töne. Ein Lama liest indessen das Totenbuch als Wegleitung für den Verstorbenen vor und ermahnt ihn eindringlich immer wieder, *er solle alle Visionen »als unwirkliche Spiegelungen des eigenen Geistes« erkennen*, denn sein Heil hängt davon ab: desillusioniert er die Phantome, so wird ihm der Aufstieg in »reine Paradiesreiche« oder gar die »geistige Befreiung« zuteil: er sieht sich dem »Klaren Urlicht von Angesicht zu Angesicht gegenübergesetzt«. Eine *unio mystica*. Das reine Selbstbewußtsein ist die Bedingung der Erleuchtung. Wem aber die Zornigen Gottheiten dämmern, dem ruft der »Bardo« am achten Tage zu: »Laß dich nicht einschüchtern. Wisse, daß dies die Verkörperung deines eigenen Geistes ist. Da es deine eigene Schutzgottheit ist, laß dich nicht erschrecken.« Das »Fürchte dich nicht« wiederholt sich mit derselben Begründung, wenn »die Scharen bluttrinkender Gottheiten, enorm an Ausmaßen, mit stämmigen Gliedern, so groß wie die Himmel aufdämmern . . .« »Schauder und Schrecken« entschwinden, wenn sie als Larven des eigenen Wesens erkannt werden. Am vierzehnten Tag redet der Lama den Toten an: »O Edelgeborener, was auch für schreckliche und erschreckende Visionen du sehen magst, erkenne sie als deine eigenen Gedankenformen.« Andernfalls würden die »eigenen Gedankenformen« zu »Trugbildern«, und der Tote wandere in den samsāra, die »Wandelwelt, die Welt des Umhergetriebenseins im Kreislauf der Wiedergeburten«.

Lassen wir den Nachtod-Zustand beiseite, und nehmen wir an, ein Lebender erleide diese zunehmend peinlichen Vorkommnisse. Ein Psychiater wird sie vermutlich als optische und akustische Halluzinationen diagnostizieren; ein Exorzist wird von Besessenheit murmeln. Der Indologe Heinrich Zimmer ist der Auffassung, daß die Yogaerfahrungen in der Sphäre des Unbewußten »zu Hause sind« und erläutert das mit einer Nacherzählung dessen, was eine mehrfach gespaltene Persönlichkeit, *Ludwig Staudenmaier*, in der Heimsuchung durch Personifikationen durchgestanden und mit angespanntester Selbstbeobachtung registriert hat. Die zwanghaften Vorstellungen und Antriebe, die Gesichte und die Stimmen der persönlichkeitsartigen Wesen, die ihm jahrzehntelang zusetzten, waren für Staudenmaier niemals Symbole, sondern bitterernste Symptome seiner Krankheit. Ebenso sind für den gläubigen Buddhisten, der sich in einem vergleichbaren »Besessenheitszustand« befindet, die halluzinierten Gottheiten beileibe keine Symbole, und mag der Lama tagtäglich zur Selbsterkenntnis auffordern. Gutes Zureden dürfte verlorene Liebesmüh sein; den Professor der Experimentalchemie Dr. Staudenmaier heilte sein Positivismus und seine rationale Selbstbeobachtung, ja Selbstschilderung auch nicht. Geistes- und Gemütskrankheiten schließen jedes Symbolverständnis aus.

C. G. Jung hat *Das Tibetanische Totenbuch* mit einem »psychologischen«, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*<sup>161</sup> mit einem »europäischen« Kommentar eingeleitet; wiederholt hat er das Mandala<sup>162</sup> in seine Tiefenpsychologie einbezogen. Wir können hier nicht den Symbolbegriff Jungs<sup>163</sup> diskutieren; was wir hier vortragen, soll auch keinesfalls Jung etwas am Zeug flicken. Es soll lediglich die schlichte Feststellung getroffen werden, daß *Symbole des Unbewußten allein für den Wissenden Symbole sind*. Für den Lama, der aus dem Bardo Thödol rezitiert, sind die Gottheiten als Formen des eigenen Intellekts Symbolgestalten, für den ihm Schutzbefohlenen nicht – sonst könnte sich der Lama die Rezitation sparen und seinen Schützling in die imaginative Schauung einführen. Genau im selben Verstand ist der Psychotherapeut Wissender; der Patient dagegen mag noch so wohlinstruiert über Komplexe, Archetypen und Symbole disputieren, die Neurose hat ihn im Griff, die Psychose hat ihn überwältigt, so wie den unerschrockenen Dr. Staudenmaier. Denn psychologische Kenntnisse reichen nicht aus zur Erkenntnis. *Das Verstandeswissen ist ohnmächtig, wenn die Selbsterkenntnis auf dem Spiele steht*. Das Bewußtsein muß sich habituell verändern, das Gemüt anders gestimmt werden, die Geistseele muß sich eine ganz neue Dimension geistigen Seins erschließen, soll eine Selbstfindung, Selbsterkenntnis statthaben. Eine solche *initiatische Erkenntnis*, der man den Namen *Gnosis* geben kann, wird vom Tantrismus als »geistige Befreiung«, als Erleuchtung durch das »Klare Urlicht« gepriesen. Das andere, das Verstandeswissen, das bloße Wissen um den »schrittweisen Abstieg in immer niedrigere Zustände der Bardo-Existenz«, wird das »Rad der Wiedergeburt« nicht anhalten, schon gar nicht zum dauernden Stillstand bringen. Wenn wir von Symbolkraft, von der *Macht der Symbole* sprachen, war diese Fähigkeit zum Hinübergehen, zur Wandlung gemeint.

*Ansichten* werden durch kompetentes Sachwissen gerechtfertigt, über das man sich



bei Sachkennern, Lehrern oder in Handbüchern informieren kann. *Einsichten*<sup>164</sup> sind mit der gestillten Wißbegierde dagegen noch nicht errungen; Einsichten erheischen Klarheit, Helligkeit des Gemütes wie des Verstandes, Vernunftideen, Herzlichkeit der Zuwendung. Die Ansichten offerieren unseren Sinnen Rätselbilder; die Einsicht zeigt unserem geistigen Auge den Sinn des Sinnbildes. Sind wir dank der Symbole im Umgang mit dem Unbewußten geschickt geworden, so ist uns jetzt auch bekannt, wer uns zu Sinnbildern inspiriert hat: das Unbewußte nämlich. Der Symbolkundige darf freilich nicht stehenbleiben. Das *Totenbuch* ist zwar als *ars moriendi* der Weisheit letzter Schluß, aber doch nur für unser empirisches Dasein. Der Eingeweihte hat längst zu den Symbolen des Unbewußten lichtere hinzugewonnen: *Symbole reiner Geistigkeit*. Sie setzen die Gesundheit und jene Weite des Bewußtseins voraus, die vom Kranken an der Hand des Seelenarztes im gegliückten Individuationsprozeß mühselig erworben werden. Ja, wenn man von der Stufe rein geistiger Schauung auf den schaurigen Wirbel Staudenmaiers zurückblickt, auf das Chaos des Unbewußten, neigt man zu einer Perspektive, die Mircea Eliade<sup>165</sup> in die Debatte geworfen hat: »Die spontane Wiederentdeckung der ›Mandala‹ durch das Unbewußte stellt ein wichtiges Problem. Man könnte sich fragen, ob nicht das ›Unbewußte‹ gelegentlich Prozesse nachhäft, durch welche das ›Bewußte‹ (oder in gewissen Fällen das ›Überbewußte‹) sich um die Erlangung von Fülle und Freiheit bemüht. Denn diese unbewußte Wiederentdeckung eines Initiationschemas steht nicht allein; bekanntlich wurden alle großen mystischen Symbolismen in Träumen, Halluzinationen und sogar in pathologischen Ekstasen spontan wiederentdeckt; es sind hier Erlebnisse und Symbole des ›Gangs zum Zentrum‹, des Abstiegs in die Unterwelt, von Tod und Auferstehung sowie von Initiationsproben verzeichnet, ja sogar die komplexen Symbolismen der Alchemie. In gewissem Grad kann man von einer ›äffischen Nachahmung‹ sprechen, diesen Terminus im strengen Wortsinn angewandt; es ist eine Imitation von Verhaltensweisen und Handlungen, doch ohne das integrale Erlebnis der damit verbundenen Inhalte.«

*Das integrale Erlebnis der Inhalte wird bei Initiationen durch Symbole und symbolische Handlungen vermittelt.* Ehe wir diesen Gesichtspunkt auf das Mandala anwenden, ist ein kurzer Rückblick angebracht. Von der Spitze höchster Bewußtheit waren wir ans Unbewußte geraten, vom imaginativen Symbol zum inspirierten, dem Symbol des Unbewußten. Aus dem Licht waren wir in den Schatten getreten, denn erst beides zusammen macht ein Ganzes. Die Integration ist die schwierigste Phase des Prozesses, sein Zweck und Ziel, denn das »Sym« des Symbolon läuft auf die Vervollständigung des Halben, auf die Synthese des Entgegengesetzten und den Zusammenschluß der Entzweiten in einem übergeordneten Ganzen hinaus. Die Initialzündung wird bei der Symbolentstehung oder -rezeption von der Polarität ausgelöst; am Ende aber entpuppt sich der *Symbolismus als Integralismus*. Die Polarität ist als Prinzip des Weltalls für den Menschen unanfechtbar; mit dem Glück ist das Leid verheißen. Wir können die Gegebenheiten nur annehmen, zähneknirschend, fluchend oder aber mit stoischer oder gar mit verständiger Überlegenheit, Frucht reiflicher Überlegungen. Das sind europäische reflektierende Einstellungen, sogar wenn wir keine höhere Weltordnung, keinen Kosmos, sondern nur das physi-

kalische Universum anerkennen. Der Symbolismus erstrebt eine Wiederherstellung der All-Verbundenheit des Menschen; insofern ist er ein Universalismus. Für die tantrische Metaphysik entsprechen sich Mensch und Kosmos in allem Wesentlichen. Die Einheit ist geborsten; die Welt des Werdens ist infolge der antagonistischen Dualismen eine Leidenswelt, infolge der Vergänglichkeit der Erscheinungen Illusion. Im »Urgrund« sind indessen alle Dualitäten und Polaritäten reintegriert; in absoluter Leerheit ist alles vereint. Die tantrischen Übungen sollen den Schüler veranlassen, in seinem Körper, in Seele und Geist die Leerheit des Universums zu entdecken; durch die Entzweiung der Pole hindurch soll er in die Seinsmitte vorstoßen, die mit dem eigenen Wesenskern identisch ist. Die Pole werden nicht nur integriert, sie verschwinden in der absoluten Identität gänzlich. Folglich auch die *Symbole der Polaritäten*, das heißt alle, denn *das Symbol ist in sich eine Polarität*.

Gesucht wird zum Bild der Sinn, der nicht außerhalb des Bildes liegt, sondern darinnen, aber in einem Spannungszustand zur Sinnlichkeit des Bildlichen. Das Bild weist auf seine höchste Erscheinungsform, das Inbild, das es in sich trägt. So gelangt das Sinnliche erst im Übersinnlichen zu Ausgleich, Ruhe, Abrundung. In jedem Pol ist ein Absenker des Gegenpols angewurzelt; hier hängt das einander Ausschließende ineinander. Novalis hat etliche Paare zur Gegensatzhaltung verkoppelt; er schreibt: »Alles Sichtbare haftet am Unsichtbaren, das Hörbare, das Fühlbare am Unfühlbaren: Vielleicht das Denkbare am Undenkbaren.« Man kann die Leiter statt hinauf- auch herabsteigen: Alles Unsichtbare haftet am Sichtbaren ... Denn uns Menschen bietet sich das Augenscheinliche und Handgreifliche an. Das Symbol gebietet allerdings die Richtung von unten nach oben: vom Materiellen zum Überirdischen. Wenn die symbolische Leiter jedoch erklimmen ist, dann kann sich unser Geist dem Untersten zuwenden und noch dort seine Gravuren aufspüren. Der Geschlechtsakt kann animalisch sein – in der gleichen Realistik kann er heilige Hochzeit sein, ein Akt der Liebe. Für den buddhistischen Tantrismus ist die Gegensatzrelation typisch: die friedvollen und die zornvollen Gottheiten dämmern auf. Jeder Gottheit, jedem Buddha, dem Guru ist eine weibliche Entsprechung beigegeben, und die Kultfiguren<sup>166</sup> halten sich in der Vermählung fest umschlungen. In der Lebenswelt sind unzählige Paarungen, Beziehungen, Tatbestände, Akte und Vorgänge gegensätzlich gebaut, so daß die Partnerschaft, ob feindlich oder freundschaftlich, zwar im Einzelfall, nie jedoch generell zerschnitten werden kann. Mit dem Begriff des Bewußtseins ist demnach logisch zwingend der Begriff des Unbewußten mitgesetzt; nur etwas Unbewußtes kann mir bewußt werden. Die gleichen Sterne, die am Nachthimmel glänzen, sind auch am Tage da, obschon unsichtbar für uns. Das Bewußte unserer Symbolforschung ist die Tagesansicht; sie bedingt indessen, daß Symbole im Unbewußten lagern. Die Helligkeit des intellektuellen Sinn-Bildes zehrt von abstrusen, irrlichternden Traumszenen wie die Intellektualität der meditativen Tantra-Symbolik vom Schauer und Schrecken des Edelgeborenen, dem die Furien des Todesgottes das Gehirn auslecken; und der unfähig ist zu sterben, selbst wenn sein Körper unter furchtbaren Qualen mehrmals in Stücke zerhackt wird. Denn ein »Geist-Körper« kann nicht sterben.

Jede Auslegung von Symbolen ist verfehlt, bei der die Gegensatzhaltung, die innere Polarität des Symbols nicht zur Richtschnur der Beschreibung und als Fingerzeig ins Unbeschriebene, vielleicht sogar Unbeschreibliche genommen wird. Das intellektuelle Sinnbild läßt sich nur dialektisch begreifen; eine geradlinige, einspurige Definition würde in der Begriffs-Sahara versanden. Zudem verdienen *Embleme* und andere *Spielarten der Allegorie*, verdienen *bildhafte Zeichen* ganz allgemein den Titel »Sinnbild«, denn ein sinnloses Zeichen wäre Nonsens. Die Polarität des Bildes ist für alle diese Bildzeichen gesetzlich; sie alle tragen »auf anschauliche Weise ... zur Erhellung, Deutung und Auslegung der Wirklichkeit« bei, was Albrecht Schöne<sup>167</sup> am emblematischen Idealtypus demonstriert hat. Alle zeichnen sich durch eine *Verweiskraft* aus; sie wären sonst keine Zeichen. Eine »Bedingung des emblematischen Verfahrens« ist es laut Schöne, daß »die Welt in allen ihren Erscheinungen von heimlichen Verweisungen und verborgenen Bedeutungen, von verdeckten, also entdeckungsfähigen Sinnbezügen erfüllt sei«. Ohne diese Sinnbezüge, Bedeutungen und Verweisungen würde das Symbol in ein Vakuum greifen, oder es wäre Humbug. Was das Symbol von andern bildhaften Zeichen absondert, ist seine polare Struktur; daß es ein Spiel, eine dynamische Beziehung zwischen zwei Polen ist. Währenddem der Sinn an die allegorischen Sinnbilder und bildhaften Zeichen (etwa auf Verkehrstafeln) von außen herangetragen wird, fallen im Symbol das Zeichen und ein von ihm Bezeichnetes zusammen, weil die Verweisung, der Sinnbezug und die Bedeutung Symbol-Interna sind. *Die inwendige Polarität destilliert demnach aus dem Zeichen das Symbol.*

Die Einbezogenheit des Sinns in das Bild zu einem in sich gegliederten Sinn-Bild verleiht dem Symbol einen Beziehungsreichtum, eine Sinnfülle, Präge- und Wandlungskraft, die einmalig ist. Die Bewegungsrichtung ist, der polaren Dualität folgsam, eine zweifache. Da wird zunächst einmal die Ausdrucksgestalt, der Symbolkörper angereichert. Das hatte Goethe vor Augen, als er die *symbolische Poesie* von der *Allegorie* differenzierte (Maximen und Reflexionen 279): »Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur ein Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nur dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder spät.« Das Gewahrwerden des Allgemeinen ist mithin das Schwierige, gerade weil es im Symbol investiert ist. Die hermeneutische Anstrengung tastet sich deswegen vom Bedeutungspol der Sprache zum Klangpol, und danach erst pendelt sie im Aufschwung zurück. Man kann das Allgemeine nicht aus dem Besonderen herausoperieren; man muß das Wesensbild vielmehr als Inbild gelten lassen. Zugleich aber weist die Sinnfindung am Symbol über das bloß Sinnbildliche weit hinaus; das eigentlich Schwebende daran hat Goethe so benannt: »*Es ist die Sache, ohne die Sache zu sein, und doch die Sache; ein im geistigen Spiel zusammengezogenes Bild und doch mit dem Gegenstand identisch.*«

Diese paradoxe Ontologie komplettiert eine These wie die folgende (Loof, S. 31): »Das Symbolisierte ist hier wirklich konkret mit dem Symbol zusammengeworfen (symballein = zusammenwerfen).« Ähnliche Formulierungen haben sich uns wiederholt aufgedrängt; sie sind ergänzungsbedürftig. Denn das *Symbol ist weniger ein zusammengeworfenes, als ein sich vollziehendes Zusammenwerfen; es ist ein Tun.* (Loof, S. 30): »Die transitive bzw. zentrifugale Tendenz des Symbols, die ständig über sich hinausstrebt, wird im ontologischen Symbol von der reflexiven bzw. zentripetalen Tendenz, die auf den symbolischen Ausdruck sich zurückziehen will, im schwebenden Gleichgewichtszustande gehalten.« Das Zusammenwerfen dauert im geistigen Spiel zwischen den Polen an, und diese Dauer im Wechsel ist der Energiespender des ontologischen Symbols, der es zum »Sym« befähigt: ein *Perpetuum mobile* der Integration. *Das Symbol ist ein polar strukturiertes, dynamisches System von Sinnbezügen, die sich, zwischen den Polen hin- und herlaufend, zu einem übergeordneten Sinnganzen integrieren. Das Symbol ist nicht das Ganze, sondern dessen Modell und das Triebrad des Integrationsprozesses.*« Das ist freilich ein Umstreben ohne Abschluß, unaufhörlich nach Vervollständigung gierig, auf Wiederherstellung des Geteilten aus, eine permanente Unruhe, Romantik in Reinkultur, ohne das geringste Verständnis für Kanon, Maß und Mitte, Klassik. Der Lauf der *Werdewelt* läuft dem ermattet zurückbleibenden Seienden davon. Die Entzweiung ist mächtiger als die Integration, und das Allgemeine entläßt das Besondere doch nie aus seiner Bannmeile. So sind wir denn ständig zur Union unterwegs, töricht im sehnächtigen Vorgriff; gehören indessen immerfort schon dem All-Einen als dem Allumfassenden; wir vergessen das eigene Zentrum, und unsere Träume sind nirgendwo. Identität ist uns lediglich als Suchenden vergönnt.

Wer das *Mandala* imaginiert, ist ein Suchender. Wäre er im Sein, so fehlte jeglicher Anreiz, die Einbildungskraft auf Kundschaft zu schicken. Das Entfernte stellt man sich vor, das Gegenwärtige sieht man. Das geistige Auge schweift nach dem aus, was den leiblichen Augen vorenthalten wird. Das Vermögen lebhafter Vorstellung ist die Vorbedingung; Schulung und Gedankenkontrolle sind die Gleise der Bildmeditation. Die leuchtende Schau des Sinnbildes entsteht »inmitten des himmelsgleichen Bewußtseins« des Yogins, oder »inmitten des Herzlotos« aus den Keimsilben, »aus einem Tropfen der Geistessenz«. Allein hier in den transparenten Formen des Geistes ist das Mandala existent; das visionäre Bild der Gottheiten wird in der Schauung hervorgerufen, danach versinkt es im Wesenlosen. Doch manifestieren sich die Gottheiten spontan, ist das Bewußtsein erst »die von allen vergänglichem, dualistischen Vorstellungen gereinigte Stätte« der Projektion oder Visualisation. Das Mandala wird als scheinbares Außenbild vor dem Betrachter aufgebaut oder gleichsam auf einen inneren Bildschirm des Schauenden geworfen: das Bewußtsein erlebt sich als »unendlich weite und reine Sphäre«; in ihr erglänzt »der von Lichtstrahlen begrenzte heilige Kreis«.

Die Mandalas sind – nach der überzeugenden Darstellung von *Detlef-Ingo Lauf*<sup>168</sup> – »als innere Bilder einer ganzen (heilen) Welt zu betrachten, und sie sind schöpferische Ursymbole der kosmischen Evolution und Involution, die nach eben solchen Gesetzen auch entstehen und vergehen. So lag der Gedanke nicht fern, das

Mandala als Gestaltungsprinzip auch auf die Außenwelt, den Makrokosmos anzuwenden, ja es zur Mitte allen Seins überhaupt werden zu lassen. Denn so wie im Anfang der meditativ-magischen Schöpfung des Yogi die Keimsilbe als Anfang und Zentrum der visionären Welt gesetzt wurde, so wurde auch allgemein im Buddhismus das Zentrum des Mandalas als Mitte der inneren und äußeren Welt (*Axis mundi*) angesehen, die in der Materie den gleichen Gesetzen unterworfen ist wie die geistigen Vorgänge. Das Mandala ist also die von Hindernissen und Befleckungen des Geistes gereinigte Sphäre, es ist der reine Palast, in dessen Lotoszentrum sich die Gottheiten versammeln. Darum können wir das Mandala auch als einen symbolischen Tempel des Herzens (Geistes) und als den geweihten Ort des großen Mysteriums bezeichnen. Nicht ohne Grund hat der heilige Kreis in seiner Mitte sozusagen ein archetypisches Urbild der göttlichen Stadt oder des heiligen Tempels, der in seinen Mauern den visionären Glanz der Tathāgatas, der imaginären Meditationsbuddhas, aufnehmen soll.«

Mit der Konstruktion des Mandalas vollbringt die generative, gestaltenbildende Phantasie eine Spitzenleistung, die unübertrefflich ist<sup>169</sup>. Wer über dieses integrative Konstitutivum hinaus vordringt, das Imaginäre zu Phantomen verfestigt, in Gesichtern, Lauten und Farben schwelgend, entfernt sich sehr schnell vom Symbolischen. Schon die Identifikation mit den Mandala-Figuren ist der Symbolhaltung abträglich, da er das interne Spannungsverhältnis der Symbol-Pole ignoriert. Die Ekstase zwingt eine totale Verschmelzung herbei; jeder einzelne Mandala-Aspekt gleitet in den verzückten Ruf hinüber: Das bin ich! So singt das Ich sich zu Tode, und das Selbst, eingetaucht in die Allheit, ist glücklich ob seiner Entleerung. Wie die ekstatische Einschmelzung, überwindet auch das Identitäts-Bewußtsein die Polarität des Lebens. Das Bildhafte wird abgestreift; die Imagination weicht der intuitiven Ganzwerdung und Wesensgleichheit. Das intellektuelle Sinnbild verdünnt sich zum Denkbild, zu bloßen Gedankenformen, zu dem leeren Bewußtsein der Identität mit dem reinen Geist, dem Absoluten. *Wer aus der Polarität alles Seienden sich in das All-Eine hinaufschwingt, ist der Symbole ledig.* Denn er ist aus der Sprachlichkeit in das Unsägliche hinausgegangen, in den Bereich wort- und ausdrucksloser Kommunikation, die sich in der Einheit des Geistes von vornherein versteht. Wie die *unio mystica* sich jeglicher Mitteilung versagt, so die buddhistische Erleuchtung, die Große Befreiung, das Nirvana.

Nach der Erfahrung drängt es den Erleuchteten freilich ebenso wie den Mystiker zu einer Umschreibung des Unausprechlichen, und dazu benutzt er spekulative Begriffe, Paradoxa, Bildwörter, die man als *Symbole zweiten Grades* klassifizieren kann. Anders als das Symbol, das im dichterischen Worte ist, anders auch als das im Imaginären sich erfüllende Symbol der Bildmeditation sind die stammelnden Versuche, das Unsagbare zu bekunden, zum Scheitern verurteilt. Symbole kann jeder Mensch erleben, der fünf gesunde Sinne hat; sogar der Geistes- und Gemütskranke erlebt sie pervertierend. Man braucht sehr wenig von Symbolik zu wissen, um ein Polaritäts-Symbol wie das Yin und Yang zu erfühlen. Das Versunkenheits-Bewußtsein dagegen, das Buddhatum, die *unio mystica*: wie wenige Menschen können diese außerordentlichen Erfahrungen bezeugen, und wie untauglich sind alle Symbole zur

Verständigung darüber. Noch schlimmer: in dieser Wandelwelt wohnt den großen Symbolen die Kraft inne, durch das Symbolerlebnis die Einsicht, die Umkehr, den Neubeginn zu bewirken – vor der mystischen Erfahrung muß man das Floß der Symbole hingegen verbrennen. Zur Sonne kann man keine Brücke schlagen. Die vorbehaltlose Hingabe zerbricht die Krücken jeder Symbolik. Die Erleuchtung ist ein Sprung in die Sonne hinein.

Hauptsymbol des *Bardo Thödol* ist das »Klare Licht«, dessen Natur zu begreifen nach Meinung der Lamas für den Unerleuchteten ganz unmöglich<sup>170</sup> ist. Im *Erwachen des Glaubens* des Patriarchen Asvaghosa (1. Jahrhundert n. Chr.) heißt es<sup>171</sup>: »Obgleich alle Dinge von Ewigkeit her weder Geist noch Stoff sind, weder unbegrenzte Weisheit noch endliches Wissen, weder existierend noch nichtexistierend, sondern im Grunde nicht ausdrückbar sind, verwenden wir dennoch Worte . . .« Der provisorische kundige Gebrauch von Worten durch den Buddha solle die Menschen veranlassen, den Symbolismus aufzugeben und in die Absolute Wirklichkeit zurückzukehren. Von diesem Absoluten, dem Nirvana, läßt sich schlechterdings gar nichts aussagen. – Auch für den christlichen Mystiker sind die spekulativen Bilder und Symbole nicht das letzte; Gott ist jenseits davon. Wer das Transzendente erfahren will, muß sich von allen Bildern freimachen, er muß sich nach Ekkeharts Gebot »entbilden«. Wie soll man dennoch eine Vorstellung von dem Unvorstellbaren vermitteln, wenn nicht in der Sprache der Bilder? Deshalb ist die Symbolik trotz ihrer Unzulänglichkeit die Ausdrucksgebärde der Mystik<sup>172</sup>. Ihre Symbole steigen nicht aus dem Unbewußten auf, sie sind auch keine Schöpfungen der produktiven Einbildungskraft, sondern Offenbarungen aus dem Überbewußten, Herabkunft des Transzendenten also. Da alle Mystiker die von ihnen geschauten Bilder auf ein Überbewußtsein zurückführen, nimmt Ernst Benz<sup>173</sup> eine »Art Grenzsphäre zwischen dem Seelischen und dem Transzendenten« an, in »der spontan eine Bilderwelt in Erscheinung tritt«. *Die Symbole der Transzendenz-Erfahrung* entspringen dieser Grenzzone als Medien bildhafter Erkenntnis. Intellektuell, einsehbar sind diese Symbole freilich nur sehr begrenzt, denn sie transzendieren ins Jenseitige unserer Grenzsituation. Zur Aussage des Unsagbaren ist die menschliche Zunge zu ungeschickt, unsere Hand zu unsicher. Der Grenzgänger schaut schweigend hinüber. Die Symbole dokumentieren dieses Schweigen<sup>174</sup>. Sie sind es.

## Achte Betrachtung

### INTUITION

#### Entstehungsfaktoren des Symbols III

Die *Inspiration* ist ein Sonderfall. Alles an ihr ist Ausnahme: die Situation, das Geschehen und die Person des Begnadeten sind allesamt vom Alltäglichen ausgenommen. Der Anfang ist unscheinbar wie das Lager von Hirten oder bloßer Kontrast wie der Adelshof eines Kleinkönigs, an dem der junge Prinz Frau und Tochter zurückläßt, um Einsiedler zu werden. Eine unerhörte Entmachtung der Herkunft, des Milieus und des Hergebrachten findet statt. Die gänzlich veränderte Szene ist erhaben wie der Erleuchtete am Fuße eines Ashvatta-Baumes, heilig wie Franziskus beim Sonnengesang, heroisch wie die griechischen Halbgötter, die eifernden Propheten Israels und die Sänger im Feuerofen, die Märtyrer ihres Glaubens. Daß der Auserwählte die Menge seiner Zeitgenossen um mehr als Haupteslänge überragt, läßt sich an seiner Ausstrahlung messen: der Wirkung durch die Jahrtausende, auch aus engen, ärmlichen Verhältnissen heraus (Jesus von Nazareth betätigte sich als provinzieller Wanderprediger in Palästina). Die großen Inspirierten sind prädestiniert zu Symbolgestalten, so sehr beherrschen sie Geist und Gemüt ihrer Gefolgschaft. Das inspirierende Geschehen – die Taufe Jesu im Jordan – ist der Akt der Erwählung, ein Gnadenakt, durch den eine andere Dimension der Wirklichkeit als die angestammte aufgetan wird. Das Symbolon wird hierbei gestiftet. Das imaginative Aufbauen eines Mandalas, das intuitive Erfassen eines Heilswortes: das sind Annäherungen von Suchenden auf ihrer Pilgerschaft, die das Ziel vor Augen haben, doch im Hiesigen nie erreichen. Man ist nicht angekommen, sondern unterwegs; die imaginativ oder intuitiv erworbenen Symbole sind Zeichen des Weges, der Wanderschaft und einer nie endenden Verwandlung, zuletzt im Sterben. In den offenbarten Symbolen wird dagegen das Irdische zum Himmlischen, das Wirkliche zum Überwirklichen, das Bedingte zum Unbedingten, das Natürliche zum Übernatürlichen erhöht, und zwar in einem einzigartigen, unvergleichlichen Durchstoßen aller Hüllen, einem unwiderstehlichen Durchbruch zum Wesenskern – Akte der Heilsgeschichte oder, für den Gläubigen, der *eine* Akt, die Heilstat göttlicher Weltregierung. Ein Abglanz davon ist der Nimbus noch der minderen Inspirationen; ein Widerschein dessen ist das gleißende Licht Luzifers.

Die inspirierte Symbolentstehung ist gewiß nicht autark: die Bildmeditation etwa könnte sehr wohl den Acker pflügen, in den die Eingebung gesät wird. Die Saat freilich ist unabhängig von der Bereitschaft des Empfängens. *Indem das Symbol durch den Stiftungsakt gesetzt wird, ist die Richtung seiner Auslegung mitbestimmt, so*

daß der Intuition nur eine dienende, keine hervorbringende Aufgabe zufällt. Es ist die Intuition nicht des Symbolstifters, sondern des Exegeten, des Kommentators, des Dogmatikers und des Predigers. Abweichend davon, nämlich in einer gewissen Verschränkung, hängen Phantasie und Intuition zusammen, so daß sich die beiden Gesamtfunktionen in Überschneidungen sogar vermischen.

In Philipp Lersch's *Aufbau der Person*<sup>175</sup> tritt die Intuition überhaupt nur im Rahmen der schöpferischen Phantasie auf, die auch als Realphantasie bezeichnet wird.

»Die schöpferische Phantasie hat« nach Lersch »kognitiven Charakter, sie ist eine Art der Erkenntnis der Welt, die zwar ohne Erfahrung nicht möglich ist, dabei aber doch über die Erfahrung hinausgeht und sich als wirkliche Erkenntnis erweist. Realphantasie ist erkennende Vorwegnahme des Wirklichen ... eine Weise, in der sich die Wirklichkeit selbst durch uns ausspricht. Was wir als Intuition bezeichnen, ist ein solches Sich-Offenbaren der Wirklichkeit, ein plötzliches Ansichtigwerden von Sachverhalten und Zusammenhängen, durch das Mittel der schöpferischen Phantasie.« Die kognitive Kraft, die Welt-entdeckende, Welterschließende Leistung der Phantasie erweise sich, fährt Lersch später fort, in der Intuition des Genies. Allerdings wirke »in der Intuition schon ein seelischer Vorgang mit, der über die Tätigkeit des bloß vorstellenden Vergegenwärtigens hinausgeht« ..., nämlich ein »denkendes Erfassen«.

Goethe soll den Begriff einer »exakten Phantasie« geprägt haben. In Eckermann's Gesprächen (25. 12. 1825) wird eine »Phantasie für die Wahrheit des Realen« erwähnt, und unter dem 27. 1. 1830 heißt es, im Grunde sei ohne die »hohe Gabe« der »Einbildungskraft« »ein wirklich großer Naturforscher gar nicht zu denken«. Goethe erläutert das näher: »Und zwar meine ich nicht Einbildungskraft, die ins Vage geht und sich Dinge imaginiert, die nicht existieren; sondern ich meine eine solche, die den wirklichen Boden der Erde nicht verläßt und mit dem Maßstab des Wirklichen und Erkannten zu geahndeten vermuteten Dingen schreitet ... Eine solche Einbildungskraft setzt aber freilich einen weiten ruhigen Kopf voraus, dem eine große Übersicht der lebendigen Welt und ihrer Gesetze zu Gebote steht.« Zutreffend merkt Albert Wellek<sup>176</sup> dazu an, daß eine »anschauliche Umspannung der Wirklichkeit« »nur durch echte Einbildungskraft oder Phantasie« möglich ist und daß ihr Gegenstand der Kosmos ist als »die Wirklichkeit in ihrer ganzen erkannten, aber auch noch nicht erkannten, vorerst nur als möglich erkennbaren Spannweite und Breite«. Aufgrund dieser »mit dem Maßstab des Wirklichen und Erkannten zu geahndeten, vermuteten Dingen« fortschreitenden Einbildungskraft werden schließlich Erkenntnisse gewonnen, sei es intuitiv, sei es rational abwägend. *Die Intuition ist also hier der Vollzug dessen, was von der Einbildungskraft eingeleitet wurde.*

Daß die Intuition sich leichter der Phantasie anzuschmiegen vermag als das diskursive Denken, ergibt sich aus dem Vorlaufen, dem Vorwegnehmen, das der Phantasie ebenso wie der intuitiven Ahnung eigentümlich ist. Wie aber soll eine »anschauliche Umspannung der Wirklichkeit« ausgedrückt werden wenn nicht in Sinnbildern? Einen Begriff vom Weltganzen haben wir nicht; es läßt sich in keiner Vorstellung vergegenwärtigen. Ein Symbolwort wie Kosmos evoziert eine Glied-

schaft im Weltall indessen sehr wohl, denn auch die Menschheit lebt in der Ordnung des universellen Zusammenhanges. Das ist kein Intuitionismus und kein Irrationalismus, sondern die Anerkennung der kosmischen Bedingtheit des Lebens auf Erden. Intuition, sagt A. Wellek (S. 373), ist »der offene Blick für die ganze Wirklichkeit des Menschen«. Der Logos aber, das Wort dieser Wirklichkeit, ist sowohl Begriff als auch Symbol. Erst beide zusammen durchstrahlen im Wort unsere Wirklichkeit.

#### *Einbildungskraft und Intuition – vereint und getrennt*

Was ist im menschlichen Logos am Werk? Die Einbildungskraft als Bildnerin, unterstützt von der Intuition, die ja auch eine Art Anschauung ist. Empfinden und Wahrnehmen machen ihren Vorrang vor dem Denken, erst recht dem Nachdenken geltend und sind – im intuitiven Wissen – doch nur Zulieferer eines Erkennens, das sich aller psychischen Funktionen bedient. Die Schnelligkeit, mit der sich der Drang zum Ganzheitlichen durchsetzt, verwischt die einzelnen Phasen des Vorganges bis zur Unkenntlichkeit. Was sich uns darbietet, sind die fertigen Gebilde, die Werke gestalterischer Phantasie und die Erkenntnisse der Einsicht, ihre Lebensweisheit. Auch das bloße Wort, das reine Zeichen sind solche Gebilde. Von Anbeginn an lebt die Einbildungskraft in einer Welt der Formen, sagt Rudolf Kassner<sup>177</sup> –, und, können wir fortfahren, es ist ihr fürstliches Vergnügen, die Welt der Formen umzugestalten und zu bereichern. Der Formbetrieb ist das eminent Geistige an der Phantasie, sei sie nachempfindend oder originäres Werkschaffen; ein tätiges Schauen unseres Geistes ist sie allemal. Auch die Intuition bringt Gebilde hervor oder reproduziert sie, allerdings als Endprodukt; das ist ein Begriff, ein Symbol oder eine Handlung. Das Formen, das von Anfang an im Phantasieren stattfindet, ist bei der Intuition Resultat, das dem Intuieren nachfolgt: es ist das, was herauskommt. Obendrein überwiegt der Gehalt, die Aussage, der Inhalt, so daß das Gebilde bloßes Gefäß ist, in dem wir einmal errungene Erfahrungen konservieren.

Daß die Phantasie vor unser geistiges Auge Bilder, vor unser inneres Gehör Klänge zaubert, daß sie auf der Bühne unserer Innerlichkeit Spiele inszeniert, ähnlich wie der Traum<sup>178</sup>, das imaginiert das Reich jener unserer Vorstellungen, die sich von den Zwängen des Notwendigen, des Dinghaften und der körperlichen Außenwelt völlig gelöst haben. Die Intuition kann solchen binnenseelischen Vorstellungen entspringen, nicht minder jedoch der Anschauung eines tastbaren Gegenstandes. Der Blick auf eine blühende Rose kann das Sinnbild »Rose« intuieren, das von der Vergänglichkeit des Irdischen bis zur Himmelsrose in Dantes *Göttlicher Komödie* hinaufreicht. Bei Goethe ist dieses Intuieren am und über den Gegenstand und über diesen hinaus ins Universale immer wieder zu beobachten. An Quarz, Feldspat und Glimmer bemerkt er<sup>179</sup>: »Wenn wir diese Teile genau betrachten, so kommt uns vor, als ob sie nicht, wie man es sonst von Teilen denken muß, vor dem Ganzen gewesen seien, sie scheinen nicht zusammengesetzt oder aneinander gebracht, sondern zugleich mit ihrem Ganzen, das sie ausmachen, entstanden.« Ein Eindruck, empfangen



aus der Anordnung von Gesteinsarten zum Ingesamt, dem Gestein, wird auf intuitive Weise rationalisiert, konträr zum verdinglichten Denken, für das eine Gesamtheit nur als Summe primärer Teile begreiflich ist. Doch immerhin, auch Goethes Intuition entleert sich in abstrakten Begriffen, so spezifisch er deren Verhältnis zueinander sieht.

Die abstraktive Tauglichkeit der Intuition ist ein Merkmal, das sie aufs schärfste von jeglicher Einbildungskraft trennt. Man kann in Bildern, Bildwörtern, Metaphern denken – in Begriffen sehen kann kein Mensch, der Rationalist so wenig wie der Eidetiker. Das intuitive Erkennen legt demnach eine enorm große Strecke zurück, und zwar in einem einzigen Ablauf, Absprung aus dem Dunkel unbekannter Herkunft zur höchsten Klarheit, der Deutlichkeit des Descartes. Hierzu einige Selbstzeugnisse<sup>180</sup> aus der Mitte des 20. Jahrhunderts: Der Intendant der Hamburger Staatsoper, Günther Rennert, möchte »den Moment, in dem der große Sinn-Zusammenhang eines Werkes deutlich wird, nicht unbedingt auf unbewußte Kräfte zurückführen, sondern« sieht »darin eher eine Verbindung unbewußter Momente mit höchst rationalen Funktionen, die vielleicht die Bezeichnung »Intuition« verdienen.« – Stefan Zweig erzählt, wie »vollendet im Beginnen« Hugo von Hofmannsthal war, den Schnitzler als »geborenes Genie« angestaunt hat; in *Die Welt von Gestern* (S. 54) lesen wir: »Hofmannsthal erschien in seinen kurzen Knabenhosen, etwas nervös und befangen, und begann zu lesen. »Nach einigen Minuten« erzählte mir Schnitzler, »horchten wir plötzlich scharf auf und tauschten verwunderte, beinahe erschrockene Blicke. Verse solcher Vollendung, solcher fehllosen Plastik, solcher musikalischen Durchführbarkeit hatten wir von keinem Lebenden je gehört, ja, seit Goethe kaum für möglich gehalten. Aber noch wunderbarer als diese einmalige (und seitdem von niemandem in deutscher Sprache mehr erreichte) Meisterschaft der Form war die Weltkenntnis, die nur aus magischer Intuition kommen konnte bei einem Knaben, der tagsüber auf der Schulbank saß.« Als Hofmannsthal endete, blieben alle stumm.« – Meisterschaft der Form, Weltkenntnis aus Intuition bei einem Frühreifen bezeugen nach Stefan Zweig eine geheimnisvolle Lenkung auf den Wegen »ins bisher Unbetretene«. – Max Liebermann setzte die Farben intuitiv nebeneinander, und Virchow meinte nach diesem Werkstatt-Geplauder des Malers, wo die Wissenschaft ihren Namen verdiene, sei »jede Entdeckung nur der Intuition zu verdanken«. Wer hätte dieses Geständnis von einem Virchow erwartet! Freilich, so viele sich auf Intuitionen berufen, so selten wird einem bekundet, was darunter zu verstehen sei. Die »intuitive Art des Schaffens« schildert der Mathematiker Helmut Hasse: »Man denkt gemeinhin, daß mathematische Wahrheiten durch logische Denkprozesse gewonnen werden. Das ist aber keineswegs immer der Fall. Gerade die größten und auf lange Zeit richtungweisenden mathematischen Entdeckungen sind zuerst mit dem geistigen Auge erschaut worden, so wie dem schaffenden Künstler sein Werk schon vor Beginn der Arbeit als Ganzes vor Augen steht. Und wie beim Künstler die Einzelgestaltung nach den Regeln der Kunst erst auf Grund dieser Gesamtschau möglich ist, so setzt beim Mathematiker die logische Durchführung des Beweises erst nach dem Erschauen der Wahrheit ein. Richtlinie für dieses Erschauen einer mathematischen Wahrheit ist, wie gesagt, in vielen Fällen die Schönheit, der harmonische

Zusammenklang in sich und mit bereits Bekanntem. – Im großen und ganzen gesehen, bewahrheitet sich in der Physik eben doch die alte Leibnizsche Idee von der prästabilierten Harmonie. In der Mathematik ist diese Idee in sehr vielen Fällen der Führer zur Wahrheit. Man hat ein ungelöstes Problem vor sich und sieht zunächst gar nicht, wie man sie finden könnte. Da kommt man auf den Gedanken, sich einmal auszumalen, wie die gesuchte Wahrheit lauten müßte, wenn sie schön wäre. Und siehe da, zunächst zeigen Beispiele, daß sie wirklich so zu lauten scheint, und dann gelingt es, die Richtigkeit des Erschauten durch einen allgemeinen Beweis zu erhärten.«

Das Eigentümliche der Intuition läßt sich an diesen Selbstzeugnissen ablesen, selbst im letzten Fall, bei dem die Phantasie nahebei scheint. Eine Wahrheit, die schön ist, soll ausgemalt werden, lautet die verführerische Beschreibung intuitiver Problemlösung, der Lösung mathematischer, physikalischer Probleme. Schönheit der Mathematik für Mathematiker, Eleganz des Richtigen, das natürliche Wunder eines überraschenden Einfalls. *Das Verhältnis der Intuition zur Wirklichkeit ist ein hautnahes*, nicht erst beim Evidenzgefühl, sondern bereits in der intellektuellen Anschauung, die – mag sie ihr Ziel noch so sehr verfehlen – kein Gebilde der Phantasie, sondern unverblümt das Wirkliche, Reale, das Wahre anvisiert, was immer das sein möge. Wenn uns die Phantasie ihr Blendwerk vorgaukelt, warnt uns der Verstand: das ist der Glanz des Wahren, nicht das Wahre selbst. Gekränkt erwidert die Phantasie, das eben wünsche sie. Denn die Wirklichkeit des Unwirklichen ist ihre Siegespalme. Spekuliert dagegen die Intuition mit der Gewißheit ihrer intellektuellen Anschauung zu hoch, folgt der tragische Sturz des Ikaros unvermeidlich; mindestens aber hat der Spekulant zur Pleite noch den Spott. Die Wissenschaft geht zur Tagesordnung über. *Der Bewußtseinszustand ist beim Intuieren ein anderer als beim Phantasieren*. Ein Interpret, Generalmusikdirektor Eugen Jochum<sup>180a</sup>, erlebte das Dirigieren »als einen eigenartigen Bewußtseinszustand: es ist zugleich unbewußt und überbewußt, alle Fähigkeiten der Wahrnehmung sind aufs höchste gesteigert und in intensivster Spannung auf das Werk bezogen. Das Eindringen in die Struktur des künstlerischen Organismus und die Nachgestaltung desselben ist mit einem hohen intellektuellen Glücksgefühl verbunden. Gleichzeitig werden körperliche Reaktionen weitgehend abgeschaltet: Schnupfen oder Husten oder z. B. im Falle einer akuten Ruhr mit hohem Fieber völliges Aufhören aller Symptome für die Dauer des Dirigierens.« – Das Glücksgefühl ist ein intellektuelles, beim Gelingen nämlich, und das bei einer so sinnlichen Kunst, der Musik, die auch die geistigste der Künste ist, klingende, tönende Mathematik. Der Bewußtseinszustand »ist zugleich unbewußt und überbewußt« (die so wichtige Vervollständigung der Tiefenpsychologie um das Überbewußte). Und währenddem die Einbildungskraft ihre Blütenräume dem Aufwind überläßt, wendet sich die aufs höchste gesteigerte Wahrnehmung in intensivster Spannung auf das Werk, das Spiel des Orchesters, die Wiedergabe des Tonwerkes. Die Phantasie mag als inneres Gehör mitgespielt haben, leitend war indessen die Intuition, denn sie ist der Interpret *par excellence*.

Was die Intuition erfaßt, ist die Welt der Erscheinungen, ist nicht unbedingt die Welt der Bilder, die von der Phantasie regiert wird. Der Analytiker löst sein Objekt in einzelne Bestandteile auf; der Dialektiker schreitet von der These zur Antithese und von da zur Synthese weiter. Der Phänomenologe sieht von vornherein auf die Ganzheit seines Gegenstandes und beschreibt diese. Mit der Beschreibung interpretiert er, und das Deuten gibt der Materie wertend ihre Bedeutung. Die Intuition kann bei jeder der genannten Methoden »am Drücker« sein, wie je auch ihr Resultat die Rationalität von Spinozas Ethik sein kann, aber auch moderne Physik: Einsteins Relativitätstheorie oder etwas Irrationales wie Nietzsches *Zarathustra*. Allein, das Bravourstück der Intuition verausgabt sich im Entstehungsprozeß; sie ist nicht maßgebend für die Ausarbeitung eines Lehrsatzes der Naturwissenschaften, ganz und gar nicht für den Beweisantritt, die Verifizierung. Vor diesen späteren, von Vernunft und Verstand zu verantwortenden Tätigkeitsformen wissenschaftlicher Arbeit muß die Intuition ausgeschaltet werden. So bleibt denn, sieht man vom schöpferischen Anstoß ab, der Intuition die Affinität zu gewissen Methoden der Geisteswissenschaften, vorzugsweise zur Phänomenologie und Hermeneutik. Hermeneutisch ist die Symbolik schlechthin. *Phänomenal ist an Symbolen* ihre sinnliche Hälfte, *der sinnbildliche Pol*.

Die großen Stichwörter der Symbolik sind der kosmische, will sagen: gesetzmäßige All-Zusammenhang, das Leben und – in geringerer Frequenz – die Existenz des Menschen. Die Situationen sind alltäglich: Sonne und Mond gehen auf und unter, Kinder werden geboren, Paare lieben sich, Alte und Kranke sterben – dieses Alltagsleben unzähliger Geschlechter hat in den Symbolen seinen Niederschlag gefunden; als urtümliche Bilder (Archetypen) dauern sie fort. Solange Vaterschaft wiederkehrt, solange wird das Symbol »Gottvater« ein Numinosum bleiben und fortwirken. Oder die Mutter-Kind-Beziehung, die in einer Mehrzahl von Symbolen bis zur christlichen »Mutter Gottes« überhöht worden ist. Die elementare Lebenswelt des Menschen mit ihren Polaritäten, die erschreckend oft zu vernichtenden Dualismen pervertiert werden – Krieg und Frieden, Freude und Leid – ist so allgemein, die Epochen überdauernde Natur, daß der Symboliker lediglich aus seiner persönlichen Lebenserfahrung zu schöpfen braucht, um insofern bei jedem gleichermaßen gereiften Leser oder Betrachter Zustimmung zu finden und ihm mit dem Eindruck »Ja, so ist es!« den Zugang zur Alltagswirklichkeit der Symbole zu öffnen. Die Phänomenologie<sup>181</sup> steckt hier tatsächlich in ihrem Material, den *Symbolen der Lebenswelt*. Exemplarische Darstellung erfüllt vollauf den Zweck einer Veranschaulichung, denn *ein Symbol ist kein Beweis, sondern ein Hinweis*. Obwohl die fundamentalen Symbole uralt sind, erheben sie doch keinen Anspruch auf überzeitliche Gültigkeit. Symbole sind anpassungsfähig, sind das sprichwörtliche Chamäleon; man kann sich in sie schmiegen wie in den Sand am Meeresstrand, und sie geben sich der Willkür wechselnder Herrschaften preis. So wirken sie in Verstecken, in Hüllen und Verkrustungen fort, als ginge sie der Spuk der Historie nichts an. Der Phänomenologe kann getrost seine historische Bedingtheit hinnehmen, artikuliert oder nicht, sein Amt ist

ohnehin nur das eines Wegführers, so wie das Symbol Wegweiser bei unserem Lebensgang ist. Daß »die Feinheiten phänomenologischer Interpretationen . . . eine ganz bestimmte individuelle Disposition voraussetzen«, ein gewisses »individuelles Niveau« – was schadet es? Texte anderer Disziplinen sind weit schwieriger. *In den Symbolen der Lebenswelt ist ein »Fundus von interpretierbaren Lebenserfahrungen« gespeichert*, der zwar »nicht standardisierbar« ist, aber doch »sehr viel beitragen« kann »zur Erhellung »des Lebens««. Die Symbolik aber ist eine unverzichtbare Sparte der »Lebenswissenschaft«.

*Jedes Symbol hat einen eher phänomenalen und einen eher transzendentalen Pol*, wobei sich die Gewichte bei jedem Abwiegen verschieben. Morphologisch – ihrer äußeren Gestalt nach – gibt es *Sinnbilder* von eindrucksvoller Anschaulichkeit oder, generell, Sinnlichkeit, seien es gemalte Mandalas, seien es Melodien, Rhythmen, Gedichtverse oder Zeichnungen im Sand; und es gibt Symbole von potenziertem Abstraktheit, die man, einer Vorliebe von Jaspers folgend, treffend als *Chiffren* titulieren kann. Gemeint sind *die spekulativen Begriffe* der Metaphysik, aber auch der philosophischen Mystik, gleichgültig ob sie sich auf die Welt der Erscheinungen oder auf das Absolute, Transzendente, Ganz-Andere, Eine beziehen. Es sind der Form nach Begriffe, der Funktion nach indessen bestenfalls Symbole, wenn man sie nicht einfach als Leerformeln oder Indikatoren von Scheinproblemen vom Tische wischen will.

In einem dritten Arbeitsgang, dem vorigen benachbart, kann man Symbole nach ihrer relativen Nähe oder Ferne zur Lebenswelt gruppieren, zweckmäßig indem man Natur (Leben) und Geist polarisiert (es ist eines der großen Gegensatzpaare der Neuzeit). Der Alltagswirklichkeit am entrücktesten ist das Utopische – das sind die Träume von einer besseren oder gar heilen Welt –, dann das Visionäre, freilich nur in der Ablehnung, der Negation der geschichtlichen Welt: Swedenborgs Himmel hat sehr irdische Konturen; es ist ein durch Privation, durch einfache Streichung des Negativen bewerkstelligtes Paradies. Man sieht, wie schwer es fällt, der Schwerkraft unserer Erde zu entgehen. Gleichwohl haben wir *Symbole reiner Geistigkeit*, des Pneumatischen, Heiligen, von Satori und *unio mystica*: Wörter wie Nirvana, Trinität, die Gottheit im Sinne Eckeharts. Das Überbewußte ist nicht immer religiös, wenschon von großer Durchlässigkeit für das Heilige, transparent wie die Person als solche ist. Ein personales Symbol klarster Bewußtheit ist der Begriff *Ander-Ich*<sup>182</sup>, ist ferner das Ich-Selbst. Alle diese Symbole reiner Geistigkeit stehen für etwas Unsagbares, für eine Transzendenz-Erfahrung, die Vorstellung und Gedanke, Wort und Bild übersteigt.

Zusammenfassend könnte man die beiden Extreme wie folgt kennzeichnen: *Die Symbole der Lebenswelt sind sinnbildlich und kehren die Kraft des Phänomenalen hervor*. – *Die Symbole reiner Geistigkeit neigen mehr zur Form einer Chiffer und betonen das Transzendieren*. Doch, wie gesagt, es sind Extreme; die Symbolik bevorzugt indessen die Nuancen, die Übergänge, weil das Symbol selbst in sich einen Übergang fordert; sein vornehmster Auftrag obendrein der Brückenschlag ist.

Die Stadt im Talkessel, den die Symbole überbrücken, wird nicht von Symbolen, sondern von Namen, von Zeit- und Tätigkeitswörtern und von Begriffen beherrscht,



teils wohlgemeinten, ungefähren, teils exakten. Die Stadt ist eine Baustelle und riesige Fabrik (nebst Wohnfabrik), wo die Materialisierung des Geistigen betrieben wird, je rationeller, desto effektiver. Mit dem Pädagogischen ist es nicht zum besten bestellt. Es ist auch keine Provinz der Künste, sondern nützlicher oder verführerischer Künstlichkeit, des Machbaren und eines emsigen Machens. Das Machbare messen die Wissenschaften aus, das Machen besorgt die Technik. Der Boden allerdings unter Beton und Asphalt, die Erde in den Gärten, Feldern und Wäldern: das ist das Autochthone, Vorrationalen, Unbewußte, das an den Ursprung gemahnt. Wir sind Erdentsprossene wie die Pflanzen und die Tiere. Und die ziehenden Wolken, das Himmelsblau und der Wind: sie sind Stimmen des Überirdischen, Übrationalen – niemandes Eigentum wie der Geist. So sehen wir denn, wie und daß die Symbole der Lebenswelt einerseits und andererseits die Symbole reiner Geistigkeit die ganze Stadt umarmen, von oben die Sphärischen, von unten die Bodenständigen. Das ist die Heimat des Menschen, und bisweilen wölbt sich ein Regenbogen darüber. Es ist eine kleine Welt. Menschenwelt. Getragen und genährt von Symbolen, die aber auch Pfeile der Sehnsucht ins Kosmische sind.

#### *Gefühle und Gefühlsartiges*

Daß die Macht der Symbole Gefühlen und Leidenschaften, der Begeisterung und der Opferwilligkeit entsteigt, macht die Geschichte zur Passion. Den Vernünftigen schaudert's; er nimmt den Gang nach Canossa auf sich, um affektgeladenen Herrschafts-Symbolen durch Unterwerfung zu entrinnen. Eine genetische Symbolik wird den Einfluß der Gefühle gebührend veranschlagen. Daß Affekte sich an Symbolen entzünden – ihre Wirkungskraft –, ist im Effekt der letzte Ausschlag auf der Skala von Emotionen. Der erste zeigt das Fühlen am frühen Stadium der Symbolbildung beteiligt, wie es der *Ursprünglichkeit des Gefühls* gemäß ist<sup>183</sup>. Man kann das Gefühl nicht auf ein Nichtgefühl zurückführen, etwa wie die Empfindung auf den auslösenden Reiz. Nach der Auffassung mancher sind Gefühle etwas den Funktionen Beigeordnetes; etwas der Empfindung, Wahrnehmung oder Vorstellung Aufgelagertes; sie schweben danach als Gefühlstöne um oder über den sinnlich-intellektuellen Inhalten des Bewußtseins. Die Gefühlsfärbung des Nicht-Emotionalen darf indessen nicht den Blick dafür trüben, daß »sämtliche Hauptarten der Gefühle unableitbare Bewußtseinsletztheiten« sind (Johannes Volkelt). Von daher ergibt sich ein »*Alldurchwachsenheit und Allumhülltsein der nicht emotionalen Qualitäten durch emotionale*« (Hans Volkelt). Oder, wie das bereits Cornelius<sup>184</sup> definiert hat: Gefühle »sind nicht Teilinhalte« unter anderen, sondern »Prädikate... des jeweiligen Gesamterlebnisses«. Sie sind zwar nicht, wie Krueger<sup>185</sup> meinte, mit der »Erlebnisqualität« der jeweiligen »Gesamtganzheit« des Erlebnisbestandes identisch, aber infolge ihrer zentralen Sonderstellung unter allen Erlebnisinhalten sind sie gleichsam der Prägestempel der allumgreifenden Gesamtqualität, der Anzeiger des Erlebnis totals. Zahllose Komplexe, von denen Qualitäten nicht emotionaler Natur umschlungen werden, sind daher gefühlsartige Ganze.

*Der ganzheitliche Charakter der Gefühle erklärt den gleichsinnigen Trend der Symbole, die entweder Ausdruck einer Komplexqualität, eines Ganzen, oder aber Motor der Ganzwerdung sind.* Der unaufhaltsame Zug zum Gesamtbewußtsein, ja zur Ganzqualität verträgt sich unter keinen Umständen mit dem abwägenden, Schritt für Schritt setzenden diskursiven Denken, wohl aber mit andersartigen Denkweisen, dem Umzingelungs- oder zirkulären Denken<sup>186</sup> z. B., sowie mit der plötzlichen Erkenntnis einer Intuition. »*Das blitzartige Erfassen von Ähnlichkeiten und Zusammenhängen setzt gefühlsartige Ganzbildungen voraus*«, stellt Friedrich Sander (S. 141) fest, und er zitiert Wilhelm Wundt<sup>187</sup>: »*Das Gefühl ist der Pionier der Erkenntnis.* – Das Entstehen der Erkenntnis aus dem Gefühl heraus läßt sich hundertfältig in der Beobachtung nachweisen.« Freilich darf man nicht im gefühlsartigen Ungefähr stecken bleiben, sondern muß sich um die präzise Durchgliederung bemühen, so daß sich aus einem gefühlsartig ganzheitlichen Grunde alle Einsicht in Sachverhalte entfaltet. Das lebendige Denken ist auch während dieser Entfaltung in gefühlsartige Verlaufsganzheiten eingebettet. Neben der Aktualgenese im Denkprozeß ist aber auch das wertende Urteil über ein Denkgefüge als Ganzes gefühlsbestimmt, indem dessen Stimmigkeit oder Unstimmigkeit erlebt wird; in emotionalen Vorformen mutet das Denkgefüge überzeugend an oder nicht (Sander).

*Von der streng empirischen Psychologie führt ein Steg zur Philosophie*; er wird in unserem weiteren Gedankengang zur Brücke ausgebaut werden. Wir haben zunächst drei Verbindungsstücke auszulegen. (1) *Das Wertgefühl*, für das wir die Philosophen Max Scheler und Nicolai Hartmann benennen. Wertungen haben, wie die Intuition, instinktartige Grundlagen und sind Angelegenheiten des Fühlens und des Wollens. Da Gefühle in Strebungen fundiert sind<sup>188</sup>, ist das wertende Fühlen eine primitivere Vorform und nichtsdestoweniger eine Heimstatt des Zielwillens, in dem alle *Willens-Metaphysik* wurzelt. Wilhelm Keller verknüpft in seiner *Psychologie und Philosophie des Wollens*<sup>189</sup> die »ursächlichen Vorbedingungen des Wollens« mit dessen »Wesenskern«, dem »Wollensakt«, und krönt seinen Begriff der Freiheit mit einer »Ontologie des Wollens«. Auch ohne diese Angelegenheit hat das Wertgefühl als solches hohen Rang. Krueger<sup>190</sup> ordnet neben den »Willensentscheiden aus dem Bewußtsein der Pflicht und letzter Verantwortlichkeit« alle Wertgefühle bei den »*Tiefenerlebnissen*« ein und behauptet, die »Struktur des Seelenlebens« enthalte »die Richtung auf Erzeugung der Werte in sich«. »*Das ethische Ideal besteht nach Krueger darin, daß man in möglichst hohem Maße ein wertender Mensch sei*«. Man mag die Werttheorien und namentlich die Wertethik einschätzen, wie es beliebt: das Werten läßt keiner<sup>191</sup>. »*Alle echten Symbole*«, merkt nun Sander (S. 145) an, »*künden von ausrichtender Gemeinsamkeit werthaltiger Gefühlserlebnisse*«.

(2) Als Ergebnis zahlreicher Experimente formuliert Sander (S. 81, 136, 138) den Satz, daß »in dem Gefügezusammenhang einer Gestalt das Ganze und seine Glieder sich wechselseitig mitbestimmen, mit einem erscheinungsmäßigen und funktionalen Vorrang des Ganzen«, der »durch den genetischen Primat des Ganzen vor seinen Gliedern« ergänzt wird. Diese Gestaltgesetzlichkeit »von dem Vorrang des Ganzen und der Wechselbestimmtheit zwischen Ganzem und Gliedern« ist eine wichtige Richtschnur für die Auffassung von Symbolen; aus ihr folgert *das Gebot, das Symbol*

als Ganzheit aus dem Wechselverhältnis (Korrelation) seiner beiden Pole als Wechselbegriffen (Korrelaten) zu verstehen. Sander legt nun dar, daß »die großenteils experimentell gesicherten Gesetzlichkeiten« auch für Gefühle als Ganzqualitäten Gültigkeit haben: »Das tägliche Leben zeigt Beispiele für diese Ganzgesetzlichkeit des Gefühlslebens in Überfülle. Wer in ärgerlicher Stimmung ist, den »ärgert die Fliege an der Wand«, sagt das Sprichwort. Jede Einzelheit erhält ihre emotionale Farbe von der augenblicklichen Gesamtstimmung her. Und umgekehrt: . . . Ein an sich vielleicht zunächst unbedeutend erscheinendes Vorkommnis vermag allmählich die Gesamtstimmung einzutrüben oder aufzuhellen.« Entsprechend, je nach Stimmung, lassen uns Symbole kalt oder erregen unser Gemüt.

Für die philosophische Reflexion sind die Stimmungen<sup>192</sup>, man ist versucht zu sagen: von existentiellem Gewicht. Das reicht von Kierkegaards Begriff der Angst bis herauf zum Prinzip Hoffnung, das Ernst Bloch und in kosmischen Ausmaßen Teilhard de Chardin<sup>193</sup> verkündet hat, am schönsten jedoch Paulus (1. Korinther 13,13): »Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.« Auch wenn man nicht mit Schleiermacher die Religion zum Gefühl erklärt, wird man die Religiosität doch niemals des Gefühls berauben wollen; beides läßt sich nicht auseinanderreißen. Gewiß nicht gleichermaßen sind Gefühl und Stimmung bei den Künsten tonangebend, wenschon kaum zu missen. Wie gewaltig *Stimmungs-Symbole* sind, davon zeugen Pan und Nietzsches *Großer Mittag* neben vielen anderen großen Dichtungen. Die unheimliche, dunkelschwere Helligkeit und Stille des Mittags – in Nietzsches Schilderung »ahnungsvoll, – heiter und schauerlich« – ist im *Zarathustra* die Stunde der Verkündigung der »ewigen Wiederkehr«. Ein schier übermenschliches Glück läßt durch die Zeitlichkeit die Ewigkeit hervorbrechen, und für diesen Augenblick wird eine Vollkommenheit der Welt offenbar. Ein »alter brauner Tropfen goldenen Glücks«, es »ist ein schweres, schweres Glück«, wird zum Symbol ewiger Wiederkunft – und ist doch nur ein einziger Augenblick der Entrückung aus dem stetigen Strom erlebter Zeit.

#### Von der praktischen Intuition zur intellektuellen

(3) Angesichts der »Dominanz vorrationaler Kräfte, die stets ganzheitlicher Natur sind«, nimmt die genetische Ganzheitspsychologie das Vorrationale zum »Ausgang aller psychologischen Deutung«. »Gefühl ist der mütterliche Ursprung der übrigen Erlebnisarten und ihrer aller ergiebigster Nährboden«. Aus diesem Satz seines Lehrers Krueger hat Albert Wellek<sup>194</sup> energisch das Fazit gezogen, daß »der Mensch ursprünglich, als Lebewesen, nicht dazu geschaffen ist, Gegenstände »objektiv« im Sinne der mathematischen Naturwissenschaften zu erfassen und zu erkennen. Worauf er psychisch eingerichtet und abgestellt ist, ist vielmehr nur, in einer letzten Endes auch gegenständlichen Welt sich mit ausreichender Sicherheit zurechtzufinden. Dazu ist aber eine exakte Erfassung der Gegenstände dieser Welt, so wie sie streng »objektiv« sind, und wohl gar ihrer Bestandteile (»Elemente«) durchaus nicht

erforderlich, im Gegenteil, sie wäre vielfach hinderlich, weil unnötig umständlich und entlegen. Viel rascher und sicherer als durch eine mathematisch genaue Gegenstandserfassung – die keinem Lebewesen gegeben ist – orientiert sich das Lebewesen in diesem Sinne durch das Gefühl und durch die gefühlsartigen Anmutungen, die ihm, blitzartig erhellend, sagen, wessen es sich von einem andern oder in einer gegebenen »Situation« zu versehen hat, wieweit es auf der Hut sein muß oder sich aufschließen darf.«

Das »anmutungshafte«, »physiognomische« Orientieren kann vom »*Erlebnis des Bedeutsamen*«, von einem »*Gefühl des Aufgerufenseins*« oder von »*Ahnungen*«<sup>195</sup> begleitet sein und sich zum *Vorgriff auf Zukünftiges* verdichten. So gibt die Schriftstellerin Ruth Schaumann an: »Ahnungen und Vorhersehen habe ich von Kindheit gekannt, nahm es als Selbstverständlichkeit hin, dachte, es gehe aller Welt ebenso . . . wußte des eigenen Gatten, vor bald sieben Jahren, nahenden Tod und wurde von drei Ärzten deswegen verlacht.« Solche Vorahnungen dürfte jeder sensible Mensch gelegentlich einmal haben. Diese Fühlweise kann sich ins Mythische steigern, wie Svend-Fleuron bekundet: »An Ahnungen bin ich reich, namentlich an den düsteren. Das Schwere und Dunkle liegt mir näher als das Leichte und Helle. Aber meine Ahnungen treffen nicht auffallend häufig ein, und alle scheinen sie Spencers Wort »Nur das Unvorhergesehene geschieht« zu bestätigen. Aber ich bekenne mich zum Pan-Schrecken. Seine Mystik unterbaut vieles von der Dramatik, die in meinen Werken auftritt. Ich glaube sagen zu dürfen: In meinem Unterbewußtsein liegt er immer auf der Lauer. Erlebt habe ich ihn oftmals, habe mich aber nicht dem Herdeninstinkt mit seiner Flucht in die Arme geworfen. Ich entsinne mich des Pan-Schreckens von Kind an, und er hat sich das ganze Leben hindurch gehalten – Gott sei gedankt! Er macht einen lebendig, aufmerksam und witternd wie ein Wild. In der Dämmerung wie im Dunkeln, ja selbst am hellichten Tag setzt er die Phantasie in Bewegung. In den letzten Jahren ist er streckenweise ganz aus meinem Blute gewichen, und ich habe über mich selber lachen müssen. Daß du jemals hast zusammenschrecken können!« – Svend Fleurons Pan-Schrecken ist – bei allem Niveauunterschied – mit der Mythik von Nietzsches »*Großem Mittag*« verwandt. – Aufs Vernünftige reduziert, wird die Vorahnung zum Auftakt des schöpferischen Prozesses; so bei dem berühmten Verhaltensforscher Konrad Lorenz: »Ich weiß häufig, daß jetzt ein neuer Gedanke im Kommen ist, noch lange bevor ich ihn formulieren kann. Bei lange gesuchten Problemlösungen weiß ich regelmäßig, »jetzt ist die Lösung da«, ehe ich weiß, was diese Lösung ist.«

Die Aufgipfelung zur Vorahnung dramatisiert, das Panische mythisiert die gefühlsartige Anmutung unserer Weltbegegnung. Doch läßt sich, umgekehrt, die anmutungshafte Weltorientierung mit ein wenig Scharfsinn auch in brillante Findigkeit, ja Fixigkeit des Denkens zuspitzen. Ein geistreicher Mensch, reich an *Einfällen*, ein Mann mit *Mutterwitz* oder gar *Esprit*<sup>196</sup>, was fängt er mit seinem Einfallsreichtum an? Mit Geistesblitzen, die er zum Knalleffekt vor seinem Publikum verspritzt? Er wird als Causeur, der mit Schlagfertigkeit brilliert, vor den Damen charmeren; er wird mit der Leichtigkeit und Eleganz eines Seiltänzers, mit der Farbigkeit und geschliffenen Form der Schöngestigkeit über die Schwere teutonischen Tiefsinnes in

einer Schaustellung romanischer Bravour triumphieren! Er wird mit seinen Einfällen jonglieren, mit sprühender Witzigkeit renommieren, mit der Stoßkraft glitzernder, funkelnder Gedanken die Biedermänner schockieren und im günstigen Moment zupackend überrumpeln. Geistesgegenwart und Entschlußfreudigkeit zahlen sich aus. Doch ist »Kürze des Witzes Seele«. Wenn der Aphorismus atemlos wird, weil die Vitalität des Denkens nachläßt, wenn die Pointe nicht sitzt oder nicht zündet, wenn die Farbenfülle abblättert, dann werden Geistreicheleien mit gequältem Lachen oder, schlimmer noch, einem Lächeln der Nachsicht quittiert; aus dem Mann von Welt ist ein Elegant, ein Ästhet, ein Artist geworden, der statt dem Feuerwerk des Witzes nun seine Feinessen wie Flitterwerk abbrennt. Der Reichtum an Verknüpfungen wird durch Beziehungsreichtum ersetzt. Der Glanz der Schaustellung ist verblichen; ein Späßchen tut's auch.

Doch Ironie, Scherz und Satire beiseite. Daß die Einfallsfülle eine temperamentvolle Äußerung jener Anmutungen ist, die uns, eine Situation blitzartig erhellend, sagen, woran wir sind und welches Verhalten die richtige Reaktion ist, – wer wollte es bezweifeln? Die Art und Weise, wie ein Ziel angesteuert wird, kann eine rein gefühlsmäßige sein; es gibt eine Intuition des Denkens wie der Entschlüsse. Was man *praktische Intuition* nennt, ist eine – in wechselnder Kombination – reizvolle Mischung aus gefühlartiger Anmutung, Mutterwitz, Einfall und Esprit. Mit Recht macht Wellek darauf aufmerksam, daß die praktische Intuition »ihren Platz im Felde des sogenannten Fortschritts, der Technik, ja eben der Rationalisierung« hat. Von da bis zum Herbeirufen, Heranlocken des Einfalls und bis zur methodisch bewußt gerichteten Intuition ist es nicht weit. Gewiß ist *der Einfall* plötzlich da, seinem Wesen nach also etwas Unvermutetes, Unvorhergesehenes, Überraschendes. Man kann den Einfall indessen heraufbeschwören, indem man sich in die rechte Stimmung versetzt. Wer nicht anfällig dafür ist, dem wird weder eine Anmutung, noch ein plötzlicher Einfall zuteil werden. Indem man um ein Problem, um eine Gestaltung ringt, beackert man den Boden, dem der Einfall entspringt.

Die Intuition ist nun mehr als ein bloßer Einfall; sie ist dessen Komparativ, womöglich der Superlativ, die Höhen- und Höchststufe. Die Intuition ist nicht *eo ipso* wie ein wissenschaftliches Experiment auf einen Zweck gerichtet; wo das Ergebnis ein Gedachtes ist, muß der Weg der Intuition kein Denkweg sein. Sie ist kein Gedankenvollzug; sie gleicht der Geburt der Athene aus dem Haupte des Göttervaters Zeus. Der Intellekt erkennt durch ganzheitliche Schau, eine intuitive Wesensschau, die als »Überform des Fühlendens ... auf gleicher Stufe steht mit dem Scharfsinn logisch-rationaler Art« (A. Wellek). Was »der Ratio allein nicht erreichbar ist, nämlich *Weisheit*, erwirbt sie unter Vorantritt der Wesensschau.

Nach J. von Allesch besteht die »*Gerichtetheit*« der Intuition »gleichsam vom Rücken her, durch die Entstehungsbedingungen, durch die Determinanten des intuitiven Aktes«; eine Phase der Vorbereitung, der Einstimmung, wie beim Einfall auch. Mehr oder minder können wir uns in die Empfangsbereitschaft versetzen und unser Befinden kontrollieren und beeinflussen. Freilich ist man vor Überraschungen nicht sicher: Die Intuition kann eine andere Richtung anpeilen, als man gemeint hat, und sie kann die tollsten Haken schlagen. Für ein gewisses Mittelfeld gemäßiger

Intuition darf man v. Alleschs Anleitung folgen, wonach »durch die Determinanten des intuitiven Aktes ... die Entfaltungsmöglichkeiten der Intuition so beschränkt und zugleich der Impuls zu dieser Entfaltung in so bestimmter Richtung und von einem so klar bestimmten Niveau aus gegeben« wird, »daß man mit einem analogen Verlauf des intuitiven Aktes« bei Wiederholung durch andere »rechnen kann«. Wellek warnt vor einer »vorzeitigen Anwendung«, da diese auf eine »methodische Drosselung« der Intuition hinauslaufe, und schlägt das Verfahren als zweiten Arbeitsgang vor, nachdem »man die ausdruckshafte Intuition erst frei« hat »spielen lassen«.

Die großen, das Bewußtsein verwandelnden, erst recht die epochenmachen Intuitionen lassen sich indessen nicht domestizieren. Sie erzwingen den Durchbruch, und es ist dann eine *cura posterior*, der neuen Seinslage das Wort zu leihen. Die Sprache, in der wir denken, ist reflexiv. Also können wir uns auf unsere Intuition zurückbeziehen, so daß aus diesem Selbstbezug des Reflektierens ein zirkuläres Denken in Gang gebracht sowie in zirkulären Begriffsstrukturen und in Gedankenweisen in Gang gehalten wird, bis die Intuition von konzentrischen Ringen umzingelt ist<sup>197</sup>. Daß Ostasien im Eigensten so denke, darüber hat uns Lily Abegg informiert. Leisegang hat an den Begriffsketten Heraklits, des Apostels Paulus und an Goethes Denken die *Denkform des Gedankenkreises* nachgewiesen, bei der »die einander parallel laufenden Kreise der Entwicklung des Individuums, der Menschheit, der Welt« entstehen. »Der metaphysische Grund, aus dem diese Logik erwächst, ... ist die Welt des Geistes, die aber mit der des organischen Lebens« wesensgleich ist. Dieser Einstellung verwandt ist Hegels Dialektik insofern, als sie einen »Kreis von Kreisen« zieht, deren Kreisläufe im Glasperlenspiel der Begriffe sich von Kreis zu Kreis überwälzen. Leisegang charakterisiert auch diese Denkform: »Der metaphysische Grund, aus dem Hegels Logik erwächst, ist die Anschauung der Wirklichkeit als eines Ganzen, in dem jeder Teil nur aus seiner Beziehung zum Ganzen verständlich wird.«

Die Zirkularität solcher Denkformen ist nicht zufällig und nicht willkürlich, sondern eine Folge und Ausprägung der jederzeit wiederholbaren Reflexivität unseres Bewußtseins, das ohne den ständigen Rückbezug auf seine – vom Gefühl gefärbte – Ichzuständigkeit sich selber bis zur äußersten Selbstentfremdung entlaufen würde. Das Gefühl ist es, das als Ganzqualität die Reflexion auf die unserem Subjekt-Objekt- Denkmodell unbegreiflichen Ganzheiten erzwingt, wobei es sich der »*intellektuellen Intuition*« als seines Transportmittels bedient. Die symbolische Weltanschauung bewerkstelligt die Errichtung von Gedankenpalästen, die eher Kunstwerken als wissenschaftlichen Systemen gleichen. Seiffert (S. 108) merkt zu einem schwierigen Text Hegels an: »Seine Sprache ist ästhetisch schön.« Daß Metaphysik Liquidationsbeschluß proklamiert, wobei dieses Tribunal angeblicher Wissenschaftlichkeit die Lebensquellen der Gedankendichtung geflissentlich totschießt. Die Wirklichkeit des Geistes kann freilich dieser Lebensquellen nicht entraten. Mag eine subjektlose Objektivität, eine Biologie ohne Leben, eine Psychologie ohne Seele und ein religionsloser Glaube zeitweise noch so sehr im Schwange sein, es sind doch nur Umwege um die Seins-Mitte von Wachstums-Ringen.

Nachdem wir die Intuition von der Inspiration wie auch von der Phantasie abgegrenzt und das Gefühlshaltige an der Erkenntnisfunktion des Intuierens festgestellt haben, sei nunmehr der Begriff definiert. Vorab negativ: Im Gegensatz zum diskursiven Denken entstammt das intuitive Urteil nicht aus Schlußfolgerungen, denn die Prämissen fehlen<sup>198</sup>. Wenn wir einen Gedankenfaden stückweise auswickeln, sind wir uns über den Ausgangspunkt, den Start und die Abfolge, über den zurückgelegten Weg und dessen Teilstrecken im klaren. Die Intuition kommt dagegen sofort am Ziele an, als hätte sie kein Woher, erst recht keinen Weg hinter sich gelassen; Intuition ist Ankunft scheinbar ohne vorherige Abfahrt und langwierige Reise. Daher vermag der Intuitive keine Rechenschaft über seine Methode abzulegen; er hatte sie gar nicht unter Kontrolle. Die Intuition hat jedoch Voraussetzungen; sie liegen im Strukturellen und bleiben beim Intuieren unbewußt wie die meisten Bedingungen unserer Lebensvorgänge.

Das *Raten, Vermuten und Schätzen* sind »geradewegs das Gegenteil« des Intuierens. Denn für jene »ist das Unsicherheitsbewußtsein schlechthin konstitutiv«, wie Wellek bemerkt, wohingegen die Intuition von Evidenzgefühl getragen wird: Sie »läßt Zweifel an der Richtigkeit im Akte selbst gar nicht zu«. Eine Wahrscheinlichkeitsrechnung wird überhaupt nicht aufgemacht; um Leute als Menge zu erkennen, brauche ich keine Zählung zu veranstalten; ein Blick genügt. Das diskursive Denken ist stets in Gefahr, den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen – beim Intuieren erblickt man den Wald, als wären die Bäume Säulen eines Doms. Das Intuieren ist intellektuelle Wahrnehmung; es ist ein Erkenntnisakt, der »über die bloße Tatsachenfeststellung einer Sinnesgegebenheit hinausgeht«. – Die Intuition ist also keine Erkenntnis, die der sinnlichen Anschauung unmittelbar entnommen wäre, erst recht kein instinktives Abschätzen; sie ist keine Tätigkeit des sinnlichen Bewußtseins, sondern der geistigen Sinne.

Daß wir zum Abschluß des Intuierens ein Urteil erhalten, ist charakteristisch für die Intuition im Vergleich zur Imagination, jedoch es ist Ergebnis eines Überraschungseffektes, nicht etwa Planerfüllung eines regelrechten Verlaufs. Was wir im gefühlsmäßigen, unvermittelten Innesein der Intuition erkunden, wird von uns als Urteil ausformuliert, so daß das Urteil die Aussage über das beim Intuieren Erreichte ist, wobei der Vorgang als solcher unerhell bleibt.

Währenddem wir bei der Inspiration uns als passive Empfänger fühlen, sind Intuitionen Erkenntnisleistungen, die wir erbringen, wenn auch des Ruckhaften wegen in Unkenntnis der Entstehungsphasen. Intuitionen sind Geschenke, die man sich selber macht, in der Heiterkeit oder gar Hochstimmung des Finderglücks, aber auch staunend, betroffen gar. In der Intuition wird der ganze Mensch aufgerührt und antwortet als Persönlichkeit auf die Situation, d.h. auf die Herausforderung durch die anderen, die Mit- und Umwelt. Dem ursprünglichen Wortsinn nach bedeutet »Intuition« – wie die »Theoria« – Wesensschau, also unmittelbar einsichtiges Verstehen des substantiellen Kerns, der Essenz eines Seienden. Die Intuition muß demnach von den »Kernschichten« und der Ganzheit der Person her verstanden werden.

wobei sie – wie das Bewußtsein – Psychisches mit Geistigem verknüpft. Manche Autoren betonen mit Nachdruck, die Intuition sei unbewußt oder doch vorbewußt; ihre Inhalte sind es nicht. Als Erkenntnisfunktion endet die *Intuition* im Bewußtsein; sie ist *eine Weise der Bewußtwerdung*. Das unmittelbare Aufblitzen des Gedankens oder Bildes, das plötzliche Wissen um das irgendwie gesuchte, dunkel, vag erahnte Etwas machen die Es-Haftigkeit der Intuition aus; das Ich sieht sich als Nutznießer, der ohne eigenes Zutun, ohne Verdienst belohnt wird. Doch ist dieses Auftauchen aus dem fließenden Strom des Erlebens nur dank dem Ruck so spürbar: Die Binde fällt von den Augen, die Plötzlichkeit des Sehens überrascht. Daß eshaftes Denken – es denkt in mir –, daß Bilder, Laute, Töne, vordem dumpfe Gefühle, Vermutungen, bisher unscharfe Empfindungen oder Gedanken über die Schwelle des Bewußtseins gleiten und in dessen Scheinwerfer-Kegel geraten, das ist ein milliardenhaftes, ozeanisches Geschehen, mehr oder minder bei jedem intelligenten Organismus, und es bedarf enormer Anstrengungen, zu der die wenigsten Menschen fähig sind, diesen Strom zu hemmen oder gar zu stauen. Das Woher der Intuition ist also nichts Exzeptionelles. Plötzlichkeit macht das Phänomen auffällig und profiliert es. Sonst wäre der Übergang so unmerklich wie vom eshaften zum bewußten Denken oder von frei schweifender zu konstruktiver Phantasie und dergleichen mehr. Vielfach ist es ein Denken aus Routine, das seine Stationen vergessen hat; es zieht einfach die Erfahrungssumme, wie der erfahrene Arzt bei der Diagnose, ohne die einzelnen Positionen zu zergliedern. Der Gesamtbefund ist maßgeblich.

Demnach ist die Intuition die gefühlsmäßige, von der ganzen psychophysischen Person motivierte Ansteuerung eines Geistigen, dessen plötzliches Innesein mit überzeugendem Evidenzgefühl eintritt.

Die Intuition erfaßt das Unmittelbare ebenso wie das Transzendente, wobei sie das Ungeistige vergeistigt. Auch die Symbolisierung nimmt mit jeglichem Vorlieb – einem Stein am Wegrand, einem Blümlein, einem Spiegel an der Wand – und erhebt das Geringfügigste als Sinnbild hinan zu Wert, Wahrheit, Weisheit. Die Intuition taugt somit vortrefflich zur *Symbolbildung*: sie nimmt die *Vergeistigung* vor, die aus dem Beliebigen das Symbol schafft. Das Intuieren übt die der Symbolisierung gemäßige Funktion aus: es transzendiert als geistiger Erkenntnisakt das Handgreifliche, Sinnliche, Vordergründige in das rein Geistige der Symbolidee.

Die funktionale Gleichförmigkeit entspricht der *strukturellen*. Wir haben gesehen, daß das Symbol als *Zweiheit in der Einheit* organisiert ist, bestehend aus der tatsächlichen, sinnlich wahrnehmbaren *Symbolgestalt* – Bild, Wort, Ton – sowie der verpflichtenden *Symbolidee*, dem Symbolisierten. Im Schußfeld der Erkenntnistheoretiker, bei Jean Piaget<sup>199</sup>, hören wir nun, daß auch die Intuition infolge ihrer Zweckbestimmung eine »Zweiheit in der Einheit« darstellt. Die Intuition soll laut Piaget »gleichzeitig das Objekt erfassen und dem Subjekt Wahrheit verbürgen«. Ein direktes *Ergreifen des Objekts* wäre für sich allein kein Intuieren. Die durch die Intuition gewährte subjektive *Gewißheit* ist vielmehr das krönende Ereignis: das Bewußtsein, im Einklang mit der Wahrheit zu sein und im Intuieren einen existenzwichtigen Wert zu verwirklichen. Piaget folgert richtig: »Die Intuition ist also ein Kompositum, das gleichzeitig normativ und ontologisch oder faktisch ist.«

*Das intuitive Arbeitsfeld bei der Symbolbildung und -auffassung* läßt sich wie folgt abstecken:

1. Im Hinblick auf die Symbolidee gebärt die Intuition, was von der Inspiration oder Imagination gezeugt wurde. Das Ausformulieren des Urteils ist intuitiv.
2. Symbole, die das Wirkliche, die Realität, die Erscheinungs- und die Lebenswelt zum unmittelbaren Substrat haben, werden nicht von der Imagination, sondern von der Intuition hervorgebracht. Bei der Imagination ist die Bindung an die Realität eine gelöstere, und die Phänomene können von vornherein Gespielen des freien Geistes sein. Die Intuition ist realistischer, und sie ist oft die Vorstufe des Rationalen.
3. Verbale Symbole, die im Gewand eines Begriffs auftreten - Begriffs-Symbole, Chiffren -, sind stets intuitiv entstanden, da allein das Intuieren - nicht die Imagination - in ein Urteil mündet.
4. Die unumgängliche Auslegung eines Sinnzeichens als Symbol ist ein intuitiver Akt.

### III

## DAS SYMBOL ALS ANGEWANDTE URKRAFT UNSERER LEBENSGESTALTUNG

## Neunte Betrachtung

### MIT SYMBOLEN LEBEN

Da wir die Materialien unserer wissenschaftlichen Analysen den einschlägigen Kulturzweigen entnehmen, wird *das kulturelle Gewicht des Symbols* auch ohne Kulturtheorie mit jedem Kapitel offenkundiger. Unsere Allgemeine Symboltheorie kann die symbolischen Besonderheiten der Kulturzweige sowie historischer Kulturen nicht berücksichtigen. Religiöse Symbole werden von ihrem Kontext intensiver eingefärbt als künstlerische, und wie verhält es sich mit dem kultischen Gebrauch von Malerei, Musik, Dichtung? Oder zur Geschichte: Die Symbole des Pharaonenreiches wären als eigentümliche Einheit zu begreifen. Wir können uns auch nicht mit jenen spezifischen Symbolverbänden beschäftigen, wie sie von der Astrologie, Alchemie, Rosenkreuzerei, Freimaurerei usw. repräsentiert werden. Generell läßt sich feststellen: Religion, Kunst, Dichtung, Mythos und Metaphysik würden ohne die Wirkungskraft der Symbole austrocknen und verblassen. Die Wissenschaft wäre hilflos dagegen; sie hätte nur noch Museales zu verwalten. Ja, sogar Wissenschaft und Technik würden zunehmend erlahmen, bis schließlich ein Stillstand eintreten würde.

Denn das schöpferische Vermögen des Menschen nährt sich so sehr aus Inspiration, Imagination und Intuition, die sich angemessen nur im Symbol ausdrücken, daß die Begriffe ohne die symbolischen Vorstöße ins Unbekannte taub würden. Das Haben der Begriffe – die Dispositionsbefugnisse, die sie uns erteilen – setzt das unverfügbare, kreative Schwinden und Erstarren von Symbolen voraus, in denen wir Werte akzentuieren. Der Mensch schafft Kultur nur aus dem, was ihm von der Natur vorgegeben wird, als Geschaffener, ja in gleichzeitigem Geschaffenwerden, denn unsere Geschaffenheit ist eine fortgesetzte. Und da wir in eine Kultur hineingeboren und zu ihr erzogen wurden, sind wir zudem ihr Geschöpf und bleiben es auch als Kulturträger und Kulturschaffende.

Der Mensch ist von Natur aus und verstärkt infolge seiner Kultur ein Gemeinschaftswesen; der Symbolgebrauch hat deshalb immer einen sozialen, oft einen politischen Aspekt. Damit haben wir unsere Erste Betrachtung eingeleitet. *Das Sozial-Symbol* wird unter dem leitenden Symbol-Telos noch näher dargestellt werden. Der Mißbrauch, der mit Symbolen getrieben werden kann, ist in der Politik am gravierendsten, zerstörerisch für Gruppen und Institutionen, für Nationen und ganze Kulturen. Auch Begriffe können verfälscht werden; so indem ihnen eine Bedeutung untergeschoben wird, die zur Manipulation im Machtkampf zweckdien-



lich ist. Was alles wird unter die Termini »Demokratie«, »Sozialismus«, »Soziale Gerechtigkeit« subsumiert, nur um drei Beispiele zu nennen. Fachwörter werden zu Schlagwörtern »umfunktioniert«, wie man mit sich entlarvender Brutalität sagt. Weit effektiver sind indessen bei Propaganda und Agitation Symbole, da sie die Affekte schüren und zuzeiten zur Siedehitze bringen. Des Landvogts Hut »mit gebognem Knie und mit entblößtem Haupt verehren« zu müssen, wie in Schillers »Wilhelm Tell«, ist ein Alptraum. So bricht man den Mutlosen das Rückgrat, wiegelt die anderen zur Rebellion auf.

An sich ist *das Symbol ein Instrument der Freiheit*. Der Begriff ist zu definieren; die Begriffsbestimmung legt ihn eindeutig fest. Das Symbol entzieht sich einer so starren Profilierung; die Form läßt oft vielfache Ausprägungen zu, bisweilen so arten- und gestaltenreich wie die Gartensorten der Rosengewächse. Selbst bei klaren Konturen ist die Einpassung in den Verbund mehrerer Symbole ohne Verstümmelung, ja mit Eleganz zu erreichen. Vor allem aber ist das Symbol stets für mehrere gedankliche Interpretationen offen, an Zeit und Umstände anschmiegsam, im Einzelfall variabel, so daß die Symbol-Auffassung sich überhaupt erst in der Auslegung durch den Symbolbetrachter abrundet. Symbol-Versionen sind nicht widersinnig oder unnütz, wie schlechte oder gar widersprüchliche Definitionen, sondern ein Zeichen überquellenden Geisteslebens. Je zahlreicher die Variationen und Versionen eines Symbols sind, desto größer ist seine kulturelle Geltung; die Zahl der Anwendungsfälle läßt auf die Wertschätzung schließen.

Man könnte zugespitzt sagen: die Anerkennung des Sinnzeichens durch den Verstehenden ruft das Symbol ins Leben. Allein in Gemüt und Bewußtsein des Annehmenden kann das Symbol seine Wirkungsmacht entfalten, und erst die Ausdeutung vollendet die Symbolerfassung. Die Noten einer Komposition lassen dem ausübenden Musiker einen gewissen Spielraum, etwa bei der Schnelligkeit des Spiels. Bei der Symboldeutung ist dem freien Ermessen des Auslegers eine noch sehr viel weitere Bandbreite eingeräumt, von dem wechselhaften Ausmaß innerer Beteiligung ganz abgesehen. Denn die Hermeneutik kann in einer Vorenthaltung versanden: ohne unser Herzblut ist das Symbol wirkungslos und gleicht raschelndem Laub. Kalte Symbole sind tot. Wieweit der Einzelne sich faszinieren läßt, ist stets seine Sache. Auch wer den Kotau macht, kann mit völliger Gefühlskälte oder furchtsam denken, was ihm in den Sinn kommt.

Das Symbol sperrt sich gegen jede Zwangsläufigkeit, gleichwohl passen es Ideologen ihren Zwecken an, insbesondere durch drei Maßnahmen oder (je nach Geschmack) Machenschaften: (1) Die natürliche Vielfalt der Symbole wird künstlich durch *Ächtung unerwünschter Symbole* eingeschränkt; die Aufmerksamkeit wird auf *die privilegierten Symbole* gelenkt, deren Hochachtung den Gehirnen eingebleut wird. Ihnen die Reverenz zu erweisen, wird unter Strafandrohung erzwungen. (2) Die Deutung sowohl der verfemten wie der hochgepriesenen Symbole wird fixiert. Eine Institution (Partei, Kirche, Gremium von »Meinungsmachern«) maßt sich das Interpretations-Monopol an oder besitzt es durch Verfassungsauftrag. Was der Untertan, Parteigänger, Gläubige für wahr zu halten hat, wird ihm vom Lehramt vorgeschrieben, indem es Dogmen verkündet. Seitdem den Wissenschaften ein aber-

gläubischer Respekt gezollt wird, preisen Ideologen ihre Doktrin als wissenschaftliche Erkenntnisse an. In Wahrheit handelt es sich gar nicht um Theoreme, deren Sachverhalt sich verifizieren ließe, sondern um simple Meinungen oder bestenfalls um Symbole, die eine Institution für ihre Ideologie beschlagnahmt hat. (3) Die bevorzugten Symbole werden mit allen Mitteln der Massenbeeinflussung dazu benutzt, die Vorstellungen und das Verhalten des einzelnen und von Kollektiven zu regulieren. Das Weltbild ganzer Generationen wird dadurch vorprogrammiert, und was die Menschen für die Wirklichkeit halten, ist mehr oder minder ein Abklatsch des ihnen aufgenötigten Weltmodells. Mitreißenden Rednern fällt es unter der Glasglocke einer solchen Ideologie nicht schwer, mit ihrer Demagogie Volksmassen zu jeder Greuelthat, zu Brandstiftung, Mord und Krieg zu verhetzen. Die Geschichte ist ein Lehrbuch dessen, daß die Macht der Symbole über die Gemüter besonders verführerisch ist.

Dennoch bewahren sich Eigenwillige skeptisch vor den Schlingen der Seelenverkäufer. Sie halten sich im grauen Abseits der Unscheinbaren oder nehmen die provokante Rolle eines Außenseiters notgedrungen, aggressiv oder verzweifelt in Kauf. Relativ viele Menschen reagieren auf Sinnbilder sehr empfindlich; sie scheuen das Unerklärliche daran, die Mächtigkeit der Seelenmagie, die sie zu überwältigen droht. Begeisterung der einen, Abscheu der andern, Zurückhaltung der aus Selbstbehauptung Zaudernden sind einige markante Punkte der Eindrucksskala bei der Konfrontation mit diktierten, anbefohlenen oder auch nur aufgedruckten Symbolen. Selbst die anezogenen, in Sitte und Volkstum eingefleischten großen Sinnzeichen sind in Epochen des Wankelmuts und bei individuellen Krisen, sogar in fast jeder Pubertät äußerst gefährdet. Von hundert Franzosen beten siebzig nie, meldeten die Zeitungen Anfang 1977; also sagen ihnen die Symbole der Kirche zu wenig oder nichts. Denn das Gebet ist der Prüfstand für die Kraft des Glaubenssymbols, das Sinnliche in das Geistliche zu sublimieren.

In der Politik wird um sehr Reales gekämpft, um Land, Wasser, Luft, um Rohstoffe und Märkte, um Haustiere und Arbeitskräfte. Insofern ist jede Politik *volens volens* Real- oder Machtpolitik, denn politisch betätigen kann sich allein der Mächtige. Die Ohnmächtigen erleiden die Politik. Aber wie die Wirtschaftspsychologie und die psychologische Kriegsführung aufzeigen, sind Stimmungen, Glaubensüberzeugungen und weltanschauliche Einstellungen Faktoren auch der ökonomischen Abläufe und des Machtkampfes. Seit der Religionssoziologie von Max Weber kennen wir die Führungsrolle der Calvinisten und Puritaner bei der Entstehung des Kapitalismus. Das öffentliche und familiäre Verhalten der Chinesen war rund zwei Jahrtausende konfuzianisch, auch wenn der einzelne dem Taoismus oder Buddhismus anhing. Man könnte die Wirtschafts- und die politische Geschichte großenteils als einen Rangstreit der Symbole schildern, als homerischen Götterstreit sozusagen. In diesem gewaltigen Tumult entscheiden die Waffen; die Nachfahren jener heidnischen Sachsen, die Karl der Große mit Massenexekutionen dem Kreuz unterworfen hat, waren oder sind die treuesten Christen. Wo die Rote Armee steht, wehen die Fahnen der Weltrevolution siegreich. Indessen ist das nur das vordergründige Geschehen nach dem Gesetz der großen Zahl. Dieses Gesetz ist in der Esoterik indessen

ungültig: Menschen kann man töten, den Geist nicht. Wenn Goethes »Selige Sehnsucht« vergessen wäre – die flatternden Schmetterlinge zauberten das Weistum alljährlich hervor. Und ein Empfindsamer findet sich immer. Die symbolische Weltanschauung überdauert, formuliert oder nicht, alle politischen Systeme, Gesellschaftsordnungen und Doktrinen. Auch der *homo politicus* ist und bleibt trotz aller Rationalisierung ein *homo symbolicus*.

### Riten

Zum vollen Verständnis des Sozial-Symbols muß man dessen Einbindung in Riten beachten. Beim Wort »Ritus«<sup>200</sup> denkt man an die Liturgie der Kirchen, an Initiationen, an militärische Zeremonien, an politische Kundgebungen, also an Kulte oder an kultähnliche Schaustellungen. *Der Ritus ist eine symbolische Handlung, bei der Zeit, Ort und Ablauf streng geregelt sind.* Sein wesentliches Merkmal ist die *Wiederholung*: der ursprüngliche Akt des Heils soll durch fortgesetzte Handlung – den Ritus – wiederhergestellt und rechtskräftig werden. Schon dieser Versuch des Heilmachens, der Einholung der heilen Ursprungswelt, einer Heimholung des Menschen, deckt den latenten *Mythos* auf, der sich im Ritus aktualisiert. Der Mythos liefert das Muster, nach dem der rohe Weltstoff rituell bearbeitet wird. Im Ursprung berühren sich der Anfang und das Ende des Weltlaufs. Religiös: Die Seele ist von Gott abgefallen und kehrt zu Gott zurück. Politisch: Der Kommunismus ist der anfängliche und der endzeitliche Status des Gemeinwesens. Das Symbol ist der Wegweiser in den ersehnten Endzustand; der Ritus bringt durch Vollzug seines Tuns den Gläubigen auf den rechten Weg, so daß Fehlgänge vermieden werden und der Mensch ans Ziel gelangt.

*In der politischen Ästhetik ist der Ritus tonangebend*, im prunkvollen Hofzeremoniell ebenso wie in machtvollen Demonstrationen des Partei- oder Volkswillens. Das gilt für die aufwendigen, sorgfältig inszenierten Spektakel, nicht minder jedoch für Aufläufe, Zusammenrottungen, Umzüge, die lawinenhaft anschwellen. Wo sich Massen zusammenballen und in Aktion treten, schleichen sich selbst bei Anarchisten Riten ein, so paradox das klingt. Desgleichen bei Rationalisten. Wer daran zweifelt, sei an die Erscheinungsformen der Studentenrevolten der Sechziger Jahre erinnert<sup>201</sup>: die flatternden schwarzen und roten Fahnen, die Spruchbänder, die heerwurmartigen Kolonnen, in Breitzellen untergehakt, mit abrupten Bewegungsphasen, oder das rhythmische Händeklatschen, die Sprechchöre, die skandierten Parolen, die Rock-Musik als Universalsprache der Jugend, die aufreizenden »Happenings« als revolutionäres Schockinstrument, und wieder Demonstrationen mit Transparenten und der Che-Guevara-»Ikone«, einem fast zu einem Christuskopf stilisierten Porträt. Für die alte Protestmethode der Demonstration wurden neue Formen entwickelt; von Koreanern ein Dauerlauf; von Japanern der »Schlangentanz«: in Zehn- und Zwölferreihen, einige Schritte halblinks, einige Schritte halbrechts, wieder von neuem, Stampfschritte, dazu rhythmisches Schreien; oder andernorts eine geschlossene Phalanx, wobei sich das vorderste Glied eine lange Stange quer vor den Leib

hielt. In Berlin kreierten Studenten im Wintersemester 1966/67 zwei weitere Varianten, die Spaziergang- sowie die Blitz-Demonstration. Ein ganzes Arsenal von Riten. Gewiß weder rational noch argumentativ, wie die beliebtesten Schlagwörter lauten, sondern ein Appell an den Masseninstinkt. Schon die Barttracht und das vernachlässigte Äußere waren ein irrationaler Protest. Das Pariser Universitätsviertel war während des eruptiven Ausbruchs der Mai-Unruhen 1968 in eine riesige Schaubühne »antiautoritärer« Aktionen »umfunktioniert« (ein vielgebrauchtes Tätigkeitswort); man tagte in Permanenz.

Bei genauerem Nachforschen oder zufällig stößt man auf die erstaunlichsten Rückgriffe: Auf dem Foto<sup>202</sup> einer Demonstration der Chinesischen Kommunisten aus dem Jahre 1968 erscheinen die fünf goldgelben Sterne; vorherrschend ist jedoch die Farbkombination von Rot und Grün, die für den volkstümlichen Taoismus sakral war. Das mitgeführte riesige Portrait des Vorsitzenden Mao wird von Zeichen des doppelten Hsi (»doppeltes Glück«) flankiert, das bei den Taoisten für gute Aussichten traditionell war.

Riten vergegenwärtigen sich als *Tradition und Ordnung*. Wie riskant Änderungen sind, die als Bruch mit der Überlieferung aufgefasst werden, hat die Römisch-Katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfahren, als die Traditionalisten an der lateinischen Messe des Tridentinums festhielten, und das gegen den erklärten Willen des Papstes und der Konzilsväter, fast aller Bischöfe. Das Beharrende ist oft stärker, als von den Neuerern erwartet. Daß der Ritus Ordnung ist, erweist sich bei seinem Vollzug, und sei es bei einer Demonstration mit den Merkmalen und Formen einer gemeinschaftlichen Willenskundgebung. Das Wort »Ritus« stammt aus der indogermanischen Wurzel rta = angemessen, gehörig, rechtens; verwandt mit rta = Brauch, Überlieferung, Recht, sowie mit dem deutschen Wort »Reim«. Alfons Kirchgässner<sup>203</sup> führt hierzu aus: »Was rite geschieht, ist gültig und verbindlich; irritum ist das Unrechtmäßige, Ungültige . . . Die rituelle Handlung stimmt überein oder bringt in Übereinstimmung mit der vorgegebenen Ordnung. Sie schafft Ordnung. – Der lateinische terminus technicus für die rituelle Handlung ist actio; das Wort kommt von agere (= mit geschwungenem Arm vorantreiben, zum Beispiel eine Herde; vgl. agmen = Heereszug), das ebenso wie das griechische pratein spezieller Ausdruck für das (rituelle) Schlachten der Opfertiere ist. Actio ist das im wahren Sinn bedeutungsvolle, stifterische Tun des Menschen, in dem er seine numinosen Erfahrungen ausspricht und auf die darin vernommenen Anrufe Antwort gibt.«

Das sind erstaunliche Zusammenhänge: von den Opferungen bis zu den rituellen Aktionen von Demonstranten. Politisch ist das ritualisierte Auftreten und Vorgehen eines Kollektivs immer.

### Gebräuche

Da kein Tier die schwierige geistige Operation des Symbolisierungsaktes, insbesondere das Transzendieren, zu leisten vermag, sollten die Biologen den Vorschlag ihres

Kollegen Adolf Portmann<sup>204</sup> befolgen und auf den Symbolbegriff verzichten. Den Ritus haben wir als symbolische Handlung beschrieben, und das mit gutem Grund, denn die symbolische Weltsicht schlägt in jedem Ritual durch. Man kann das Wortfeld jedoch ausdehnen und *Ritus* mit »Brauch« übersetzen; gemeint sind dann alle *sozialen Handlungen*, die durch *Tradition* festgelegt sind; der Nachwachsende muß sie *erlernen*. Auch Tiere erlernen solches Tun; so wird der artgemäße Gesang mancher Vogelarten erst im Sozialverband erlernt. Jedoch sind die rituellen Vollzüge und ihr Verstehen bei den Tieren fast immer ererbt, und auch beim Menschen ist mehr angeboren, als Soziologen, Politologen und Pädagogen willkommen ist.

Die symbolische Welteinstellung sieht viele Gemeinsamkeiten auch da, wo andere weltanschauliche Richtungen sich auf eine ganz einseitige Position versteifen. Der All-Zusammenhang des All-Lebens ist ernstzunehmen; nichts und niemand ist hiervon ausgenommen. Es ist jedoch keine einförmige, sondern *eine gegliederte Ganzheit*. Wir müssen somit auf die Differenzierungen (Ausgliederungen, Abstufung) gleichermaßen achten wie auf die Kohärenz; nur die Berücksichtigung beider Prinzipien wird der Wirklichkeit gerecht. Als energetisches Sprachrohr der Vergeistigung wendet das Symbol *das Differenzierungsprinzip* an. Andererseits ist das Symbol als Chiffre des Seins aber auch das einzige Verständigungsmittel des Menschen über das Weltganze, das heißt für eine Anwendung des *Kohärenzprinzips*. Die Bindungsmittel ist das Gemüt; die sondernden Unterscheidungen trifft das kritische Bewußtsein.

In seiner höchsten, subtilsten Aufgipfelung ist der Ritus eine heilige Handlung: es sind das *Mysterienriten*. In seiner flachsten, veräußerlichsten Form empfinden wir den Ritus als *leere Zeremonie*, als ein Spektakel auf dem Jahrmarkt der Eitelkeiten, bar jeglichen Symbolgehalts. Als Mittleres haben wir jenes *Brauchtum*, das den Genossen in seine Genossenschaft eingliedert, ohne allerdings im geringsten über die Gruppeninteressen hinauszugehen. Dieser Prototyp eines rein weltlichen Daseins hat den gesunden Menschenverstand für sich, wird jedoch bei Gleichmacherei oder durch die Einengung des Geistigen aufstiegsfeindlich.

Angesichts der Nachbarschaft des menschlichen Soziallebens zum tierischen ist es nicht verwunderlich, daß das Brauchtum des gesunden Menschenverstandes viele Anklänge zu Verhaltensweisen von Tieren aufweist. Für tierisches »Zeremoniell« oder »Ritual« sind nach Adolf Portmann<sup>205</sup> zwei Merkmale kennzeichnend: (1) Das Ritual schreibt für einen notwendigen Akt im Leben des Tieres eine eigenartige, besondere Gestaltung vor, die gleichförmig durchgeführt wird. Und (2) solche Akte werden von den Sozialpartnern wie eine Art von Sprache »verstanden«. Es scheint doch wirklich, setzt Portmann hinzu, der so verstandene Partner habe sich benommen, »wie es der Brauch ist«. Die formalen Elemente dieses geregelten Benehmens gelten für das humane Ritual ohne Abstrich. Als Zoologe definiert Portmann: »Ritus ist jeder für eine bestimmte soziale Gruppe festgelegte geordnete Vollzug von Handlungen, die von den Mitgliedern der Gruppe verstanden werden«. Das wäre also die *Elementardefinition der Kollektivriten und des Gruppenrituals*.

Portmann<sup>206</sup> schildert *tierische Fortpflanzungsrituale* und hebt daran drei Kennzeichen hervor:

1. den *Gestaltwandel*. Die Erscheinung des Tieres verändert sich für die Dauer der Fortpflanzungsperiode. Beispiele: Das Pfauenrad; das Entfalten von Federkragen, Schwanzfedern, grellgefärbten Luftsäcken bei Fasanen und Haselhühnern; arttypische Figuren auffälliger Schmuckfedern beim männlichen Paradiesvogel, der zudem »in Fortpflanzungsstimmung oft seine Haltung völlig verändert. So wirft sich etwa der Prinz-Rudolf-Vogel wie ein Turner am Reck vornüber und hängt, Kopf nach unten, mit gebreitetem Gefieder völlig zum Flächenornament geworden, an einem Ast«. Auch die Lautäußerung, das Singspiel – der Leierschwanz wird zum »Tonbild«, ganz »Melodie und Ornament« – und die Tiertänze sind zu nennen.

2. das Raumerleben, die *Reviergestaltung*, bei der die Umgebung in das tierische Verhalten einbezogen wird. Das »Territorium« wird als Eigenbesitz abgegrenzt und verteidigt; von ihm geht eine »vitale Stärkung und Steigerung« auf den Besitzer aus, wie beim Menschen von Heimat und Eigentum. Hier wollen wir Portmann ausführlicher das Wort erteilen: »Die Gestaltung des auserwählten Bezirkes kann sehr weit über das Freilegen eines Sing- oder Tanzplatzes und über den Nestbau hinausgehen. In der australisch-malaisischen Region lebt die Gruppe der Laubenvögel, bei der dieser Drang zur Formung des Territoriums besonders auffällige Formen annimmt. Die Männchen bauen im Gebüsch und Wald auf freigelegten Plätzen Laubengänge aus Zweigen, die sich dachartig zweizeilig ordnen – eine Öffnung auf jeder Seite lassend. In diesen Lauben und in deren Nähe singen und balzen sie und treiben die weiblichen Tiere zur Fortpflanzung. Sie zieren diese Laubenplätze mit Blüten, auffälligen Blättern, Muscheln und Schneckenschalen, deren kilometerweite Herkunft sich oft leicht nachweisen läßt. Glänzende Dinge locken ihre Aufmerksamkeit ganz besonders. Manche Arten bevorzugen bestimmte Farben, die eine weiße Blumen, die andere rote Gegenstände, der violette Laubenvogel blaue Verzierungen, blaue Papierfetzen, Lappen oder Blumen. Ja, zuweilen sucht dieser Vogel blaue Beeren, und mit Faserwerk im Schnabel streicht er den blauen Saft auf Holzstückchen, mit solcher Malerei das Blau um seine Lauben mehrend. Wenn ein Weibchen zugegen ist, so führt das Männchen seine Balztänze auf, produziert wunderliche Laute und ergreift während der Vorstellung dann und wann mit dem Schnabel ein Blatt, eine Blume, ein Papierstückchen. Ein einzelnes solches Programm kann 35 Minuten dauern. Wir wollen beachten, daß bei diesem Ritual der Laubenvogel echter Werkzeuggebrauch beim Bemalen stattfindet und daß sich hier ein Schmucktrieb äußert, dessen Einklang mit dem menschlichen nicht zu verkennen ist.«

3. der »*Kommentkampf*«, die eigenartige Ritualisierung der Aggressionstrieb, die durch Spielregeln aus der Rivalität von Artgenossen statt tödlichem Kampf schonenden Wettbewerb macht: Ein Turnier wird veranstaltet. Die Imponierstellung der Rivalen schlägt beim Unterlegenen in die »Demutsstellung« der Unterwerfung um, womit die Konfrontation beendet ist. Das stellvertretende Verhalten der Rivalitätszeremonien kann ganz situationsfremd sein, wie die Rupfkämpfe der Silbermöve.

Wesentlich ist allen Fortpflanzungsritualen der Stimmungsdruck des Männchens, das sich kundgibt, und der antwortende Eindruck auf das Weibchen. *Die Wechselwirkung Ausdruck – Eindruck* ist für das gesamte Ritual- und Symbolerleben

auch beim Menschen fundamental. In der Kundgabe äußert sich die Innerlichkeit. *Die Organe der Stimmungskundgabe* »entstehen immer aus bereits vorhandenen Organen elementarer Individualfunktionen der Erhaltung«. Das Organ der Erhaltungsfunktion wird zugunsten der sozialen Kundgabe-Funktion in Dienst genommen; eine neue, überindividuelle Dienstbarkeit des individuellen Organs. Diese Regel gilt auch für den Menschen. Der Zweck ist *die Gestimmtheit mehrerer* zu einer Gemeinsamkeit, etwa zur Geschlechtsvereinigung. Aber auch zur Gesellung. Die Gestimmtheit der Individuen muß gleichzeitig sein, was durch rituales Gebaren, durch *Synchronisation* erreicht wird. Die Masse intensiviert, zumal auf engstem Raum, *die Evokation*. (Hier sei an das Ritual einer Studenten-Demonstration erinnert.) Die Hervorrufung (Evokation) synchroner Stimmung wird durch Strukturen bewirkt, die bei Mensch und Tier dieselben sind: »evokationsbereite Urbilder von archetypischem Gepräge, nervöse Bahnen und Hormone von Blutdrüsen, deren Sekretion auf verschiedenen Wegen, unter anderem von gestalthaften Reizsituationen der Umgebung, ausgelöst wird. Manche dieser inneren Strukturen und Wirkweisen sind auf spontanes Arbeiten hin gebaut, andere dagegen auf langsamere Entwicklung hin gearbeitet. In allen Fällen spielen unbewußte Erregungen eine bedeutende Rolle und müssen auch beim Menschen sehr ernst genommen werden. Nicht umsonst gehören zur rituellen Erziehung und Technik beim Menschen so viele Mittel der Dämpfung des rationalen Wesens und der Freilegung von unbewußten Wirkungen. Nicht umsonst ist im Ritual beim Menschen das Element der Sinneswirkungen, der Musik, der Farben, Lichter, Düfte, Bewegungen so bedeutungsvoll. *Die Bedeutung des Rituals für die Synchronisation der Stimmungen ist eine ganz allgemeine für alles höhere Leben und geht über die Schranken Tier – Mensch hinweg.*«

#### Angewandte Urkraft

Das Leben in Gemeinschaft mit Artgenossen ist in der »Innerlichkeit« der Tiere verankert und deshalb »der optimale Zustand für höhere Tiere. *Das Individuum erreicht erst im aktiven Gesellschaftsleben die höchste Intensität seiner Innerlichkeit, die größte Fülle, die sich auch in der Erscheinung sinnhaft kundgibt – und andererseits strömt in diesem optimalen Zustand die weiteste und stärkste Wirkung von jedem Einzelnen auf die andern Glieder der Gruppe aus, so daß auch das Ganze der Gruppe eine Steigerung der vitalen Funktionen erfährt. Daß diese Wechselwirkungen in jedem primären Sozialverband, also auch für das menschliche Leben gelten, ist uns wohl allen gegenwärtig.*«

Die Gesellung (Sozialisation) hat die Lenkung des Triebablaufs »in gestalthaft geordnete Handlungen« zur Voraussetzung, denn ohne Mäßigung wäre die Aggressivität für die Gruppe vernichtend. Erleichtert wird die *Sozialisation* durch den Sozialtrieb, das Bedürfnis nach der Nähe des gewohnten Artgenossen, und durch die soziale Rangordnung, etwa die Futterhierarchie, Pick- und Hackordnung, die Harremsbildung, die Führung durch Leittiere. *Der ritualisierte Konflikt* hemmt durch Aggressionskontrolle das Gegeneinander; der Haß wird in die Schranken gewiesen.

Die *Rituale der Bindung*<sup>207</sup> aber führen absichtlich zum Miteinander; sie halten zu freundlichen Kontakten und zum Beistand an, wecken Liebe. Man grüßt sich, man hilft sich, ein Band wird gestiftet, Feste werden gefeiert. Die Moral des Menschen hat eine biologische Wurzel. Triebe, Instinkte, Begierden, Strebungen, Stimmungen, Affekte: das sind Antriebskräfte, die den Menschen motivieren. Es sind Äußerungen seiner Leiblichkeit, seiner Biologie, und zwar in einem Bereich, in dem die Verhaltensforschung, die Psychologie, Tier und Mensch umschließt. Es sind die psychischen Energien, denen unsere Motivationen die Durchschlagskraft verdanken und deren Mangel oder Schwäche unser Versagen beklagen läßt. Das greift über Seelisches in das Geistige hinein.

Die *Urkraft unserer Lebensgestaltung* ist das personale Telos, die innerste, uns selbst oft verborgene Triebfeder der Selbstformung und der Selbsthingabe, die unsere Geistgestalt ausprägt. Die Symbole sind nicht die Urkraft selbst, sondern ihr Medium, und wo wir mit Symbolen an unserer Selbstgestaltung arbeiten, da *teilt sich uns in Symbolen die angewandte Urkraft unserer Lebensgestaltung mit*. Die genetische Betrachtung der Symbole muß demnach durch eine finale Symbol-Auffassung ergänzt werden, was wir im nächsten Hauptstück abhandeln wollen. Daß das Symbol eine Wirkkraft besitzt, haben wir von allem Anfang an und in immer neuen Sektoren symbolischer Einstellung festgestellt. *Das Ritual* fügt eine weitere Erkenntnis hinzu: die, wie tief die Triebfedern der Lebensgestaltung in die menschliche Stammesgeschichte hinabreichen und wie breit die Gemeinsamkeit ist mit der Kreatur, mit allem Seienden. Denn Energie ist allerorts am Werk, wo etwas geschieht, von den Atomen bis zum Schaffen des Geistes. *Die energetische Symbolik* ist die allerwichtigste.

Die Kraft der Rituale reicht von der Triebbändigung bis zur Himmelsreise in Dantes *Göttlicher Komödie*. Das religiöse Welterleben, das Wissen um den Tod, die Kulturinhalte schlagen sich in Ritualen nieder. Die »sehr viel allgemeinere Funktion der ritualen Strukturen« ist indessen mit Portmann<sup>208</sup> »im Gesamten alles sozialen Lebens zu sehen«. Ritus ist nichts Archaisches, das allmählich vor dem Rationalen weichen würde – das ist »eine tragische Verkennung«. »*Das Ritual ist ein stetsfort benötigtes Instrument alles Soziallebens*«, und die sich dagegen aus intellektuellem Hochmut sträuben, verfallen unbewußt, ungeistig »den mächtigen Einflüssen irrationalen Lebens«, wie die vermeintlich rational, argumentativ operierenden Studenten der Revolte.

Auch wo das Ritual einzeln vollzogen wird – die Individualriten –, ist es überindividuell, ein Organ des Soziallebens. Die ritualen Bindungen entfalten sich am freiesten im Kreise vertrauter Menschen. Die Lebensform des Frühmenschen war die kleine, isolierte Gruppe. Heute ist die ganze Erde vom Menschen dicht bevölkert, in Mammut-Siedlungen, mit einem dichten Verkehrsnetz. Der Fernseher berichtet aus Tokio, New York, Moskau, aus dem Urwald, von einer chinesischen Kommune. Das »*Dasein in kleinen überschaubaren Gruppen*« ist laut Portmann »tief im menschlichen Wesen begründet und wird stets eine der Grundlagen eines menschenwürdigen« Soziallebens sein. Der Gegensatz dessen zur »historischen Situation einer erderfüllenden Menschheit« schafft mit an den gewaltigen Spannungen unserer Zeit.

»Die Bewältigung dieser Spannungen hängt unter anderem von der Zukunft der rituellen Entwicklung ab. Das Ritual, das die eigenartige menschliche Daseinsform in ihrer Geschichtlichkeit ermöglichen hilft, muß einerseits der Grundforderung des Lebens in kleinen Gruppen entsprechen und muß andererseits die Begegnung mit den Gliedern des umfassenden Ganzen in völlig neuer Weise regeln und sichern. Wir erleben in den technischen Kriegen der jüngsten Zeit immer mehr den Zusammenbruch jener Rituale, die einst selbst den ernstesten Kampf in Formen gebändigt haben. Die Gefahr, die mit diesem Verlust jeder »Ritterlichkeit« heraufzieht, ist das Ende der Humanität – das nur durch eine gewaltige schöpferische Tat der Gestaltung neuer *Rituale übernationaler Begegnung* gebannt werden kann.«

### Selbstverpflichtung

Die Ritualgestaltung, wie sie von Portmann gefordert wird, wirft das Problem der »rituellen und symbolischen Beherrschung verantwortungsvollen Handelns« auf, das von Klaus Hammacher<sup>209</sup> philosophisch zur Diskussion gestellt worden ist. Hammacher schreibt: »Handeln hat einen Grund. Im alltäglichen Denken wird man diesen Grund in einem Zweck oder Ziel suchen, dem die Handlung dienen soll. Nehmen wir aber ein rituelles oder symbolisches Verhalten als Handeln wahr, d. h. verstehen wir Zeremonien aller Art: Staatsempfänge, Wachablösung, Hochzeitsbräuche, religiöse Kulthandlungen, aber auch selbst scheinbar selbstverständliche Gesten wie Begrüßung durch Hutabnahme, Händeschütteln, Verbeugung usw. als Handlungen, so wird man Mühe haben, einen Zweck als Grund dieser Handlungen anzugeben. Sie aber einfach nicht als Handlungen gelten zu lassen, geht nicht an, da ihnen oft eine entscheidende Rolle für unser öffentliches oder privates Leben zukommt. Man braucht nur an die geballten Fäuste zu denken, die uns täglich durch die Massenmedien vor Augen gerückt werden – wie früher einmal die zum Hitlergruß erhobenen Arme –, um die Handlungsimpulse in solchen symbolischen Verhaltensgesten zu erkennen.«

Begreift man das Ritual als Symbolsystem und unter beidem ein Verhaltensmuster, so muß man sich fragen, ob *das Verhalten* verantwortlich ist. Der Verhaltensbegriff allein gibt darauf keine Antwort; so lesen wir bei einem Biologen:<sup>210</sup> »Verhalten läßt sich einfach als die Reaktion eines Organismus auf seine Umwelt definieren. Jede Form des Verhaltens, ob einfach oder kompliziert, ist eine Antwort auf Reize. Meist besteht der Reiz darin, daß in der Umwelt eines Lebewesens sich etwas verändert.« Mit Moral hat dieser Verhaltensbegriff nichts zu tun; er ist die Richtlinie für eine objektive Verhaltensforschung, sonst nichts. Die Naturwissenschaft kann und muß vielleicht Bedeutungsprädikate ausschalten – womit der Symbolik der Boden entzogen wird –, die Anthropologie<sup>210a</sup> kann von der menschlichen Innerlichkeit nicht absehen; sie muß vielmehr den ganzen Spannungsbogen von der Sinnesphysiologie und Neurologie über die Verhaltensbiologie des Menschen zur Philosophie ausbauen.

Das »moralanaloge« Verhalten von Tieren, wie es von Konrad Lorenz und anderen Verhaltensforschern nachgewiesen wird, verhilft uns zu einer gründlicheren Kenntnis der eigenen Triebstruktur. »Wir begegnen uns selbst in den Tieren, und wir verstehen uns selbst über die Tiere«, schreibt der Soziologe und Ethnologe Wilhelm E. Mühlmann<sup>211</sup>, fährt indessen fort: »Es bleibt aber das Rätsel bestehen, daß wir selbst ausfallende Instinkte durch Institutionen ersetzen, d. h. Vorrichtungen mit »Geist-Verstärkern (Sanktionen, Normen, Pathos), und daß wir überhaupt das Tieferliegende nur vermittelt des Geistes verstehen – in den Tieren oder in uns. Die Versuche, dieses subjektive Moment auszuklammern, sind gescheitert ...« Die Kultur ist kein System des angeborenen, sondern des erlernten Verhaltens; die traditionellen, erlernten Riten einer Kultur überformen in jedem Fall das dem tierischen vergleichbare Verhaltensmuster des Menschen. Allenfalls kann der Akzent zwischen den beiden Polen – ererbt, anerzogen – des Verhaltens wechseln. Eine Kultur kann stärker zur Disziplinierung ihrer Zöglinge oder aber zu deren Freisetzung neigen. Im letzteren Falle ist die Chance des Geistes und einer symbolischen Denkwiese größer, währenddem die Rituale bloßer Gruppenbildung und -erhaltung eher an tierische Sozialformen (Herden, Schwärme, Horden usw.) erinnern. *Das Stammes- und das kulturgeschichtliche Ritualerbe* können einander schwächen; das eine oder das andere kann dominieren. Die Kultur kann aber auch das Angeborene bis zur Unkenntlichkeit veredeln, so daß der reine Geist allein zu walten scheint.

Wir haben zu Beginn des Kapitels über die Benutzung von Symbolen, Symbolsystemen und somit von Riten zur Massenbeherrschung reflektiert mit dem Resultat: Wo die Massenpsychologie kompetent ist, werden Symbole zu Hülsen entleert; sie verschleißeln sich in der Signalwirkung. Auch sonst ist das *Symbol* jeglichem *Mißbrauch* zugänglich und kann in der Perversion z. B. für den Teufelskult oder zur schwarzen Magie verwandt werden; die Symbolenergie kann für das Makabre, Abstoßende, Böse mobilisiert werden. Dem Symbol als solchem wird das Gut oder Böse erst beim Gebrauch zugelegt: durch den Einbau in ein Symbolsystem, das dem Sozialsystem der Gruppe gemäß ist; durch die verbindliche Auslegung der Symbolidee; durch Zeit, Ort und besondere Umstände der Anwendung. Die angewandte Urkraft unserer Lebensgestaltung kann demnach zum Bösen oder zum Abschüssigen verleiten. Wer an einer Orgie, einer Satansmesse oder an den Ausschreitungen einer aufgeputschten Menge, des Pöbels, teilnimmt, begibt sich ethisch in eine Gefahrenzone.

Dem Symbolsystem und dem Ritus guten Willens ist daher die *Selbstverpflichtung* eigentümlich. Diese bedarf nicht des Gelübdes oder Eides, denn ein Gelöbnis liegt bereits in der Annahme eines Symbolsystems sowie im rituellen Brauchtum. Wer ein Symbol für seinen Seelenhaushalt wählt, wer sich einem Symbolverbund widmet, wer die Riten anwendet, trifft damit eine für sein geistseelisches Wohl eminent wichtige Entscheidung, denn er geht eine folgenreiche Bindung ein und gibt sich dem oft unterschwelligen Einfluß der Symbolenergetik preis.

Die Symbolanwendung und der Ritus haben nun stets etwas Spielartiges an sich. *Das Spiel*<sup>212</sup> ist ein Urphänomen des menschlichen Verhaltens. Auch Tiere verhalten sich spielerisch, ohne allerdings das »Tun, als ob« zu durchschauen. Man kann mit



Symbolen spielen – spielerisch umgehen –, und man kann einen Ritus als Spiel aufführen. Romano Guardini<sup>213</sup> spricht vom »Spielerischen der Liturgie« als einem Aspekt des Bildhaften, Anschaulichen, der freilich dem Sinn der heiligen Handlung untergeordnet ist. In dieselbe Richtung wie der Kult weisen das Spiel des Kindes und das Schaffen des Künstlers: »Liturgie üben heißt . . . werden wie die Kinder«; sie ist auch »Kunst gewordenes Leben«. Wie der Künstler ist der Spieler und der vom Symbol oder dem Ritus Faszinierte ganz eingetaucht in sein Tun, so daß dessen Erfahrung ihn, den Erfahrenden verwandelt, eine »Verwandlung im Gebilde«, die Hans-Georg Gadamer<sup>214</sup> zu der Bemerkung veranlaßt, daß es »das Spiel ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche Subjektum der Spielbewegung wird«. Wir dürfen uns hierbei nicht nur Kinderspiele, den Sport, die Gesellschaftsspiele – der Zerstreuung wegen, zur Unterhaltung gespielt –, sondern auch das Musik- oder Schauspiel vorstellen; ja Gadamer schreibt: »Sprachliche Spiele sind es auch, in denen wir uns als Lernende – und wann hören wir auf, das zu sein? – zum Verständnis der Welt erheben.« *Symbol und Ritus sind solche sprachlichen Spiele, die uns den Welt- und den kosmischen Horizont eröffnen.* Freilich setzt das voraus, daß man nicht mit der Sprache spielt, sondern sich dem »Spiel der Sprache selbst« hingibt. Symbol und Ritus führen nur den, der sich ihnen ohne Rückhalt anvertraut. Das gilt auch für den Anruf des Götterboten Hermes, des Seelengeleiters, für das Symbol- und Ritus-Verständnis. Der Hermeneutiker bestätigt uns dann: »Ein Spiel ist das Verstehen . . . Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht.« So ist auch die unerläßliche Sinndeutung von Symbol und Ritus ein Spiel.

Die drei Phänomene: Spiel, Symbol, Ritus haben denselben Mutterboden; Buytendijk (S. 92) charakterisiert ihn: »Jedes menschliche Spiel ist irgendwie bezogen auf den irrationalen undurchsichtigen Grund unsrer Leidenschaften und Triebe. Fähigkeiten, Dispositionen, Befindlichkeiten und Stimmungen sowie auf das ebenfalls völlig unerklärliche Schöpferische in jedem Tun.«

Das spielerische Hin und Her, das den Reiz des Spielens ausmacht, so daß es riskant und interessant ist, trennt das Spiel vom symbolisch-rituellen Brauchtum. Denn dieses kennt nur strikte Bewegungen; Lässigkeit beeinträchtigt den Vollzug und enthebt den Ritus seiner Vollmacht; nicht die kleinste Geste darf verwischt werden. Eine »leichtgesinnte Befreiung« ist allein das Spiel. Symbol und Ritus können sich – es ist selten genug – in Humor und Ironie baden, jedoch nur als äußere Hülle, unter der sich die Ehrfurcht vor dem Erhabenen und Heiligen versteckt. Das Spiel kann mit dem Schein Schindluder treiben, kann der Erscheinung arg mitspielen – Symbol und Ritus können das nicht.

Mit diesem einen Unterschied ist die Parallelität der drei Verhaltensweisen geradezu verblüffend. Die objektiv vorhandenen Bilder mischen sich in der Spielwelt mit subjektiven Phantasien. Das spielerische Hin und Her kann als dialektische Beziehung von Wirklichkeit und Schein aufgefaßt werden. Dieselbe bipolare Struktur die Zwei-Einheit – also wie bei Intuition und Symbol. *Im Tun-als-ob wird die Symbolbeziehung entdeckt*, denn die »symbolische Macht des Wortes ruft das Abwesende an«, die Elemente der Einbildungskraft. Das Scheinhafte bei Spiel, das Ideelle

beim Symbol und Ritus werden evoziert. Das Ideelle kann sich des Scheinhafte bedienen, etwa wenn das Einhorn zum Symbol erklärt wird. Die Distanz oder gar Diskrepanz zwingt zum *deutenden* Umgang mit den Phänomenen und mit der Welt. Bejahung und Verneinung, Spannung und Lösung haben jetzt, bei der Sinndeutung, in Symbol und Ritus das gleiche energetische Gefälle wie beim spielerischen Hin und Her. Symbol und Ritus verweisen in die Wirklichkeit des Geistes. Die dem Spiel eigene Realitätsebene ist die Illusion, jedoch nach Kants *Kritik der Urteilskraft* (§ 18) so, daß wir »im Spiel dem Schein und der Illusion erliegen und doch zugleich um die Realität wissen«.

Kant spricht in seiner Ästhetik von einem »Spiel der Urteilskraft« und bezeichnet als dessen Gegenstand das »Spiel mit der Furcht . . . zugleich *Spiel mit dem Leben* und *Spiel mit dem Tod*«. Die Angst wird im Spiel, im Symbol- und rituellen Brauch manipulierbar; der Mensch erlebt sich als den Urheber und Akteur seines eigenen Dramas. Im »*Spiel von dir und mir*« bildet sich der Mensch nicht nur durch Selbstformung, er begegnet auch seinem Tiefen-Ich. Der Spielende, der in Symbol und Ritus Versunkene, befreit sich spielerisch oder den Ritus vollziehend von der Verfallenheit an die Welt und erkennt sich selbst in der Zwei-Einheit offener Kommunikation. Oder, wie Buytendijk (S. 110) formuliert: »Dieses Für-sich-Sein ist eine innere Verdoppelung, eine Distanz zu sich selbst, die sich im Vollzug der Existenz ausbildet, erhellt und einen *inneren* Dialog ermöglicht.« Das ist die Ander-Ich-Erfahrung des »Schönen Wagnisses«.

»Wer spielt, hat einen Eid geleistet« (Alain<sup>215</sup>). Gemeint ist das Sich-Verpflichten, ohne das kein Illusionsspiel zustandekommt. Das erregende Hin und Her des Spielerischen macht Spaß, weckt eine freudige Neugier und wird im Weltbezug als dynamisch bildende Macht wirksam. Das setzt<sup>215a</sup> eine »Existenz in *zwei* Welten voraus: der sinnlichen und der unsinnlichen – und in *zwei* Schichten des Verhaltens: der situationsbedingten und triebhaften Schicht und der gewählten, entworfenen, eingebildeten Schicht. Dieses Verhalten setzt auch die Möglichkeit eines Sichverpflichtens voraus und bringt dieses zur Prägnanz . . . Wenn ein Mädchen mit einer Puppe spielt, wenn ein Knabe eine Schachtel bewegt, »als ob sie ein Auto wäre«, oder wenn eine alte Dame mit Karten eine »Patience« spielt, so gibt es immer einen Imperativ, dem sich der Spielende unterwirft«. Der Ernst, der beim Spielen fehlen kann, ist beim Symbol- und Ritualgebrauch unabdingbar, so daß die Selbstverpflichtung hier stets zwingend und von existentiellern Gewicht ist. Ernst *verinnerlicht* die Freude, fährt Buytendijk (S. 108) fort, und »verwandelt sie in Glück. Die Einheit von Ernst und Glück ist ein Merkmal jeder Leidenschaft, wie es das Liebesspiel in all seinen Formen beweist«.

Beim Sich-Einbilden und beim Transzendieren (Verinnerlichen, Vergeistigen) muß man sich – ob Spiel oder Symbolgebrauch – selbst disziplinieren, einem Plan, der Moral des Vorsatzes gemäß, woraus sich die Selbstbeherrschung ergibt. Gadamer redet von einer »Selbstdarstellung« des Spielers. Das Tun selbst hat dann, nicht nur beim Glücksspiel, das Abenteuerliche eines Wagnisses an sich.

Beim Regelspiel – der Symbolgebrauch und der Ritus sind immer regelhaft – kommt ein soziales, normativ ethisches Moment hinzu, da das Spiel ja ein gemein-



schaftliches ist. Es sind zwei Verpflichtungen (Buytendijk, S. 109): Erstens, »die Teilnehmer am Spiel verpflichten sich selbst, die objektiven Normen zu achten und sich an diese zu binden.« Zweitens: »Im Regelspiel wird von jedem Spieler gefordert, daß er sich einsetzt. Wer das nicht tut – sich selbst nicht zum Einsatz verpflichtet – ist ein Spielverderber, d. h. er benimmt sich »unmoralisch.«

Buytendijk (S. 108 f.) nennt noch ein weiteres Motiv der Selbstverpflichtung, das für alle Spielformen gilt und, bemerken wir, vertieft für Symbol- und rituelle »Spiele«: »Jeder Spieler will durch sein Tun, daß etwas gelingt. Was bedeutet dieses »Wollen«? Diese Frage öffnet weite Perspektiven. Wir beschränken uns auf die These, daß jedes »Wollen« immer ein Sich-selbst-Verpflichten ist. In der Verpflichtung, die beim Spielen mehr *gelebt* als gedacht wird, vollzieht sich eine innere Selbstverdoppelung. Diese ist das unmittelbare Erlebnis einer Zwei-einheit des Verpflichtenden und des Verpflichteten. – Spielen in menschlicher Weise ist jedenfalls kein Naturgeschehen wie beim Tier. Das Kind entdeckt im Spiel seine Menschlichkeit, weil es weiß, daß es *etwas selbst* verrichtet. Dieses Selbst-etwas-Tun ist immer ein Wählen und also ein Urteilen. Damit schafft sich das Kind – und jeder Spieler – ein freies Verhältnis zur Welt. Das ist nur möglich durch eine Selbst-Disziplin, die Grundbedingung jedes Schaffens.«

Zur Selbstverpflichtung ist allein der Freie fähig; sie ist *der* Akt der Freiheit. Der Ritus wird feierlich in Festen begangen. Zum Spiel setzt man sich in der Freizeit zusammen, von den alltäglichen Geschäften entlastet. Symbole sind der Führer zur Freiheit. Wo es daran mangelt, sind die Symbole resistent: Zeichen des »Ohnemich« oder des passiven Widerstands, der Gegenwehr in scheinbarer Unterwerfung, der Auflehnung und der Resistance.

## Zehnte Betrachtung

### OPERATIVE SYMBOLIK

Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung

Nach Politik, Soziologie und biologischer Verhaltensforschung wenden wir uns jetzt der Tiefenpsychologie zu, die sich, wie kaum eine andere Wissenschaft, für die Symbole interessiert. So kommt es, daß in der Symbolkunde die seelenkundlichen Erläuterungen gewöhnlich von Freud und der Freud-Schule sowie am häufigsten von Jung entlehnt werden. Wir haben uns statt dessen auf Universitäts-Psychologen gestützt, die teils experimentell arbeiten, teils geisteswissenschaftlich. Sigmund Freud (1856–1939) und seine prominentesten Schüler, Rebellen wider ihn: Alfred Adler (1870–1937) und Carl Gustav Jung (1875–1961) haben nicht Psychologie sondern Medizin studiert; ihr Fach war die Psychopathologie. Ihr Beruf war es, psychisch Kranke zu heilen. Krankengeschichten, Probleme der Diagnose und der Therapie haben sie zu ihren Untersuchungen bewogen. Bemerkenswerterweise haben diese Ärzte sich um die physiologischen Grundlagen ihrer Psychologien weniger gekümmert. Sie forschten nicht nach Ursachen, sondern nach dem Motiv des Kranken; Hirnzellen, Nervenfasern, Hormone sagen über Motive nichts aus. Die Vorstellungswelt des Menschen ist ihr eigentliches Objekt, und zwar in Gestalt von Traum- oder Phantasiebildern.

Unsere bisherigen Kategorien<sup>216</sup> waren psychologisch das *Erleben* sowie das *Verhalten*. Das Verhalten oder, bei Menschen, das Sich-verhalten war der Leitbegriff unserer vorigen Betrachtung. Seiner Äußerlichkeit und Öffentlichkeit und seiner aktiven Komponente, dem Tätigsein, entsprechen die Riten und Spiele. Vom Erleben sprachen wir namentlich unter den Auspizien Diltheys; aber auch die Gefühls- und Gemütslehre (Krueger u. a.) gehören hierher. Als Erleben bezeichnen wir das Subjektive, Innerliche, das nur dem Erlebenden persönlich zugänglich ist, wobei Wachheit, Helligkeit, Stellungnahme und Initiative schwanken. Währenddem sich das Erleben von innen nach außen wendet, ist es beim Verhalten umgekehrt: es verläuft von außen nach innen. Für die symbolische Esoterik ist der Weg nach innen der entscheidende; das äußere Verhalten ist indessen der Gradmesser des innerlich Erreichten.

Das Erleben der Symbole ist ein anfänglich vielleicht unterschwelliges, letztlich jedoch bewußtes, und wo über Symbole nachgedacht wird, spielt es sich im Bewußtsein ab. Der Umgang mit Symbolen kann nur ein aufmerksamer, hellwacher sein, denn der Aufstieg zur Symbolidee, das Symbolisieren, ist wie auch die Symbol-Auslegung ein philosophisches Unternehmen, nichts für Zerstreute oder Denkfaule.

Geraune wäre verfehlt. *Symboldenken ist ein Akt der Bewußtheit*, und wo das eigene Selbst hervortritt, ein Akt des Selbstbewußtseins. Deutung erfordert Deutlichkeit, Bewußtseins-Klarheit.

Gleichwohl haben wir Anlaß, uns mit dem *Unbewußten* und seinen Symbolen zu beschäftigen. Ob es ein Unbewußtes gibt oder nicht, diesen Streit lassen wir auf sich beruhen. Vorhanden ist für den Menschen nur das, von dem er irgendwie Kenntnis nimmt. Uns genügt die hypothetische Konstruktion, die jene dynamisch wirksamen Inhalte und Funktionen des Seelenlebens unter ihre Obhut nimmt, die unserem Bewußtsein gar zu leicht entwischen – eine mittelbare Kenntnis also, ein Annäherungsversuch. Triebe, Dränge, Begierden, Instinkte, Wünsche und Ängste, Impulse – wir verdrängen sie vielleicht, oder sie bereiten unter der Decke – latent – einen Ausbruch vor, der dann furchtbar werden kann. Ein Affektstau erzwingt irgendwann, irgendwie die Entladung. Man schiebt Kleinigkeiten beiseite, bis einem der Kragen platzt. Wir befinden uns hier in nächster Nachbarschaft zu jenem Wissenszweig, der sich mit der Steuerung des angeborenen Verhaltens, mit den »Instinkten« beschäftigt. Jung verwendet den Instinktbegriff<sup>217</sup> insbesondere im Zusammenhang mit seiner Archetypenlehre; Biologie und Psychologie überschneiden sich in diesem psychosomatischen (leibseelischen) Bereich. Dem Gegensatzpaar Erleben – Verhalten fügen wir folgerichtig ein weiteres hinzu: Die Präsenz des Bewußtseins – die Latenz des Unbewußten.

Bedürfnis und Getriebensein sind die Schlüsselreize. Auf die Auslösesituation folgt die Reaktion. Dieses biologische Schema ist von Jung auf seine Archetypen übertragen worden. Freud geht davon aus, daß im Menschen ein »Lebenstrieb« (Eros) – im wesentlichen der Sexualtrieb – und ein »Todestrieb« angelegt seien; ihre Anziehung und Abstoßung erzeugen als Triebenergie die Bedürfnisspannung und halten so die Lebensaktivität in Gang. Jung<sup>218</sup> definiert die *psychische Energie* analog zur Physik: das die Natur gestaltende Prinzip einerseits, das geistige Prinzip andererseits begründen durch ihre Gegensatzspannung die Energetik psychischer Felder. Freud wie Jung denken in ihrer Energetik polar, so daß deren Struktur der polaren Symbolstruktur konform ist. Gustav Richard Heyer<sup>219</sup>, der übrigens auch die Triebe und den Instinkt abhandelt, hat die Tiefenpsychologie und die moderne Physik zusammengespannt unter dem Titel *Vom Kraftfeld der Seele*. Wenn wir nach der Urkraft unserer Lebensgestaltung fragen, die sich in Symbolen manifestiert, so läßt sich der Einstieg von der Tiefenpsychologie erwarten. Wer mit Symbolen arbeiten, werken will – »operative Symbolik« –, wird von der Freud- und von der Jung-Schule zu lernen haben.

#### Wie C. G. Jung das Symbol definiert hat

Sigmund Freud hat bereits Symbolregister angelegt; er operierte aber mit einem unzulänglichen Symbolbegriff. Von Freuds Traumforschung und Psychoanalyse ist indessen Herbert Silberer zu seinem Buch *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* initiiert worden, das im Jahre 1914 in Wien erschienen ist<sup>220</sup>. Silberer drückt

eingangs eine Erzählung des Titels »Parabola« ab, die aus dem Werk *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert* (Altona 1785 bis etwa 1790) stammt. Nach der psychoanalytischen Deutung der Parabola zergliedert er sie unter den Leitideen der Alchemie, der Hermetik, der Rosenkreuzerei und der Freimaurerei, womit er den Anschluß an seine Gegenwart hergestellt hat. In einem zweiten, »synthetischen Teil« erörtert Silberer die Grundbegriffe der »königlichen Kunst«, ihre Etappen, ihr Ziel und ihre symbolischen Werkzeuge. Damit ist das erste tiefenpsychologische Modell einer operativen Symbolik konstruiert worden; es ist noch immer brauchbar.

Die operative Symbolik hat danach in C. G. Jung ihren Großmeister gefunden, der unter der Fuchtel des Positivismus nicht müde wird, den rein naturwissenschaftlichen Zuschnitt seiner Expertisen zu betonen. C. G. Jung und seine Schüler haben die reichhaltigen, vielgestaltigen Materialien ihrer Symbolik vor allem aus Mythen und Religionen sowie aus der Alchemie geschöpft; auch aus der Dichtung. Sie haben die kulturhistorischen Funde mit Träumen und Phantasien von Patienten verglichen<sup>221</sup>. Hieraus ist die Theorie Jungs abstrahiert. Bei Jung hängen nun drei Begriffe ineinander: Komplex, Archetypus und Symbol. Wir isolieren zunächst *das Symbol* und zitieren die bemerkenswerteren Definitionen Jungs nicht in chronologischer, sondern in systematischer Anordnung:

1. Trotz der Abhängigkeit Jungs von Freud<sup>222</sup> können wir diesen ignorieren, weil die Symbolauffassung Jungs jener von Freud<sup>223</sup> diametral entgegengesetzt ist. In der Diskussion über den Sinn der Symbole ist es zwischen beiden zum Bruch gekommen, so daß wir am Scheideweg stehen.<sup>224</sup>

2. Infolge seiner Abstandnahme von Freud unterscheidet Jung streng zwischen Allegorie, Zeichen und Symbol<sup>225</sup>. Zeichen und Allegorie stehen für eine bekannte Sache. Dagegen heißt es: »Eine Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als bestmögliche und daher zunächst gar nicht klarer oder charakteristischer darzustellende Formulierung einer relativ unbekanntem Sache erklärt, ist *symbolisch*.«

Die sehr weitmaschige Formel, daß das Symbol »Ausdruck für einen bis dahin unbekanntem oder bloß relativ bekannten Tatbestand« ist, droht den Symbolbegriff Jungs zu verwässern. So erklärt Jung<sup>226</sup>:

a) »Insofern jede wissenschaftliche Theorie eine Hypothese einschließt, also eine antizipierende Bezeichnung eines im wesentlichen noch unbekanntem Tatbestandes ist, ist sie ein Symbol.« – Das wären *vorläufige oder Interims-Symbole*, die vielleicht morgen durch einen exakten Begriff *ad acta* gelegt werden. Wir erwähnen diesen Gegenstand einer wissenschaftlichen Symbolik bloß.

b) Die Unbekanntheit des Tatbestandes kann auch rein subjektiv sein<sup>227</sup>: Bei den Alchemisten drückt das Symbol »die unbewußten Projektionen« aus. »Die Alchemisten konnten eben die symbolische Natur ihrer Vorstellungen vom Arcanum so wenig einsehen, wie wir den Hormon- und Schockglauben als Symbol zu erkennen vermögen.« – Hier ist zu fragen, ob mit der Bewußtwerdung der Projektion auch das Symbol hinfällig wird.

c) Die »Arbeitshypothese« Jungs für die Traumdeutung lautet<sup>228</sup>: »Traum- und spontane Phantasiebilder überhaupt sind Symbole, d. h. bestmögliche Formulierung

gen noch unbekannter bzw. unbewußter Tatbestände, welche sich meist kompensatorisch zum Bewußtseinsinhalt bzw. zur bewußten Einstellung verhalten.« Hier sind die Symbole generell zu »bestmöglichen Formulierungen« des »noch« Unbekannten bzw. Unbewußten erklärt, wobei ein Verhältnis zum Bewußtsein angenommen wird. – Ein solches Symbol ist überholt, wenn das Unbekannte bekannt, das Unbewußte bewußt gemacht wird. Wie a) und b) also wiederum Interims-Symbole, wobei b) und c) sich auf das Unbewußte beziehen.

d) Indessen sind in sich verschlungene Begriffsknäuel und Tautologien Jungs durchaus bemerkenswert. Etwa wenn Jung davon ausgeht<sup>229</sup>, daß »das Symbol die bestmögliche Formulierung einer Anschauung sei, welche ihren Gegenstand nicht deutlich erkennt. Eine derartige Anschauung beruht immer auch auf einer Tendenz, ihren Gegenstand auf ihre Weise zu veranschaulichen«. In der Psychotherapie komme »es häufig vor, daß gewisse unbewußte Tendenzen, lange bevor sie bewußt werden, ihre Anwesenheit durch Symbole verraten, welche zumeist in den Träumen, sodann aber auch in Wachphantasien und Symbolhandlungen auftreten.« Demnach sind Symbole »Tendenzen, deren Ziel noch unerkannt ist«. »Aufklärerische Allüren« seien Symbolen gegenüber »ganz und gar nicht am Platze«. »Man schösse damit am Ziele vorbei. Wenn Symbole überhaupt etwas bedeuten wollen, so sind es Tendenzen, die einen bestimmten, noch unerkennbaren Zweck verfolgen und infolgedessen sich nur durch Analogien auszudrücken vermögen.« – In diesen sich vorwärts tastenden Gedankenwindungen wird das dem Symbol innewohnende Ziel, *das Symbol-Telos*, laut, wobei sich die Zielansprache unserem Begreifen und Begriff verweigert.

e) Nun endlich jene Definition Jungs<sup>230</sup>, die wir voll unterschreiben können: »Das *Symbol* ist keine Allegorie und kein Semeion (Zeichen), sondern das Bild eines zum größeren Teil bewußtseinstranszendenten Inhaltes. Man muß noch entdecken, daß solche Inhalte *wirklich* sind, d. h. agentia, mit denen eine Auseinandersetzung nicht nur möglich, sondern sogar nötig ist.«

3. Für uns ist das als etwas Unbekanntes Symbolisierte jenes Transzendente, das dem Symbol inkorporiert ist, also das Unerforschliche am Menschsein, das ein Moment des kosmischen Geheimnisses ist. *Das Symbol ist das beredte Schweigen des Mysteriums*. Auch Jung hat das geahnt, sein laxer Symbolbegriff vermag indessen das Symbol-Telos nicht zu treffen. Statt dessen hat Jung den »*Archetypus*« beschworen, einen in sich widersprüchlichen Sammelbegriff<sup>231</sup>, als dessen Erscheinungsformen Jung die Symbole bezeichnet, wenn er nicht beide Begriffe kurzerhand synonym gebraucht<sup>232</sup>. Anlaß dieser Erscheinungsform ist der »nicht wahrnehmbare, nur als strukturelle Gegebenheit und potentielle Möglichkeit vorhandene Archetypus« per se, der »im psychoiden Bereich, im kollektiven Unbewußten als unsichtbares »Kernelement« und als »potentieller Bedeutungsträger« ruht«<sup>233</sup>. Da das Archetypische teils als »Universalität von Gestalten und Ideen«, teils als das Numinose erlebt wird, und Jung selbst die Archetypen mit den, wenn auch ins kollektive Unbewußte verpflanzten, platonischen Ideen vergleicht<sup>234</sup>, hat das Archetypische offensichtlich das Symbolisierte, das Symbol-Telos in sich aufgesogen.

4. Am meisten decken sich Jungs Symbol-Ortungen mit den unseren in seinen beiden Aufsätzen über die Dichtung<sup>235</sup>. Da verbreitet er sich ausführlich über »Sinn und Bedeutung des Kunstwerkes« und schätzt ab, ob ein Werk der »bewußten und absichtsvollen Produktionsweise« dennoch »jene symbolischen, ins Unbestimmte reichenden und das zeitgenössische Bewußtsein übersteigenden Eigenschaften« haben könne. Das zeitgenössische Bewußtsein hindere den Leser daran, »in einem Werk dieser Art das Symbol zu erkennen. *Symbol* aber würde heißen: *Möglichkeit und Andeutung eines noch weiteren, höheren Sinnes jenseits unseres derzeitigen Fassungsvermögens*.« Auf einer höheren Stufe der Bewußtseinsentwicklung werde dann plötzlich entdeckt, daß »der alte Dichter uns etwas Neues sage. Es lag zuvor schon in seinem Werk, war aber ein *verstecktes Symbol*, welches zu lesen uns nur durch eine Erneuerung des Zeitgeistes verstattet ist ... *Das zugegebenermaßen symbolische Werk* bedarf dieser Subtilität nicht, es ruft uns schon durch seine ahnungsreiche Sprache zu: Ich bin im Begriffe mehr zu sagen, als was ich tatsächlich sage; ich »meine« über mich hinaus. Hier können wir die Hand auf das Symbol legen, auch wenn uns eine befriedigende Antwort nicht gelingt. Das Symbol bleibt uns ein ständiger Vorwurf unseres Nachdenkens und Nachfühlens.«

In diesem Text ist das Symbollesen als Versuch einer Annäherung beschrieben, die keine völlige Identifizierung erwarten läßt, weil das Symbol über das tatsächlich Gesagte hinaus etwas meint. Dieses Meinen ist der uns verborgene »weitere, höhere Sinn«. Daß *das Symbol Sinngebung, das Symbollesen Sinnsuche* ist, wird von Jung angemerkt. Freilich ist man bei Jung nie vor einem Rückfall in den Positivismus sicher; schon die Wortwahl entgleitet. So schreibt Jung, das Bild, das ein Kunstwerk darbiere, sei »der Analyse zugänglich, insofern wir es als *Symbol* erkennen können«. Das ist dann unverfänglich, wenn lediglich das tatsächlich Gesagte auf den Symbolwert hin analysiert wird. Das Symbol selber kann man gar nicht zergliedern, erst recht nicht das Symbolisierte; die Analyse bezieht sich vielmehr auf den Symbolbegriff. Jung hingegen erweckt nicht selten den Eindruck, als könne die analytische Psychologie das Symbol wie einen Komplex auflösen – mit Komplex wird von Jung dasselbe gemeint wie mit Symbol. *Der Zugriff jeder Analytik auf den Symbolkern muß fehlschlagen. Hinweisen, Deuten, Auslegen, Verstehen: das sind adäquate Modi*, die uns in die Lage versetzen, den Symbolsinn zu vernehmen. Es sind die *Unterarten der Intuition*.

Wie unvereinbar die Geisteshaltung analytischer oder auch der Komplexpsychologie mit der symbolischen Weltanschauung ist, deckt der nachstehende Gedankengang Jungs auf: »Wenn wir aber von dem Verhältnis der Psychologie zum Kunstwerk sprechen, so stehen wir schon außerhalb der Kunst, und dann können wir nicht anders, wir müssen spekulieren, wir müssen deuten, damit die Dinge Bedeutung bekommen, sonst können wir ja doch gar nicht darüber denken. Wir müssen das in sich selbst erfüllende Leben und Geschehen in Bildern, in Sinne, in Begriffen auflösen, wissentlich dabei vom lebendigen Geheimnis uns entfernend. Solange wir im Schöpferischen selbst befangen sind, sehen und erkennen wir nicht, wir dürfen sogar nicht einmal erkennen, denn nichts ist dem unmittelbaren Erleben schädlicher und gefährlicher als die Erkenntnis. Zum Erkennen aber müssen wir uns

außerhalb des schöpferischen Prozesses begeben und ihn von außen ansehen . . .«

Vorweg: diese Verfahrensweise ist für den Wissenschaftler legitim, für den Symboliker verbietet sie sich von selbst. Das Erkennen wird, enger noch als von Piaget, auf das Beobachten von außen, auf die Subjekt-Objekt-Stellung eingeschränkt, losgelöst vom »unmittelbaren Erleben«, im schroffen Gegensatz dazu. »Bedeutung« und »Sinn« werden vom Begriff diktiert, der die Phänomene erklärt. Das Wort »spekulieren« ist wie ein Fremdkörper aufgepfropft. Jung sagt selber, wohin die Erkundung führt: vom »lebendigen Geheimnis« hinweg! Hinweg, statt hinein, wo die Symbole doch nur diesen einen Zweck zu erfüllen trachten, uns in das »in sich selbst sich erfüllende Leben und Geschehen«, in das »lebendige Geheimnis« hineinzugleiten.

In Wahrheit hat sich Jung von den Symbolen entgegen erklärter Absicht sehr wohl einfangen lassen; John Freeman<sup>236</sup> schildert die für Jung und die »Jungianer« charakteristische Methode nämlich wie folgt:

»Jung und seine Kollegen ignorieren keineswegs die Logik, aber sie beziehen außer dem Bewußtsein auch immer das Unbewußte mit ein. Ihre dialektische Methode ist symbolisch und oft nicht gradlinig. Sie überzeugen nicht mit Hilfe des scharf auf einen Punkt eingestellten Suchers, nämlich des Vernunftschlusses, sondern durch Umkreisen, Wiederholen, indem sie eine immer wiederkehrende Ansicht desselben Gegenstandes geben, aber jedesmal von einem leichtveränderten Blickwinkel aus – bis der Leser, der bis dahin kein einziges schlüssiges Beweismoment entdeckt hatte, plötzlich erkennt, daß er unbemerkt eine weit größere Wahrheit umkreist und in sich aufgenommen hat. – Jungs Argumente (wie auch die seiner Kollegen) bewegen sich spiralenförmig über ihrem Gegenstand aufwärts, wie ein Vogel, der über einem Baum kreist. Zunächst, in Bodennähe und Zweigen. Wenn er aber allmählich höhersteigt, bilden sich immer wiederkehrende Aspekte des Baumes ein Ganzes und verbinden sich mit ihrer Umgebung.« – Dieses dialektische, spiralenförmige Umkreisen der Wahrheit verträgt sich niemals mit der Subjekt-Objekt-Frontstellung; es ist vielmehr eine geradezu konträre Denkweise<sup>237</sup>, geleitet vom Eros einer symbolischen Weltanschauung.

#### *Intuitive Symbolbildung*

5. Wer sich in das Umkreisen der Wahrheit, in die Umzingelung eines Symbols hineinbegibt, hofft auf die Intuition als die Erhellung vom umkreisten Mittelpunkt her, auf dessen Aufleuchten, die ihn, den Sinn-Sucher erleuchtet. Das Erkennen von daher ist ein Innesein, ist Klarheit des Geistes, ein von der Logik des Herzens erwärmter Gemütszustand. Das Erkannte ist keine abstrakte »Wahrheit«, besser: Richtigkeit, sondern die Einsicht in unser wahres Sein, ist Welt-Weisheit, Gehorsam gegenüber dem Ruf, der uns erweckt hat. Das schlagartige Innesein hat Zweifel, Probleme, Beweisnöte wie Staub hinweggeweht. Die ganze Person ist transparent für den Augenblick, der das Ewige ist, und vom Geist her ist nun alles leicht, licht und heiter bis in die Zehenspitzen. Ruhig zieht der Atem ein und aus; der Atem, Symbol des Geistes wie des leiblichen Lebens. Das ist *die intuitive Weise des Erkennens*. Wo

man sie befolgt, wird einem ein Verstehen der großen Symbolwerke der Dichtung und ein Symbolverständnis zuteil, als fielen Schuppen von den Augen. Jung verwendet auf einmal die Formel vom »Symbol als Ausdruck unfaßbarer Wesenheit«. Noch klammert er sich ans »Objekt«. Die Auflösung des Komplexes, die Psychoanalyse des Symbols ist indessen ins Konsultationszimmer verbannt; nun schreibt er<sup>238</sup>: »Denn »symbolisch« heißt, daß unfaßbare, mächtige Wesenheit dem Objekt, sei es Geist oder Welt, verborgen innewohnt; und der Mensch macht eine verzweifelte Anstrengung, das außer ihm bestehende Geheimnis in einen Ausdruck zu bannen. Zu diesem Zweck muß er sich dem Objekt mit allen seinen Geisteskräften zuwenden und durch alle schillernden Hüllen dringen, um das in unbekanntem Tiefen versteckte Gold ans Tageslicht zu bringen.«

Was intuitives Denken im Durchschauen wie im Umgreifen vermag, dafür stehe eine andere Passage Jungs: »In der großen, über beinahe zwei Jahrtausende sich erstreckenden Stufenfolge *Hermas – Dante – Goethe* finden wir übereinstimmend das persönliche Liebeserlebnis unverhüllt dem größeren der Vision nicht nur bei-, sondern sogar untergeordnet. Dieses Zeugnis ist bedeutsam, denn es beweist, daß (abgesehen von der persönlichen Psychologie des Dichters) innerhalb des Kunstwerkes die Vision ein tieferes und stärkeres Erlebnis bedeutet als menschliche Leidenschaft. Was das Kunstwerk (das niemals mit dem persönlichen Dichter verwechselt werden darf) anbetrifft, so ist es unzweifelhaft, daß *die Vision ein echtes Urerlebnis* ist, unbekümmert darum, was Vernünftler darüber meinen. Es ist nichts Abgeleitetes, nichts Sekundäres und nichts Symptomatisches, sondern ein wirkliches Symbol, nämlich ein Ausdruck für unbekanntes Wesenheit. Wie das Liebeserlebnis das Erlebnis einer wirklichen Tatsache darstellt, so auch die Vision. Ob ihr Inhalt physischer, seelischer oder metaphysischer Natur ist, das zu wissen, steht uns nicht zu. Es ist psychische Realität, welche mindestens die gleiche Würde hat wie die physische. Das Erlebnis menschlicher Leidenschaft steht innerhalb der Grenzen des Bewußtseins, der Gegenstand der Vision aber jenseits. Im Gefühl erleben wir Bekanntes, die Ahnung aber führt uns an Unbekanntes und Verborgenes, an Dinge, die von Natur geheim sind.«

6. Wir werden nun die Feststellung von Jolande Jacobi<sup>239</sup> akzeptieren, die lautet: »Das Symbol, wie Jung es versteht, ist ein kausal nicht auflösbarer oder faßbarer und auch nicht im voraus bestimmbarer psychischer Faktor, der immer mehrdeutig und zweipolig (bipolar) ist.« Daß *die Intuition* ein Kompositum sei, *eine Zweiheit in der Einheit*, haben wir von Piaget gelernt, und die innere Polarität des Symbols war uns zuvor schon vertraut.

*Die polare Struktur des Symbols* fußt nach Jung (in der Darstellung Jolandes) »auf seiner Eigenschaft als *Vereiniger von Gegensatzpaaren*, in erster Linie desjenigen des Bewußtseins und des Unbewußten und infolgedessen auch aller gegensätzlichen Qualitäten, die diesen anhaften«. Das Symbol vermittelt demnach »zwischen Verborgenen und Offenbarem«. Es gehört jenem »Zwischenreich subtiler Wirklichkeit« an, wo es gegen die »wesenseigentümliche Spaltbarkeit der Psyche« Brücken baut, um deren ständig bedrohtes Einheitsgefüge zu erhalten. Jung selbst<sup>240</sup> beschreibt das Vereinigen der Gegensätze und deren erneutes Auseinandertreten: »Was zwischen

Licht und Finsternis sich ereignet, was die Gegensätze eint, hat teil an beiden Seiten und kann ebensogut von links wie von rechts beurteilt werden, ohne daß man dadurch klüger würde: man kann nur wieder den Gegensatz aufreißen. Hier hilft nur das Symbol, welches, seiner paradoxen Natur gemäß, das Tertium darstellt, welches es nicht gibt – nach dem Dafürhalten der Logik –, welches aber nach der Wirklichkeit das lebendig Wahre ist.« Im steten Rhythmus von »Spannung und Lösung« tritt »keine Starrheit, kein Stillstand« ein; das Symbol »hält so das psychische Leben in dauerndem Fluß«.

»Diese symbolbildende, d. h. Gegensatzpaare im Symbol zu einer Synthese vereinigende Fähigkeit der Psyche nennt Jung ihre transzendente Funktion«, womit er nicht eine »Grundfunktion« meint, sondern »eine komplexe, aus anderen Funktionen zusammengesetzte Funktion, und mit »transzendent« keine metaphysische Qualität bezeichnen will, sondern die Tatsache, daß durch diese Funktion ein Übergang von der einen Einstellung in eine andere geschaffen wird<sup>241</sup>.« Eine solche den Übergang bewirkende Gesamtfunktion, die aus dem Erahnten zur Gewißheit vordringt, wird gemeinhin als *Intuition* benannt; ihr Werk ist die Vereinigung von Gegensatzpaaren zum Symbolganzen.

7. Daß dem so ist, auch nach Jungs Auffassung, läßt sich freilich aus Sätzen Jungs nur folgern. Im Kapitel »Die Symbolbildung«<sup>242</sup> schreibt er: »Die Symbole wurden nie bewußt ersonnen, sondern wurden vom Unbewußten produziert auf dem Wege der sogenannten Offenbarung oder Intuition.« Danach ist das Unbewußte der Produzent der Symbole, die »sogenannte Offenbarung oder Intuition« nur der Weg dazu. Das Unbewußte allein vermag indessen keine Intuition zu konstituieren, denn jede Intuition endet als Bewußtheit. Andernorts erklärt Jung<sup>243</sup> demgemäß, die »vereinigenden Symbole« entstünden aus dem »Zusammenstoß« der Vorgänge im Unbewußten mit dem Bewußtsein. Die Intuition wäre also dieser Zusammenstoß; mit anderen Worten: der symbolbildende Akt der Vereinigung. Sie kann es tatsächlich sein (es gibt mehrere Arten von Intuition).

In den »Symbolen der Wandlung« (S. 181, 225, 291) heißt es, daß »das Unbewußte seine Symbole präge«. Die »Tendenz zur Analogiefindung« gehe »von gefühlsbetonten Inhalten« aus; die Analogien müßten »Vorstellungen« sein, welche »die Libido anlocken«. Die »bewegende Kraft des Symbols« stamme von »Triebvorgängen«, also nicht vom Gefühl, das nach Jung eine rationale, wertende Grundfunktion ist. Die Symbolbildung wird im Gegensatz zur »reinen Triebhaftigkeit« erblickt, und zwar hob Jung damals noch auf die Sexualität ab; weil »wohl die meisten Symbole mehr oder weniger Analogien dieses Triebes darstellen«. Der Trieb ist in dieser »naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise« der »Widerstand« gegen das Symbol; dieses gibt den Trieben »Form«. Jung gibt »ohne weiteres zu, daß man die Entstehung des Symbols auch von der geistigen Seite erklären könne. Dazu braucht es nur die Hypothese, daß der »Geist« eine autonome Wirklichkeit sei, welche über jene spezifische Energie verfügt, stark genug, um Triebe umzubeugen und in geistige Formen zu zwingen.« Eine solche Vergeistigung von Trieben ist für das humane Dasein unerläßlich, aber Sublimation allein vermag die Geburt von Symbolen aus dem Geist noch lange nicht zu erklären. Doch führte das von Jung weg; verharren

wir also beim Symbol als der Form, die gegen den Widerstand der Triebhaftigkeit den Trieben aufgezwungen wird.

In seiner Abhandlung »Über die Energetik der Seele«<sup>244</sup> stellt Jung den »Konflikt zweier Prinzipien« fest, des geistigen und des bloß natürlichen Prinzips und bemerkt, daß »dieser Gegensatz Ausdruck und vielleicht auch Grundlage jener Spannung ist, die wir als psychische Energie bezeichnen«. Indessen, fragt Jung: »Was ist der Geist schließlich, wenn ihm kein ebenbürtiger Trieb gegenüber stünde? Er wäre bloß leere Form.« Das geistige Prinzip kollidiere »nicht mit dem Triebe, sondern mit der Triebhaftigkeit, als welche ein ungerechtfertigtes Überwiegen der Triebnatur gegenüber dem Geistigen zu verstehen ist. Das Geistige erscheint in der Psyche auch als ein Trieb, ja, als eine wahre Leidenschaft, wie Nietzsche es einmal ausdrückt, »als ein verzehrendes Feuer«. Es ist kein Derivat eines anderen Triebes, wie es die Triebpsychologie haben möchte, sondern ein Prinzip sui generis, nämlich die der Triebkraft unerläßliche Form.« Die den Trieben aufgenötigte Symbolform ist folglich geistiger Herkunft und Artung. Die in der Triebformung erfolgende Symbolbildung ereignet sich auf dem »Weg« der Intuition: Ihre Methodik ist intuitiv.

Der Mensch lebt in zwei Sphären: in der biologischen seiner Triebnatur sowie in der Kultursphäre des Geistes. Der »Übergang von der biologischen Einstellung in die Kultureinstellung« ist von jedem Einzelnen zu bewerkstelligen; dabei muß die biologische Form der »Energie« in die Kulturform umgesetzt werden; diese Umsetzung erfolgt durch das Symbol. Jung leitet das Kapitel »Die Symbolisierung« lapidar mit der These ein: »Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt, ist das Symbol«. Die kulturellen »Organisationen oder Systeme sind Symbole (symbolon = Glaubensbekenntnis), welche es dem Menschen ermöglichen, eine geistige Gegenposition gegenüber der primitiven Triebnatur aufzurichten, eine Kultureinstellung gegenüber Triebhaftigkeit«.

Wie geschieht das? Wir können »auch in unserer psychischen Natur nur einen kleinen Teil der Energie dem natürlichen Ablauf entziehen«. Die Libido – so nennt Jung die psychische oder, noch weiter gefaßt, die Lebens-Energie – ist in den verschiedenen Funktionssystemem der gesetzmäßigen Lebensvorgänge »investiert als deren nicht zu verwandelnde, spezifische Kraft. Nur wo es der Fall ist, daß das Symbol ein größeres Gefälle darbietet als die Natur, ist es möglich, die Libido in andere Formen überzuführen. Die Kulturgeschichte hat hinlänglich bewiesen, daß der Mensch einen relativen Überschuß an Energie besitzt, der anderer Verwendung fähig ist als des bloß natürlichen Ablaufes.« Das Symbol kann diese »Ablenkung« ermöglichen, weil »ein gewisses Quantum an Energie übrig geblieben ist, das man als Libidoüberschuß bezeichnen könnte ... Aus dem Libidoüberschuß ergeben sich gewisse psychische Prozesse, die durch bloße Naturbedingungen nicht oder nur sehr ungenügend zu erklären sind. Es sind dies religiöse Prozesse, deren Natur wesentlich symbolisch ist. Vorstellungssymbole sind religiöse Ideen, Handlungssymbole sind Riten oder Zeremonien. Sie sind die Manifestationen und der Ausdruck des Libidoüberschusses. Sie sind zugleich Übergänge zu neuen Tätigkeiten, die man spezifisch als Kulturtätigkeiten bezeichnen muß, im Gegensatz zu den gesetzmäßig ablaufenden instinktiven Funktionen.«



Aus »seiner ursprünglichen Wohngrube« hat sich der Mensch »eine Stadt gebaut. Diese Entwicklung war natürlich nur möglich durch Gemeinschaftsbildung, und diese letztere war nur möglich durch Triebbeschränkung. *Die Triebbeschränkung durch geistige Prozesse setzt sich beim Einzelnen mit derselben Macht und demselben Erfolg durch wie in der Völkergeschichte.* Die Triebbeschränkung ist . . . ein *nomothetischer Prozeß*: der Geist schafft Gesetze. Der hohe Rang des Symbols im Kulturprozeß wie in der Entfaltung zur Persönlichkeit ist hierdurch nachgewiesen. Ebenso ist die Eigenart der Symbolbildung offensichtlich: sie ist ein in den triebhaften Schichten der Psyche als Formgebung wirksamer geistiger Prozeß.

Daß die Intuition auf Geistiges ziele, ist ein Hauptmerkmal unserer Begriffsbestimmung. Das Gefühlsmäßige an ihr ist ein Strebenmoment, das aus der Triebnatur heraufsteigt. Es ist die »wahre Leidenschaft«, die Jung dem Geist zuerkennt; das »verzehrende Feuer« Nietzsches. Die Grundthese von Friedrich Großbart<sup>245</sup> lautet, daß »jedes Gefühl ein unmittelbares Innwerden und damit ein Offenbarwerden von Strebungszuständlichkeiten ist. Es muß immer in Strebungen fundiert sein.« Der Schub von der primitiven Triebnatur der Psyche zur Geistigkeit ist bei der Intuition derselbe wie bei der Symbolbildung. Denn auch die Triebe und Triebgefühle sind Strebungen, denen spezifische Gefühlskreise zugehören; sie sind rein biologisch fundiert. Die sachlichen Strebungen und die Leistungsgefühle sind es nicht mehr. Im Vitalseelischen geschieht ein Sprung ins Über- und Antibiologische. Die höchsten Strebungen und Gefühlskreise sind rein geistig. Nicht jede Intuition beginnt im Biologischen, in der Triebnatur. In jedem Falle aber findet ein Zündschlag statt, der wie ein Blitz das Insgesamt der Seinslage erhellt, quer durch alle Schichten. Das langwierige Geschäft der Imagination, des Ausspinnens, des intensiven Sichvergrabens – mit der Intuition bewerkstelligt der Symbolbildner das alles auf einmal. Die intuitive Symbolbildung dürfte schwerlich zu übertreffen sein (die Inspiration ist eine selten gewährte Gnade, den Lieblingen der Götter, den vom Gott Gezeichneten vorbehalten). So konform sind die Intuition und die Symbolbildung.

#### *Symbole sind die Hauptwörter der Intuition*

8. Die Versuchung, über das Ungefähr der Begriffe hinwegzulesen und sich in die breite Kasuistik Jungs einzulullen, ist deshalb so groß, weil der Fundus an Symbolen in den Sammlungen Jungs überreich ist. Wir können diesen Reichtum zu unserer Gemarkung schlagen, wenn wir die Eingemeindung unter dem Titel »Operative Symbolik« vornehmen. Was damit gemeint ist, kündigt sich bei Silberer an; von Jung wird es als »Individuation« angepeilt. Das Bildhafte am Symbol ist als solches fesselnd, sei es ein Diagramm wie das geometrische Mandala, ein graphisches Gedicht oder ein Gemälde Klees. Die Fähigkeit, ein Mandala in der Vorstellung vor sich hinzustellen – auf die Leinwand unseres Bewußtseins zu projizieren –, setzt eine eidetische Veranlagung voraus. Eidetik kommt von griechisch *eidōs*, das Bild. Als Star einer solchen *eidetischen Symbolik*<sup>246</sup> haben wir den Tantriker kennengelernt, und dann natürlich den Künstler; ihre Methode ist die aktive, produktive Imagina-

tion. Symbole können aber auch von ihrer Wirkung her beurteilt werden; das ist ihr operativer Sinn. Die Kraft zu verwandeln, zeichnet diese *operative Symbolik als Kulturmacht* aus; nicht direkt wie bei den Hervorbringungen der Einbildungskraft, sondern auf dem Umweg über die Erziehung und Selbstvervollkommnung des Einzelnen sowie über die Kulturstile und den Zeitgeist, das seelische Klima der Geschichtsepochen. Am eindrucksvollsten ist die Wirkmacht der Symbole im Zusammenwirken mit jenen großartigen Intuitionen, in denen die menschliche Geistigkeit kosmische Ausmaße annimmt. Die menschliche Innerlichkeit feiert hierin Triumphe. *Der Mensch wird durch das Große Werk der operativen Symbolik zum Mitschöpfer seiner selbst und zum Treuhänder irdischen Lebens, das seiner souveränen Gestaltung anvertraut ist.* Das Lebenswerk Jungs ist ein unverzichtbarer Beitrag zu dieser humanen Mission.

9. Jung ist sich über die eigentliche, das Psychische und sogar das Animalische erschließende Geistigkeit der Symbole wie der Intuitionen im klaren; er spricht wiederholt davon. Sogar die »theriomorphen« (tiergestaltigen) Symbole »haben nicht nur eine reduktive, sondern auch eine anagogische und geistige Bedeutung«. Als paradoxe Symbole weisen sie nach unten in »die Dunkelheit der animalischen Region« und zugleich nach oben in »eine geistige Natur«, so daß die Integration solcher Inhalte das Wesen oder Bewußtsein nach beiden Seiten erweitert<sup>247</sup>. Die Gegenläufigkeit des Richtungssinnes ist ein Wesensmerkmal der operativen Symbolik; sie hat sich in zahlreichen Illustrationen alchemistischer Bücher niedergeschlagen. Das Bewußtsein kann nach Jung<sup>248</sup> »nur eine relative Mittellage beanspruchen und muß es dulden, daß es gewissermaßen *auf allen Seiten* von der unbewußten Psyche überragt und umgeben ist. Es ist durch unbewußte Inhalte *rückwärts* verbunden mit physiologischen Bedingungen einerseits und archetypischen Voraussetzungen andererseits. Es ist aber auch nach *vorwärts* antizipiert durch Intuitionen, welche ihrerseits zum Teil von Archetypen, zum Teil von subliminalen Wahrnehmungen, welche mit der Raum-Zeit-Relativität des Unbewußten zusammenhängen, bedingt sind.« Im letzten Satz führt Jung die Intuition – wie ansonsten die Symbole – auch auf Archetypen (Urbilder) zurück, so daß Intuitionen und Symbole insofern dem gleichen Mutterschoß entspringen würden. Das Moment der Wahrnehmung läßt sich allerdings nicht ausscheiden: Jede Intuition nimmt etwas wahr. Noch bemerkenswerter ist, daß der Intuition ein Vorgreifen ins Zukünftige zugetraut wird; das bestätigt unsere Auffassung von Gefühl und Strebung.

Jung erzählt eine Traumserie. Zu einem geträumten Flug notiert er: »Im Flugzeug ist der Träumer vom Piloten geführt, der ihm unbekannt ist; d. h. er ist von Intuitionen unbewußter Herkunft getragen.« Das Flugzeug stürzt ab. Jungs Kommentar: »Man soll nicht mit »geistigen« Intuitionen sich über die »Erde«, d. h. über die harte Wirklichkeit, erheben und ihr damit davonlaufen, wie das so häufig geschieht, wenn man glänzende Intuitionen hat. Man ist ja nie auf der Höhe der Ahnung und soll sich daher auch nicht mit dieser identifizieren. Nur Götter gehen über die Regenbogenbrücke; die Sterblichen aber wandeln auf der Erde und sind deren Gesetzen unterworfen.« Die alchemistischen Symbole entrinnen der Erdschwere: Da werden intuitive Ideen als Vögel dargestellt (der »beflügelte Merkur, Morpheus, Genien,



Engel). Eros nicht zu vergessen, wenn wir schon bei der Antike sind. Ein »wohlbekanntes alchemistisches Symbol« ist der »Adler (synonym: Phönix, Geier, Rabe)«. Lapis ist der wunderbare Stein der Weisen, der »Eckstein«, aber auch Diamant. Rebis ist der Hermaphrodit mit zwei Köpfen, Sonne und Mond darstellend. Jung fährt fort: »Selbst der Lapis, der Rebis . . ., ist häufig geflügelt dargestellt, nämlich als *Ahnung* (Intuition), resp. geistige (geflügelte!) Möglichkeit.« Generell deuten Vögel die Vergeistigung an. Bei diesen Imaginationen wurden von den Alchemisten Inhalte des Unbewußten verbildlicht und verwirklicht, die »in unserer empirischen Welt nicht gegeben«, die »extra naturam« sind. »Der Ort oder das Medium der Verwirklichung ist weder der Stoff noch der Geist, sondern jenes Zwischenreich subtiler Wirklichkeit, die einzig durch das *Symbol* zureichend ausgedrückt werden kann. *Das Symbol ist weder abstrakt noch konkret, weder rational noch irrational, weder real noch unreal. Es ist jeweils beides . . .*«

Ein andermal erklärt Jung<sup>249</sup>, seine psychologische Erfahrung habe ihm gezeigt, daß »gewisse Inhalte« der Psyche »oft eine überlegene Analyse oder Einsicht oder ein Wissen enthalten, welche das jeweilige Bewußtsein nicht hervorzubringen vermöchte. Wir haben ein passendes Wort für solche Vorkommnisse – *Intuition* . . . *Man macht* eine Intuition nicht. Im Gegenteil, sie kommt von selbst; man *hat* einen *Einfall*, der von selbst entstanden ist, und man kann ihn nur dann erwischen, wenn man schnell genug zur Hand ist.« – In seiner vermutlich letzten Studie »Zugang zum Unbewußten«, das »Vermächtnis« Jungs für ein breiteres Publikum<sup>250</sup>, fundiert er die Intuition als Funktion: »Intuition als »Ahnung« ist nicht das Produkt eines willkürlichen Aktes, sondern ein unwillkürliches Geschehen, das von inneren und äußeren Umständen abhängt. Intuition ist eher wie eine Sinneswahrnehmung, die insofern auch ein irrationales Geschehen darstellt, als sie wesentlich von objektiven Reizen abhängt, die ihr Vorhandensein physikalischen, nicht geistigen Ursachen verdanken.« Das ist für jene Intuition richtig, die einer Beobachtung der Außenwelt oder dem Körpergefühl entspringen; ebenso können Sinnesempfindungen der Anlasser sein. *Die Intuition selber ist freilich eine Gesamtfunktion innerer Sinne, ähnlich wie die Einbildungskraft.*

In der gleichen Studie würdigt Jung den kulturellen Rang der Intuition: »Wenn wir Symbole zu verstehen suchen, stehen wir nicht nur dem Symbol selbst, sondern dem ganzen symbolproduzierenden Individuum gegenüber . . . *Intuition ist fast unerläßlich bei der Deutung von Symbolen*, und sie kann oftmals bewirken, daß diese vom Träumer sofort verstanden werden. Andererseits kann ein solches glückliches *Ahnungsvermögen* aber auch ziemlich gefährlich werden, da es leicht zu einem falschen Sicherheitsgefühl verleitet. Die feste Grundlage wirklichen Wissens geht verloren, wenn man sich damit zufriedengibt, »ahnungsweise« verstanden zu haben. *Erklären und wissen kann man erst, wenn man Intuition auf eine exakte Kenntnis der Tatsachen und ihrer logischen Verbindungen zurückgeführt hat.* – Ein ehrlicher Forscher wird zugeben, daß er das nicht immer kann. . . . Nichts ist verwunderlicher als eine wissenschaftliche Theorie, die ja nur den vergänglichen Versuch darstellt, Tatsachen zu erklären, die aber keine ewige Wahrheit bietet.«

10. Bei der Deutung von Symbolen ist die Intuition fast unerläßlich. Und bei der Symbolbildung? Läßt sie sich überhaupt von der Deutung so reinlich unterscheiden? *Das Symbol gehört, im Unterschied zum Zeichen, einer Ebene der Wirklichkeit<sup>251</sup> an, für die nicht das Faktische, sondern das Bedeuten, der Sinn maßgeblich ist. Erst die Sinngebung vollendet das Symbol.* Das Sinnliche am Symbol ist lediglich die halbe Sache. Die andere Hälfte fügt Hermes deutend hinzu: sein Hinweis vervollständigt das Symbol. *Kein Symbol also ohne Symbol-Hermeneutik*, so daß die Intuition »fast« immer mit im Spiele ist. Jung sagt das freilich so nicht. Seine Begrifflichkeit bereitet uns vielmehr zwei Schwierigkeiten.

a) Die erste vom Symbol<sup>252</sup> her: »Ob etwas ein Symbol sei oder nicht, hängt zunächst von der Einstellung des betrachtenden Bewußtseins ab.« Für einen Betrachter mit *symbolischer Einstellung* wiegt »die reine Tatsächlichkeit« weniger als der *Sinn*, den er einem Geschehen beimißt. Für seine Augen ist die Rose ein *Sinnbild*, das ihn in Form und Farbe anredet. Ein anderer ordnet den Sinn den *Tatsachen* unter; für ihn ist die Ebene des Symbols *Einbildung*. Die Rose ist für ihn eine Pflanze, Blumenschmuck. Die »Vermutung eines verborgenen Sinnes« kann sich dem Betrachter jedoch so aufdrängen, daß er ihn als subjektiven Symbolwert annimmt. »Ein stierköpfiges Götterbild kann zwar als ein Menschenleib mit einem Stierkopf darauf erklärt werden.« Eine solche Erklärung ist indessen einem verständigen Beurteiler auch bei *positivistischer Einstellung* zu dürftig; er wird fragen: was hat dieses Götterbild dem gläubigen Ägypter offenbart? Jung nennt ein weiteres Beispiel: »Ein Dreieck mit einem darin eingeschlossenen Auge ist als reine *Tatsächlichkeit* dermaßen sinnlos, daß der Betrachtende es unmöglich als eine bloß zufällige *Spielerei* auffassen kann. Eine solche Gestaltung drängt eine symbolische Auffassung unmittelbar auf.« Ein Gegenbeispiel: Das Dreieck allein kann, je nach seinem Ort, Symbol oder geometrische Figur sein. Hier entscheidet der Kontext.

Jung modifizierend, lassen sich drei Grade symbolischer Gestaltung von der Wirkung auf den Betrachter her unterscheiden: 1. Das Produkt hat infolge seiner Gestaltung keinen anderen als den symbolischen Sinn. 2. Der symbolische Sinn des Produkts ergibt sich aus seiner Örtlichkeit, aus dem Zusammenhang, dem Kontext. 3. Der Gegenstand ist so allgemein, daß lediglich die symbolische Einstellung des Betrachters ihn zum Symbol verklärt. – Diese unterschiedliche Gestaltung des Symbolkörpers verändert zwar die Glaubhaftigkeit des ersten Anscheins – der stierköpfige Gott, die Rose auf Rilkes Grabmal –, die Notwendigkeit der Deutung und damit der Intuition ist indessen immer gegeben. Das objektiv vorhandene Bildnis des stierköpfigen Gottes bedarf meiner Intuition bei der Symbolauslegung ebenso wie das imaginierte Mandala, das lediglich in meiner Vorstellung existent ist. *Das Sagen des Symbols ist stets hermetisch. Sinngebung ist Intuition.* Die Symbole – lesen wir bei J. Jacobi (S. 94) – »stehen nicht für etwas von ihnen Verschiedenes, sondern sprechen ihren Sinn selber aus, sie stellen ihn gleichsam dar.« Ernst Cassirer<sup>253</sup> hatte bereits erklärt: »Die symbolischen Zeichen, die uns in der Sprache, im Mythos, in der Kunst entgegentreten, »sind« nicht erst, um dann über dieses Sein hinaus noch eine bestimmte Bedeutung zu erlangen, sondern bei ihnen entspringt alles Sein aus der Bedeutung.«

b) Die zweite Schwierigkeit rührt von der eigenwilligen Jungschen Definition der psychischen Tätigkeitsformen<sup>254</sup> her. Jung unterscheidet vier Grundfunktionen: Denken und Fühlen, Empfinden und Intuieren. Der Wille, der statt dem Intuieren üblicherweise zu den Grundfunktionen gerechnet wird, ist für ihn »eine durchaus sekundäre psychische Erscheinung, ebenso die Aufmerksamkeit.« Das Phantasieren könne sich in allen vier Grundfunktionen zeigen. Verhält es sich mit dem Intuieren nicht genauso? Jung behauptet von seinen vier Grundfunktionen, daß »sie sich nicht aufeinander beziehen, resp. reduzieren lassen«. Das ist sein Argument, warum er gerade diese vier Funktionen voneinander unterscheidet. Zehn Seiten später, bei der Definition der »Intuition« heißt es indessen: »Das Eigentümliche der I. ist, daß sie weder Sinnesempfindung, noch Gefühl, noch intellektueller Schluß ist, obschon sie auch in diesen Formen auftreten kann.« Der Satz stimmt vorn und hinten, nur hat Jung beim Nachsatz vergessen, daß er als Kriterium seines Funktionsbegriffes die Beziehungs- bzw. Reduktionslosigkeit oder -unfähigkeit seiner vier Grundfunktionen angegeben hat. *Folglich ist »das Eigentümliche« an der Intuition ihr Charakter als Gesamtfunktion.*

Kehren wir nun zum Symbol zurück, über das Jung bemerkt: »Das Symbol ist immer ein Gebilde höchst komplexer Natur, denn es setzt sich zusammen aus den Daten aller psychischer Funktionen. Es ist infolgedessen weder rationaler, noch irrationaler Natur ... das Ahnungsreichere und Bedeutungsschwangere des Symbols spricht ebensowohl das Denken wie das Fühlen an, und seine eigenartige Bildhaftigkeit, wenn zu Form gestaltet, erregt die Empfindung sowohl wie die Intuition.« Diese Thesen können wir in vollem Umfange unterschreiben, allerdings unter einem Rangvorbehalt zugunsten der Intuition. Denn das Intuieren wird von der »eigenartigen Bildhaftigkeit« des Symbols nicht nur wie die Empfindung erregt, so daß beide Empfindung und Intuition bei der Auffassung des Sinn-Bildes zusammenspielen, sondern die Intuition ist die Wahrnehmung des Symbols an sich, insbesondere des »Ahnungsreichen und Bedeutungsschwangeren« daran, das ohne die Intuition gänzlich fehlte. Jung selbst gebraucht andernorts – wir zitierten es – für die Intuition das Wort »Ahnung«. Wie aber sollte ein »Gebilde höchst komplexer Natur« überhaupt zusammengefügt werden, wenn nicht eine Kraft da wäre, die es »aus den Daten aller psychischen Funktionen« bündelt? Diese Kraft ist entweder die Phantasie oder die Intuition, die beide Gesamtfunktionen sind, also die Grundfunktionen vereinen.

11. C.G.Jung hat die Symbolbildung nur unzulänglich<sup>255</sup>, das Verhältnis von Intuition und Symbol überhaupt nicht thematisiert, so wertvoll sogar seine beiläufigen Erörterungen hierzu sind. Die Zusammengehörigkeit von Symbol und Intuition fließt ihm des öfteren in die Feder. Ein sehr schöner, sinnreicher Passus<sup>256</sup> sei zitiert: »Das Symbol ist einerseits primitiver Ausdruck des Unbewußten, andererseits ist es Idee, die der höchsten Ahnung des Bewußtseins entspricht. – Die älteste mir bekannte Mandala-Zeichnung ist ein palaeolithisches sogenanntes »Sonnenrad«, das kürzlich in Rhodesia entdeckt wurde. Es basiert ebenfalls auf der Vierzahl. Dinge, die so weit in die Menschheitsgeschichte zurückreichen, rühren natürlich an tiefste Schichten des Unbewußten und vermögen diese zu ergreifen, wo bewußte Sprache sich als gänzlich impotent erweist. Solche Dinge sind nicht zu erdenken, sondern müssen wiederum

aus der dunklen Tiefe der Vergeßenheit heraufwachsen, um äußerste Ahnung des Bewußtseins und höchste Intuition des Geistes auszudrücken und so die Einmaligkeit des Gegenwartsbewußtseins mit der Unvergangenheit des Lebens zu verschmelzen.«

Seinem Berufe gemäß, hat sich Jung vornehmlich um den »Ausdruck des Unbewußten« durch das Symbol gekümmert, um dessen Trieb- und Instinktnähe. Anfangs<sup>257</sup> hat er das Symbol als »Libidoanalogie« verstanden, und er gelangte zu einer zweifachen Verzweigung: a) Ins Allgemeine<sup>258</sup>: »Es gibt Vorgänge, die keinen besonderen Sinn ausdrücken, die bloße Konsequenzen, nichts wie Symptome sind, und andere Vorgänge, welche einen verborgenen Sinn in sich tragen, die nicht bloß von etwas abstammen, sondern vielmehr zu etwas werden wollen und die darum Symbole sind.« Die Abhebung des Symbols vom bloßen Symptom hat Jung die Abkehr vom Freudschen »Symbol« eingebracht. Der Blick auf die Tendenz von Vorgängen, die »zu etwas werden wollen«, hat die Wirkungsmacht des Symbols erkenntlich gemacht. b) Ins Spezielle<sup>259</sup>: »Der Phantasiegehalt des Triebes läßt sich bekanntlich reduktiv, d.h. semiotisch als dessen Selbstdarstellung deuten, oder symbolisch als geistiger Sinn des naturhaften Instinkts.« Das Symbol ist hier die Vergeistigung eines naturhaften Instinkts, abgelesen am Phantasiegehalt des Triebes, der dem Sinnbild den Bildkörper leiht.

Nehmen wir den Archetypus einfach als Urbild oder als Ursymbol, so können wir uns J. Jacobi (S. 138) anschließen. Nach ihr übt der Archetypus, wird er durch den »Energiezuschuß« einer »geeigneten Konstellation« aufgeladen, eine »Art magnetischer Anziehungskraft auf das Bewußtsein« aus. »Sie macht sich vorerst als eine unbestimmte emotionelle Aktivität bemerkbar, die bis zur stürmischen Bewegtheit der Seele anwachsen kann. Durch die Ladung angezogen, fällt das Licht des Bewußtseins auf den Archetypus: er tritt in den eigentlichen psychischen Raum ein, er wird wahrgenommen. Indem der Archetypus per se vom Bewußtsein »berührt« wird, kann er entweder auf der »unteren«, biologischen Ebene manifest werden und Gestalt erhalten, z. B. als »Triebausdruck« bzw. Triebdynamis, oder auf der »oberen« geistigen Ebene als Bild oder Idee. Im letzteren Fall gesellt sich ihm Bildrohstoff und Sinngestaltung zu, und daraus geht das Symbol hervor.«

Der Archetypus wird wahrgenommen, hebt J. Jacobi hervor. Durch welche Bewußtseinsfunktion? Das kann doch überhaupt nur die Intuition sein! Denken und Fühlen sind nach C. G. Jung rational, der Archetypus ist indessen für die Ratio unfaßbar; er liegt unterhalb ihrer Schwelle. Die »Mutterstätte, von wo sich Denken und Fühlen als rationale Funktionen entwickeln«, sind für Jung<sup>260</sup> Empfindung und Intuition, die er als »Gegensatzpaar« oder als »zwei einander kompensierende Funktionen« irrationaler Natur begreift. Die Empfindung versteht er als »die bewußte, die Intuition aber als die unbewußte Perzeption«, d. h. Auffassung, Wahrnehmung. In »erster Linie« ist die Empfindung auch nach Jung »Sinnesempfindung«, d. h. Perzeption vermittelt der Sinnesorgane und des »Körpersinnes« (kinästhetische, vasomotorische usw. Empfindung). Daß der Archetypus den Sinnesorganen wie dem Körpersinn unzugänglich ist, bedarf keiner Begründung. Durch seine Definition des Intuierens hat sich Jung freilich den Zugang zum Archetypus verbaut, so daß aus jeder neuen Umschreibung oder gar Theorie eine neue Labyrinth-Windung

wurde, als wäre der Archetypus – ein Urbild! – das schlimmste Monstrum. Der Archetypus kann als Ursprüngliches menschlicher Innerlichkeit nur etwas Einfaches sein, eine Urform unseres Inneseins. *Der Begriff des inneren Sinnes* ist es, an dem es Jungs Archetypus-Lehre und seiner Definition des Intuierens mangelt<sup>261</sup>. *Der Archetypus kann allein von inneren Sinnen wahrgenommen, also dem Bewußtsein gereicht werden. Die Gesamtfunktion der inneren Sinne ist aber die Intuition: sie ist eine Wahrnehmung vermittelt der Organe unserer Innerlichkeit.*

Angeregt durch die Bergsonsche Philosophie, hat Jung die Begriffe Instinkt, Intuition und Unbewußtes kombiniert, etwas viel, wenn man den luftigen Charakter aller drei Begriffe bedenkt. Immerhin, sie passen laut Jung<sup>262</sup> zusammen: »Die Intuition basiert insofern auf einem unbewußten Vorgang, als ihr Resultat ein Einfall, ein Einbruch eines unbewußten Inhaltes ins Bewußtsein ist. Die Intuition ist daher eine Art Wahrnehmungsvorgang, jedoch im Gegensatz zur bewußten Sinnes-tätigkeit und Introspektion eine unbewußte Perzeption. Die gewöhnliche Sprache spricht daher auch bei Intuition von »instinktivem« Erfassen, weil die Intuition ein dem Instinkt analoger Vorgang ist, nur mit dem Unterschied, daß der Instinkt ein zweckmäßiger Antrieb zu einer oft höchst komplizierten Situation ist. Die Intuition wäre also eine Art von Umkehrung des Instinktes, nicht mehr und nicht weniger wunderbar als er. Dabei dürfen wir nie vergessen, daß, was wir kompliziert, ja wunderbar nennen, für die Natur keineswegs wunderbar, sondern ganz alltäglich ist.«

Das Symbol als »primitiver Ausdruck des Unbewußten« ist somit dargetan, ebenso wie die Wahrnehmung seines Urbildes, des Archetypus. Jung spannte nun den enormen Bogen zur höchsten Intuition des Geistes. Da man ihr mit den Methoden der Tiefenpsychologie nur ganz einseitig im Hinblick auf die Verwurzelung gerecht werden kann, müssen wir – in unseren nächsten Betrachtungen – nach dem Aufstieg, dem Streben nach oben, eine Schau von oben herab, einen Abstieg, eine Rückstrahlung vom Telos her folgen lassen.

Zuvor sei kurz die Zwischenebene gestreift, auf der sich das Sinnliche und das Sinnhafte begegnen, berühren, durchdringen oder voneinander abstoßen. Es ist die Ebene des Bildhaften am Symbol, das, wie J. Jacobi<sup>263</sup> anmerkt, »Rufcharakter hat und das ganze Wesen des Menschen zu einer gesamthaften Reaktion reizt«. Am »vortrefflichsten« kennzeichnet das Vereinigen von Gegensatzpaaren das deutsche Wort für Symbol, nämlich das »Sinnbild«. Jolande Jacobi (S. 110) führt zu dem Doppelwort »Sinnbild« aus: »Schon seine Zusammensetzung verrät die beiden Sphären, die sich in ihm zu einer Gemeinsamkeit verbunden haben: *der Sinn*, als der integrierende Bestandteil des erkennenden und formenden Bewußtseins, und *das Bild*, als inhaltlicher Rohstoff des schöpferischen Urschoßes des kollektiven Unbewußten, der eben durch die Verbindung mit ersterem seine Bedeutung und Gestalt erhält. Eine Verknüpfung von einerseits männlichen (Form) und andererseits weiblichen (Rohstoff) Elementen läßt sich dabei unschwer feststellen – denn in der Tat handelt es sich um eine »coincidentia oppositorum«.

## Elfte Betrachtung

### KÖNIGLICHE KUNST

#### Methoden der Selbstverwirklichung

Die Lebensgestaltung des Menschen ist immer problematisch. Die Widersprüchlichkeit der Daseinsbedingungen und die Offenheit unseres Wesens beschwören unvermeidlich *Konflikte* herauf, die es zu meistern gilt. Bereits das Elementare, die Triebveredlung, gelingt dem Menschen nicht mit der Selbstverständlichkeit, in welcher das Tier mit seiner Merk- und Wirkwelt fast identisch ist. Die Triebhaftigkeit oder aber die geistige Subjektivität leiden zu oft unter dem Widerstreit zwischen der Natur und der Kultur des Menschen.

Geborgenheit empfängt der Mensch von der Gemeinschaft seiner Mitmenschen, von der Gruppe, aber nur gegen den Preis der Anpassung an das Übliche. Und wo gäbe es ein Zusammenleben ohne Enttäuschungen, ohne Gezerre, Affären, Skandale, ohne Intrigen und Bereicherungen auf Kosten Dritter? Wer seine Ellenbogen nicht gebraucht, ist bei der Mitgestaltung von Staat und Gesellschaft sehr eingeengt; keiner hört auf ihn.

Die Esoterik hat von der Öffentlichkeit nichts zu erwarten. Der Einsame ist ihr Getreuer. Als Grundzug des Daseins – ontologisch – trifft das Ausgesetztsein indessen jedermann. In seiner Exponiertheit ist der Mensch mit sich allein. Der innere Frieden ist daher bitterer zu entbehren als die Stützen der Gesellschaft. In existentiellen Situationen kann sich niemand auf das Kollektiv berufen; in letzter Instanz hat jeder seine Lebensführung selbst zu verantworten. Paradoxerweise ist das Mitsein Hauptpunkt der Verantwortlichkeit gerade des Einsamen, sogar wenn es ein Verlassener oder Ausgestoßener ist.

Die *polaren Spannungsverhältnisse* durchziehen alle Seinsschichten, vom atomaren Geschehen der Materie bis zur Hierarchie der Werte. Die Polarität bewirkt sowohl die Ausgliederung des Individuellen aus dem Universalen, die Entstehung von Gestalten, als auch den unlöslichen Zusammenhang aller mit allem, und zwar in steter Verschiebung der Einzelpositionen. Der Gestaltungsprozeß ist ein unablässiger Auf- und Abbau und erneuter Aufbau und so weiter bis ans Ende dieser Welt. Die Gegensatzspannung ist das Resultat einer Wirkmacht, die das Weltall erhält, einer All-Macht; sie ist aber auch der Energiespeicher des weiteren Werdens und Vergehens. Im einzelnen lösen Phasen der Anspannung sich mit solchen der Entspannung ab. Im Widerstand wächst der Entschlossene; in der Ruhe erholt er sich. Spannung erzeugt Kraft. Kraft entlädt sich in neuen Spannungen. Das Phänomen der Kraft ist so allgemein und so ursprünglich, daß ihm der Name »*Urkraft*« angemessen ist.

Mit dieser Bezeichnung wehren wir mechanistische Vorstellungen ab, die dem Kausalitätsdenken verhaftet sind, also eine direkte äußere Einwirkung – wie bei Druck und Stoß der Mechanik – als ursächlich annehmen. Die Urkraft ist nicht kinetisch, sondern dynamisch: sie wohnt der Polarität inne; sie ist dem Zu-, Gegen- und Miteinander der Pole immanent; sie bedarf der Anstöße von außen nicht. Die Außenbeziehung kommt hinzu, als weitere Zweiheit innerhalb der All-Einheit. *Die Urkraft ist kein wissenschaftlicher Begriff, sondern ein metaphysischer Titel*, ähnlich dem Wort »Leben«. Wo Leben lebt oder erlebt wird, begegnen wir der Lebenskraft, die etwas bewegt oder hervorbringt. Jede Lebendigkeit ist kraftvoll.

Die *Physik* verwendet den *Kraftbegriff* heute noch; der *Energiebegriff* hat aber die Vorhand. Als Kraft wird eine Größe definiert, die bei der Wechselwirkung physikalischer Systeme auftritt, analog der bei der Einwirkung auf einen Körper aufgetragenen Muskelkraft: ein Widerstand wird überwunden, oder man weicht dieser Gegenkraft. Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu verrichten, insbesondere Einfluß auf Bewegung zu nehmen. In der *Biologie* ist der Vitalismus sehr umstritten; dieser schreibt das Leben der Organismen einer besonderen Lebenskraft zu. Man kann die Vitalität (= Lebenskraft, Lebensfülle) statt dessen als einen *Grenzbegriff von Biologie, Medizin, Psychologie* auf die »Vitalschicht« beim Persönlichkeitsaufbau beziehen oder die Lebendigkeit und das Vermögen zur Selbstbehauptung eines Individuums damit charakterisieren. Kräfte verändern nach Auffassung der dynamischen *Psychologie* die psychischen Tatbestände; solche Kräfte sind Trieb, Gefühl, Wille; man spricht außerdem von Instinkten, Antrieben, Triebfedern, Strebungen oder von der Libido. Energie bezeichnet die Stärke einer Aktivität. Das Spannungsverhältnis Bedürfnis – Situation bedingt die Zufuhr oder den Entzug von Energie, wobei der Effekt zu einem Vorgang tendiert.

Von den wissenschaftlichen Begriffen Dynamik, Kraft, Energie – die »Potenz« wird seltener erwähnt – wollen wir nicht auf die »Urkraft« schließen; wir wollen vielmehr nur das Umfeld einer *dynamischen Weltauffassung* (Energetik) skizzieren. Die Symbol-Psychologie kann zudem ohne den Kraftbegriff nicht auskommen. Die Einwirkung auf die Psyche gibt uns erst das Recht, von einem Symbol zu reden. Ein wirkungsloses Symbol ist wie ein Luftballon ohne Luft. Die Wirkkraft des Symbols ist das Salz aller unserer Betrachtungen.

Die psychische Energie (Libido) durchwirkt bei Jung das gesamte Seelenleben; sie erscheint als Bewegung und Kraft. Die energetische Bewegung läuft vorwärts (progressiv) oder rückwärts (regressiv); sie schlägt die Richtung nach innen (introversiv) oder nach außen (extraversiv) ein. Der Einsicht Jungs in die psychologische Energetik verdankt wir jene *operative Symbolik*, die Gesunden wie Kranken Wege zur Individuation weist, zur Bewußtwerdung des individuellen wie des kollektiven Unbewußten, und damit die Integration aller psychischen Elemente in die Gesamtperson ermöglicht. Betrachtet man mit Detlef-Ingo Lauf<sup>264</sup> den Archetypus »als Ursprung schöpferischer Manifestationen«, so ordnet sich dieser Inbegriff in die Grundlagen des Schöpferischen ein, den Urgrund der Symbole. Es lassen sich dann die archetypischen (urbildlichen) Strukturen der Symbole aufzeigen, aus denen sie ihre Wirkung beziehen.

Da die Strukturen gesetzmäßig sind, führen sie in getrennten Kulturen zu »vergleichbaren Manifestationen mythologischer Symbole«, zu einem »Formenkanon menschlicher Ausdrucksweisen, hinter dem sich eine unbedingte Fähigkeit zur Darstellung von Wirklichkeiten verbirgt« (Lauf: *Symbole*, S. 119). Die »analytische, komplexe Psychologie« Jungs läßt uns die Psyche der Asiaten und das Wesen asiatischer Esoterik besser verstehen, wie seine psychologischen Kommentare<sup>265</sup> etwa zum Tibetischen Totenbuch oder zum *Geheimnis der goldenen Blüte*, wie aber auch die Studien von Detlef-Ingo Lauf<sup>266</sup> beweisen. Bei ihm lesen wir:

Über den »großen Gegensätzen des Bewußten und Unbewußten« baut sich »letztlich die Einheit einer aus dem Ganzen lebenden, bewußten Psyche auf, die im Transparentwerden des Selbst zugleich den höchsten Erfahrungswert der seelischen Mitte als eine immanente Realität erfährt. Und es geht nicht nur um eine Erweiterung, Vertiefung oder Intensivierung von Bewußtsein und Bewußtheit auf der Tagesseite des Seelenlebens, sondern auch vor allem um die notwendige komplementäre Funktion zum Unbewußten und aus dem Unbewußten als dem tragenden, dunklen und schöpferischen Grund der ganzen Persönlichkeit. Das Unbewußte gilt als der Quell, der Ursprung oder die Schatzkammer aller psychischen Potentialitäten, der erst dann als ein Brunnen des Lebens erschlossen werden kann, wenn das Unbewußte über die von Jung so bezeichnete transzendente Funktion mit der Bildung vereiniger Symbole in eine ständige Korrespondenz mit dem Bewußtsein treten kann.

Das ist eine der großen Erkenntnisse der analytischen Psychologie, die auf eine so konkrete und adäquate Symbolik auch zum Beispiel in der tantrischen Philosophie Indiens und im Kundalini-Yoga trifft, als seien jene altindischen Symbole geradezu zu einer psychologischen Entdeckung durch C. G. Jung geschaffen gewesen. Der Weg der Individuation ist entsprechend unserer psychologischen Definition die Ganzwerdung unter Anerkennung und bewußter Integration der innerpsychischen Gegensätze, die Entwicklung der Selbstverwirklichung, die Wandlung und Vollendung zur persönlichen Einzigartigkeit eines jeden Individuums. Wahres Menschsein ist Verwirklichung und Reifung in die eigene Individualität.

Die analytische Psychologie geht von einem breiten Fundament aus, indem sie das Psychische in seiner unteilbaren Gesamtheit als den Organismus der Welterfassung und Welterfahrung begreift, der zur Selbstdarstellung und Entfaltung der unabhängig individuellen Persönlichkeit führt. Das Psychische wird gebildet aus der Gesamtheit aller bewußten und unbewußten Inhalte, aus allen bekannten und noch unerkannten Vorgängen, die sich aus den psychophysischen Relationen und der psychischen Autarkie sowie dem übergeordneten Selbstsein des Geistes ergeben. In einer ähnlichen Totalität wird auch in Indien das Wesen der Seele verstanden.«

In diesem Sinne bejahen wir die operative Symbolik Jungs, der wie Lauf (S. 94) bemerkt, für »sich selbst ein Beispiel setzte, was der Individuationsprozeß bewirken kann«. Es ist ein großes Beispiel, erkennen wir dankbar an. Freilich werden von Lauf – ähnlich wie von Erich Neumann – stillschweigend gewisse Korrekturen an Jungs – *Reduktionismus* vorgenommen, der sich gerade auch in *dessen Geistbegriff* bekundet. Jung umreißt den »Unterschied zwischen östlichem und westlichem Denken« wie folgt<sup>267</sup>:

»Kritische Philosophie, die Mutter der modernen Psychologie, ist dem Osten so fremd wie dem mittelalterlichen Europa. So hat das Wort ›Geist‹, wie es im Osten gebraucht wird, metaphysische Bedeutung. Unsere westliche Auffassung von Geist hat diese Bedeutung nach dem Mittelalter verloren, und es bezeichnet jetzt eine ›psychische Funktion‹. Trotz der Tatsache, daß wir weder wissen noch zu wissen vorgeben, was ›Psyche‹ ist, können wir uns doch mit dem Phänomen ›Geist‹ abgeben. Wir nehmen nicht an, daß der Geist eine metaphysische Wesenheit ist oder daß eine Verbindung zwischen dem individuellen Geist und einem hypothetischen Allgeist (Universal Mind) besteht. Daher ist unsere Psychologie eine Wissenschaft der bloßen Phänomene ohne irgendwelche metaphysischen Implikationen. Die Entwicklung der westlichen Philosophie in den zwei letzten Jahrhunderten hat den Erfolg gehabt, den Geist in seiner eigenen Sphäre zu isolieren und ihn aus seiner ursprünglichen Einheit mit dem Weltall zu lösen. Der Mensch selber hat aufgehört, den Mikrokosmos und das Abbild des Kosmos zu sein, und seine ›Anima‹ ist nicht mehr die wesensgleiche Scintilla oder ein Funke der Anima Mundi, der Welt-Seele.

Demgemäß behandelt die Psychologie alle metaphysischen Forderungen und Behauptungen als geistige Phänomene und betrachtet sie als Aussagen über den Geist und seine Struktur, welche letztlich aus gewissen unbewußten Dispositionen stammen. Die Psychologie betrachtet sie nicht als absolut gültig und gesteht ihnen auch nicht die Fähigkeit zu, eine metaphysische Wahrheit auszusagen. Wir haben keine intellektuellen Mittel festzustellen, ob diese Haltung richtig oder falsch ist. Wir wissen nur, daß es keine Gewißheit und keine Beweismöglichkeit gibt für die Gültigkeit eines metaphysischen Postulates, wie z. B. eines Allgeistes. Wenn der Verstand uns die Existenz eines Allgeistes versichert, denken wir, er stelle nur eine Behauptung auf. Wir nehmen nicht an, daß durch solch eine Behauptung die Existenz eines Allgeistes bewiesen sei. Es gibt kein Argument gegen diese Überlegung, aber es besteht auch keine Gewißheit, daß unser Schluß richtig ist. Mit anderen Worten, es ist ebenso möglich, daß unser Geist nur eine wahrnehmbare Manifestation eines Allgeistes ist, aber wir wissen nicht, wir können nicht einmal ahnen, wie es möglich wäre zu erkennen, ob es so ist oder nicht. Die Psychologie nimmt daher an, daß der Geist nichts feststellen oder beweisen kann, das außerhalb seiner Grenzen besteht.«

Lauf (S. 99f.) beklagt dagegen den »Intellektualismus« des Abendlandes und meint: solange »Ideologien als intellektuelle Konstruktionen in der Führung sind, wird sich wenig daran ändern . . . Der Intellekt ist kein dem Irrationalen angemessenes Medium, das selbst ja eine ganz andere Sprache hat, nämlich jene des Symbolischen, des Mythischen und des Numinosen. Hier bedarf es mehr der instinktiven Seite des Erlebens und einer mehr integralen Bewußtseins-erfahrung, wie sie dem Asiaten näherliegt.« Diese wesenhafte Totalität beschreibt Lauf (*Symbole*, S. 98) wie folgt: »Es ist die durch alle physischen und physiologischen Ebenen des Individuums wirkende Funktion der Erfahrung der Lebenswirklichkeit ebenso wie auch der Relativität des irdischen Daseins, dem außerdem eine Erfahrungsqualität der Absolutheit des Transzendenten oder Unvergänglichen gegenübergestellt ist. Darum finden wir gerade hier in der asiatischen Geisteswelt eine grundsätzlich kosmologisch

bezogene und universale psychologische Symbolik von Mensch, Seele, Natur oder Leben und dem Numinosen, welche gemeinsam die Grundlage der Religionen, der Philosophien und des Yoga bilden. Nichts ist ohne die große Kosmologie denkbar, jene starke archetypische und mythisch geformte Konstellation aus der Einheit eines gleichzeitig individuellen wie allgemeinen Universums, das dem asiatischen Seelen- und Weltbild zugrunde liegt. Alle bedeutsamen seelischen Funktionen, die auf das Leben und die auf die Transzendenz bezogenen, werden in der kosmologischen und zugleich auch spirituellen Symbolik des Geistes vorgestellt.«

Für die Zwecke Jungs mag dessen Geistbegriff ausreichen; für die ungeschmälernte Teilnahme am Geistesleben ist er dagegen katastrophal, denn er verkürzt die Reichweite des menschlichen Geistes derart, daß es auf eine Amputation jener geistigen Betätigungen, Vorgehensweisen und Leistungen hinausläuft, die sich der analytischen Psychologie Jungs entziehen. Das Numinose wird psychologisiert; die Kraft des Willens und der Vernunft sowie die Macht der Ideen werden ignoriert. Rein geistige Begegnungen, der Dialog, die Transzendenz-Erfahrung, der Logos: wie reduziert, wie schmalbrüstig sind die Symbole des Geistes<sup>268</sup>, werden sie in Jungs wissenschaftlichen Vorbehalt gepreßt. Der Psychologismus erstickt das metaphysische Bedürfnis des Suchenden in dem Wahn, der Mensch besäße ein Monopol auf den Geist. Die operative Symbolik kann daher Jungs Arbeiten als Bestandteil einer umfassenderen Theorie und Praxis des Symbollebens eingemeinden; der *spiritus rector* kann C. G. Jung ungeachtet seiner großen Pionierleistung dagegen nicht sein. Statt auf ihn müssen wir vorrangig auf die Weisheitslehrer hören, auf die Religionsstifter, die aus dem Ursprung denkenden Metaphysiker, die großen Dichter und Künstler, die Symbole aus dem Urgrund schöpfen. Hier wird die Urkraft spürbar, die nie erlahmt, uns die rechte Lebensgestaltung zu lehren.

Das Symbol ist für uns in erster Linie eine *Ausdrucksweise des Geistes*. Die Urkraft ist über alles Psychophysische hinaus die universale *Geistesmacht*, die alle geistigen Phänomene potenziert; d. h., der »Herren eigener Geist« ist bloß ein schlecht verwaltetes Lehen. Den Geist erzeugen kann man nicht; man kann ihn nur empfangen, steht in Goethes Briefwechseln mit einem Kind (Bettine Brentano) geschrieben. Der Geist ist dem Menschen nicht mit der Dinglichkeit des Körpers und nicht mit der Ausschließlichkeit der Psyche, sondern potentiell, der Anlage nach gegeben, als eine Möglichkeit, die es zu ergreifen gilt. Symbole sind ein vorzügliches Mittel, mit dem wir uns des lebendigen Geistes vergewissern. *Die Königliche Kunst besteht in der Anwendung jener in Symbolen sich äußernden Urkraft, die uns zu Geistwesen erhebt.*

Die geistige Urkraft ist logoshaft. Der Logos hat uns mit der *Sprachkraft* begnadet. Seine Sprachlichkeit erhöht den Menschen über alle Kreatur auf Erden, so daß er der einzige Sprecher unseres Planeten ist. Keine Kultur ohne Sprache. Der Sprechakt hat eine leibseelische Seite: die Laute, die Mundart, Aussprache – aber er hat außerdem eine geistige Seite<sup>268a</sup>. Vom Sinnlich-Lautlichen getragen und begleitet, kulminiert alles Sprachliche in seinem geistigen Gehalt, so daß jedes Sprachelement eine leibseelisch-geistige Einheit ist. Das Geistige ist in dem zu suchen, was über das Sinnlich-Lautliche hinausgeht: in den Sprachinhalten sowie in der immateriellen Geltung der Sprache innerhalb der Sprachgemeinschaft. Man kann die Satz-



baupläne einer Sprache einer charakteristischen geistigen Situation zuordnen, die in der Sprachgemeinschaft auftritt. Ihrem Wesen nach ist Sprache Energie, Entfaltung von Sprachkraft, so daß jede Muttersprache »ein Ausstrahlungszentrum von geistigen Wirkungen mannigfaltigster Art« ist, die sich »im Handeln der Sprachgemeinschaft bemerkbar machen« (Weisgerber, S. 179). Die objektiven sozialen Gebilde beanspruchen Geltung; sie bringt gleichgerichtete Wirkungen hervor. Ein »Sprachinhalt« richtet sich als »Sprachzugriff« auf einen bestimmten Ausschnitt der außersprachlichen Wirklichkeit; er ist ein rein geistiges Phänomen: Eine »Auswirkung der gesammelten Sprachkraft der Sprachgemeinschaft«, die dem einzelnen »die sprachliche Bewältigung der Lebenswelt« (S. 189f.) ermöglicht.

Ein Beispiel: die Farbwörter. Die Forschung (S. 193) hat einwandfrei bewiesen, daß »die Farbkategorien nirgends vorgegeben sind, weder im physikalischen noch im physiologischen noch im psychologischen Bereich, sondern daß sie muttersprachliche Zugriffe sind, die in verschiedenen Formen ausgebaut sein können und in einer dieser Realisierungen Geltung für eine bestimmte Sprachgemeinschaft gewinnen«. Der jeweils geltende Sprachzugriff – das ist rot, grün, bläulich, blond – wird bei Farberscheinungen von allen Sprachgenossen ganz selbstverständlich gehandhabt. Demnach steht fest, daß »mit den Dingen geistig und praktisch weithin so umgegangen wird, wie sie durch den sprachlichen Zugriff dem Bewußtsein zugänglich gemacht werden« . . . Da andere Sprachgemeinschaften z. B. auf andersartige Farbwörter angewiesen sind, ist außerdem die Entdeckung Wilhelm von Humboldts<sup>268b</sup> erhärtet, daß die geistige Sprachwelt der produktiven Verschiedenheit von Sprachgemeinschaften entspricht. Die Weltgestaltung folgt der geistbestimmten Ordnung, die von der Vielheit der sprachlichen Weltbilder geprägt wird. Die Sprachfähigkeit kommt jedem Menschen zu; auch »der Taubstumme ist durchweg im Vollbesitz menschlicher Sprachkraft« (S. 201). Denn der Mensch denkt in Worten oder Wortbildern, indem er sich für den geistigen Zugriff des Sprachzugriffs bedient, den seine Sprachgemeinschaft erarbeitet hat. Die inhalts-, leistungs- und wirkungsbezogene Sprachbetrachtung ist in Nachfolge Humboldts eine energetische, was sich in Termini wie Sprachzugriff, Sprachausgriff, Sprachkraft akzentuiert.

Da »Sprache am Aufbau aller geistigen Leistungen vielfältig beteiligt ist« (S. 201), eröffnet sich bereits hierdurch für das Symbol ein schier unübersehbares Arbeitsfeld. Das gilt vorab für symbolnahe Begriffe, darunter den Symbolbegriff, für Begriffs- und für alle Wort-Symbole. Das gilt aber auch für Gesten, Gebärden, Bewegungen, Rhythmen, Töne, Bilder, Figuren und andere außersprachliche Symbole, sobald wir sie benennen. Beispiel: Farbensymbolik. Wer »rot« sieht, denkt dabei: es ist »rot«. In den nachsprachlichen Symbolen – Rituale, Bräuche, geheiligte Gegenstände, Kunstwerke – bewahrt sich die Gesellschaft objektivierte Geistesgebilde auf, die eine der Grundlagen der sozialen Organisation sind. Das Symbolisierte aber erzwingt geradezu unsere Stellungnahme, und bei der Bewertung oder gar Auslegung reden wir schon wieder und sei es im Monolog. Vor allem aber sind die Symbole ja höchst selten oder nie unser Privateigentum; sie sind vielmehr in einem dem sprachlichen analogen Wirkungszusammenhang zur Geltung gelangt. Symbolkraft ist insofern Sprachkraft oder ihr analog. In jedem Falle ist sie Geisteskraft.

Wir wollen nunmehr sieben *Methoden der Selbstverwirklichung* unter dem symbolischen Aspekt beleuchten: Lehre, Gespräch, Ritus, Werk, Tat, Besinnung, Lebenslauf. *Verfahrensweisen* garantieren niemals die esoterische Erfahrung, die uns lediglich als Akt der Spontaneität zuteil wird. Die Einübung ist Einstimmung darauf; eine Vorbereitung, die unsere Aufmerksamkeit auf flüchtige Seinsfühlungen wie auf staunenerregende Phänomene im Geistigen lenkt, so daß wir ihre Signaturen nicht in den Wind schlagen, wie das gar zu viele tun, oder ins Skurrile, Mysteriöse, Okkulte verzaubern. Im Symbol verkörpert sich die Erfahrung unseres Inneseins; es ist Hinweis auf das Esoterische. Doch kann das Symbol – z. B. im Ritus – auch das methodische Instrument sein, das Werkzeug einer symbolischen Selbstdarstellung oder Handlung, eines Spiels.

### Der Logos

1. *Die Lehre.* Esoterische Studien wurden nach altem Brauch damit begonnen, daß sich der Lernwillige zu einem Kundigen in die Lehre begab. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis beschränkte sich nicht auf den Unterricht, in welchem der Lehrer sein theoretisches Wissen und seine praktischen Kenntnisse dem Schüler mitteilte, ihm Übungen vormachte und die Ausführung korrigierte, sondern es war und ist eine Lebensgemeinschaft, ein Meister-Jünger-Verhältnis, das den gemeinsamen Lebensstil beider, ihr Verhalten im Alltag und in besonderen Situationen und folglich den Charakter prägt. Für den Jünger personifiziert sich die Lehre in der Gestalt des Meisters, der in der Rückwirkung nun seinerseits immer mehr die Lehre darlebt. So wird die Lehre zur Lebensform. Das Leben wird zitathaft.

Was heißt nun Lehre für die Innerlichkeit des Schülers? Er hört das Wort des Meisters und bewegt es in seinem Herzen. Da wird es ihm zum Logos<sup>269</sup>, zur sinnvollen Rede, zum Zeugnis der ewigen Vernunftkraft, die das All-Leben durchdringt und zusammenhält. Der All-Zusammenhang wird ihm nun klar. Die Aufklärung darüber: das ist die Lehre, und die gesamte Weisheitsliteratur handelt davon. Die Sprache ist freilich eine ganz eigentümliche, auf den ersten Anschein unverständlich bis widersinnig, obwohl voller Zauber, Schönheit und innigster Dichte. Das Paradoxe präsentiert sich als Schlüssel zum kosmischen Bewußtsein, und hat man erst gelernt, zwischen den Zeilen zu lesen, so klopft das heimliche Wort – das Wort in den Wörtern – einem in den Pulsadern. Es ist im Hörenden, Schauenden, Lesenden wiedergeboren. Der Logos ist das Licht, das den Empfänglichen erleuchtet.

Ein Lehrsatz wird durch logisches Kalkül gewonnen: der historische Prozeß vom Mythos zum Logos in der griechischen Philosophie und Wissenschaft hat den Logos in den Begriff gegossen. In Palästina ist er im Menschensohn als Mythos erschienen, und als Licht ist der Logos Symbol eines trotz aller Finsternis erhellten Weltalls. Sinnbild heiterer Klarheit, eines unter Schmerzen erstrahlenden Lächelns. Der Schatten, das Dunkle, Furchtbare, Böse, Abgründige werden nicht verniedlicht, nicht mit Lackfarben überpinselt – das Lichtsymbol<sup>270</sup> übertrifft sie an Seinsmächtigkeit.



tigkeit, wie die Nacht bei Sonnenaufgang versinkt. Es ist heilsam für unseren Geist und eine Seelendiät, sich mit den vielfältigen Sinnbildern der Geistesklarheit und der Weltvernunft zu beschäftigen.

2. *Das Gespräch.* Daß Ideen sich im Schicksal der Völker niederschlagen wie das Regenwasser im Erdreich, haben wir an der Herrschaft der Ideologien demonstriert. An uns selber liegt es, welchen Gedanken wir den Laufpaß erteilen, welchen wir anhängen, so daß sie unser Denken nachhaltig dirigieren. Dabei gibt ein Streben- und Willensmoment den Ausschlag, denn alles Denken ist gewollt, und alles Wollen ist wissend. Woran wir kein Interesse haben, das lassen wir unbeachtet. Die Esoterik stellt allerdings höhere Ansprüche an die Wachheit und Intensität unseres Aufmerkens als die Subjekt-Objekt-Beziehung des diskursiven Verstandes, mit dem wir unseren Geschäften nachgehen. Ja, ohne Zuneigung, ohne die Liebe zum Sein bleibt einem der Zugang zum Weltinnenraum ebenso versperrt wie die Türe zum Gemüt des Mitmenschen. Der Gleichgültige bemerkt in diesen subtilen Gefilden erst gar nichts; Haß aber verblendet trotz aller Hellsicht. Allein die spürbare Anteilnahme, Sympathie, Mitleiden und Mitfreude, Einfühlung und Verstehen führen zu jenem Mitschwingen der Imponderabilien, aus dem sich ein tieferes Eindringen in den Gegenstand der Kommunikation ergibt.

Der Auslöser einer solchen Verbindung, bei der wir uns in die Seele des anderen versetzen, ist das Gespräch unter vier Augen oder doch im kleinen, vertrauten Kreise. Das Atmosphärische, die Unwägbarkeiten, die Stimmungs- und Gefühlswerte, aber auch die Physiognomie, das äußere Erscheinungsbild, Gesichtsausdruck, Mienspiel, Gesten – so vieles fließt in Rede und Gegenrede ein als sublimarer Begleiter des Verbalen, die Aussagen kommentierend oder gar berichtend. Da das Esoterische lediglich einem verfeinerten Empfinden und geläutertem Verständnis zugänglich ist, hat der Dialog den Primat in der Königlichen Kunst inne. In ihm ereignet sich die Begegnung der Geister noch am ehesten. In der Wechselrede gibt sich das Ich dem Du preis und empfängt sich auf höherer Ebene in der Wirheit wieder. Der einfühlsame Leser, der Chiffren nicht dechiffriert, sondern als Geheimschrift des Seins respektiert, wird über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg den inneren Dialog mit den großen Urhebern zu entfachen wissen, wann immer er heißen Herzens Feuer fängt.

Das Symbol ist der Sprachleib des tiefinnerlichen Zwiegesprächs, sei es unter Anwesenden, sei es mit den Entferntesten. Als »Zweiheit in der Einheit« hat das Symbol ohnehin eine dialogische Natur. Zudem ist es die prägnanteste Figuration jeglichen Inneseins, weit herausragend aus der Bilderflut der Psyche. Esoteriker verständigen sich daher in Symbolgebilden, im Gastgeschenk und Austausch der Ringhälften; im gemeinsamen Symbolerleben rötet sich der Sinnhorizont: Der Logos entsendet sein Licht in Liebe. Der Symbol-Dialog ist logoshaft, denn Sprache und Vernunft sind vom Wesen gemeinschaftlich. Das Wort »Liebe« kehrt auf den unterschiedlichsten Seinsstufen wieder: als Sexus – Eros – Agape (Gottesliebe). Entsprechend häufig und weitverbreitet sind Sinnbilder der Zwei-Einsamkeit und leidenschaftlicher Liebe, sentimental, je nachdem kitschig, ein verspieltes Herzchen vom Verliebten, ein Pfeil im Herzen (der Mystikerin), das Herz auf der Hand (des

Menschenfreundes), und aufsteigend bis zum Bildnis des Pelikans, der seine Jungen mit dem eigenen Blute ernährt; dem Rosenkreuz und dem Kreuz des Marterholzes, an dem sich der Erlöser opfert. Auch das Symbol des guten Hirten gehört hierher; es ist eine kosmische Figur, der Erlöser vom Gestirnzwang, der Heimarmene, wir würden sagen: vom seelenlosen Physikalismus des Universums.

### Mysterien

3. *Der Ritus* ist von der Verhaltensforschung, der Kulturanthropologie und der Soziologie als Elementargestalt tierischen wie menschlichen Daseins bekanntgemacht worden. Tierische Rituale und Tierfiguren, dazu bizarre Mischwesen, haben von jeher die menschliche Phantasie zu Vergleichen und Gleichnissen angeregt, von den Tierfabeln bis zu tiergestaltigen Göttern, und heilige Kühe gibt es noch heute. Das menschliche Ritual hat viele Analogien zu dem des Instinktes; es wurzelt darin und baut auf ihm auf<sup>271</sup>. Den Ritus »begeht« man. Es ist ein Mysterienweg, der durch ein todesträchtiges Labyrinth zum heiligen Ort führt, dem Zentrum, an dem der Myste verwandelt wird: in der Einweihung ist sein kleines Ich gestorben; aber jetzt ist er ein im Geiste Wiedergeborener, dem die Auferstehung im Jenseits zugesichert ist. Die Anlehnung des Naturrituals an die Instinktordnung verliert sich im Schicksalsritual, das den einzelnen in seiner historischen Einmaligkeit mit seiner Geschichtlichkeit und mit seiner Schuld konfrontiert. Der potentielle Geistcharakter, der in jedem Ritual schlummert – in der Lebenskrise des Schicksalsrituals bricht er durch. An die Stelle des Verhaltens ist die verantwortliche Handlung getreten, für die man einstehen muß bei der Anrufung des Heiligen hinauf aus der Bodenlosigkeit des Scheiterns. Die Bilderwelt ist der früheren nicht unähnlich, aber die Ordnung ist nun eine geistige, und der Ort der Weihe ist die Psyche des einzelnen, die zur Geistseele veredelt wird. Das Kollektiv hat abgedankt. Der Ritus ist ein personaler: ein Akt des weltdurchwebten Geistes. Aus dem Psychiker ist der Pneumatiker hervorgegangen: der geistliche Mensch als Gehilfe des Weltgeistes.

Damit, schreibt Erich Neumann (S. 120), wird das Dasein des einzelnen »zu einem symbolischen Leben. Nicht nur die Individuation, sondern das ganze Leben erweist sich als ein Ritual. Ritus heißt ja gehen, und im Zentrum des Individuationsprozesses steht die Erfahrung, daß die Riten und der die Riten Vollziehende, der Gehende und der Weg ein und dasselbe sind, oder daß, um es paradox zu formulieren, der Gehende der Weg ist, der sich selber geht.«

Ritualisierung ist extremste Symbolisierung, wenn nicht das Kollektive, Zeremonielle, die starre Äußerlichkeit des Ritualpanzers überwiegt, der den Odem der Symbolidee fast erstickt. »Für die ursprüngliche Wirksamkeit des rituellen Tuns«, konstatiert E. Neumann (S. 111), sind »die Symbole mana-geladene Geistkörper, sie sind nicht nur Erleuchtungsstellen, sondern auch Energiespender, deren Hilfe im Ritual verwendet wird, weil durch sie der Mensch neue psychische Ladung erhält. Die Geistseite des Unbewußten ermöglicht durch das Ritual der Persönlichkeit, eine höhere Spannungsladung auszuhalten ...«, so daß sie einer archetypischen Offenba-

rung gewachsen ist: dem »Durchbruch der archetypischen Welt in das Bewußtsein«. Infolge seines »Doppelcharakters« stellt das Ritual gleichzeitig »die Ichfestigkeit und das Bewußtsein überhaupt« erst her, so daß es sich im Individuationsprozeß gegen die archetypische Welt behauptet. Das sind die unteren Mysterienriten. Die oberen beginnen von vornherein im Geistigen und vollziehen die Initiation des Geistmenschen in das Reich des reinen Geistes, indem sie unser Bewußtsein dem Überbewußten öffnen. Das Numen klopft an mit seinem unwiderstehlichen Faszinosum und der Ehrfurcht heischenden Majestät seiner Übermacht, vor der die Menschheit zu Staub würde, wäre sie nicht des Geistes teilhaftig. Der Mysterienweg ist nun wiederum der uralte, uranfängliche, ein stifterisches Tun im Nachvollzug, in der Vollmacht des Berufenen, für den »der Ritus sowohl Ergriffensein wie Ergreifen, Befehlsvollzug wie Initiative« ist<sup>272</sup>. Die Mysterienfeier ahmt die Heilsgeschichte nach und weckt im Mysten das Göttliche. Das Heildrama, das hinter, über und in allem Geschehen west, wird durch Begehung in das hier und jetzt Faßbare übertragen: Es wird gegenständlich.

Der Ritus »sichert die Teilhabe an den Urkräften«, indem er zwischen zwei Sphären vermittelt; er baut als symbolische Handlung Brücken, wie jedes Symbol. Die wichtigste ist der Übergang von einer Existenz in die andere, vor allem der Grenzübertritt des Sterbens, denn vom Jenseits wird die Vollendung erhofft. Das physische Leben hat etwas Torsohaftes. Die rituellen Bilder und Appelle bereiten den Sterblichen darauf vor, daß er den Tod als zweite Geburt in einen höheren Seinszustand hinein besteht. Das tibetische Totenritual wendet sich sogar an den Verstorbenen und erteilt ihm Unterweisungen, wie er sich vom Rad der Geburten befreien könne. In einer Art Vorwegnahme heben die Mysterien den Initianden vom Physischen in das Leben des reinen Geistes. Der höhere Ritus ist eine Lebenslehre des überweltlichen lebendigen Geistes. Erst bei diesem Gang verwirklicht sich der Logos ganz als Licht, Liebe, Leben im irdischen Dasein des einzelnen. Aus dem Kollektiv- ist durch Verinnerlichung ein Individualritus geworden; alles Äußerliche ist durch Symbolisierung durchlässig geworden zum Innersten und spiegelt sich wieder.

### Mitschaffen

4. *Das Werk.* Die Selbstentfremdung am Arbeitsplatz ist seit der Industrialisierung zum bedrohlichsten Politikum geworden; sie ist bei der Selbstfindung ein schwerer Hemmschuh. Denn die Arbeit ist ein Mitschaffen am Weltenbau, befriedigend im Aufbau, destruktiv in der Selbstentfremdung, die unsere Menschenwürde zu Schlacke verbrennt. Wie dem auch sei: Produktivität ist förderlich, und jedes schöpferische Werk wie auch die Ausstrahlung des fertiggestellten Werkes sind segensreich. Die Schöpfung ist unvollendet, und der Mensch ist zum Mitschöpfer berufen: Sein Anteil ist eine Kultur des Geistes. Die Vergeistigung wird sehr weitgehend durch die Kreation von Symbolen bewerkstelligt, durch das Erschaffen der Gebilde, nicht geringer aber durch ihre Wahl und Aneignung. Wer ein Symbol-

gebilde als Leitstern kreierte, sollte sich der Macht der Bilder und der verbalen Symbole, der Ideen und der meditativen Worte bewußt sein: sie dringen ohne Umweg – ohne die kritische Zwischenschaltung des Intellekts – in die tieferen Persönlichkeitsschichten und gestalten unsere Innerlichkeit gemäß dem Vor- und Leitbild um. Schaffen ist insofern ein Sich-selbst-Erschaffen, echte Selbstbildung.

Weltweit hat sich diese Umsetzung in der Alchemie<sup>273</sup> ereignet, in China ebenso wie im mediterranen Kulturkreis, von da sich über ganz Europa erstreckend. Das Hantieren im Laboratorium ist handwerklich; historisch ist die Alchemie die Vorläuferin der heutigen Chemie, einer Großmacht in Forschung und Technik. Über ihren Experimenten brütend, sind die besten Alchemisten ins Philosophieren geraten; ihr Tun ist ihnen hierbei sinnbildlich geworden: zum Erlösungswerk. Die alchemistischen Symbole sind gleichnishaft von Autoren übernommen worden, die nie laboriert haben, z. B. von Jakob Böhme. Das Herstellen eines Werkes ist aber auch ansonsten ein wichtiger Zweig religiöser Übung: in der Errichtung und Ausschmückung von Kultstätten, in sakraler Musik, in der Ikonenmalerei, aber auch rein esoterisch in den Mandalas des Tantrismus<sup>274</sup> oder in der indianischen Sandmalerei<sup>275</sup>. Die werkhafte Symbol-Gebilde sind Urkunden und zugleich Werkzeuge der Heiligung. Die ganze Welt soll geheiligt werden.

Die Produktion des Symbol-Gebildes einerseits, dessen Wahrnehmung, Auffassung und Übernahme als Sinnbild durch den Betrachter andererseits sind analoge Vorgänge: beidesmal bedarf es der Inspiration, Imagination oder Intuition. Erfassungsakte<sup>276</sup> sind ohnehin kein passives Hinnehmen, sondern eine Interaktion zwischen Text und Leser, Bild und Sehendem, Tonfolge und Hörendem. Bei Symbolen ist das aktive Moment der Rezeption und Reaktion sogar das maßgebliche, weil sich die Sinngebung überhaupt erst in Geist und Gemüt des Annehmenden vollendet. Nicht allein der Autor, auch sein Leser ist kreativ. Wer sich in ein Buch vertieft, muß aufpassen, daß er nicht über der Lektüre Geschmack und Ansichten oder gar seine Lebensauffassung verändert. Exemplarisch dafür ist die Erweckung Hamanns<sup>277</sup>, die er um Ostern 1758 zu London bei der Bibellesung erlitten hat. In den dunkelsten Stunden seines Lebens hat sich das hohe Licht auf den Lesenden ergossen. Im gleichen *Tagebuch eines Christen* hat er seine »Betrachtungen bei Lesung der heiligen Schrift« und seine »Gedanken über den eigenen Lebenslauf« niedergeschrieben; beides war für den Achtundzwanzigjährigen in höchster Seelennot zur Einheit verschmolzen. Symbolerleben und Lebensgang sind unzertrennlich.

5. *Die Tat* ist die zweite Art des Mitschaffens am Weltenbau, so wie Goethes Faust »getrost« ausruft: Im Anfang war die Tat! Bei dieser Tätigkeit werden keine Symbolgebilde produziert wie beim Werkschaffen, aber es werden Tatsachen von großer sinnbildlicher Tragweite gezeugt. Das Ereignis und noch das Getane sind dynamisch: sie entfalten Kraft, Potenz, Energie; sie beglaubigen Führungs- und Herrschaftsmacht. Die Geschichte ist das Bilderbuch dessen, wobei allerdings die biologisch und ökonomisch fundierte Sozialsymbolik dominiert; die Akteure werden zum Heros oder Halbgott oder zu Vorbildern hochstilisiert. Das die Taten und Untaten erdulden Volk antwortet auf seine Weise im Till Eulenspiegel oder im braven Soldaten Schwejk, aber auch im »edelgesinnten« Räuber. Das Ethos gerät

nirgendwo in eine solche Ausweglosigkeit wie hier; niemand kann einen Alexander den Großen, einen Napoleon, einen Mao zur Rechenschaft ziehen, solange es nicht zu spät ist.

Bereits das *Tao-Te-King*<sup>278</sup> spekuliert statt dessen auf eine neue Ordnung der Ökumene, in der sich der Herrscher neuen Typs paradigmatisch verhält: Sein Tun ist ein Nicht-Tun, darin dem Urgrund, dem Tao, in seiner unfaßlichen Allwirksamkeit gleichend. Wilhelm von Humboldt hat eine verwandte *Theorie des Handelns*<sup>279</sup> vertreten: ein »Handeln, gleichsam als handelte man nicht«. Er sieht »Vernunft« und »Kraft« in einem ständigen Spannungsverhältnis zueinander; der »Zufall« ist mit Vorsicht lenkend zu benutzen. Der Ungewißheit des Erfolges muß durch unentwegte, zähe, mühsame Tätigkeit widerstanden werden. Beim Wachsen- oder Sich-entwickeln-Lassen der Dinge muß man zuwarten, ohne in Passivität zu verfallen. Das »Absehen vom Erfolg« ist die Bedingung höchster Aktivität. Das Gewährenlassen und das Handeln mit »so wenig Akten wie möglich« sind die sachgerechte Ausführung, wie überhaupt »das Persönliche und das Sachliche zuletzt in eines zusammenfließt« (E. Kessel, S. 177). Die »Höherbildung der Persönlichkeit« erfolgt »nicht nur durch Studium und Nachdenken, sondern gerade auch durch unmittelbare Tätigkeit« (S. 159). Denn, sagt Humboldt, das »Dasein des Geistes läßt sich überhaupt nur in Tätigkeit und als solche denken«. Handeln und »in Ideen leben« gehören demnach zusammen; die in Leben umgesetzten Ideen machen die Wirklichkeit des Geistes aus. Seine höchste Kraft kann nur der Freie betätigen; nur in Freiheit läßt sich, dem Unberechenbaren zum Trotz und ohne nach Vorteilen des Scheinerfolges zu schielen, die optimale Leistung erbringen. Die »Beförderung der Reife zur Freiheit« ist daher das schwierige, nur indirekt zu betreibende Unternehmen der Erziehung und der Menschenführung.

Die Handlungstheorie Humboldts stellt eine Art Neufassung der *Ordnungssymbolik* des *Tao-Te-King* dar, obwohl das Hauptsymbol, das Tao, mit seinem kosmischen Gehalt sehr viel umfassender ist. Neben die Symbolgestalten, die den Täter als Leit- und Vorbilder zu seinem Wollen motivieren, tritt hier das unpersönliche Moment der strukturell bedingten Idealvorstellung einer wohlgeordneten Ökumene, einer dem Kosmos abgeläuteten Ordnungssymbolik, nach der die Menschheit sich in jedem einzelnen ihr Dasein formt. Das Modell entspricht dem, was wir als »Lehren« charakterisiert haben. Der bedeutendste Apostel Lao-Tses war der um 300 v. Chr. lebende, in Dialogen und Gleichnissen redende Schriftsteller Tschuang-Tse; er hat Martin Buber<sup>280</sup> zu seinem Verständnis der »Lehre« inspiriert: »Die Lehre umfaßt keine Gegenstände, sie hat nur *einen* Gegenstand, sich selber: das Eine, das not tut. Sie steht jenseits von Sein und Sollen, von Kunde und Gebot; sie weiß nur eines zu sagen: das Notwendige, das verwirklicht wird im wahrhaften Leben.« Die Wissenschaft erforscht die »Welt des Seins«; das Gesetz gebietet über die »Welt des Sollens«. Die dritte »Grundmacht« des Geistes, die Lehre, repräsentiert »die Ganzheit des Lebens«: »Das wahrhafte Leben ist das geeinte Leben« des von der Lehre Ergriffenen. Der Logos ist das Symbol des Urdaseins. Das »Wort« wird dialektisch zerlegt; aber es verbündet die Produkte der Zerlegung zur versöhnenden Einheit. »Die Lehre verkündet, was sie ist: die Einheit als das Notwendige.« Sie erfüllt sich

»in einem zentralen Menschenleben«, das »ein Überliefertes aus dem Bedingten in Unbedingte« hebt. Buber veranschaulicht diese »letzte Echtheit des Menschentums« an Lao-Tse, Buddha und Jesus. So wird die Lehre am Leben des zentralen Menschen zum Wort einer Symbolgestalt. Ein Leben wird zum Gleichnis, der Logos wird zum Mythos.

Wer einer der großen Stiftergestalten der Kultur des Geistes nachfolgt, lebt mit erhabenen Symbolen, dem Überweltlichen verpflichtet. Als Erfüller der Lehre wird er zum Täter des Wortes, zum Mitschöpfer der Weltvollendung.

### Besinnung

6. *Meditation*. Die von uns skizzierte esoterische Lebensordnung, legitimiert von der symbolischen Weltanschauung, entspringt steter Besinnung: Meditation<sup>281</sup>, Kontemplation sind die Akte der Vertiefung. Mystik, Yoga, Zen sind die historischen Schulrichtungen, die den Weg nach innen gepflegt haben und pflegen. Hinzugekommen ist in unserem Jahrhundert das Autogene Training<sup>282</sup>, das man ausschließlich unter Anleitung eines Arztes betreiben sollte. Die Mystik<sup>283</sup> – für den Juden die Kabbala, für den Muslim das Sufitum – ist eine Frucht der europäisch-mediterranen Kultur, des Neuplatonismus und des Christentums. Das indische Yoga ist für den Europäer am annehmbarsten im Integralen Yoga von Sri Aurobindo<sup>284</sup>. Zen ist in China unter dem Namen Chan entstanden; japanische Buddhisten haben es bis zur Gegenwart tradiert. Nach Meinung namhafter Jesuiten<sup>285</sup> ist es für Christen praktikabel. Graf Dürckheim<sup>286</sup> hat unter dem historisch heterogenen Einfluß von Meister Eckehart und von Zen-Meistern eine den modernen Menschen ansprechende Meditationslehre geschaffen und in Lehrgängen erprobt. Entscheidend ist bei alledem die Kommunion mit dem Numinosen selbst dann, wenn vom Heiligen, von der Gottheit und dem Göttlichen oder gar von Gott kaum geredet wird. Der Name tut nichts zur Sache; die Zuwendung zum Überweltlichen in der Welt ist als solche religiös, selbst wenn sie unkonfessionell oder unkirchlich ist. Die Rückbindung an ein kosmisches Sinnzentrum realisiert allemal die Religion in den Religionen<sup>287</sup>.

Die Kontemplation (Versenkung, Versunkenheit) preist den mystischen Weg, die Einung mit der Gottheit und den geheimnisvollen Zustand der Gottinnigkeit in herrlichen Sinnbildern, die sich jedoch erst vom Symbol-Telos, vom Geheimnis her würdigen lassen. Wir haben das für das letzte Hauptstück des Buches vorgemerkt. Die sehr differenzierte Technik des Meditierens zielt auf ein Lassen: Der Übende muß es mit sich geschehen lassen, daß er in seine Mitte gerückt und vor das ihm von seinem Wesen zuge dachte Maß gestellt wird. Während der Meditation können nun Phänomene auftauchen, in denen sich, wie im Traum oder beim Phantasieren, die inneren Sinne verlaublich sind; ihnen gegenüber ist eine Unterscheidung zu treffen: Sind es Irrlichter, Lockrufe unserer Verfallenheit an das Allzumenschliche, Dämonisches, Satanisches – so müssen wir sie in die Flucht schlagen, am besten indem wir bereits ihrem Aufkommen wehren. Denn das Böse sich zu integrieren, muß man ein

Held oder Heiliger sein. Es ist gefährlich, dem Teufel auch nur den kleinen Finger zu reichen. Sind es dagegen Symbole dessen, was wir als Teil unserer Individualität nur nicht wahrhaben wollen, oder sind es Wegmarken der uns aufgetragenen Selbstentfaltung, so müssen wir sie zur Selbsterkenntnis und Selbstfindung annehmen und mit ihnen arbeiten. Für diese Sinnzeichen gelten die folgenden Sätze des Grafen Dürckheim<sup>288</sup>: »Bilder, die verdrängte Kräfte anzeigen, bekunden eine Energie, die als solche jenseits von Gut und Böse ist, auf die aber als Kraftpotential auf dem Weg zum wahren und weltkräftigen Selbst nicht verzichtet werden kann.« Wer seine Umwelt mitgestalten und sich zur Persönlichkeit emporbilden will, für den sind »Bilder aus dem Unbewußten Zeichen von Kräften, die, voll bewußt gemacht, über eine Bewußtseinserweiterung und -differenzierung der Individuation dienen«.

Das passive Sich-Lassen des Meditierenden wird durch die Arbeit am eigenen Selbst aktiviert, allerdings im Sinne eines Tuns, als ob es ein Nicht-Tun wäre. Das muß erst recht bei jener zielstrebigen Imagination sowie beim Intuieren von Sinnbildern berücksichtigt werden, mit denen sich der Übende dem Überbewußten öffnet, dem Geheimen, das wir in unserem Personkern, dem Ander-Ich, selbst sind. Die konsequentesten Muster aktiver Imagination hat der Tantrismus<sup>289</sup> anzubieten; es ist ein reichhaltiges Instrumentarium zur Gewinnung aller Bewußtseinsstufen, vom Unterwachen bis zum Überwachen. Wir haben darüber in der Siebten Betrachtung »Das Symbol als intellektuelles Sinnbild« bereits referiert. Da Zen die »Leere« sucht, liegt die Vermutung nahe, es schränke den Umgang mit Symbolen und jegliches Tun aufs entschiedenste ein. Die wunderbaren Werke der Zen-Maler, -Dichter und -Schreibmeister<sup>290</sup>, der Zauber der Nô-Spiele<sup>291</sup> sowie die Verbreitung des Zen-Buddhismus in der japanischen Ritterschaft<sup>292</sup>, den Samurai, belehren uns indessen eines Besseren; zudem verwendet die japanische Tradition kämpferisches Training wie das Bogenschießen<sup>293</sup> und Schwertfechten<sup>294</sup> sowie gestalterisch das Zeichnen, Malen, Tanzen, Singen, Musizieren, das Schönschreiben und das Blumenstecken<sup>295</sup> zu meditativen Praktiken. Graf Dürckheim hat zusammen mit Maria Hippus<sup>296</sup> vom Sport bis zum »Geführten Zeichnen« und zur »Wesenserfahrung am Instrument« aktive Praktiken initiatisch verwesentlich. Auch wenn das Wort »Symbol« nicht fällt, vielleicht sogar das Thema »Symbolik« vermieden wird, da die Bühne für die Große Erfahrung leergefegt werden soll, so ist am symbolischen Charakter solcher Techniken keinesfalls zu zweifeln. Denn keine dieser Praktiken genügt sich selber, sowenig wie der tanzende Derwisch sich aus Lust am Tanzen dreht. Der Zweck des Tuns wird vielmehr in die Absichtslosigkeit übersteigert, in das Bereitsein für die Herabkunft des Heiligen, Ewigen, Göttlichen. Der Mensch selbst wird gleichsam zu einem Kelch, empfangend, um es wieder herzugeben. Graf Dürckheim<sup>297</sup> meditiert über »symbolträchtige Bilder«: Kelch, Baum, Zwiebel, Kreuz.

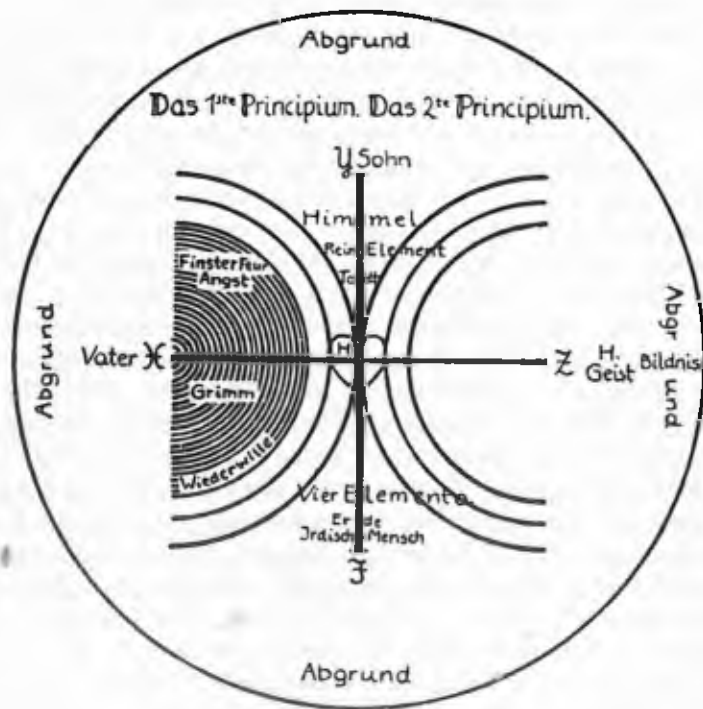


Das alte Familienwappen  
der Grafen von Dürckheim

Als praktischer Weg christlicher Frömmigkeit ist die Meditation weitverzweigt in der Betrachtung von Bibelworten, Begriffen und Werten, Bildern und graphischen Sinnzeichen sowie des Namens Jesu (das Herzensgebet). Die Organe des Leibes – Herz, Atem, Zunge, Ohren, Augen, Hände – und die fünf Sinne (in den Exerzitien des Ignatius von Loyola) werden angewandt; auch das Anfertigen von Schrift-, Druck- oder Schnitzwerk und von Ikonen wird meditativ ausgeführt<sup>298</sup>. Der meditative Gebrauch von Symbolen läuft auf die Einwurzelung von Werthierarchien, Sinngehalten, Glaubens- und Geisteshaltungen in das empfängliche Gemüt des Praktikanten hinaus – ein metaphysisches Geschehen, das keine Psychologie angemessen auswerten kann. Es sind vorrangig geistige Akte – ungeachtet der leibseelischen Verhaftung –, die einen Aufstieg im Geist in Gang bringen und in Gang halten wollen. Das Geistige reicht über das Gemüt<sup>299</sup>, den geistseelischen Humus, in das Unbewußte hinein, und manche Archetypen sind geistiger Natur. Das Geistige reicht aber auch über das normale Bewußtsein der Ratio weit hinaus ins Überrationale (nicht: Irrationale), wo es dem Sein und dem Übersein begegnet, eine Selbst-, Wesens- und Transzendenzerfahrung, die sich durch unvergleichliche Wachheit, Helligkeit und Zuverlässigkeit auszeichnet. Die Wahrnehmung kann eine übernatürliche sein, vom Transzendenten bewirkt, aber auch ein Sich-Erscheinen des Geistes als der freien Menschlichkeit. Oft genug ringt der Geist mit den niederziehenden Kräften der Leibseele um den Führungsanspruch und setzt sich als Souverän erst nach inneren Konflikten durch. In der Leibseele kann sich manches querlegen, aber Distanz zu sich selber vermag allein das Ich zu nehmen; Ichheit aber ist Geistigkeit.

Die Symbole des Geistes sind auf dem mühsamen Weg bergan die Schuhe und Füße des Bergsteigers. William Blake hat Dantes *Purgatorio*, Canto IV, mit einem Aquarell<sup>300</sup> illustriert, das Beatrice als wegweisende Führerin Dantes auf einem steilen, felsigen Gebirgspfad zeigt, linker Hand die Steilwand des Berges, rechts unten das Meer, die Sonne bewölkt, die Brüstung aus wuchtigen Felsbrocken. Doch kann der Anstieg auch liebezend sein. In einem sehr ähnlichen Aquarell zum

*Purgatorio*, Canto XXVII, liegen drei Personen auf sauber ausgehauenen Treppenstufen, Dante und Statius schlafend, Vergil wachend<sup>301</sup>. Die Brüstung quillt über von Blattgrün; links wird die Treppe von Sträuchern gesäumt. In das Sonnenrund, von dem mächtige Strahlen ausgehen, sind Figuren eingezeichnet; über dem dunklen Meer glitzern Sterne. In zwei figurenreichen Aquarellen<sup>302</sup> hat Blake das Treppemotiv erneut gemalt, um 1820 »An Epitome of James Hervey's among the Tombs« (Meditationen zwischen den Gräbern) und zwischen 1800 – 1803 »Jacob's Ladder« (1. Mose 28, 12). Blake hat die »Jakobsleiter« besonders geschätzt; das Bild ist von »außergewöhnlicher Anmut«, bemerkt der Kunsthistoriker David Bindman; er fährt fort: »Jakobs Traum ist eine Vision des Himmels, in der er Seelen auf der Suche nach Erlösung und himmlischem Einklang erblickt. Auf dem Weg nach unten sieht man Engel, die Weltliches verkörpern; einer hält ein Buch, einer eine Schriftrolle und ein anderer steigt mit einem Zirkel herab, dem Symbol des »Materialismus«. Oben im Himmel aber sieht man die Vereinigung Liebender, denn der Tod ist nur die Pforte in ein neues Leben. Die Engelsfiguren sind durch ihre Längung und eine manieristisch anmutende Lieblichkeit charakterisiert und in einer tänzerisch wirkenden Abfolge aneinandergesetzt, der Blakes neue Beherrschung von Rhythmus und Reihung offenbart.«



Die »Philosophische Kugel« Jakob Böhmes

Das »Treppemotiv« versinnbildlicht den Aufstieg im Geist. Wie lebensprall ist die Wirklichkeit der geistigen Welten des Propheten, Dichters und Malers William Blake! Die Exzentrizität ist jene der Menschennatur; die Schauungen sind authentisch. Man empfindet das doppelt, wenn man zwei Ölgemälde von Oskar Schlemmer<sup>303</sup> danebenhält, beide 1932 gemalt: die »Bauhaustreppe« und die »Treppenszene«; die »puristische Strenge« macht aus dem Menschenbild ein »Formidol«. Die Atmosphäre ist mit den »Menschfigurinen« gespenstisch – tote Welt der Moderne, von Wohnmaschinen-Bewohnern. Der Ausweg aus dieser Erstarrung läßt sich mit der meditativen Symbolik finden. In zahlreichen Kunstbüchern und Alben regen uns Zeichnungen und Gemälde zur Bildmeditation an. Von Marc Chagall oder von Paul Klee, erst recht von William Blake ist der Wechsel zu denjenigen Titelbildern nicht schwer, die Jakob Böhme (1575–1624) seinen Traktaten<sup>304</sup> vorangestellt hat; sie verdeutlichen die Geistdurchwirktheit des Wortes aufs eindringlichste. Von da aus mag man sich den Zugang zum Radsymbol<sup>305</sup> und zu der großen Meditationstafel<sup>306</sup> erwerben, von denen der heilige Bruder Klaus von Flüe (1417–87) in einem Selbstzeugnis gesagt hat, es sei »sein Buch«, Quelle seines inneren Lebens. Mit den Symbolen der sechs Bildschichten, den vier Evangelistensymbolen in den Eckfeldern des länglichen Quadrats, den sechs Symbolen der Werke der Barmherzigkeit, den sechs Lesarten der Medaillons, mit der pulsierenden, kreisförmig rotierenden und spiralförmigen Bewegung wird ein »wirkmächtiges Mandala« inszeniert, das »sowohl göttliche Ordnung wie seelische Bewegung anschaulich nachvollziehbar macht« (Rosenberg, S. 181).

### Einfalt in der Vielfalt

7. *Der Lebenslauf.* Das Bauernhaus und die winzige Holzklause des Schweizer Nationalheiligen Nikolaus von Flüe kann man in der urwüchsigen Landschaft des Kantons Obwalden mit seinen Berggipfeln, den Tälern und dem Sarnersee noch heute besichtigen. Als junger Mann war Nikolaus Soldat und Offizier; dann war er als Bauer eines stattlichen Hofes Ehemann, Vater von zehn Kindern, Gerichts- und Ratsherr, Kantonsrat und mit achtunddreißig Jahren als Ständerat höchster Vertreter des Kantons. Im Alter von fünfzig Jahren entschließt er sich zum Eremitentum; aber er bleibt politischer Ratgeber, verhütet Krieg und Bruderkrieg und stiftet Frieden. Er soll zwanzig Jahre nichts anderes als das Heilige Abendmahl zu sich genommen haben. Als Einsiedler ist der hagere Astheniker – Besucher schildern sein Gemüt als fröhlich und freundlich – zur »Größe und zum Charisma eines Starzen herangewachsen, zum Gewissensrat der Mächtigen und zum geistlichen Vater der Ohnmächtigen Europas«. Die Quelle seiner »Kreuzesweisheit« war »sein Miterleben der Passion Christi«, seine »innige Christusverbundenheit« (Rosenberg, S. 164).

Martin Buber<sup>307</sup> hat, wiewohl Jude, seine Idee des »zentralen Menschen« vor allem an Jesus von Nazareth konzipiert. Nach Matthäus 5.17 sagte der Heiland: »Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.« Buber kommentiert das: »In unvergleichbar höherem Maße noch als vom großen Herrscher, vom großen



Künstler und vom großen Philosophen gilt von ihm, daß alles Zerstreute, Flüchtige und Fragmentarische in ihm zur Einheit zusammenwächst; sein Leben ist diese Einheit. Der Herrscher hat seine Völkergestaltung, der Künstler hat sein Werk, der Philosoph hat seinen Ideenbau; der Erfüllende hat nichts als sein Leben. Seine Worte sind Stücke dieses Lebens, jedes Vollstrecker und Urheber, jedes vom Schicksal angesprochen und vom Schicksal aufgefangen, das Heer der Stimmen durch diesen Menschenleib ins Endgültige wandelnd, die schwache Regung vieler Toten in ihm zur Macht gebunden, er das Kreuzesholz der Lehre, Erfüllung und Aufhebung, Heil und Untergang. Darum gibt es Logia, die kein Zweifel anzutasten vermag und die sich, durch die Geschlechter schreitend, auch ohne Schrift unvermischt erhalten kraft der Schicksalsprägung und der elementaren Einzigkeit der erfüllenden Rede. Denn der Erfüllende, der aus allem gebunden ist und doch aus dem Nichts kommt, ist der einzigste Mensch. Obgleich alles Suchen ihn begehrte und alle Einkehr ihn ahnte, wird er, wenn er erscheint, von wenigen erkannt, und diese wenigen sind wohl gar nicht von denen, die ihn ahnten und begehrten: so groß ist seine Einzigkeit – so unoriginell, so unscheinbar, so ganz und gar die letzte Echtheit des Menschentums.«

Das gleichnishafte Leben großer Geistesheroen, vorweg der maßgebenden Menschen, ist zu den höchsten Symbolen zu zählen, da die Religions- und Kulturstifter vom kosmischen Bewußtsein<sup>308</sup> erleuchtet sind. Nichts ist so überzeugend, die Einbildungskraft und den Willen zur Nachfolge entzündend, wie das lebendige Vorbild, dem wir nacheifern. Der Geistesgang selbst ganz dem Hiesigen zugewandter Symbolgestalten gewährt durch die Dichtigkeit der Aussage uns die Chance zur Innewerdung der geistigen Wirklichkeit; potenziert gilt das von der Klarsicht und Einfachheit eines Geistes, der seine vielfältigen Bezüge aus dem Umfassenden im All-Einen zentriert hat. Eine Fülle von Bedeutungsinhalten schießt im Spiegel eines gleichnishaften Lebens zu einem Bild zusammen, dem Inbild wahrhaftiger Lebensführung. Das schlichte Da-Sein des wesentlichen Menschen mit seiner leibhaftigen Transparenz verhilft vielen zur Aufrichtung, so daß sie trotz geringer Potenz zum Einswerden und zur Wesensganzheit hingelangen. Wo der Alltag als Übung<sup>309</sup> verstanden wird, intensiviert sich immer mehr das ganze Leben zur Grundübung, zur Ausübung der Königlichen Kunst. Ein Lebenslauf als Symbol ist die geistige Wirklichkeit ungeteilt, aber nicht als Summe von Daten und Fakten, sondern gerade als Symbol. Die Einfalt<sup>309a</sup> ist vom Menschen lediglich in der Vielfalt zu entdecken. Hier aber ist sie das Vermögen, das in tausend Ängsten, Wünschen, Sehnsüchten, Hoffnungen, in vernünftigen Planungen und im Schwindel eines verfehlten Tempos, im Kalkül und im Zufall von Zwangsläufigkeiten fast zerschellte, zersplitterte und zerstäubte Dasein dank der Symbolmächtigkeit der Dinge doch noch zu retten. Hinüber in die Gerechtsame eines in sich befriedeten, mit der welthaften Gegensatzspannung versöhnten Wesens.

#### IV

### DAS SYMBOL-TELOS ALS WEGWEISER IN DAS UNERFORSCHLICHE



## Zwölfte Betrachtung

### DAS SYMBOL ALS MEDIUM DER TIEFENERLEBNISSE UND DER GANZHEIT DES MENSCHEN

#### Symbol-Telos I

Alles Seiende ist vereinzelt; es hebt sich als einzelnes in seiner Besonderheit von jedem anderen Seienden ab, sei es in scharfen Konturen, im Profil, im Schattenriß, sei es im diffusen, gliedlosen Verfließen, das in seiner Verwaschenheit endet, also sehr wohl ein Endliches ist. Der Mangel eines markierten Umrisses läßt nicht auf Unendlichkeit schließen; auch ein in seiner Erscheinungsweise Unbegrenztes kann endlich sein. Das einzelne wird, unbeschadet seiner Eigenständigkeit im Selbstaufbau und unbeschadet seiner Werdelinie als Wirkeinheit, niemals aus dem universellen Zusammenhang des Allgemeinen entlassen. Die differenzierende Tendenz zum Lebendig-Besonderen hat eine integrierende Gegenrichtung zum Lebendig-Allgemeinen, Lebendig-Ganzen. Die Polarität ist Weltgesetz und Lebensprinzip; das multipolare Gegensatssystem wird vom Leben getragen; es fügt das Seiende in sich und in Gruppen zu spannungs- und d. h. energiegeladenen Gegensatz-Einheiten zusammen, letztlich zum Lebens- und Weltganzen, zum Welt-All, dem All-Leben<sup>310</sup>. *Das Telos der Symbole ist sowohl das Lebendig-Ganze als auch das Lebendig-Konkrete.*

Das Rüstzeug, das uns die genetische Symbolik liefert, reicht, wenn überhaupt, am ehesten für die Erfassung des Lebendig-Konkreten aus. Die Verstandesarbeit ist zergliedernd; sie stellt sich ihren Gegenstand als Objekt gegenüber; er bietet ihren Urteilen und Schlüssen das Material zu abstrakt-formalen Begriffen, denen das Lebendig-Konkrete ein Fall des Allgemeinen, Gesetzmäßigen ist. Die abstrahierende Begriffsbildung gleitet am Lebendigen als dem Unausprechlichen vorüber; die rationale Unausschöpfbarkeit der Individualität wird von Goethe mit der knappen Formel »individuum est ineffabile« umrissen. *Das Irrationale* ist – nach Rudolf Otto<sup>311</sup> – durch »die Notenschrift der deutenden Ideogramme . . . nicht deutbar aber – andeutbar«. »Es gilt, das Irrationale nicht zu rationalisieren, was unmöglich ist, wohl aber einzufangen und nach seinen Momenten festzulegen und dadurch dem »Irrationalismus« schwärmender Willkürrede durch gefestigte gesunde Lehren entgegenzutreten.« Diese Lehre hat nach der Zielvorstellung Ottos »die feste Fügung«; sie erstrebt »objektive Gültigkeit«, auch »wenn sie statt mit adäquaten Begriffen nur mit Begriffssymbolen arbeitet«. Otto will hierdurch der Forderung Goethes gerecht werden: »Es ist ein großer Unterschied, ob ich mich aus dem Hellen ins Dunkle oder aus dem Dunklen ins Helle bestrebe; ob ich mich . . . mit einer gewissen Dämmerung zu umhüllen trachte, oder ob ich in der Überzeugung, daß das Klare auf einem

tiefen, schwer erforschten Grunde ruht, auch von diesem immer schwer auszusprechenden Grunde das Mögliche mit heraufzunehmen bedacht bin.« Das Heraufnehmen und Aussprechen sollen, wie Otto sie nennt, die *Begriffs-Symbole* besorgen; es sind das die Chiffren von Karl Jaspers, die Begriffe der Gegensatz-Einheiten.

### *Die Macht des Gefühls*

Das Irrationale entzieht sich zwar dem begrifflichen Denken, nicht jedoch dem Gefühl. Die *Gegensätzlichkeit der Gefühle*<sup>312</sup> legt deren Beschreibung in Gegensatzpaaren nahe, von der Gefühlswärme / Gefühlskälte bis zur Gegenstrebigkeit von Liebe und Haß. Die Einfühlung in das Fremde, das es zu assimilieren oder mit Feingefühl zu verstehen gilt, paart sich mit dem Eigenmacht- und Selbstwertgefühl, den es- und ich-haften Formen des Selbstgefühls. In der Schichtenpolarität greift das Gefühl hinüber zu Wille und Verstand. Auch wenn man, wie wir, das Fühlen als Grundfunktion neben anderen nimmt und beim Erleben stets alle Funktionen anklingen läßt, kann man nicht umhin, den *Zug zum Ganzheitlichen* vorwiegend am Fühlen zu bemerken. Gottlob Ernst Schulze hat das in zwei Sätzen wie folgt formuliert: »1. Gefühle bestehen aus einem unmittelbaren Innewerden unserer Person nach derjenigen Art des Seins, die eben in ihr vorhanden ist. 2. Gefühle beziehen sich nicht auf einen einzelnen Teil und sprechen nie bloß den Zustand dieses Teiles aus, sondern auf das Ganze unserer Person, weil solche eine Einheit ausmacht.«

Das Gefühl ist im Gegensatz zur Empfindung eine von innen her geschaute Qualität, wobei das Ich Subjekt ist. Eine Weise der Innerlichkeit also oder, in der Kurzformel von Volkelt<sup>313</sup>: »Gefühl ist Ichzuständigkeit«. Gefühle färben unser Eigen- oder Selbstsein, das vermeintlich ichlose Innesein ebenso wie das bewußte Ich-Erleben, das Sich-selbst-Erleben. Denn *Fühlen »ist ein Verweilen und Weben des Subjekts in sich selbst*. Gefühle sind Weisen, wie uns selbst zumute ist; alles Gefühl ist insofern Selbstgefühl« (Alfred Brunswig). Ich *bin* heiter, ich *bin* »in Trauer« – so bin ich gleichsam in das Gefühl getaucht, das mich erfüllt. Mit der Wendung »Mir ist freudig zu Mute« gibt sich mein Gemüt als Quelle der Freude zu erkennen; der äußere Anlaß hat die Quelle nur zum Strömen gebracht. Das Seins-Ich ist auch ein Habens-Ich. Denn meine Freude, meine Trauer habe ich, indem ich in Freude, in Trauer bin: Was das fühlende Ich »hat«, das »ist« es in seinem Fühlen auch. Das Ich west in seinem Lebens- und Ichgefühl, das als bejahend oder verneinend wertendes Verhalten stets *tätigkeitshaltig* ist.

Das Verstandes- und das reflektierende Vernunft-Ich erlebt sich als Zentralpunkt des Bewußtseins. Das Wissen um unser Ich-sein rührt fast ausschließlich daher. Die Wirkungsmacht der Symbole kann weder dem rationalen Bewußtsein entspringen, noch hat sie Einfluß auf die Rationalität. Eine solche Kraft, gebend oder empfangend, kann nur ein mit Wertgerichtetheiten geladenes Ich entfachen, das »Persönlichkeits-Ich«. Erst mit ihm tritt »das wesenseigenste Gefühl« hervor. Das »fühlende Ich mit seiner innersten Verfassung und mittenhaften Werthaltung und

Stellungnahme« ist das »Herz des Gefühls«. An ihm wird unsere Ich-Zuständigkeit manifest; die »Ich-bezogenheit und Ich-getragenheit des Gefühls« ist nach Hans Volkelt »wesensnotwendig«. Die panische Furcht ebenso wie tollkühne Kampfbereitschaft einflößende suggestive Antriebs- und Bannkraft von Symbolen, die Helden und an sich träge Massen in der politischen und Religionsgeschichte so oft fanatisiert haben, die Verfolgungen, Hinrichtungen und qualvollsten Torturen ungebrochen trotzen, diese Seelenmagie der Symbole wird von Gefühlen gespeist, seien es langwährend motivierende Emotionen oder tiefverwurzelte Leidenschaften, seien es Affekte einer heftig entzündeten Verblendung. Indem Symbole das Gefühl ansprechen, pflanzen sie einen Beweg-Grund in das Gemüt des Empfänglichen; er spornt dessen Verhalten und lenkt es. Die operative Symbolik hat regelrechte Methoden einer solchen Seelenleitung ausgearbeitet; aber auch den eidetischen, ja selbst den Begriffs-Symbolen eignet eine gewisse Motorik.

Das Ich, das von einem Symbol gepackt wird, ist niemals das Verstandes- oder Vernunft-Ich, das unser Bewußtsein regiert. Es ist vielmehr »das ganze reiche Persönlichkeits-Ich«, das als »Sender der Erlebensstrahlen«, als »Vollzieher der Erlebensakte« viel zu schwächlich charakterisiert wäre. Hans Volkelt beschreibt, abwehrend, das punktuelle Bewußtseins-Ich sowie das hier einschlägige Persönlichkeits-Ich, dessen Zuständigkeiten die Gefühle sind: »Keinesfalls also ist das Ich, von dem wir handeln, bloß gehaltleerer seelischer Punkt, nicht bloß der »Ausgangspunkt« der Funktionen des Habens, sondern deren an sich selber auch schon erlebtermaßen (und erst recht im Unbewußten!) seelisch-geistig an Erfahrung, an Gesinnung, an Strebung (auch schon beim einfachen Menschen!) schier unerschöpflicher Ursprung, deren an sich selber (auch oft schon erlebtermaßen!) unermeßlich reiche Funktionsquelle, also ein sogar schon erlebtermaßen eher mikrokosmischer als punktueller Ursprung!« – Dieses »Ich mikrokosmischen Ursprungs«, Keim unseres Gemütes, Kern meines gesamten Erlebens, macht selten von sich reden. Es ist der große Schweiger in unserer Brust, der von Psychologen geleugnet, vom Verstandes-Ich als nicht-existent in der Verborgenheit gehalten wird. Sehr häufig wird das Ich am Gefühl nur mitverspürt; aber es ist denknotwendig als der andere Pol unserer Ichheit<sup>314</sup>, und es ist seit dem Daimonion des Sokrates bestens dokumentiert. Wir haben es durch den Namen »Ander-Ich« kenntlich gemacht.

Die apollinische Mahnung »Erkenne dich selbst!« geistert durch die Geschichte; lauthals wird sie in Klassenzimmer und Hörsäle geschmettert, obschon unsere Schulen und Universitäten bestenfalls kümmerliche Reste einer sokratischen Anleitung zur Selbsterziehung vermitteln. Sehr eindrucksvolle *Symbole der Ganzheit des Menschen* wie des Seins wollen uns die Polarität unseres Wesens, die polare Ich-Struktur des Menschen klarmachen. Auch ein Hans Volkelt weiß davon nichts – dabei schildert er diese Polarität in seiner Gefühlslehre in vielfachen Wendungen mit großem Nachdruck, um das Ichhafte der Gefühle zu verteidigen: »Das habende Ich schaut von innen die Zustände eines gehabtens Ichs, aber dieses geübte Ich wird reflexionsfrei als person-identisch mit dem habenden Ich von diesem verspürt. Das »Habens-Ich« ist hier zugleich und eo ipso ein »gehabtes Ich.« Eine echte Polarität also mit zwei Polen, von denen jeder zwar personidentisch, aber als Einzelpol zustands-

veränderlich ist, nicht ohne Reibungsverluste, denn Bewußtsein und Gemüt können geradezu konträren Neigungen frönen. Zur Mündigkeit und zur Mitmenschlichkeit gelangen wir durch das Zwiegespräch des Ich mit seinem Ander-Ich, dem innerlichen Du; ihm ist jede weitere Ich-Du-Beziehung wesensgleich. Die Symbole der Polarität lehren uns den Weg zur Erkenntnis des Ich-Selbst, das als Einheit von Ich und Ander-Ich das wahre Seins-Ich ist. Bewußtseins- und Persönlichkeits-Ich im vertrauten Kontakt: das Eine in der Zweiheit lebendigen Geistes.

### Tiefenerlebnisse

Die *Kontrastharmonie*<sup>315</sup> des *Doppel-Ich* ist natürlich ein mühseliges Geschäft, zumal wenn sich Kopf und Herz uneinig sind. Doch hängen unsere Vitalität und psychische Energie sowie unsere Schaffenskraft von dieser Gegensatzspannung<sup>316</sup> ab; dabei darf kein Pol auf die Dauer zu kurz kommen. Das *Fühlen* ist die Ruhelosigkeit selber; so labil ist unser Sichfühlen. Aber das Fühlen ist als Gelassenheit, Stille, in sich versammeltes Schweigen auch die Ruhe selbst. Es ist Ruhe und Ruhelosigkeit, und manchmal sind beide Gefühle auf zweierlei Daseinsebenen sogar gleichzeitig. Die Emotion, die mich zu irgendeiner betriebsamen Aktivität anhält, meine äußerliche Mobilität motiviert, kann ganz oberflächlich sein, so daß ich mir ironisch bei meiner Geschäftigkeit zuschaue. Die im Fühlen wertende Einstellung wird bestärkt von den *Strebungen*<sup>317</sup>, als deren Ausdruck das Gefühl erscheint, von den Trieben bis zu den Intentionen des Geistwillens, dem Geistigsein als bewußt erstrebtem Wert. Die *Gerichtetheit des Fühlens* wird von den Strebungen vorangetrieben, und diese Richtbarkeit ist wiederum Bedingung dessen, daß *Symbole ein Telos haben*, daß es eine operative Symbolik geben kann. Das Fließen flüchtigen Fühlens ist so tendenziös, wie geistige Akte intentional sind. Das Gefühl ist die statisch-passive »Auswirkungsform einer Strebung«, »Anzeichen einer Strebungszuständlichkeit«. Ein hervorbrechendes Streben ist die zweite, dynamisch-aktive Äußerungsform der Strebung, die als solche unbewußt ist und elementar vor dem Auftreten eines Bewußtseins agiert. Die Grundlegung des Gefühls in den Strebungen führt demnach in die Tiefe, ins Anfängliche, und vermehrt nochmals die eine gewisse Richtung einschlagende Beweglichkeit des Fühlens, die bereits durch dessen Gegensätzlichkeit stoßkräftig ist.

Für Großart ist das Gefühl eine Strebungs-, für Hans Volkelt eine Ichzuständlichkeit; wir kombinieren beides, denn das Ich identifiziert sich mit seinem Streben noch entschiedener als mit seinen Gefühlen. Erst recht ist die Ablehnung einzelner Strebungen, der Triebhaftigkeit etwa, als Willensakt eine Ich-Kundgabe. Das Ich drängt nun stets zur Gestaltung und zum Bewußtsein; es will weder Ungestaltetes, Formloses noch Unterbewußtes in seinem seelischen Haushalt dulden. Das Ich-Selbst Bewußtheit auch seiner Gemütsverfassung sowie der Tatsache von Tiefenerlebnissen. Das Ich-Erleben ist demnach, wo es im Schatten verbleibt, ein Unbemerkt-Bewußtes; das erlebensimmanente Ich schenkt sich selber wenig oder keine Aufmerksamkeit. Das Haben eines Gefühls bedeutet, daß sein *Da-Sein* »wesensnotwendig

ein *Bewußt-Sein* ist, und sei es im geringsten Grade des Inneseins«. <sup>318</sup> Die Strebungen – im Unterschied zum Streben – sind nun allerdings ein Unbewußtes, wie die polare Struktur des Ich in aller Regel auch. Da Gefühle in Strebungen wurzeln, sind sie das bewußte Erlebniszeichen für eine unbewußte Strebungs Zuständlichkeit. Lust-Unlust z. B. werden als Symptom latenter seelischer Kräfte, der Strebungen, gewertet, und weil der Begriff »Strebung« das Gerichtetsein einer seelischen Kraft ausdrückt, ist auch das damit verbundene Gefühl wertgerichtet. Von der Lust zurück auf den Trieb zu schließen, ist nun freilich jedermann geläufig.

Die Leipziger Schule der Psychologie um Felix Krueger fundiert die Gefühle nicht in Strebungen, sondern verfolgt sie in die Tiefe; die Tiefendimension aber ist dem innersten Gefüge der Person nahe, ihrer Kernstruktur. »Seelische Strukturen werden erlebt«, soll Dilthey gesagt haben, und Krueger setzt hinzu<sup>319</sup>: »Den Stufen und Arten psychischer Strukturiertheit ist am regelmäßigsten die *Tiefendimension der Gefühle* gesetzlich zugeordnet.« Die Erlebnistiefe darf nicht mit den Gradabstufungen der Gefühle verwechselt werden: »Es gibt tiefere und flachere Freuden, sowie Spannungen und Erregungen, aber ebenso – Leiden, Lösungen, Depressionen.« Geschlechtliche Wollust kann alle Gradabstufungen durchlaufen, desgleichen körperlicher Schmerz; ein Kriminalroman kann langweilen oder intensivste Spannungen und Lösungen bieten. »An Tiefe aber stehen solche Erlebnisse fürs unmittelbare Fühlen weit zurück hinter allen Eindrücken echter Kunst, hinter einer leisen Regung freundschaftlicher Besorgung, einem eben merklichen Gewissensbiß, einem Schamgefühl, das man sich kaum eingesteht ...« Was Krueger damit meint, ist die Geistigkeit von Gefühlen, die vertiefend wirkt. Ein weiteres Moment, das für alle Gefühlsarten gilt, ist die Gegensätzlichkeit der Gefühle: »*Tiefes* Erleben ist durch den *Gegensatz der Gefühle* wesentlich bedingt.« »Flache, untiefe Gemütszustände haben immer etwas einförmig gerichtetes ... Dagegen enthalten alle tieferen Gefühle ... in sich etwas mehrspaltig gerichtetes. Und die tiefsten Bewegungen des Gemüts scheinen ohne Ausnahme darin übereinzustimmen, daß sie weitgespannte Gegensätze des Fühlens gleichzeitig, unmittelbar in sich vereinigen.« Allem tieferen, strukturbedingten Erleben wohnt nach Krueger Polarität inne.

Eine Erscheinung »*gegensätzlich gerichteten Fühlens*« ist »die süße Qual der Liebe. Das schwebende Hangen und Bangen des Liebenden zwischen gleichzeitig gefühlten, weitgespannten Gegensätzen wird den Dichtern zum Symbol für die fruchtbare Polarität, die das Leben des Gemütes und seine zunehmende Vertiefung beherrscht.« Den »*vertiefenden Gegensatz*« zwischen wertbestimmten Gefühlen immer von neuem, vielfältig zu erleben«, sei der junge Goethe nicht müde geworden: »Um seiner inneren Vertiefung willen sammelt er das Widerstreitendste in seinem Gemüt.« Regungen des Gemütes »sind im besonderen von denjenigen Angelegenheiten unseres Fühlens und Wollens abhängig, die wir *Wertungen* nennen. Die Wertungen, mit ihren instinktartigen Grundlagen, sind das Dominierende im Leben der Seele überhaupt. Es macht den Kern dessen aus, was, psychologisch betrachtet, Persönlichkeit oder Charakter zu heißen verdient, also die Durchbildung des gesamten Seelenwesens. Hierdurch sind alle Eigentümlichkeiten der Individuen, daher auch ihre typischen Unterschiede wesentlich bestimmt.«

Kennzeichnend für die Tiefendimension ist demnach die von der Polarität mitbedingte Erlebnistiefe der Gefühle, mit Vorrang der geistigen Gefühle, sowie das Gefüge der Wertungen, das von unbewußten Strebungen sowie vom bewußten Streben und Wollen getragen wird und sich in unserer Befindlichkeit äußert. Das Resultat beschreibt Krueger (S. 190) so: »Indem unser Fühlen aus seinem tiefsten Grunde bewegt wird, kommt uns zu unmittelbarem Bewußtsein, was man die dispositionellen Gliederungen unseres Wesens nennen kann; und damit verspüren wir unmittelbar die Wachstumsrichtungen des Seelischen überhaupt, die gestalten, Dauerndes schaffenden Kräfte, ja die allgemeingültigen Forderungen des Geistes. Jedes wahre Kunstwerk ist dessen ein Niederschlag, mit seiner inneren Formtheit, die zugleich ein Symbol der sittlichen ist.« Das hat Krueger 1918 und in zweiter Auflage der Abhandlungen 1931 veröffentlicht; in der kurzen Zusammenfassung eines Vortrages hat er 1930 denselben Grundgedanken als zwei von vier »Folgerungen für Philosophie und Lebensanschauung« postuliert: »Wenn es strukturelle Schichtungen des Psychischen gibt, und wenn diese – in Tiefenqualitäten – erlebbar sind, so klären sich dadurch alle »normativen« Fragestellungen der Philosophie . . . Forderungen der Pflicht, Wertkonflikte jeder Art werden erst durch Strukturbegriffe als psychologisch möglich erkannt. Die überdauernde seelische Formtheit, selber ins Unbegrenzte steigerungsfähig, ist dasjenige, was realiter »jeden Wert bestimmt«. – Eben diese innere Formwerdung, wie sie sittlich gefordert ist, bildet den Hauptgegenstand künstlerischer Symbolgestaltung und den eigentlichen Gehalt der ästhetischen Anschauung.«

Im gemeinsamen Wertgefüge sind die psychische, individuelle Struktur und die geistig-ethische Sozialstruktur demnach unlösbar verwoben, und das Symbol ist das Bindeglied dieses produktiven Miteinanders. Wiederholt hebt Krueger (S. 266) hervor, daß gerade »kraftvolle Individualitäten« und »große Menschen« sich »erst im Bunde sowie im Kampf mit anderen voll entfalten«. Denn das »Wir« ist »früher und auf die Dauer wirkungsmächtiger als das Ich.« Andererseits besteht »ein fruchtbarer Verband dauerhaft nur zwischen Gliedern, die jedes für sich etwas sind.« Die Polarität zwischen Wir und Ich kräftigt die Gemeinschaft, verjüngt und bereichert die Kultur, solange nicht die Eitelkeit eines »selbstherrlichen Bewußtseins«, sondern die »wahre innere Mächtigkeit der Menschen« die »Vorherrschaft des Ganzen über seine Glieder« aufrechterhält. Sofern »gewachsene Gemeinschaften in Form sind, wird das Leben des einzelnen dadurch gesteigert. Nur dadurch kräftigt sich sein charakterlicher Kern.« Das Wollen, zumal im »wertbestimmten Handeln«, faßt »alle Kräfte des Leibes und der Seele gliedverbunden und richtungsgestraft« zusammen. »Werthaltungen« nannte Krueger schon 1897 »die Konstanten des Gefühls- und gleichzeitig des Willenslebens, die Organe des Gemüts«.

#### Struktur und Strukturiertheit

Währenddem Krueger den »strukturellen Grund des Fühlens und des Wollens« sorgfältig untersucht, sich des öfteren auch gegen die Verstandeseinseitigkeit wendet,

währenddem Krueger das Ineinander von Individual- und Sozialstrukturen unterstreicht, sieht er keinen Anlaß, der Grundfunktion des Denkens bis in den gestaltträchtigen Grund der Psyche zu folgen. Eugen Heuss verbreitet sich in seiner Vorrede zu Kruegers Schriften darüber, daß die methodisch richtige Erkenntnis des Seelischen das einzige Bestreben des Forschers war. Albert Wellek, ein Schüler Kruegers, ergreift dessen Partei<sup>320</sup>: Der *psychologische Emotionalismus* bedinge die Ablehnung des *philosophischen Irrationalismus*. Gerade »weil die Tatsachen des seelischen Lebens . . . so weitgehend irrational« seien, bedürfe »eine Theoretische Psychologie eines rational wohlgedachten, gegliederten und gesicherten Begriffsrüstzeuges, wie es Krueger und seine Schule in leidenschaftlichem Bemühen sicherzustellen bestrebt waren«. Indessen, wir möchten auch den *psychologischen Emotionalismus* in seine Schranken weisen, denn er verkennt den Wertgehalt und die Gedankentiefe der Vernunft; er lenkt den Blick ab vom Bewußtsein, das doch der Ort ist, wo sich das aufsteigende Unbewußte und das herabsteigende Überbewußte kreuzen. Vernunft und Gewissen, Gemüt und Geist lassen sich nicht ungestraft auseinanderreißen, denn in der Quaternität (Vierheit) sind sie zusammen die Substanz des Ich-Selbst, an dem unser Heil und Unheil für alle Ewigkeit hängt.

Wenn eine psychologische Schule wie die Kruegers das Geistige in seiner psychischen »Wurzelschicht« aufsuchen will, wenn sie nicht nur das reale Erlebnisganzes, sondern auch die Begriffs- und die Wertganzheit, also Ideales, in ihr System der seelischen Ganzheit einordnet, dann muß den Funktionen und Organen der Geisteseele ungeschmälert ihr Recht eingeräumt werden. *Tiefes Denken ist nicht oberflächlicher als tiefes Fühlen*. Nebenbei unterläuft das auch dem erklärten Gefühlsvorstreiter Krueger (S. 192f.), etwa wenn er von »unserem Verhältnis zur *Ideenwelt*« spricht, in Parenthese allerdings, beim »Gefühl des Erhabenen« eingeschaltet, und im Satz darauf fortfährt: »Unser Wollen und ebenso unser Denken gewinnt nur dadurch tiefere Kraft, daß es durch psychische Stauungen hindurchgeht, gegen Widerstände und Hemmungen sich emporarbeitet.« Vor allem aber muß gewürdigt werden, daß Krueger und seine Schule *in Strukturen denken*. Eine psychische Struktur ist nicht phänomenal; sie ist weder Erscheinung, noch Erlebnis. Die Strukturganzheit wird vielmehr »durch das erscheinungsmäßig Gegebene: die Erlebnisganzheit logisch postuliert«. Das Erscheinende hat einen Grund, der es trägt; das Erlebnis heißt uns nach der Bedingung des Erlebens fragen. Dem Erscheinend-Seelischen ist das *seelische Sein denknotwendig*. Die Struktur ist von Hause aus unbewußt<sup>321</sup>, und sie bleibt es in aller Regel. Wenn unser Bewußtsein sagt: das ist eine Struktur, so meldet es kein Phänomen, sondern einen Gedanken, eine Idee oder eine Intuition<sup>322</sup>. Vergleichbar etwa den Atom-Modellen der Mikrophysik. Auch sie erkennt man an ihren Wirkungen, nicht an sich. Krueger sagt das selber (S. 143): »Lebendige Strukturen jeder Art lassen sich wissenschaftlich nicht anders erkennen als in ihrem Werden und aus dessen gesetzlicher Notwendigkeit.«

Man darf zwar nicht von der Beschaffenheit der Erlebnisse unmittelbar auf die Beschaffenheit des tragenden psychischen Gefüges zurückschließen, wovor Wellek<sup>323</sup> warnt, aber man kann die »*Erfahrungsbrücken*« zwischen Phänomen und Struktur beschreiten, die von den Tiefenerlebnissen aufgeschlagen werden. Den



»Wurzelgrund« der Tiefenerlebnisse bilden die »*Werthaltungen*« eines Menschen: seine habituelle Einstellung, aus der heraus er verantwortlich handelt. Wertungen erleben wir; sie können aber auch Erlebnisse bedingen. Der von Krueger »scharf postulierte Gegensatz zwischen Erlebnis Ganzheit« und »Struktur Ganzheit« sei im Begriff »Wertungen« aufgehoben, folgert Welck wohl etwas kühn, weil für Wertungen das polare Sowohl-als-auch gilt. (Polarität hebt die Gegensatzspannung nicht auf, sondern macht sie fruchtbar.) Man könnte auch sagen, daß *das Werten zwischen dem Erscheinend-Seelischen und dem Hinzugedacht-Seelischen alterniert*. Wertend gehen wir über die »Erfahrungsbrücke«, um zur Einsicht zu gelangen, daß das Sstrukturiertsein selbst ein Wertbegriff ist, voller Bedeutung für uns, mit reichen Sinnbezügen. Das Seelenleben, hatte schon Dilthey erklärt, sei strukturell »auf Erzeugung der Werte in sich« gerichtet. »Struktur bedeutet« nach Krueger (S. 135) »gegliederte und in sich geschlossene Ganzheit von Seiendem«. Das ist an sich schon ein Wert. *Wertverwirklichung setzt die Arbeit an sich selbst, setzt Selbstvervollkommnung voraus, die auf Durchstrukturierung, auf zunehmenden Reichtum an Gegliedertheit, auf Charakterbildung, auf das Ganzsein als Persönlichkeit hinausläuft*. Das ist der Zweck und das Übungsziel jeder operativen Symbolik.

»Gegeben ist Struktur, aufgegeben ist Strukturiertsein«, lautet die Formel Welcks. Die Strukturiertheit ist steigerungsfähig, und wenn wir uns nicht wertwidrig verhalten, so daß das seelische Gefüge defekt wird und verfällt, hören wir auf Gewissen und Gemüt, die zweieinigen Wertkerne der Ellipse unserer inneren Mächtigkeit. Der »*Wille zur Form*« (Krueger), die Selbstformung inbegriffen, durchwaltet mit seinem Gestaltungsdrang das All-Leben, von den niedersten Lebewesen an aufwärts, und bewirkt eine wachsende Strukturiertheit in unserem Gerichtetsein auf ganzheitliche, gestaltete Gefüge, bis hin zu den objektiv-geistigen Gebilden – Kunst- und Sprachwerken, Theorien, Begriffe und Symbole – und auch bis zum Weltganzen. Da sind die Strukturen von Gesellschaft und Gemeinschaft; Krueger lobt die »*absichtslos bildenden Mächte*, als da sind: Spiel, Feier, Sitte, Bund, Familie und die Kunst«. In diesen transpersonalen Strukturen psychischer und geistiger Art gedeihen die Wertordnung von Gruppen und einzelnen, gedeihen am schönsten und reichsten die Symbole. Der Tiefgang der einzelnen Gliedstrukturen kann ein sehr unterschiedlicher, zudem variabler sein, ähnlich wie Gestalthöhe und -niveau differieren. Allein das Wertdenken als solches ist bereits gestalterisch; der Mensch gestaltet sich seine Welt selber und entwickelt hierbei die Geformtheit seines gestalterlebenden und gestaltschaffenden Wesens in plastischer Lebendigkeit<sup>324</sup>. Symbol-Erzeugung und -Annahme sind Zweige dieses schöpferischen Wachstums; Symbol-Verlust bedeutet Stillstand und Ende einer bis dahin wachstumskräftigen Kultur.

Obschon Krueger<sup>325</sup> den Sinnbezug, die Bedeutungsgefühle und das Symbol nur nebenbei erwähnt, ist er sich darüber im Klaren, daß »jedes echte *Kunstwerk* Symbol einer durchgeformten, zeitlosen Ganzheit« ist, und daß die Erforschung der sozialen und sozialgenetischen Faktoren des psychophysischen Geschehens nicht »vorwärts kommen kann ohne psychologische Analyse der sprachlichen als einer geschichtlich gewordenen Symbolik«. *Die Symbole* – gerade auch die verbalen – *sind somit Ausdruck der individuellen wie der sozialen Ganzheiten und ihres unzertrennlichen*

*Ineinanders. In den Symbolen wird die eigentümliche Strukturiertheit eines Charakters, einer menschlichen Gemeinschaft, einer Kultur«, geradezu greifbar*, so daß man, woran die »Welt der Künste und die des Kultisch-Religiösen« besonders reich ist, in »der Symbolik unserer Bedeutungserlebnisse« den »Zusammenhang zwischen psychischer Struktur und psychischem Geschehen unmittelbar erlebt«. Nimmt man die epochalen Interpretationen der Symbole hinzu, so erfaßt man »die soziale und geschichtliche Bedingtheit alles seelischen Geschehens«. Da Symbole erst in ihrer Auslegung manifest werden, ist dieses Verfahren legitim; es zeigt die sozialpsychischen Konstanten in ihren historischen Anverwandlungen und somit das Emporkommen wie den Niedergang der Symbolkraft an. Nach einer Rezension Kruegers, näherte sich Dilthey in »seiner reifsten noch vollkräftigen Periode (um 1895) ... der fruchtbaren Einsicht, daß Entwicklung wachsende Strukturiertheit schlechthin bedeutet. Das innere Wachstum der Persönlichkeit ebenso wie die Steigerung echter Gemeinschaftskultur enthüllte sich ihm (zeitweilig) als das notwendige Übergehen eines lebendigen Ganzen in ein reicher gegliedertes und doch zugleich »festeres«, haltbareres Gesamtgefüge – als Zunahme dispositioneller seelischer Geformtheit.« Ein trotz größerer Vielfalt gediegeneres, bei größter Offenheit und Transparenz gleichwohl in sich zentriertes Gesamtgefüge für den einzelnen wie für ganze Völker und Kulturen zu erringen, ist das *Telos der Symbole*; die operative Symbolik macht das Streben danach zur Methode. Die Einheit der seelisch-geistigen Struktur des Menschen läßt sich durch reichere Durchgliederung nicht nur erhalten, sondern sogar verfestigen; je bildsamer Menschen sind, desto entschiedener<sup>326</sup>. Da der Mensch nicht, wie manche Tierarten, hochspezialisiert ist, verträgt sich die Differenziertheit bei ihm mit der Gefügtheit und Verfügungsfreiheit, so daß sie sich im Rahmen der individuellen Bildsamkeit enorm steigern läßt. Krueger<sup>327</sup> schreckt nicht vor einem Superlativ zurück: »Seelische Strukturiertheit ist ins Unbegrenzte steigerungsfähig zu denken. Ebenso ihr Sichauswirken in der Durchgestaltung des Objektiven, als zunehmende Wertverwirklichung, Auf solche Weise läßt sich die Idee des unbedingt wertvollen psychologisch begründen.« Man fühlt sich an Milarepa (11. Jahrhundert), einen »der größten Geister der Menschheit« erinnert, der als Dichter und als Heiliger verehrt wird. »Tibets großer Yogi« hat seine Laufbahn als Verbrecher und Schwarzmagier begonnen – erlangt hat er, wird berichtet, den höchsten Zustand der Befreiung, das Nirvana. – Doch sagt es Krueger auch in einer gemäßigeren Tonart, die unserer erblichen und soziokulturellen Präformation gemäß ist; er schreibt nämlich: »Alles Lebendige will seine eingeborene *Struktur behaupten*, will sie artgemäß *betätigen* und muß schon um deswillen darauf gerichtet sein, sie *weiterzubilden* im Sinne *wachsender Strukturiertheit*.« Die Dauergerichtetheit unseres gesamten Verhaltens auf »Höherbildung des Strukturiertseins« entwickelt die plastische, prägbare Konstanz unseres psychischen Gefüges in einem kontinuierlichen Werden, das erst mit dem Tode endet.

Erscheinungen entwickeln sich nicht. Wohl aber *Strukturen*. Bei ihnen bedingen *Wandelbarkeit und Dauerhaftigkeit sich wechselseitig*. »Dispositionen, Einstellungen, Tendenzen«: sind das »Wirkungskonstanten des Geschehens?« »Entwicklungen vollends, im Gegensatz zu bloßen Veränderungen, lassen sich nicht begreifen, sie lassen

sich nicht einmal folgerichtig denken ohne etwas Beharrendes, das da sich entwickelt, oder entfaltet.« Strukturtheorie ist Ganzheitstheorie. Wie die Strukturgesetzmäßigkeit auf das Werden, so bezieht sich die Entwicklung auf »Beharrendes seelischer Art«, auf Strukturen also, die den Erscheinungen regelmäßig zugrunde liegen. Desgleichen verweisen Erlebnisarten von »Bedeutung« oder »Sinn« über »sich selbst hinaus auf etwas Überdauerndes hin, eben auf seelisch Strukturelles«. In diesen Sachverhalten »stoßen wir auf Bestimmtheiten unseres Wesens«; wir wissen darum, denn es sind, zumal bei Konflikten, Dinge, die uns angehen. An den Auswirkungen, an der subjektiven Bedeutung von Erlebnissen erkennen wir, daß »die seelisch-leibliche Struktur etwas Seiendes ist«, auch wenn der »gefügehafte Aufbau« sich »niemals in einem einzelnen Geschehen vollständig geltend macht«. »Struktur bedeutet gegliederte und in sich geschlossene Ganzheit von Seiendem.« »Ganzheit ist wiederum »das oberste Prinzip aller Entwicklung.« Jedermann kann sich das am eigenen Lebenslauf verdeutlichen: ungeachtet schroffster Umbrüche beharren wir beim Ich.

#### Selbsteinsicht, Einfühlung und Intuition

Wir sind aber auch imstande, das Wesen des eigenen Ich zu erkennen. Das hat nichts mit jener stets fragwürdigen Selbsterkenntnis zu tun, bei der das Ich über sich selber wie über ein Objekt reflektiert. Das Pseudo-Objekt narret das Ich des Selbstbewußtseins, und dieses frisiert seinen Gegenstand gemäß den uneingestanden Wünschen und Idealen des Über-Ich. Die echte Selbsteinsicht stellt sich ausschließlich bei reiner Subjektivität ein; irgend ein Objekt darf keinesfalls im Spiele sein. Das gegenständliche Denken scheidet aus; mithin der Rückbezug, die Reflexion. Das Ich spricht mit dem Ich; das Ich hört auf das Ich. Das ist alles. Jeder kann diese seine innere Stimme, das Wort seines Herzens, von Vernunft und Gewissen vernehmen; jeder gesunde, erwachsene Mensch. Das geschieht auch tagtäglich, freilich in zahlreichen Gradabstufungen vom unwirschen Selbstgespräch, einem in den Bart Murmeln, bis zur überhellen Klarheit, der höchsten Bewußtheit des Ich-Selbst in der Wesensschau. Das Ich-Selbst ist als Gespräch des Ich mit seinem Ander-Ich ein polares Dauergefüge; eine Struktur wie das Symbol. Die Polarität ist ein struktureller Begriff, eine bestimmte Art der Verfügung, der Zuordnung, des Bezugs. Struktur, Polarität, Symbol: das sind Begriffe, die eine Verhaltensweise und ein Verhältnis bestimmen, nämlich die Beziehung des Menschen zu sich selber, zum anderen und zum Weltganzen. Diese sehr formalen Relationen lassen das Psychische unter sich, denn sie sind rein geistiger Natur; sie stellen den Menschen als Geistwesen vor. Innere Form, das ist die Hauptsache.

Das Gefühl ist auf dieser oberen Etage nicht der Chef, sondern ein Funktionär des Stabes, zuständig für den Innendienst und die interne Information. So wie das Fühlen der Intuition Zubringerdienste leistet. Krueger gebraucht den Ausdruck Intuition nur selten, etwa wenn er (S. 132, 260) dem »praktischen Menschenkenner«, dem »Historiker« und dem »erfahrenen Tierfreund« die Fähigkeit zutraut, durch

»intuitive Einfühlung nahezu ohne Begriffe zu erfassen, was an der strukturellen Bedingtheit eines einzelnen Verhaltens für sie wesentlich ist«. Mit den Mitteln intuitiver Einfühlung kann man den Ausdruck einer fremden Persönlichkeit diagnostizieren<sup>328</sup>, wobei der erfahrene Menschenkenner über »das beharrend Eigentümliche der Seelen und der Geister« »viel besser zu urteilen weiß als darüber, was der Einzelne von Fall zu Fall sich vorstellen, empfinden, sogar fühlen mag«. In aller Regel ist ohnehin der Gesamteindruck entscheidend, und ihm kommt es auf das Wesen des anderen an: »Im lebendigen Verkehr, mit ganzen Menschen, ist es von Hause aus auf das Strukturelle abgesehen; genauer darauf: wozu einer tauglich und wessen er unfähig ist, was seine Umgebung von ihm zu gewärtigen hat, weil er – für eine Dauer – so und so beschaffen ist, weil er – in organischem Zusammenhange – diese Eigenschaften besitzt und jener ermangelt.« Die Aktualität des Seelischen, die keinen unmittelbaren Rückschluß auf den Aufbau des überdauernden seelischen Seins ermöglicht, ist hier in der Intuition vorweg übersprungen: als ganzheitlicher Vorgang erfaßt die intuitive Einfühlung, erfaßt das Verstehen des Ausdrucks des anderen dessen Wesen, das Ganze des ihm Eigentümlichen, seinen Charakter, die Persönlichkeit mit einzigartiger Evidenz.

Charakter, Persönlichkeit sind weitere Strukturbegriffe. Welk teilt die »Persönlichkeit« in »Charakter« und »Begabungen« (einschließlich Funktionen). Der Typus nimmt keinen solchen Bereich innerhalb der Persönlichkeit ein, sondern meint einen »formal eigentümlichen Querschnitt – mindestens in theoria – durch den gesamten Strukturbereich«, so daß es neben den Charaktertypen auch Begabungs- und Funktionstypen gibt. Bei den typologischen Aussagen muß man sich ihres »schematisierenden Aspekts« bewußt sein; unter diesem Vorbehalt sind die Typologien nützlich. Zum Typ gehört der Gegentyp; die Dimension von einem Pol zum andern führt in gleitenden Übergängen hinüber und herüber. Der Typus ist also stets ein Annäherungsbegriff. Das »blutvoll Einmalige eines Lebendigen« läßt sich nicht mit den Schemata einer Typologie einfangen. Ebenso wenig das, was den Menschen zur Person, sein Wesen zum »Charakter« macht<sup>329</sup>.

C. G. Jung<sup>330</sup> hat die beiden Einstellungstypen der Extra- und Intraversion (der vorwiegenden Wendung nach »außen« oder nach »innen«) nach dominierenden Grundfunktionen eingeteilt. Eine der Grundfunktionen Jungs ist das Intuieren, worunter er das unbewußte innere Wahrnehmen von Möglichkeiten versteht, die in den Dingen und Situationen liegen. In der extravertierten Einstellung richtet sich die Intuition »ganz auf äußere Objekte«, in der introvertierten Einstellung »auf die inneren Objekte, wie man mit Recht die Elemente des Unbewußten bezeichnen könnte.« Den Typus des Intuitiven beschreibt Jung folgendermaßen<sup>331</sup>: »Der Intuitive findet sich nie dort, wo allgemein anerkannte Wirklichkeitswerte zu finden sind, sondern immer da, wo Möglichkeiten vorhanden sind. Er hat eine feine Witterung für Keimendes und Zukunft Versprechendes ... Er erfaßt neue Objekte und Wege mit großer Intensität ... Die Moralität des Intuitiven ist weder intellektuell noch gefühlsmäßig, sondern er hat seine eigene Moral, nämlich die Treue zu seinen eigenen Anschauungen ...«



Diesem kurzen Exzerpt ist bereits die enorme Bedeutung des Intuitiven für die kulturelle Produktivität zu entnehmen<sup>332</sup>, die wir auch zuvor schon festgestellt haben. Als Prototyp des Intuitiven wird von Jung Nietzsche geschildert, dessen »Zarathustra« das »beste Exempel« für eine »intuitive Methode« darstelle<sup>333</sup>, falls es sie überhaupt gebe. Dem System Hegels liege eine »ideelle Intuition« zugrunde; die »Anschauung« Schopenhauers sei »ausschlaggebend« von einer »Gefühlsintuition« beeinflusst. Bergsons Methode sei nicht intuitiv, sondern intellektualistisch; den Nachweis einer »intuitiven Methode« sei er schuldig geblieben. Wohl aber seien Bergsons Begriffe des »élan vital« und der »durée créatrice«, die als Kombination schon dem Neuplatonismus geläufig waren, »Resultate der Intuition«. Anderorts<sup>334</sup> verknüpft Jung die Intuition nicht mit dem Typus, sondern mit dem Lebensalter: »Nach Überschreitung der Lebensmitte« trete »jene merkwürdige seelische Veränderung ein, die man wohl als eine Umkehrung der seelischen Lebensrichtung bezeichnen« könne. »Bei bedeutenden Geistern« zeige »sich die Veränderung in Form einer Verwandlung des Intellektes in eine Art von spekulativer oder intuitiver Geistigkeit«; so bei Newton, Swedenborg und Nietzsche; mit geringerer, doch »bemerkenswerter Spannweite« bei Paracelsus.

Zum *extravertierten intuitiven Typus* gehören nach Jung<sup>335</sup> »viele Kaufleute, Unternehmer, Spekulanten, Agenten, Politiker usw.«, die sich, wenn sie »nicht zu selbstisch eingestellt sind«, als »Initiator« oder als »Förderer aller Anfänge ungemeyne Verdienste erwerben« können. »Niemand wie er hat die Fähigkeit, seinen Mitmenschen Mut zu machen oder Begeisterung einzuflößen für eine neue Sache, auch wenn er sie schon übermorgen wieder verläßt. Je stärker seine Intuition, desto mehr verschmilzt auch sein Subjekt mit der geschauten Möglichkeit. Er belebt sie, er führt sie anschaulich und mit überzeugender Wärme vor, er verkörpert sie sozusagen. Es ist keine Schauspielerei, sondern ein Schicksal.« So werden Symbole den Menschen in Herz und Hirn gebrannt, daß sie sich für eine Sache aufopfern, die mit ein wenig Skepsis richtiger eingeschätzt würde, dann freilich keine Massen mehr bewegte, sondern nur eine kleine isolierte Gruppe faszinierte. Dem intuitiven Typus mangelt es an Urteil, und zur Moral bemerkt Jung: »Die Rücksicht auf das Wohlergehen der Umgebung ist gering . . . Ebenso wenig ist ein Respekt für die Überzeugungen und Lebensgewohnheiten seiner Umgebung vorhanden, so daß er nicht selten als unmoralischer und rücksichtsloser Abenteurer gilt.«

Gewissen und Vernunft werden von den Wogen symbolischer Weltanschauung zu leicht überrollt. Das Telos der Symbole darf niemals ein Pansymbolismus sein. Jeder Typ bedingt den polaren Gegentyp, die Intuition bedingt die Ratio, das Symbol den Begriff. Erst die Kompensation durch den jeweiligen Gegenpol führt zur Ausgeglichenheit des einzelnen wie der Gruppen, aber auch von ideellen Ganzheiten (Weltanschauungen, Weltbildern, philosophischer oder ideologischer Systeme). Die Harmonie des Gegenstrebigens verinnerlicht die Energie allerdings dermaßen, daß Demonstrationen damit schwerlich zu inszenieren sind. So taumeln denn die Völker immer wieder ins Verderben, weil Aggressivität und Einseitigkeit, die beide blindmachen, in der Offensive das Feld behaupten, und sei es für wenige Tage. Das Telos der Symbole ist leichter verfehlt als erreicht.

Typus und Symbol sind beide polare Struktur-Schemata; darin beruht ihre Gemeinsamkeit. Auch wird man dem intuitiven Typus, wie ihn Jung zugeschnitten hat, eine Führungsrolle bei der Ausarbeitung und Durchsetzung von Symbolen zubilligen müssen. Entstehung und Telos der Symbole wurzeln indessen in jenem Kernbereich des Charakters oder der Persönlichkeit, die dem Ich-Selbst am nächsten sind. Krueger<sup>336</sup> bezeichnet als »innersten strukturellen Zusammenhang« das Gemüt; es gebe sich »unmittelbar erlebnismäßig kund, am ausgeprägtesten durch die Tiefe (oder Innigkeit) unserer Gefühle«. Funktional verknüpft mit der Gefühlstiefe seien »die relativ konstanten Richtungen unseres Gemütslebens«, die wir »Wertungen« nennen. Insofern überschneiden sich *Gemüt und Gewissen*, Welck rechnet beide zum Charakterkern, und zwar in einer spannungsvollen, polarisierbaren Zweieinigkeit. Krueger spricht vom »Wertgrund« der Persönlichkeit. Auch bei der Bildung der psychischen Gesamtstruktur ist nach Krueger das Gemüt führend; in seinem Bereich sei das »wechselseitige Bedingte zwischen strukturellen Teilen und dem strukturellen Total der Seele am durchgreifendsten«. Unmittelbar bezeichnend und vielseitig aufschlußreich seien »die gemütsmäßigen Geschehnisse für das Wesen und die Eigentümlichkeit eines Menschen, d. h. dafür, wer und was für einer der Betrachtete im Grund« ist. Dieses »Wesenswirkliche« sei es »zugleich, wovon die Bedeutung des Lebensgeschehens« sich herschreibe und »wonach der Wert der Dinge sich bemißt«. Am notwendigsten sei »der Gedanke: eines Gegliedertseins, eines Durchformtseins vom Lebensgrunde her, wodurch die seelischen Erscheinungen und Kräfte gefügesthaft zusammengehalten werden.«

Die *Bewegungslinie Gefühl – Gemüt – Symbol und von diesem zum Selbstsein im Gemüt* hat August Vetter<sup>337</sup> sehr schön beschrieben: »Veranschaulicht am leiblichen Symbol, verhält sich das ausströmende und zurückflutende Gefühl zum überdauernden Kern des Gemüts wie das kreisende Blut zum gestaltenden Herzen, worin sich die Wandlung vollzieht. Daher vertritt in der Bildersprache des feierlich gehobenen Daseins wie des Alltags das Blut seit je den Gedanken des Lebenszusammenhanges; das Herz aber ist das natürliche Heilsbild der Lebensmitte, in der die Seele sich sammelt und ihren Halt gewinnt. In diesem Sinne nennt Böhme das Gemüt »das Zentrum der Waage«; es »hält die Schalen«. Wäre das Erleben nur wellenförmiges Geschehen, so vermöchte es sich nicht zum Gefüge zu gliedern, denn dazu bedarf es eines Seinsgrundes im Menschen selbst – nicht nur außerhalb seiner. – Keinen anderen Tatbestand meint der erkenntniskritische Erfahrungsbegriff der *Mitte* des menschlichen Wesens; mit ihm wird die Annahme erlebnisfremder Bedingungen für die seelische Struktur abgewehrt. Das Gemüt vermag sich im Wechsel der Gefühle durch die den Stimmungen ebenso wie den Erregungen innewohnende Polspannung zu bilden, und zwar kraft der wechselseitigen Durchdringung ihrer Gegensätzlichkeit, für die das alte Liebeszeichen des »durchbohrten Herzens« ein vielsagendes Symbol ist. Im Grunderlebnis der Sinneswandlung, im »Stirb und Werde«, erschließt sich die Tiefe des Gemüts; und auf eine solche das Selbstsein begründende Mitte weist auch der Begriff des *Selbstgefühls* zuletzt hin.«

## Dreizehnte Betrachtung

### EINHORNJAGD

#### Die Ich-Selbst-Erfahrung

Die beiden Tiefenpsychologien von Jung und Krueger sind nur oberflächlich Rivalen. Denn sie lassen sich ohne Verzerrungen miteinander versöhnen. Beide haben es mit dem Unbewußten zu tun, dem sich Jung allerdings mit größerem Nachdruck zuwenden muß als Krueger. Denn Jungs Arbeitsmaterial sind die Träume, zu deren Auslegung er hilfsweise das mythisch-symbolische Kulturgut vieler Epochen und Völker heranzieht. Das Unbewußte soll im Individuationsprozeß bewußt und im Ganzen der Psyche, im »Selbst« integriert werden. In den Symbolen äußern sich die Archetypen des Unbewußten, darunter das Selbst. Die Leipziger Psychologen um Krueger sind ebenfalls um die psychophysische Ganzheit des Menschen bemüht; ihre leitenden Begriffe sind Gefühl, Struktur und Gestalt; ihre Ganzheits- ist eine Entwicklungspsychologie und – nach Wellek – zudem eine Seinspsychologie; dies in Abwendung von der vorhergehenden Bewußtseinspsychologie des 19. Jahrhunderts. Das Symbol wird von der Kruegerschen Schule nur beiläufig erwähnt. Das »Phänomen des Geistes« hat Jung lebhaft interessiert, doch ist sein Geist-Begriff so dürftig, daß sich mit ihm nicht philosophieren läßt. Die Leipziger Psychologen reden nicht vom Geist, philosophieren indessen über die erkenntnistheoretische und metaphysische Problematik ihrer Theorien. Schichtet man die beiden Tiefenpsychologien übereinander, was zumindest für unsere Zwecke zu tolerieren ist, so kann man vom kollektiven Unbewußten bis zum Geistigen hinaufgehen und von der Straße hinein in die mittlere Kammer der Selbstbesinnung. *Die gefühlstragende Intuition lenkt infolge ihrer Gerichtetheit von der Symbol-Genese weg auf das Symbol-Telos hin*; darüber sind ihre Aussagen präzis. Es ist das *Ganzwerden des Menschen*, das von der operativen Symbolik als eines ihrer Hauptziele angestrebt wird. Der gefühlstragenden Intuition wohnt dieser Richtungs- und Wirkungssinn von den Strebungen her inne. Die unübersichtbare Mannigfaltigkeit der Gefühle wird freilich nur zum geringen Teil berücksichtigt; die so große Farbigkeit der Symbole reicht für den Qualitätenreichtum der Gefühle bei weitem nicht aus. Das Umgreifende droht zu zerfließen. Die Konzentration auf den Kern, den Grund, die Wesensmitte ist eher erfolgreich. Gemüt und Gewissen, Vernunft und Geist sind die umfassenden Wertgefüge, in denen sich das Ich-Selbst integriert. *Die Ich-Struktur ist polar wie die Symbol-Struktur, wie der Typus und der Charakter.* Dringt das Sichselbstverstehen der Struktur zum wahren Wesen des Menschen vor? Ganz eindeutig bejaht Wellek<sup>338</sup> *die Möglichkeit der Selbsteinsicht*: »Jedem ist

die Struktur der eigenen Persönlichkeit samt allen oder doch den meisten ihrer Untergliederungen (in gewissem Maße selbst denen des Unterbewußten) bei genügender Selbsteinsicht zugänglich oder erschließbar, aber auch, durch die mehr oder minder zahlreichen Erfahrungen, die jeder mit sich selber gemacht hat, irgendwie unmittelbar gegenwärtig: als Ichbewußtsein im Sinne von Persönlichkeitsbewußtsein.« Doch danach wirft Wellek das Problem auf: »Ob allerdings solche Selbsteinsicht zu der letzten, vollends metaphysischen Wesenswahrheit vordringen kann, das zu entscheiden bleibt letztlich dem Welt- und Lebensgefühl des Menschen überlassen.« Dem Gefühl? Warum nicht seiner Erkenntnis? Wellek fährt fort: »Das romantische Lebensgefühl wird es bejahen; dieses indes liegt einem Denker wie Krueger gerade fern.« Von Krueger wird gar kein Selbstverständnis gemeint, sondern ein »Selbsterlebnis, ein unmittelbares gefühlsmäßiges Innesein »seiner selbst«.

»Woran dieses Selbsterlebnis in der Sicht des Psychologen scheitern« muß, begründet Wellek mit zutreffenden Argumenten: »Das Selbsterlebnis im Sinne Kruegers ist ein *physiognomisches* Erlebnis, eine gefühlstragende Intuition und füglich, wie alle physiognomischen Erlebnisse (im strengen Sinne) weder beweisbar noch widerlegbar, bei begrifflich-sprachlicher, erkenntnismäßiger Hinwendung darauf leicht abblättern und jedenfalls Verschiebungen unterworfen. Das ist das Wesen der Gefühle überhaupt, daß sie sich unter der beachtenden (d. h. einengenden und aufgliedernden) Hinwendung notwendig selbst verändern. Ebenso wie unsere Träume in begrifflich-sprachlicher Form niemals voll adäquat wiedergegeben werden können, ein anschauliches künstlerisches (z. B. Bild-) Erlebnis in Worten niemals voll adäquat umschrieben werden kann (denn das wäre nur möglich, wenn Beschreibung jemals Anschauung werden könnte): ebenso wird unsere Selbstschau in unseren Tiefenerlebnissen in gewissem Grade sich selbst entfremdet, sobald sie unter dem Zugriff des logisch-begrifflichen Erkenntniswillens in eine Form von vergleichbarem Erkenntniswert gebracht werden sollen. Diese Form oder *Formel* wird unserem »wahren Wesen« nie so vollkommen nahekommen wie der ganzqualitative, farbenartige (aber erkenntnismäßig wenig differenzierte) Aspekt davon, den unser plötzliches intuitives Unselbsttinnwerden uns bringt. – Nicht anders, im Grunde, steht es um die Fremderkenntnis.«

Die überraschende Selbsteinsicht, das Innesein sagt uns: das bist Du! Diese innerliche, rein geistige Ich-Du-Beziehung, deren »Du« als Ander-Ich benannt werden kann, läßt sich als intuitive Erfahrung zwar bezeugen, ist indessen nur jenen Hörern evident, denen ähnliche Erlebnisse zuteil geworden sind, vorausgesetzt daß man sie nicht aus Voreingenommenheit leugnet oder bagatellisiert. Der farbenartige, d. h. gefühlsmäßige Aspekt, von dem Wellek spricht, ist ein Indiz dafür, daß das Ich noch selbstisch reagiert; denn der Dialog des Ich mit seinem Ander-Ich kann der Gefühle entraten. *Gefühlskargheit, endlich völlige Stille sind die Atmosphäre des Sich-Erscheinens der polaren Ich-Struktur. Es ist ein Zustand nicht der Gefühllichkeit, sondern ungeschminkter Gnosis.* Die Selbsterkenntnis sagt nur: Ich-Selbst bin es. Die reine Korrelation zwischen dem Ich und seinem Ander-Ich läßt keine Zusätze aufkommen; das bloße Sich-zu-Sich-Verhalten ist als etwas Formales so mager wie ein Asket. Die überbewußte Helligkeit beim Aufdecken der Ich-Struktur hat alles

verbrannt, was fleischfarben ist: das Temperament, Gefühle, Leidenschaften, Stimmungen, Neigungen, Begabungen, Triebe, Strebungen, das Wollen, die zähen wie die flinken Gedanken. Alles, was uns die liebwerte eigene Person und das Personal des biographischen Welttheaters interessant macht, ist als Beiwerk wie weggewischt. Nur wer den Anblick einer solchen Tabula rasa zu ertragen vermag, wird der polaren Ich-Struktur ansichtig; im selben Augenblick weiß er, daß sein rationaler Ich-Pol, essentiell in Wechselbeziehung zu seinem Ander-Ich existiert, dem andern Ich-Pol, dem Herzens-Ich, das in unserem Gemüt beheimatet ist.

### Wesens-Wirklichkeit

Krueger hat zwischen der *Struktur-* und der *Erlebnis-Wirklichkeit* unterschieden; die letztere ist das Reich der *Erscheinung*. Jedes der unzähligen Phänomene unserer vielgestaltigen Erlebnisse hat im relativ überdauernden Gefüge unserer Seele seinen bedingenden und tragenden Grund; er taucht in der Erscheinung als das Wesentliche daran empor. Das in die Erscheinung eingebettete Wesen kann lediglich durch Vivisektion aus der Hülle des Phänomenalen herausoperiert werden, so daß das unverfälschte, ungetrübte, das reine Wesen als solches aufleuchtet. Der Yoga nimmt diese Operation vor und legt hierdurch den Weg zum Selbst frei. Die schmutzige Neugierde objektiverer Wissenschaften kann unser Wesens-Ich nicht rühren; das Esoterische läßt sich nicht abfingern. An Esoterik grenzt indessen eine Wesens- und Strukturtheorie, die zwischen Psychologie und Metaphysik vermittelt; so in dem »Paradox«<sup>339</sup>, daß »Struktur – als *Gegensatz* zum Erlebnisganzen – nicht erlebt, dann aber, in einem gewissen Verstande, wiederum doch erlebt wird.«

Die Paradoxie besteht in Wahrheit nicht; sie besteht allein für den Psychologen, der den empirisch verengten Begriff des Erlebens nicht entfesseln kann. Dieselbe scheinbare Paradoxie tritt in der Dialektik von Sein und Erscheinung auf, deren Dualismus zu überbrücken der Hegelianer Krueger verspricht. »Das Wesen erscheint«, sagt Hegel; Wellek schränkt das erläuternd ein: das Wesen habe teil an der Erscheinung. Aber, es ist doch mehr: es ist das Sein des Erscheinenden. *Kein Phänomen ohne das Wesen, das es trägt. Das Wesen ist das Sein des in seiner Ganzheit getroffenen Seienden.* »Das Ganze geht in den Gliedern nicht unter« – sagt ein Hegelianer unserer Zeit, Othmar Spann<sup>340</sup>; und doch hat es »als solches kein Dasein«: es wird erst »in den Gliedern geboren«. Wellek wendet diese bemerkenswerte These Spanns auf die Manifestation des Wesens in der Erscheinung an; er schreibt: »Das Wesen erscheint, es objektiviert sich in der Erscheinung und geht darum doch nicht in der Erscheinung auf.«

Das objektivierte Wesen ist Sache der Wissenschaften. Daß unter deren Zugriff die physiognomisch und die anschaulich künstlerischen Erlebnisse, die Gefühle und die Träume, endlich die Selbstschau sich selber entfremdet werden, ist die von Wellek bedauerte Versagung, die den Psychologen daran hindert, sich dem Wesentlichen logisch-begrifflich zu nähern. Die richtige Methode lehrt uns die Askese: es ist die *Methode der Subtraktion des Unwesentlichen*<sup>341</sup>. Das Ich sieht sich an das Ich

verwiesen mit dem herben Eingeständnis, daß es sich selber in dieser Nacktheit nichts vorgaukeln kann. *Struktur ist ontisch Verweisung und normativ Weisung. Das Ich-Selbst ist Offenheit schlechthin, ist das kommunikative Ich*, wie das der Indologe Heinrich Zimmer<sup>342</sup> beschreibt: »Wie alle Lasten gewichtslos werden, wächst ein ahnendes unwillkürliches Verstehen der Umgebung: sie wird durchsichtig. Ein physiognomisches Durchschauen der Gestalten und Gebärden ringsum stellt sich ein, ein Sinn für die umfassende ›signatura rerum‹ der Erscheinung, da das trübende Ich nicht mehr verwölkend zwischen dem ursprünglichen Blick und die Welt tritt. Dem Verwandelten bleibt nichts stumm, seine Teilnahmslosigkeit ist allem offen; gleichsam durchlässig geworden, hat er intuitiv an allem teil.«

Diese Sätze könnten meinen »Ansichten – Einsichten« entnommen sein, den »Durchlässigen Wänden«, in denen die Stationen zum »goldenen Tor« dargestellt sind; Stationen, die von Symbolen initiiert oder doch begleitet und verdeutlicht werden. Das »notwendig zu denkende« Strukturelle ist ein Postulat, wie es der Südpol bis zu seiner Entdeckung war. Anders herum: *die Struktur und mit ihr das Wesen und das Sein, diese drei als Einheit sind der denknotwendige Gegenpol zur Erscheinung*. Das Phänomenale und das Strukturelle stehen als Korrelate in wechselseitiger Beziehung: das eine ist nicht ohne das andere. Die so einfachen und dem breiteren Publikum so unbekannt Grundbegriffe der Polarität sind auch für das Verständnis der Strukturen und der Symbolik aufschlußreich, wobei die Polarität federführend ist: sie ist das Gestaltungsprinzip der Strukturen wie der Symbole. Die Symbol-Idee ist dem Symbol-Bild denknotwendig, so daß die Isomorphie auch insoweit gegeben ist: Die gleiche Gestalt der Gegensatz-Forderung kehrt wieder. Goethe<sup>343</sup> hat das »Gesetz des geforderten Wechsels« aufgestellt: Jedes Lebendige ist einen »stillen Widerspruch« zu äußern gedrungen, »wenn ihm irgend ein bestimmter Zustand dargeboten wird. So setzt das Einatmen schon das Ausatmen voraus und umgekehrt, so jede Systole ihre Diastole.« Weinhandl zieht die Folgerung daraus: »Mit jedem Pol einer Polarität ist so wenigstens potentia der Gegenpol mitgesetzt und konstituiert so auf den verschiedensten Wegen und mit Hilfe der verschiedenartigsten empirischen Bedingungen stets eine Totalität, die sich der Macht des Übergewichts und der einseitigen Vorherrschaft des einzelnen entgegenstellt. Ohne solche Einseitigkeit, ohne Besonderung zur bestimmten Gestalt – und jede Gestalt ist schon eine in irgendeiner Hinsicht einseitige Besonderung – gäbe es kein Leben, keine Lebensbewegung, kein kompensierendes Fortschreiten, wie ohne die schöpferische, verbindende, überbrückende Gewalt des Allgemeinen, die immer auch noch andere Möglichkeiten im Sinn hat, nichts über die tote Stockung und den Untergang im Besonderen hinaustriebe.«

*Das Mitsetzen des Gegenpols ist eine fundamentale Lehre der Symbolik. Die Symbole in ihrer Gesamtheit bekunden das. Am augenfälligsten wird das an den Sinnzeichen der Polarität, von denen das Yang und Yin sowie das Hexagramm am weitesten verbreitet sind. Wer mit diesen Sinnzeichen meditiert, ist unterwegs zur Selbsteinsicht, zur Erkenntnis der polaren Ich-Struktur. Oder ein sehr schlichtes Zeichen, das den Menschen als Mittleres zwischen dem Oben und dem Unten ortet. Es ist das Wappenzeichen der Familie Graf Dürckheim<sup>344</sup> und »stellt inbildlich die*

Gebärde dar, in der Mensch Himmel und Erde offen steht und beiden in sich Raum gibt«. Jakob Böhme hat sein System durch Modelle, Figuren, Schemata erläutert; auch hat er mehrere Ganzheitssymbole gezeichnet. Ein solches System-Modell stellt die »Philosophische Kugel« dar, die »als wahres Meisterwerk raumsymbolischer Darstellung dynamischer Begriffe« gerühmt wird<sup>345</sup>. Innerhalb des Vollkreises der Seins-Kugel herrscht eine überaus bewegte Polarsymmetrie: die beiden Halbkreise wenden einander den Rücken zu. Ein großes Kreuz mit dem Herzen am Schnittpunkt hält die zwei Halbkugeln zusammen: es macht übergreifend anschaulich, daß die »Licht- und die Finsterseite unlöslich miteinander verknüpft sind«!

Das verborgene Innerste des Menschen ist polar, wie es die Weltordnung in ihrer Bewegtheit ist. Im Jahre 1896, als er siebzehn Jahre alt war, überkam den jungen Inder, der als Shri Ramana Maharishi in die Geschichte eingegangen ist<sup>346</sup>, das »große Erwachen«, das seine Einstellung und Lebensweise gänzlich verändert hat. »Vor dieser Wandlung«, soll Maharishi seinen Schülern erzählt haben, »hatte ich keine klare Erfahrung von meinem Selbst, ich war nicht bewußt darauf gerichtet.« Vorausgegangen waren jäh die Schrecken der Todesangst, die der Jüngling zu bezwingen suchte, indem er seine Sterbeszene sich selber vorspielte. Wenn der Leichnam verbrannt und zu Asche geworden ist – was ist dann? Er fragt sich: »Bin dann ›Ich‹ tot? Ist der Leib ›Ich‹? – Dieser Leib ist stumm und dumpf. Aber ich fühle alle Kraft meines Wesens, sogar die Stimme, den Laut ›Ich‹ in mir – ganz losgelöst vom Leibe. Also bin ich ein ›Geistiges‹, ein Ding, das über den Leib hinausreicht. Der stoffliche Leib stirbt, aber das Geistige, über ihn hinaus, kann der Tod nicht anrühren. Ich bin also ein todloses ›Geistiges‹. – All das aber war nicht bloß ein Vorgang in meinem Denken, es stürzte als lebendige Wahrheit in Blitzen auf mich ein: ich ward es unmittelbar gewahr, ohne Überlegen oder Folgern. ›Ich‹ war ein höchstes Wirkliches, das einzige Wirkliche in diesem Zustand, und alles bewußte Geschehen, das an meinem Leibe hing, war darauf versammelt. Dieses ›Ich‹ oder mein ›Selbst‹ blieb von diesem Augenblick an mit allmächtiger Anziehungskraft im Brennpunkt meiner wachen Aufmerksamkeit. Die Furcht vor dem Tode war ein für allemal vergangen. Dieses Verschlungensein ins ›Selbst‹ hat von jener Stunde an bis heute nicht aufgehört. Andere Vorstellungen und Gedanken mögen kommen und gehen wie viele Töne einer Musik, aber dieses Ich dröhnt als Grundbaß fort, das sie alle begleitet und sich mit ihnen verbindet. Ob mein Körper mit Sprechen, Lesen oder sonst etwas befaßt war, immer blieb ich auf dieses ›Ich‹ versammelt.«

Der intuitiven Ich-Selbst-Erfahrung genügte hier der einfache Gegensatz von Leib und Geist. Der Begriff »Leib« begreift alles mit ein, was dem Ich-Selbst als dem Geistigen am Menschsein widerstrebt. Das sind auch alle Gefühle, soweit sie nicht vergeistigt oder ihrer Gattung nach geistig sind. Die »Schale der Persönlichkeit« ist durchbrochen, der Kern ist offenbar: das Ich-Selbst, das in seiner Heimlichkeit auf das Erkenntwerden wartet. Wie machte nun der Maharishi seinen Schülern die transzendente, mithin esoterische Erfahrung verständlich? Er benutzte »sein Fragen nach innen als eine Abstiegsleiter zur Ergründung des Selbst. Alle Regungen der Ich-Befangenheit, also gerade die Sphäre aller Hindernisse zur Erfahrung der Wirklichkeit des Selbst, bilden Ausgangsmaterial und Mittel zu ihrer Überwindung. Sie

werden befragt: Was spricht in mir? Was verlangt oder leidet? Und woher steigt es auf? – so treten sie in den Dienst der Selbstfindung. Was seinem Wesen nach das Selbst verschleiert und von ihm fernhält, muß eben dazu herhalten, es freizugeben.«

Ramananda berichtet von einer Begegnung mit dem Maharishi, bei der sich folgendes Lehrgespräch entspannt: Der Meister erwähnt einige Yoga-Arten als Wege zum Ziel und meint, der »Hauptweg« sei einfach.

»Der Schüler: Ich weiß nichts über die Methode und weiß nichts vom Selbst.

Der Meister: Wer weiß wovon nichts? Frage dich das und treibe deine Frage bis dahin, daß du ergründest: wer ist es, von dem gesagt wird, er wüßte nichts? Sobald du diese Frage stellst und wie mit einer Sonde in das Ich zu dringen suchst, verschwindet das Ich. Was danach übrigbleibt, sind Wissen um das Selbst und wirkliches Innwerden des Selbst.«

Dieses »Selbst« ist nicht unser personales Ich-Selbst, ist nicht unser humaner Wesenskern, sondern das Göttliche. Der Maharishi sagte, und mit dieser Identitätsverkündung enden die Aufzeichnungen Ramanandas: »Gott ist dein Selbst, jenseits von Leib, Gemüt und Geist.« Die pfeilgerade Zuwendung zum göttlichen Selbst schießt über unser Ziel, die Selbsterkenntnis, weit hinaus. Das von uns gemeinte Humanum ist *der Personkern, das Ich-Selbst*, das sich im wechselweisen Zusammenwirken, im bisweilen kontroversen Dialog von Ich und Ander-Ich kundgibt. *Ich und Ander-Ich sind die beiden äußersten Gegenteile in der Aufbauform des Ich-Selbst*. Begeben sie sich gemeinsam auf den Weg zur Vollendung, so erweist sich die Fruchtbarkeit ihres Ringens in der beiderseitigen Steigerung von Ich und Ander-Ich, des rational-intellektuellen, im Bewußtsein thronenden und des gemüthhaften Ich-Pols, die zusammen das Ich-Selbst strukturieren<sup>347</sup>. Die Steigerung verstärkt die angeborene Tendenz zur ergänzenden Vereinigung der Ich-Pole, die das spannungs- und das heißt energiegeladene Gleichgewicht, die innere Harmonie der Geistseele im Ich-Selbst gewährleisten. *Die Ganzheitssymbole* machen diesen Werdegang, das Ganzwerden unsere Geistseele von ihrer Ich-Zentrale her, für den intuitiven Blick anschaulich.

### Wesenserkenntnis

Die Wesens-Wirklichkeit der Symbole wurzelt in einem Zwischenfeld, in dem sich Oben und Unten, Himmel und Erden, Außen und Innen, Nächstes und Fernstes kreuzen. Der Schnittpunkt beider Kreuzachsen ist unser Ich-Selbst. Nicht die Überirdischen, nicht die Bodenständigen – die menschliche Geistseele stellt uns das Fadenkreuz zur genauen Einstellung des Symbol-Mikroskops und zur Ortung der einzelnen Symbole. Das Absolute, das schlechthin Transzendente läßt das Symbol weit unter sich – das Autochthone (Blut und Boden) erhebt sich nicht zur Symbol-idee. *Die Symbole sind ein Mittleres, für Himmel und Erde offen, zwischen dem Vegetativ-Animalischen und dem Übersinnlichen vermittelnd*. Das Symbolverständnis hängt demnach von der Selbsterkenntnis unserer Ichheit ab. *Die intuitive Selbsteinsicht ist intersubjektiv*. Darin stimmen der Maharishi und die Leipziger Psycholo-

gen überein; Shri Ramana soll gesagt haben (S. 93 f.): »Jedermann hat eine unmittelbare Erfahrung seines Selbst.« Er belustigt sich über die angebliche Unkenntnis: »Wer weiß nicht? Du sagst ›ich‹ und sagst doch, du weißt nicht um das ›Ich‹. Kann einer nicht um sich selber wissen? Ist das nicht zum Lachen unmöglich? . . . wenn es sich um das ewig gegenwärtige, unentrinnbare Ich handelt, wie kannst du da nichtwissend sein? Du mußt dich nur durchfechten durch die falschen Ansichten von deinem Ich und sie eine nach der anderen loswerden. Tue das.« Den Gang des Ergründens muß jeder selbst gehen.

Das Ergründen mit seinen subtrahierenden Fragen kann nur schrittweise erfolgen, sehr im Unterschied zur Plötzlichkeit der Intuition. Das Ablegen der falschen Ansichten vom Ich ist die vorbereitende Losschälung. Von dem befreienden Schlußakt sagt der Maharishi (S. 96 f.): »*Die Wirklichkeit des Selbst wird, wenn einer ernstlich um sie ringt, ihn in einem Nu überkommen*.« Auch das ist von den Europäern vielfach beglaubigt. Der »Erhabene« hat es durch eine Geschichte illustriert, in deren Eingang aus einem Traktat vorgelesen wird, daß »ein Reiter, der gerade den Fuß in einen Steigbügel gesetzt hatte und dabei in innere Betrachtung über die Wirklichkeit des Selbst versank, vom unmittelbaren Innwerden des Selbst überrascht wurde, ehe er noch den anderen Fuß in den zweiten Steigbügel brachte: so jäh und geschwind ist diese Wirklichkeit, wenn sie den Menschen überkommt.«

*Die Wesenserkenntnis ist die gnostische Erfahrung des Ich-Selbst*. Man kann sich darauf in meditativen Übungen vorbereiten; herbeizitiert läßt sich die Selbstschau nicht. In der Reflexion klärt man das Erlebte ab. Die Gedankengänge von Felix Krueger ausziehend, haben sich Albert Wellek und Eugen Heuß um die Problematik der Wesenserkenntnis gesorgt. Ein dritter ehemaliger Mitarbeiter Kruegers, Karl-fried Graf Dürckheim<sup>348</sup>, hat nach Zen-Übungen in Japan das »Wesen« zu einem der Zentralbegriffe seiner Lehre gemacht. Krueger ging vom subjektiven Aspekt der Tiefererlebnisse aus; diese sind ihm zur »Erfahrungsbrücke vom Erleben hin zur Struktur« geworden. Wellek<sup>349</sup> erweitert die Erfahrungsbrücke derart, daß »auch die Begegnung mit fremder Struktur in der im weitesten Sinne physiognomischen Intuition zu dieser unmittelbaren Seinerfahrung gehört, nicht minder als die Begegnung des Ich mit sich selber.« Die »Grenzen«, die »der Sachgerechtigkeit solcher Strukturierung im Fremderleben wie im Selbsterleben gezogen sind, . . . besagen nicht dagegen, daß grundsätzlich Struktur – eigene wie fremde – erfahren wird oder werden kann, mehr oder minder vollkommen und tiefgründig, je nachdem.« Die Intersubjektivität der Strukturierung ist in der Ich-Struktur eindeutig angelegt: *das innerliche Du des Namens Ander-Ich verweist gebieterisch an das göttliche Du oder an das Du des Nächsten*. Im Wesen sind alle Ich, mögen ihre psychophysischen Abweichungen noch so beträchtlich sein, vollkommen gleichgestellt; die Angelegtheit, die Aufbauform ist ein und dieselbe; graduell abgestuft ist nur die Verwirklichung.

Eugen Heuß<sup>350</sup> schreibt über Krueger: Er war sich dessen »bewußt, daß das waltende Gesetz der Wahrheit kein Stehenbleiben beim Phänomenalen, bei Deskription und Beobachtung, dulde . . . *Wahrheits- und Wesenserkenntnis* bildeten ihm eines . . . Was bedeutet es, daß das Wahre sich im Wesentlichen bestimme?« »Nicht



der einzelne Fall, das Singuläre«, sondern »das Allgemeine«, das »unter bestimmten Bedingungen überall abläuft oder Bestand gewinnt«, das »durchgehend Gültige« sei »das Wahre und zugleich Wesentliche«. »Wesenserkenntnis bestimme sich somit gegen Einzelerkenntnis.« Das Einmalige mit allen seinen konkreten Zufälligkeiten fällt damit aus der psychologischen Forschung heraus; diese bemüht sich exklusiv »um die Erkenntnis dessen, was in allem Psychischen das spezifisch Gesetzliche sei«. Das hier erstrebte Allgemeine darf nicht mit dem logisch Allgemeinen verwechselt werden. Erforscht wird vielmehr »das Spezifische eines jeden Erlebens, das, weil es das Niefehlende alles Erlebens ist, zugleich ein Allgemeines repräsentiert, d. h. seine Eigenart und seinen Charakter gerade darin ausprägt, daß es »in und an schlechtweg jeglichem Erlebnis vorzufinden ist«. Nicht um das Generelle, sondern um das, was den Charakter des Universellen mit seinen Merkmalen des semper ubique hat, geht es darum ... Wesenhaftigkeit und Allgemeinheit im Sinne der Universalität sind korrelativ miteinander verbunden. Was als wesentlich gelten will, muß in seiner umfassendsten Allgemeinheit dargetan werden können.« *Das Universale ist wesentlich, und das Wesenhafte ist universell.*

Diesem Anspruch wird *das Struktur-Gesetzliche* gerecht. »Durchgehend beherrscht und durchformt wird das Seelische« von den »geprägten Lebensformen«, von der »ganzheitlichen Ordnung ... lebendiger Konstanten«, von der »dispositionellen Einheit«, die »Dauergerichtetheiten« und »Dauerhaltungen« bewirken. Mit dem »Prinzip der durchgehenden Strukturiertheit« verknüpft sich »die zweite Grundeinsicht, die im Psychischen Tätigkeit und Strebung, die Merkmale des Lebendigen, in höchstem Maße ausgeprägt findet. Darum ist für Krueger das Dynamische vom Formgesetzlichen oder Strukturellen nicht fortzudenken.« »Das lebendig beharrende, bei fortschreitender Gliederung sich erhaltende Ganze«, stellt ein »geschlossenes Kraftsystem« dar, das in der Einheit bildsam bleibt und in der Entwicklung sich festigt, so daß es sogar aus Spaltungen »geläutert und gestärkt hervorgehen kann«. Die naturwissenschaftlichen Gesetze werden durch »Abstraktion vom Besonderen der Wirklichkeit« gefunden. Das »Strukturerkennen zielt dagegen durch das Gesetzliche hindurch auf das Besondere des Seelischen selbst.« Der »dynamische Charakter der seelischen Konstanten« läßt das Gesetzliche in den »fortdauernden, festen Weisen« seelischer Existenz sichtbar werden. Kruegers »Strukturforschung erschließt die intendierte Wesenswirklichkeit »Seele« nach einer Logik des Grundes.« Die beharrende »Kraft«, der »Seelengrund« verbürgt den »Bestand ganzheitlich-seelischer Individualität«. In unserer Diktion: *Der universelle Charakter des Wesens ist mit dem personalen identisch; es sind der Außen- und der Innen-Aspekt der Seele. Wesenserkenntnis umschließt beides: das Ich-Selbst und sein Verhältnis zum Weltganzen.*

Genau das ist *das Telos der Symbole: die personale Ganzheitlichkeit unseres Wesens*, die infolge unserer Verflechtung in das All-Leben stets auch eine universelle ist. *Die Struktur- ist eine Wesens-Gesetzlichkeit, und lediglich das Wesentliche taugt zum Symbol.* Was unserem Wesen fremd ist, scheidet als belanglos aus. Die gesammelte Kraft der Ganzheits-Symbole und der in ihnen gipfelnden Symbol-Bündnisse ruft uns zu: Mensch, werde wesentlich!

Wie gelangt man zur Erkenntnis? Wieweit sind Anschauung und Denken, wieweit ist die Einbildung daran beteiligt? Das Gefühlsartige an der Intuition, die Unvermitteltheit ihrer rasant aufsteigenden Gewißheit – sind das ausreichende Bestimmungen intuitiven Erkennens? Wellek<sup>351</sup> hat keinen Zweifel daran, daß *die intuitive Selbsteinsicht wie die intuitive Einsicht in das Wesen anderer im »Gemüt« verwurzelt* sei – aber über die Verwurzelungsweise wird so wenig gesagt wie über das intuitive Erkennen. Heuß (S. 24) erinnert an *Hegels Unterscheidung von Herz und Gefühl* (in dessen Vorlesungen über Religionsphilosophie): »Herz ist schon etwas mehr als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig. Das Herz ist, was ich bin, nicht, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im allgemeinen bin, mein Charakter – die Form des Gefühls als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz.« Das Herz ist somit – folgert Heuß aus dem Hegel-Zitat – »im Kruegerschen Sinne eine Dauergerichtetheit: die nie aussetzende, beharrlich-innere Bereitschaft zum Mitfühlen, die mit der seelischen Existenz, der sie zugehört, zusammengeschlossen ein Stück ihres Selbst bildet«. Gleichsinnig bemerkt Wellek<sup>352</sup>, das sei der Kruegersche Gedanke von »Struktur«; sogar »Kruegers Gleichsetzung von Gemüt (hier »Herz«) und Charakter (eigentlich: dem Charakterkern)« sei enthalten. Im »Lexikon der Symbole« von Gerd Heinz-Mohr (S. 129) heißt es: »Da das Herz zu denken und zu entscheiden vermag, kann es mit dem Geist parallel gesetzt werden (vgl. Ez. 36,26; Ps. 51,19).« Geist und Gemüt korrespondieren miteinander. Die Liebe erkennt manches, was dem Verstand unzugänglich ist; etwa wenn die Bibel schreibt, der Mann habe seine Frau »erkannt«.

Wellek<sup>353</sup> charakterisiert das Selbsterlebnis wie auch das Erlebnis fremder Struktur in der Begegnung als physiognomisch und betont, es handle sich nicht einfach um einen Gefühls-, sondern um einen *Wesensausdruck*. Das Ausdrucks- sei Wesensverstehen, denn *die Physiognomie sei unabhängig von den Gefühlen ihres Trägers »Ausdruck seines überdauernden, zeitenthobenen Soseins und Wesens, seiner Struktur«*. Das Verstehen ist ein Akt der Intuition. Die Physiognomik – die Kunst, aus dem Gesicht zu lesen – untersucht, wie die Seele am Körper sichtbar wird. Rudolf Kassners Physiognomik<sup>354</sup> dreht sich »um den Begriff der Einbildungskraft wie um ihre Achse. Nur wer mit Einbildungskraft sieht, der sieht im Teil das Ganze oder im Einen das All. Oder der sieht stets beides zugleich, mit einem einzigen Blick«: die Wirklichkeit und die Idee. Auf die Frage, »was Einbildungskraft sei oder worauf sie beruhe«, erwidert Kassner: »Steigerung des Herzens oder der Sinnlichkeit durch den Geist oder den Verstand«. Wie ist diese Steigerung möglich? Durch wachsende Erfahrung, Stufen des Neuen, Phasen der Wandlung. Die Einbildungskraft sei »gegen alle letzten Schlüsse gut«, schreibt Kassner<sup>355</sup>: »Durch sie gewinnen wir immer wieder neue Reize und machen neue Erfahrungen ... Wie die Sorge im Menschen durch die Einbildungskraft zur Sehnsucht, so wird jede alte Erfahrung dadurch zu einer neuen.«



Der verfügbare Gegenstand läßt die Phantasie kalt; sie erregt sich am Wünschenswerten, am Vergangenen oder Zukünftigen. Die Einbildungskraft weitet die Welt des Menschen hinaus über das Nahegelegene, Greifbare; so ist sie ein Vorentwurf des Idealen, eine Vorwegnahme des werdenden und darin der Horizont unseres Erlebens, Ausdruck individueller oder kollektiver Lebenserwartung. *Das Telos der Symbole empfängt von der erinnernden Rückschau der Einbildungskraft das »Woher« und von ihrer Vorschau das »Wohin«. Das »Woraufhin« eines Vollzuges heißt griechisch »Telos«.* Das Telos bewahrt die Symbole vor bloßer Beschaulichkeit und vor eitlen Ästhetizismus. Die unregelmäßige Phantastik ist ein Hohngelächter auf jede Symbolik. Die regulären Symbole zügeln die Einbildungskraft, so daß sie zum Bilden geschickt ist. Das Gebilde ist etwas Konkretes, Einmaliges, das bis dahin nicht vorhanden war: »Mit allem, was er tut«, schreibt Kassner, »tut der Mensch von Einbildungskraft das Unerwartete, ja das Unmögliche. Und darum lebt der einzelne Mensch in seinen Taten als in seiner Welt, und jede seiner Taten ist der Ausdruck und ein Bild seines Wesens ... Meine Einbildungskraft ... ist vielleicht gerade dieser mein Glaube an die Persönlichkeit.« Am Ende seines fiktiven Dialogs wendet sich Kassner jenen zu, deren »ganze Einbildungskraft darin liegt, daß sie sich selber suchen ... Und das ist die wahre Einbildungskraft: ein Glaube, den der Zweifel unterhält und reizt und nährt, der Glaube an das Einhorn ... Die einst das Einhorn gesucht haben, suchen heute sich selber in einer neuen, einer ziel- und grundlosen, einer unendlichen Welt ... Die Einbildungskraft ist das Gesicht, das Gehör, der Geschmack und die Freude, sie ist wohl stets in Not, doch ihm allein vermag Mut auch aus der Verzagtheit, Stolz auch aus der Demut zu wachsen, weil er sein eigener Gegner ist – um der Vollkommenheit, um des Einen willen.«

*Das Einhorn* – Symbol der Reinheit und der königlichen Gerechtigkeit – wird von Kassner nicht als Redeschmuck verwandt, in ihm schießt vielmehr sein ganzer Gedankengang wie im Treffpunkt eines Trends zusammen: »Wer die Vollkommenheit sucht und sich selber Ziel ist«, der jagt nach dem Einhorn, von dem er weiß, daß es allein in der Phantasie Sehnsüchtiger existiert. Das ist die Rede eines Schriftstellers, der seine vortreffliche Erkenntnis dessen, »was Einbildungskraft sei und worauf sie beruhe«, der Fähigkeit verdankt, mit gleicher Eindringlichkeit zu sondern und zu verknüpfen. *Der Blick des Physiognomikers ist engstens verwandt dem Blick des Symbolikers*; ihre Weise zu erkennen und ihre Geisteshaltung ist die nämliche. Kassners Text ist ein Exempel intuitiver Erkenntnis, aber über deren Zustandekommen sagt er nichts aus. Einmal erwähnt Kassner den »Einfall«, der das Salz der Einbildungskraft wie der Intuition ist: »Nur ein Mensch, dem etwas einfällt, hat eine Geschichte! Zwischen dem, was ein Mensch ist, und dem, was er tut, steht stets, kaum wahrnehmbar, der Einfall. Und dank diesem Einfall paßt der Mensch so gut zu seinen Taten.«

### Selbstbildung durch Verwandlung des Erlebten in ein Bild

Die von der Einbildungskraft durchblutete physiognomische Intuition ermöglicht, darin müssen wir Wellek rechtgeben, sehr wohl die Erkenntnis menschlicher Dauergerichtetheit, und sei es in der Suche nach der eigenen ersehnten Vollkommenheit, nach dem Durchbruch zum Wesen. Auf den zertretenen Gemarkungen des intuitiven Erfassens haben wir zwei Fahnen gehißt: die blaue der Einbildungskraft, die rote des Gefühls. Vielleicht kann die Intuition ohne Einbildungskraft so wenig auskommen wie ohne Gefühl. Schließlich aber ist es eine Weise des Erkennens, ein Gegenzug zum rationalen Denken. Ein geistiger Akt. Vielgestaltig, wie die Denkformen es sind: von der anschauenden Urteilskraft Goethes bis zu Diltheys »Verstehen« in den Geisteswissenschaften, von der intellektuellen Anschauung Schellings in ihren Abwandlungen bis zum eidetischen Akt in der Phänomenologie Husserls, und, ganz toll nun, vom sokratischen Daimonion bis zum großen Erwachen, der Ich-Selbst-Erfahrung des »Heiligen von Tiruvanna-malai«, Shri Ramana Maharishi. Die Variationen lassen sich noch vermehren, und wir beteiligen uns daran, wenn man die sehr unterschiedliche Beimischung des Fühlens, der Anschauung, des Phantasierens, von Bild, Wort, Begriff sowie die weitab gelegenen Wirkungsfelder der Intuition berücksichtigt. Aber auch der Intellekt, die Intelligenz und das Denken sind beteiligt, und im Bewußtsein fällt die Entscheidung über die Aneignung oder Abweisung des Einfalls.

August Vetter<sup>356</sup> erblickt »den Hauptzug der Phantasie in ihrer Gefühlsbestimmtheit«; von »innen her gesehen«, könne die Einbildungskraft »geradezu als Fühlungsfähigkeit bezeichnet werden«, da »dem Bildgehalt als der schaubaren Blüte der Phantasie die Intuition als ihre verborgene Wurzel« entspreche. Nun »umgrenzt das Gefühl seine eigentliche Innerlichkeit, die im Gemüt zum Selbstsein kommt«, es »verweilt in sich selber«, währenddem die »Phantasie unmittelbar mit der äußeren Erscheinungswelt verbunden ist« mit der Bestimmung – so Kant –, das »Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild« zu bringen. Wie das Gewissen, nehme auch die Phantasie Einfluß »auf die Ausgestaltung des Wertgefühls«, denn »auf ihrem bildhaften Schauvermögen« ruhe »die Gefühlsgewißheit überpersönlicher Seinswerte«. Wie »das Sollen sich im Wert der Handlungen« offenbare, so »das Sein im Wert der Erscheinungen«. Der umgekehrte Einfluß des Gefühls auf den Phantasievorgang ist durch den Anschauungszersplitterung bedingt. Die Erscheinungen werden im Bewußtsein zu Wahrnehmungen; doch ist die Auffassung des sinnlichen Eindrucks eine tätige: auch die gegenstandstreue Erinnerung hat die Anwesenheit des Wahrgenommenen verloren und dessen Innesein gewonnen. So bilden wir uns das Vorstellungs- oder das Phantasiebild ein; hierbei hat das Zumutesein das »Übergewicht über die Gegenständlichkeit der Wahrnehmung«, so daß man von einer »Spiegelung des Gemütszustandes« sprechen darf. Derart verbinden sich »Gefühle mit Einbildung und können eine Phantasiewelt ausgestalten, die unseren Geist aus den sinnlichen Fesseln der Umgebung zu befreien vermag« (M. Palagy<sup>357</sup>). Karl Spitteler aber schreibt in seinen *Lachenden Wahrheiten* (1908, S. 197): »Die Phantasie weigert sich, durch eine andere Tür einzutreten als durch die Herzkammertür.«

Die sensorische Phantasie hat ihren Inbegriff im Bilderlebnis, die motorische in der Werkgestaltung. Die Anschaulichkeit des Bildes zeigt sich dem inneren Auge; Ausklang in der Spontaneität der produktiven Phantasie. Dazwischen liegt ein Schwebestand, in »dem die Wahrnehmung erlischt und die Werkwerdung dämert«. Eine »musikalische Stimmung«, die nach Schiller häufig dem Schaffen voraufliegt, ein »Insichsein, das als Außersichsein erscheint«. »Das Mittlertum des Gefühls« ist nach Vetter »Bedingung der Persönlichkeitsbildung«: »Für den Phantasievorgang bedeutet die Umschmelzung im Gefühl daher mehr als nur einen Durchgang, denn seinen Ausklang findet er im Werk, aber seine Sinnmitte ist doch die ›Selbstbildung‹, die ›durch Verwandlung des Erlebten in ein Bild‹ (Goethe) eingeleitet wird<sup>358</sup>. Der »Eigenwert der Bildkraft ist unersetzbar. Lebendige Sicherheit wird nur vom Grunde des Gemüts her gewonnen, und die Verwurzelung in ihm hält auch die Entschlußkraft geschmeidig. Im Bilderlebnis aber strömt dem Gefühlsleben der Weltgehalt zu, aus dem es seine Nahrung zieht. Es ist der Offenbarungscharakter der Erscheinungswelt, dem die menschliche Einbildungskraft ihre ›Eingebung‹ verdankt. Die Unterlegenheit der Eingebung gegenüber ihrem Ursprung aber zeigt sich nun im Gefühl inhaltlicher Unwirklichkeit an. Andererseits wohnt jedoch der Eingebung nach Maßgabe ihrer Tiefe gerade ein überwirklicher Seinsanspruch inne, der gleichfalls nicht aus der eigenen Brust stammt und in eine ›andere‹ Welt hinüber weist.«

Da die Einbildung ihren Gegenstand in die eigene Innerlichkeit aufnimmt, ist sie als inneres Schauen ein Akt der Freiheit. Das geschautete Bild wird verselbständigt. Indem der sinnliche Eindruckspol hinüber zum sinnhaften Ausdruckspol greift, vollzieht sich die Einbildung als Ausbildung zur Persönlichkeit – ein Akt der Selbstverwirklichung. Den Wesenspol des Phantasievorganges aber beschreibt Vetter in der Symbolschau: »Welcher Tiefe die Verdichtung der Anschauung zum Bild fähig ist, enthüllt sich endlich in der seltenen Schau des eigentlichen Sinnbildes oder Urbildes, die zu den Grenzerfahrungen des Phantasielesbens gehört. Ihren Offenbarungscharakter wie auch ihre Erlebnisstruktur hat Goethe unübertrefflich beschrieben: ›Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe. Im unbedingten oder einzigartigen Eigengehalt des Bildes, den das ›Urphänomen‹ zum Ausdruck bringt, rührt die Einbildung an den schlechthin verborgenen, aber lebendigen Grund des seelischen Seins.«

## Vierzehnte Betrachtung

### VOM GLAUBENS- ZUM SOZIAL-SYMBOL

#### Symbol-Telos II

Das Unerforschliche beschäftigt den Menschen, seitdem der wissenschaftliche Forschungstrieb erwacht ist. Im 5. Jahrhundert v. Chr. wirkte in Griechenland der Sophist Protagoras aus Abdera; er war eine Berühmtheit, die in Athen bei der *jeunesse dorée* Aufsehen erregte, und verdiente mit seiner Lehrtätigkeit hohe Summen. Angeblich verkehrte er mit Perikles und Euripides. Gleichwohl ist er in Athen als Atheist verurteilt worden; auf der Flucht nach Sizilien kam er um. Das dürfte im Jahre 411 v. Chr. gewesen sein. Sämtliche Schriften des Protagoras sind von Staats wegen eingezogen und öffentlich auf dem Markt verbrannt worden. Darunter die Schrift *Von den Göttern*. Ein Fragment<sup>359</sup> daraus ist überliefert worden; es lautet: »Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder daß es sie gibt, noch daß es sie nicht gibt, noch was für eine Gestalt sie haben, denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.« Danach ist das Unerforschliche etwas, dessen Existenz man weder bejahen noch verneinen und von dessen Gestalt man daher auch nichts wissen kann. Das Objekt ist bei Protagoras ein religiöses. Das gescheiterte Feststellen wird von Protagoras auf das Wissen bezogen. Daß man von der Existenz der Götter auf andere Weise überzeugt sein könne, scheidet bei der Betrachtungsweise des Protagoras aus. Weder die Ahnung, noch das Gefühl, noch der Glaube werden erwähnt. Offensichtlich hält sie Protagoras nicht für erwähnenswert, denn sonst hätte er eine Feststellung nicht so generell abgewiesen. Nun sind Ahnungen, Gefühle und das Glauben zumindest psychologische Motivatoren, die beim menschlichen Erkennen irgendwie mitspielen. Mit diesen Einschränkungen können wir den Begriff des Unerforschlichen von Protagoras vorläufig akzeptieren. Was Protagoras von den Göttern gesagt hat, können wir unbedenklich auf die Dogmen aller Religionen ausweiten: sie behaupten Unerforschliches.

Die Skepsis kann den frommen Glauben untergraben. Für den Dramatiker Euripides, einen *poeta doctus*, der auch zu Sokrates Beziehungen unterhalten hat, war die den Griechen bislang heilige Harmonie zwischen kosmischem und sittlichem Gesetz unwiederbringlich gestört. In der Not läßt er seine Hekabe<sup>360</sup> zum Äther beten:

Der du der Erde Träger auf der Erde thronst,  
Wer du auch bist, zu wissen Unerforschlicher,  
Zeus, seist du Menschengestalt nun oder Weltgesetz.  
Zu dir ist mein Gebet gewandt, denn leisen Pfads  
Lenkst du der Menschen Schicksal in Gerechtigkeit.

Eine eigentümliche Zweideutigkeit, die zwischen dem Glauben und den Zweifeln des Verstandes schwankt.

Nun das Gegenstück: daß sich das Heilige dem menschlichen Wissen entzieht, daß es höher ist denn alle Vernunft, macht dem Glauben die Bahn frei und kann ihn mächtig anfeuern. Der »lebendig Gott« aller Propheten und Boten des Alten und des Neuen Bundes ist ein ganz und gar Unbegreiflicher. Einer der frühen Kirchenväter, Tertullian<sup>361</sup>, der in der zweiten Hälfte des 2. und im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts in Karthago und wahrscheinlich in Rom als Rechtsanwalt gelebt hat, wollte die *Kluft zwischen Glauben und Wissen*, zwischen »Athen und Jerusalem, Akademie und Kirche«, zur unversöhnlichen Feindschaft aufreißen; so hat er formuliert: »Auferstanden ist Gottes Sohn – das ist gewiß, weil es unmöglich ist«. Man hat diese Einstellung in die Formel gefaßt: »Ich glaube, weil es absurd ist«. Der Mathematiker Blaise Pascal (1623–1662) hat seine Erleuchtung in der Nacht des 23. November 1654 in einem Memorial<sup>362</sup> aufgezeichnet, in dem es heißt, der »Gott Jesu Christi« sei der »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten.« Von Kierkegaard und von Karl Barth ist diese Linie bis in unser Zeitalter hinein ausgezogen worden. Auch Philosophen<sup>363</sup> haben sich an dem Streitgespräch beteiligt, da nun einmal die Bibel und die griechische Philosophie die zwei Quellströme der europäischen Kultur sind.

Wer die Position des Protagoras oder die entgegengesetzte von Tertullian einnimmt, wird das Symbol als faulen Kompromiß verwerfen. Doch sind die Fronten nicht so scharf gezogen, wie das die Entschiedenheit von Blaise Pascal annehmen läßt. Das Neue Testament ist griechisch geschrieben und hat mit der Sprache sehr viel Griechisches in sich aufgenommen, vor allem über den Hellenismus<sup>364</sup>. »Im Anfang war der Logos«, beginnt das Johannes-Evangelium mit einem unübersetzbaren griechischen Terminus. Die Zusammenhänge sind umstritten; sie lassen sich nicht reinlich herauschälen. Aber man lese das Buch *Griechische Mythen in christlicher Deutung* von Hugo Rahner<sup>365</sup>, so werden einem die tief sinnigen Bezüge zwischen hellenischer und christlicher Symbolik und Mysterien-Weisheit klar. Tertullian hat gegen die heidnischen Philosophien gewettert, aber ihren Gedanken vermochte er sich nicht zu entziehen. Die christliche Theologie ist aus der Begegnung des biblischen Glaubens mit der griechischen Philosophie entstanden<sup>366</sup>, und von Augustinus bis zu Schleiermacher und Kierkegaard waren immer wieder große Theologen auch große Philosophen. So ist es nicht verwunderlich, daß das Glaubensbekenntnis »Symbol« heißt<sup>367</sup>, und zwar in der Theologensprache aller christlichen Kirchen.

### *Das Symbol und die Magie der Seele*

Wir wollen nun, da wir uns schrittweise an das offenbare Geheimnis herantasten, nochmals unseren Symbolbegriff definieren, als feste Ausgangsbasis des Sprachzugriffs, und zwar im Kontrast zur Semantik. Eine klare *Begriffsbestimmung des Symbols* hat der amerikanische Professor für mathematische Biologie und Psycholo-

gie Rapoport<sup>368</sup> in seiner Bedeutungslehre von 1972 gegeben; sie lautet: »Als Symbol bezeichne ich etwas, das drei Bedingungen genügt. Erstens muß dieses Etwas als Ding wahrgenommen werden.« Das Ding kann auch sprachlicher Natur sein, ein Dogma, ein metaphysischer Begriff, der Vers eines Dichters, oder eine Melodie, eine Geste, eine Tanzfigur. Rapoport fährt fort: »Zweitens muß es für etwas anderes stehen.« Das optisch oder akustisch, das sinnlich Wahrgenommene muß ein Anderes repräsentieren. Dieses Andere ist sinnlich nicht wahrnehmbar, mithin muß es etwas Un- oder Übersinnliches sein; andernfalls wäre die Repräsentation überflüssig. In der Lichtsymbolik z. B. bedeutet das Feuer, die Flamme oder einfach das »Licht« etwas Geistiges, sehr häufig das Göttliche im Menschen oder gar Gott. Nun zur dritten Bedingung Rapoport's: »Drittens kann das, wofür es stehen soll, nicht aus dem Symbol selbst erschlossen werden; dies ist eine Sache der Gewohnheit, der gesellschaftlichen Übereinkunft oder des Herkommens.« Mit anderen Worten: die Bedeutung des Symbols ist konventionell; sie ist Sache der Kulturgemeinschaft, die sich des Symbols bedient. Ganz in diesem Sinne lauten die sonstigen Aussagen Rapoport's<sup>369</sup>, wenn er schreibt: »Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das eine Symbolsprache als Mittel der Kommunikation mit seinesgleichen . . . und mit sich selbst verwendet. Die Symbolsprache befähigt zu Leistungen, die kein anderes Lebewesen erbringen kann, nämlich das Weiterreichen von Erfahrungen über ganze Generationen hinweg . . . Die symbolische Kombination ruft im Geist des Gesprächspartners Situationen hervor, und die Anzahl von so hervorrufbaren Situationen ist praktisch unbegrenzt. Ein Wissen, das durch das Hervorrufen von Bildern vermittelt wird, die unabhängig von einer ein für alle Mal festgelegten Situation sind, ermöglicht die Ansammlung von Erfahrungen durch aufeinanderfolgende Generationen . . . Symbole spielen also sozusagen die Rolle einer neuen Erbsubstanz.«

Nach der Definition Rapoport's erfüllt die Symbolsprache zwei Funktionen: sie ist Mittel der Kommunikation sowie der Tradition. Man könnte eine dritte Funktion anschließen, nämlich daß Symbole Gemeinschaft stiften. Dies alles stimmt – und erschöpft das Gewicht der Symbolsprache doch bei weitem nicht. Insbesondere ist die dritte Bedingung von Rapoport's Begriffsbestimmung zu kurz geraten. Die Symbol-Bedeutung kann konventionell sein; sie ist es z. B. bei den offiziellen Symbolen, wie sie in Fahnen oder Wappen verwandt werden. Ganz anders verhält es sich indessen mit jenen Symbolen der Kunst, die originäre Schöpfungen ihres Urhebers sind. Irgendwie sind ja auch die traditionellen Gruppensymbole entstanden, irgendwann sind sie von der Gruppe adaptiert worden. Diese *schöpferische Dimension der Symbolsprache* fehlt bei Rapoport. Mindestens für alle Künste, die Literatur inbegriffen, aber auch für die Theorie eigenständiger Metaphysiker ist das Symbol-Schöpferium kennzeichnend für die Originalität des Werkes. Dabei können alte Symbole in einer neuen Variante oder in einem vom bisherigen abweichenden Verbund auftreten, es können aber auch jungfräuliche Symbole gezeugt werden. Das macht den unversiegligen Reichtum des Kulturschaffens aus. Die Symbolsprache ist nichts für den Repetitor. Denn ihr Reiz besteht mit darin, daß sie jedem einzelnen, wie Rapoport zutreffend bemerkt, die Kommunikation mit sich selbst, mit der eigenen Innerlichkeit ermöglicht, also eine *Individualsprache* in Wechselsei-

tigkeit zur *Sozialsprache* darstellt. Der Begriff ist hingegen ausschließlich auf das Allgemeine bezogen, und infolgedessen ist er zur Beschreibung des Konkreten untauglich. *Die konkrete Urwüchsigkeit des Symbols* ist eines seiner wesentlichen Merkmale.

Wenn die christlichen Ritter unter dem Kreuzesbanner, die Muslims unter der grünen Fahne des Propheten in den Kreuzzügen miteinander um die Herrschaft über die heiligen Stätten kämpften, wenn Kreuz und Halbmond durch mehrere Jahrhunderte auf dem Balkan mit wechselndem Glück hin- und herwogten, so war das ein dramatisches Geschehen, bei dem sich die Symbole beiderseits als Bewegkräfte erwiesen haben. *Die Idee hat sich im Symbol verkörpert*, so untrennbar wie der Mensch Geist und Leib ist. Was Eduard Spranger<sup>370</sup> die »Magie der Seele« nennt, hier ist sie leibhaftig, mit den Sinnen zu schmecken, ausgestattet mit der »Dynamik des Glaubens«, die »aus dem Negativen das Positive entwickelt, aus der Ohnmacht die Kraft, aus dem Zweifel die Gewißheit«. Diese »Wunderkraft der Seele« rührt von dem her, was das Symbol repräsentiert, sagen wir der Einfachheit halber: von der Symbolidee. Indessen erklärt das nicht den Zauber, den fremde, aus ihrer kulturellen Einbettung herausgerissene Symbole auf rational eingestellte Männer ausüben, die von der Idee dieses Symbols überhaupt nichts wissen. Was mag das bedeuten?, hat sich jeder einmal bei der Betrachtung exotischer Sinnbilder gefragt. Oder ein anderes Beispiel: wieviele, oder genauer: wie wenige Besucher der William Blake-Ausstellung, die 1975 in Hamburg und Frankfurt am Main gezeigt worden ist, werden die Privat-Mythologie Blakes entschlüsselt haben – und sie waren gleichwohl gebannt davon, in der Mehrzahl junge Menschen, und zwar von der *Ausdrucks- und Bewegkraft dieser Symbolsprache*, die das Herz des Empfänglichen stocken und dann kräftiger als zuvor schlagen läßt, ganz unabhängig vom Verständnis dessen, was gemeint ist. Die emotionale Kraft der Symbole ist keine bloße Leihgabe der Symbolidee, sie wohnt dem Symbolleib als solchem inne, denn das Symbol ist – ganz anders als der Begriff – der Funke, der von Gemüt zu Gemüt überspringt. Verstand und Vernunft können mit deutendem Verstehen die Wirkung vergrößern und verkleinern, auslösen können sie die Gemütsbewegung dagegen schwerlich.

Weil dem so ist, weil *das Symbol Sprache des Gemüts ist* und nicht nur, aber auch Ausdruck der von ihm repräsentierten Symbolidee, deswegen reden wir vom Unerforschlichen in Symbolen. Alle unsere Gemütsregungen geben sich in Symbolen kund in einer Intensität, Innigkeit oder Genauigkeit, wie sie anderen Ausdrucksmitteln unerreichbar sind. Das reicht von den rätselhaften Versen Mallarmés über das hauchzarte Empfinden der Tuschzeichnungen Ostasiens bis zum Luther-Choral »Ein' feste Burg . . .«. Die Skepsis der Verstandeskritik fällt angesichts der Symbolkraft wie ein klutleeres Schemen in sich zusammen. Was Spranger von der »Dynamik des Glaubens« gesagt hat, gilt uneingeschränkt von der *Dynamik des Symbols*, denn es handelt sich beidesmal um Gemütsbewegungen, die bei einem Glaubenssymbol einander bestärken. Ein solches *Glaubenssymbol* sind auch die höchsten, das Denken aus den Transzendenz-Erfahrungen herleitenden Begriffe der Metaphysik. Spranger, der das Symbol gar nicht erörtert, stellt in einem Atemzug den Glauben an Gott und die Lebensquellen idealistischer Metaphysiker vor, um die verwandelnde

»Dynamik des Glaubens« verständlich zu machen; er schreibt: »Der Glaube hat also nichts für sich, als die Dynamik der tieferlebten Widersprüche, die eine Lösung fordern. Das Leben = x fordert von uns das Ja zu den aufbauenden Synthesen . . . Vom beweisenden Wissen aus gesehen ist dies alles unlogisch. Diejenigen Denker, die solche inneren Regungen philosophisch fruchtbar gemacht haben, haben daher eine neue Art von Logik entwickelt: die Dialektik. Sie wurzelt in dieser Tiefe. Ihr Grundtypus besteht darin, daß die Gegensätze sich fordern: mit dem Satz ist immer auch der Gegensatz gesetzt. Erst ihr Zusammengedachtsein ist das Leben. Das aufsteigende Leben aber entwickelt aus der Antinomie die höhere Synthese. In psychotherapeutischer Ausdrucksweise: hier handelt es sich um die entscheidenden Kompensationen, um die eigentlich das höhere Leben aufbauenden Kräfte der Gegenwehr und der Bejahung. – Nur einige wenige Beispiele: Das Gefühl der Freiheit wäre ohne eigentliche Wucht und Größe, wenn es nicht aus dem Urerlebnis der Abhängigkeit gezeugt wäre. Seine entscheidende Kraft bezieht es aus dem Dennoch. Das läßt sich bei Kant durch die transzendentalen Formulierungen hindurch sehr deutlich verfolgen. Umgekehrt beobachtet man an Fichtes Entwicklung, wie gerade der titanische Freiheitsglaube unmerklich in ein religiöses Abhängigkeitsbewußtsein übergeht. Wenn man diese Ambivalenz der Gefühle mythisch ausdeutet, dann ist es so, daß in der Begegnung mit dem allmächtigen Gott die Freiheit erst als ein Anteil an seinem Wesen geschenkt wird, also in der Abhängigkeit gebunden bleibt. Wer handelt in uns, wenn wir aus tiefem Glauben handeln? Sind wir es oder ist es Gott? Das »Dieu le veut«, das »Mit Gott« macht erst ganz stark. Das Gefühl des getrennten Daseins, das unglückliche Bewußtsein, wie Hegel es nennt, enthält in sich kraft der Sehnsucht die Ahnung einer urgegebenen Lebenseinheit mit dem Göttlichen. Die ganze Hegelsche Philosophie ist aus dieser Dialektik der metaphysischen Grundgefühle hervorgegangen; wer das nicht sieht, versteht kein Wort von ihr. – Der Glaube ist also die heilende Kraft kat'exochen.« Und, fügen wir hinzu: Das Symbol ist das Triebrad dieser heilenden Kraft, der Seelenmagie, denn im Symbol gibt sich die seelisch-geistige Wunderkraft kund.

Wir dürfen dem menschlichen Gemüt Außerordentliches zutrauen, nämlich die Berührung mit dem Unerforschlichen, von dem die Ratio abtrennt. Damit wird kein Wissen behauptet, sondern ein beseeltes, erfülltes Nichtwissen. *Das Symbol ist gerade durch dieses Unerklärliche, Geheimnisvolle wirkungsmächtig*, wie Beethovens Symphonien und »Fidelio«, wie Mozarts »Zauberflöte«, wie der Gang zu den Müttern in Goethes *Faust*, wie die blaue Blume der Romantik, aber auch wie der Punkt Omega der kosmischen Evolution von Teilhard de Chardin oder das *Prinzip Hoffnung* von Ernst Bloch. Alle diese und viele andere Meisterwerke der Künste und der Reflexion haben nur den einen Zweck, uns mit ihrer Symbolsprache in *das Geheimnis unserer kosmisch-irdischen Existenz* einzuüben. 1975 ist ein Buch von Bertolt Brecht erschienen unter dem Titel: *Tagebücher 1920–1922 – Autobiographische Aufzeichnungen 1920–1954*. Marcel Reich-Ranicki hat die Neuerscheinung in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ausführlich rezensiert; wir lesen: »In den Tagebüchern fallen auch einige Äußerungen über die Kunst auf, die man von Brecht kaum erwartet hätte. Die Kunst des Schreibens – heißt es einmal – sei die vulgärste und gewöhnlichste aller

Künste«. Denn: »Sie ist zu offen, eindeutig und überprüfbar ... Es gibt kein Geheimnis, und wo es kein Geheimnis gibt, gibt es keine Wahrheit«. Einige Tage später notiert Brecht über Hans von Marées: »Das ist einer wie die Literaten ... Seine Bilder haben keine Metaphysik. Die Perspektive hört dicht hinter dem Tableau auf. Was dasteht, sieht man, was er weiß, steht da. Es ist sein Äußerstes.« – Brecht also als Gegner des Eindeutigen und Überprüfbaren in der Kunst, als Verteidiger einer offenbar irrationalen Sphäre, auf die er mit der Vokabel »Geheimnis« anspielt. Und das Wort »Metaphysik« benutzt er weder ironisch noch denunzierend. Sollte er etwa auf dasselbe abzielen, was Goethe meinte, als er von »inkalkulablen« und »inkommensurablen« Elementen der Kunst sprach? Wollte auch Brecht daran erinnern, daß das Kunstwerk niemals ein rational ganz und gar erfäßbares und somit restlos deutbares Phänomen ist?«

### Symbolsprache

Wer das Symbol in seiner Fülle definieren will, kann gar nicht umhin, an die Gemütskraft und somit an das Geheimnis des Unerforschlichen zu rühren. Gleichwohl ist unsere Begriffsbestimmung noch immer unvollständig. Ja, wir haben nicht einmal die Aussagen Rapoport's zur Symbolsprache völlig zu Ende gedacht; ich wiederhole den bedenkenswerten Satz: »Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das eine Symbolsprache als Mittel der Kommunikation mit seinesgleichen ... und mit sich selbst verwendet.« Die Symbolsprache zeichnet den Menschen aus, wie übrigens auch die Begriffssprache; es sind die beiden Doppelgipfel der Sprachlichkeit. *Symbol* und *Begriff* überlappen einander. Wir reflektieren über das Symbol in Begriffen; mit unseren Interpretationen rationalisieren wir das Symbol. Andererseits stoßen wir auf *Begriffe, die hochabstrakt sind, ihren vollen Sinn aber erst der symbolischen Betrachtung enthüllen. Die metaphysischen Leitbegriffe* sind von dieser Art, so daß sie den Positivisten leer dünken. Das trifft für gewisse Hauptwörter des Idealismus zu, für das Absolute, Gott und die Unsterblichkeit. Das trifft ebenso für den Materialismus zu, insbesondere für den *Begriff »Materie«*. Wenn die Materie das universale Alpha und Omega der Welterklärung sein soll, muß man den Begriff nämlich symbolisieren; die sinnhafte Materie – Tisch und Stuhl, der Tierkörper – steht als Sinnzeichen für etwas Unsinnliches, den Kern eines Weltmodells. Der physikalische Begriff »Materie« ist die Symbolidee, die durch den Symbolkörper repräsentiert wird. Oder ein anderes Beispiel: *die Hoffnung* läßt sich psychologisch als positive Zukunftserwartung definieren. Man kann sie wie ihr Gegenstück, die Angst, als Lebensgefühl, als Stimmung oder als Affekt beschreiben. Ist ein konkreter Anlaß vorhanden, stellt die Hoffnung das Gegenstück zur Furcht oder Befürchtung dar. Wenn man nun, wie Ernst Bloch<sup>371</sup>, aus der Hoffnung eine Kategorie macht und das Prinzip bis ins Eschatologische erstreckt, so verwandelt sich der psychologische Begriff in ein Symbol, denn der Begriff ist der Platzhalter für etwas, das ihn weit übersteigt: die Hoffnung nämlich auf ein irdisches Paradies. Das Paradies aber ist einer der *Urmythen* der Menschheit.

Die symbolische Auslegung der Mythen ist von jeher umstritten<sup>372</sup>. Doch ist die Streitfrage nur dann belangvoll, wenn man die Bedeutung des Mythos für den Menschen des mythischen Zeitalters rekonstruieren will. Für uns moderne Menschen ist allein *eine symbolische Auffassung der Mythen* annehmbar. Mythische Einsprengsel finden sich in fast allen platonischen Dialogen; Platon hat außerdem mehrere Mythen erzählt: den *Timaios* – Mythos von der Entstehung des Kosmos, den Mythos vom urzeitlichen Schicksal des Menschen in der Aristophanes-Rede des *Symposion* sowie die eschatologischen Mythen im *Gorgias*, in der *Politeia* und im *Phaidon*. Der Ursprung der Welt und des Menschen ist unerfahrbar, wie das Schicksal der Toten. »Die im eigentlichen Sinn mythischen Geschichten spielen« – lesen wir bei Josef Pieper<sup>373</sup> »zwischen »hier« und »drüben«, zwischen göttlichem und menschlichem Bereich. Sie handeln vom Tun der Götter, sofern dieses Tun den Menschen betrifft, und vom Tun der Menschen, sofern es die Götter meint.« Der Mythos vermittelt demnach zwischen zwei Bereichen, wie das Symbol, schlüpft es uns über die Lippen. Pieper selbst fährt fort: »Die Geschehnisse tragen sich außerhalb der uns faßlichen Geschichtswelt zu, jenseits von Hier und Jetzt: und darum kann nicht anders als in *symbolischer* Rede davon gesprochen werden.« Der Mensch kann mythische Inhalte sprachlich nicht adäquat ausdrücken, so daß er die »Uneigentlichkeit der Rede« in Kauf nehmen oder schweigen muß.

Das Schweigen ist ein symbolischer Akt wie das mythische Sagen, wie die Gedankendichtung, wie die metaphysischen Spiralen aus Begriffssymbolen. Der Mensch macht sich nun einmal Gedanken über sein Dasein; er transzendiert den Begriff seines In-der-Welt-Seins in das Allgemeinste, das Sein, wiederum ein Begriffssymbol. Denn der Mensch ist als irdisches Wesen in das Universum hineingebunden, und da er sich ohne Weltbild nicht in seiner Welt zu orientieren vermag, ganz gleichgültig wie diese Welt und das Weltbild aussehen mögen, nimmt er seinen Platz auf dem Symbolfeld kosmischer Schachzüge ein. In einem atemberaubenden Zeitraffer durchheilt er mit Teilhard de Chardin die Evolution von Jahrmilliarden – und merkt gar nicht, wie hingegeben er einem modernen Mythos lauscht. Doch bricht *das Ungenügende der Symbolsprache* spätestens bei der nächsten Generation durch, sei es an den Spekulationen der Begriffssymbole, sei es an den Mythen. *In sich vollkommen sind lediglich Symbole der Künste sowie jene Symbole, die aus dem Gemüt aufsteigend sich mit unverkürzter Wucht an das Gemüt wenden.* Ständig werden neue Vernunftpa-läste errichtet, und die alten baut man um. In der *Kunst der Fuge* eilt ein Gedanke dahin, die anderen Stimmen des polyphonen Genius wollen ihn einholen. Zum gemeinsamen Schluß finden sich alle Stimmen zusammen. Jede Stimme ist beim Kontrapunkt, der Note gegen Note setzt, gleichberechtigt; keine ist untergeordnete Begleitung. Die Stimmen ergänzen im horizontalen Verlauf ihrer Vielstimmigkeit einander: so erwächst die Fuge als wohlgefügte Gesprächsform. Aller Erdschwere ledig, blüht in den Fugen Bachs Musik<sup>374</sup> auf in reiner, verkürzter Gestalt. Die so leicht erschütterte Gemeinsamkeit des Menschen –: hier ist sie ein für allemal geordnet. Karl Marx und die besten unter den Marxisten haben mit emphatischer Tendenz aus der negativen Dialektik die Versöhnung<sup>375</sup> hervorzutreiben versucht – bei Bach ist die Versöhnung bereits vollzogen.



Die stärkere Ausdruckskraft, die unbestrittene Geltung kommt den *Gemüts-Symbolen* zu. Die Berge versetzende Wirkmacht den *Glaubens-Symbolen*. Die ideelle Tragweite privilegiert indessen die *Begriffs-Symbole* mit weitem Abstand. Das *Tao-Te-King*<sup>376</sup>, von Umfang ein Reclam-Heft, reicht mit seiner Seinsmythik bis in die Politik, ja humorvoll in das tägliche Verhalten hinein. Man kann das Tao nachempfinden; analysieren läßt es sich nicht. Von der großen Göttin-Mutter, dem Ewig-Weiblichen ausgehend, in dem sich Weisheit und Güte des Absoluten manifestieren, steigt das Tao von mythischer Ergriffenheit zur völligen Bewußtheit, zur Geistesklarheit empor; es »ermöglicht Weltüberlegenheit und zugleich Weltnähe. Die so entstehende innere Spannung – vom Urgrund des Wesens her bis zu den Oberflächenschichten seiner Seele –« treibt den Tao-Weisen, Laotse, zu einer »Umspannung des ganzen Menschen . . . Im Dreischritt aber schreitet er seine Seele, die Geschichte und das Weltall ab.« Kongenial hat der Sinologe Erwin Rousselle<sup>377</sup> den Dreischritt für uns nachvollzogen. Die Unmittelbarkeit des Erlebens, in das uns ein so tiefsinniges Begriffssymbol wie das »Tao« hineinlockt, und das Erfordernis immer neuer Deutung des von ihm angepeilten Weltzusammenhangs lassen die von Rationalisten verlästerte oder belächelte *Mehrdeutigkeit des Symbols* in einem anderen Lichte sehen: Für den Problematiker ist die Vieldeutigkeit eine *crux interpretum*. Für den Einfühlsamen dagegen der Anreiz zur Anverwandlung, so daß das Symbol in sein eigenes Geistesleben eingeht. Wenn das *Tao-Te-King* vom einen als politisches Werk, vom zweiten als Weisheitsbuch, vom dritten als Seinslehre herausgehoben werden kann, so zeigt die Meinungsvielfalt einen enormen Reichtum an. Bei den komplexeren Symbolen ist die Vieldeutigkeit eine *Vielwertigkeit*.

#### Das Sozial- im Symbolsystem

Daß »die symbolische Rede ihrer Natur nach das Gemeinte nicht völlig adäquat ausspricht, niemals zu einem schlechthin befriedigenden Resultat gelange und also immer neu ansetzen müsse und einer ständigen Überprüfung bedürftig bleibe« – das ist, wie Pieper (S. 66f.) mit Recht bemerkt, »nicht im mindesten ein Einwand gegen den Wahrheitsanspruch«. *Das Unzulängliche am Symbol ist das beste Zeugnis seiner Echtheit*. Man darf das Symbol nicht mit der Logik des diskursiven Denkens und seiner Begriffe messen; die Vorzüge des Begriffs mangeln dem Symbol gänzlich, als da sind: die Eindeutigkeit der Bezeichnung, die Bestimmtheit, Allgemeinheit und durchgängige Konstanz. Indessen, wo die Anstrengung des Begriffs scheitert, wo wir an der Grenze des Wißbaren vor das Unerforschliche treten, da bietet sich *das Symbol als Ausdruck des menschlichen Scheiterns* an, doch nicht in der Weise des Lückenbüßers, als bekämen wir das Unerforschliche irgendwann doch 'mal in den Griff, sonder *sui generis*, auf seine Art und Weise vermittelnd hinüber zu dem für uns Unverfügbaren. Daß das Symbol zu dieser einzigartigen Vermittlung tauglich ist, verdankt es seiner polaren Struktur. Der materielle Pol, das sicht- oder hörbare Sinnzeichen, weist über sich selbst hinaus zum übersinnlichen Pol, der Symbolidee. Dieses Transzendieren endet überhaupt nie. Man kann sich von ihm abwenden,

nicht ohne die Folgen zu tragen, oder man kann sich in unermüdlichen Ansätzen neu daran versuchen – mit den Symbolen befindet man sich unter allen Umständen im Offenen, Unabgeschlossenen, in der Frische empfindsamer Anschauung. Das Symbol entspricht dem Wortsinn von Tao, das nach Wilhelm »den gewiesenen Weg« bedeutet, den »Weg, der an ein Ziel führt, die Richtung«. Mit unserem Terminus heißt das, dem Symbol wohnt ein »Telos« inne, ein Ziel, auf das uns ein geistiger Richtungssinn lenkt und zu dem wir bis an unser Ende unterwegs bleiben.

Daß das Unerforschliche Telos des Symbols ist, ergibt sich aus dem Fortgang des Transzendierens, das erst im Transzendenten endet und zur Ruhe gelangt. Doch kann das Symbol auch einem anderen Telos gewidmet sein: der Gemeinschaft oder dem Kollektiv oder einer von der Gruppe gekürten Person. Bei unseren bisherigen Gedankengängen haben wir uns mit zweierlei beschäftigt: mit der Grenzerfahrung und mit deren Ausdruck im Symbol. Die Begriffe »Sprache« und »Kommunikation« leiten jedoch zu einem Dritten, zu dem *Sozialsystem* nämlich, *an dessen Symbolverbindungen wir teilhaben*. Kein Symbol ist das einzige. Wenn wir einzelne Symbole isolieren, vielleicht ihres hohen Ranges wegen, so ist das lediglich ökonomisch bedingt. Jedes Symbol muß in seinem Kontext gelesen werden, der nicht nur aus Symbolen, sondern auch aus Begriffen, Allegorien, Metaphern und dem ganzen Arsenal von Sprachformen besteht. Dieser Kontext nun ist wie die Sprache, der Film, das Fernsehen, die Architektur des Stadtbildes, eine Plastik, ein Gemälde – ein soziales Kommunikationsmittel, ein Medium sozialer Beziehungen, das Information im weitesten Sinne weitergibt. Bei der Mitteilung von Information wirkt das Symbol freilich recht grobschlächtig: man heißt die Fahne; oder es ist für eine Nachricht viel zu fein gesponnen, nur für Eingeweihte verständlich. Indessen, wir sollten uns die Mahnung von Carl Friedrich von Weizsäcker erinnern, der gesagt hat:<sup>378</sup> »Daß Sprache als Information uns nur möglich ist auf dem Hintergrund einer Sprache, die nicht in eindeutige Information verwandelt ist, darf niemand vergessen, der über Information redet.« *Das Symbol ist Teil jener »Sprache, die nicht in eindeutige Information verwandelt ist«.*

Nach der Auffassung von Sozialwissenschaftlern ist *das Symbolsystem Produkt und Ausdruck des Sozialsystems*. Wir wollen darüber nicht rechten, denn das Symbol ist immer etwas Soziales. Selbst das einsame Gedicht des Symbolisten, das man nur mit Hilfe eines Kommentars aufschlüsselt, enthält durch sein Vorhandensein die Aufforderung, gelesen zu werden. Das Symbol will stets eine Verbindung herstellen, und sei es zwischen dem Symbolbewußtsein des Suchenden und dem Absoluten. Diese direkte Verbindung wird allerdings nicht von allen Gruppen gutgeheißen; denn indem es ein bestimmtes Symbolsystem verordnet, schiebt sich das Sozialsystem zwischen die Transzendenz-Erfahrung des einzelnen und deren symbolische Kundgabe. Man wächst in eine Symbol-Gemeinde hinein und wird, sogar als Rebell, als Abtrünniger, deren Gemütswerte nie mehr los. Die Heftigkeit des Affronts ist verräterisch: Man bekämpft Symbole nicht, die man als leere Hülsen abgetan hat. Bei Symbolschwund geht man einfach zur Tagesordnung über; und die gewollte Symbolarmut, des Protestantismus etwa, wird von den Gesinnungsgenossen als Tugend empfunden. Der Kampf gegen Symbole erwächst aus deren Stärke, aus der



mitunter ungeheuren Ausstrahlung, die sich im Fanatismus entzündet. Je intensiver eine Gruppe in ihren Symbolen lebt, desto fester ist die Sozialbindung, der Konformismus, die Verflochtenheit aller mit allen, insbesondere aber mit dem Ganzen, an dessen Bestand nun alles hängt, so daß das Individuum nur noch in Reih und Glied zählt.

Nicht nur eine exklusiv rationale Einstellung, ein Vernunftglaube, sondern auch sein Gegenteil, die Ekstase, kann das Symbolbewußtsein verstellen. Der Bildersturm ist Kalkül oder schwärmerisch. Eine enthusiastische Religiosität weiß sich mit dem Transzendenten so völlig verschmolzen, daß das Symbol höchst überflüssig ist, so störend wie der Hochaltar bei einer calvinistischen Predigt. Eine ethische Religion hat an den Zehn Geboten genug; das barocke Ritual wird als ausschweifend, als betörendes Geklingel, als Zeremoniell schroff verworfen. Der formale Ritualismus ruft den informellen Antiritualismus hervor, den Hang zur Verinnerlichung; und die Sehnsucht nach einem personalen Gottesverhältnis, nach einem wort- und bildlosen Verstehen, läßt alle symbolischen Handlungen weit unter sich. Allein, wie selten ist der erfüllte Augenblick! Wie wenigen wird er mit einer das ganze Leben gestaltenden Seinsmacht spürbar! Gewiß, das Symbol kann, wie jegliche Übertreibung, uns in einem Dickicht gefangenhalten, so daß ein Durchbruch zur lebendigen Eigenerfahrung das Durchhauen, den Ausbruch aus dem Venusberg verlangt. Das kann der einzelne für sich tun; das kann eine Erweckungsbewegung, eine Reformation, eine Revolution als epochales Ereignis bewirken. Zum Schluß aber läuft es auf den Ersatz der bisherigen durch andere Riten hinaus, denn jede Gemeinsamkeit äußert sich in symbolischen Handlungen – das sind Riten –, und da wir durch unsere Leiblichkeit Sozialwesen sind, ist die Körpersymbolik für unsere Symbol-Umwelt konstitutiv. Die Sozialanthropologin Mary Douglas<sup>379</sup> schreibt, daß »die Kategorien der gesellschaftlichen Erfahrung und der Körperwahrnehmung wechselseitig voneinander abgeleitet sind und sich gegenseitig stützen«. Symbolverhalten ist soziales, einer Moral verpflichtetes Verhalten. Die »Vorstellung vom eigenen Körper« prägt in »Form der Körpersymbolik auch das Gesellschaftsbild«. Aus der »Idee von der Gesellschaft« kann man nach Meinung der Soziologen »die Idee Gottes« herleiten, und erst wenn das ideelle Gesellschaftsbild das Sakrale abgestreift hat, kann Gott zum »intimen Freund« werden, mit »dem man direkt und ohne institutionalisierte Formalitäten ins Gespräch kommen kann«.

Nun wird nicht jeder einer dezidierten Ritualistin wie Mary Douglas folgen wollen. Gleichwohl wird sogar der Antiritualist von der Körpersymbolik und dem Ritual als wichtigen Aspekten der *constitutio humana* Kenntnis nehmen, denn hier ist nicht zwischen einem Ja oder Nein zu entscheiden, vielmehr zwischen dem Mehr des Ritualisten und dem Weniger des Antiritualisten. Riten sind ganz einfach Verhaltensmuster; Großbritannien zum Beispiel ein Gegenstand der Ethnologie. Das Ritual will ein Band stiften; sein Zweck ist die Bindung<sup>380</sup>. Das »Vorgehen nach festgelegter Ordnung« setzt Anpassung und Einübung voraus; das reizt zum Protest. Der Glaube und die Überzeugung wenden ihre liebevolle Verehrung dennoch den Figuren, Farben, Gebärden und Rhythmen symbolischer Handlungen zu, in denen das Unsagbare Gestalt wird. »Rituelles Verhalten ist in erster Linie eine Form der

Kommunikation, die sich mit der Herstellung eines wortlosen Einverständnisses vergleichen läßt, wie es in den frühen Lebensphasen zwischen Mutter und Kind besteht. Das Ritual vermittelt in verdichteter, nicht-verbaler Form Information und ist gleichzeitig Ausdruck und bestätigende Ausschmückung der betreffenden Sozialstruktur, hat also auch ästhetische Funktion. Mary Douglas vermutet, daß ein symbolisches Orientierungsschema und rituelle Verhaltensformen, in denen sich Geschichte und Tradition in verdichteter Form vergegenwärtigen lassen, für Menschen eine Lebensnotwendigkeit sind; anders sei es ihnen nicht möglich, ihre Erfahrungen zu ordnen, ihre wechselseitigen Beziehungen in Zeit und Raum zu stabilisieren, ihre Angst zu vermindern und die Gruppenloyalität zu stärken.« »Wo jede Form von Ritual im Keim erstickt wird, besteht die Gefahr, daß die philanthropischen Impulse ins Leere stoßen; denn es ist eine Illusion, wenn man glaubt, daß es irgendeine Form von Organisation ohne ein Minimum von symbolischen Ausdrucksformen geben könnte.« Und: »Wer das Ritual . . . verachtet, hängt in Wirklichkeit im Namen der Vernunft einem höchst irrationalen Kommunikationsbegriff an.«

## Fünfzehnte Betrachtung

### DAS UNERFORSCHLICHE ALS TELOS DER SYMBOLE

Wann wird echte Kommunikation vermittelt? Georgi Schischkoff<sup>381</sup> antwortet darauf: »Wenn Sender und Empfänger menschliche Subjekte sind und sich als Ich und Du zueinander verhalten«. Die lateinische Vokabel »communicare« heißt deutsch: »sich besprechen mit«. *Echte Kommunikation erfüllt sich demnach im Dialog*, in der Wechselrede, in der sich eine primäre Beziehung äußert. Das Angebot begrifflicher Konstruktionen genügt nicht. Das lebendige Wort muß vielmehr vom einen Pol zum anderen Pol überspringen, so daß die Kommunikation existentiell ist. Der Dualismus zerstört diese Relation, da der Dualismus sein Gegenüber ausschalten will. Bei Sartre<sup>382</sup> »ist das Angewiesensein auf den Umgang mit anderen das Unglück für das Selbstsein«. Bei Jaspers wird das Ich dadurch als Selbst wirklich, daß es sich vom Anderen empfängt wie der Andere sein Selbstwerden von mir<sup>383</sup>. Die gegenseitige Konstitution wird auch von den Dialog-Philosophen<sup>384</sup> gelehrt, aber sie reden nicht vom »Selbst«, sondern gehen vom Du als der zweiten Person des Personalpronomens aus.

Die wechselseitige Mitteilung des Gesprächs führt zu einem interpersonalen »Zwischen«, zu einem »den Partnern gemeinsamen Sinnbestand«. Leidend und handelnd in einem, vergegenwärtigen wir uns diese Gemeinsamkeit in der Begegnung des Ich mit dem Du. Martin Buber<sup>385</sup> unterscheidet die *Ich-Du-Welt* von einer *Ich-Es-Welt*; in dieser begegnet mir kein anderer als mein Du, sondern ich habe es mit einem Objekt, einem Gegenstand der Subjekt-Objekt-Spaltung zu tun. Damit scheiden die Wissenschaften aus der Dialogik aus, ungeachtet gewisser Annäherungen, etwa wenn Carl-Friedrich von Weizsäcker<sup>386</sup> den »Bruch zwischen Subjekt und Objekt nicht in der Natur, sondern in unserem Denken« erblickt und von uns den »Mut« fordert, »das Zusammengehören des Unterscheidbaren«, den »Kreis der gegenseitigen Bedingtheit von Subjekt und Objekt zu sehen«. Die Ich-Es- oder die Ich-Er-Einstellung dominiert in den Wissenschaften zwangsläufig, mag der Wissenschaftler sich noch so entschieden vom Objektivismus frei- und für die Ich-Du-Beziehung offenhalten. Mehr als dieses Offensein darf billigerweise im Alltag mit seiner Routine nicht erwartet werden, denn Zeit und Gelegenheit zu einer echten Begegnung sind überaus rar.

Daß *das Symbol* in der Ich-Es-Welt zwar vorhanden ist, *seine Heimat* aber in der *Ich-Du-Welt* hat, läßt sich an der polaren Struktur des Symbols ablesen. Das Symbolverständnis zieht uns immer in eine Wechselrede hinein, und hier zeigt es sich

erneut, wie heilsam die Mehrdeutigkeit und Mehrwertigkeit des Symbols mit dem Zwang zur Auslegung sind. Die Interpretation bringt die Dinge und Menschen nämlich zum Reden; sie veranlaßt den Dialog. Die Welt der Objekte liegt als Inbegriff der Dinge draußen – die Welt des Subjekts liegt als Inbegriff des Seelisch-Geistigen drinnen. Die Interpretation des Symbols stößt hingegen zu einer Welt vor, die »innerlich werdendes Außen und hinausgetragene Innerlichkeit« ist. Für Guardini<sup>387</sup> ist die Interpretation eine »christliche Existenz- und Denkform«, wobei er als »christlich« jene Gesinnung bezeichnet, »welche das Konkrete nicht ins bloß Empirische abgleiten läßt, sondern es ans Ewig-Absolute bindet; und andererseits das Dasein nicht ins Ideelle auflöst, sondern es geschichtlich hält«. Wer auf die Auslegung eines Symbols verzichtet, verweigert sich dem Gespräch, auf welches ein Symbol angelegt ist. Er nimmt bei positiver Einstellung das Symbol als Gütezeichen oder als Gegenstand eines rein ästhetischen Genusses, der nicht über sich hinausweist. Dieser verkürzten Symbol-Auffassung ist die überspannte als das andere Extrem entgegengesetzt: Man entnimmt die Symbolidee nicht dem materiellen Symbol, dem Sinnbild, sondern pfpopt sie von außen darauf. Das Symbol kann zwischen dem geschichtlichen Dasein und der zeitlosen Idee, zwischen dem Konkreten und dem Ewig-Absoluten nur solange vermitteln, als ich zwar in dieser Welt transzendiere, bis an die Grenze, bis knapp vor den Überstieg, aber doch immanent bleibe, dem Überschwung zum Transzendenten mithin entsage. Sobald ich ins Jenseitige hinübergelange bin, ist das Symbol so überflüssig wie die Ethik: die Brücke ist überholt, sie liegt in meinem Rücken. *Das Symbol ist diesseitig, das Jenseitige bedarf seiner nicht.*

Das Anschauliche am Symbol ist kein bloßer Schmuck, kein Anlocken, keine Provokation, obwohl dieser Effekt vielfach als Anreiz wirkt, so daß wir uns mit dem Symbol näher beschäftigen und in der Enthüllung der Symbolidee mit ihm auseinandersetzen. Kommunikation ist nach Jaspers als »Prozeß des Sichoffenbarwerdens jener einzigartige Kampf, der als solcher zugleich Liebe ist: liebender Kampf, der sich nicht im harmonistischen Weltanschauen, welches Kommunikation überhaupt unmöglich macht, beruhigt, sondern in Frage stellt und schwer macht und, bei unvergleichbarer Solidarität der so sich Berührenden, von forderndem Anspruch ist...« Einen solchen Anspruch stellt das Symbol an uns, eben weil es kommunikativ im Sinne echter Begegnung und verpflichtender Ich-Du-Beziehung ist. Ohne den Ernst der liebevoll kämpferischen Aneignung gleitet unser Blick über das Symbol hinweg, oder wir bleiben am Sinnhaften, der Oberfläche, haften – das Symbol dagegen will mich und dich als Richtungszeichen von der breiten Straße des Üblichen weg auf einen Pfad bringen, der als je meiniger allein mir eigen ist, paradoxerweise jedoch als universaler Wesensweg in das Aller-Allgemeinste führt. Keine Privatheit – das wäre ein Mißverständnis ebenso wie die Identität, die Aufhebung des polaren Spannungsverhältnisses. *Der Monismus schätzt die Polarität des Symbols nicht; wo die Idee oder die Materie ein und alles ist, da ist der polare Spannungszug aufgehoben, nicht in der Wirklichkeit, das ist Menschen unmöglich, aber in der Vorstellung, im Wunschdenken des Monisten. Dagegen läßt sich das spannungs- und energiegeladene Band der polaren Ich-Du-Beziehung sehr wohl zerreißen, nicht*

generell, aber im Einzelfall, und dieser Dualismus ist die Wurzel vieler Übel; *das kommunikative Symbol ist für den Dualisten Verrat. Das Symbol gedeiht mithin in zwei Bereichen, die für den Nicht-Symboliker geradezu konträr sind: Im Anschaulich-Konkreten sowie im Allgemeinen, dem Sein oder All-Leben. Beidesmal gelangt die ganzheitliche Betrachtung zum Zug: das Weltganze sowie der ganze Mensch, der sinnlich anschauliche Mensch mit seiner individuellen Geistseele, mit einem Wort: die Person. Die symbolische Lebensanschauung ist, auf Schlagworte gebracht, universal und in einem damit personal.*

Der Ertrag unserer Untersuchungen läßt sich in zwei Thesen formulieren: Das Symbol eignet sich als Medium für polare Gefüge, weil es polar strukturiert ist. *Wo das Symbol mit seinem energetischen Transzendieren die Grenzen des Wißbaren, des Verifizierbaren und folglich der Wissenschaften übersteigt, zielt es auf eine dieser Welt immanente Transzendenz.* Im Rahmen dieser Regeln leistet das Symbol für die Kommunikation, was der Begriff den Wissenschaften erbringt: echte Erkenntnis, die beim Symbol allerdings mit dem Erleben des Symbol-Verstehens und der hierbei vermittelten Transzendenz-Erfahrung identisch ist. Symbolische Erkenntnis ist Erweckung, Erleuchtung, Einsicht in die Bedingtheit unseres Menschseins, eine universale Offenheit. Die Aussage des erhellenden Symbols läßt sich anders als im Symbol überhaupt nicht ausdrücken. Die Symbolidee kann allein im Symbol einsichtig ermittelt werden oder gar nicht; die Unersetzlichkeit dieser Symbole läßt keinerlei Ersatzlösung zu. Die besten Symbolfiguren sind obendrein von der Genauigkeit der Bachschen Fuge; sie reden eine deutliche, klare Sprache, die einen Wetteifer der Interpreten ausschreibt, damit das begriffliche Dolmetschen nicht gar zu arg hinter dem Original herhinkt. Die Schwierigkeit, die zum Mißlingen führt, liegt in der Übersetzung des Symbols in das Rationale, des Anschaulichen in das Abstrakte, des Logos in das Verstandesgemäße. An der Seinsmächtigkeit des Symbols mindert das Unbefriedigende des Dolmetschens nichts, so wenig wie es das Chinesische berührt, daß wir kein Wort für das Tao haben, oder das Griechische mit seinem Logos. Das Zielsymbol wird unabhängig vom Dolmetschen und nur dann verstanden, wenn wir uns dem Ziele, dem Symbol-Telos annähern. Wer sich dem Symbol einläßlich anvertraut, den befördert es mit seiner Bewegkraft ein Stück weit, und an diesem Resultat läßt sich das Symbol als wirksam, wenn nicht, als taube Hülse beurteilen.

#### *Die Seinsmächtigkeit des Zielsymbols*

Die Symbole, die wir hier erörtern, können wir unter dem Gruppennamen »Zielsymbol« klassifizieren. Anzeichen lassen auf ein Kausalverhältnis schließen: wenn wir Rauch sehen, vermuten wir ein Feuer. Mit diesen kausalen Zeichen hat unser Zielsymbol nichts gemein. Wohl aber teilt es die Verständigungs- und Verweisungsfunktion mit den signifikanten Zeichen wie chemischen Formeln, Signalen, meteorologischen sowie Verkehrszeichen. Die Hinweisfunktion konkurriert bei den Symbolen indessen mit der *Ausdrucksfunktion*, dem repräsentativen Plus an Bedeutung, mit der »Sättigung des symbolisierten Gehaltes in der Anschauung«, der zu »einer

hörlich benutzten Begriff des Seins als die Erfahrung der möglichst vollzähligen inneren Intensität« verstanden hat. Die Rose ist als Symbol unseres Vollwesens in den Kulturen des Ostens wie Europas bezeugt<sup>396</sup>: sie ist das Sinnbild des Wurzel- und des Lichthaften, der Verslossenheit und der Trunkenheit, der Kulturbüte und der Vergänglichkeit alles irdischen Daseins. Die Römer haben bei ihrem Rosenfest »Rosalia« die Gräber mit Rosen bekränzt, und in den Grabstein<sup>397</sup> von Rainer Maria Rilke sind die in seinem Letzten Willen niedergeschriebenen Verszeilen eingemeißelt:

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust  
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel  
Lidern.

Zum Sinn-Zeichen<sup>398</sup> erhöht, bedeutet die Rose das »vollerfüllte Dasein im Haben der Widersprüche«, wörtlich: »Lust, ganz wach zu sein, unter soviel schlafenden Lidern«. In Versen auf die Nacht beschreibt der Dichter das Paradoxon wunderbar: »Aus Scharen von Licht – war ihr Dunkel gemacht – das sich rein widerspricht.« Wer das Unvereinbare als reinen Widerspruch in sein Wesen heimgeholt hat, dem erblüht die mystische Rose als Zeugnis des Allzusammenhangs gottmenschlicher Liebe. Die unermessliche Weite und Kälte des Weltraums erwärmt sich zur Tiefe des Weltinnenraums, einer objektiven Innerlichkeit. In der *Ersten Duineser Elegie*<sup>399</sup> sinnt der Dichter der Toten-Existenz nach, wie »seltsam« es sei, »Rosen . . . nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben«, und in der *Fünften Elegie* »blüht und entblättert« sich die »Rose des Zuschauns«. Wenn die Rose blüht, ereignet sich das Schöne, und »wenn es singt«, ist es Orpheus, die griechische Mysteriengestalt<sup>400</sup>, an die sich die Sonette wenden. Das fünfte Sonett des Ersten Teils besingt die »Metamorphose« von Orpheus, dem die Verwandlung eigentümlich ist, denn Orpheus »ist in beidem, im Schönen und im Schwinden des Schönen«. Darum ist die Rose seine Weiheblume und wird zum Sinnbild »dessen, was Orpheus als Gestalt verwirklichen soll: reiner Widerspruch. Das ist die geheime Mitte jener Allbezogenheit, die« – laut Pongs – »den Orpheussonetten ihre innere Einheit gibt.« Zwei Symbole spiegeln sich ineinander: Orpheus und die Rose; in »kontrapunktischer Abwandlung« intensivieren sie ihre Symbol-Gehalte. »Höchste Bewußtheit . . . zeigt die *Zwiespälte des Daseins* auf«, und mit seinem rühmenden Jasagen hält sich der Dichter hinein »in die Widersprüche des Seins«. Was immer Symbolik vermag, ist in diesem Sonett verdichtet:

Errichtet keinen Denkstein. Laßt die Rose  
nur jedes Jahr zu seinen Gunsten blühen.  
Denn Orpheus ists. Seine Metamorphose  
in dem und dem. Wir sollen uns nicht mühen  
um andre Namen. Ein für alle Male  
ists Orpheus, wenn es singt. Er kommt und geht.  
Ists nicht schon viel, wenn er die Rosenschale  
um ein paar Tage manchmal übersteht?  
O wie er schwinden muß, daß ihrs begriff!  
Und wenn ihm selbst auch bangte, daß er schwände.  
Indem sein Wort das Hiersein übertrifft,  
ist er schon dort, wohin ihrs nicht begleitet.  
Der Leier Gitter zwingt ihm nicht die Hände.  
Und er gehorcht, indem er überschreitet.

3. Wir haben *das Konkret-Lebendige und das Sein als die Spannweite unseres Nichtwissens* aufgezeigt, und die *Seinsmächtigkeit des Symbols* hat sich an beiden Erscheinungsweisen des Unerforschlichen offenbart. Rapoport redet von der Kommunikationsweisen des Unerforschlichen offenbart. Rapoport redet von der Kommunikation mit sich selbst. Dieses inwendige Gespräch macht unsere geistige Helligkeit aus, das Selbstbewußtsein, dessen zentraler Punkt – ein Doppelpunkt – das Ich ist. *Die polare Ich-Struktur* habe ich in einer Abhandlung<sup>401</sup> und vor allem in meinem Buche *Das Schöne Wagnis* demonstriert und analysiert; meine Schrift *Durchlässige Wände, Ansichten und Einsichten* kreist um das Mittelstück, das Ich-Selbst, und zwar im Blick auf das Symbolische, nicht nur – wie hier – über Symbole redend, sondern aus den Symbolen Einsichten ergreifend. Mit Hilfe von Symbolen werden die bloßen Ansichten, Meinungen des Tages und des Herkommens, auf echte Einsichten gefiltert. Ich muß auf diese Operationen verweisen, denn das sublimale Thema hat nicht nur Größe, wie wenige, es ist für das Selbstwerden eines jeden entscheidend. Wer sein Ich-Selbst verfehlt, dessen Dasein ist verpfuscht, und mag er ein Mann oder eine Frau des Glücks sein: er wird ein tristes oder gar böses Ende nehmen. Im *Analog* von René Daumal<sup>402</sup> lesen wir: »Es scheint, daß mit Erreichen des Jünglingsalters unser inneres Leben geschwächt und von der Quelle des ihm natürlichen Mutes abgeschnitten wird. Das Denken wagt nicht mehr, sich der Realität und dem Geheimnis direkt zu stellen, es fängt an, sie durch die Augen der ›Großen‹ und die Lehrmeinungen von Büchern und Professoren zu sehen. Trotzdem bleibt auch dann noch eine Stimme, die, so oft sie kann, klagt, spricht und fragt – meistens dann, wenn plötzlich Veränderungen in unserem Leben den ihr angelegten Knebel lockern –, aber wir pflegen sie schon rasch wieder zum Schweigen zu bringen. Ein bißchen verstehen wir uns also bereits. Ich kann Ihnen deshalb ruhig sagen, daß ich Furcht vor dem Tode habe. Nicht Furcht vor der Einbildung vom Tod, die selber eine eingebildete ist. Auch nicht Furcht vor meinem Tod, dessen Datum man ins Standesamtsregister eintragen wird, vielmehr Furcht vor dem Tod, den ich jeden Tag sterbe: Furcht vor dem Tod jener Stimme, die auch mich seit meiner frühesten Kindheit fragt: ›Wer bist du?‹ und die, in uns wie außer uns, alles bemüht scheint, zu ersticken. Wenn diese Stimme nicht spricht – und sie spricht nicht oft! –, bin ich eine leere Hülle, ein lebendiger Leichnam. Ich habe Furcht davor, daß sie eines Tages für immer verstummt oder erst spät wach wird – wie in Ihrer Fliegengeschichte: ›und wenn man dann aufwacht, ist man tot.«

Der Stimme, um die sich der Erzähler sorgt, habe ich den Namen »*Ander-Ich*« gegeben: Es ist *der zweite, heimliche, diamantene Ich-Pol*, der unsere Vernunft und unser Gemüt, unser Gewissen und unsere Geistigkeit hervorrufft und determiniert, auf unser Lebensziel hin, die Reife der Person. Wo der Verstand als alleiniger Haushälter kalkuliert, da opponiert das *Ander-Ich* gegen das Krämerhafte mit den Vernunftideen, gegen das Skrupellose mit dem Gewissen, gegen das Schematische mit dem Esprit, dem Humor und Mutterwitz des lebendigen Geistes: Wo Empfindungen, Strebungen und Gefühle disparat versickern oder in geballten Affektladungen alles in die Luft sprengen, da sammelt das *Ander-Ich* das Zersprengte in einem

einigen Gemüt, dem mütterlichen Nährboden des Geistes. Der Nietzsche-Leser hat gewiß bemerkt, daß des öfteren die scharfzüngigen, pointierten Texte Nietzsches noch eine versteckte Palimpsest-Linie enthalten, die man zwischen den Zeilen aufspüren muß. Der kritische Editor von Nietzsches Werken<sup>403</sup>, Karl Schlechta, weist wiederholt »auf jene zweite, geheimnisvolle Gegenstimme hin, die so oft im Werke Nietzsches leise mit- und dazwischenredet, besonders aber *Also sprach Zarathustra* vom Anfang bis zum Ende durchzieht, ja einen der wenigen Reize dieses Buches ausmacht. Wie ein blasses Ornament bewegen sich die gegeneinander und auseinander führenden Linien eines gedämpften Dialoges durch die Reihe der Kapitel, so daß man ständig in die Notwendigkeit versetzt wird zu fragen, wer es denn eigentlich sei, der da spricht.« Diese innere Zweiheit unserer Geistseele habe ich mit dem Begriffssymbol »Ich und Ander-Ich« getauft und, wo eine Ganzheit daraus wird, heißt sie »Ich-Selbst«.

4. Das Ich-Selbst überformt unsere Psyche von oben her, so daß das Geistige die erste Geige spielt. Das Konzert wird jedoch die Fugen nur dann vollendet zu Gehör bringen, wenn die Ganzheit zusätzlich von unten her aufgebaut wird. C. G. Jung nennt diesen Prozeß die »Individuation«<sup>404</sup>. Dessen Grundriß ist der »Archetypus«; er leitet als weithin zielende Lebenslinie in einer Kette von Wandlungsvorgängen uns zur Selbstfindung an. Ein uns prägendes Urbild (Archetypus) ist der »alte Weise«, die »Große Mutter« oder, für den Gläubigen, Jesus Christus. Der symbolschaffende Charakter des Urbildes mit seiner Urkraft ist offensichtlich: der Weg zur Individuation wird durch das Gestrüpp der Psyche von den Symbolen gelegt. Es sind vorwiegend Zielsymbole.

Die Bewußtwerdung des Unbewußten und die Einsicht in die Gegensatznatur des Menschen ermöglicht dem Individuum den Aufbau der Persönlichkeit. Die Entfaltung und Integration der verschiedenen, teilweise konträren Eigenschaften und Charakterzüge führt zu deren Zusammenspiel, zu einer sich gegenseitig ergänzenden Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Teile. Eine solche übersummativ, in sich gegliederte und bewegliche, gleichwohl festgefügte Einheit nennt man »Ganzheit«. Die seelisch-geistige Ganzheit kann man als »Geistseele« bezeichnen; ihr polares Zentrum sind die beiden Ich-Pole »Ich« und »Ander-Ich«, die ganzheitlich als »Ich-Selbst« wirksam werden. *Symbole des Individuationsprozesses*, der das Ganzwerden erstrebt, sind die Sinnbilder der Wander- oder Pilgerschaft, der Quest, der abenteuerlichen Reise des Ritters, der Prüfungen, etwa beim Gang durch die Elemente oder bei der Nachtmeerfahrt, der Höllen- und der Himmelfahrt und schließlich der Wandlung und der Wiedergeburt. Jung hat diesen psychologischen Prozeß sehr eindringlich an Texten, Bildern und Symbolen der Alchemie, aber auch an Traumserien einzelner Patienten analysiert. Doch ist es ein Menschheitsthema, und die Etappen des Geschehens haben die Romanliteratur vom *Goldenen Eselchen* des Apuleius bis zum *Zauberberg* von Thomas Mann sehr stark inspiriert. Dantes *Göttliche Komödie* und Miltons *Verlorenes Paradies* sowie die illustrierten Bücher Blakes atmen ganz in dieser initiatischen Atmosphäre.

»Individuation« bedeutet nach C. G. Jung<sup>405</sup>: »Zum Einzelwesen werden, und insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte, unvergleichliche Einzigartig-

keit verstehen, zum eigenen Selbst werden.« Das »Selbst« ist Jungs Begriffssymbol für die psychische Ganzheit. Deren Symbole dürfen niemals von den Symbolen der Wandlung abgetrennt werden, denn seelisch-geistige Ganzheit ist ein stetiges Ganzwerden, eine drangvolle Bestimmung, sich seiner Persönlichkeit zu vergewissern. Stillstand impliziert den Rückfall, und wo der Fortgang ganz aufhört, gibt sich das Ich-Selbst preis. *Ganzheits-Symbole* sind die Merkmale der »Wieder- oder Neugeburt« auf höhere Ebene, der Vergeistigung; das sind der alchemistische »Stein der Weisen«, die »Goldblüte« des chinesischen Weisheitsbuches, der »Diamant« des Tantrismus, die »Perle« des gnostischen Märchens, die christliche Taufe, die *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues, weiterhin seit altersher die Sonne, die Kugel, das Rad, das Runde, der Farbenkreis, aber auch – was Jung besonders wichtig ist – das Viereck, die Vierheit, die zur Drei des Geistes die Körperlichkeit hinzunimmt. Die Symbole der Ganzheit sind Ausdruckssymbole: Der konkrete, ganze Mensch hat sein Ich-Selbst verwirklicht. Aber es sind nicht weniger Zielsymbole, die das Telos anzeigen und unserer Geistseele einprägen: Das unablässige Ganzwerden, das eine Zug- und Schubkraft ist ohnegleichen, vom Unbewußten her, zu dem seit Sigmund Freud die Tiefenpsychologen mit einem enormen Material prunken, aber auch in der Demut des Geistes, der sich dem apollinischen Gebot von Delphi gehorsam erweist: *Erkenne dich selbst!*

#### *Die Idee der Totalität der Welt*

5. Die Kommunikation mit sich selbst hat dank der Symbolbetrachtung die sozialen Fangnetze zerrissen. Es ist ein Freiheitsakt, bei dem das Kollektiv seiner angemessenen Rechte ohne Aufheben enthoben wird. Denn sein Selbst kann nur der Einzelne finden, in äußerster Einsamkeit, für sich allein. Keine Mutter und kein Vater, kein Lehrer und keine Liebende, kein Liebender kann die Selbstgestaltung für dich bewerkstelligen. Du bist mit deiner Individualität herausgenommen aus der Vielheit: das einzige Ich-Selbst, denn für jeden anderen bist du ein Du. »Nur aus seiner eigenen Art, aus keiner fremden kann sich der Strebende vollenden«, schreibt Martin Buber<sup>406</sup> »von der Demut« der *Chassidim*: »Wer die Stufe des Gefährten erfaßt und seine Stufe fahren läßt, diese und jene wird durch ihn nicht verwirklicht werden. Viele taten wie Rabbi Simon ben Jochai, und es geriet nicht in ihrer Hand, weil sie nicht in dieser Beschaffenheit waren . . .« Das Innesein ist freilich ein dialogisches: das Du in der eigenen Brust, das Ander-Ich, ist ein einziger Verweis auf den Nächsten, auf Gott und Welt. Buber sagt vom »Einzigem« daher: »je reiner und vollkommener er ist, desto inniger weiß er es, daß er ein Teil ist, und desto wacher regt sich in ihm die Gemeinschaft der Wesen. Dies ist das Mysterium der Demut.« Wenn sich nun zwei Menschen einander in solcher Aufgeschlossenheit zuwenden, fühlt jeder den andern wie sich und sich in dem anderen. Das macht das Ander-Ich, die sich selber vertraute Zwei-Einsamkeit. Buber zitiert aus dem »Leben der Chassidim«: »Der Mensch hat ein Licht über sich, und wenn zwei Menschen einander mit den Seelen begegnen, gesellen sich ihre Lichter zueinander, und aus ihnen geht ein

Licht hervor. Und dies wird Zeugung genannt.« Buber selbst fügt hinzu: »Allzeugung fühlen wie ein Meer und sich darin wie eine Welle, dies ist das Mysterium der Demut.«

Das Meer ist das Symbol der mystischen Liebe, der die Unendlichkeit zuständig wird. Martin Buber hat »Ekstatische Konfessionen« gesammelt und in Jena 1909, in veränderter Neuausgabe Leipzig 1921 veröffentlicht. Jeanne Marie Bouvieres de la Mothe-Guyon hat ihre mystische Liebeseinung mit Gott in dem Bild beschrieben: »dann aber war ich wie untergegangen in dem Meere«. Musil hat ein Bruchstück davon in seine »Grenzerlebnisse« aufgenommen: »in ihm wie untergegangen in dem Meer«. Dietmar Goltschnigg<sup>407</sup> hat die mystische Tradition im Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil untersucht; die Quellen sind in den *Ekstatischen Konfessionen* zu entdecken. *Die Meeressymbolik ist das Inbild der Liebesmystik*. Katharina von Genua bekennt: »Ich bin so eingesetzt und untergetaucht in der Quelle seiner unmeßbaren Liebe, als wäre ich im Meere ganz unter Wasser und könnte von keiner Seite irgend ein Ding tasten, sehen, fühlen als Wasser«. Im *Mann ohne Eigenschaften* realisiert sich mit der Geschwisterliebe laut Musil jene Liebe, »die nicht wie ein Bach zu einem Ziel fließt, sondern wie das Meer einen Zustand bildet!« An anderer Stelle sagt Agathe über ihren Bruder Ulrich, den »Mann ohne Eigenschaften«: »Ich bin so eingetaucht in der Quelle seiner Liebe, als wäre ich im Meere unter Wasser und könnte von keiner Seite irgendein Ding sehen oder fühlen als Wasser.« – *So wandern Symbole durch die Geschichte* und tradieren sich in der Literatur, ungeachtet der tiefgreifenden Verschiedenheit, hier zwischen der Heiligen der Katholischen Kirche (1447–1510) mit ihrer ekstatischen Selbstverneinung und dem österreichischen Ingenieur, Offizier und analytischen Schriftsteller (1880–1942), bei dem »jeder Satz die Möglichkeit seiner Umkehr« in sich hat; sein Wien vor 1914 verspielt sich als imponantes Bild des Verfalls. Katharinas Mystik der reinigenden Liebe ist Gottesliebe. Das Erlebnis eines »anderen Zustandes«, das Musils Gestalten hinter dem »Normalzustand« ihrer Beziehungen zum eigenen Ich, zum Mitmenschen und zur Außenwelt auskosten, ist ein innerweltliches; es ist, wie manche sagen, »profane« Mystik: wer sich den Dingen der leibhaftigen Kreatur, dem Atem der Welt stellt, dem öffnen sich die Tiefen des inneren Universums. Zugleich gliedert er sich in die Kette jener ein, die vor ihm zum »anderen Zustand« vorgestoßen waren, einem Geschehen, das, wie Musil schreibt, in »Religion, Mystik und Ethik aller historischen Völker ebenso übereinstimmend wiederkehrt wie es merkwürdig entwicklungslos geblieben ist«. *Mit dem »anderen Zustand« pflanzen sich dessen Symbole fort* als Medium des Innigsten, das Menschen in der Intensität ihres Gemüts zu vermählen vermag.

6. Die Wahl der Sinnbilder für die Liebeseinung läßt bereits vermuten, daß es sich bei der Begegnung der Liebenden nicht um ein bloßes, wenn schon überaus sublimes Duett, sondern um das die Zweier Durchgreifende handelt, um eine Totalität, ein Umfassendes, auf das hin die Liebe das Paar durchscheinend macht. Die trennenden Wände werden durchlässig, die diaphanen Dinge erglänzen in dem All-Zusammenhang. Die Idee ist kein Gedanken-Inbegriff, sondern Schau des kosmischen Urbildes: daß die Welt kein Sammelsurium ist, sondern das All-Leben der Totalität, die

den scheinbaren Mischmasch konstruiert, die Isolation der Verhärteten zerbricht, die Erniedrigten erhöht und den kriegerischen »Wirrwarr aller gegen alle« aufs wunderbarste zur »Freiheit jeder für jeden« ordnet. In seinem Sonett »Welt und Ich« lenkt Friedrich Hebbel den Blick in diese Perspektive, an deren Horizont angelangt der Ich-Punkt sich als der enge Durchgang zum Unendlichen erweist: die in der Ferne gekreuzten Linien der Perspektive laufen in unfaßliche Weiten auseinander, die weiteste Enge, die engste Weite des Weltganzen:

Im großen, ungeheuren Ozeane  
Willst du, der Tropfen, dich in dich verschließen?  
So wirst du nie zur Perle zusammenschließen,  
Wie dich auch Fluten schütteln und Orkane!

Nein, öffne deine innersten Organe  
Und mische dich im Leiden und Genießen  
Mit allen Strömen, die vorüberfließen;  
Dann dienst du dir und dienst dem höchsten Plane.

Und fürchte nicht, so in die Welt versunken,  
Dich selbst und dein Ureigenes zu verlieren:  
Der Weg zu dir führt eben durch das Ganze!

Erst wenn du kühn von jedem Wein getrunken,  
Wirst du die Kraft im tiefsten Innern spüren,  
Die jedem Sturm zu stehn vermag im Tanze!

Das kosmische Bewußtsein, das im Weltganzen vom Weltganzen vibriert, wird mit einer Schwungkraft begabt, die das Widerständige der Materie und ihrer festen Körper mit anmutiger Leichtigkeit durchstößt, das Flüchtige des vor sich selber fliehenden Ich aber mit ungeheurer Konzentration als Sichloslassen im *Ich-Selbst* versammelt als dem *Einheitspunkt der universellen Polarität*. Danach ist die Wirklichkeit die alte: die Uhr steht vor dem Fenster des Zimmers, und das Perpendikel pendelt hin und her; draußen rauschen Autos vorbei. Doch der kosmische Augenblick hat das Wirkliche der Wirklichkeit aufgetan, nicht vereinfachend, nicht abstrahierend, sondern an den greifbaren Dingen in der Einmaligkeit der Erscheinung. Das Symbol ist wirksam, weil ein Wirkliches sich darin manifestiert. »Es gehört nicht zum Wesen des Symbols, über den konkreten Jeweiligkeiten zeitlos zu schweben«, hat Buber der spirituellen Versuchung gewehrt, denn zum »Bild des ungebrochenen Sinns, zu seiner eigentlichen Aussprache . . . taugt erstmalig stets nichts anderes als der geborene sterbliche Leib – alles andere ist nur Wiederholung, Vereinfachung, Nachbildung. Das Geistige mit seinen zeitlosen Werken ist geschlossen, es weist nicht über sich hinaus; der zeitverhaftete Leib, er allein, kann durchscheinend werden, in seiner verfliegenden Gebärde. Der Bund, den das Absolute, über das Allgemeine – die »Idee« – hinweg, mit dem Konkreten schließt, wählt sich immer wieder ein Zeichen, flüchtiger als der Regenbogen des Noahbundes: Bewegung menschlicher Gestalt, Haltung oder Handlung. Und dieses Zeichen dauert.«



7. Der Kreis hat sich gerundet; wir sind erneut beim Konkret-Lebendigen eingetroffen; an einem Ort der Freude. Denn für den Chassidim heiligt die Gegenwart Gottes alles Weltliche, wo immer man Gott einläßt. Man bereitet Gott eine Stätte, indem man seiner fortgesetzten Schöpfung in dienender Hingabe Platz schafft. Dem »Verhalten des heutigen Menschen stellt der Chassidismus« laut Buber<sup>408</sup> »die simple Wahrheit entgegen, daß die Heillosigkeit unserer Welt in ihrem Widerstand gegen den Einzug des Heiligen in das gelebte Leben begründet ist. Der Geist wird nicht im Hirn gesponnen, er west von je, und das Leben kann ihn in die menschliche Wirklichkeit aufnehmen.« »Das Schicksal des Menschen ist nur der Ausdruck seiner Seele: wessen Gedanken an unreinen Dingen umherstreifen, erlebt Unreines, wer sich ins Heilige versenkt, erfährt das Heil. Des Menschen Denken ist sein Sein: wer wahrhaft an die obere Welt denkt, ist in ihr.« Die »obere Welt ist kein Außen, sondern ein Inhen«, und die zwei Welten sind nicht voneinander abgeschnitten, – »Israel bekennt« statt dessen, »daß beide Welten im Grunde eine sind und daß sie in ihrer Wirklichkeit eine werden sollen.« *Daß die Welten zu einer werden, erfüllt sich dadurch, daß »das Leben des Menschen eins wird«.* In der Inbrunst der Ekstase wird jeglicher Dualismus verbrannt, der Gott und Welt, Natur und Geist, den einzelnen und die Gemeinschaft unversöhnlich trennt; das zeitliche Nacheinander wird zum *einen Augenblick, das quirlende, wirbelnde All-Leben wird zur All-Einheit.*

Das freudevolle Entzücken dessen, der »in dem Feuer seines Wesens betet«, bewahrheitet sich im Dienst, den der einzelne in der Gemeinde leistet, jeder nach seinem Vermögen und an den Dingen, die zu befreien er berufen ist. Der einzelne soll »an der Erlösung der Welt« mitwirken, und zwar in der »Sphäre des Seins, die ihm zugeteilt ist«. Ein »ungeheures Wagen inmitten von andringenden Gefahren«, und doch keine Sache des Willens. Nichts Zweckhaftes, und nicht viele Ziele, sondern die auf ein einziges Ziel konzentrierte Seele: »Im Angesicht Gottes eins werden. Der Mensch kann dem Göttlichen nicht nahekommen, indem er über das Menschliche hinausgelangt; er kann ihm nahekommen, indem er *der Mensch wird, der zu werden er, dieser einzelne Mensch da, erschaffen ist.*« Nicht um das eigene Wohl und Wehe kreisend, nicht egozentrisch und nicht auf sich selbst abzielend, sondern als mit der Welt lebende Person. Im Gram versunken, hörte der »Rabbi Purchas von Korez von dem großen Elend der Bedürftigen. Dann hob er den Kopf. »Laßt uns«, rief er, »Gott in die Welt ziehen, und alles wird gestillt sein!« Martin Buber<sup>409</sup> fährt fort: »Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr durch den Menschen kommen. Dies ist das Mysterium unseres Daseins, die übermenschliche Chance des Menschengeschlechts . . . Gottes Allumfassung stellt sich in der unendlichen Vielheit der Wege dar, die zu ihm führen, und von denen jeder einem Menschen offen ist . . . Aber indem jeder Mensch von seinem Punkt aus, von seinem Wesen aus zu Gott zu kommen vermag, vermag, auf allen vordringend, das Menschengeschlecht als solches zu ihm zu kommen.«

Die Einstimmung auf das Eine ist so eindringlich, daß die Polarität, das Gegenüber Gottes und des Entzückten, hinwegschmilzt. Wenigstens für den Moment des

Entbranntseins. Der Dienst der Weltheiligung aber schlägt sich in Geschichten nieder, in *Legenden und Anekdoten*. Die erzählte Begebenheit des Chassidismus ist ähnlich aufschlußreich wie im Sufismus und im Zen; Buber<sup>410</sup> macht darauf aufmerksam. Die Anekdote – auch die legendäre – beschränkt sich in prägnanter Knappheit auf das, worauf es ankommt: die scharfe Charakteristik. Das Symbolische verbirgt sich in der Situation, die als Schnellkraft zur schlagkräftigen Pointe benutzt wird: »In dem einen Vorgang spricht sich der Sinn des Daseins aus.« Nicht ein Gegenstand, nicht ein Zustand, sondern *ein Geschehen ist in den Erzählungen der Chassidim symbolisch für den Daseinssinn*. Die Geschichte soll belehren, die Lehre soll zur Besinnung und Umkehr aufschrecken. »Alle äußere Lehre«, schreibt Buber<sup>411</sup>, »ist nur ein Aufstieg zur inneren; der letzte Zweck des Einzelnen ist selbst eine Lehre zu werden.« Der Mensch soll selbst zum Symbol werden: in sich geeint, ist der Mensch Sinnbild der All-Einheit. Der Begründer des Chassidismus, Rabbi Israel ben Elieser, Baal-schem-tow genannt (1700 – 1760), hat »von der Macht des Wortes« bekundet: »In jedem Zeichen sind die Drei: Welt, Seele und Gottheit. Sie verbinden und vereinen sich miteinander. Und danach vereinen und verbinden sich die Zeichen, und es wird das Wort. Sie einen sich mit wahrer Einung in der Gottheit. Und der Mensch soll seine Seele in jedes der Drei erfassen: dann eint sich alles zu Einem, und es wird große Wonne ohne Grenzen.« Wiederholt sagt der Rabbi in seiner kurzen »Unterweisung im Umgang mit Gott«: Jeder Gedanke, jedes Wort »ist eine vollständige Gestalt, und es tut not, mit deiner ganzen Kraft darin zu sein, denn wird dem nicht Genüge, so ist es wie das Fehlen eines Gliedes.« Der Redende soll durch den Abgrund des Wortes schreiten, im Widersinn den Sinn ausgrabend, indem er gleichsam in das Wort eingeht.

Die Welt ist die Wirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen, an der sich die »reale Gegenseitigkeit« beider bekundet, sie ist »der Gegenstand der schöpferischen Botschaft an ihn«, den Menschen, der »Gegenstand seines antwortenden Dienstes«. »Indem sich das Symbol verleiblicht, gewinnt es *Gegenwärtigkeit in der Existenz der Person, die zur Signatur geworden ist.* Buber<sup>412</sup> weist die »sinnbildliche Existenz in der Welt der Prophetie« nach, an dem zeichenhaften Handeln und Leben von biblischen Propheten, in »höchster Steigerung und Klärung« bei Jesaja (8, 11–12), von dem er schreibt: »Dieser ganz zeichenhafte Mensch ist »Mund Gottes« . . . Nicht was er tut, ist letztlich das Zeichen, sondern indem er es tut, ist er selber das Zeichen.« Daß der Chassidim sich einer symbolischen Existenz befleißigt, zeigt die Mystik in Einklang mit der Prophetie.

Sechzehnte Betrachtung

DAS SAGEN DES UNSAGBAREN

Symbol-Telos III

Halten wir inne. Das volle Verständnis der Chassidim-Symbolik setzt voraus, daß wir uns den Unterschied der *Ausdrucks-* und der *Zielfunktion des Symbols* nochmals klarmachen. Wenn ich eine Blüte als Symbol der Vergänglichkeit betrachte, so ist die Blüte Bild meiner Vorstellung, daß alles Irdische vergänglich ist. Die Einsicht in unsere Vergänglichkeit zu beseelen, ist das Symbol-Telos. Das Wissen ist zu wenig. Das Bewegende an der Symbolaussage ist die Stimmung, die uns zur Einstimmung veranlassen soll, etwa in Hebbels »Sommerlied«:

Ich sah des Sommers letzte Rose stehn,  
Sie war, als ob sie bluten könne, rot;  
Da sprach ich schauernd im Vorübergehn:  
»So weit im Leben ist zu nah am Tod!«

Es regte sich kein Hauch am heißen Tag,  
Nur leise strich ein weißer Schmetterling;  
Doch, ob auch kaum die Luft sein Flügelschlag  
Bewegte, sie empfand es und verging.

Die Ausdrucksfunktion dominiert in dem »Sommerbild«, die Zielfunktion wird im Empfinden des lyrischen Ich leise angedeutet. Nun die Gegenprobe: Wenn der Chassidim uns ermahnt, jeder solle zur Lehre werden, so ist die Ausdrucksfunktion auf ein Minimum geschrumpft, denn der Mensch kann mit seiner Körpergestalt die Lehre schwerlich signieren, es sei denn durch strukturelle Analogien wie in der Mikro-Makrokosmos-Formel. Die Alchemisten haben diese Formel in Emblemen veranschaulicht, indem sie das Menschenpaar mit der Erdkugel oder mit Sonne und Mond konfiguriert haben. Der Jude hält sich an das Bilderverbot; seine Symbole sind verbal. Auf das materielle Bildhafte wird gänzlich verzichtet; eine normative Unterweisung, die Lehre, ist der Stempel der symbolischen Wahrheit. Das Symbol-Telos, das heißt die Zielfunktion, hat die Vorherrschaft inne.

Wenn die Ausdrucksfunktion die Vorderhand hat, führt uns das Symbol vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. Überwiegt die Zielfunktion, so fangen wir bereits im Intellektuellen an, und die erstrebte Wahrheit ist nichts Begriffliches; sie ist gar nicht wörtlich zu nehmen, denn es ist eine symbolische Wahrheit, Ausdruck des Transzendenten schlechthin, ein Sagen des Unsagbaren. Die Ausdrucks-Symbole verharren hingegen im Transzendieren; sie repräsentieren nicht das Absolute, sondern unsere Bewegung dorthin, die Motivation des Bedingten auf einen unerreichba-

ren Fixstern, das Unbedingte. Das menschliche Gemüt wird vom Übermenschlichen berührt, aber es gerät nicht außer sich; also keine Ekstase; der Abstand ist nach wie vor unermesslich. Das Anpeilen des Unaussprechlichen bescheidet sich mit der Einstellung unseres Sinnes auf die richtige Wellenlänge. Wenn die Richtung stimmt, hat das Ausdrucks-Symbol sich als Medium bewährt: Es hat die Verbindung hergestellt. Mehr als diese Vermittlung ist gar nicht gewollt, und darin ist das Symbol ein wundervolles Instrument, dem wir die erlesensten Kostbarkeiten menschlichen Könnens verdanken, Wunder an Schönheit und zarter Kraft. Alles, was wir unter dem Terminus »Geistkultur« zusammenfassen, erwirbt sein Ingenium auf symbolische Manier. Jedes Ding, sogar der Begriff und ganz formale Gebilde lassen sich zum Symbolischen gebrauchen, vorausgesetzt daß eine einzige Bedingung eingehalten wird: die Polarität, die simultane Zweiheit, die Gegensatzspannung zwischen der Gestaltung und dem in der Gestalt Symbolisierten, der Symbolidee. Das Transzendieren fängt innerhalb der Symbolgestalt an und endet im Diesseitigen, in unserer polar strukturierten Welt. Die poläre Struktur des Symbols macht es zum vorzüglichen Medium von Polarität, und es beschränkt seine Tauglichkeit hierauf.

Das hat zur Folge, daß *das Symbol zur Verkörperung des In-sich-Einigen, des Einen, der Identität untauglich ist*. Das Symbol reicht zwar an das Unerforschliche heran; es stellt noch Kommunikation in Bereichen her, die weitab von der Mitteilung und der Mittelbarkeit liegen und sich dem Ausdrücklichen gemeinhin fernhalten, – allein erfaßt es das Unerforschliche als solches? Nein, es erfaßt die Relation oder gar lediglich die Intention zum Unerforschlichen; es disponiert nicht darüber, wie der Begriff über das Begriffliche. Das Unerforschliche wird in seiner Unverfügbarkeit durch kein Symbol angetastet. Wir bewegen uns in einem Spielraum, den Goethe wie folgt abgeblendet hat: »Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.« Das ist der Standpunkt des Hermetikers, der Goethe war; er begnügt sich damit, in der Polarität die Steigerung zu erringen. Indessen, das glühende Verlangen – ein Wünschen wäre zu schwach dazu – treibt immer wieder Menschen in das Unbegreifliche hinein, nicht um es zu ergreifen, wie ein Magier, sondern zur *Ergriffenheit*, zur Passion der Leidenschaft und der *Ekstase*, wie der Chassidim im Gebet entzückt wird, wie der Mysterie bei der Epopteia kein illusionäres Schauspiel genießt, sondern ein wirkliches Ereignis stattfindet: er schaut das Höchste, das ihm die selige Unsterblichkeit verspricht. Alles andere, namentlich das Ritual, war nur die Vorbereitung auf dieses *Schauen*<sup>413</sup>. Für den christlichen Mystiker ist die Vision oder Audition von geringer Wertigkeit; die oberste Sprosse der Himmelsleiter nimmt die *»Verstandesschauung«* ein, bei der Christus »weder mit den Augen des Leibes noch der Seele« geschaut wird, sondern im Geist. Theresia von Avila<sup>414</sup> (1515–1582) bezeichnet diese rein geistige Erfahrung in ihrer »Seelenburg« als »bildlose Schau«. Die mystische Begegnung im Geiste ist, anders als die intellektuelle Anschauung der Philosophen, indessen keine Erkenntnis-Methode, sondern im Erkennen ein Seinszustand, das Sein-beim-Übersein.

Man kann weitere, verwandte *Transzendenz-Erfahrungen* erwähnen: die hermetische Erleuchtung; die gnostische Erweckung; oder in den asiatischen Kulturen die brahmanische Einheitsschau, das unmittelbare Bewußtsein der Identität mit dem All-Einen, dem Brahman; das Tao; oder das Satori des Zen-Buddhismus. Wir können diese Geisteszustände, die man an sich in ihrem kulturellen Zusammenhang orten muß, in *zwei Klassen* gruppieren: in 1. *Erfahrungen der Identität*, bei denen mit den Trennungen das Unterscheidende gänzlich entfällt, so daß lediglich das Eine ist, das Brahman, die Buddhanatur, sonst nichts, und 2. die Beseitigung des Widerspruchs, der dualistischen Verfeindung, durch die *Vereinigung des Unvereinbaren*, durch seine Versöhnung in einem Frieden, der höher ist denn die Vernunft. Diese symbolische Wahrheit lernten wir bei den Chassidim kennen; einer eigentümlichen Ausformung der Kabbala, der jüdischen Mystik. Die Polarität besteht in der erlösten Welt der Chassidim fort, sie kann aber nie mehr in Dualismen umschlagen. Vielmehr schaffen Gott und der Gerechte bei der Schöpfung einer wunderbar neuen, gegen alle Übel gefeierten Welt einträchtig zusammen. Über das Nirvana läßt sich nicht rätseln, denn seine Seligkeit ist eine ungeteilte, und *wozu sollte das Eine die Sprache brauchen? Kommunikation beginnt mit der Zwei*. Der Chassidim spricht mit seinem Gott, freilich in einem Bezirk der Sprache, den Gershom Scholem<sup>415</sup> als ihre »Innenseite« kennzeichnet. Bestimmt werde die Dimension vom symbolischen Charakter der Sprache, der über die Sphäre hinausreicht, die Ausdruck und Gestaltung gestattet. Ein Ausdrucksloses, das sich nur in Symbolen zeigt, schwinde in allem Ausdruck mit, liege ihm zugrunde und scheine gleichsam durch die Ritzen der Ausdruckswelt hindurch.

Sehen wir von Asien ab und begrenzen unser Blickfeld auf die antiken Mysterien, die Hermetik, den Neuplatonismus<sup>416</sup> und die Mystik der drei theistischen Religionen, also die christliche Mystik, die Kabbala und den islamischen Sufismus<sup>417</sup>, so werden wir bereits hier mit einem großen Reichtum an Symbolen beschenkt. Evelyn Underhill<sup>418</sup> spricht von »Orientierungskarten, die auf symbolische Weise die besonderen Erfahrungen des mystischen Bewußtseins und die Lehren, zu denen sie Veranlassung gegeben haben, beschreiben oder andeuten.« Die *Mannigfaltigkeit der Symbole* gliedert sie in *drei große Klassen*, entsprechend den »drei tiefen Sehnsüchten des Selbst«. Die erste dieser Sehnsüchte, das Verlangen nach einem »besseren Land«, macht den Suchenden zu einem Wanderer. Er vernimmt den Ruf und schreckt vor der abenteuerlichen Heimreise zu jenem Land nicht zurück. *Symbole des Weges und der Pilgerschaft* ordnen sich ganz natürlich der Zielfunktion unter; das Telos wirkt als Ziehkraft, als Fascinosum. Das gleiche gilt von der zweiten Klasse, den *Symbolen der Wandlung und der Wiedergeburt*, die im Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit gründen; das Streben nach Veredlung hat die Alchemisten zu ihrem *magnum opus*, dem großen Läuterungswerk einer Umschmelzung bewogen. Die dritte Symbolklasse sind die *Bilder der unio mystica*, der Liebe, Hochzeit, Einung, bei denen das Unzulängliche der Sprache<sup>419</sup> am krassesten zu empfinden ist. *Der eigentliche Moment der Einung*, ich betone: *einer bildlosen Schau*<sup>420</sup>, *bedarf der Sprache nicht, auch keines irgendwie gearteten Symbols*, denn die Präsenzerfassung ist eine geistige, das Sehen durch Nichtsehen ein bildloses, das Reden ein wortloses – das Schweigen ist

am beredtesten. Da alle Sehnsüchte gestillt sind, ist der Wissenstrieb erloschen, und das bis dahin Unerforschliche ist einem weit mächtigeren Gegenüber gewichen. Erst nachträglich, wenn der Mystiker die Begebenheit beschreiben möchte, greift er notgedrungen zu Symbolen, die tatsächlich keine Goldmünzen sind. Immerhin ist das Symbol für das Sagen des Unsagbaren der einzige Notbehelf, eine Art Papierwährung in einer Lage des totalen Versagens unserer Sprachlichkeit.

### Das esoterische Symbol

Es ist ein riesiger Garten, in dem die Symbole des Unsagbaren blühen, und wir haben, wenn wir auf den Duft der Rosen, die Melodie, den Rhythmus und die Architektur des Kunstwerks verzichten, sehr wohl die Möglichkeit, das Symbol in das Rationale zu übersetzen – die Symbolik vermittelt uns noch beim Dolmetschen ihre spezifischen Erkenntnisse, doch freilich als Ansichten, seltener als Einsichten. Solange wir das Nichtwissen oder das Unerforschliche zum Maßstab nehmen, sprechen wir über Symbole. Wenn wir aber ihr Geheimnis fühlen wollen, das Geheimnis überhaupt, so müssen wir mit den Symbolen leben. Solange wir, wie in diesem Buch, das Symbol vor den Richtertisch des diskursiven Denkens zitieren, müssen wir uns mit dem Rationalisierbaren am Symbol begnügen, dem Material der Reflexionen, sowie mit einer Beschreibung seiner Schauseite, der Symbolgestalt. Die Innenseite, das Esoterische, läßt sich allein in der Weise des Symbollesens erschließen, und das erfordert Enthaltung vom Verfügenwollen, vom Kalkül und dem Verstandesgemäßen und ein Sichloslassen, eine Einkehr in die Stille. Einer der größten Schriftsteller der Weltliteratur, Platon, hat die Esoterik dieser Erfahrungsweise im »Siebenten Brief« eingestanden, indem er über sein »ernstes«, sein eigentliches »Anliegen« bemerkt<sup>421</sup>: »Keine Schrift von mir gibt es darüber, noch wird es jemals eine solche geben. Denn überhaupt ist es nicht aussprechbar wie andere Erkenntnisse, sondern, wenn man mit der Sache vielfach sich abgegeben und mit ihr gelebt hat, dann ist es plötzlich, als ob ein Funke überspränge und in der Seele fortan sich selbst nährt. Zwar weiß ich wohl, daß es, von mir geschrieben oder gesagt, am besten ausgesprochen würde, aber auch, daß es, schlecht dargestellt, mich nicht zum wenigsten betrüben würde. Wenn es mir nun für viele hinreichend aufschreibbar und ansprechbar erschiene, was hätte ich dann wohl Schöneres in meinem Leben vollbringen können, als so den Menschen in einer Niederschrift großes Heil zu bieten und die Natur aller zum Lichte hin zu fördern! Aber ich bin überzeugt, daß die darauf hinzielende Bemühung nur für einige wenige Menschen von Nutzen ist, die es aufgrund eines kurzen Nachweises auffinden, während es sonst die einen mit einer durchaus ungerechtfertigten Verachtung erfüllt und andere wieder mit einer übersteigerten aufgeblasenen Erwartung, als ob sie wer weiß was für etwas Großartiges gelernt hätten.« – Wichmann<sup>422</sup> erläutert diese Briefstelle, mit einer Frage einsetzend: »Was also sagt hier Platon von der höchsten Einsicht? Er ist sich bewußt, sie zu haben und zwar klarer, gewisser als sonst irgendein Mensch. Aber auch er kann sie nicht in einer allgemein zwingenden Sinnentwicklung bieten; sondern wenn er sie überhaupt lehren will, so ist er auf eine

im Schüler dafür schon vorhandene, allgemeine sittliche und geistige Anlage angewiesen. In solchem Falle, wie z. B. bei Dion, genügt ein kurzer Nachweis, um jenen Zustand herbeizuführen, bei dem ein Licht in der Seele aufspringt, das fortan sich selbst nährt. Es gibt davon also eine Wesenserfassung, ein Verweilen in dieser Sinnwesenheit als solcher, die nicht restlos begrifflich ausdrückbar (logisch formulierbar) ist, doch aber ihr sicheres Genüge in sich trägt und selbstgewissen Fortgang hat.« Der dialektische Weg, den man nicht ohne geeignete Führung einschlagen sollte, ist für Platon »in einer bestimmten Weise gerichtet: er führt hinauf . . . Der Aufstieg geschieht in Staffeln.« Er ist mühselig, wird aber schließlich durch »reichtesten Lichterglanz« und durch »höchste Reinheit« belohnt, durch »Teilhabe des Menschen an Gott nach menschlicher Kraft« (Friedmann I, S. 69–74).

Wo jede Beweisbarkeit aufhört, entscheidet nach Goethes Erkenntnislehre<sup>422</sup> die Höhe und Wachheit des Bewußtseins, »je nachdem sich die Geisteskraft reiner und vollkommener« beim Verhalten »zu dem problematischen Gegenstände . . . hervortun kann«. Gelingt das nicht, so kann man nur »im stillen darauf hoffen«, daß »jene glücklichen Eingebungen des Augenblicks sich wieder erneuern möchten«. Ein solches »höheres und reineres Gewahrwerden« nennt Goethe ein *Aperçu*. In seiner Abhandlung über den Zwischenkieferknochen (Abschnitt VIII) erzählt Goethe, daß er seit dreißig Jahren von einer »geheimen Verwandtschaft« zwischen den Schädel- und Wirbelknochen überzeugt sei. Von der Natur sagt er, was er andernorts als Merkmal des Symbols herausstreicht: die Natur »offenbart, was sie verbarg, und verbirgt, was sie eben jetzt offenbart«. Ebenso verhält es sich mit dem Symbol, insbesondere dem esoterischen Symbol: es verhüllt enthüllend, und es enthüllt verhüllend. Dem »höheren, reineren Gewahrwerden«, dem *Aperçu*, spricht Goethe »eine esoterische Eigenschaft« zu, die er wie folgt skizziert: »Jedoch ein dergleichen *Aperçu*, ein solches Gewahrwerden, Auffassen, Vorstellen, Begriff, Idee, wie man es nennen mag, behält immerfort, man gebärde sich, wie man will, eine esoterische Eigenschaft; im ganzen läßt sich's aussprechen, aber nicht beweisen, im einzelnen läßt sich's wohl vorzeigen, doch bringt man es nicht rund und fertig. Auch würden zwei Personen, die sich von dem Gedanken durchdrungen hätten, doch über die Anwendung desselben im einzelnen sich schwerlich vereinigen.«

Goethe<sup>423</sup> ist überzeugt, daß ein Allgemeines und d. h. für ihn: ein Symbolisches in den Erscheinungen verborgen sei. In den Maximen und Reflexionen »Aus Kunst und Altertum 1823« erklärt er: »Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben. In den *Wanderjahren* (2. Buch, 7. Kap.) findet sich das Wort, daß die Natur das »offenbare Geheimnis ihrer Schönheit« entfalte. Für den Begriff des »offenbaren Geheimnisses« besitzt Goethe eine besondere Vorliebe. Was »verborgen und letztlich unbegreiflich, was in diesem Sinn Geheimnis ist und doch zugleich offen am Tage liegt«, deklariert Weinhandl an einem Vergleich von Symbol und Allegorie; danach ist das offenbare Geheimnis »das Allgemeine im Besonderen, der Sinn des Symbols in der Terminologie Goethes, den wir mit dem lebendig gefaßten Symbol zugleich miterhalten, ohne ihn gewahr zu werden, oder erst spät«. Das in diesem Sinn offenbare Geheimnis steht dem allegorischen Geheimnis gegenüber, das . . . vom Unterrichte-

ten eröffnet werden muß, wenn wir es wissen sollen.« Mit der Information erlischt das ganze »Geheimnis« der Allegorie. *Das Symbol hingegen trotz den Deutungen mit seiner Unerschöpflichkeit* und erweist gerade hierdurch seine Lebenskraft und Seinswahrheit.

Da Goethes Symbolbegriff, wie Weinhandl (S.284) mit Recht betont, »aufs genaueste seiner Metaphysik« entspricht, sind wir gehalten, das offenbare Geheimnis auf die gesamte Innenseite des Seins zu erstrecken, denn sagt Goethe<sup>424</sup> (Proemion): »Im Innern ist ein Universum auch.« Goethe hat den Geheimzustand des Offenbaren, die »Chiffreschrift der Natur« in den Versen beschrieben:

Und es ist das ewig Eine,  
Das sich vielfach offenbart:  
Klein das Große, groß das Kleine,  
Alles nach der eignen Art;  
Immer wechselnd, fest sich haltend,  
Nah und fern-und fern und nah;  
So gestaltend, umgestaltend –  
Zum Erstaunen bin ich da.

Mitfühlend äußert sich Goethe über Kepler in den *Maximen und Reflexionen*: »Kepler sagte: »Mein höchster Wunsch ist, den Gott, den ich im Äußern überall finde, auch innerlich, innerhalb meiner, gleichermaßen gewahr zu werden«; der edle Mann fühlte sich nicht bewußt, daß eben in dem Augenblicke das Göttliche in ihm mit dem Göttlichen des Universums in genauester Verbindung stand. *Wer sich dem Geheimnis anvertraut, ist nämlich bereits daheim*; das ist die Quintessenz, die von der Etymologie<sup>425</sup> vollauf gedeckt wird. Denn das Wort »geheim« ist eine Ableitung des Wortes »Heim«, »wobei Heim sowohl »Haus« als »Gemeinde«, auch »Heimat« bedeuten konnte«. Noch im Frühneuhochdeutschen wurde das Geheimnis auch im Sinne von »vertrautem Umgang«, von »Vertrauen« gebraucht. Wer mit der Lebenswirklichkeit vertraut ist, mit der Milde eines Sommertages, dem Vogelsang am Abend, desgleichen mit dem Skandalon der Geschichts- und der Naturkatastrophen, und dennoch sich den Mut zum Sein, das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit unseres Daseins bewahrt hat, darf als Vertrauter des Seins gerühmt werden, denn er ist ein Zeuge der wichtigsten religiösen, metaphysischen und sozialen Kategorie, des *Vertrauens*. Allein diesem gläubigen Vertrauen erschließt sich das Geheimnisvolle unserer Existenz, die Sinnmitte des Ausgesetztseins, die uns reif macht für eine Heimat höherer Ordnung, einer reineren *Geistwirklichkeit*. Das Geheimnis war dem Hermetiker Goethe stets gegenwärtig; aufgespürt hat er's im Innerweltlichen. Das von ihm geprägte Doppelwort »Gott-Natur« dokumentiert die Welt-Verinnerlichung, da ihn »geheimnisvoll die Form« eines »geheimen Gefäßes« entzückt. Was offenbart dem Menschen die Gott-Natur? »Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.« Gott ist kein Mechaniker, der das Weltgetriebe wie ein Uhrwerk aufziehen würde:

Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,  
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,  
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Genauso hängen die beiden Symbolglieder ineinander, und dem unserer Weltlichkeit immanenten Geheimnis ist das Symbol daher gewachsen.

In aller Regel hat sich Goethe an seine von der symbolischen Weltanschauung gezogene Generallinie gehalten; über sein Gottesverhältnis hat er sich erklärtermaßen ausgeschwiegen. Dem Unbedingt-Transzendenten begegnet er mit scheuer Ehrfurcht, weiß er doch in der »eigenen Brust tiefe Wunder« (*Faust I*). Doch drängt die allesergreifende Symbolmacht am Schlusse von *Faust II* über das Irdische hinaus; die Welt steten Wechsels wird zum Sinnbild eines Höheren, Gnadenreichen:

Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis ...

Die operettenhafte Schlußszene von *Faust II* ist ungeachtet ihrer Schönheiten nicht dazu angelegt, uns dem Mysterium näherzurücken. Mit welcher Feuersbrunst brennen die Propheten und die Mystiker in ihrer Wüstenleere! Wieviel klassischer ist Dantes Symbol der Himmelsrose, die des Göttlichen Nähe wahrhaft erglänzen läßt! Platon war so wenig Mystiker wie Goethe. Der Aufstieg zum göttlich Schönen, vom Eros geleitet, führt nicht zur Vergottung. Notwendig folgt dem wiederholten Aufstieg immer wieder »der begreifende Abstieg«. Aber, schreibt Gerhard Krüger in *Einsicht und Leidenschaft*<sup>426</sup>, »der einmal »Eingeweihte« hat nun innerhalb seines zeitlichen Lebens einen »Ort«, an dem er durch die Anwesenheit des Ewig-Schönen vor der Gewalt der Zeit gerettet wird.« Die »Idee« Platons, das absolute Gute, ist das Ewig-Schöne und das Wahre, so daß das »platonische Mysterium des Eros« alles Vergängliche übersteigt.

#### Der Dreiklang Geheimnis-Schweigen-Symbol

Die ekstatisch-symbolische Selbstüberschreitung der Vernunft krönt sich in einem ruhevollen *Sein-beim-Sein*. Mysterium, das griechische Wort (*mysterion*) mit der lateinischen Endung, ist von Luther in seiner Bibelübersetzung mit »Geheimnis« verdeutscht worden. Alle diese Wörter (Mysterium, Myste, Mystik) leiten sich ab von »myein« = »die Augen schließen«. Auch der Mund war zu schließen, denn *die Mysterien* durften den Uneingeweihten nicht verraten werden. Die Verschwiegenheit hat den Mysten eine Insel der Stille inmitten des Lärms geschäftiger Betriebsamkeit geschaffen. Das *kultische Schweigen* verstärkt den Eindruck der Riten. Schon immer sind gewisse Liturgien ganz oder im Höhepunkt mit vollständiger Lautlosigkeit zelebriert worden. Die Quäker feiern ihren Gottesdienst schweigend in Erwartung der Anrede Gottes, die zur Verkündung und zum Lobpreis treibt. Was den Juden und den Christen das Wort ist, war den Griechen die Schau. Was sich dem Mysten in Eleusis bei seiner Schau offenbart hat, unterlag der strengen Arkandisziplin. Wir wissen jedoch, daß eine abgemähte Ähre in tiefer Stille vom Hierophanten schweigend vorgezeigt wurde. Karl Kerényi<sup>427</sup> vergleicht diesen Vorgang mit der berühmten »Blumenpredigt« Buddhas, der vor seinen Schülern schweigend eine Blume in die

Höhe hielt; Kerényi urteilt hierüber: »Durch die ›Blumenpredigt‹ wurde endlich das Wort überwunden. In Buddhas Verstummen sollte die tiefste Offenbarung der Wahrheit liegen, denn solches Schweigen sei allumfassend und die Quelle der ganzen Lehre. Bezeichnenderweise verstand seine Blumenpredigt außer einem einzigen Schüler niemand. – In Eleusis hingegen handelt es sich . . . um den gemeinsamen Standpunkt der Eingeweihten – der nicht durch Worte Eingeweihten –, wo alle plötzlich verstehen: verstehen im Sinne der unmittelbaren Schau und Einsicht. Man brauchte nicht erst das Wort zu überwinden . . . Es war ein wesentlich wortloser Initiationsweg, der zu einem Wissen führte, das man in Worte zu fassen weder brauchte noch vermochte.« Die Ähre war »den Teilnehmern des geheimnisvollen Festes gleichsam durchsichtig«.

Das Dreigespann Geheimnis – Schweigen – Symbol taucht in der Religionsgeschichte so häufig auf, quer durch Kulturen und Epochen, daß man historisch von einem Dreiklang sprechen darf. Dem Geheimnis gemäß ist das Schweigen. Worüber man nicht reden kann, darüber hat man zu schweigen. »Ihrer eigenen Natur nach sprechen Symbole etwas Ausdrucksloses in der Welt des Ausdrückbaren aus«, definiert Scholem<sup>428</sup> die »nach innen gekehrte Seite« des Symbols. Das Unaussprechliche des Geheimnisses kann, falls überhaupt, allein im Symbol manifest werden. Denn infolge seiner Mehrdeutigkeit haftet dem Symbol selbst etwas Mysteriöses an, das man aufhellen möchte. Das gleiche gilt für Sinnbilder des Schweigens. Sowie für stumme Symbole – die Blume, die Ähre, Gebärden, Handlungen, Liturgien –, eine wortlose Sprache lautlosen Vollzugs: Es gibt gar kein weiteres Medium, das sich zur Kundmachung des Mysteriums anböte. Was man als sein Eigenstes in sich beschließt, das ist unser Heimlichstes, das Geheimnis, das in unserem Herzen heimisch ist. Wir versiegeln es mit unserer Verschwiegenheit; das Siegel ist das Inbild dessen, daß wir uns des vertrauten Eigentums erfreuen. Wir sind's, sagt Rilke in der *Ersten Duineser Elegie*, die »so großer Geheimnisse« bedürfen; jener Mysterien, die im Dasein selbst liegen, setzt Guardini<sup>429</sup> erläuternd hinzu.

Das Geheimgehaltene ist nicht notwendigerweise ein echtes Geheimnis; es wird aus irgendeinem Interesse sekretiert. Das natürliche Geheimnis – woher wir kommen, wohin wir gehen – ist jedem Menschen als Schranke bekannt, und ist doch etwas Unbegreifliches. Goethe verehrt es als »heilig öffentlich Geheimnis«. Das menschliche Dasein ist in ein einziges überdimensionales Geheimnis gebettet, aus dem es sich nährt, kräftigt und in das es zurücksinkt. Unser innerweltliches Transzendieren findet erst im Absolut-Transzendenten Ruhe. Dieses ist die namenlose »Fülle des Woraufhin des Menschen«, ein Geheimnis, das »nicht nur die Erkenntnis-kraft des Menschen aufruft, sondern in seiner unbegreiflichen freien Ursprünglichkeit auch dem Willen des Menschen und seiner Freiheit ursprünglich zugeordnet ist.« Erkenntnis und Wille, das Ursprüngliche und die Freiheit formieren das Quartett, dem die Trias Geheimnis-Schweigen-Symbol in konzentrischen Ringen korrespondiert. Es war ein Mystiker, Jan von Ruusbroec (1293–1381), dem wir unsere letzte Umschreibung des Geheimnisses entlehnt haben. Wir lesen bei Fraling<sup>430</sup>, dem Interpreten Ruusbroecs: »Das Woraufhin der Transzendenz des menschlichen Geistes ist bei Ruusbroec gekennzeichnet durch eine wesentlich unaufhebbare Unbe-

greiflichkeit, die in dem Maß, wie sie sich selbst in ihrer Unbegreiflichkeit offenbart, den freien Willen aufruft, den Menschen einlädt, sich liebend an das Geheimnis hinzugeben . . .« Die sich in sich steigernde Geistigkeit und deren Selbstübersteigerung ist für den Menschen als Kulturwesen konstitutiv, mithin ein anthropologisches Kriterium: »Der Mensch ist nach Ruusbroec derjenige, der von seinem Wesen her in der Verwiesenheit auf das unergründliche und doch alles begründende Geheimnis existiert.« Aus der Hinordnung des Menschen auf das Geheimnis erwächst eine Wechselwirkung zwischen dem Unbegreiflichen und dem Zugeordneten, die sich aus der Rückwirkung des Woraufhin des Menschen ergibt. Er ist »wesentlich auf einen Horizont des Unbegreifbaren verwiesen«; der Mensch hat keinen anderen Horizont, und je mehr sein Wissen zunimmt, desto vielschichtiger wird der Komplex seines Nichtwissens. Das ihm »begegnende Geheimnis ruft gerade in seiner Unbegreiflichkeit den Willen« und die »liebende Kraft« des Geistes wach, »über sich hinauszugehen und sich an das unbegriffene Geheimnis wegzugeben . . .«

Diese Bezüge sind ihrer Natur nach esoterisch; man kann sie überhaupt nicht profanieren. Die Verschwiegenheit ist der Leib ihrer Wirksamkeit. Mystisch oder dogmatisch ist an dem Horizont unseres Menschseins indessen nichts; er ist vielmehr ein eminentes Merkmal unserer Seinsverfassung. Das transzendierende Seinssymbol wird diesem Status gerecht; wir verbleiben in der Korrelation polarer Strukturen. Die innere Polarität des Symbols stimmt strukturell mit der Wechselbeziehung des Geistes zu dem Woraufhin seines Überstiegs so völlig überein, daß der Begriff »Seinssymbol« legitim ist. Im Glanze dieser Legitimation sonnen sich die Glaubensaussagen, die von den *dogmatischen Symbolen* gemacht werden, so im Christentum<sup>431</sup> die Ereignisse des Lebens Jesu, die an der Würde und dem Geheimnis Christi teilhaben, das »Mysterium der Heilsgeschichte schlechthin«, insbesondere das »Erlösungsmysterium der Inkarnation, des Kreuzes und der Auferstehung«. Wir haben hier in der Form von Mythen eine *Symbolik 2. Grades*, die durch Anverwandlung jederzeit in die *Symbolik 1. Grades* – der echten *Seinssymbole* des Geistes – überführt werden kann. In einer *Symbolik 3. Grades* wird dieser Prozeß der Verinnerlichung in Gang gebracht und in Gang gehalten: in der *Liturgie* als dem Kultmysterium. Die geläufige Definition stammt von Odo Case<sup>432</sup>: »Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.«

Die stehende Sprache der Liturgie, das Kirchenlatein, die numinose Leere der Moschee, Dunkelheit, das leise Gemurmel: eine Atmosphäre der Eingezogenheit. Im Schweigen äußert sich die Ergriffenheit, im Schweigen äußert sich die Offenbarung, so daß auf die Ergriffenheit das Schweigen und auf das schweigende Ergriffen sein die Offenbarung folgt. Im Kult zeichnet das Schweigen den Höhepunkt aus oder sein die Offenbarung folgt. Im Kult zeichnet das Schweigen den Höhepunkt aus oder liturgische Sonderformen. Für die *Mystik* ist das Schweigen gesamtverbindlich, ohne Riten, ohne Sitten, ohne Brauchtum. Das wesentliche Stillesein wechselt mit der Beredsamkeit des predigenden, lehrenden, schreibenden Mystikers; verhältnismäßig viele Mystiker waren wortgewaltige Tatmenschen. Der Rosenkranz des Paradoxons zirkuliert von der Beredtheit des Schweigens über den Reichtum der Armut bis zur



Fülle des Nichts. Nicht der Mensch, sondern das Unaussprechliche soll reden. Das Verstummen vor dem Namenlosen, das gänzlich Leere, die Wüste: die Sonne macht die Sonne sichtbar. Leere trifft auf Leere. Das völlige Bild- und Gestaltlose ergießt sich in einem Sturm musikalischer Motive, in Pinselstriche, in das Farbenspektrum, in schwelgende Metaphern, *ein Irrgarten der Symbole*, bis man das Blüten- und Blattwerk durchschaut: dann sieht man lediglich Azurbläue. Für das innerste Wesen des Menschen gebraucht Meister Eckehart die Symbolnamen<sup>433</sup>: Licht, Fünklein, Haus, Stadt, Tempel, Burg, ein Etwas, der Grund, eine Kraft im Geiste, ein Licht des Geistes, eine Hut des Geistes – dieses Eine, eine Kraft in der Seele, von dem er in einer Predigt verkündet: »Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund . . . Aus diesem innersten Grunde sollst du wirken alle deine Werke ohne ein Warum.«

### Die Unzulänglichkeit der Sprache

Was ein Wort vermag! Über das Unerforschliche kann man grübeln, man kann darüber reflektieren: Es bleibt ungerührt stumm. Das Geheimnis hingegen macht uns schauern, zieht uns an, so daß wir ein Leben lang darauf zugehen: Es ist unser Horizont. Es redet uns an, in vielen Sprachen, mit einem leisen Wink; wir bringen ihm Ehrfurcht entgegen. Und obwohl es der Ursprung und das All-Umfassende dieses zwielichtigen Universums ist: Wir lieben es als unser Leben. Das Telos des Geheimnisses ist unvergleichlich intensiver, mächtiger und umfassender als das Telos des Unerforschlichen, das so leicht Resignation oder aber Verstandes-Hochmut hervorruft. Das Unerforschliche ist als negativer Grenzbegriff ein Vorhof des Geheimnisses. In das Geheimnis kann man nicht eindringen. Als Suchender oder gar angestrengt Bemühter stößt man gegen Felsen. Beim nächsten Ruck unseres Geistes weitet sich indessen unser Bewußtsein, und was wie Felsenklüfte erschien, ist wie ein großes goldenes Tor aufgetan. Das Geheimnisvolle wird indessen nie durch ein Sach- oder Tatsachenwissen ersetzt. Im Gegenteil: mit der Vertrautheit wächst die Strahlkraft des Geheimnisses. Die Sprachlichkeit unseres Verstehens muß sich mit dem Symbolischen zufriedengeben; wer mehr begehrt, zerreißt den Schleier. Die Symbolwirklichkeit freilich wird mit dem Eingehen in das Geheimnis farbenprächtiger und quasi-sinnlicher; eine gleichsam hautnahe Berührung findet statt. Geistige Organe ermöglichen eine geistige Sensibilität, ein inneres Hören, Sehen, Schmecken, Tasten, Riechen, die subtilsten Empfindungen und Wahrnehmungen und ein Erkennen direktester Art, so daß jegliches Argumentieren oder gar Beweisenwollen komisch anmutet als scholasische, in gelehrte Spitzfindigkeiten verfangene, wirklichkeitsfremde Blindheit für das, was ist.

Transzendenz-Erfahrungen wie die *unio mystica* oder das *Sartori* benutzen die Ethik, Riten und Symbole als Boote, mit dem der Übende sich ins Offene hinauswagt, auf große Fahrt. Hat der Übende jedoch den Meeresarm oder den Strom überquert, der ihn vom Transzendenten getrennt hatte, *so verschwinden mit der Moral* und allen gar zu menschlichen Bindungen *die Symbole*. Die Gerichtetheit auf

das Selbst, die durch das Nichts hindurch mit dem All-Fühlung gewinnt, ist als Versuch zu werten, das Selbst durch seine Vernichtung zu ermächtigen; das Symbol wird mit der gesamten Sprachlichkeit bereits beim Eingang in die Versenkung abgelegt. Die Fülle des Lichtes oder die Einsprache erreichen das Verstehen des Angeredeten unmittelbar; da ist keine Vermittlung mehr im Spiel. Ist die Versunkenheit oder die plötzliche Hellsichtigkeit der Gnosis vorüber, *so spricht sich das Zeugnis des Erfahrenen und die bleibende Transparenz der irdischen Wirklichkeit*, das unserer alltäglichen Umgebung, *notgedrungen wieder in Symbolen aus*, die, das Talent des Berichterstatters vorausgesetzt, den frischen Atem des Ursprünglichen ausströmen. Sogar ältliche Symbole, abgenutzt vom Gebrauch in zweiter oder dritter Hand, sind im Munde des Neuplatonikers Bonaventura (1221–1274) oder der Verfasserin der *Vorchristlichen Schau*, Simone Weil (1909–1943), infolge ihrer Authentizität geradezu original. Die Echtheit, die das Dokument glaubwürdig macht, bekundet sich als *symbolische Prägnanz*, die sich an gehaltvoller, knapper Genauigkeit mit jener des Begriffs messen kann. Perfekt sind beide im je eigenen Bereich, soweit das Sprachvermögen überhaupt reicht.

Die Unzulänglichkeit der Sprache darf man nicht diesem oder jenem Element des Aufbaus der Sprache anlasten, denn die Mangelhaftigkeit unserer Verständigungsmittel ist eine generelle; sie ist eine Folge der Endlichkeit und damit Unvollkommenheit des Menschen. Stärke ist stets mit Schwäche gepaart; das gilt für die Sprachwelt wie innerhalb einer konkreten Sprache für die Wortklassen, den Satzbau und die Gattungen der Sprachformen. Lyrische Metaphern sind ästhetisch; die Zehn Gebote sind normativ. Die Macht des Bildes beinhaltet die Ohnmacht der rationalen Sprache, und deren Macht beinhaltet die Ohnmacht des Waltens des Symbolischen; das Symbol ist bedürftig angesichts der Technokratie, aber auch der Vernunft Herrschaft des Begriffs. *Erst die rationale Sprache zusammen mit Bild und Ton ergeben unsere ganze Sprachlichkeit*. Die Hypertrophie eines dschungelartigen Symbolismus ist so verderblich wie das skelettierende Kalkül der Begriffsratio. Auch im Sprachlichen erweist sich der Monismus als zu einseitig, der Dualismus als zerstörerisch, die *Integration* sich ergänzender Polaritäten als das Gebot lebendiger Geistigkeit, die sich der menschlichen Ganzheit im All-Verbund des irdischen Lebens verpflichtet weiß. Das Musische und das Esoterische haben in einer Kultur des Geistes den gleichen Anspruch auf Pflege wie die Ratio. Keiner der beiden Wettbewerber ist höher-keiner niederwertiger. *Symbol und Begriff müssen in ihrem Geltungsanspruch gleichmäßig berücksichtigt werden*. Wie wir Begriffe als Begriffssymbole der symbolischen Weltansicht dienstbar machen, ebenso unbefangen und doch kritisch benutzen wir Symbole bei ihrer Rationalisierung zum Aufbau einer begriffenen Symbolik, die mit definitiven Symbolbegriffen arbeitet. Ja, wir sind mit Eifer dabei, eines der ältesten und trüchtigen Symbole der Menschheit, die Polarität, in einen wissenschaftlich einwandfreien Begriff zu transformieren, in einer Disziplin nach der andern, so fundamental und exakt wie möglich.

## Das Schweigen im Symbol

Die gesamte Sprachlichkeit des Menschen – Bild, Ton und rationales Reden, Symbol und Begriff – hat ein einziges Gegenstück: Es ist das Schweigen. Das Schweigen wiegt unsere Sprachlichkeit mühelos auf. Plutarch<sup>434</sup> hat dieses erstaunliche Phänomen in den Spruch gekleidet: »Die Menschen sind unsere Lehrmeister im Reden, die Götter im Schweigen.« Der Wissende redet nicht, lautet ein Lakonismus Lao-tses. Die Paradoxie einer schweigsamen Schriftstellerexistenz haben uns zwei der Größten, Platon und Goethe, vorgelebt; beide standen in der europäischen Schweigetradition, die mit Pythagoras und seinem Bund beginnt. Eine »geheime Gesellschaft« sollte man auf die Kunst fundieren, schreibt Goethe<sup>435</sup> am 14. Januar 1801 an Schiller. Wer »ohne Geräusch« zu leben wünscht, ist seiner Wesensneigung nach Esoteriker. Für ihn ist die Kunst *Lebenskunst*. Goethe hat sein Leben bewußt geformt; die Selbstgestaltung war ihm wie einem Wilhelm von Humboldt Herzensbedürfnis. Am 20. Oktober 1811 schreibt Goethe an Passow: »Ich habe es immer für ein Übel, ja für ein Unglück gehalten, welches in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr überhand nahm, daß man zwischen Exoterischem und Esoterischem keinen Unterschied mehr machte.« Seit Goethes Tod ist das Esoterische in okkulte Zirkel verbannt worden, und die Außensteuerung des Menschen hat ihn sich selber in erschreckendem Maße entfremdet. Ich-Zerstreuung und Ich-Verlust sind wie die Ich-Verkarstung massenhaft geworden. Wer »in das innerste Wesen des Menschen und der Dinge einzudringen« entschlossen<sup>436</sup> ist, kann »bloß im Stillen gedeihen«.

Daß man über ein Vorkommnis oder über eine Gegebenheit nicht reden kann, ist eine quälende Unfähigkeit, für die eine innere, vielleicht verdrängte Hemmung kausal ist. Zwischen dem 21. bis 23. April 1806 schreibt Zelter an seinen alten Freund: »Ich denke mir Sie befallen von Ihrem alten Übel, einsam, brütend, sich selbst verzehrend.« In solcher Stimmung hielt Seine Exzellenz nicht selten stumme Audienzen<sup>437</sup> ab, die nicht nur dem Gast zu einsilbig, wenn nicht etwas Unheimliches waren. Ein wortkarger Olympier! – Das Schweigenmüssen vorsichtshalber, etwa unter einer Diktatur ist eine Knebelung, die den Menschen an seiner Entfaltung hindert. – Eine gewisse Vorsorge liegt in der Arkandisziplin beschlossen, so wenn Goethe in der »Seligen Sehnsucht« dazu auffordert: »Sagt es niemand, nur den Weisen, Weil die Menge gleich verhöhnet«. Oder wenn er am 1. Oktober 1809 notiert, daß »man nur wohl lebe, indem man verborgen lebt«. Die »Einsamkeit und Abgeschiedenheit von aller Welt«, die den Schweigsamen<sup>438</sup> »stumm macht wie einen Fisch«, wird mit kräftigster Bejahung als geheimgehaltene Maxime der Goetheschen Existenz dem Tagebuch anvertraut (13. Mai 1780, »im Gartenhäuschen«): »Das Beste ist die tiefe Stille, in der ich gegen die Welt lebe und wachse und gewinne, was sie mir mit Feuer und Schwert nicht nehmen können.« Der Gewinn ist ein esoterischer, von Natur aus jedem Außenstehenden nicht vorhanden. Mit Freunden darf man darüber reden, in Andeutungen, spielerisch in Masken aus Schweigen, ironisch oder scherzend. Doch gibt es selbst den geliebtesten Nächsten gegenüber höchste Wirklichkeiten, die unaussprechlich sind. Gerade hierin war Goethe – in

ehrfürchtiger Scheu – ein großer Schweiger; er nennt den Grund in einem Brief an Graf K. von Sternberg, den er am 15. März 1832, knapp eine Woche vor seinem Tode geschrieben hat: »Das Wunderbarste ist, daß das Beste unsrer Überzeugungen nicht in Worte zu fassen ist. Die Sprache ist nicht auf alles eingerichtet, und wir wissen oft nicht, ob wir endlich sehen, schauen, denken, erinnern, phantasieren oder glauben.« Im Innerlichsten fallen diese Unterscheidungen weg; für das Stillesein ist das Wunderbarste unfaßlich nahe.

Der Schweiger ist ein Hörender. Die Lautlosigkeit des gewohnten Stillschweigens, die ein reines Vernehmen der Wirklichkeit erstrebt, dringe wie »ein Atemzug in die innerste Kammer der eigenen Seele« (Pieper, S. 36 f.). Als angespannt Lauschender folge ich der Goetheschen »Maxime«, »mich soviel als möglich zu verleugnen und das Objekt so rein, als nur zu tun wäre, in mich aufzunehmen«. Objektivität heißt Bei-der-Sache-sein. Der Weg führt von der gelobten Abschirmung gegen das Ablenkende über das sachte Aufblättern der Probleme zur gegenständlichen Schau, der zarten Empirie der Dinge.

1. Pieper (S. 29) schreibt über Goethe: »Die Erfahrung, daß die Reproduktion der Welt um mich durch die innere Welt sich in einer von niemand anders betretbaren Zelle vollzieht, macht ihn verstummen.«

2. Am 9. November 1829 schreibt Goethe an Zelter: »Mich bringt nichts von meinem alten erprobten Wege: die Probleme sachte, sachte wie Zwiebelhäute zu enthüllen und Respekt zu behalten vor allen wahrhaft stillebendigen Knospen . . . Je älter ich werde, je mehr vertraue ich auf das Gesetz, wonach die Ros' und Lilie blüht.« Das stille Gesetz StifTERS, das eine tiefer gegründete Gemeinschaft alles Lebenden trägt. Goethe hat an dieser Esoterik durch die Jahrzehnte festgehalten, und Pieper (S. 36 f.) staunt mit Recht über »die unglaubliche Kontinuität« und führt mit einer Frage den Leser zur Hauptsache: »Ist das nicht gesprochen von einem, der hören und vernehmen will, und sonst nichts?« So ist es. Ein halbes Jahrhundert zuvor hat Goethe Ende September 1779 von seinem Besuch in Sesenheim an Charlotte von Stein berichtet: »Da ich jetzt so rein und still bin wie die Luft, so ist mir der Atem guter und stiller Menschen sehr willkommen.«

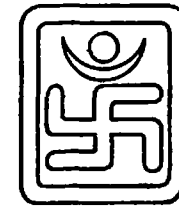
3. Von da aus ist es ein kleiner Schritt zum Höheren, den Goethe am 5. Oktober 1829 Freund Zelter mitteilt: »Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an.« – Mit diesem gegenständlichen Denken Goethes als einer die Sinne veredelnden Geistigkeit haben wir das Tableau erworben, auf dem sich jeglicher Gegenstand, sei es Wort, Rhythmus, Geste, Ton, dem behutsam aufmerkenden, nach dem Verborgenen forschenden Beobachter als Symbol präsentiert. Goethe hat auf das Zeitungslernen verzichtet; am 19. März 1818 schreibt er von seinem Erker aus, unmittelbar an der Camsdorfer Saalebrücke in Jena, an Freund Zelter, nachdem er ihm das Treiben der Holzflöße im Fluß beschrieben hat: »Du siehst, daß ich nicht nötig habe, mich mit Tagesblättern abzugeben, da die vollkommensten Symbole vor meinen eigenen Augen sich ereignen.«

Karl Kerényi hat »in Goethe den auch wissenschaftlich maßgebenden Symboliker gezeigt«. Tatsächlich sind unsere Gedankengänge eine Exegese von Goethes Symbolbegriff, der in den *Maximen und Reflexionen*, 314, definiert ist: »Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.« Das Unerforschliche gibt sich im Symbol kund.

Das Symbol<sup>439</sup> wohnt beim Schweigen; es ist die Mutter des Symbols. Das Schweigen ist der Ursprung der Sprache<sup>440</sup>. Das Schweigen antwortet der Anrede des Geheimnisses durch sein Wort, das Symbol.

ANHANG

## ANMERKUNGEN UND LITERATURHINWEISE



- <sup>1</sup> Beispiele in: *Das Buch der Zeichen und Symbole*, hrsg. von I. Schwarz-Winkelhofer und H. Biedermann, Graz 1972, Nr. 55-60, 104, 138, 353, 354, 832, 867, 1137, S. 280. - Julius Schwabe: *Archetyp und Tierkreis*, Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie, Basel 1951, S. 158f. - Zu den Kreuzzeichen vgl. Dorothea Forstner: *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1967, S. 17-22.
- <sup>2</sup> Arnold Rabbow, *div-Lexikon politischer Symbole*, München 1970 (Hakenkreuz S. 111-118, Davidstern S. 58-60). Vgl. auch das *Handbuch europäischer Orden in Farben* von Paul Ohm Hieronymussen u. a., Berlin 1966.
- <sup>3</sup> Rudolf Engler, *Die Sonne als Symbol. Der Schlüssel zu den Mysterien*, Küssnacht-Zürich 1962, S. 110-112. - *Das Buch der Zeichen und Symbole* Nr. 470, 1144. - Forstner, S. 70f. - K. Galling in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1962, 6. Band, Sp. 545. - Herbert Kessler, *Durchlässige Wände. Ansichten - Einsichten*, München-Neubiberg 1972, S. 41, 109f., 113, 128 Anm. 11, 134 Anm. 45.
- <sup>4</sup> Siehe *Das Tibetische Totenbuch*, hrsg. von W. Y. Evans-Wentz, Olten 1971, S. 93, 326. Lama Anagarika Govinda: *Der Weg der Weißen Wolken*. Erlebnisse eines buddhistischen Pilgers in Tibet, Zürich/Stuttgart 1969, beschreibt S. 320f., wie der Pilger langsam in das Land der Götter hinabsteigt: »Die Erregung des ersten gewaltigen Eindrucks, welche die Begegnung zwischen dem Pilger und seiner neuen Umgebung hervorgebracht hat, weicht allmählich einer stillen Heiterkeit. Während der Kailas, das »Juwel der Schneeberge«, hinter einer Kappe von Kumuluswolken verschwindet, die sich mit steigender Sonnenwärme um seinen Dom sammeln, werden die heiligen Seen zum Hauptobjekt der Aufmerksamkeit des Pilgers. Er kann sich nicht genug tun in der Bewunderung ihrer strahlenden Bläue und dem seltsamen Spiel der Natur, das ihn mit allen Symbolen uralter Traditionen beeindruckt: hinter ihm das Massiv des »Swastika-Gebirges« (die Swastika ist das Symbol ewiger Schöpferkraft), vor ihm die zwei Seen, von denen Rakastal zur Linken in der Form einer Mondichel erscheint, während das Rund des Manasarovar zur Rechten der Sonnenscheibe gleicht und darum als Sitz der lichten Götter gilt. Diese drei Symbole sind in dem weitverbreiteten glückverheißenden Schutzzeichen vereint, das in ganz Tibet auf Haustüren und an den Toren größerer Gebäudekomplexe zu finden ist. Es stellt sich folgendermaßen dar:

Das Swastikazeichen wiederholt sich außerdem an der Südseite des Kailas. Es erscheint zunächst als ein mächtiges Kreuz, das den Eisdorn in vier Teile teilt. Erst beim Näherkommen werden die kleineren Swastika-Arme (oder »Haken«) - insbesondere die beiden horizontalen - sichtbar.« -

Betretet wir nun eine ganz andere Welt, die Katakomben! In ihrem Band *Die Katakomben, Bilder aus der Welt des frühen Christentums* (Stuttgart 1930/1961) zeigen Emil Bock und Robert Goebel die Abb. 29, wozu es auf S. 55 heißt: »Grabverschlusplatte mit der Inschrift: »Leoni in pace« (Leoni in Frieden), Darstellung einer Verstorbenen in betender Haltung; das Swastikazeichen (Hakenkreuz)«. Entnommen ist die Abbildung dem Werk von Franz Joseph Dölger, *Der heilige Fisch*, Bd. 4, Münster 1927.

Im Text (S. 27f.) führen die Autoren Bock/Goebel aus: »Unter den eingravierten Zeichen kehrt auch das der Swastica, des Hakenkreuzes, manchesmal wieder (Bild 29). Dies Zeichen kann nicht für einzelne Sonderinteressen in Anspruch genommen werden, es ist ein uraltes Menschheitssymbol, das sowohl den Tempel Ostasiens als auch dem alten Judentum und Germanentum angehört. Diesem Zeichen in den christlichen Katakomben zu begegnen, hat etwas besonders Erschütterndes. Was will dieses Zeichen sagen? Wir haben es uns als das sich bewegende Weltenrad vorzustellen. Aber seine Bewegung ist nicht eine glatte, alltägliche. Dreht es sich, so folgt Anstoß auf Anstoß. Es ist keine äußere Fortbewegung, sondern die innere Bewegung der Seele gemeint, die nur möglich ist, wenn sie durch Krisen, Katastrophen und Brüche, wenn sie durch Tod und Auferstehung führt. Wen dieses Rad ergreift, den reißt es aus einer Welt in die andere hinein. Der Tod ist eine der Offenbarungen des Weltenrades. Deshalb finden wir das Zeichen auch oft auf Gräbern neben dem Bilde des Verstorbenen und dem Friedenswunsche. Aber das Weltenrad kann seine Kraft auch an dem lebenden Menschen

- offenbaren. Dann ist es das Rad des Schauens. Starke Seeleneindrücke bringen den Menschen unter seine Wirksamkeit. Das Rad wirft das Schwergewicht des Lebens von der Seite des sinnlich-irdischen Daseins herum auf die Seite des übersinnlich-himmlichen Daseins. Die Welt des Geistes tut sich auf; das Schauen erwacht. In den Katakomben weist uns das Zeichen des Hakenkreuzes darauf hin, daß hier oftmals einer Seele unter der Erziehung von Schicksal und Sakrament das Auge für die Offenbarungswelten aufgegangen ist.«
- <sup>5</sup> Engler, S. 111.
- <sup>6</sup> Zur Lichtsymbolik sind besonders instruktiv die Aufsätze in der Zeitschrift »Studium Generale«, Berlin, Heft 7/1957 (Müller, Mensching, Blumenberg), Heft 6/1960 (Sedlmayr, Perpet, Hentze, Hempel, Ratzinger), Heft 11/1960 (V. Soden, Koch, Goldammer, Pongs). In dieser Aufsatzreihe wird die Lichtsymbolik in der Sicht mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen erörtert.
- <sup>7</sup> Vgl. *Der Mensch und seine Symbole* von C. G. Jung, M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, A. Jaffé, Olten 1968.
- <sup>8</sup> *Das Buch der Zeichen und Symbole*, Nr. 31, 32, 348. – Kessler: *Durchlässige Wände* (s. Anm. 3), S. 84, 131 Anm. 27.
- <sup>9</sup> Karl Kerényi: *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962, S. 113–123.
- <sup>10</sup> Vgl. Erich Buchholz: *Schriftgeschichte als Kulturgeschichte*, Bellnhausen 1965.
- <sup>11</sup> Haupttitel des »Romans der Archäologie« von C. W. Ceram, Hamburg 1949 (Entzifferung der Hieroglyphen S. 110–129; Keilschrift S. 238–250).
- <sup>12</sup> Jonathan Norton Leonard, *Altes Amerika*, Time-Life-Bücher, S. 69–77.
- <sup>13</sup> *Chinesische Malerei – Eine Schule der Lebenskunst*, Schriften chinesischer Meister, hrsg. von Lin Yutang, Stuttgart 1967.
- <sup>14</sup> Zur Emblematik und zu Figurgedichten vgl. rde 82/83: Gustav René Hocke: *Manierismus in der Literatur*, Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst, Hamburg 1959, und rde 300/301: Marian Szyrocki: *Die deutsche Literatur des Barock*, Reinbek 1968. Ergänzend rde 50/51: G. R. Hocke: *Die Welt des Labyrinth*, Manier und Manie in der europäischen Kunst, Hamburg 1957.
- <sup>15</sup> Entnommen meinem Buch *Das schöne Wagnis, Denkschrift für Selbstdenker*, Wien 1975, S. 174–180.
- <sup>16</sup> *Das Buch der Zeichen und Symbole*, Nr. 217, 347. – Forstner, S. 18. – Martin Erler: *Das Symbol des Lebens im alten Ägypten*. Eine symbolgeschichtliche Studie, ORA XXIII, München 1965.
- <sup>17</sup> Paul Klee: *Tagebücher 1898–1918*, hrsg. von Felix Klee, Köln 1957, S. 43, Abb. 44. – Will Grohmann: *Paul Klee*, Stuttgart 1954, 1965, S. 16. – Carola Giedion-Welcker: *Paul Klee in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, rowohlt monographien 52, Reinbek 1961, S. 50f. – Paul Klee, erläutert von Norbert Lynton, deutsche Ausgabe, London 1964, Frontispiz, S. 39. – Arnold Gehlen beurteilt das Selbstporträt »Versunkenheit« als »abstoßend« und assoziiert damit die Sklerodermie, an der Klee 1940 verstorben ist (Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, Frankfurt/M., Bonn, 1965, S. 104).
- <sup>18</sup> Grohmann, S. 144, 153. – Norbert Lynton, S. 41 und Tafel 10. – Die paradoxe Verkehrung, daß die Gestirne nicht oben, sondern am unteren Bildrand fixiert sind, ist von den Kommentatoren erstaunlicherweise nicht bemerkt worden.
- <sup>19</sup> Als Zeilenkomposition bezeichnet man Lyrik in freien Versen, bei der »die Zeile die eigentliche rhythmische Einheit darstellt« und das Gedicht sich aus solchen Sinneinheiten mehrerer Zeilen aufbaut. Vgl. Clemens Heselhaus: *Deutsche Lyrik der Moderne von Nietzsche bis Yvan Goll*, Düsseldorf 1962, S. 147.
- <sup>20</sup> Gehlen, S. 102, 104, 106.
- <sup>21</sup> Vgl. Walter Hess, *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, rde 19, Hamburg 1956, S. 81–86.
- <sup>22</sup> Zitiert nach Werner Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert. Eine Entwicklungsgeschichte*, München 1965, S. 298.
- <sup>22a</sup> Siehe Anm. 21.
- <sup>23</sup> Einfarbig bei Grohmann, S. 232, 284, 378 und Haftmann II (Bild-Enzyklopädie), S. 308 Abb. 776. Farbig bei Kurt Kranz: *sehen, verstehen, lieben. Drei Schritte in die Kunst*, München 1963, S. 120.
- <sup>23a</sup> Zitiert nach Gehlen (s. Anm. 17).
- <sup>24</sup> Geoffrey Keynes: *William Blake. Dichter, Drucker, Prophet*. Eine Studie über die illuminierten Bücher, Wiesbaden 1965. – William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell. Die Vermählung von Himmel und Hölle*, München 1975. – William Blake, *Lieder der Unschuld und Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1975.
- <sup>25</sup> Käthe Wolf-Gumbold: *William Blake*, Stuttgart 1964, S. 112.
- <sup>26</sup> Mortimer Taube hat seinen Kritischen Betrachtungen zur Kybernetik den Titel *Der Mythos der Denkmuschine* gegeben; Original 1961, deutsch von Wolfram Wagmuth, rde 245, Reinbek 1966.
- <sup>27</sup> Die Bedeutung des Mythos für die Geschichte des Bewußtseins und sein Gewicht für die Psyche des modernen Menschen hat vor allem Erich Neumann untersucht: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Vorwort von C. G. Jung, München o. J., Erstausgabe Zürich 1949. – *Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit*, hrsg. von Julie Neumann, Zürich 1963. – *Zur Psychologie des Weiblichen*, Kindler Taschenbücher Geist und Psyche 2051 o. J., ebenso im Sammelband *Umkreisung der Mitte II*, Zürich 1953. Die Leitgedanken sind erörtert in dem Vortrag »Die mythische Welt und der Einzelne«, *Eranos-Jahrbuch* 1949, S. 189–254, sowie *Kulturentwicklung und Religion. Umkreisung der Mitte II*, Zürich 1953, S. 65–136. Dazu den Aufsatz »Georg Trakl – Person und Mythos« in: *Der schöpferische Mensch*, Zürich 1959, S. 247–310. Erich Neumann arbeitet den »Gegensatz von kollektiv-mythischem und individual-mythischem Geschehen« heraus, den wir unberücksichtigt lassen, und zeigt die »individual-mythische Erfahrung des Individuationsprozesses« (*Eranos-Jahrbuch* 1949, S. 227f.). Das Ergebnis (S. 253): »Individualmythologie besagt eben, daß dem gewandelten und sich integrierenden Menschen auch ein sich wandelnder und sich integrierender Mythos zugehört und daß darüber hinaus eine außermythische Ebene auftaucht.«
- <sup>28</sup> So auch Heinrich Zimmer: »Indische Mythen als Symbole«, *Eranos-Jahrbuch* 1934 (II), S. 97–151. Zimmer schließt: »Aus unserer Seelenerfahrung wächst uns ein neues Begreifen der alten Mythen zu und der Sinn für das durchgängig Mythische der Lebenssituation.«
- <sup>29</sup> Symbolwissenschaft: Werner Müller: *Die heilige Stadt/Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Welttabor*, Stuttgart 1961. – Werner Müller: *Neues von den vier Weltwinkeln*, in *Antaios*, hrsg. von Mircea Eliade und Ernst Jünger, Band XII, Stuttgart 1971, S. 473–481. – Alfons Kirchgässner: *Die mächtigen Zeichen; Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Basel/Freiburg/Wien 1959 (S. 81–177 »Symbole«, S. 265–277 »Mythos«, S. 277–292 »Ritus«, S. 236–380 »Raum und Zeit«, S. 381–448 »Anfang und Ende«). – Dorothea Forstner (s. Anm. 1), S. 379–399 »Bauwerke«. – Der Kosmos, das Bauen, Gebäude und die Stadt sind sehr gegenwärtig in Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege (Scivias)*, Salzburg 1954. – Zur »Symbolik des Raumes« im buddhistischen Kulturkreis vgl. Lama Anagarika Govinda: *Grundlagen tibetischer Mystik*, Zürich/Stuttgart 1956, S. 130ff.
- <sup>30</sup> Vgl. Edwin Oliver James, »Myth and Ritual«, im (S. 79–120) *Eranos-Jahrbuch XVII* (1949), Zürich 1950, das dem Thema »Der Mensch und die mythische Welt« gewidmet ist. Zum Verhältnis Mythos-Ritus hat sich Leopold Ziegler geäußert: siehe *Überlieferung*, München 1949, S. 114f., zu Raum und Zeit S. 109. Von Zieglers *Spätleser eigener Hand*, München 1953, ist der Aufsatz »Heilige Baukunst« hervorzuheben.
- <sup>31</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache*, Hamburg 1923; *Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg 1924; *Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg 1929; Index von H. Noack, Hamburg 1930; Nachdrucke Darmstadt 1973, Index 1964. – Ernst Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969 (enthält Vorträge 1921–22 und Aufsätze von 1922, 1925, 1938). – Vgl. Ernst Neumann: »Ernst Cassirer: Das Symbol«, in: »Grundprobleme der großen Philosophen«, hrsg. von Josef Speck: *Philosophie der Gegenwart II*, UTB 183, Göttingen 1973, S. 102–145.
- <sup>32</sup> »Raumerlebnis und Allgefühl«, in: *Antaios XII*, S. 540, Stuttgart 1971.
- <sup>33</sup> C. G. Jung und K. Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie, Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*, Neuausgabe (4. rev. Aufl.), Zürich 1951, S. 11. Weitere Werke Kerényis: *Auf den Spuren des Mythos*, München/Wien 1967, bes. S. 213–220; »Symbolismus in der antiken Religion« (1957) und S. 285–297; »Werk und Mythos« (1957), dazu das Vorwort; *Antike Religion*, München/Wien 1971, bes. S. 35–42; »Der mythologische Zug der griechischen Religion« (1963), S. 13–34; »Was ist Mythologie?« (1939–1967), S. 260–273; »Der Mythos des Glaubens« (1966) und S. 274–280; »Was ist der griechische Tempel« (1969).
- <sup>34</sup> *Présence et immortalité*, Paris 1959, Motto des Vorworts, deutsch von Herbert P. M. Schaad: *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt/M. 1961, S. 7. Weitere Literatur: Jochem Hennigfeld: *Mythos und Poesie*, Monographien zur philosophischen Forschung 113, Meisenheim 1973. – Diether Lauenstein: *Das Geheimnis des Wals. Melvilles Moby Dick und das Alte Testament*, Stuttgart 1973. – Ignace Feuerlicht: *Thomas Mann und die Grenzen des Ich*, Heidelberg 1966; bes. das Kap. XI: »Mythische Identifikation«. Dieser Begriff besagt die »mehr oder minder bewußte Ichverschmelzung mit einem Vorgänger« (S. 89), ein Superlativ des »zitathaften Lebens« also, der durch Thomas Manns Ironie raffiniert wird. Ernesto Grassi: *Kunst und Mythos*, rde 36, Hamburg 1957.
- Von den modernen Romanciers der USA wäre vor allem William Faulkner herauszuheben, der ein »mythisch-totales Weltbild« (Pongs) dargestellt hat.
- <sup>35</sup> Ein Mythos, der noch heute in Riten zelebriert wird, ist die Hiramlegende der Freimaurerei. Gérard de Nerval hat sie nacherzählt und ausgeschmückt: *Die Geschichte von der Königin der Genien*, deutsch von Manfred Krüger (vgl. dessen Nachwort), Stuttgart 1967.
- Von größter, aber auch gefährlichster Mächtigkeit ist der Mythos in der Politik. Vgl. z. B. Hans Barth: *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt*; Georges Sorel, rde 88, Hamburg 1959. – Arthur Koestler: *Diasseis von Gut und Böse*, Bern/München 1965, S. 115–169. – Ernst Topitsch: *Mythos Philosophie Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg/Brs. 1969.
- Die »Kluft zwischen dem mythisch anschaulichen Denken einerseits und andererseits dem logischen Denken, das die moderne Wissenschaft beherrscht«, will Michael Hochgesang überbrücken: *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie*, München 1965. Hochgesang zeigt an Beispielen den Umschlag des naturwissenschaftlich Rationalen ins Mythische auf und spricht in Beziehung auf Literatur, Kunst, Musik und Philosophie geradezu von einem »neuen mythischen Zeitalter«.
- Vgl. auch Adolf Portmann: »Mythisches in der Naturforschung«, *Eranos-Jahrbuch* 1949 (XVII), S. 475–514.
- Weitere Literatur zur anschaulich-mythischen Denkweise: Hans Blumenberg: »Paradigmen zur Metaphorologie«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 6, Bonn 1960 (erörtert u. a. den Mythos, die Kosmologie und das »unvollendete Universum«). – Herbert Read: *Formen des Unbekannten*, deutsch Zürich 1963 (ästhetischer Humanismus). – Ernesto Grassi: *Macht der Bilder: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Köln 1970.
- In einem umfassenden Zusammenhang hat Jean Gebser die mythische Bewußtseins-Struktur in seinem Beitrag zu einer Geschichte der Bewußtwerdung (Textband S. 71–85) gestellt: Sie ist für Jean Gebser eines der »Fundamente der aperspektivischen Welt« und dauert als solches in der »integralen Struktur«, in der »Konkretion des Geistigen« fort: *Ursprung und Gegenwart*, 2. ergänzte Aufl. Stuttgart 1966, Textband und Kommentarband. Für die mythische Struktur des Bewußtseins ist nach Gebser (Textband S. 181–190) die Zeithaftigkeit charakteristisch.
- <sup>35a</sup> Vgl. Jos. Schauberg: *Vergleichendes Handbuch der Symbolik der Freimaurerei*. Mit bes. Rücksicht auf die Mythologien und Mysterien des Altertums, 3 Bände, Schaffhausen 1861–63, Reprint Walluf-Nendeln 1974.
- <sup>36</sup> Jung/Kerényi: *Einführung*, S. 20–38. – Karl Kerényi: »Mythologie und Gnosis«, in: *Humanistische Seelenforschung*, München/Wien 1966, S. 160–165, 169–172. – Mircea Eliade: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, deutsch

- Salzburg 1954, S. 423f. – Vgl. auch Karl Ludwig Schmidt: »Jerusalem als Urbild und Abbild«, in: *Eranos-Sonderband XVIII*, »Aus der Welt der Urbilder«, Zürich 1950, S. 207–248. Weitere Religionswissenschaftliche Literatur: Van A. Harvey: *Theologische Begriffe, Herkunft und Bedeutung*, deutsch München 1966, Art. »Mythos«, »Symbol«, »Symbolik«. – *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3. Aufl., Tübingen, 4. Band 1960, Sp. 1263–1283 Art. »Mythos und Mythologie«; 6. Band 1962, Sp. 540–553 Art. »Symbol«, »Symbole«, »Symbolismus«. – G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970 (bes. S. 57 »Heiliger Raum«, S. 60 »Mythos«). – Ernst Benz: *Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969 (bes. Kap. »Die himmlische Stadt«, S. 353–370). – Josef Mark: *Das Kosmische als Grundlage des Religiösen. Ein Blick in die Kulturen primitiver Völker*, Meisenheim am Glan 1953.
- 37 *Sinn des I Ging*, Düsseldorf/Köln 1972, S. 92–126: die »eigene« Stadt als Schauplatz der Gestalt.
- 38 *Die Religionen und das Heilige*, S. 429, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, deutsch Düsseldorf 1953, S. 16f. Zur Philosophie des Raumes und des Bauens: Erwin Jaekle: *Phänomenologie des Raumes*, Zürich 1959. – Otto Friedrich Bollnow: *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963. – Martin Heidegger, »Bauen Wohnen Denken«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (Vortrag 1951).
- 39 Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, rde 31, Hamburg 1957, S. 13, 33, 35.
- 40 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963.
- 40a Siehe Anm. 39.
- 41 *Humanistische Seelenforschung*, S. 158–160. Ebenso *Einführung*, S. 17–19.
- 42 *Humanistische Seelenforschung*, S. 163–165. Ebenso *Einführung*, S. 23–25. Gleichsinnig Eliade, *Die Religionen*, S. 422.
- 43 Von G. Morris Carstairs. Aus dem Englischen: *The Twice-Born*, deutsch München 1963.
- 44 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke V*, Stuttgart 1964, S. 187–244: »Religiöser Symbolismus«, insbesondere S. 187–195, 202–206. – Vgl. Klaus-Dieter Norenberg: *Analoga Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966.
- 44a Albert Fuss: *Bemerkungen zur Symbolik und Metaphorik bei Teilhard de Chardin*, Inaugural-Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Würzburg, Würzburg 1969. – Hermann Pongs: *Symbolik bei Teilhard de Chardin*, Marburg 1974.
- 45 Jean Charon: *Geschichte der Kosmologie*, München 1970. – Friedrich Dessauer: »Mensch und Kosmos«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1947 (XV), Zürich 1948, S. 75–147. – Hans Lohberger, *Kosmische Philosophie – zeitgemäß?*, in *Beihefte (23) zur Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim am Glan 1970. – René Marcic: *Mensch Reicht Kosmos. Drei Gedankenwege ins Dasein*, Wien 1965. – *Der kosmische Mensch*, hrsg. von Andreas Resch, *Imago mundi IV*, Paderborn 1973. – Walter F. Otto: »Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1955 (XXIV), Zürich 1956, S. 303–340. Otto sieht (S. 340) im »ursprünglichen Mythos« ein »bedeutendes Dokument der Sympathie von Menschsein und Weltsein (im göttlichen Sinne)«.
- 46 *Gedanken über Gedichte*, Frankfurt/M. 1956, S. 270f.
- 47 Reinhold Merkelbach: *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin 1962, S. 9, Anm. 2, S. 26, Anm. 3, 86ff., 250, 258, 334, 339. Daß es sich bei den Romanen um Mysterientexte handelt, weist Merkelbach nach. Er bestätigt damit (S. 89f.) die Auffassung von Karl Kerényi, die dieser 30 Jahre vorher dargelegt hat in dem Buche *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1927, Nachdruck Darmstadt 1969.
- 48 Richard Müller-Freienfels: *Die Seele des Alltags. Eine Psychologie für jedermann*, Berlin 1925, Kap. »Die Symbolik der Seele«, S. 143–174. Zustimmung und erweitert von Hans Loeff: *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Kantstudien, Ergänzungsheft 69, Köln 1955, S. 27f. Loeff gibt eine terminologische Analyse des Symbolbegriffes und referiert die Symbolauffassung vieler namhafter Symboldenker.
- 49 *Maximen und Reflexionen, Aphorismen, Freuden und Gegnern zur Beherzigung*, Weimarer Ausgabe 48, 205.
- 50 Johann Wolfgang von Goethe: *West-östlicher Divan*, unter Mitwirkung von Hans Heinrich Schaefer hrsg. und erläutert von Ernst Beutler, Sammlung Dieterich 125, Leipzig 1943, S. 381. – Eine neue Divan-Ausgabe ist nach der Niederschrift unserer Betrachtung als Insel-taschenbuch 75, Frankfurt a.M. 1974, mit Erläuterungen von Hans-J. Weitz und Essays von Hugo v. Hofmannsthal, Oskar Loerke und Karl Krolow herausgekommen. Dem Kommentar zur »Seligen Sehnsucht«, S. 303, möchte ich beistimmen.
- 51 Rolf Christian Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des Goethe. 18. Jahrhundert, 1. Band: Elemente und Fundamente*, München 1969. – S. 47ff., 190, wird an Selbstzeugnissen Goethes nachgewiesen, wie dieser seine »geheimsten Schätze und Überzeugungen« mit Vorbedacht verschwiegen hat. Noch in »Dichtung und Wahrheit« hat Goethe durch Verhüllungen ent- und durch Enthüllungen verhüllt. – Vgl. das Büchlein von Josef Pieper: *Das Schweigen Goethes*, München 1962. Pieper erwähnt S. 39 in einem Nebensatz, was »seit Pythagoras als die Schweigetradition des Abendlandes gelten darf«, und zollt S. 20–22 dem Esoteriker Goethe eine wiewohl beiläufige Beachtung. – Philipp Wolff-Windeck, »Symbol und Schweigen«, in *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung 3, hrsg. von Julius Schwabe, Basel/Stuttgart 1962, S. 77–88 (Goethe S. 86f., Mallarmé S. 85ff.).
- 52 Vgl. statt vieler Beutler, S. 385f., 389f., 514ff.
- 53 Zum Begriff der Metamorphose vgl. Ferdinand Weinhandl: *Die Metaphysik Goethes*, 1932, Nachdruck Darmstadt 1965, S. 30, 80, 283, 300ff. – Eduard Spranger: *Goethe. Seine geistige Welt*, Tübingen 1967, S. 160–191: »Goethe und die Metamorphose des Menschen«, Erstdruck 1924. – Grete Schaefer: *Gott und Welt. Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung*, Hameln 1947. – Andrew Jaszi: *Entzweiung und Vereinigung. Goethes symbolische Weltanschauung*, unter Mitarbeit von Michael Mann, Heidelberg 1973, S. 36, 54, 62–82. Zum biologischen Begriff der Metamorphose und zur Umbildung der Gestalt des Schmetterlings vgl. den Aufsatz von Adolf Portmann, »Biologie und Geist«, Zürich 1956, S. 233ff. Anschließend S. 273ff. ein Aufsatz über Goethes Naturforschung. Zu Goethes Symbolverständnis vgl. Weinhandl, 3. Buch: *Die Metaphysik des Symbols*, S. 262ff. – Schaefer: Abschnitt »Das Symbol als Mittler«, S. 203ff. – Loeff, § 13: »Goethes Erkenntnislehre als Fundament der ontologischen Symbolschau«, S. 34f. – Hermann Pongs: »Die Lichtsymbolik in der Dichtung seit der Renaissance«, in: *Studium Generale* 1960, Heft 10, S. 638ff., Heft 11 S. 682ff. – Hermann Pongs: *Das Bild in der Dichtung, II. Band: Voruntersuchungen zum Symbol*, Marburg 1969, S. 1ff., und III. Band: *Der symbolische Kosmos der Dichtung*, Marburg 1969, Einleitung S. 1ff., »Goethes Ballade« S. 83ff. Goethe: »Wilhelm Meisters Lehrjahre« S. 232ff., »Wilhelm Meisters Wanderjahre« S. 66. – Hermann Pongs: *Dichtung im gespaltenen Deutschland*, Stuttgart 1966, III. *1 Lichtsymbolsprache bei Goethe*, S. 120ff. (Dieses Werk behandelt die Licht- und Tier-symbolsprache sowie den Symbolischen Kosmos der Dichtung in der Gegenwartsbeleuchtung West und Ost). – Jaszi: Kap. V: »Symbolik«, S. 121ff. Zur »Seligen Sehnsucht« vgl. neben dem Kommentar Beutlers Spranger, S. 71, 156f., 307. – Kommerell: Kap. »Der Divan«, S. 249ff. – Pongs: *Dichtung im gespaltenen Deutschland*, S. 150ff. – Pongs: *Bild II: Voruntersuchungen zum Symbol*, Marburg 1969, S. 12ff., S. 446f.
- 54 Albert Waag: *Ein Blick in das Seelenleben der Sprechenden*, Kap. »Metapher«, S. 127ff., Lahr/Baden 1955.
- 55 Zur Metapher vgl. Pongs: *Bild I: Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen*, Marburg 1960, S. 4. Abdruck 1971. – August Seiffert: »Funktion und Hypertrophie des Sinnbildes«, in: *Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, Meisenheim/Glan, 1957, S. 32f., 48ff., 57ff. – Hans Blumenberg: »Paradigmen zu einer Metaphorologie«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6, Bonn 1960, S. 7. – Gottlieb Söhngen: *Analoga und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg/München 1962 (S. 76–79 Symbol bei Dante).
- 56 Matthias Vereno: »Tradition und Symbol«, in: *Symbolon* 5, hrsg. von Julius Schwabe, Basel/Stuttgart 1966, S. 9ff., bes. 10f.
- 57 Vgl. Pongs, *Bild III* (s. Anm. 53), S. 100.
- 58 Pongs, *Bild II* (s. Anm. 53), S. 446f.
- 59 Spranger, S. 71, 154–157.
- 59a Pongs, *Bild II*, S. 13f.
- 60 *Maximen und Reflexionen*, 3. Abt., Weimarer Ausg. I, 42.
- 61 Vgl. Pongs, *Bild II*, S. 4.
- 62 Zum antiken Schmetterlingsmotiv und zu den Schmetterlingsflügeln der Psyche vgl. Merkelbach, Darmstadt 1965, S. 30, 80, 283, 300ff. – Eduard Spranger: *Goethe. Seine geistige Welt*, Tübingen 1967, S. 160–191: »Goethe und die Metamorphose des Menschen«, Erstdruck 1924. – Grete Schaefer: *Gott und Welt. Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung*, Hameln 1947. – Andrew Jaszi: *Entzweiung und*
- unserer Zeit, beide Male von Frauen erlebt, die den »Schmetterling als natürliches Sinnbild wunderbarer Verwandlung« anführen, berichtet Ira Progoff: *Das Erwecken der Persönlichkeit*, Zürich 1967, S. 146, 175.
- 63 Gerd-Heinz Mohr: *Lexikon der Symbole, Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Düsseldorf/Köln 1971, S. 259. – Eine frühchristliche Gemme, Bild des Todes, zeigt den Schmetterling; Abb. 42 (nach F. Creuzer) bei Jean Gebser: *Ursprung und Gegenwart*, Stuttgart 1966, S. 252 und Kommentarband, S. 63, Anm. 91 (hier auch Hinweis auf Feuersymbolik). – Schmetterlingsmotiv auf mittelalterlichen Sarkophagen und in italienischen Friedhöfen: Manfred Lurker: *Symbol, Mythos und Legende in der Kunst. Die symbolische Aussage in Malerei, Plastik und Architektur*, Studien zur deutschen Kunstgeschichte 314, Baden-Baden 1958, S. 32, 30.
- 64 »Geschichte der Freimaurerei in Deutschland. Berlin 1931–1932«, S. 319–28; abgedruckt von Karl R. H. Frick: *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit*, Graz 1973, S. 267–275, bes. S. 271.
- 65 Zitiert nach Beutler, S. 381–384. Vgl. im gleichen Band den Aufsatz von Hans Heinrich Schaefer: »Der Osten im West-östlichen Divan«, S. 787ff.
- 66 Zitiert nach Beutler, S. 388f. – Florenz Christian Rang faßt den Gesamteindruck der »Seligen Sehnsucht« in den Satz: »Hier beschweigt der Christ Goethe seinen Christus.« (*Neue dt. Beitr.* I, 1, 1922). Zitiert nach Pongs: *Dichtung im gespaltenen Deutschland*, S. 150ff. – Hans Loeff (s. Anm. 48, S. 92) zitiert den Vers »Stirb und Werde« und bemerkt dazu: »Mit Recht wurde dieser Vers immer wieder christlich interpretiert.«
- 67 Spranger, S. 305, 307, 311, 312. – Fritz Joachim von Rintelen: *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis*, Tübingen 1955, und *Johann Wolfgang von Goethe, Sinnerfahrung und Daseinsdeutung*, München/Basel 1968. – Die »Metaphysik des Symbols« wird ausführlich erörtert von Weinhandl: *Die Metaphysik Goethes*, S. 262–389.
- 68 Weimarer Ausgabe, II. Abt., 6. Bd., S. 446. – Jaszi, S. 78.
- 69 Artemis-Ausgabe, hrsg. von Ernst Beutler, Zürich 1950ff., Band IX, S. 573, Nr. 565. – Jaszi, S. 81.
- 70 Artemis-Ausgabe XVII, S. 13f. – Jaszi, S. 24.
- 71 In dem Gedicht »Epirrhema«, Artemis-Ausgabe I, S. 519. – Jaszi, S. 25.
- 72 *Dichtung und Wahrheit*, 11. Buch.
- 73 Artemis-Ausgabe V, S. 337, Z. 6195 (*Faust II*). – Jaszi, S. 81.
- 74 Zur Lebensweisheit Goethes vgl. insbesondere Spranger, S. 64–66, 110f. (»das pantheistische Grundschema von Gott-Natur«), 120–122, 125, 142, 205, 235, 243, 343, 380f., 409; und Jaszi, S. 21, 24f., 42f., 45–48, 60f., 69, 78–81, 83, 99, 102, 121–128, 132–135.
- 75 *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (s. Anm. 36), 4. Band 1960, Sp. 1597–1613, Art. »Offenbarung«; 2. Band 1958, Sp. 606–608: G. Mensching, Art. »Erscheinungsformen der Gottheit«; 3. Band 1959, Sp. 773–782, Art. »Inspiration«. – *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 3, hrsg. von Karl



Rahner, Freiburg/Brsg. 1972, S. 346–359, Karl Rahner, Art. »Inkarnation«, S. 359–368, Luis Alonso-Schökel, Art. »Inspiration«.

- 76 »Gesammelte Zeugnisse« vgl. Wilhelm Dilthey: *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*, 1887, in: *Gesammelte Schriften VI. Band*, Stuttgart-Göttingen 1968, Kap. »Bestätigende Selbstzeugnisse der Dichter«, S. 178–184. – Otto Kankelait: *Das Unbewusste als Keimstätte des Schöpferischen. Selbstzeugnisse von Gelehrten, Dichtern und Künstlern*, München/Basel 1959 (»Einfall« S. 97, Anm. 2, 101, 106, 114, 124, 136, 163, 172f., 175, 182, 186; »Geführtwerden« 92, 96, 129f., 141, 144, 148, 158f., 163, 175; »plötzliche Einsicht/Erleuchtung« 22–24, 94, 164; »Inspiration« 17f., 20, 24, 52f., 57, 60, 62, 89, 100, 116, 118f., 125, 127f., 144, 158f., 169, 181, 185f.; »Vision« 116, 121, 164f., 171, 175f.; »Ekstase« 111, 145ff., 158, 169. Auf den S. 65–185 werden Selbstdarstellungen von Zeitgenossen der Jahre 1933, 1958 abgedruckt). – Arthur Koestler: *Der göttliche Funke. Der schöpferische Akt in Kunst und Wissenschaft*, Bern/München 1966, bes. S. 111–232. – Wolfgang Speyer: »Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und echte religiöse Pseudepigraphie«, in: *Pseudepigrapha I/VIII*, Entretiens sur l'antiquité classique tome XVIII, Fondation Hardt, Vandoures-Genève 1972. – Josef Pieper äußert sich über das Schlüsselwort »Inspiration« im Traktat »Begeisterung und göttlicher Wahnsinn« in: *Über den platonischen Dialog »Phaidros«*, München 1962, S. 94–96, 106–113, 115. Andere Kommentatoren wie Paul Friedländer, Ernst Hoffmann, Werner Jaeger, Kurt Schilling, Ottomar Wichmann, Hans M. Wolff sehen sich vom »Phaidros« nicht veranlaßt, die Inspiration zu erwähnen. – Erika Barmeyer: *Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationslehre*, Humanistische Bibliothek 1/2, München 1968. Gezeigt wird neben einer Darstellung der Musen der Antike die Aktualität der Inspiration mit Beispielen aus der modernen Dichtung.
- 77 Emil L. Fackenheim: »Martin Bubers Offenbarungsbegriff«, in: *Martin Buber*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart 1963, S. 242–264, bes. 257, 254.
- 78 *Die Christusidee in den Evangelien. Ein kritischer Essay*, München 1951, S. 1–18 Kap. »Inspiration«, S. 248f., 257f., S. 249–262 Kap. »Selbst-Transzendenz«, Zitate S. 16, 257f., 252, 256, 258, 5.
- 79 Vgl. Chr. F. Görlich: Art. »Einfall«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Band 2, Sp. 389–394, Basel/Stuttgart 1972. Hier finden sich mit Nachweisen die Zitate, die in diesen Anmerkungen nicht belegt sind.
- 80 *Reflexionen zur Anthropologie*, zitiert nach Görlich.
- 81 *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur 2. Aufl., in *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1956, 2. Band, S. 22–24.
- 82 *Trübners Deutsches Wörterbuch*, hrsg. von Alfred Götze, Berlin 1940, 2. Band, S. 150, Art. »einfallend«.
- 83 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1965, S. 348. – Sehr lesenswert ist auch, was Gadamer S. 313–315 über die (prot.) theologische Hermeneutik und damit über die Stellung des Predigers zur Offenbarung der Heiligen Schrift ausführt.
- 84 Georgi Schischkoff: *Philosophisches Wörterbuch*, begr. von Heinrich Schmidt, Kröners TA. 13, Art.

»Denken«, S. 107, »Denkraum«, S. 108f., »Einfallmäßiges Denken«, S. 136.

- 85 *Der göttliche Funke*, S. 149. Die weiteren Zitate des Kekulé-Abschnittes S. 178, 118f.
- 86 Vgl. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952 (1944), S. 401f., 75. Weitere Stellen S. 698. Siehe auch das Stichwort »Schlange«, S. 701. – *Der Mensch und seine Symbole*, Beiträge von C. G. Jung und anderen, Olten/Freiburg i.Br. 1968, S. 38 (mit einer Abb. aus Kekulé's *Lehrbuch der organischen Chemie*, 1861, S. 196 mit Bildern der »Kette«, des »Rings«); weitere Stellen siehe S. 318 Stichwort »Schlangen«. Nicht nur der Askulapstab erinnert an das Schlangensymbol.
- 87 Rudolf Engler: *Die Sonne als Symbol* (s. Anm. 3), Kap. 20–22, S. 135ff.
- 88 Julius Schwabe: *Archetypus und Tierkreis* (s. Anm. 1), S. 285 (Uroboros), 281, Kap. VII, »Schlangensymbolik«, S. 217–293.
- 89 *Der schöpferische Mensch*, Zürich 1959, S. 66, 77. – Zur Psychodynamik von Neurose und Kreativität mit reicher Kasuistik vgl. Lawrence S. Kubie: *Psychoanalyse und Genie. Der schöpferische Prozeß*, Reinbek 1966.
- 90 Poincarés Bericht ist abgedruckt bei Koestler, S. 114–117.
- 91 Zum Aha-Erlebnis (Karl Bühler) vgl. den Art. in *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, 1971, Sp. 114. – Zur Denkpsychologie vgl. den Sammelband *Denken*, hrsg. von Carl Friedrich Graumann, Neue Wissenschaftliche Bibliothek 3, Köln/Berlin 1965, Stichwort »Einfall«, S. 507.
- 92 Kankelait, S. 166f.
- 93 Marcel Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Band I: *In Swanns Welt*, Frankfurt/M. und Zürich 1953, S. 70–75. Siehe dazu Claude Mauriac: *Marcel Proust in Selbstzeugnissen und Dokumenten*, rowohlts monographien 15, 1958, S. 116–122.
- 94 Die Zitate von Leip, Fleuron, Reck-Malleczewen, Huneke bei Kankelait, S. 141f., 129, 144, 92.
- 95 Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, München 1955, S. 1129, 1131f.; dazu Band 3 (1956), S. 1285, Brief an Georg Brandes vom 10. IV. 1888: »Zarathustra 1883 bis 1885 (jeder Teil in ungefähr zehn Tagen. Vollkommener Zustand eines »Inspirierten«. Alles unterwegs auf starken Marschen konzipiert: absolute Gewißheit, als ob jeder Satz einem zugerufen wäre. Gleichzeitig mit der Schrift größte körperliche Elastizität und Fülle-).« Vgl. Eike Barmeyer (s. Anm. 76), S. 182–185.
- 96 Die Zitate finden sich in Nietzsches *Werken*, Ausgabe Schlechta, S. 1067, 1135, 1131f.
- 97 Vgl. Clemens Heselhaus: *Deutsche Lyrik der Moderne von Nietzsche bis Yvan Goll. Die Rückkehr zur Bildlichkeit der Sprache*, Düsseldorf 1962, S. 53f. – Heselhaus betont, daß »diese Erscheinung des »Glühenden« offenbar das ist, was Nietzsche »Inspiration« genannt hat«.
- 98 »Novalis und die französischen Symbolisten. Zur Entstehungsgeschichte des dichterischen Symbols«, in: *Sprache und Literatur* 8, Stuttgart 1963, S. 43–97, bes. 73–76. – Vgl. weiterhin C. M. Bowra: *Das Erbe des Symbolismus*, London 1943, Hamburg 1947 (beschäftigt sich mit Valéry, Rilke, George, Blok und Yeats). – Johannes Kleinstück: *W. B. Yeats oder der*

*Dichter in der modernen Welt*, Hamburg 1963. – Bernhard Böschstein: *Studien zur Dichtung des Absoluten*, Zürich 1968, insbesondere S. 127–149: »Wirkungen des französischen Symbolismus auf die deutsche Lyrik der Jahrhundertwende« (nämlich auf Stefan George und Georg Trakl). – Zum Verständnis der Zusammenhänge: Hugo Friedrich: *Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart*, rde 25, Hamburg 1956 (Vom Schulbegriff »Symbolismus« hält Fr., S. 108, nichts). – Kritisch zum Erbe der Romantik: Ludwig Pesch: *Die romantische Rebellion in der modernen Literatur und Kunst*, München 1962. – Josef Theisen: »Die Dichtung des französischen Symbolismus«, in: *Erträge der Forschung* 31, Darmstadt 1974.

Einige Gedichte von Jules Laforgue französisch und deutsch in: *Französische Symbolisten*, hrsg. von Hannelise Hinderberger, Köln 1969, S. 140–167. Gesammelt sind Gedichte von 25 Symbolisten (ohne die Schulhüpter).

Die Symbolisten lehnten den Positivismus der Parnassier ab, da diese »mit schulmeisterlichen Mitteln« die Welt abkonterfeiten. Sie hatten »den Wunsch, die Lyrik von den ihr wesensfremden doktrinären Elementen, von jedem allzu direkten Anspruch zu befreien, das Vordergründige hinter Symbolen zu verborgen und die neue Dichtung zu ihrem liebhaften Ursprung zurückzuführen.« (Hinderberger, S. 325). Friedrich (S. 120f.) faßt den Trend der Moderne zusammen: »Soweit moderne Lyrik symbolisch verfährt, wiederholt sich die seit Mallarmé zu beobachtende Tatsache, daß die Symbole autark gesetzt werden, nicht einem alleseitig vertrauten Gut entnommen sind. Valéry und Guillén scheinen eine Ausnahme zu bilden. Aber ihre Symbole reichen nicht weiter zurück als bis zu Mallarmé, – belegen also einen selber schon modernen Stiltypus, nicht einen ausgreifenden Traditionswillen. Wenn Saint-John Perse Dinge wie Kalk, Sand, Klippen, Asche zu symbolischen Zeichen macht, so nützt zu ihrem Verständnis keine literarische Schulung mehr, zumal auch kein präziser Sinn des Bezeichneten erstrebt ist. Es genügt, daß sie flüchtige Sinnmöglichkeiten suggerieren. Die Symbolbelegungen wechseln von Autor zu Autor, müßten aus diesem selbst jeweilig erschlossen werden, mit dem häufigen Ergebnis, daß sie überhaupt nicht ergründbar sind. Wieweit diese autarke Symbolik sich z. B. auch auf die Musik ausgedehnt hat, mag man dem Vorwort Hindemiths zu seinem »Marienleben« (1948) entnehmen. – Allerdings steht diesem offenen Traditionsbruch eine Empfänglichkeit für alle Literaturen wie Religionen gegenüber, aber auch der Wille, einzutauchen in die psychische Tiefenwelt des Menschen, wo sich Europa und Asien, magische und mythische Urbilder berühren.« – Die Symbole sind also da, wiewohl auf Umwegen, so daß die dem Dichter vertraute Überlieferung vermieden wird durch Hereinnahme fremden oder archaischen Erbgutes, oder indem die Schleusen zum Unbewußten geöffnet werden. Die angebliche Autarkie ist lediglich eine Verweigerung, ein Bruch mit der anerzogenen, vom Milieu anbefohlenen Tradition. Wer sich dem kollektiven Unbewußten, den Jungschen Archetypen, oder magisch-mythischen Urbildern ausliefert, ist nicht frei und keinesfalls Symbol-Produzent, denn das Kollektiv beherrscht ihn. Wer mit Symbolen aber zu spielen meint, richtet sich im Dandytum des Ästhetizismus zugrunde (siehe Landmann, *Absolute Dichtung*,

S. 100). Ihn wie den Kollektivismen verschlingt das Chaos. Die ästhetische Wirklichkeit ist so ernst und in sich folgenreich wie jeder Ausschnitt des All-Lebens. Der Surrealismus hat sich nach seiner »Inkubationszeit« nicht mehr um die deutschen Romantiker gekümmert; vgl. Maurice Nadeau, *Geschichte des Surrealismus*, Paris 1945, Reinbek 1965, S. 41f. (Novalis 42, 203). Alain Bosquet: *Surrealismus 1924–1949. Texte und Kritik*, Berlin o. J. Ein erzählerisches *chef d'oeuvre* des Surrealismus: André Breton: *Nadja*, Paris 1928, Übersetzung und Nachwort von Max Hölzner, Pfullingen 1960. – Ein lyrisches: Paul Eluard: *Hauptstadt der Schmerzen*, deutsch von Gerd Henniger, Berlin o. J. – Zur Malerei: *Surrealismus*, Text von Patrick Waldberg, Sammlung *Der Geschmack unserer Zeit*, hrsg. von Albert Skira, Genf 1962. Stefan George: *Werke*, 2. Band, München und Düsseldorf 1958 (Baudelaire: *Die Blumen des Bösen*, Umdichtungen: S. 230–335. – Zeitgenössische Dichter, Übertragungen, 2. Teil: Verlaine, Mallarmé, Rimbaud, Régnier S. 403–434). –

*Das trankene Schiff und andere französische Gedichte von Chénier bis Mallarmé*, deutsch von Wilhelm Hausenstein, Einleitung von Benno Reifenberg, München 1950. – *Symbole und Signale. Frühe Dokumente der literarischen Avantgarde*, Texte von Baudelaire, Poe, Rimbaud, Lautréamont und Mallarmé, hrsg. von Wolfgang Kraus, Bremen 1961.

Charles Baudelaire: *Ausgewählte Werke*, 3 Bände in einem, hrsg. und eingeleitet von Franz Blei, München 1925. (Diese Ausgabe enthält auch die »Kritischen und nachgelassenen Schriften.«) – Charles Baudelaire: *Die Blumen des Bösen*, übertragen von Carl Fischer, Nachwort von Herbert Cysarz, Berlin-Frohnau/Neuwied/Rh. 1955. – Charles Baudelaire: *Ausgewählte Gedichte*, deutsch von Wilhelm Hausenstein mit einem Essay (S. 159–257), Freiburg/München 1954. – Charles Baudelaire: *Prosadichtungen*, übertragen von Walther Küchler, Heidelberg 1955. – Walter Benjamin: »Über einige Motive bei Baudelaire«, in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Siegfried Unseld, Frankfurt/M. 1961, S. 201–245. – Jean-Paul Sartre: *Baudelaire*, Paris 1947, Hamburg 1953. – Paul Arnold: *Das Geheimnis Baudelaire's*, Berlin o. J. – Stéphane Mallarmé: *Gedichte und Der Nachmittag eines Fauns*, übertragen von Remigius Netzer, München 1946. – Stéphane Mallarmé, *Gedichte*, zweisprachig, Nachwort von Richard von Schaukal, Freiburg/Brsg. 1947. – Stéphane Mallarmé: *Sämtliche Gedichte*, französisch und deutsch, übertragen von Carl Fischer, Heidelberg 1974. – Das Standardwerk der Sekundärliteratur: Kurt Wais: *Mallarmé*, München 1951.

Arthur Rimbaud: *Sämtliche Dichtungen*, deutsch von Walther Küchler, Heidelberg 1955. – Arthur Rimbaud: *Briefe und Dokumente*, hrsg., übersetzt und erläutert von Curt Ochwadt, Heidelberg 1961. – Enid Starkie: *Das trankene Schiff. Das Leben Jean Arthur Rimbauds*, London 1936, deutsch Hamburg 1948. Paul Verlaine: *Gedichte*, deutsch von Hannelise Hinderberger, Köln 1967.

99 Norbert Neudecker: »Der Weg als strukturbildendes Element im Drama«, in: *Deutsche Studien* 11, Meisenheim am Glan 1972, S. 99–111. – Weitere Literatur zum Weg-Motiv und -Symbol: Otfried Becker: »Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken«, *Hermes-Einzelschriften* 4,

- Berlin 1937. – Bruno Snell: »Das Symbol des Weges«, in: *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955, S. 320–332. – Klaus Weiss: *Das Bild des Weges*. Ein Schlüssel zum Verständnis des Zeitlichen und Überzeitlichen in T. S. Eliots »Four Quartets«, Bonn 1965.
- 100 August Strindberg: *Sämtliche Werke*, Deutsche Gesamtausgabe, Unter Mitwirkung von Emil Schering als Übersetzer vom Dichter selbst veranstaltet, München 1902ff., VI. Abt., Band 4, S. 84. Zitiert von Neudecker, S. 101.
- 101 *Werke*, IV: Abt., Band 4, S. 193. Zitiert von Neudecker, S. 104, Anm. 222.
- 102 Ester Peukert: *Strindbergs religiöse Dramatik*, Diss. Hamburg 1929, S. 97. Zitiert von Neudecker, S. 104.
- 103 Walter A. Berendsohn: *August Strindberg. Ein geborener Dramatiker*, München 1956, S. 38f. Zitiert von Neudecker, S. 104 Anm., 220.
- 104 Herbert Cysarz: »Freiheit und Fug der dichterischen Phantasie«, in: *Der Horizont*, Eine Auswahl von Vorträgen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Baden (Herrenalb), Band 7, 1964, S. 70ff.
- 105 Zitiert nach Vordtriede, S. 103. Dort S. 103–105 die weiteren Zitate unseres Abschnittes.
- 106 Kurt Müller-Vollmer: *Poesie und Einbildungskraft*, Zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts. Mit der zweisprachigen Ausgabe eines Aufsatzes Humboldts für Frau von Staël, Stuttgart 1967, S. 120–123, 40 (Dreiheit Künstler, Werk und Leser), 53, 56f., 61 (»Enthusiasmus«), 88, 220f., 224. Müller-Vollmer bemerkt S. 112 (dazu S. 2 und 107–112): »Der Kunst hat Humboldt damit bereits den Status verliehen, den sie in der Moderne, beginnend mit Baudelaire und den französischen Symbolisten, einzunehmen bestimmt war.«
- 107 Die Zitate des Abschnittes bei Vordtriede, S. 107, 145, 101.
- 108 Novalis: *Schriften*, 2. Band, hrsg. von Richard Samuel mit Hans-Joachim Mahl und Gerhard Schulz, Stuttgart 1960, S. 29–103, 299–309 Einleitung von Mahl, 104–296 Texte von Novalis, 345–359 Fichte-Exzerpte von Novalis. Die Fragmente von Novalis nebst Lesarten sind in diesem und im 3. Band, 1968, textkritisch abgedruckt. Vordtriede zitiert nach der Ausgabe von Ernst Kamnitzer, Dresden 1929, in der die Fragmente thematisch angeordnet sind. Eine derzeitige Auswahl: Novalis: *Werke und Briefe*, München 1953. – Die gebotene Umstellung auf die textkritische Ausgabe der »Schriften« dürfte ohne Einfluß auf unsere Materie sein.
- 109 Eine Erkenntnis von Hugo Kuhn, zitiert von Vordtriede, S. 112.
- 110 Die Zitate des Abschnittes Vordtriede, S. 112–117.
- 111 Vordtriede, S. 107.
- 112 Vordtriede, S. 110. Vgl. auch S. 13f., 26 (»Künstlerproblematik«), 45 (»Hauptpunkte des symbolistischen Manifests«).
- 113 Vordtriede, S. 55; vgl. auch S. 61, 76, 143 (»ironisch eingesetzte Symbole«), 111, 64, 77 (»Auswechslung des Symbols als Existenzspiegel«).
- 114 *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Zweite Hälfte, VI. Band der *Gesammelten Schriften*, 5. Auflage Stuttgart/Göttingen 1958, 1968, S. 90–241, 307–320. Die Zitate S. 93, 98, 94, 96, 95, 98ff., 101f. – In der Abhandlung hat D. seine Dichtungstheorie erweitert und um eine poetische Technik ergänzt; Standpunkt, Perspektive und Methode sind dieselben wie in der Rede. Die von uns aus dem Vortragstext zitierten Sätze kehren in der Abhandlung wörtlich wieder. Wir weisen das in den folgenden Anmerkungen nach.
- 115 Ebenso in der Abhandlung, S. 138f., 165–167.
- 116 Fast wörtlich auch S. 165.
- 117 Gleichsinnig S. 137ff., 171.
- 118 Gleichsinnig S. 167–169. Bildungsprozesse werden vom Zusammenhang des Seelenlebens aus erwirkt: S. 142f. Die hierbei wie auch im weiteren Schaffensprozess des Dichters zutage tretende Energie wird von Dilthey des öfteren erwähnt, so z. B. S. 128, 130, 134, 136, 145, 161f., 226. »Das Wesenhafte« S. 186, 188. »Das Typische« S. 185–188, 224f. »Idealisierung der Bilder« S. 174; »Idealität Prinzip aller Kunstwirkung« S. 156, 174; »Leistung des Genies« S. 230, 237.
- 119 Die Prüfung von Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten, Normen und Regeln des dichterischen Schaffensprozesses ist die Hauptsache Dilthey's, wobei er die Allgemeingültigkeit aus der gleichbleibenden Natur des Menschen herleitet, das Zeitgebundene, Historische, Variable aber ununterbrochen konstatiert. Vgl. S. 100, 126, 157, 175f., 186–189, 207, 230, 232, 238, 241.
- 120 S. 130f., 153f., 177, 186, 191: »Die eine selbige Menschennatur läßt nach denselben Gesetzen schaffende Kunst und nachführenden Geschmack entstehen, und beide einander entsprechen.« Weiter das ganze Kapitel S. 190–197 »Das dichterische Schaffen und der ästhetische Eindruck« sowie S. 199 (»Vorgang im Hörer oder Leser«), 209, 213, 226. Die »Normen des Schaffens« und die »Prinzipien des poetischen Eindrucks« erwähnt D. des öfteren in einem Atemzug, so S. 177, 232, 238.
- 121 Gleichsinnig mit wörtlichen Anklängen S. 117, 136, 161, 175, 187, 227, 237.
- 121a Siehe Anm. 119.
- 121b Siehe Anm. 118.
- 122 S. 227: »So drückt sich in einem Kreis armer, verkümmert Symbolen der Kreis der inneren Zustände des Irren aus. Reicher, freier entfaltet sich diese Beziehung in Sprache, Mythos und Poesie, aber dennoch gesetzmäßig. So ist auch die Zahl der Grundmythen, in welchen aus den Erlebnissen des eigenen Inneren das Äußere, Ferne und Jenseitige faßbar gemacht wird, begrenzt.« – Auf der gleichen Seite weiter oben zählt D. als Gegenstandsbereiche »Sprache, Mythos und metaphysische Begriffsdichtung« auf. Sechs Zeilen weiter spricht er von »Sprache, Mythos und Dichtung«, woraus dann am Ende des Absatzes »Sprache, Mythos und Poesie«, wird.
- 123 S. 187, 237, 165.
- 124 Wir haben allerdings, anders als Dilthey, die symbolische Deutung auf Mythen unserer Zeit beschränkt. Ob die Alten eine andere Auffassung hatten, das lassen wir dahingestellt. Die geistesgeschichtliche Frage »Ist der Mythos ein Symbol?« tangiert uns nicht (Karl-Heinz Volkmann-Schluck verneint die Frage im *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung NF 1, Köln 1972, S. 101–111: »Die mythische Welt ist vergangen, weil die mythische Sageweise verstümmt ist
- ... Der Weg zum Verständnis des Mythos ist weit, und er scheint nicht über das Symbol zu führen. Denn die symbolische Dichtung ist die Weise der Aneignung des Mythos durch den Logos, beruhend auf der metaphysischen Trennung von Sinnlichem und Übersinnlichem, eine Trennung, welche die Einkehr des Übersinnlichen ins Sinnliche in der Gestalt des Symbols allererst möglich macht.« Das ist richtig; Vereinnung setzt Entzweiung voraus. Was aber ist der Logos? Begriff oder – Symbol? Oder beides? Obschon wir mit Symbolen leben wollen, das Vergangene demnach nur in seiner Vergegenwärtigung beachten, der Historie enthalten, fügen wir der Traditionskette dennoch ein Glied ein. Nikolai Berdjajew: *Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums*, Tübingen 1930, schreibt S. 88f.: »Dem mystisch-symbolischen Wissen liegt nicht das Philosophem, sondern das Mythologem zugrunde. Der Begriff erzeugt das Philosophem; das Symbol – das Mythologem. ... Die religiöse Philosophie ist schon an sich Mythenschöpfung, Imagination. Von Plato und Plotin bis hinaus zu Schelling und v. Hartmann operieren alle Denker gnostischen Typs mit Mythologemen. Die ganze Gnosis Jakob Boehmes ist mythologisch. Hartmanns und Drew's Philosophie des Unbewußten ... ist durch und durch mythologisch. ... Das lebendige Wissen ist mythologisch ... Der Mythos ist Realität, und zwar eine unvergleichlich viel größere Realität als der Begriff. Es ist an der Zeit, damit aufzuräumen, Mythos mit Erfindung, mit Illusion des primitiven Intellekts, mit irgendetwas, was Realität dem Wesen nach entgegengesetzt wäre, zu identifizieren ... Hinter dem Mythos liegen allergrößte Realitäten, Urphänomene des geistigen Lebens verborgen ... Der Mythos ist immer konkret und bringt das Leben mehr zum Ausdruck als das abstrakte Denken es tut. ... Der Mythos stellt das Übernatürliche im Natürlichen, das Übersinnliche im Sinnlichen, das geistige Leben im Leben des Fleisches dar. Der Mythos verbindet in symbolischer Weise zwei Welten miteinander.«
- 125 Zur Vermeidung von Mißverständnissen muß betont werden, daß die Einbildungskraft natürlich bedingt ist, schon weil sie, wie Herder sagt, der »Knoten des Zusammenhangs zwischen Geist und Körper« ist. Herder erwähnt in den »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« den »Einfluß von Klima, Nation, geographischer Lage, Tradition und Volkscharakter auf die Einbildungskraft« (Karl Homann, *Archiv für Begriffsgeschichte* XIV/2, S. 277, Bonn 1970).
- 126 S. 145, 147, 165; 137; 237; 145–147, 212.
- 127 »Erlebnis« S. 313–317; »Bedeutung des Lebens« S. 238, 241; »Bedeutungslehre« S. 319f.; »Lebensideal« S. 156; »Lebenserfahrung« S. 238. Vgl. auch das schöne, vielgelesene Buch Dilthey's: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 12. Aufl. Göttingen o. J. Darin Goethe und die dichterische Phantasie, S. 111–169, sowie die Lessing- und Novalis-Aufsätze, die laut Dilthey, *Gesammelte Schriften* VI. Band, S. 211, Anm., »Ergänzungen« bringen; so hat laut S. 156, Anm. Dilthey zuerst im Lessing-Aufsatz auseinandergesetzt, wie aus dem »Lebensideal« sich erst die »Weltansicht« des Dichters bildet.
- 128 Vgl. Paul Arnold: *Esoterik im Werke Shakespeares*, Berlin o. J. – Zur Esoterik Goethes vgl. unsere Anm. 51.
- 129 Vgl. Kurt Müller-Vollmer: *Towards a Phenomenological Theory of Literature. A Study of Wilhelm Dilthey's »Poetik«*, Den Haag 1963. Müller-Vollmer schreibt dazu an den Verf. (Brief vom 13.8.1974): »In diesem Buch versuche ich zu zeigen, wie sich aus der Frühschrift »Die Einbildungskraft des Dichters«, aus dem Verlangensein in psychologischen und positivistischen Vorstellungen doch eine neue, auf die Phänomenologie abzielende Denkhaltung abzeichnet.« – Wie Dilthey's »Bausteine« in Umarbeitung waren, zeigen die Aufzeichnungen und Pläne *Gesammelte Schriften* VI, S. 307–320.
- 130 Vgl. Rudolf Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 4. Aufl. von Karl Roretz, Berlin 1927–1930, »Einbildungskraft« 1. Band, S. 303f., Art. »Phantasie« 2. Band, S. 424–433. – Karl Homann: »Zum Begriff Einbildungskraft nach Kant«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XIV, Bonn 1970, S. 266–302. – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Band 2, Basel/Stuttgart 1972, Art. »Einbildung, Einbildungskraft« Sp. 346–348 von J. H. Trede, Sp. 348–358 von K. Homann.
- 131 Besonders von Homann, *Archiv*, ins Blickfeld gerückt: S. 283f., 289–294.
- 132 Homann, im *Archiv* S. 291 und 280 mit Anm. 130.
- 133 Das Ritter'sche *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, 1971, Art. »Bild« Sp. 913–915 von D. Schlüter, 915–919 von W. Hogrebe: anschließend weitere Art. zum dialektischen und logischen Bild und Bildfeld. – *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild, Studienausgabe Band 1, München 1973, Art. »Bild« S. 247–255 von Eugen Biser.
- 134 Zur Geschichte von griechisch *phantasia* und lateinisch *imaginatio* vgl. den Art. »Phantasie« in Eisler's Wörterbuch. – Zu engl. und franz. *imagination* Homann, *Archiv*, S. 266f.
- 135 Psychotherapeutische Imaginationen werden von Ira Progoff geschildert: *Das Erwecken der Persönlichkeit* (Originaltitel: *The Symbolic and the Real*), Ein neuer psychologischer Weg zu einer reicheren Erfahrung der persönlichen Existenz, Zürich 1967, S. 104–121, 128, 134–142, 144f., 155.
- 136 Vgl. Mario Praz: *Liebe, Tod und Teufel. Die Schwarze Romantik*, aus dem Italienischen (1930, 1948) von Lisa Rüdiger, München 1963. Das Zitat von Sainte-Beuve S. 75, 333, Anm. 90.
- 137 Zur Allegorie vgl. Walther Killy: *Elemente der Lyrik*, München 1972, S. 94–113.
- 138 Leonhard Beriger: *Die literarische Wertung, Ein Spektrum der Kritik*, Halle/Saale 1938, S. 71: »Die weltanschauliche Grundhaltung, die zur Allegorie führt, ist die idealistische oder die christliche, die pantheistische führt zum Symbol.« Diese Zuordnung liest man des öfteren. Gleichwohl ist sie fragwürdig. – Auf S. 76 schreibt Beriger, »bei einem großen Kollektivgeschehen« dürfe und solle sich die Dichtung dem Tatsachenbericht nähern. Ja, die symbolische Gestaltung erscheint in solchen Fällen beinahe als Frevel.« Das ist richtig, es sei denn, ein Genie ist am Werk. Denn das Symbol schreckt vor keinem Grauen, vor keiner Größe zurück, nicht einmal vor der Apokalypse. Indessen, welcher Dichter wagt sich daran? – Beriger bekennt sich (S. 4) zu der »Grundanschauung« Ermatingers (siehe unsere Anm. 140). Dieser schildert Goethe als Pantheisten und spricht ihm eine »panthei-



und Benn«, in: *Das Schöne und das Wahre, Neue Studien zur modernen Literatur*, München 1958, S. 36f. (S. 38–182 wird das Oeuvre von Max Kommerell gewürdigt; am meisten gelobt werden dessen Essays über fremde Dichtung.)

- 159 Erich Kahler: *The Nature of the Symbol, Symbolism in Religion and Literature*, hrsg. von Rolls May, New York 1960. Referiert von Vordtriede, S. 108f., 102, 189, Anm. VI, 7. Die historische Entwicklung vom Zeichen zum Sinnbild, wie sie nach dem Kriterium Hegels (in der Encyclopädie) Kahler darstellt, soll nicht angezweifelt werden. Die Bilder der prähistorischen Höhlenbewohner sind bannende, beschwörende Besitzergreifungen der Tiere, die sie darstellen; die Tiere sind für die Beschwörer wirklich. Auch die totemistischen Götterbilder sind für den Gläubigen die Gottheit selbst. »Echte mythische und kultische Werke sind nicht als symbolische Werke gedacht, sondern sollen ein wirkliches Geschehen ausdrücken. Wir sind es, die a posteriori eine symbolische Bedeutung aus ihnen ablesen« (Vordtriede S. 109). Das mag historisch richtig sein. Der heute lebendige Mythos ist gleichwohl symbolischer Natur. Auch ist es falsch zu behaupten (Vordtriede, S. 8), der Prozeß vom Zeichen zum Sinnbild finde »nur in der Kunst statt«. Vordtriede (S. 109) selber schildert diesen Prozeß bei den christlichen Konfessionen: »Auch in der Messe wird dadurch, daß im magischen Vorgang der Transsubstantiation Blut und Leib des Herrn wirklich da sind, der Symbolcharakter des Bildes zunichte.« – »Man könnte sich fragen, ob echte Symbole nicht erst durch den Protestantismus möglich geworden sind, wo Brot und Wein nicht Leib und Blut des Herrn sind, sondern nur bedeuten.«

Wir selbst haben am tantrischen Symbolismus gezeigt, daß dieser als Technik religiöser Selbsterlösung mit echten, in der Reinheit intellektueller Anschauung sogar einmaligen Sinnbildern operiert. Wir stützen uns hierbei auf die einhellige Darstellung mehrerer Fachleute, die in den für uns einschlägigen Stellen unstreitig ist. Wie weit tantrische Praxis dem Ideal der Lehre gerecht wird, steht freilich auf einem anderen Blatt. Mircea Eliade (*Yoga*, S. 256, 301–304, 326–371, bes. 327, 342, 370f.) hat die »Symbiose Tantrismus-Schamaismus in bestimmten himalayischen Praktiken« untersucht sowie den Einfluß schamanischer Magie auf den Yoga. Die »Erosion durch die Massen« hat dazu geführt, daß »der Tantrismus schließlich große und kleine Volksmagie« integriert hat: »Wie jede Gnosis und jede Mystik, die sich ausbreitet und durchsetzt, vermag auch der tantrische Yoga auf seinem Weg in immer breitere und abseitigere soziale Schichten seiner Erniedrigung nicht zu entgehen.« Dem Lamaismus ist zusätzlich zum indischen Erbe von der einheimischen Bonreligion eine kräftige Portion Magie beigegeben worden. Ein Beispiel: die staatlichen Orakelpriester Tibets. Es ist erstaunlich, wie wenig kritisch ein so hochgebildeter Europäer wie der Lama Govinda von magischen Praktiken erzählt (siehe *Der Weg der Weißen Wolken. Erlebnisse eines buddhistischen Pilgers in Tibet*, Zürich und Stuttgart 1969). Vgl. dazu Günter Schüttler: *Die letzten tibetischen Orakelpriester*, Psychiatrisch-neurologische Aspekte, Forschungen zur Ekstase. Monographien und Expeditionsberichte. Wiesbaden 1971.

Ein »Magier« des 19. Jahrhunderts war der französische Abbé Alphonse Louis Constant (1816–1877), der

unter dem Pseudonym Eliphas Lévi zahlreiche Werke über die Magie veröffentlicht hat. Das Gedankengut Lévis ist ein Amalgam unterschiedlichster Provenienz. Seine Symbol-Definition: »Das Symbol als Formel oder Ausdruck des Mysteriums gibt dabei nur durch dem Bekannten entlehnte paradoxe Bilder die unbekannte Tiefe an.« (*Der Schlüssel zu den großen Mysterien nach Henoch, Abraham, Hermes Trismegistos und Salomon*, übersetzt und mit Nachwort versehen von Fritz Werle, Weilheim/Obb. 1966, S. 13. Im Nachwort wirft Werle auch die Frage auf: »Die Magie heute.«) Gegen Lévis Symboldefinition ist nichts zu sagen, wohl aber gegen »Mysterien der Halluzination und Geisteranrufungen« oder gegen »Die fluidischen Phantome und ihre Mysterien«. Schamanen und Zauberer haben ausgesiedet, die Zeiten der Beschwörung von Naturkräften ist vorüber, aber die Symbolik krankt an den ererbten Wucherungen. Die Magie ist der Krebs der Symbolik, so einsichtig, ja vernünftig manches an Lévis Weg zur Ganzheit und zu Gott ist.

Daß Riten, wie Govinda sie schildert, Eindruckskraft und den von ihm bewunderten Magiern Größe nicht abzuschreiben ist, kann die Bedenken gegen eine solche Entfesselung des Unterbewußten und Irrationalen nicht ausräumen. Trancezustände sollten unerwünscht sein.

- 160 *Das Tibetanische Totenbuch oder die Nachod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe*. Englische Fassung von Lama Kazi Dawa-Samdup, hrsg. von W. Y. Evans-Wentz, neu bearbeitet, kommentiert und eingeleitet von Lama Anagarika Govinda, Geleitwort und psychologischer Kommentar von C. G. Jung, Abhandlung von Sir John Woodroffe, Olten/Freiburg/Brsq. 1971 (2. engl. Auflage 1951). Die Zitate S. 207, 164, 214, 218, 223, 333.

Vgl. dazu Heinrich Zimmer: »Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1933, Band I, Zürich 1934, S. 9–94. Zum »tibetischen Totenbuch Bardo Tödel« S. 55–66; ein Vergleich mit den Erfahrungen von Ludwig Staudenmaier: *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, (Darmstadt 1968) S. 67–94. Enthalten in: Heinrich Zimmer: *Indische Sphären. Gesammelte Werke*, 5. Band, Zürich und Stuttgart 1963, S. 146–215. – Lauf: *Erbe Tibets*, S. 149–162. Lauf: *Das Bild*, S. 54, 56. Lauf: *Geheimlehren tibetischer Totenbücher* (Anm. 156), muß ergänzend herangezogen werden.

- 161 *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*, mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung, Text und Erläuterungen von Richard Wilhelm, Zürich und Stuttgart 1964. – Vgl. Dazu Erwin Rousselle: »Seelische Führung im lebenden Taoismus«, in: *Eranos* 1933, Band I, S. 139; nachgedruckt in: *Zur seelischen Führung im Taoismus. Ausgewählte Aufsätze*, Darmstadt 1962, S. 32.

- 162 In der *Goldenen Blüte* S. 19f. und 55 (Beispiele europäischer Mandalas, von Patienten Jungs spontan geschaffen). – C. G. Jung: »Zur Empirie des Individuationsprozesses«, »Über Mandala-Symbolik«, beide in: *Gestaltungen des Unbewußten*, Zürich 1950. – C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952, S. 139–307 (»Mandalasymbolik«).

- 163 Vgl. *Der Mensch und seine Symbole* von C. G. Jung u. a., Olten/Freiburg i. Br. 1968 (siehe Stichwort »Mandala« S. 317).

- 164 Vgl. Herbert Kessler: *Durchlässige Wände. Ansichten – Einsichten*, München-Neubiberg 1972.

- 165 *Yoga*, S. 236.

- 166 Zahlreiche Abbildungen enthalten die Bücher von Lauf sowie Philip Rawsons *Tantra. Der indische Kult der Ekstase*, München/Zürich 1974. – Rawson beschäftigt sich mit den tantrischen Geschlechtssymbolen und dem sexuellen Ritual unbefangen; Avalon war deswegen noch als Apologet aufgetreten; siehe *Shakti und Shakta*, XXVII. Kapitel, S. 361–392. Rawson (S. 14): »Das Hauptsymbol des Tantra ist Sex.« Für den buddhistischen Tantrismus lehnt Govinda (*Grundlagen*, S. 109–116) das mit Nachdruck ab. S. 115: »Die geschlechtliche Polarität wird somit zu einem bloßen Sonderfall der universalen Polarität, die auf allen Stufen erkannt und durch Erkenntnis überwunden werden muß ...« Unvoreingenommen Eliade, *Yoga*, S. 261–277. – Vgl. Herbert V. Guenther: *Tantra als Lebensanschauung*, Bern/München/Wien 1974, Untertitel auf dem Schutzumschlag: Selbstverwirklichung und Seinerkenntnis durch das gesteigerte Erlebnis der körperlichen Liebe. Symbole der Einheit und Wandlung. S. 121–172.

- 167 *Emblematik und Drama*, S. 26, 30, 41, 32.

- 168 *Das Erbe Tibets*, S. 118. Gleichsinnig Eliade: *Yoga*, S. 228–237, 253, 421. Hier sei an unsere Zweite Betrachtung »Lebendiger Mythos als Symbol« sowie an die Vergleiche Kerényis erinnert, die er zwischen den Mandalas und dem rituellen Kreisumriß römischer Städtegründung gezogen hat (siehe S. 36).

- 169 Im Christentum appellieren insbesondere die Ignatianischen Exerziten an die Einbildungskraft; etwa heißt die Anweisung Ziffer 53: »Ich stelle mir Christus, unsern Herrn, gegenwärtig und am Kreuz hängend vor ... Und indem ich ihn so zugerichtet und so an das Kreuz geheftet sehe ...« oder die »Vorübung unserer Herr, predigend durchzog.« Entnommen aus: Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*, hrsg. von E. Raitz v. Frentz S. J., Freiburg/Brsq. 1952. – Karl Rahner: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitenbuch*, München 1965. – Sehr kritisch: Ernesto Buonaiuti: »Die Exerziten des hl. Ignatius von Loyola«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1935, Band III, S. 304–322. (S. 316 wird von einem »beängstigenden Appell an die Kräfte der Einbildung und der Vorstellungskraft« gesprochen und daß diese Kräfte »den Geist des Exerziten bis zur Halluzination und bis zum übersteigerten Grauen reizen ...«)

Der tantrischen Imaginationslehre sehr verwandt ist jene von E. T. A. Hoffmann, zumindest in der Auffassung, die Peter von Matt vertritt: *Die Augen der Automaten. E. T. A. Hoffmanns Imaginationslehre als Prinzip seiner Erzählkunst*, Tübingen 1971. So schreibt von Matt (S. 6), daß nach Hoffmanns Überzeugung »das Kunstwerk im Innern des Künstlers vollendet und vollkommen da ist, unabhängig von der Ausführung, als ein Ganzes und Fertiges, und daß der Prozeß der Transformation ins äußere Dauernde selten ohne Verlust abgeht.« Hoffmann begründet sein Theorem (S. 36 Anm.) mit dem Argument, daß »man nur das lebendig und wahrhaftig ans Licht befördern kann, was man eben so im Innern geschaut«. Das Hoffmann'sche »Schauen« wird von Matt als »Pro-

jektion« verstanden; der Welt komme »nur die Funktion eines Substrats« zu. Beim »Schauen« werde nicht die Welt beobachtet, sondern »mit einem dichten, changierenden Gewebe der Phantasie« überzogen.

- 170 *Das Tibetanische Totenbuch*, S. 295.

- 171 *Ibid.*, S. 311 mit Anm. 22.

- 172 Vgl. Underhill, *Mystik*, (s. Anm. 418), I. Teil, 6. Kap. »Mystik und Symbolik«.

- 173 *Symbolon* NF 1, S. 11–13.

- 174 Wolff-Windegg: *Symbol und Schweigen* (Anm. 51).

- 175 München 1964, S. 426, 431 f., 610.

- 176 *Die Polarität im Aufbau des Charakters. System der konkreten Charakterkunde*, Bern/München 1966, S. 273.

- 177 *Melancholia. Eine Trilogie des Geistes*, Erlenbach-Zürich 1953, S. 143–146, 134–136.

- 178 »Phantasie und Traum«: August Vetter: *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, Anhang S. 117–136, Stuttgart 1950.

- 179 Zitiert nach Andrew Jaszi: *Entzweiung und Vereinigung*, S. 66. Siehe Goethes Fragment »Über den Granit«.

- 180 Otto Kankleit (s. Anm. 76), S. 178, 174, 21 f., 24, 91, 179.

- 180a *Ibid.*

- 181 Vgl. Helmut Seiffert: *Einführung in die Wissenschaftstheorie* 2, München 1970, S. 2–4, 16–39.

- 182 Die überbewußten Intuitionen meiner Ander-Ich-Erfahrung nebst der daraus abgeleiteten Theorie habe ich im *Schönen Wagnis* (s. Anm. 15) beschrieben.

- 183 Hans Volkelt: »Grundbegriffe der Ganzheitspsychologie«, Friedrich Sander: »Zur neueren Gefühlslehre«, beides in Sander/Volkelt: *Ganzheitspsychologie. Grundlagen, Erlebnisse, Anwendungen*, Gesammelte Abhandlungen, München 1967, S. 51–65, 125–146.

- 184 Hans Cornelius: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig 1897, S. 76f. Dazu Sander/Volkelt, S. 129f., und Albert Wellek: *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie. Zwölf Abhandlungen zur Psychologie und philosophischen Anthropologie*, Bern/München 1969, S. 151.

- 185 Felix Krueger: *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie*, Leipzig 1936, S. 14, 18. Die Abhandlung findet sich heute in dem Sammelband: Felix Krueger: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, hrsg. von E. Heuss, Berlin 1953.

- 186 Vgl. Gerhard Frey: *Philosophie und Wissenschaft. Eine Methodenlehre*, Urban-Taschenbücher 133, S. 21–23, 130.

- 187 *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, 61911, III, S. 600.

- 188 Friedrich Großart: *Gefühl und Strebung, Wesen und Systematik des Gefühls*, München 1961. – Ich selbst habe die Begriffe Gefühl, Gemüt und Gewissen, Vernunft und Geist im *Schönen Wagnis* (s. Anm. 15) eingehender erörtert.

- 189 München/Basel 1968. – Zur Willens-Metaphysik vgl. Heinz Heimsoeth: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart 1958, S. 204–251.

- 190 Zitiert nach Albert Wellek: *Das Problem des seelischen Seins*. Die Strukturtheorie Felix Kruegers:



- Deutung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Wissenschaftslehre und zur Theorie des Charakters, Meisenheim/Wien 1953, S. 28, 40, 42.
- 191 Vgl. Herbert Kessler: »Der Wille zum Wert. Wertordnung und Wertakzent bei der Lebensgestaltung«, in: *Beihfte zur Zeitschrift für philosophische Forschung* 33, Meisenheim/Glan 1975.
- 192 Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt/M. 1956; darin das Kapitel XIII: »Nietzsches Lehre vom großen Mittag«.
- 193 *Meine Durchlässigen Wände* (s. Anm. 164) beginnen mit der Betrachtung »Angst und Hoffnung im 20. Jahrhundert«. Das Stück II des *Schönen Wagnisses* hat den Titel »Angst und Hoffnung. Eine vielleicht erbauliche Ansprache«.
- 194 *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie*, S. 73f.
- 195 D. Lioba Munz OSB, eine bildende Künstlerin der Abtei St. Maria, Fulda, und – ähnlich Ida Ehre von den Hamburger Kammerspielen, beide bei Kankleit: *Das Unbewußte als Keimstätte des Schöpferischen*, S. 172, 176. Dort die Selbstzeugnisse, Ahnungen bekundend, von Ruth Schaumann S. 148, Hans Grimm S. 134, Svend Fleuron S. 129f., Konrad Lorenz S. 104.
- 196 Vgl. Wellek: *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, S. 194–204. »Praktische Intuition« S. 277, 306, »Zur Vorbereitung eines Einfalls und zur Methode gerichteter Intuition« S. 107, 119, 274f., 278f., 424, Anm. 14, 15.
- 197 Hans Leisegang: *Denkformen*, Berlin 1951, S. 142, 205 – L. Abegg schreibt, daß die intellektuelle Intuition zwar auf irrationalen Wege zustande komme, jedoch – wie schon der Name besagt – ein verstehbares, ein intellektuell erfäßbares Denkresultat zur Folge habe, das »der Prüfung durch das gerichtete Denken unterliegt«. Vgl. *Ostasien denkt anders. Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes*, 1948, Neuausgabe München 1970, S. 43. – Romano Guardini möchte »den Intuitionsakt in seinem Wesen unangetastet ... lassen, ihm aber durch eindeutige, wissenschaftlich geschärfte Begriffe den Weg vorschreiben. Dazu sei ein »Begriffsgefüge besonderer Art«, nämlich ein Gefüge »im Gegensatzverhältnis stehender Begriffe« imstande – das ist die Polarität. Vgl. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten*, Mainz 1955, S. 24f.
- 198 Vgl. Wellek: *Polarität* (s. Anm. 176), S. 105, 108–111, 277.
- 199 *Weisheit und Illusionen der Philosophie*, Frankfurt am Main 1974, S. 115, 208.
- 200 Vgl. die Werke von Leopold Ziegler und Kirchgässner sowie das *Eranos-Jahrbuch XVII* (1949), Anm. 29f. Weiterhin das Buch von Mary Douglas, Anm. 331.
- 201 Vgl. Klaus Mehnert: *Jugend im Zeitbruch, Woher – wohin?*, Stuttgart 1976 (Ein Überblick über die weltweiten Studentenunruhen seit 1960).
- 202 Siehe die Tafel 30 in Philip Rawson/Laszlo Legeza: *Tao. Die Philosophie von Sein und Werden*, München o. J.
- 203 *Die mächtigen Zeichen*, Basel u. a. 1959, S. 281.
- 204 »Riten der Tiere«, in: *Eranos-Jahrbuch Band XIX* (1950): *Mensch und Ritus*, Zürich 1951, S. 374.
- 205 *Das Tier als soziales Wesen*, nach der 2. Aufl. Zürich 1953, Freiburg im Breisgau 1964, S. 307–309. Das X. Kap. »Rituale« entnimmt manche Teile dem *Eranos-Vortrag*. Das Buch ist jedoch als Ganzes für unser Thema wichtig, ähnlich wie auf humaner Ebene der *Eranos-Band XIX Mensch und Ritus*.
- 206 Ich folge dem *Eranos-Vortrag*. Zitate S. 365, 384, 368, 362, 392, 383, 389.
- 207 Vgl. von Irenäus Eibl-Eibesfeldt: a) *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1971. – b) *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Wien u. a. 1973. – »Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen«, in: *Neue Anthropologie*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer/Paul Vogler, Stuttgart 1972, Band 2, S. 3–59. – Vgl. auch Wolfgang Wickler: a) *Stammesgeschichte und Ritualisierung. Zur Entstehung tierischer und menschlicher Verhaltensmuster*, München 1970. – b) *Die Biologie der zehn Gebote*, München 1971. – Konrad Lorenz: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München/Zürich 1973.
- 208 *Eranos-Vortrag*, S. 396, 358, 390, 400. – Zur Kleingruppe in der Stammesgeschichte hat sich Gottfried Kurth in dem *Sammelband Verhaltensforschung ...* (s. Anm. 210), S. 101–103, geäußert.
- 209 In: *Ursprung und Gegenwart des integralen Bewußtseins*, Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e. V., Band 4, Mannheim 1976, S. 98–116.
- 210 Vgl. den *Sammelband Verhaltensforschung im Rahmen der Wissenschaften vom Menschen*, hrsg. von Friedrich Keiter, Göttingen u. a. 1969. – Friedrich Keiter: *Verhaltensbiologie des Menschen auf kultur-anthropologischer Grundlage*, München/Basel 1966. – *Neue Anthropologie*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer/Paul Vogler, Stuttgart/München 1974/75, 7 Bände: Biologische, Sozial-, Kulturanthropologie, Psychologische und philosophische Anthropologie.
- 210a *Ibid.*
- 211 Im *Sammelband Verhaltensforschung ...*, s. Anm. 210, S. 169.
- 212 F. J. J. Buytendijk: »Das menschliche Spielen«, in: *Neue Anthropologie* (s. Anm. 210), Band 4, S. 88–122. – Johan Huizinga: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek/Hamburg 1956. (Dieses Werk und Sartres Auffassung des sogenannten Rollenspiels in der Gesellschaft wird von Buytendijk rezensiert.) Das Spiel hat durch jüngste Erkenntnisse von Naturwissenschaftlern eine enorme Aufwertung erfahren. Das Buch des Nobelpreisträgers Jacques Monod: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (deutsch mit Vorwort von Manfred Eigen, München 1970) hat großes Aufsehen erregt; es plädiert für ein mechanistisches Weltbild. Frei hiervon ist Eigen selbst. Beim Würfelspiel sorgt der Wurf für den Zufall, die Spielregeln für die Gesetzmäßigkeit. Beides zusammen bestimmt den Spielablauf. Der Nobelpreisträger Manfred Eigen und seine Mitarbeiterin Ruthild Winkler haben in ihrem Werk: *Das Spiel – Naturgesetze steuern den Zufall* (München/Zürich 1975) dargelegt, daß das gleiche Prinzip alles Geschehen im Universum bestimmt.
- 213 *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1918, S. 63. – Vgl. auch Kirchgässner: *Die mächtigen Zeichen*, S. 311–315. – Hugo Rahner: »Der spielende Mensch«, in: *Eranos-Jahrbuch* 1948, Band XVI, Zürich 1949, S. 11–87 (eine »theologia ludens«)
- 214 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, S. 97–127, bes. 103–110, 464f. – Zum Symbol S. 7, 68–74, 146f., 381f.
- 215 Zitiert nach Buytendijk, S. 107; Quelle: *Les idées et les ages*, Paris 1927, S. 177.
- 215a Buytendijk, S. 106–109.
- 216 Vgl. Ludwig J. Pongratz: *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern/München 1967. Erörtert werden die Begriffe Seele und Seelenleben, Bewußtsein – Unbewußtes, Erleben – Verhalten.
- 217 Siehe das Stichwort »Instinkt« in den Registern der Werke von C. G. Jung; *Gesammelte Werke*, Olten/Freiburg im Breisgau, früher Zürich/Stuttgart. Zum Instinktverständnis vgl. Leonhard Schlegel: *Grundriß der Tiefenpsychologie*, Band IV: *Die Polarität der Psyche und ihre Integration. Eine kritische Darstellung der Psychologie von C. G. Jung*, München 1973, S. 118–122 »Archetypus und Instinkt«, 284–289 »Instinktverlust«; 10, 144–146 »psychische Energie«, 19, 336 »Libido«.
- Zum Instinktverständnis von Freud siehe die *Psychoanalytischen Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung*, hrsg. von Humberto Nagera, Frankfurt/M. 1974, S. 19–22. Zur Libido- und Triebtheorie 17–238; zum »dynamischen Gesichtspunkt« 344–347; »Todestrieb« 48–51.
- 218 C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich/Stuttgart 1965.
- 219 Kindler Tb. *Geist und Psyche* 2009, München o. J.
- 220 2., unveränderte Auflage Darmstadt 1961. Der Begriff »Mystik« ist hier zu hoch gegriffen; die »hermetische Kunst« ist keine Mystik, sondern operative Symbolik.
- 221 C. G. Jung: *Gesammelte Werke*, Olten und Freiburg/Brs. : V. Band 1973, hrsg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüt: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. – VI. Band, 10., revidierte Auflage Zürich und Stuttgart 1967, hrsg. von Marianne Niehus-Jung, Lena Huwiz-Eisner, Franz Riklin: *Psychologische Typen*. – IX. Band, 2. Halbband, hrsg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüt: *Aion, Beiträge zur Symbolik des Selbst*, Olten/Freiburg i. Br. 1976. – XI. Band, Zürich und Stuttgart 1963: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen*. – Daraus die Studienausgabe, 5., erweiterte Aufl. Olten und Freiburg/Brs. 1971: *Psychologie und Religion*. – XV. Band 1971, hrsg. von Dieter Baumann, Lilly Jung-Merker, Elisabeth Rüt: *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*. – In der Reihe *Psychologische Abhandlungen*, hrsg. von C. G. Jung, Band VIII: *Aion, Untersuchung zur Symbolgeschichte*, mit einem Beitrag von M.-L. von Franz, Zürich und Stuttgart 1951. – Band V: *Psychologie und Alchemie*, 2., revidierte Aufl. Zürich 1962. – Band X – XII: *Mysterium Coniunctionis, Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Teil I und II: »Die Symbolik der Polarität und Einheit«, Teil III: »Aurora Consurgens; Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik«, von M.-L. von Franz, Zürich und Stuttgart 1955–1957. – C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 3., überarbeitete Aufl., Zürich und Stuttgart 1965, S. 58–75 »Die Symbolbildung«. – *Der Mensch und seine Symbole*, von C. G. Jung, Marie-Louise von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé, Olten/Freiburg/Brs. 1968. – Von den Schülern Jungs sind einschlägige Werke in den »Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich« veröffentlicht worden. Hingewiesen sei außerdem auf die Veröffentlichungen von Erich Neumann, Esther Harding und Ira Progoff. Von Jung und Neumann sind mehrere Vorträge in den *Eranos-Jahrbüchern* publiziert worden.
- 222 Die Symbolik ist ein Grundbegriff von Freuds Traumtheorie; siehe *Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung*, hrsg. von Humberto Nagera, Frankfurt a. M. 1974, Art. »Symbolik« S. 313–317. – Eine kurze Darstellung der Traumsymbolik von Freud, Stekel und Adler sowie des Symbolbegriffes von Jung gibt Friedrich W. Doucet: *Psychoanalytische Begriffe. Vergleichende Textdarstellung Freud-Adler-Jung*, Kompaktwissen Nr. 7, München 1972, S. 155–159. – Eine ausführliche vergleichende Darstellung und Kritik der Symboltheorie von Freud, Jones, Silberer, Jung sowie von Klages bietet Dieter Wyss: *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen*, 2. erweiterte Aufl. Göttingen 1966; siehe die Stichwörter von »Symbol« bis »Symbolismus« S. 440. – Alfred Lorenzer: *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt a. M. 1972.
- Da Jungs Grundbegriffe allmählich entstanden und in widersprüchlichen Formulierungen in seine Theorie eingegangen sind, sind der *Sammelband Der Mensch und seine Symbole* und die von Jung gebilligte Synopsis von Jolan oder Jolande Jacobi sehr nützlich; diese in den beiden Büchern *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*, 3., verbesserte Aufl., Zürich 1949. – *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie* C. G. Jungs, Zürich 1957. – Beachte auch Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, Olten/Freiburg i. Br. 1971.
- Eine »kritische Darstellung der Psychologie von C. G. Jung unter Einbezug von Gesichtspunkten aus der daseinsanalytischen Betrachtungsweise von M. Boss, der anthropologischen Psychotherapie von V. v. Gebssattel, der Lehre von der Großen Erfahrung von Graf Dürckheim sowie ergänzt durch einen Überblick über die sogenannten meditativen Erfahrungen in der Psychotherapie ...« bietet Leonhard Schlegel: *Grundriß der Tiefenpsychologie unter besonderer Berücksichtigung der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Band IV: *Die Polarität der Psyche und ihre Integration*, München 1973. – Zu einer kritischen Würdigung der Symboltheorie Jungs sind das Taschenbuch Schlegels und das umfangreiche Werk von Wyss sehr hilfreich.
- Eine heftige Polemik hat die Religionspsychologie Jungs entfacht, dem vorgeworfen wurde, er überschreite »die Grenzen der Psychologie in den wesentlichsten Punkten« und verkünde »die neue, die einzig noch wahr sein könnte, die Religion der reinen psychischen Immanenz«. Jung hänge einem gnostischen Gotte an, der die »Identität Gottes mit dem Menschen« auf Erden realisieren werde. Dies die Vorgehalten von Martin Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, S. 5, 94–114, 157–162. Liest man unbefangen die *Erinnerungen, Träume, Gedanken* von C. G. Jung (aufgezeichnet und hrsg. von Aniela Jaffé, Zürich/Stuttgart 1967), so kann man sich der Auffassung nicht verschließen, daß Jungs Religions-

psychologie Ausdruck seiner eigenen Religiosität ist, einer neuen, von der gnostizistischen Aufblähung gereinigten Gnosis. Wiewohl in vielen anders geartet als Rudolf Steiner, ist Jung wie jener Gnostiker. Vgl. Gerhard Wehr: *C. G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse*, Stuttgart 1972, bes. S. 216–224. Wie fruchtbar Jungs Gedankengänge für die Religion sein können, zeigen neben den *Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich* von Hans Schär und Gerhard P. Zacharias die Bücher des Philosophen und Theologen Raymond Hostie, der lange mit Jung in dessen Institut zusammengearbeitet hat (*C. G. Jung und die Religion*, Antwerpen und Utrecht 1955, Freiburg i. Br./München 1957), sowie des Genfer Tiefenpsychologen Charles Baudouin (*Psychoanalyse des religiösen Symbols*, Würzburg 1962). Beide Bücher sind in kath. Verlagen erschienen; das von Baudouin trägt das Imprimatur des Abtes von Einsiedeln. Die Rezeption von Jungs Werk durch kirchlich gesinnte Christen ist also längst im Gange. Sie ist vollauf berechtigt, ähnlich wie die Läuterung von Jungs Begriffswelt. Es ist das Schicksal vieler großer Pioniere, daß an ihrem Opus Sofflacken des Entstehungsprozesses kleben.

Nahebei gelagert ist das Problem der weltanschaulichen Bedingtheit aller Tiefenpsychologie. Freud und Jung haben sich als naturwissenschaftlich forschende und urteilende Mediziner und Ärzte empfunden und strengste Wissenschaftlichkeit postuliert. Daß auch Freuds positivistische Konzeption Weltanschauung ist, hat Dieter Wyss nachgewiesen (S. 399–401, 405, 325, 346f., 380, 382, 390–392, 164, 287). Jung hat »diesen Grundkonzeptionen Freuds von Anfang an seine Weltanschauung gegenübergestellt«, ohne indessen Freuds Positivismus zu überwinden. Jungs »Auffassung des Menschen, bei aller Anerkennung, die sie dem »Werde, der du bist« entgegenbrachte, hat die positivistischen Irrtümer mitgeschleppt und damit seiner Konzeption einen ausgesprochen »zwitterhaften« Charakter gegeben.« Die empirische Nachprüfbarkeit wichtiger Grundbegriffe Freuds ist gegeben; die Wissenschaftlichkeit seines Systems ist »innerhalb gewisser Bereiche« zu bejahen. Freuds System ist zwar keine naturwissenschaftliche, wohl aber eine »verstehende Psychologie«, ungeachtet der »positivistischen Deutung der Psyche«, ungeachtet auch dessen, daß von Freud dem pseudonaturwissenschaftlichen »Systemgedanken zuliebe die Wirklichkeit der Seele, die Wirklichkeit der klinischen Symptome, die Wirklichkeit des Menschen übersehen und verzerrt interpretiert« wurde. Die »Wissenschaftlichkeit« von Freuds System »wird durch den grundsätzlichen Irrtum erkaufte, seelisches Geschehen nach dem Schema der rationalen Willenshandlung verstehen zu wollen.« Jungs System, das eben die irrationale »Wirklichkeit der Seele« eher erfaßt als Freud, erkaufte diesen Vorteil durch mangelnde Präzision der Begriffe, durch das Aufstellen von Behauptungen, die sich unmittelbarer Beweiskraft entziehen, durch Verallgemeinerungen von Einzelbeobachtungen. »Es müsse bei Jungs System »von einer Weltanschauung psychologischen Inhalts gesprochen werden.« Zuvor sagt Wyss freilich generell: »was für eine Art Psychologie man treiben will, ist letzten Endes immer eine Frage der persönlichen Entscheidung, da jede (Tiefen-)Psychologie letzten Endes auf einem vorgegebenen »weltanschaulichen« Boden steht. Um mit Viktor von Weizsäcker zu reden, ist die Wahrheit eben kein rationales, sondern ein irrationales Problem der Entscheidung.« Ich wür-

de sagen: sowohl ein rationales, als auch ein irrationales Problem der Entscheidung; anders formuliert: ein von Gefühl und Intellekt mitgeprägter Willensakt. Damit haben wir das Plateau unserer symbolischen Weltanschauung erstiegen: kein Symbol ohne weltanschaulichen Standpunkt. Das Symbol wird im deuten Verstehen erlebt. Zum Symbol wird ein Zeichen durch seine Be-Deutung; es gibt ohne Interpretation überhaupt kein Symbol. Jedes Be-Deuten aber erfolgt von einem weltanschaulichen Standpunkt aus. Da der Vergleich Steiner – Jung erwähnt wurde, hier eine Darstellung anthroposophischer Symbolik: Fred Poeppig: *Ur-Symbole der Menschheit unter besonderer Berücksichtigung der Rosenkreuzersymbolik*, Freiburg i. Br. 1972.

223 Im VI. Kapitel von Freuds *Die Traumdeutung* ist der (erst 1914 hinzugefügte) Abschnitt E der Traumsymbolik gewidmet; als »wichtigste Äußerung Freuds zu diesem Thema« kann nach dem Urteil der Editoren der Freud-Studienausgabe – Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey – die 10. der »Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse« angesehen werden. Vgl. Sigmund Freud: *Studienausgabe* Band I, Frankfurt/M. 1969, S. 36, 159, Anm., sowie die 10. Vorlesung: »Die Symbolik im Traum«, S. 159–177; dazu das »Symbolregister«, S. 626f. und das Verzeichnis S. 628 »Das Symbolisierte«. Die zahlreichen Belege zur »Traumsymbolik« – fast alle »Sexsymbole« – wie auch die Traumanalysen (z. B. in der *Studienausgabe* I, S. 193–203) lassen es angebracht erscheinen, die Aussagen Freuds über das Symbol nicht pro und contra zu pressen. Für Freud war es eine Nebensache:

1. Freud ist mit Recht stolz darauf, daß sich »bei der psychoanalytischen Arbeit Beziehungen zu so vielen anderen Geisteswissenschaften anspinnen, deren Untersuchung die wertvollsten Aufschlüsse verspricht, zur Mythologie wie zur Sprachwissenschaft, zur Folklore, zur Völkerpsychologie und zur Religionslehre.« Man beachte: Beziehung zu anderen (!) Geisteswissenschaften. Freud selbst erklärt sich zum »Dilettanten« und erhofft viel »von den richtigen Fachleuten« (*Studienausgabe* I, S. 176, 174). Auch wo sich Freud mit den Ursprüngen der Religion, mit bildender Kunst und Literatur beschäftigt, bleibt er bei seinen Leisten: er müht sich mit der Sexualsembolik von Träumen und Phantasien ab. Nicht ohne beträchtlichen Gewinn; der Sexus ist nun einmal eine Großmacht.

2. Im Traum werden »die Symbole fast ausschließlich zum Ausdruck sexueller Objekte und Beziehungen verwendet« (S. 175, 163). Auf den anderen Gebieten der Symbolik ist das nach Freuds Auffassung anders (S. 175). Die anderen Symbolbereiche lagen jedoch außerhalb des psychoanalytischen Forschungsfeldes; dieses blieb für Freud auf die Sexualsembolik des Traumes eingeschränkt. Eine Allgemeine Symbolik oder eine theoretische Grundlegung der Traumsymbolik wird erst gar nicht versucht. Die beiläufigen Bemerkungen, Hinweise auch auf die Forschungen Dritter, sollte man nicht überstrapazieren.

3. »Das Wesen der Symbolbeziehung ist ein Vergleich, aber nicht ein beliebiger. Man ahnt für diesen Vergleich eine besondere Bedingtheit, kann aber nicht sagen, worin diese besteht.« Der Vergleich kann »sinnfällig« sein, er kann »verborgen bleiben.« »Man muß auch zugeben, daß der Begriff des Symbols derzeit nicht scharf abzugrenzen ist, er verschwimmt

gegen die Ersetzung, Darstellung und dgl., nähert sich selbst der Anspielung« (S. 161 f.). Tatsächlich sind die meisten »Symbole« Freuds nach unserem strengeren Begriff überhaupt keine, und vom »Wesen der Symbolbeziehung« besaß der große Analytiker nur eine dunkle, schnell überspielte Vorahnung.

4. Entsprechend nieder ist der Stellenwert, den die Symbolik in Freuds System einnimmt; er schreibt (S. 161): »Die auf Symbolkenntnis beruhende Deutung ist keine Technik, welche die assoziative ersetzen oder sich mit ihr messen kann. Sie ist eine Ergänzung zu ihr und liefert nur in sie eingefügt brauchbare Resultate.« Die Entfernung von hier zur operativen Symbolik des Tantrismus scheint unüberbrückbar, und doch war zur Zeit der 10. Vorlesung Freuds 1915–16 das Buch Silberers in derselben Stadt gerade (1914) erschienen; Silberers Verhältnis zu Freud vgl. S. 22, Anm. 1.

Eine sorgfältige Kritik der Symbolik von Freud wie von Jung ist Wyss zu verdanken; siehe S. 36f., 249–253, 395–397. Die Größe Freuds wird an der Nachwirkung seiner unzulänglichen Symbolik spürbar: Die Mängel noch förderten Gutes zutage. Nun zu Silberer. Bei der mehrfachen Analyse der Parabola, eines »Phantasieproduktes«, ist ihm »der diametrale Gegensatz von psychoanalytischer und anagogischer Deutung« aufgefallen. Bei der Psychoanalyse stellte er am gleichen Phantasieprodukt eine »merkwürdige Koexistenz der Symbolik materialer und funktionaler Kategorie« fest. Die materiale Kategorie sei durch die »Darstellung von Gedankeninhalten«, vornehmlich von Wunschvorstellungen, gekennzeichnet; das Symbol funktionaler Kategorie trage hingegen »den Stempel der psychischen Verfassung des Träumers, Autors«. Die psychoanalytische Traumliteratur befasse sich zum »weitaus überwiegenden Teil« mit der materialen Kategorie der Symbolik. Die »Regel« sei »eine innige Verflechtung beider« Kategorien. Gewisse Symbole würden wiederkehren und sich zur »stehenden« oder »typischen Figur« befestigen und ausprägen; so habe sich »bei psychoanalytischen Untersuchungen gezeigt, daß Symbole, die ursprünglich funktionale waren, in funktionale Verwendung übergehen.« Der »Übergang vom Materialen zum Funktionalen« vollziehe sich »auf dem Weg einer Verinnerlichung«, für die Silberer den Jung'schen Begriff der »Introversion« übernimmt: »Abkehr von der Außen-, Einkehr in die Innenwelt«. Bei diesem Prozeß, der auf »eine Veredlung des Wollens« ziele, zeigten sich »Elementartypen«; gemeint sind »Typen für einige wenige seelische Grundkräfte, mit denen wir alle ausgerüstet sind und deren typische Symbole deshalb allgemeine Geltung haben.« Für die »typischen Symbole« ergebe sich eine doppelte Perspektive: »man kann durch sie nach vorne schauen und nach hinten«. Ein Rückstreben, Regression, und ein Vorwärtstreben, die »ethische Evolution«. Dieser progressive Aspekt sei der anagogische (Silberer, S. 149–163, 182f., 203f.).

Ein zeitgenössischer Philosoph, Paul Ricoeur, setzte sich wiederholt mit Sigmund Freud auseinander; vgl. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969; *Hermeneutik und Psychoanalyse, Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974. In diesem Buch schreibt Ricoeur S. 138: »Die Psychoanalyse begrenzt sich gerade durch das, womit sie sich rechtfertigt, nämlich durch ihre Entscheidung, in den Kulturphänomenen nur das zu erkennen, was in eine Ökonomik des Wunsches und der Widerstände fällt.

Diese Entschlossenheit und diese Strenge sind, so muß ich sagen, der Grund, weshalb ich Freud vor Jung den Vorzug gebe. Mit Freud weiß ich, woran ich bin und wohin der Weg führt; bei Jung jedoch läuft alles Gefahr, sich zu verwirren: das Psychische, die Seele, die Archetypen, das Heilige«. Für seinen Zweck, eine Kulturphilosophie, hat Ricoeur gewiß recht. Indessen, in seiner »allgemeinen Theorie des Symbols« (S. 162ff.) läßt Ricoeur Freuds Symbolik einfach beiseite.

224 Jung distanziert sich ausdrücklich vom Symbolbegriff Freuds. – C. G. Jung: »Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk«, 1922, in: *GW XV*, S. 81. Ebenda S. 61 erinnert sich Jung in seinem Sigmund-Freud-Nachruf vom 1. 10. 1939 an eine Äußerung Freuds, der gesagt haben soll: »Mich wundert nur, was in der Zukunft die Neurotiker machen werden, wenn alle ihre Symbole einmal entlarvt sind. Dann wird ja die Neurose gänzlich unmöglich.« – Leider ist diese Hoffnung auf die Macht der Aufklärung trügerisch; die scheinbare, bloß intellektuelle »Entlarvung« echter Symbole mindert deren Wirkmacht nicht im geringsten.

225 *Psychologische Typen*, S. 515f.

226 *Psychologische Typen*, S. 516. Ähnlich *GW XV*, S. 87.

227 *Mysterium Coniunctionis II*, S. 243, 247, 259. – Dagegen betont v. Franz, *Mysterium Coniunctionis III*, 179f., daß »die Alchemisten sich selber oft« über »die symbolische Ausdrucksweise und die tausend Bezeichnungen des Steines« geäußert haben und mit der »Notwendigkeit der Geheimhaltung« sowie damit begründeten, daß »die Sache nämlich an sich nur durch göttliche Inspiration faßbar sei«. Der symbolische Gehalt der Heiligen Schrift war von der Scholastik akzeptiert worden, so von Duns Scotus, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Die alchemistische konnte mit der biblischen Symbolik in Verbindung gebracht werden.

228 *Mysterium Coniunctionis II*, S. 320.

229 *Ibid.*, S. 236f. mit Anm. 54.

230 *Symbole der Wandlung*, S. 105.

231 Kritisch Dieter Wyss, S. 401f., der die »Sammelbegriffe« Libido und »noch wesentlich überlasteter« – Archetypus tadelt, weil die »Aufblähung eines Begriffes« ihn »durch seine inhaltliche Überforderung fast zur Wesenlosigkeit verdünnt«. So »ist der Archetypus sowohl Trieb als auch Geist (Begriff), sowohl Symbol als auch Wille, er ist auch Instinkt, ferner Verhaltensweise (pattern), außerdem Komplex und kann autonom als Halluzination erscheinen. Die Archetypen sind darüber hinaus »typische Formen des Auffassens und des Anschauens, des Erlebens und Reagierens, der Verhaltens- und der Erlebensweisen, Abbilder des Lebens selber«. Es fehlt nicht an Versuchen, den Archetypus mit dem Instinktverhalten der Tiere und physikalischen Theorien in Verbindung zu bringen. Ferner hat für Jung der Archetypus Erkenntnis bedingenden, apriorischen Charakter.« Sehr gründlich und übersichtlich hat Schlegel (S. 111–167) Jungs »Archetypus« nach zwei deskriptiven Bedeutungen sowie sechs Theorien aufgefächert, durch »welche die Existenz dessen, was Archetypus genannt wird, erklärt werden soll. Dies, obgleich Jung an anderer Stelle ausdrücklich feststellt, das Archetypische sei »in der Eigenart des lebendigen Systems überhaupt begründet« und deshalb nicht weiter zu



- erklären. Der Archetypus ist »unanschaulich, bewußtseinstranszendent, psychoid«, er ist »unbestimmbar und nur mittelbar durch anschauliche Formulierungen zu umschreiben« (Schlegel, S. 111f., 147).
- 232 Schlegel, S. 128; Jacobi, *Komplex* usw., S. 140.
- 233 Jacobi, *Komplex* usw., S. 86–89, 157f. Ähnlich harmonisiert Hostie die Begriffe Jungs, teils unter Berufung auf Frau Jacobis »Skizze«, s. S. 83f.
- 234 Schlegel, S. 125ff.
- 235 C. G. Jung, *GW* XV, S. 88f., 92, 90. Die Hervorhebungen im Text Ziff. 4 sind vom Verf. – Auf S. 152 schreibt Jung: »Alle bildlich dargestellten Hintergrundvorgänge und -wirkungen sind, im Gegensatz zur gegenständlichen oder »bewußten« Darstellung, symbolisch, d. h. deuten annähernd und bestmöglich einen Sinn an, der zunächst unbekannt ist.«
- 236 *Der Mensch und seine Symbole*, von C. G. Jung u. a., Einführung S. 14.
- 237 Mit Begriffen Jungs arbeitend, konfrontiert Abegg: *Ostasien denkt anders*, S. 34–48, das »geriffelte Denken« des Abendlandes dem ostasiatischen »Umzingelungs- oder Umklammernden«, das nicht gradlinig ist, sondern ganzheitlichen Charakter trägt.
- 238 C. G. Jung: *GW* XV, S. 136f., 108.
- 239 *Komplex* usw., S. 104, 110, 113–115.
- 240 Paracelsica, Zürich 1942, S. 134f. Jacobi: *Komplex* usw., S. 114. – Ausführlich abgehandelt wird die Symbolik der Polarität und Einheit in den Bänden des *Mysterium Coniunctionis*. – Baudouin: *Psychoanalyse des religiösen Symbols*, S. 96–105, berichtet, daß das »zweipolare Symbol in den Träumen, Phantasien und Überlegungen vieler Subjekte auftritt« und daß seine Versuchspersonen, die »nicht die geringste Kenntnis von der offiziellen Bedeutung des Taigitu im Taoismus besaßen, im »freien Spiel der Ideenassoziation« die beiden Pole Yang und Yin durchaus zutreffend charakterisierten, ebenso wie die Bedeutung des Symbols.
- 241 C. G. Jung: *Psychologische Typen*, S. 522.
- 242 C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich/Stuttgart 1965, S. 58–75.
- 243 *Mysterium Coniunctionis* II, S. 270.
- 244 Siehe Anm. 242.
- 245 Siehe Anm. 188.
- 246 Doucet: *Psychoanalytische Begriffe*, S. 155: »Symbole haben sowohl einen eidetischen wie einen operativen Sinn.« S. 157: »Jung erkannte sehr bald, daß die psychologische Bedeutung der Symbole mehr in ihrem operativen Sinn zu suchen ist als in dem eidetischen.«
- 247 *Mysterium Coniunctionis* II, S. 59f. Ebenso Silberer.
- 248 *Psychologie und Alchemie*, S. 193, 169, 165, 277f., 103, Abb. 22, 163, Abb. 54/387.
- 249 *Psychologie und Religion*, S. 53f.
- 250 *Der Mensch und seine Symbole*, S. 61, 92.
- 251 Jacobi: *Komplex* usw., S. 93, zitiert beifällig einen Satz Cassirers: »A signal is a part of the physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning.« (*An Essay on Man*, New Haven 1944, S. 32.)
- 252 *Psychologische Typen*, S. 517f.
- 253 *Philosophie der symbolischen Formen* (s. Anm. 31), S. 42.
- 254 *Psychologische Typen*, S. 480–482, 470f., 520.
- 255 Das Kapitel »Symbolbildung« der Abhandlung *Über die Energetik der Seele* endet mit dem Verweis auf das 5. Kapitel der *Psychologischen Typen*, wo das »fundamentale Problem« der Symbolbildung »ausführlich behandelt« sei. Das 5. Kapitel der *Psychologischen Typen* trägt den Titel »Das Typenproblem in der Dichtkunst«. Untersucht wird die »Bedeutung des vereinigenden Symbols« sowie die »Relativität des Symbols«, diese beim »Frauendienst und Seelendienst«, sowie bei Meister Eckehart. Das vereinigende Symbol wird aus brahmanistischen Quellen und aus der chinesischen Philosophie begründet. Der Dichter des Kapitels ist Spitteler. Das Typenproblem in der Dichtkunst ist der Rahmen für jenes andere; die Symbolbildung gar ertrinkt in der Fülle der drei großen Themata des Kapitels.
- 256 C. G. Jung / Richard Wilhelm (s. Anm. 161), S. 26. (Nur die letzte Hervorhebung im Zitat stammt von C. G. Jung.)
- 257 *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912, S. 91, ab 4. Auflage 1952 als Neufassung unter dem Titel *Symbole der Wandlung*, S. 159; *Über psychische Energetik* usw., S. 60.
- 258 *Psychologische Typen*, S. 519.
- 259 *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich 1946, S. 17–24; Jacobi: *Komplex* usw., S. 106.
- 260 *Psychologische Typen*, S. 481, 463–465.
- 261 Zu den inneren Sinnen, dem inneren Sehen, Hören, Wahrnehmen vgl. Fritz Heinemann: *Jenseits des Existentialismus. Studien zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie*, Stuttgart 1957.
- 262 *Über psychische Energetik*, S. 176f. – Was das Unbewußte an der Intuition betrifft, erinnern wir nochmals an unseren Vorbehalt: Das Intuieren ist stets spontan, also nie willkürlich, was auch Jung erwähnt hat. Nicht immer, insofern irrt Jung, ist es jedoch unbewußt; es kann vielmehr in höchster Bewußtheit und dennoch spontan und unerklärlich ablaufen. Der Begriff des Unbewußten bedarf dringend der Differenzierung. Eine solche hat Philipp Lersch unternommen: *Aufbau der Person*, München 1964, S. 594–640. Lersch unterscheidet vier Aktualitätsstufen, die vom erlebnislosen Leben über das schlichte Erleben und das Bewußtsein bis zur Bewußtheit reichen, wobei sich das Bewußtsein im Feststellen der Erlebnisse konstituiert, die Bewußtheit im Stellungnehmen zu ihnen. (Dieser Begriff der Bewußtheit ist zu einseitig; er bezieht sich allein auf die Reflektivität, so daß man ein Überbewußtsein darüber ansiedeln müßte, um der Geistigkeit voll gerecht zu werden.) Die Aktualitätsstufen sind nach dem Gesetz der Kontinuität durch allmähliche Übergänge miteinander verbunden. Lersch untersucht danach, was im Gebrauch des Wortes »unbewußt« jeweils negiert wird, nämlich jede der drei oberen Aktualitätsstufen; entsprechend verschieden ist das Unbewußte.
- 263 Jacobi: *Komplex* usw., S. 102. Das vollständige Zitat lautet: »Das Symbol hat als »Bild« Rufcharakter und reizt das ganze Wesen des Menschen zu einer gesamt-haften Reaktion; sein Denken und Fühlen, seine Sinne und seine Intuition sind daran beteiligt und es wird nicht nur, wie viele fälschlicherweise meinen, eine einzelne seiner Funktionen dabei aktualisiert.« In der
- Anm. hierzu heißt es: »Wenn z. B. Kant in seiner »Kritik der Urteilskraft« von »einem sinnverkehrenden Gebrauch des Wortes Symbol« spricht, so will auch er damit das Symbol nur in eine »Unterklasse« der Intuition einreihen, also doch zu einseitig fassen.« – Das ist freilich nicht unsere Absicht. Das Symbol ist ein Sinnbild, die Intuition hingegen ist eine Tätigkeit. Die Intuition kann in ein Symbol münden, aber auch in einem Begriff.
- 264 *Symbole. Verschiedenheit und Einheit in östlicher und westlicher Kultur*, Frankfurt/Main 1976, bes. S. 39–65, 119–135. – Das Werk Laufs ergänzt *Das offenbare Geheimnis* mehrfach. Es diskutiert auch Gedankengänge von Jean Gebser.
- 265 *Gesammelte Werke* von C. G. Jung, 11. Band: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Zürich/Stuttgart 1963.
- 266 *Symbole* (s. Anm. 264), S. 94–124, Zitat S. 97f.
- 267 Psychologischer Kommentar, in: W. Y. Evans-Wentz: *Der geheime Pfad der großen Befreiung*, Weilheim/Obb. 1972; S. 13f. (Titel der 1. und 2. Aufl.: *Das Tibetische Buch der Großen Befreiung*).
- 268 Jungs Symboldeutungen sind gleichwohl sehr lehrreich; vgl. von den *Gesammelten Werken* bes. die Bände 9, 11 und 15 sowie den Sonderband 1972: *Symbolik des Geistes, Studien über psychische Phänomenologie*, mit einem Beitrag von Riwwah Schärff, Olten/Freiburg i. Br.
- 269a L. Weisgerber: »Die anthropologische Tragweite der energetischen Sprachbetrachtung«, in: *Neue Anthropologie* (s. Anm. 210), Band 7, S. 168–203. Ebenda S. 204–234: J. Lohmann: »Die Sprache als das Fundament des Menschseins«; S. 235–251: Ch. Morris: »Sprechen und menschliches Handeln« (240ff. Symbolbegriff von Mead, 246 das nachsprachliche Symbol, 247: »Die Organisation der menschlichen Gesellschaft mittels Symbolen ist die eigentliche Grundlage für ihre Kontrolle über die einzelnen Mitglieder. Jedoch sind die individuellen Mitglieder, insofern sie je zum Selbst geworden sind und mit dem vollen Rückhalt eines Selbst zu handeln vermögen, keineswegs bloß passive Repräsentanten und Träger der Gesellschaft. Denn es sind die Individuen, die denken und die Lösungen für die Probleme der Gesellschaft vorschlagen; somit stellen sie letztlich die aufbauenden Mittelpunkte der Gesellschaft dar. Das menschliche Selbst und die menschliche Gesellschaft sind die zwei Pole des nämlichen Prozesses. An bestimmten Zeitpunkten und sogar über Zeitspannen hinweg kann man einen der beiden hintanstellen (wie es in der Anarchie oder im Totalitarismus geschieht), aber letztlich haben sie beide ein gemeinsames Geschick.« S. 249: »Manipulation kultureller Symbole«. S. 250: Die »Theorie selbst – als ein symbolisches Gebilde – verkörpert eine Stufe in der menschlichen Praxis. Sie schließt eine Orientierung für die Praxis mit ein« ...)
- 269b *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836, Reprint Bonn 1960. Drei Leitsätze seien zitiert: »Die Verteilung des Menschengeschlechts in Völker und Völkerstämme und die Verschiedenheit seiner Sprachen und Mundarten hängen zwar unmittelbar mit einander zusammen, stehen aber auch in Verbindung und unter Abhängigkeit einer dritten, höheren Erscheinung, der Erzeugung menschlicher Geisteskraft in immer neuer und oft gesteigerter Gestaltung.« (S. XVII) – »Die Sprache ist tief in die geistige Entwicklung der Menschheit verschlungen, sie begleitet dieselbe auf jeder Stufe ihres lokalen Vor- oder Rückschreitens, und der jedesmalige Kulturzustand wird auch in ihr erkennbar.« (S. XXI). – Die Sprache »ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen.« (S. LVII).
- Vgl. ergänzend von Helmut Gipper: a) »Wilhelm von Humboldts Bedeutung für die moderne Sprachwissenschaft«, in: *Die Brüder Humboldt heute*, Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft, Band 2, Mannheim 1968, S. 41–62 (sowie die anschließenden Beiträge von Herbert Seidler und Hermann Pongs über Humboldts Sprachdenken bzw. Humboldts innere Sprachform). – b) »Polarität in der Sprache«, in: *Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip* (s. Anm. 310), S. 134–145. – »Individuelle und universelle Züge der Sprachen in der Sicht Wilhelm von Humboldts«, in: *Universalismus und Wissenschaft im Werk und Wirken der Brüder Humboldt*, hrsg. von Klaus Hammacher, Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts, Band 31, Frankfurt am Main 1976, S. 199–223.
- 269 Vgl. Wilhelm Kelber: *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958. – Hermann Raschke: *Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus*, Schriften der Wittheit zu Bremen, Abhandlungen und Vorträge Band 18, Heft 3, Bremen 1949.
- 270 S. Anm. 6 und 346 sowie das Buch von Engler (s. Anm. 3). In der Zeitschrift *Studium Generale* sind zwei weitere Aufsatzserien den Themen Licht und Leben (1960, Heft 8–10) sowie Auge und Sehen (1957, Heft 4/6/7) gewidmet. Zur Symbolik sind Aufsätze im 6. Jahrgang 1953, Heft 4–6, erschienen; zur Farbsymbolik 1960, Heft 7.
- 271 Erich Neumann: »Zur psychologischen Bedeutung des Ritus«, in *Eranos-Jahrbuch* 1950, Band XIX, Zürich 1950, S. 64–120, bes. S. 70, 78, 83f.
- 272 Alfons Kirchgässner: *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg/Brs. 1959, S. 284–292. – Ergänzend vgl. Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960. – Alan W. Watts: *Mythos und Ritus des Christentums*, München – Planegg 1956. – Raymondo Panikkar: *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie*, Freiburg/München 1964. (Diese Monographie enthält ein sehr bedenkenswertes Symbolkapitel S. 126–151, insbes. zur Symbolhaftigkeit des Seien-den).
- 273 Vgl. Emil Ernst Ploss/Heinz Roosen-Runge/Heinrich Schipperges/Herwig Buntz: *Alchymia, Ideologie und Technologie*, München 1970. – Stanislas Klossowski de Rola: *Alchemie. Die geheime Kunst*, München/Zürich 1974. – Hans Biedermann: *Materia Prima: Ein alchemistisches Bilderbuch*, Graz 1973.
- C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952. – C. G. Jung (mit M.-L. v. Franz), *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 3 Bände, Zürich 1955–57.
- 274 S. Anm. 155f., 159–163, 264.
- 275 David V. Villaseñor: *Mandalas im Sand. Vom Wesen indätischer Sandmalerer*, Oberrhein 1974.

- 276 Vgl. Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens, Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.
- 277 Johann Georg Hamann: *Sämtliche Werke*, I. Band: *Tagebuch eines Christen*, Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien 1949.
- 278 Siehe Anm. 328f.
- 279 Vgl. Eberhard Kessel: *Wilhelm von Humboldt. Idee und Wirklichkeit*, Stuttgart 1967, Kap. IV: »Das Handeln, gleichsam als handelte man nicht«, S. 149–188 (mit Nachweisen der Humboldt-Zitate).
- 280 Nachwort zu dem Bändchen *Tschuang-Tse. Reden und Gleichnisse*, Deutsche Auswahl von Martin Buber, Zürich 1951, S. 169–189. – Vgl. dazu Karl Kerényi: »Martin Buber als Klassiker«, in: *Tessiner Schreibisch. Mythologisches Unmythologisches*, Stuttgart 1963, S. 35–38.
- 281 Einen weitgespannten Überblick gibt Klaus Thomas: »Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung«, *Seel- und Psychotherapie* Band 1, Stuttgart 1973. – *Wege der Meditation heute. Information und Diskussion*, hrsg. von Ursula von Mangoldt, Weilheim/Obb. 1970 (Beiträge aus den verschiedensten Lagern). – Vgl. auch Ursula von Mangoldt: *Meditation und Kontemplation aus christlicher Tradition. Anregungen für alle Suchenden*, Weilheim/Obb. 1966.
- 282 Begründer: I. H. Schultz. Für Laien sind die Schriften von Karl Robert Rosa zu empfehlen: *Das ist Autogenes Training. Ich mache Autogenes Training – Millionen machen Autogenes Training; Das ist die Oberstufe des Autogenen Trainings*; beide 1975, Kindler Tb. »Geist und Psyche«, München 1973.
- 283 Fritz-Dieter Maaß: *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972. – Im *Eranos-Jahrbuch* 1933, Band I, Zürich 1934, S. 245–326 Friedrich Heiler: »Die Kontemplation in der christlichen Mystik«, S. 327–348 Ernesto Buonaiuti: »Meditation und Kontemplation in der römisch-katholischen Kirche«. – *Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik?*, hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Herderbücherei Initiative 15, Band 9515, München 1976 (Literatur S. 170–185). – Carl Albrecht: *Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit*, hrsg. von Hans A. Fischer-Barnicol, Vorwort von Karl Rahner, Mainz 1974. – Jürgen Linnewald: *Mystik, Meditation, Yoga, Zen: Wie versteht man sie, wie übt man sie, wie helfen sie – heute?*, Publikation der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1975; darin S. 141–150: Meister Eckeharts »Gebet aus ledigem Gemüt« in moderner Form/Ein Beispiel dafür, wie man heute Versenkung üben kann.
- 284 *Die Synthese des Yoga*, Bellnhausen bei Gladenbach/Hessen 1976.
- 285 Zwei größere Werke: Heinrich Dumoulin: *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg/München 1966. – Hugo M. Enomiya: *Zen-Buddhismus*, Köln 1966. – Kleinere Schriften von H. M. Enomiya-Lassalle zum Thema »Zen für Christen« sind mehrere erschienen.
- Eine Synopse von Mystik, Yoga und Zen ergibt sich aus der »mystischen Anthropologie«, die Erich Neumann tiefspsychologisch entwirft. Das Mystische wird als allgemein menschliches Phänomen, der Mensch wird als *homo mysticus* beschrieben. »Der mystische Mensch«, im *Eranos-Jahrbuch* 1948, Band XVI, Zürich 1949, S. 317–374, und in: *Kulturentwicklung und Religion. Umkreisung der Mitte*, Aufsätze zur Tiefenpsychologie und Religion, Zürich 1953, S. 137–199.
- Die Berührungspunkte zwischen »Zen-Buddhismus und Psychoanalyse« sind unter diesem Titel von Daisetz Teitaro Suzuki, Erich Fromm und Richard de Martino erörtert worden, Frankfurt/M. 1972.
- Robert E. Ornstein versucht in: *Die Psychologie des Bewusstseins*, Köln 1974 und Fischer Tb. 6317, Frankfurt/M. 1976, das »Bewusstsein als eine Gesamtheit von rational-westlichem und meditativ-östlichem Denken zu verstehen und auf zwei Grundfunktionen des menschlichen Gehirns zurückzuführen«.
- 286 Karlfried Graf Dürckheim: *meditieren – wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen*, Freiburg i. Br. 1976 (Die weiteren Veröffentlichungen Dürckheims S. 236ff.).
- 287 Ulrich Mann: *Die Religion in den Religionen*, Stuttgart 1975. Mann läßt mit Modellversuchen zu einem Spiel mit Begriffen und Symbolen ein. Mythos und Ritus baut er in seine Spielmuster ein. Als Motto könnte die Sentenz von Friedrich Schiller vorgeschrieben werden: »Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« Den Begriff Gott definiert U. Mann als »numinoses Symbol«; Gott und Nirvana nimmt er als »Synonyme«. Vereinfachungen sind freilich nur Verschiebungen auf jene Instanzen, die Mann als »Zeichensymbole« bezeichnet. So sucht er denn nach dem »Symbol in den Symbolen«.
- Die Bedeutung der Symbole für die Religion und die Kirchen wird auch von Theologen verkannt. Walter Nigg (*Maler des Ewigen. Meditationen über religiöse Kunst*, Zürich/Stuttgart 1951, S. 16f.) beklagt den Bildersturm des 16. Jahrhunderts als »ein Verhängnis, ein »religiöses Drama« mit »katastrophalen Auswirkungen«: »Mit der Entfernung der Bilder aus den Kirchen war wesentlich notwendig eine Zerstörung des symbolischen Denkens verbunden, welches für das Christentum konstitutiv ist. Das symbolische Denken, welches das eigentliche religiöse Denken ist, und das ihm auch allein adäquat ist, genau wie das rationale Denken der naturwissenschaftlichen Fragestellung entspricht, ist ein bildhaftes Denken, das von der äußeren zur inneren Anschauung fortschreitet und welches zugleich die Sprache der geistigen Erfahrung darstellt.« Nigg zitiert eine »höchst bedeutsame Feststellung« von Leopold Ziegler, wonach durch den »Verlust der mythisch-symbolischen Bilderschrift und Bildersprache das Christentum um seine spezifische Tiefe gebracht« worden ist. Nigg (S. 17): »So sehr die Verdinglichung des Göttlichen nicht der Anbetung im Geist und in der Wahrheit entspricht, muß man auf der anderen Seite doch auch die Gefahr einer einseitigen Spiritualisierung sehen, welche zuletzt alles Religiöse in Dunst aufzulösen droht. Der realistische und nicht bloß idealistische Symbolismus erfährt die religiösen Zeichen in jener Bedeutung, welche ihnen vom göttlichen Urheber verliehen wurde. Nur die symbolische Auffassung vermag ins Geheimnis des Göttlichen vorzudringen, während das logische Denken dazu nicht befähigt ist. Wie hat doch das Neue Testament mit seiner Lösung »Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht, dieser symbolischen Haltung zeitlosen Ausdruck gegeben.« – Nigg (S. 186): »Das Bilderbuch Gottes ist nicht nur in Zahlen und Maßen geschrieben, sondern auch in Tönen und Farben, die beide durch sich selber sprechen und wenig Deutung verlangen. Die Welt der Farbe mit ihren unendlichen Nuancen bildet einen Teil der Symbolsprache Gottes, die der Mensch lernen muß. Schon früh wurde der Gleichnischarakter der Farbe erkannt ... Das Farbengeheimnis ... ergreift den Menschen gleich unmittelbar wie die Musik.« – Vgl. auch Walter Nigg: *Maler des Ewigen*, Band II, *Moderne Ikonen*, Zürich/Stuttgart 1961 (Van Gogh und Maler des 20. Jahrh.)
- Die »Symbolik der Religionen« (Eine religionswissenschaftliche Reihe, begr. von Ferdinand Herrmann) stellt in 12 Text- und 12 Tafelbänden die figuralen Zeichen und Sinnbilder, die symbolischen Handlungen, den Kult und den Mythos der heute noch lebendigen Religionen der Menschheit dar (Verlag Anton Hiersemann, Stuttgart).
- 288 *meditieren – wozu und wie* (s. Anm. 286), S. 190.
- 289 Siehe Anm. 155f., 159–163, 264. Ergänzend: Detleff-Ingolf Lauf, *Verborgene Botschaft tibetischer Thangka, Bildmeditation und Deutung lamaistischer Kultbilder*, Freiburg i. Br. 1976 (mit 60 erläuterten Bildtafeln; Grundlage: John Gilmore Ford Collection).
- 290 Vgl. die zwei Bändchen von Toshimitsu Hasumi: *Zen in der japanischen Kunst. Ein Weg geistiger Erfahrung*, München-Planegg 1960, sowie *Zen in der japanischen Dichtung*, Weilheim/Obb. 1961.
- 291 *Vierundzwanzig Nô-Spiele*, Frankfurt am Main 1961. – *BI – YÄN – LU, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand*, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, 3. Band, hrsg. von Günther Debon, München 1973, S. 127–150: *Die Bananenstaude. Das Nô-Spiel »Basho« von Konparu Zenchiku*.
- 292 William Scott Morton: *Japan, Kultur und Geschichte. Das Inselreich in Tradition und Fortschritt*, München 1970, S. 85–89, 98, 126, 155 (S. 85: »Unter den Kämpfern der Feudalperiode war die Zen-Form des Buddhismus die populärste religiöse Glaubensrichtung.«)
- 293 Eugen Herrigel (Bungaku Hakuski): *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weilheim/Obb. 1970. – Eugen Herrigel: *Der Zen-Weg*, aus dem Nachlaß hrsg. von Hermann Tausend und Gusty L. Herrigel, Weilheim/Obb. 1970 (S. 40: »Schauspiel«, 45 »Künste«, 46 »Malerei«, 50 »Dichtung«, 115 »Einzelkünste und Zen-Weg«).
- 294 Karlfried Graf Dürckheim: *Wunderbare Katze und andere Zen-Texte*, Weilheim/Obb. 1970 (u. a. zum Speerkampf, »Schwertweg«, Bogenschießen).
- 295 Gusty L. Herrigel: *Der Blumenweg. Eine Einführung in den Geist der japanischen Kunst des Blumenstellens*, München 1958.
- 296 Vgl. mehrere Beiträge in *Transzendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim, hrsg. von Maria Hippus, Weilheim/Obb. 1966. – Karlfried Graf Dürckheim: *meditieren – wozu und wie* (s. Anm. 286), S. 209–232, sowie *Sportliche Leistung – menschliche Reife*, Frankfurt/Main 1969.
- 297 *meditieren – wozu und wie* (s. Anm. 286), S. 176 bis 183.
- 298 Überblick bei Klaus Thomas (s. Anm. 281), S. 217–232, Schrifttum S. 216, 271, 296, 383. – Auch Johannes B. Lotz S. J. erwähnt die Meditationsmedien Bild (Plastik, Bau, Musik), Symbol, Wort sowie das Tun, darunter den Tanz, legt das Schwergewicht aber auf die Wort- sowie auf die »Bild- und Symbolmeditation« (Kreuzesmeditation): *Eimübung ins Meditieren am Neuen Testament*, Frankfurt am Main 1965, S. 109–132, 153–230.
- 299 »Geist«, »Gemüt«, die Ich-Struktur und die Transzendenzenerfahrung habe ich im *Schönen Wagnis* (s. Anm. 15) ausführlich als Phänomen beschrieben und im Zusammenhang untersucht.
- 300 Die Entwürfe zu Dantes *Göttliche Komödie* sind von 1824–1826 entstanden; sie waren bei Blakes Tod 1827 unvollendet. Das von uns erwähnte Aquarell ist in C. G. Jungs *Psychologie und Alchemie* (s. Anm. 273), S. 96 abgebildet; Nachweis S. 652, Text S. 94 (Abb. 19). Als Abb. 14 ist S. 89, Text S. 88, »Jakobs Traum« reproduziert; Nachweis S. 652.
- 301 *William Blake, 1757–1827. Kunst um 1800*, Ausstellungskatalog der Hamburger Kunsthalle, hrsg. von Werner Hofmann, (Prestel Verlag) München 1975, Farbtafel XIV nach S. 83, 223–225, Text David Bindman, 228, Abb. 213.
- 302 Ebenda mit dem Text von Bindman S. 161, Abb. 102 und 65. Eine größere Abb. auf Tafel IX. Epitome usw. nach S. 96 in Kaethe Wolf-Gumpold, William Blake (s. Anm. 25), Stuttgart 1964.
- 303 Siehe Werner Haftmann: *Malerei* (s. Anm. 22), Bildband S. 303, Abb. 760 und 762, Nachweis S. 415; Textband S. 292–295. Die Ausdrücke Formidol und Menschfigurinen sind hier entnommen.
- 304 Vgl. Alfons Rosenberg: *Die christliche Bildmeditation*, München-Planegg 1955, S. 246–256.
- 305 Vgl. Lotz: *Eimübung* (s. Anm. 298), S. 201–205.
- 306 Ebenda, S. 206–216. – Rosenberg (s. Anm. 304), S. 161–226. – Klaus Thomas (s. Anm. 281), S. 232–249. eine Biographie »Bruder Klaus« von Walter Nigg, in: *Der verborgene Glanz oder die paradoxe Lobpreisung*, Olten/Freiburg i. Br. 1971, S. 61–108.
- 307 S. Anm. 280, Tschuang-Tse-Bändchen, S. 186–188.
- 308 Vgl. Richard Bucke: *Die Erfahrung des kosmischen Bewusstseins. Eine Studie zur Evolution des menschlichen Geistes*, Einf. von George Moreby Acklom, Freiburg i. Br. 1975.
- 309 Vgl. K. Graf Dürckheim: *Der Alltag als Übung*, Bern 1972.
- 309a Zum Begriff »Einfalt« vgl. Hermann Pongs: *Lexikon der Weltliteratur*, Stuttgart 1976, Sp. 518–20.
- 310 Außer dem Werk Guardinis (Anm. 197) vgl. Walter Bloch: *Polarität. Ihre Bedeutung für die Philosophie der modernen Physik, Biologie und Psychologie*, Erfahrung und Denken 37, Berlin 1972, sowie *Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip*, Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e. V. 3, hrsg. von Gudrun Höhl und Herbert Kessler, Mannheim 1974 (darin Rezension des Buches von Bloch, S. 71–73, durch Herbert Cysarz).
- 311 Rudolf Otto: *Das Heilige*, (s. Anm. 40), S. 75–78. – Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei gesagt: Mit dem Begriffspaar rational – irrational lassen sich Transzendenzenerfahrungen nicht umreißen. Rein gei-

- stige Erfahrungen müssen mit den Organen des Geistes aufgefaßt werden; sie sind arational oder überarational. In seinem Aufsatz »Das Auferstehungs-Erlebnis als pneumatische Erfahrung« (*Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie*, München 1932, S. 81) beschreibt Otto das »pneumatische« oder »mystische Erlebnis«, ein »Mysteriums-erlebnis«: »Nicht das Sinnes-auge sondern das Geistesauge schaut die ewigen Dinge. Dieses aber weiß von sich, was dann der bloße Religionshistoriker weder wissen noch leugnen kann, daß es nicht selbstgewobene Überzeugungen schaut sondern in diamantener Gewißheit die ewige Wahrheit selbst.« »Das Heilige« ist für Otto (*Das Heilige*, S. 137ff.) »eine zusammengesetzte Kategorie« mit rationalen und irrationalen »Bestandteilen«, nach »beiden Momenten aber ist sie eine Kategorie rein a priori.« Die »eigentümlichen Sinngehalte« des Numinos weisen, wie »es schon die reinen Verstandesbegriffe« Kants und die sittlichen und ästhetischen Ideen und Wertungen tun, zurück auf einen verborgenen selbständigen Quell von »Vorstellungs- und Gefühlsbildung, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüt selber liegt – auf eine reine Vernunft« im tiefsten Sinne, die um der Überschwenglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist. Wir nennen sie den Seelengrund.«
- 312 Literatur siehe Anm. 183–188, 190, 192f. – Hans Volkelt: *Grundfragen der Psychologie*, München 1963. Die Sätze von Schulze aus dessen *Psychischer Anthropologie*, 1816, sind von Sander in Sander/Volkelt: *Ganzheitspsychologie*, S. 136, zitiert.
- 313 Volkelt: *Grundfragen*, S. 162, Zitat Brunswig S. 131, 160f., 133ff., 136, 168. – Das Ichgefühl oder eine seiner Varianten kann in einer Art Gefühlsgesellschaft (ein Ausdruck von R. Otto) Gefühle, Stimmungen, Gemütsregungen begleiten, so daß deren Ichhaftigkeit laut wird. Doch wird die Ichhaftigkeit zumindest der geistigeren Gefühle von niemandem angezweifelt, der seine Gefühle als eigene anerkennt – auch ohne den erhobenen Zeigefinger des Ichgefühls. Die Zweifel tauchen erst dann auf, wenn man am Gefühl einen Ichpunkt nach der Art des Bewußtseins-Ich vermisst. Ein solcher Ichpunkt, wie er für das Bewußtseins-Ich kennzeichnend ist, widerspricht indessen der gemüthlichen Tiefe des anderen Ichpols, und es ist wider alle Regeln der Logik, das B nach den Merkmalen A zu beschreiben und, weil sich ein solches B nicht findet, sein Vorhandensein zu bestreiten. Das Ander-Ich ist dem Gemüt immanent, und Gefühl, Stimmung, Gemütsbewegung melden uns eindringlich genug, wie es um unser liebes Ich steht, auch ohne daß ein Etikett »Ich« dranklebt. Das bisweilen Esbafte ist zumindest bei den geistigen Gefühlen Mimikry, ein Wegrücken, Abstandnehmen – bewirkt vom Ander-Ich. Oder von wem sonst?
- 314 Vgl. meine kritische Studie zur polaren Ich-Struktur in: *Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip*, S. 83–118, sowie *Das Schöne Wagnis*, (s. Anm. 15), das namentlich in der Ander-Ich-Lehre und den dazugehörigen »Fällen« die polare Ich-Struktur ausführlich darstellt. In den *Durchlässigen Wänden* (s. Anm. 164) habe ich den Weg der Selbsterkenntnis als Einsicht methodisch aufgezeigt. Die drei sich ergänzenden Schriften behandeln dasselbe Thema unter wechselnden Aspekten und mit differenzierten Sprachmitteln.
- 315 Der Ausdruck stammt von R. Otto: *Das Heilige*, S. 56. Rudolf Otto zeichnet ein sehr plastisches Bild von der Gegensatzhaftigkeit der Gefühle und ihrer Kontrastharmonie: »in diesem zugleich unendlich Schauervollen und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen positiven Doppel-Inhalt, der dem Gefühl sich kundtut.« Im Gefühl manifestiert sich also unsere polare Ichzuständigkeit.
- 316 Hans Volkelt (*Ganzheitspsychologie*, S. 55; *Grundfragen*, S. 241) stellt der »gespannten Gegensätzlichkeit« der Gefühle die »Einfalt« gegenüber. Diese ist indessen eine Ausgeglichenheit, eine nahezu vollkommene Kontrastharmonie, außer wenn die Einfalt mit einer kargen, ungeliederten Einfachheit verwechselt wird.
- 317 Siehe Großart, Anm. 188. Zum Wollen vgl. Friedrich Keller: *Psychologie und Philosophie des Wollens*, München/Basel 1968. Das Dasein, schreibt Keller (S. 11), »lebt in dem, worum es ihm geht, jedoch so, daß ihm die eigene Bewandnis dabei implizite kund ist.« S. 13f.: »Das Dasein zeigt sich als ein Ganzes von Strebungen in eigentümlicher Stufung... Ja, das »Wollen« wäre solcherweise nur eine Potenzierung des Strebens im Sinn einer jeweils größeren Selbsthaftigkeit.«
- 318 Volkelt: *Grundfragen*, S. 178–182; »Gefühl als Bewußtsein« S. 128.
- 319 Felix Krueger: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Schriften aus den Jahren 1918–1940*, hrsg. von Eugen Heuss, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953, S. 260–267, 131, 190, 220, 190–194, 135f. Zu den Sozialstrukturen, zu Gemeinschaft und Kultur vgl. S. 140–145, 192–194, 265–267, 315–325. – Zur Strukturtheorie Kruegers vgl. Albert Wellek: *Das Problem des seelischen Seins* (s. Anm. 190). Wellek hat Kruegers Strukturtheorie systematisiert und, insbes. in *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, die Begriffe Polarität, Gemüt und Gewissen schärfer herausgearbeitet.
- 320 Wellek: *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie*, S. 74. – »Struktur als Postulat«: ebenda S. 22, 44; »Problem«, S. 23–25, 63f., 67, 89f., 106. Krueger selbst S. 122, 137.
- 321 Wellek: *Problem*, S. 81; Volkelt: *Grundfragen*, S. 147f. (kritisch gegen »Kruegers Lehre vom unmittelbaren Bewußt-Werden eines wesenhaft Unbewußten«), S. 241f.; Volkelt in Sander/Volkelt: *Ganzheitspsychologie*, S. 57f.; Wellek: *Ganzheitspsychologie*, S. 244. Volkelt, der noch Wundt nähersteht, kritisiert die Gefühlstheorie Kruegers (*Grundfragen*, S. 99, 124f., 133–136) und Welleks Problem des seelischen Seins (*Grundfragen*, S. 143, 145). Wir beachten mit Volkelt die Bedeutung des Bewußtseins und vor allem des Ich. Doch hat Volkelt mit dem Ich die nämlichen Schwierigkeiten wie Krueger mit der Struktur. Dies u. E. deshalb, weil auch das Ich-Selbst polar strukturiert ist.
- 322 Krueger (S. 137) nennt die Strukturen »jederzeit gedachte Zusammenhänge zwischen Gegebenem als Folge und seinen wesentlichen Bedingungen«. S. 122 spricht er vor »unentbehrlichen« »Begriffen eines gedachten Wirklichen«. »Strukturen sind Ganzes«, schreibt Krueger S. 151, und wenige Zeilen darunter: »Formal betrachtet ist Ganzheit eine Vernunftidee... S. 219 rechnet er zu den Tiefenerlebnissen »auch tief« begründete und zusammenhangsvolle Gedanken«. – Also doch! Strukturen sind intuitive Gedanken, das Denken steht den psychischen Gefügen also
- keinesfalls ferner als das Fühlen. Es muß nur die rechte Art des Denkens sein.
- 323 Wellek: *Problem*, S. 63, 67, 30, 56, 28f., 33; »Strukturiertsein ein Wertbegriff« 31, 65, 83, 107, 120–122; »Formwille« 77, 51; »überpersonale Strukturen« 32f., 37, 50f., 53, 83, 92; »Tiefgang der Gliedstrukturen« 75; »Struktur und Gestalt« 64f., 84, 95 (»Gestalt, Ordnung«).
- 324 Friedrich Sander in Sander/Volkelt: *Ganzheitspsychologie*, S. 379.
- 325 S. 158, 141, 155f., 141, 144; »Bedeutungserlebnisse« 155, 219, 286f., 297; »Bildsamkeit« 305.
- 326 Zu den Bedingungen der Strukturiertheit vgl. Wellek: *Problem*, S. 84–88.
- 327 S. 139, 123, 296f., 287, 135, 123; »Einheits- oder Ganzheitsdrang« 122, 286, 295; vgl. auch Stichwort »Entwicklung« S. 341. Vgl. auch Wellek: *Problem*, S. 34ff., 94, 106, 116ff.
- 328 Vgl. Wellek: *Problem*, S. 61, 66f., 39; »kein Rückschluß von Erlebnis auf Struktur 63, 67; »Charakter« 57f., 62–78; »Fremderkenntnis« 113–115; »Typus« 58f., 67–69. Vgl. die Abhandlungen Welleks im Sammelband *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie: Struktur, Charakter, Existenz; Typus und Struktur; Charakterologie und Typologie*.
- 329 Wellek: *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie*, S. 43, 86.
- 330 C. G. Jung: *Psychologische Typen* (s. Anm. 221), S. 398, 433, 642 (Stichwort »Intuition«, »Intuitionen«, 642f. (Stichwort »Intuitiver Typus«). – Vgl. dazu Remo Buser: *Ausdruckspsychologie. Problemgeschichte, Methodik und Systematik der Ausdruckswissenschaft*, München/Basel 1973, S. 234 Stichwort »Intuition«; »Die Intuition nach Jung« S. 141 ff.
- 331 Exzerpt von M.-L. von Franz: *Mysterium Coniunctionis III*, S. 415, Anm. 42.
- 332 Näheres bei Remo Buser, S. 133–150, 152, 161–163. Auf S. 161 heißt es: Intuition und empirische Methode sind »eng ineinander verflochten, denn es ist ebenso unmöglich, ein gutes Experiment durchzuführen, ohne sich auf intuitive Einsichten zu stützen, wie es auch wissenschaftlich unhaltbar ist, eine Theorie ohne logisch-diskursives Denken aus »reiner Intuition« aufzubauen. – Intuition und logisch-empirisches Vorgehen liegen in der gleichen Dimension, sie sind als Extremfälle nur die beiden Pole.«
- 333 *Psychologische Typen*, S. 345f., 154f.
- 334 *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*, S. 14f.
- 335 *Psychologische Typen*, S. 400–403
- 336 S. 135f., 148, 189, 260f., 263.
- 337 *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie* (s. Anm. 178), S. 19f.
- 338 Wellek: *Problem*, S. 60f., 106, 30, 110, 112. – Das Ich und das Bewußtsein sind von Krueger und seinen Mitarbeitern in Abwendung von der Bewußtseinspsychologie des 19. Jahrhunderts vernachlässigt worden; Hans Volkelt hat das zurechtgerückt.
- 339 Wellek: *Problem*, S. 106, 108f.
- 340 *Kategorienlehre*, Jena 1924, S. 204ff. Abgedruckt in Othmar Spann: *Das philosophische Gesamtwerk im Auszug*, hrsg. von Hans Riehl, Wien 1950, S. 11–16. Zitat Wellek: *Problem*, S. 108.
- 341 Vgl. Herbert Kessler: *Durchlässige Wände* (s. Anm. 164), S. 106.
- 342 *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des Shri Ramana Maharishi*, Zürich 1944, Neuausgabe Düsseldorf/Köln 1974, S. 28f.
- 343 Gespräch mit Eckermann vom 1. Febr. 1827. Farbenlehre § 38 mit § 33. Ferdinand Weinhandl: *Die Metaphysik Goethes*, S. 93f. – Zu Goethes »Polarität der Weltbegriffe« vgl. Hermann Schmitz: *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*, Bonn 1959, S. 523–583.
- 344 Vergleiche auch Einband des Buches *Transzendenz als Erfahrung, Beitrag und Widerhall*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim, Weilheim/Obb. 1966; Erläuterung S. 509.
- 345 Hans Grunsky: *Jacob Boehme*, Stuttgart 1956, S. 218–221, Auszuchttafel, Signet auf dem Buchumschlag. Zu den Ganzheitssymbolen S. 347f. Auf der Auszuchttafel sind weitere Figuren und Schemata abgebildet bzw. verzeichnet.
- 346 Zimmer: *Der Weg zum Selbst*, S. 23–25, 64, 93f., 109.
- 347 Näheres im *Schönen Wagnis* (s. Anm. 15) Stück XXII–XXV und XLVIII–XLIX »Die Lehre vom Ander-Ich« sowie Stück XLII–XLVII »Das Sich-Erscheinen der Geistseele, Besinnung auf das Ich-Selbst«.
- 348 *Durchbruch zum Wesen*, Bern/Stuttgart 1964. Über das Werk Dürckheims äußert sich aus seinem früheren Kollegenkreise Hans Volkelt: *Grundfragen*, S. 135, 149; »Auch die von Weisheit und Güte geladenen Bücher des Grafen Karlfried von Dürckheim... sind an wirksamen Neuprügungen des philosophisch-psychologischen Ausdrucks für das Transzendieren der Selbstbestimmung ins unbewußte Eigenwesen des Ichs erstaunlich reich.«
- 349 *Problem*, S. 115f.
- 350 Vorrede zu den Schriften von Felix Krueger: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, S. 11–15, 17, 29, 26f.
- 351 *Problem*, S. 114.
- 352 *Problem*, S. 57, Anm. 91. Das Hegel-Zitat hier vollständiger.
- 353 *Problem*, S. 112–114; Polarität im Aufbau des Charakters, Stichwort »Physiognomik« S. 464.
- 354 *Physiognomik*, Frankfurt/M. 1951, S. 74.
- 355 *Melancholia. Eine Trilogie des Geistes*, Erlenbach-Zürich 1953, S. 116, 138, 157–161 »Persönlichkeit«, 163–168 »Die das Einhorn suchen, die Vollkommenheit«, 129 »Einfall«. – Vgl. auch Rudolf Kassner: »Einbildungskraft und Zahl«, in: *Die Nacht des unbewußten Lebens, aus den Schriften*, Frankfurt/M. 1950, S. 155–204. Auf S. 194: »In Leonardo da Vinci haben wir jenen Künstlermenschen zu erkennen, in welchem sich die beiden Fähigkeiten des Intuitiven und des Analytischen in gleicher Stärke vorfinden.«
- 356 *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, Anhang: »Phantasie und Traum«, Stuttgart 1950, S. 18, 22, 21, 41, 39, 40, 78, 44, 75, 83, 35, 32f.
- 357 *Wahrnehmungslehre*, 1925, S. 83. Zitat bei Vetter, S. 40. Hier auch das Zitat von Spitteler.
- 358 Goethes Biographisches Schema, Eintragung 1767. Zitat bei Vetter, S. 44. – Außer mit dem Goethe-Zitat streift Vetter die Symbolik nur im Anhang »Phantasie

- und Traum«. Mit der Intuition beschäftigt er sich nicht. – Das Goethe-Zitat (bei Vetter, S. 33) ist den *Maximen und Reflexionen* entnommen.
- Wilhelm Szilasi: »Über das Einbildungsvermögen«, in: *Phantasie und Erkenntnis*, Bern/München 1969, S. 58–75. Szilasi untersucht die Phantasie gemäß der Auffassung von Aristoteles, Kant und Heidegger. Zu diesem verhält er sich positiv (S. 71), Vetter (S. 91 f.) negativ. Nicht nur aus dem äußerlichen Anlaß – der Aufsatz ist erstmals in der Festschrift für Friedrich Hugo 1965 erschienen – schließt Szilasi mit der Deutung der Phantasie in Friedrichs *Struktur der modernen Dichtung*.
- 359 Wilhelm Capelle: *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1953, S. 333. – Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von Walther Kranz/Gert Plamböck, Reinbek 1957, 1964, S. 122f.
- 360 Eur. Troad. 884. Zitiert nach Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1. Band, Berlin 1959, S. 440.
- 361 H. Karpp: »Tertullian«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tübingen 1962, 6. Band Sp. 700f. – Johann Fischl: *Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart*, Graz 1964, S. 124. – Hans Freiherr von Campenhausen: *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, S. 12–36, bes. S. 22 und 26.
- 362 Vollständiger Wortlaut bei Ewald Wasmuth: *Der unbekannt Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Regensburg 1962, S. 104f.
- 363 Michael Landmann: *Ursprungsbild und Schöpfungst. Zum platonisch-biblichen Gespräch*, München 1966. – Georg Picht: *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit. Versuche 6*, Stuttgart 1966. – Walter Schulz: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1959. – Eine ständige Konfrontation birgt das Fach »Philosophische Theologie« in sich; vgl. *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, hrsg. von J. Salaquarda, Berlin 1971, sowie das Hauptwerk von Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Darmstadt 1971/72. – Die Religionsphilosophie gehört aber auch »zur theologischen Systematik, weil sich die Theologie stets Rechenschaft zu geben hat über ihr Verhältnis zum weltlichen Denken«; vgl. Ulrich Mann: *Theologische Religionsphilosophie im Grundriß*, Hamburg 1961. Das »Vorwort« beginnt mit den beiden Sätzen: »Das neue theologische Denken, das um das Jahr 1920 einsetzte, bedeutete zunächst das Ende der Religionsphilosophie als einer legitimen theologischen Disziplin. Und das mit Recht.« Mit dem Denken um das Jahr 1920 ist die sog. dialektische Theologie von Karl Barth und seinen Weggefährten gemeint. Die Begründung Manns für das Verdikt: »Wo die Theologie sich durch Philosophie überfremden läßt, hat sie ihr Recht verlor.«
- 364 Von klassischen Philologen und Historikern stammen folgende Titel: Albert Wifstrand: *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Bern/München 1967. – Olof Gigon: *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966. – Carl Schneider: *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, Originalausgabe 1954, Sonderausgabe München 1970. – Vom Theologen Rudolf Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1954 sowie rde 157/158, Reinbek 1962. – Robert Mc Lachlan Wilson: *Gnosis und Neues Testament*, Stuttgart 1971.
- 365 Zürich 1957, 1966.
- 366 G. Ebeling (RGG 6, s. Anm. 36, Sp. 760) warnt davor, die »Entstehung von Th. auf dem Boden des Christentums einfach aus der Tatsache der Begegnung mit der griechischen Philosophie herzuleiten. Damit wäre nicht erklärt, warum allein das Christentum diese für alle antiken Religionen bestehende Situation th. verarbeitet.« Es müsse vielmehr gefragt werden, ob »im Wesen des christlichen Glaubens selbst der Grund zu erkennen ist, der Th. möglich und notwendig macht...« Mag sein. Doch historisch ist die Entstehung der Theologie aus der Begegnung mit der griechischen Philosophie zu erklären. – Vgl. auch die Art. zur Theologie von Karl Rahner in dessen Band 7, Herders Theologisches Taschenlexikon, Freiburg i. Br. 1973, S. 236–262, insbesondere die Art. »Philosophie und Theologie« sowie »Philosophie II«, der erstere von Karl Rahner, der zweite von Richard Schaeffler, Band 6 (456), S. 22–43. Rahner schreibt S. 38, daß die kath. Th., da sie eine »natürliche Gotteserkenntnis« annimmt, »von sich aus Ph. nicht nur duldet, sondern fordert.« »die Geschichte zeigt ferner, daß die Theologie immer auch mit philos. Mitteln gedacht hat...«
- 367 Vgl. E. Buess, RGG 6 (s. Anm. 33), Sp. 540, im Art. »Symbol, begrifflich«. Siehe auch die weiteren Art. Sp. 541–553: »Symbole. Symbolismus«. – Herders *Theol. Taschenlexikon*, Bd. 7 (457), S. 192–197, Art. »Symbol« von P.-Th. Camelot, und S. 188–192 Art. »Symbol« von Jörg Splett.
- 368 Anatol Rapoport: *Bedeutungslehre*, Darmstadt 1972, S. 18. – Anatol Rapoport: *Konflikt in der vom Menschen gemachten Umwelt*, Darmstadt 1975 (Gesten, Handlungen, Erwartungshaltungen, Reaktionen als Zeichen und Sinnbild. Kritik der Spieltheorie. Sinnbild und Zeichen als Schlüsselbegriffe angriffslustiger Auseinandersetzungen.)
- 369 Die Auszüge des Rapoport-Zitats verdanke ich Hermann Pongs: *Symbol in der Schule*, Marburg 1975, S. 34f. Sehr richtig kritisiert Pongs, daß bei Rapoport die schöpferische Dimension fehlt, weil er das Symbol »nur als Zeichen sieht, nicht als Kraft, die auf ein Verbum »ymballein« zurückgeht.«
- 370 Tübingen 1947, S. 22f.
- 371 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Wissenschaftliche Sonderausgabe in drei Bänden Frankfurt/M. 1959. Zum Materiebegriff vgl. Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz, Gesamttausgabe 7*, Frankfurt/M. 1972. Vgl. auch Gustav A. Wetter: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburg i. Br. 1953, S. 307–377. Eine der materialistischen Position entgegengesetzte Auffassung vertritt der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1951, S. 168: »Wir finden also mit Leibniz im mathematischen Naturgesetz den Geist in der Materie. Enthalten wir uns jeder metaphysischen Andeutung, so ist darin zunächst enthalten, daß die Materie so beschaffen ist, daß der Mensch sie denken kann; sie hat durch ihre Eigenschaft, möglicher Gegenstand des Denkens zu sein, Anteil am Geist. Daß dieser Satz nicht selbstverständlich ist, lehrt ein Blick auf den Problemkreis Kants. Weit darüber hinaus geht die Einfachheit der Naturgesetze. Auch der positive Naturforscher wird Leibniz' Theodizee in dem Bekenntnis nachvollziehen können, daß es keinem von uns gelungen ist, sich eine andere mögliche Welt auszu-denken, die mit so einfachen Grundgesetzen einen solchen Reichtum der Erscheinungen vereint.«
- 372 Karl-Heinz Volkmann-Schluck: »Ist der Mythos ein Symbol?«, in: *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung NF 1, hrsg. von Ernst Thomas Reibold, Köln 1972, S. 101–111. Vgl. dazu Karl Kerényi: *Symbolismus in der antiken Religion*, 1957, in Werke II: *Auf Spuren des Mythos*, München/Wien 1967, S. 213–220 (zu Creuzer S. 213f., zu Goethe S. 213f., 219... »haben wir in Goethe den auch wissenschaftlich maßgebenden Symboliker gezeigt«. S. 219: »Symbolik sind schon die Riten, sofern sie von den Kürzungsmöglichkeiten leben, deren die Mythologie nicht bedarf.« Die Ehrfurcht vor dem Göttlichen und das Ausdrucksbedürfnis zugleich sind »Quellen des Symbolismus«, den Kerényi zu »den positiven Elementen der antiken Religion« rechnet. – Jan de Vries: »Friedrich Creuzer (1771–1858)«, in: *Antaios*, hrsg. von Mircea Eliade und Ernst Jünger, Band III (Nov. 1961), Stuttgart, S. 342–356. – Der Mythologe J. J. Bachofen war jedenfalls Symboliker. Alfred Bäumler: *Das mythische Weltalter, Bachofens romantische Deutung des Altertums*, München 1926/1965, S. 103–114 zu Creuzer; 126 Wilhelm Grimm; 197f., 210–212 (211: »Der Mythos ist die Exegese des Symbols«), 221–227, 323, 325, 332–352. Bäumler: »Das mythische Weltalter leuchtet nur in Symbolen vor uns auf. Aus primären Symbolen, nicht aus abgeleiteten Mythen werden uns die alten Religionen zugänglich.« Hierzu heißt es: »Um Symbolik und Mythologie vor Subjektivismus, Psychologismus und Moralismus zu bewahren, muß man, so führt Baeumler aus, nach der Sphäre fragen, in welcher die mythischen Aussagen sich bewegen, wobei es nicht um die Erzählungen von Göttern, sondern um die göttliche Sphäre als solche geht.«
- 373 *Über die platonischen Mythen*, München 1965, 2. 22ff., 65f., 86 Anm. 18.
- 374 Vgl. Rudolf Haase: *Grundlagen der harmonikalen Symbolik*, München 1966 (mit Literaturverzeichnis). – Rudolf Haase: »Harmonikale Symbolik und neue Pythagorasforschung«, in: *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung 5, hrsg. von Julius Schwabe, Basel/Stuttgart 1966, S. 76–91. – Harry Halm: »Die musikalische Symbolik im Instrumentalwerk J. S. Bachs«, in: *Symbolon* 5, S. 103–120.
- 375 Vgl. Herbert Albrecht: *Deutsche Philosophie heute. Probleme Texte Denker*, Bremen 1969, S. 126, 129, 142f. Das Hegelsche Wort »Versöhnung« wurde von Adorno gebraucht; bei Bloch trägt Versöhnung den Namen »Heimat«.
- 376 Von den zahlreichen Übertragungen des »Tao-Teking« seien genannt: Lao-Tse: *Tao-Teking*, Text und Einführung von Rudolf Backofen, hrsg. von Werner Zimmermann, Thielle/Neuch. 1949. – Lao-tse: *Tao te King, das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1957. – Lao-Tse: *Tao Te King*, übersetzt und kommentiert von Victor von Strauß, bearbeitet und eingeleitet von W. Y. Tonn, Zürich 1959. – Lao-tse: *Tao-Teking, Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, übersetzt und erläutert von Günther Debon, Stuttgart 1961. Einige Monogra-
- phien: Richard Wilhelm: *Lao-Tse und der Taoismus*, Stuttgart 1948. – André Eckardt: *Laotse, Unvergängliche Weisheit*, München/Basel 1957. – Peter-Joachim Opitz: *Lao-tzu. Die Ordnungsspekulation im Tao-té-ching*, München 1967. – Gellért Béky: *Die Welt des Tao*, Freiburg/München 1972.
- Bereits die Buchtitel und deren Schreibweise lassen die Vielfalt der Auffassungen erraten. Das Wort »Tao« wird übersetzt: Das Unvergängliche (Backofen, S. 101f.) – Sinn (Wilhelm: *Tao te king*, S. 8, 31 ff.) – Weg, Prinzip, Wort (v. Strauß, S. 31, 36) – Weg, Weg des rechten Verhaltens, Weg zum Urgrund des Seins (Debon, S. 4) – »Weg, der an ein Ziel führt, reden leiten, Sinn (Wilhelm: *Lao-Tse und der Taoismus*, S. 33–38) – Eckardt (S. 9f.) führt das Bedeutungsspektrum des Wortes »Tao« vor; er läßt es unübersetzt. – Für Opitz (S. 9) handelt »es sich bei dem Tao-té-ching um eine Ordnungsspekulation«; nach Hinweisen von Chinesen sei »das Tao-té-ching an erster Stelle ein politisches Werk«. Béky erörtert das Übersetzungsproblem S. 33–39; er verwendet das Wort »Tao« in seinen Analysen. Daß das »Tao« kein Begriff sei, betont Wilhelm (*Lao-Tse und der Taoismus*, S. 36) mit der Begründung: »Das Erleben, das damit bezeichnet wird, geht über alle Begriffe hinaus, denn es ist unmittelbar.« Definitionen entfernten vom Tao.
- 377 *Lau-Dsis Weg durch Seele, Geschichte und Welt*, München-Neubiberg 1973, Ausgabe von Walter Haug.
- 378 Zitiert nach einer IBM-Anzeige »Über Computer. Die Sprachlosigkeit der Denkmaschine« in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Nr. 198 vom 28.8.1975.
- 379 *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, deutsch von Eberhard Buber, Frankfurt/M. 1974; die Zitate S. 130f., Einband IV, S. 222, 74, VII. – Vgl. ergänzend den Aufsatz des Mediziners Thure von Uexküll: »Körperwelt: Grenze und Kommunikation«, in *Eranos* 1970, Band 39, »Mensch und Wort«, hrsg. von Adolf Portmann und Rudolf Ritsema, Leiden 1973, S. 301–322.
- 380 Vgl. I. Eibl-Eibesfeldt: *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Wien/München/Zürich 1973, S. 151–243.
- 381 *Philosophisches Wörterbuch* (s. Anm. 84), S. 348.
- 382 Zitiert nach Schischkoff (s. Anm. 84). Dieselbe Formel kehrt wieder in: *Kleines philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von Max Müller und Alois Halder, Freiburg i. Br. 1971, S. 143, sowie bei Anton Neuhäusler: *Grundbegriffe der philosophischen Sprache*, München 1963, S. 109. Neuhäusler kritisiert Sartre: »Kommunikation sollte allerdings nicht Umgangszwang, sondern Umgangsfreiheit sein.« Sie ist es. Der abweichende entleerte oder verformte Kommunikationsbegriff ist nicht kommunikativ; er ist dualistisch, Indifferenz oder Freund-Feind-Verhältnis anzeigend.
- 383 Karl Jaspers: *Philosophie, II Existenzzerhellung*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 50–117; *Philosophische Logik, I Von der Wahrheit*, München 1958, S. 370–381.
- 384 Vgl. Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965. (Eine ausführliche Monographie, erörtert bevorzugt Husserl und Buber, ausführlich Heidegger, Sartre, Reinach,



- Löwith, knapp Rosenstock-Huessy, Ebner und Marcel, in einem Exkurs Jaspers). Eine kürzere Darstellung: Heinz-Horst Schrey: *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970. Eine instruktive Übersicht: J. Heinrichs: Art. »Dialog, dialogisch«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Band 2, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 226–229. Ganz weitgespannt sind die Untersuchungen Böckenhoffs, die der personalen Begegnung von Ich und Du gewidmet sind; er beginnt mit den Vorsokratikern und erörtert die deutsche, französische und niederländische Begegnungsphilosophie seit dem ersten Weltkrieg mit größter Umfassenheit: Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie*. Ihre Geschichte – ihre Aspekte, Freiburg/München 1970. – Vorwiegend auf den Dialog ausgerichtet ist der Sammelband *Kommunikation, Aspekte der Sprache und Modelle des Gesprächs*, Symposium zum 70. Geburtstag von Hermann Noack, Kassel 1965. – Darin S. 32–38 Joachim Matthes: »Zur Kritik des dialogischen Prinzips«. – Die Struktur des Dialogs skizziert Bernhard Waldenfels: »Der geistesgeschichtliche Hintergrund: Vom Ich zum Wir«, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, hrsg. von Claus Heitmann, Heribert Mühlen, Hamburg/München 1974, S. 162–175.
- 385 Martin Buber: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954; *Werke, I Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962. Dazu die Erläuterungen in kritischen Essays in dem Sammelband *Martin Buber*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart 1963.
- 386 *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen 1948*, Göttingen 1962, S. 84, 97f., 126. – Im Martin-Buber-Sammelband (Anm. 337) bekennt sich v. Weizsäcker zu Buber mit dem Aufsatz »Ich-Du und Ich-Es in der heutigen Naturwissenschaft«, S. 533–537. Vgl. Richard Wisser: *Verantwortung im Wandel der Zeit, Einübung in geistiges Handeln*: Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini, Heidegger, Mainz 1967.
- 387 Zitiert nach Wisser (Anm. 386), S. 252.
- 388 Hans Loeff (s. Anm. 48), S. 27, 16–18, Guardini S. 129.
- 389 Romano Guardini: *Vom Geist der Liturgie*, 1920, S. 53.
- 390 Ch. Seidel: Art. »Agnostizismus« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, 1971, S. 110–112.
- 391 Romano Guardini: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1955, S. 17, 20.
- 392 *Symbol in der Schule*, S. 33, 35.
- 393 Diels: *Vorsokratiker*, S. 40–48; Capelle: *Vorsokratiker*, S. 158–169; siehe Anm. 1.
- 394 Zur Lichtmetaphysik vgl. Herbert Kessler: *Der Wille zum Wert*, (s. Anm. 191), S. 86–101. – Herbert Kessler: *Die Symbole des Lichts – Ursprung und Gegenwart*, in: Die »Blaue Reihe«, Heft 26, Hamburg 1977.
- 395 Rainer Maria Rilke. *Ein Beitrag*, 4. Ausg., Insel-Verlag 1948, S. 322.
- 396 Vgl. M. J. Schleiden: *Die Rose, Geschichte und Symbolik in ethnographischer und kulturhistorischer Beziehung*, Leipzig 1873, Nachdruck Walluf 1973.
- 397 Eine gute Abbildung des Grabes mit deutlich lesbarer Inschrift: J. R. von Salis: *Rainer Maria Rilkes Schwetzer Jahre. Ein Beitrag zur Biographie von Rilkes Spätzeit*, Frauenfeld 1952, Tafel nach S. 232; Ingeborg Schnack: *Rilkes Leben und Werk im Bild*, Wiesbaden 1956, S. 275, Abb. 386. Hans Egon Holthusen bemerkt zur Grabinschrift Rilkes (*Rainer Maria Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1958, S. 163): »Zeit seines Lebens ist die Rose, dieses alte abendländische Symbol der unio mystica, für Rilke ein Grund des Entzückens und der grübelnden Andacht gewesen. Hier nun wird sie zum Gleichnis des »reinen«, d. h. versöhnten und als Weltgesetz in den eigenen Willen aufgenommenen Widerspruchs.« – Das Grab Rilkes ist nach einer Nachricht in der FAZ vom 20.2.1973 zerstört.
- 398 Vgl. Hermann Pongs: *Das Bild in der Dichtung*, II. Band *Voruntersuchungen zum Symbol*, Nachdruck der 3. Aufl. 1967 Marburg 1969, S. 396–398, 546f. – Gustav Hoffmann: *Das Geheimnis der Rose. Der geistige Hintergrund des neuen Weltbilds in der Dichtung Rainer Maria Rilkes*, Bonn o. J., S. 59–69.
- 399 Vgl. Romano Guardini: *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, 1953, München 1961, S. 63–66 mit Anm. 2 auf S. 64, wo es heißt, der »Widerspruch«, sei das »Geheimnis« der Rose: »Ein letzter Ausdruck für Rilkes Lebensdeutung«. Vgl. ferner S. 191–193.
- 400 Vgl. zu Orpheus: Karl Kerényi: »Pythagoras und Orpheus« (1934–1937) sowie »Die orphische Kosmogonie« (1949), in: *Humanistische Seelenforschung, Werke I*, München/Wien 1966, S. 15–51 und 323–339. – Ernesto Buonaiuti: »Die Erlösung in den orphischen Mysterien«, in: *Eranos-Jahrbuch IV/1936*, Zürich 1937, S. 165–181. – Walter Willi: »Die orphischen Mysterien und der griechische Geist«, in: *Eranos XI/1944*, Zürich 1945, S. 61–105, sowie Paul Schmitt S. 126–128. – Lynn Snook: »Orpheus und Eurydike, Gedanken zur Wirklichkeit der antiken Mythe«, in: *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung, NF 1, hrsg. von Ernst Thomas Reimbold, Köln 1972, S. 85–100. – Zur Rosen-Symbolik vgl. Dorothea Forstner (s. Anm. 1), S. 198–203. – Gerd Heinz-Mohr: *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Düsseldorf/Köln 1972, S. 248.
- 401 Herbert Kessler: »Zur polaren Ich-Struktur. Kritische Studien«, in: *Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip* (s. Anm. 310), S. 83–118; *Das Schöne Wagnis* (s. Anm. 15); *Durchlässige Wände* (s. Anm. 164).
- 402 *Der Analog. Ein wahrheitsgetreuer Bericht*, Düsseldorf 1964, S. 47f.
- 403 Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, 3. Band München 1956, S. 1451.
- 404 Eine Einführung (mit Bibliographie): Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, Olten/Freiburg i. Br. 1971.
- 405 *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Zürich 1945, S. 91.
- 406 *Werke*, Dritter Band: *Schriften zum Chassidismus*, München/Heidelberg 1963, S. 39f., 829.
- 407 *Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«*, Heidelberg 1974, S. 139, 13. Die Zitate aus den *Ekstatischen Konfessionen*, 1909, S. 174, 151; aus *Der Mann ohne Eigenschaften*, hrsg. von Adolf Frisé, Hamburg 1965, S. 801, 1091; aus *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, hrsg. von Adolf Frisé, Hamburg 1955, S. 673.
- 408 *Werke III*, S. 945, 17, 944, 947, 17, 36, 35, 33, 947.
- 409 *Werke III*, S. 737f., 720.
- 410 *Werke III*, S. 880–894, 993–998. Zu Legende und Anekdote vgl. S. 74f.
- 411 *Werke III*, S. 17, 62, 37f., 62f., 49.
- 412 *Werke III*, S. 829–849. Daß Bubers Auffassung des Chassidismus umstritten ist, braucht uns nicht zu stören. Das Historische ist in unserem Zusammenhang unwichtig: Ob die Chassidim die Autoren sind oder Buber: was ändert's an der Auffassung der referierten »sinnbildlichen Existenz«?! Zur Kontroverse vgl. *Martin Buber*, hrsg. von Schilpp und Friedman (Anm. 385).
- 413 W. F. Otto: »Der Sinn der eleusinischen Mysterien«, in: *Eranos-Jahrbuch 1939 (VII)*, Zürich 1940, S. 98f.
- 414 *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu*, Erster Band: *Leben von ihr selbst beschrieben*, verfaßt 1562, deutsch 1931, München/Kempten 1960, S. 249–268; Fünfter Band: *Die Seelenburg der heiligen Theresia von Jesu*, verfaßt 1577, deutsch 1937, München/Kempten 1960, S. 173–179.
- 415 »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala«, in: *Eranos-Jahrbuch 1970 (39)*, Leiden 1973, S. 243–245. Vgl. ergänzend Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1973, (entnommen den *Eranos-Jahrbüchern* 1949, 1950, 1953 und 1957, revidiert, ergänzt um ein Kapitel).
- 416 Peter Crome: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache: Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München 1970.
- 417 Vgl. Tor Andrae: *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960.
- 418 Evelyn Underhill: *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, München 1928, S. 165–195.
- 419 Vgl. das Material von Ernst Benz: »Symbole der Unio Mystica in der Barock-Literatur«, in: *Symbolon*, NF 1, S. 11–30 (Anm. 400).
- 420 Vgl. Herbert Kessler: *Das Schöne Wagnis* (s. Anm. 15), S. 78–83.
- 421 Vgl. Ottomar Wichmann: *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt 1966, S. 525. Dazu Paul Friedländer: *Platon*, Band I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964, Kap. III »Arrheton« (d. i. Geheimnis) S. 63–89. – Herbert Kessler: *Sokrates als Esoteriker. Traktat*, Mannheim 1977.
- 422 Vgl. Ferdinand Weinhandl: *Die Metaphysik Goethes*, Berlin 1932, Darmstadt 1965, zum »Aperçu« S. 53–57, 253; zum »Unerforschlichen« S. 238f. – Vgl. auch Hermann Schmitz: *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*, Bonn 1959, S. 168–179, 394–416 zum »Aperçu«. – Weitere Goethe-Stellen zum »Aperçu«: *Materialien zur Farbenlehre, Galileo Galilei; Dichtung und Wahrheit IV*, 16; *Max und Refl.* 562. – Udo Hölscher: *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968, S. 148f., zieht Goethes Aperçu zur Interpretation der Sprachform Heraklits heran.
- 423 Vgl. F. Weinhandl: *Metaphysik Goethes*, S. 339, 278, 338f., 347, 284f.
- 424 Zu den Goethe-Passagen ab hier vgl. Eduard Spranger: *Goethe. Seine geistige Welt*, Tübingen 1967, S. 233–274. Zu »Gott-Natur« vgl. Andrew Jaszi: *Entzweiung und Vereinigung. Goethes symbolische Weltanschauung*, Heidelberg 1973, S. 60–62, 70.
- 425 *Trübners Deutsches Wörterbuch*, hrsg. von Alfred Götzte, 3. Band, Berlin 1939, Art. »geheim« S. 60, »Heim« S. 386, »heimlich« S. 388. – Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955, S. 248.
- 426 *Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt/M. 1963, S. 179–283. – Vgl. auch Karl Kerényi: »Der große Daimon des Symposions«, 1942, in: *Humanistische Seelenforschung, Werke I*, München/Wien 1966, S. 289–310.
- 427 C. G. Jung und Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*, Zürich 1951, S. 216–221. Dazu Karl Kerényi: *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962, S. 16f., 100, 113–133; zu den Worten »Myesis«, »Epopteia«, »Telos« und »Geheimnis« S. 60–62. Vgl. auch Karl Kerényi: »Symbolismus in der antiken Religion«, 1957, in: *Auf Spuren des Mythos, Werke II*, München/Wien 1967, S. 213–220.
- 428 *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (s. Anm. 415), S. 36.
- 429 Romano Guardini: *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins* (s. Anm. 399), S. 70. – Karl Kerényi: »Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien«, in: *Eranos-Jahrbuch 1944 (XI)*, Zürich 1945, zum »Sprachgebrauch« S. 13–26, »Geheimnis« S. 18f., »Demeter und Eleusis« S. 39–53.
- 430 Bernhard Fraling: *Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroek*, Würzburg 1967, S. 175, 179f. – Eine Auswahl der Werke mit ausführlicher Einleitung und Nachwort des Herausgebers und Übersetzers Friedrich Markus Huebner: *Jan van Ruusbroeck. Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften*, Leipzig 1924.
- 431 Karl Rahner: »Mysterien des Lebens Jesu«, *Herders Theologisches Taschenlexikon*, 5, Nr. 455, Freiburg i. Br. 1973, S. 133f.
- 432 *Ibid.*, S. 135 »Mysterientheologie« von Burkhard Neunheuser. – *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, RGG, (s. Anm. 36), kennt keines der Stichwörter: »Esoterik«, »Geheimnis«, »Mysterium«; dem Schweigen ist im V. Band Sp. 1605f. ein kurzer Artikel gewidmet. – Zum kultischen Schweigen vgl. Gustav Mensching: *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen 1926.
- 433 Eberhard Achterberg: »Das innerste Wesen des Menschen in der Sprache Eckharts«, in: *Vom menschlichen Selbst*, hrsg. von Friedrich Berger, Stuttgart 1965, S. 261–282. Vgl. auch G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, 3. Aufl. Tübingen 1956/1970, S. 457–463 (Hl. Wort), 468–475 (Mythus), 491–494 (Ergriffenheit, Schweigen), 561–579 (Mystik, Schweigen). – Kurt Goldammer: *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, S. 276–286 (Heiliges Schweigen), 286–317 (Symbole, Kultbild). – Friedrich Alfred Schmid Noerr: *Der Mystiker. Wesensbeschreibung eines menschlichen Urbildes*, München o. J., S. 66–70 (Geheimnis und Verrat), 94–98 (Das Geheimnis des Doppelspiegels), S. 99: »Der Mystiker selbst ist Urbild des Menschseins. Er ist ein »Archetypus« ... Urbilder und Begriffe haben keine gemeinsame Syntax. Bilder allein, Geschautes also, können und müssen Bilder erklären –: d. h.: nur Kunstwerke

der persönlichen Enopsis bestätigen den Mystiker.«  
Enopsis = »innere Einschau«.

- 434 »Über die Geschwätzigkeit«, Kap. 8, in *Moralia*, 1942, S. 148.
- 435 Die Goethe-Zitate sind dem Büchlein *Über das Schweigen Goethes* von Josef Pieper, München 1961 entnommen.
- 436 *Ibid.*, S. 16.
- 437 *Ibid.*, S. 19.
- 438 *Ibid.*, S. 18, 17.
- 439 Vgl. Philipp Wolff-Windegg: »Symbol und Schweigen«, in: *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung 3, hrsg. von Julius Schwabe, Basel/Stuttgart 1962, S. 77–88.
- 440 Daß das Schweigen die eigentliche Möglichkeit des Redens konstituiert, ist vor allem von Martin Heidegger wiederentdeckt worden. Siehe *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, S. 161, 164f., 273 und 277 (Gewissensruf), 296f. (Verschwiegenheit), 322f. (Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz). Weitere Stichwörter und Fundstellen bei Hildegard Feick: *Index zu Heideggers »Sein und Zeit«*, Tübingen 1968, S. 67, 39, 64f., 81. Siehe auch Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 29. Auf S. 148 sagt der japanische Gesprächspartner Heideggers: »Ein Ge-

heimnis ist erst dann ein Geheimnis, wenn nicht einmal dies zum Vorschein kommt, daß ein Geheimnis waltet.«

Vgl. auch Ernesto Grassi: *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Köln 1970, S. 67–70. Grassi schreibt S. 70: »Das Leben ist es also, was den Phänomenen der Umwelt ihre symbolische Bedeutung verleiht. ... Es ist das Spezifische des menschlichen Lebens, daß der Mensch die für ihn gültigen symbolischen Bedeutungen der Phänomene suchen muß. Das Ursprüngliche bekundet sich in der Notwendigkeit, daß wir uns in der Welt zurechtfinden müssen, und führt uns Schritt für Schritt zur Erkenntnissen, die im »Sehen« münden.«

Max Picard: *Die Welt des Schweigens*, Erlenbach-Zürich/Stuttgart 1948, S. 21: »Man hört durch das Wort das Schweigen hindurch, das rechte Wort ist nichts anderes als die Resonanz des Schweigens.« S. 59: »Der Mensch, in dessen Wesen noch das Schweigen ist, bewegt sich vom Schweigen her in die äußere Welt, das Schweigen ist die Mitte des Menschen.« S. 33: »Das Schweigen ist überhaupt die naturhafte Basis für den Geist: das Unsagbare, das im Wort des Geistes ist, verbindet den Geist mit dem Schweigen, macht ihn heimisch im Schweigen.«

## ZUR BIBLIOGRAPHIE

Die vorstehenden Literaturhinweise sind in den Registern mit erfaßt. Seit 1968 (Jg. 1) erscheint die *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie*, Internationales Referatorgan, hrsg. von Manfred Lurker, Verlag Valentin Koerner, Baden-Baden.

Symbolkunde: *Symbolon*, Jahrbuch für Symbolforschung, Basler Ausgabe, Band 1–7, Basel/Stuttgart 1955–1971, hrsg. von Julius Schwabe – Neue Folge, Kölner Ausgabe, ab Band 1, Köln 1972, hrsg. von Ernst Thomas Reimbold, Gesellschaft für wissenschaftliche Symbolforschung e. V.

Begriffsgeschichte: Walter Muri: »Symbolon, Wort- und sachgeschichtliche Studie«, Beiträge zum Jahresbericht über das Städtische Gymnasium in Bern 1931 (Bedeutungsgeschichte des Wortes im griechischen Sprachraum bis ins 4. Jahrh. n. Chr.). – Peter Crome, s. Anm. 416 (zum Neuplatonismus). – Looft, s. Anm. 48 (zur jüngeren Zeit).

Max Schlesinger: *Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Berlin 1912, Nachdruck Hildesheim 1967; Beigebunden ist *Symbolik in der Tonkunst. Ein Versuch*, Berlin 1930. Erörtert werden: Symbolbegriff, Rechtssymbolik, Altes und Neues Testament, Symbolik in der Kunst und Baukunst, Sprachsymbolik; menschliche Gliedmaßen und Lebensvorgänge, die Frau in der S.

Neudrucke klassischer Werke: Friedrich Creuzer: *Idee und Probe alter Symbolik*, aus: *Studien*, 2. Band, 1806, Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1969. – J. J. Bachofen: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 1861, Auswahl von Hans-Jürgen Heinrich in: *suhrkamp tb. wissenschaft 135*, Frankfurt am Main 1975. Dazu *Materialien*, Band 136.

Philosophie: Am einflußreichsten sind noch immer die Werke Cassirers, s. Anm. 31. Zu beachten ist die frühe Kontroverse Heidegger-Cassirer. Unser Standpunkt vgl. Hermann Pongs: *Symbol in die Schulen*, mit mehreren Beiträgen, Verlag der Humboldt-Gesellschaft Mannheim 1976, S. 15ff. Vgl. weiter Herbert Kessler: »Polarität: Begriff und Symbol«, in: *Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip* (s. Anm. 310). Für uns sind Symbol und Begriff Pole; erst beide zusammen machen in ihrer Dialektik unsere Geistigkeit und Kultur aus. – Joseph E. Doherty: *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem Neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn 1972 (Neukantianer: Cassirer). – Friedrich Kaulbach: *Philosophische Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Symbolik*, Monographien zur philosophischen Forschung XIV, Meisenheim/Glan 1954. Kaulbach

schränkt die ausufernde Symbol-Auffassung Cassirers ein. Seine Analysen lassen sich mit unserem Symbolverständnis durchaus vereinbaren. – Genannt sei noch: Ferdinand Weinhandl: *Über das aufschließende Symbol*, Sonderheft der Deutschen Philosophischen Gesellschaft VI, Berlin 1929 (Schwankend zwischen Kant und Goethe. Basierend auf Weinhandls *Die Gestaltanalyse*, Erfurt 1927).

Sprachwissenschaft: C. K. Ogden/I.A. Richards: *Die Bedeutung der Bedeutung. Eine Untersuchung über den Einfluß der Sprache auf das Denken und über die Wissenschaft des Symbolismus*, Frankfurt am Main 1974. – Dan Sperber: *Über Symbolik*, Frankfurt am Main 1975. (Sperber ist Ethnologe. Er bezeichnet (S. 9) die Symbolik als »autonomen kognitiven Apparat«, der »neben den Mechanismen der Wahrnehmung und des Begriffsapparates an der Herausbildung des Wissens und dem Funktionieren des Gedächtnisses teilhat.«) – Hermann Lang: *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1973. (Lacans Formel: »Das Unbewußte ist gleich einer Sprache gebaut.« Ein Sprachstrukturalismus als Beitrag zur Freudschen Theorie, Symbol S. 166–203). – Wolf Dieter Bach: »Symbolon oder: Voltaires irokesischer Herkules«, in der Zeitschrift *Sprache im technischen Zeitalter*, Stuttgart, 58/1976, S. 112–142.

Hermann Friedmann: *Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus*, München 1930. Darauf baut sich auf: *Wissenschaft und Symbol. Aufriß einer symbolnahen Wissenschaft*, München o. J. (Vorwort Ende 1948). Mit der Anführung dieser Werke soll erwähnt werden, daß es sehr wohl symbolnahe Wissenschaft geben kann, insbesondere auf Goethes Spuren (Farbenlehre, Goethes Naturkunde). Sehr zu Recht nimmt F. »symbolnahe Begriffe« an und beklagt unsere Epoche als symbolarm. Ein Lichtblick: *Eranos*, begründet unter den Auspizien Jungs, seit Jahren geleitet von Portmann. Weiterhin die Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e. V., die als Band 4 ihrer Abhandlungen herausgegeben hat: *Ursprung und Gegenwart des integralen Bewußtseins*, Mannheim 1976. Neben drei Jean-Gebser-Beiträgen sind enthalten: Frederic Spiegelberg: »Indische Psychophysik«; Detlef-Ingo Lauf: »Polarität und Telos tantrischer Symbole«; Carl Schneider: »Symbole der Mysterien – Religionen als Ausdruck echter Polarität«; Gerhard Barning: »Polarität und Telos der Symbole in der Sicht von Paul Tillich«; Klaus Hammacher: »Über rituelle und symbolische Beherrschung verantwortungsvollen Handelns«; sowie vom Verf. »Das Unerforschliche als Telos der Symbole«, ein Auszug aus dem letzten Teil unseres Buches.



## PERSONENVERZEICHNIS

- Abegg, L. 133, 270, 274  
 Achterberg, E. 283  
 Acklom, G. M. 277  
 Adler, A. 153, 271  
 Adorno, Th. W. 281  
 Aischylos 36, 40  
 Alain, E. A. Ch. 151  
 Albrecht, C. 276  
 Albrecht, H. 281  
 Alkuin 25  
 Alexander d. Große 180  
 Allesch, J. v. 132 f.  
 Andrac, T. 283  
 Anouilh, J. 40  
 Apuleius 48, 56, 234  
 Aristoteles 280  
 Arnold, P. 263, 265  
 Asvaghosa 119  
 Augustinus 42, 216  
 Aurobindo 181  
 Avalon, A. 267, 269  
 Aquin, Th. v. 273  
  
 Bach, J. S. 221, 281  
 Bach, W. D. 285  
 Bachofen, J. J. 17, 281, 285  
 Backofen, R. 281  
 Bäumlcr, A. 281  
 Barmeyer, E. 262  
 Barth, H. 259  
 Barth, K. 216, 280  
 Bartning, G. 285  
 Baudelaire, Ch. 10, 83f., 90, 263 f.  
 Baudouin, Ch. 272, 274  
 Baumann, D. 271  
 Baumgartl, H. M. 265  
 Becker, O. 263  
 Beethoven, L. v. 219  
 Béky, G. 281  
 Benjamin, W. 263  
 Benn, G. 85, 268  
 Benz, E. 25, 119, 267, 283  
 Berdjajew, N. 264  
 Berendsohn, W. A. 79, 264  
 Berger, F. 283  
 Bergson, H. 168, 200  
 Beriger, L. 265f., 267  
 Beutler, E. 49, 260f.  
 Biedermann, H. 257, 275  
 Bindmann, D. 184, 277  
 Biser, E. 265  
  
 Blake, W. 34, 82, 183ff., 218, 234, 258, 277  
 Blei, F. 263  
 Bloch, E. 130, 219f., 280 f.  
 Bloch, W. 277  
 Blofeld, J. 267  
 Blumenberg, H. 258f., 261  
 Bock, E. 257  
 Böckenhoff, J. 282  
 Böhme, J. 89, 179, 184f., 201, 207, 264, 279  
 Böschenstein, B. 263  
 Bois-Reymond, E. Du 230  
 Bolinow, O. F. 260, 270  
 Bonaventura 251  
 Borges, J. L. 25  
 Bosquet, A. 263  
 Boss, M. 271  
 Bowra, C. M. 262  
 Brandes, G. 262  
 Brecht, B. 95, 219  
 Brentano, B. 104, 173  
 Breton, A. 263  
 Brunswig, A. 190  
 Buber, M. 64, 180f., 185, 227, 235ff., 238f., 271, 276, 281ff.  
 Bubser, E. 281  
 Buchholz, E. 258  
 Bucke, R. M. 277  
 Bühler, K. 262  
 Buess, E. 280  
 Bultmann, R. 280  
 Buntz, H. 275  
 Buonaiuti, E. 269, 276, 282  
 Buser, R. 279  
 Buytendijk, F. J. J. 150ff., 270f.  
 Byron, G. N. G. 94  
  
 Calon, P. J. A. 17  
 Campenhausen, H. v. 280  
 Camelot, P.-Th. 280  
 Camus, A. 40  
 Capelle, W. 280  
 Carstairs, G. M. 260  
 Casel, O. 249, 275  
 Cassirer, E. 38, 165, 259, 266, 274, 285  
 Ceram, C. W. 258  
 Chagall, M. 185  
 Chardin, T. de 44, 85, 130, 219, 221, 260  
 Charon, J. 260  
 Che Guevara 142  
 Chénier, M.-J. de 263  
 Cocteau, J. 40  
 Coleridge, S. T. 99f.

Constant, A. L. 268  
Cornelius, H. 128, 269  
Creutzer, Fr. 281, 285  
Crome, P. 283, 285  
Cysarz, H. 79f., 84ff., 263f., 277

Dante, A. 38, 74, 82, 102, 123, 147, 159, 183f., 234, 247, 261, 277  
Daumal, R. 233  
Debon, G. 277, 181  
Dehmel, R. 74  
Descartes, R. 124  
Dessauer, Fr. 260  
Dickens, Ch. 88  
Diels, H. 280, 282  
Dilthey, W. 86-91, 103f., 153, 193, 196f., 213, 262, 264ff., 267  
Dittmann, L. 266  
Döblin, A. 107  
Dölger, J. 257  
Doherty, J. E. 285  
Doucet, F. W. 271, 274  
Douglas, M. 224f., 270  
Drews, A. 264  
Dürckheim, Graf K. 181f., 206, 209, 271, 276f., 279  
Dumoulin, H. 276

Ebeling, G. 280  
Ebner, F. 282  
Eckardt, A. 281  
Eckehart III, 119, 127, 181, 250, 274, 276  
Eckermann, J. P. 122, 279  
Egler, S. 258  
Ehre, I. 270  
Eibl-Eibesfeldt, I. 270, 281  
Eigen, M. 270  
Einstein, A. 126  
Eisler, R. 265  
Elliade, M. 41, 114, 259f., 267ff., 281  
Eliaser, I. ben 239  
Eliot, T. S. 264, 267  
Eluard, P. 263  
Emrich, W. 267  
Engler, R. 257, 262, 275  
Enomiya-Lassalle, H. M. 276  
Erler, M. 28, 258  
Ermatinger, E. 95, 265f.  
Euripides 215, 280  
Evans-Wentz, W. Y. 257, 268, 275

Fackenheim, E. L. 262  
Faulkner, W. 259  
Feick, H. 284  
Feuerlicht, I. 259  
Fichte, I. H. 93  
Fichte, J. G. 80, 93, 219, 264  
Fischer, C. 263  
Fischer-Barnicol, H. A. 276  
Fischl, J. 280  
Pleuron, S. 72, 131, 262, 270  
Forstner, D. 56, 257ff., 282  
Fraling, B. 248, 283  
Franz v. Assisi 121  
Franz, M.-L. v. 258, 271, 273, 279  
Freemann, J. 158  
Freud, S. 94, 153ff., 167, 235, 271ff., 285  
Frey, G. 269  
Frick, K. R. H. 261  
Friedländer, P. 262, 283  
Friedmann, H. 245, 285  
Friedmann, M. 262, 282f.

Friedrich, H. 263, 280  
Frist, A. 282  
Frobenius, L. 41  
Fromm, E. 276  
Fuss, A. 260

Gadamer, H.-G. 66, 67, 150f., 262, 270  
Galling, K. 257  
Gautama Buddha 110, 119, 181  
Gebtsattel, V. v. 271  
Gebser, J. 259, 261, 275  
Gehlen, A. 32, 258  
George, St. 262f., 266  
Giedion-Welcker, C. 258  
Gigon, O. 280  
Gipper, H. 275  
Goebbels, J. 21  
Goebel, R. 257  
Goepfer, R. 110, 267  
Görligh, Chr. F. 262  
Goethe, J. W. v. 13, 17, 38, 47-59, 67, 74, 85, 88ff., 94, 104, 107, 116f., 122ff., 133, 142, 159, 173, 179, 189, 193, 206, 213f., 219f., 230, 242, 245ff., 248, 252ff., 260ff., 265ff., 269, 279f., 281, 283ff.

Götze, A. 262, 283  
Goldammer, K. 258, 283  
Goll, Y. 258  
Goltschnigg, D. 236  
Govinda, A. 257, 259, 267ff.  
Grassi, E. 259, 284  
Graumann, C. F. 262  
Grimm, H. 51, 270  
Grimm, R. 266  
Grimm, W. 281  
Grohmann, W. 258  
Großart, Fr. 162, 269, 278  
Grunsky, H. 279  
Guardini, R. 150, 228, 230f., 248, 270, 277, 282f.  
Guenther, H. V. 269  
Guillén, J. 263  
Gundert, W. 277

Haase, R. 281  
Hafis 13, 56  
Haftmann, W. 258, 277  
Halder, A. 281  
Halm, H. 281  
Hamann, J. G. 179, 276  
Hammacher, K. 148, 275, 285  
Harding, E. 271  
Hartmann, E. v. 264  
Hartmann, N. 129  
Harvey, A. 260  
Hasse, H. 124  
Hasumi, T. 277  
Haug, W. 281  
Hausenstein, W. 263  
Hebbel, Fr. 85, 237, 241  
Hegel, G. W. Fr. 89, 93, 133, 200, 205, 211, 219, 268, 279, 281  
Heidegger, M. 40, 104, 231, 260, 267, 280ff., 284f.  
Heiler, Fr. 276  
Heimsoeth, H. 269  
Heinemann, Fr. 274  
Heinrich, H. J. 285  
Heinrichs, J. 282  
Heinz-Mohr, G. 211, 282  
Heitmann, C. 282  
Heliodor 48  
Hempel 258

Henderson, J. L. 258, 271  
Henninger, G. 263  
Hennigfeld, J. 259  
Hentze 258  
Heraklit 133, 275, 283  
Herbart, J. F. 67  
Herder, J. G. 265, 280  
Hermas 42, 159  
Herrigel, E. 277  
Herrigel, G. L. 277  
Herrmann, F. 277  
Heselhaus, C. 75, 258, 262  
Hess, W. 258  
Heuss, E. 195, 209, 211, 269, 278  
Heyer, G. R. 154  
Hieronymussen, P. O. 257  
Hildegard v. Bingen 259  
Hindemith, P. 263  
Hinderberger, H. 263  
Hippius, M. 182, 277  
Hitler, A. 21  
Hochgesang, M. 259  
Hocke, G. R. 258  
Höhl, G. 277  
Hölderlin, Fr. 38, 40, 64, 85  
Hölscher, U. 283  
Hölzer, M. 263  
Hoffmann, E. 262  
Hoffmann, E. T. A. 83, 269  
Hoffmann, G. 282  
Hoffmeister, J. 267, 283  
Hoffmann, W. 277  
Hofmannsthal, H. v. 103, 124, 260, 266  
Hogrebe, W. 265  
Holthusen, H. E. 111, 266f., 282  
Homann, K. 93, 265  
Homer 38, 63  
Hostie, R. 272  
Hrabanus Maurus 25  
Huebner, F. M. 283  
Hugo, Fr. 280  
Huizinga, J. 270  
Humboldt, W. v. 80, 86, 90, 93, 174, 180, 231, 252, 264, 275f.  
Hunke, F. 72, 262  
Husserl, E. 213, 281  
Huwitz-Eisner, L. 271  
Huxley, Th. 230

Ignatius von Loyola 183, 269  
Iser, W. 276

Jacobi, Jol. 17, 99, 159, 165, 167f., 258, 271, 274, 282  
Jaecle, E. 260  
Jaeger, W. 262, 280  
Jaffé, A. 258, 271  
James, E. O. 259  
Jaspers, K. 127, 190, 227f., 281f.  
Jaszi, A. 260f., 269, 283  
Jesus v. Nazareth 42, 44, 48f., 121, 181, 183, 185, 234, 249, 261, 269  
Jiménez, J. R. 90  
Joachim, E. 125  
Joyce, J. 40  
Jünger, E. 95, 259, 281  
Jung, C. G. 17, 22, 35f., 43, 113, 153ff., 156ff., 159ff., 162ff., 165 ff., 168, 170f., 173, 199ff., 203, 234f., 258f., 262f., 268, 271ff., 274f., 277, 279, 283, 285  
Jung-Merker, L. 271

Kahler, E. 268  
Kaltenbrunner, G.-K. 276  
Kamnitzer, E. 264  
Kankeleit, O. 262, 269f.  
Kant, I. 93, 111, 151, 213, 265, 275, 278, 280, 285  
Karl der Große 141  
Karpp, H. 280  
Kassner, R. 123, 211f., 279  
Katharina v. Genua 236  
Kaulbach, F. 285  
Kayser, W. 98ff., 103, 266f.  
Kazi Dawa-Samdub 268  
Keiter, F. 270  
Kekulé, A. 68-70, 262  
Kelber, W. 275  
Keller, Fr. 278  
Keller, G. 98, 104  
Keller, W. 129  
Kopler, J. 89, 246  
Kerényi, K. 38, 40-43, 247, 254, 258ff., 269, 276, 281ff.  
Kessel, E. 180, 276  
Kessler, H. 257f., 269f., 277, 279, 282f., 285  
Keynes, G. 258  
Kierkegaard, S. 130, 216  
Killy, W. 265f.  
Kippenberg, K. 231  
Kirchgässner, A. 143, 259, 270, 275  
Klages, L. 271  
Klaus v. Flüe 185  
Klee, F. 258  
Klee, P. 29-33, 162, 185, 258  
Kleinstück, J. 10  
Klopstock, Fr. G. 85  
Klossowski, St. 275  
Koch 258  
Koestler, A. 68, 259, 262  
Kokoschka, O. 40  
Kommerell, M. 47, 95ff., 98, 261, 268  
Kopernikus, N. 39  
Kranz, K. 258  
Kranz, W. 280  
Kraus, W. 263  
Kretschmer, W. 39  
Krings, H. 265  
Krolow, K. 260  
Krueger, F. 128f., 130, 153, 193ff., 196ff., 201, 203ff., 209ff., 269, 278f.  
Krüger, G. 247  
Krüger, M. 259  
Krug, W. T. 68  
Kubie, L. S. 262  
Kuchler, W. 263  
Kuhn, H. 264  
Kurth, G. 270

Lacans, J. 285  
Laforgue, J. 77, 84, 89, 263  
Landmann, M. 101, 263, 266, 280  
Lang, H. 285  
Lao-Tse 180f., 222, 252, 281  
Lauenstein, D. 259  
Lauf, D.-I. 110ff., 117, 170ff., 267ff., 275, 277, 285  
Lautréamont, I. L. D. 263  
Lawrence, D. H. 85  
Leeuw, G. v. d. 260, 283  
Leibniz, G. W. 15, 175, 280f.  
Leip, H. 72, 262  
Leisegang, H. 133, 270  
Leonard, J. N. 258

Leonardo da Vinci 279  
Lersch, Ph. 122, 274  
Lessing, G. E. 265  
Lévi, E. 268  
Liebermann, M. 124  
Linnewald, J. 276  
Lin Yutang 258  
Loerke, O. 260  
Lohberger, H. 260  
Lohmann, J. 275  
Looff, H. 117, 230, 260f., 282, 285  
Lorenz, K. 131, 149, 270  
Lorenzer, A. 271  
Lotz, J. B. 277  
Lurker, M. 261, 285  
Luther, M. 218, 247  
Lynton, N. 258

Maaß, Fr.-D. 276  
MacLeish, A. 266  
Mähi, H.-J. 264  
Magnus, A. 273  
Malinowski, B. 38  
Mallarmé, St. 24, 80f., 84, 90, 218, 260, 263, 266  
Mangoldt, U. v. 276  
Mann, M. 260  
Mann, Th. 334, 259  
Mann, U. 276, 280  
Mao-Tse-Tung 143, 180  
Marcel, G. 40, 281  
Marcic, R. 260  
Marées, H. v. 220  
Mark, J. 260  
Martino, R. de 276  
Marx, K. 221  
Matt, P. v. 269  
Matthes, J. 282  
Mauriac, C. 262  
May, R. 268  
Mead, G. H. 275  
Mehnert, K. 270  
Melville, H. 259  
Mensching, G. 258, 261, 283  
Merkelbach, R. 260f.  
Milarepa 197  
Miller, N. 266  
Milton, J. 82, 234  
Mitscherlich, A. 272  
Mohr, G.-H. 261  
Mombert, A. 74-76  
Monod, J. 270  
Morgan, L. 68  
Morris, Ch. 275  
Morton, W. Sc. 277  
Moses 63, 230  
Mothe-Guyon, J. M. B. de la 236  
Mozart, W. A. 219  
Mühlen, H. 282  
Mühlmann, W. 149  
Müller, M. 281  
Müller-Freienfels, R. 260  
Müller-Vollmer, K. 80, 264f.  
Müller, W. 258f.  
Munz, D. L. 270  
Muri, W. 285  
Musil, R. 236, 282  
  
Nadeau, M. 263  
Nadler, J. 276

Nagera, H. 271  
Napoleon Bonaparte 180  
Nerval, G. de 259  
Netzer, R. 263  
Neudecker, N. 78, 263f.  
Neubäusler, A. 281  
Neumann, E. 69, 171, 177, 258f., 271, 275f.  
Neumann, J. 258  
Neunheuser, B. 283  
Newton, I. 200  
Niehus-Jung, M. 271  
Nietzsche, Fr. 40, 73-76, 85, 103, 126, 130f., 161f., 200, 234, 258, 262, 282  
Nigg, W. 276  
Nikolaus v. Kues 15, 235  
Noack, H. 259, 282  
Norenberg, K.-D. 260  
Notker III  
Novalis 79, 81-86, 90, 93, 104, 107, 115, 262, 264f.

Ochwadt, C. 263  
Odgen, C. K. 285  
Ohm, P. 257  
Opitz, J. 281  
Origenes 275  
Ornstein, R. E. 276  
Otto, R. 41, 189f., 277f.  
Otto, W. F. 260, 283  
Ovid 40, 41

Palagyi, M. 213  
Panikkar, R. 275  
Panofsky, E. 266  
Paracelsus 200  
Parmenides 231  
Pascal, Bl. 216, 280  
Paul, Jean 93, 98f., 266 f.  
Paulus 42, 130, 133  
Perikles 215  
Perpet 258  
Perse, Saint-John 263  
Pesch, L. 263  
Peukert, E. 78, 264  
Piaget, J. 15, 16, 135, 158f.  
Picard, M. 284  
Picasso, P. R. 48  
Picht, G. 280  
Pieper, J. 221f., 253, 260, 262, 284  
Piguet, J.-C. 15  
Plamböck, G. 280  
Platon 38, 63, 73, 221, 244, 247, 252  
Plotin 264  
Plutarch 41, 252  
Poe, E. A. 263  
Poeppig, F. 272  
Poincaré, H. 68-70, 262  
Pongratz, L. J. 271  
Pongs, H. 52f., 231f., 258ff., 261, 267, 275, 277ff., 285  
Popper, K. R. 67  
Porphyrius 25  
Portmann, A. 144f., 147f., 259, 261, 281, 285  
Pound, E. 85  
Praz, M. 265  
Prick, J. J. G. 17  
Progoff, I. 261, 265, 271  
Protagoras 215f.  
Proust, M. 71f., 99, 262  
Ptolemäus 39  
Purchas v. Korez 238

Pythagoras 252

Rabbov, A. 257  
Rahner, H. 216, 270  
Rahner, K. 261f., 269, 276, 280, 283  
Raitz v. Frentz 269  
Ramana 207ff., 213, 279  
Ramananda 208  
Rang, F. Chr. 261  
Rapoport, A. 217, 220, 233, 280  
Raschke, H. 275  
Ratzinger 258  
Rawson, Ph. 269f.  
Read, H. 259  
Reck-Malleczewen, Fr. 72, 262  
Régnier 263  
Reich-Ranicki, M. 219  
Reifenberg, B. 263  
Reimbold, E. Th. 267, 281f., 285  
Reinach 281  
Rennert, G. 124  
Reach, A. 260  
Richards, I. A. 272, 285  
Ricoeur, P. 273  
Riehl, H. 279  
Riklin, F. 271  
Rilke, R. M. 40, 82, 165, 231f., 248, 262, 282f.  
Rimbaud, A. 263  
Rintelen, F. J. v. 57, 261  
Ritsemä, R. 281  
Ritter, J. 262, 265, 282  
Rosen-Runge, H. 275  
Roetz, K. 265  
Rosa, K. R. 276  
Rosenberg, A. 185, 277  
Rosenstock-Huessy 282  
Rousselle, E. 222, 268  
Rüdiger, L. 265  
Rüf, E. 271  
Runkel, F. 56  
Ruusbroek, J. v. 248f., 283  
  
Saadi 56  
Sade, D. A. F. de 94  
Sainte-Beuve, Ch. 94, 265  
Salaquarda, J. 280  
Salis, J. R. v. 282  
Samuel, R. 264  
Sander, Fr. 129f., 269, 278f.  
Santayana, G. 65f.  
Sartre, J.-P. 96, 227, 263, 266, 270, 281  
Schaad, H. P. M. 259  
Schaefer, G. 260f.  
Schaefer, H. H. 260f.  
Schaeffler, R. 280  
Schär, H. 272  
Schärf, R. 275  
Schauberg, J. 259  
Schaikal, R. v. 263  
Schaumann, R. 131, 270  
Scheler, U. 129  
Schelling, Fr. W. J. v. 90, 93, 213, 264  
Schiller, Fr. 59, 85, 88ff., 93, 140, 214, 252, 276  
Schilling, K. 262  
Schilpp, P. A. 262, 282f.  
Schlipperges, H. 275  
Schischkoff, G. 67, 227, 262, 281  
Schlechta, K. 234, 262  
Schlegel, L. 90, 271, 273f.

Schleiden, M. J. 282  
Schleiermacher, Fr. E. D. 130, 216  
Schlemmer, O. 185  
Schlesinger, M. 285  
Schlüter, D. 265  
Schmid Noerr, Fr. A. 283  
Schmidt, H. 262  
Schmidt, K. L. 260  
Schmitt, P. 282  
Schmitz, H. 279, 283  
Schnack, I. 282  
Schneider, C. 280, 285  
Schnitzler, A. 124  
Schöne, A. 116, 266  
Scholem, G. 243, 248, 283  
Schopenbauer, A. 200  
Schrey, H.-H. 282  
Schüttler, G. 268  
Schultz, I. H. 276  
Schulz, G. 264  
Schulz, W. 280  
Schulze, G. E. 190, 278  
Schumacher, F. 70f.  
Schwabe, J. 257, 260f., 262, 281, 284f.  
Schwarz-Winkhofer, I. 257  
Scotus, D. 273  
Sedlmayr, H. 258, 266  
Seidel, Ch. 282  
Seidler, H. 275  
Seiffert, H. 275  
Seiffert, A. 261  
Seiffert, H. 133, 269  
Shakespeare, W. 38, 74, 88f., 99  
Silberer, H. 154, 162, 271, 273f.  
Simon ben Jochai 235  
Skira, A. 263  
Snell, B. 264  
Snook, L. 282  
Söhngen, G. 261  
Sokrates 17, 28, 215, 230  
Solger, K. W. F. 93  
Sorel, G. 259  
Spann, O. 205, 279  
Speck, J. 259  
Spencer, H. 131  
Sperber, D. 285  
Speyer, W. 262  
Spiegelberg, Fr. 285  
Spinoza, B. 57, 126  
Spitteler, K. 213, 274, 279  
Splett, E. 53, 57, 218, 260ff., 267, 283  
Splett, J. 280  
Staiger, E. 103f., 267  
Starkie, E. 263  
Statius, P. P. 184  
Staudenmaier, L. 113f., 268  
Stein, Ch. v. 253  
Stein, Frh. v. u. zu 231  
Steiner, R. 272  
Sternberg, Graf K. v. 253  
Stifter, A. 253  
Strachey, J. 272  
Strauß, V. v. 281  
Strawinskij, I. 40  
Strindberg, A. 78ff., 264  
Suzuki, D. T. 276  
Swedenborg, E. 78, 127, 200  
Szilasi, W. 280  
Szyrocki, M. 258

Taube, M. 258  
Tausend, H. 277  
Tertullian 216  
Theisen, J. 263  
Theresia v. Avila 242, 283  
Theunissen, M. 281  
Thiess, Fr. 107, 266  
Thomas v. Aquin 271  
Thomas, K.I. 276f.  
Tillich, P. 44, 260, 285  
Tonn, W. Y. 281  
Topitsch, E. 259  
Trakl, G. 85, 258, 263  
Trede, J. H. 265  
Tschuang-Tse 180, 276f.

Underhill, E. 243, 269, 283  
Unseid, S. 263  
Uexküll, Th. v. 281

Valéry, P. 262f., 266  
Vereno, M. 261  
Vergil 40, 184  
Verlaine, P. 263  
Vetter, A. 201, 213f., 269, 279f.  
Villaseñor, D. V. 275  
Virchow, R. 124  
Vischer, Fr. Th. 93, 266  
Vogler, P. 270  
Volkelt, H. 128, 191, 269, 278ff.  
Volkelt, J. 128, 266  
Volkmann-Schluck, K.-H. 265, 281  
Voltaire 285  
Vordtriede, W. 77, 79, 81, 90, 264, 268  
Vries, J. de 281

Waag, A. 261  
Wagmuth, W. 258  
Wagner, R. 85  
Wais, K. 263  
Waldberg, P. 263  
Waldenfels, B. 282  
Warburg, A. 266  
Wasmuth, E. 280  
Watts, A. W. 275  
Weber, H. B. 93

Weber, M. 141  
Wehr, G. 272  
Wehrli, M. 102, 267  
Weil, S. 251  
Weinhandl, F. 206, 245f., 260f., 279, 283, 285  
Weischedel, W. 262, 280  
Weisgerber, L. 174, 275  
Weiss, K. 264  
Weitz, H. J. 260  
Weizsäcker, C. F. v. 223, 227, 280, 282  
Weizsäcker, V. v. 272  
Wellek, A. 122, 130, 132ff., 195f., 199, 201, 203ff., 209, 211, 213, 269f., 278f.

Werle, F. 268  
Wetter, G. A. 280  
Wichmann, O. 244, 262, 283  
Wickler, W. 270  
Wifstrand, A. 280  
Wild, Ch. 265  
Wilhelm, F. 267  
Wilhelm, H. 41, 223  
Wilhelm, R. 223, 268, 274, 281  
Wili, W. 282  
Willemer, M. v. 51  
Wilson, R. Mc L. 280  
Winkler, R. 270  
Wisser, R. 282  
Wolf-Gumbold, K. 258, 277  
Wolf, H. M. 262  
Wolff-Windegg, Ph. 102, 260, 269, 284  
Woodroffe, J. 267f.  
Wundt, W. 129, 278  
Wyss, D. 271ff.

Yeats, W. B. 10, 262  
Yüan-wu 277

Zacharias, G. P. 272  
Zelter, K. Fr. 252f.  
Zenchiku, K. 277  
Ziegler, L. 259, 270, 276  
Zimmer, H. 113, 206, 258, 267f., 279  
Zimmermann, R. Chr. 260  
Zimmermann, W. 281  
Zola, E. 95  
Zweig, St. 124

## SYMBOLREGISTER

Abenteuer 234, 243  
Adam, zweiter 56  
Adler 164  
Ähren 23, 347f.  
Aon 69  
Äskulapstab 262  
All 41  
Alte Weise 234  
Amor 56  
Ander-ich 127  
Anker 23  
Anker- o. Henkenkreuz, crux ansata 23, 27, 28  
Apollo 63, 85, 100, 104, 191, 235  
Aquarium 77f.  
Atem 158, 183, 206  
Athene 63, 132  
Auge 183  
Auge Gottes 165  
Außen und Innen 208

Bajadere 53  
Bart 143  
Baum 182  
Bauritus 41-45, 259  
Besseres Land 243  
Bewegung(sphasen) 142f., 146, 174, 185, 237  
Bilder(welt) 119, 126, 174, 178, 185, 201  
Blut 201  
Blüte/Blume 135, 182, 241, 248  
Boot 250  
Brauch 174  
Buch (Gottes) 89, 184f., 277  
Buddha 63, 198f., 115, 118  
Burg 250

Christus 44, 234, 242, 269  
Christophorus 101

Dämon 57, 71, 108f., 112, 181  
Davidstern 21, 101  
Demeter 23  
Diagramm 162  
Diamant 164, 235  
Dionysos 40, 85, 104  
Dogma 216f.  
Dorje 21, 22  
Drache 69  
Drei 222, 235, 247  
Dreieck 21, 101, 110, 165  
Duft 146

Ebenbild Gottes 93  
Eine 250  
Einhorn 151, 212  
Elemente 234  
Engel 57, 164, 184  
Eros 56, 164  
Etwas 250  
Eurydike 40

Fahne 21, 38, 52, 141f., 217f., 223  
Farbe 110, 118, 124, 143, 145f., 165, 174, 224, 235, 250, 266, 277  
Faust 148  
Feuer 161f., 217, 238, 247, 261  
Figur 174, 207, 224, 229  
Figurengedicht 24-28  
Finsternis 57, 159, 175, 207, 232  
Flamme 47-49, 52, 56, 217  
Fuge 221, 229  
Funke 244, 250

Gebärde 248  
Gebäude 110  
Gedicht 127, 162, 182, 217  
Gehen 177  
Geier 164  
Geistessenz 117  
Genien 163  
Gestalt (Mensch) 237  
Gestalt, poet. 97-99  
Geste 148, 150, 174, 217, 224, 253  
Gott/Götter 36, 38, 40, 41, 53, 63, 103, 108ff., 112f., 115, 117ff., 163, 215, 221, 267f.  
Götterbild 165, 177  
Götterstreit 141  
Göttin-Mutter 126, 222  
Goldene Blüte 235  
Goldene Tor, das 250  
Große Mutter 234  
Grund 250, 278  
Gruß 148, 224

Hakenkreuz 21, 94, 257f.  
Halbmond 218  
Haltung 145, 237  
Hammer und Sichel 21  
Happenings 142  
Haus 41-45, 118, 250, 259  
hl. Gegenstand 174  
(heilige) Hochzeit 49, 115, 243  
Heiligtum 41-45, 56  
Heilsbild 201

Helios 48  
 Hermaphrodit 164  
 Hermes 150, 165  
 Heros 23, 40, 121, 179  
 Herz 30, 118, 158, 176f., 183, 191, 198, 201, 205, 207, 211, 213, 248  
 Hexagramm 21, 206  
 Himmel(sreise) 39, 41, 147, 184, 207, 234  
 Himmelskönigin 54  
 Himmelsrose 247  
 Himmel und Erde 208  
 Hiram 259  
 Hirte 177  
 Höllenfahrt 234  
 Hut des Landvogts 140  
 Hut des Geistes 250  
  
 Idealgestalt 110  
 Ideogramm 189  
 Ikaros 125  
 Ikone 142f., 179  
 Inferno 78  
 Isis 48  
  
 Jahre 63  
 Jakobs Leiter 184  
 Jerusalem, himmlisches 103  
  
 Kampf 87  
 Kathedrale 102f.  
 Kelch 182  
 Keimzilbe 110, 117f.  
 Kind 87  
 Kirche 42  
 Klare Licht, das 112f., 119  
 Kolonne 142  
 Kosmos 221, 259  
 Kraft im Geiste/i. d. Seele 250  
 Kreis 33, 43, 69, 110, 117f., 207, 269  
 Kreuz 21, 38, 52, 177, 182, 186, 207, 218, 249, 277  
 Krishna 63  
 Kugel 207, 235, 241  
 Kugel, philosophische (Böhme) 184f.  
 Kunstwerk 174  
  
 Labyrinth 177  
 Lapis 164  
 Leben, gleichnishaft/zitathaft 38-40  
 Leib 41-44  
 Leiter 33, 115, 242  
 Licht(strahl) 22, 47, 49, 53, 55, 56, 57, 64, 74f., 87, 103, 112, 117, 146, 159, 175f., 178f., 207, 217, 231f., 235f., 245, 250f.  
 Licht Luzifers 121  
 Lichtwesen 58  
 Logos 30, 38, 123, 175f., 180, 229, 265  
 Lothringerkreuz 21  
 Lotos 110, 117  
  
 Mahl 87  
 Makro - Mikrokosmos 33, 89, 117f., 191, 241  
 Malerei 145, 162, 179-182  
 Mandala 43, 108-121, 127, 162, 166, 179, 185, 267  
 Maske 252, 266  
 Maße 277  
 Medaillon 185  
 Meditationsbild 108-119, 185  
 Meer 236f., 250  
 Melodie 127, 145, 217, 244  
 Mensch (zentraler) 33, 181, 185f., 241

Menschensohn 175  
 Merlin 163  
 Mittag, Großer 130f.  
 Mitte 25, 41  
 Mond 23, 98, 110, 164, 241, 257  
 Morpheus 163  
 Mühle 78  
 Mütter-Reich 84f.  
 Mund Gottes 239  
 Muse 63, 104, 262  
 Musik 179, 182, 221  
  
 Nächstes und Fernstes 208, 212, 246  
 Name 250  
 Nimbus 121  
 Noahbund 237  
 Nö-Spiel 182  
  
 Oben - Unten 206ff.  
 Omega 44  
 Opus Magnum (Große Werk, das) 243  
 Ornament 145  
 Orpheus 40, 232  
 Ort 78, 177  
  
 Pan 130f.  
 Paradies 87, 112, 127, 220  
 Pelikan 177  
 Perle 235  
 Phönix 43, 94, 164  
 Pilgerschaft s. Wanderschaft  
 Pochen ans Tor 103  
 Polarität 251  
 Prüfungen 234  
 Psyche 55, 56  
  
 Quadrat 43, 110, 185, 235  
 Quaternität 235  
 Quest 234  
 Quroboros 68f.  
  
 Rabe 164  
 Rad 103, 178, 185, 235  
 Rama 63  
 Ratte 103  
 Raum 41-45, 259  
 Rebis 164  
 Rechteck 25, 26, 43  
 Regenbogen 163, 237  
 Reise 234, 243  
 Rhythmus 127, 142f., 174, 224, 244, 253  
 Ring 68ff., 176  
 Ritter 234  
 Rose 123, 165, 231f., 241, 282  
 Rosenkreuz 177  
 Ruf 131, 158, 168, 243, 274  
 Runde 35, 235  
  
 Säule 266  
 Sakrament 258  
 Sandmalerei 127, 129  
 Sankt-Elms-Feuer 231  
 Satan 64, 181f.  
 Schiff 23  
 Schlange 68ff., 262  
 Schleier 250  
 Schmetterling 47-59, 241, 261  
 Schmuck 145  
 Schriftbild 182f.

Selbst 235  
 Siegel Salomos 101  
 sinnbildliche Existenz 38-40, 181  
 Sisyphos 40  
 Sonne 21, 22, 23, 28, 69, 98, 103, 164, 235, 241, 250, 257  
 Sonnenrad 166  
 Spiegel 135  
 Spruch(band) 142f.  
 Stadt 41-45, 118, 150, 162, 259, 269  
 Staffeln 245  
 Station(en) 78  
 Stein(e) 41, 42, 98, 135  
 Stein der Weisen 68, 164, 235, 273  
 Stern(enhimmel) 21, 23, 31, 33, 98, 103, 143  
 Storb und Werde 47-59, 201, 261  
 Strom 250  
 Svastika 21, 254  
  
 Tanz 145, 182, 217, 277  
 Tao 180, 222f., 229, 243, 281  
 Taube 48  
 Taufe 235  
 Tempel 24, 26, 33, 40-44, 83, 118, 250  
 Tier 177  
 Ton 112, 174, 253, 277  
 Treppe(umotiv) 184f.  
 Trinität 127  
 Triptolemos 23  
 Tun, symbolisches 145, 148, 150  
 Turnier 145

Unterreich(welt) 40f., 77, 83f., 114, 221

Vater 87, 126  
 Venusberg 224  
 Versiegeln 248  
 Vier 166, 235  
 Vishnu 63  
 visionäre Welt 118  
 Vogel 164

Wanderschaft 31, 78, 121, 177, 234, 243  
 Wandlung 234, 243  
 Wappen 183, 217  
 Weg 32, 78, 121, 177, 184, 223, 243, 245, 281  
 Weltenbau 178f.  
 Weltenrad 257f.  
 Wiedergeburt 56, 112, 234, 243  
 Wiederkehr, ewige 130  
 Wort 175f., 247, 253f.

Yang u. Yin 101, 118, 206, 274

Zahl 277  
 Zeit 41  
 zentraler Mensch 185f.  
 Zentrum der Welt 41, 58, 114, 118  
 Zepter 21  
 Zeus 63, 107, 132, 215  
 Zirkel 184  
 Zwiebel 182

## SACHREGISTER

Das Register ist in folgende Sachgruppen gegliedert:

Allzusammenhang, Natur, Welt	Symbolbegriff, Abgrenzung
Einweihung(sriten)	Symbolbereiche
Gegensatz, Kraft, Polarität	Symbol und Kulturzweige
Geheimnis, Schweigen	Symbole
Ich, Individualität, Person	Symbol-Entstehung
Lebensgestaltung	Symbol-Erfassung
Meditationsformen	Symbolfunktion, -wirkung
Psychologie	Symbolstruktur
Selbstverwirklichung	Symbol-Telos
Symbol	Symbolik
Symbolarten	Transzendenz
Symbolbegriff	



## All-Zusammenhang, Natur, Welt

All 39ff., 44, 100, 114, 123, 169, 172, 175, 211, 222, 251  
- Einheit 29, 42, 44, 54, 108, 115, 117f., 123, 144, 147, 173, 175, 189, 221f., 232, 236, 238f., 251  
- Leben 27, 35f., 43, 55, 144, 175, 189, 196, 210, 229, 236, 238, 263  
Chiffre d. Natur 246  
Diesseits 30, 54  
Ding(welt) 32f., 44, 74-76, 81f., 90, 96, 122f., 157, 166, 180, 186, 198f., 201, 217, 228, 236ff., 242, 252f., 266  
Endliche 18, 251  
Erde, Irdische 41, 43, 45, 47, 49, 108, 127, 147, 163, 173, 207, 241, 247, 251  
Gegenwelt 77, 84  
Gott-Natur 54, 58, 59, 246, 261  
Himmel 39, 40, 41, 207  
Katastrophe 72, 245, 257, 276  
Körper 115, 123, 125, 167, 173, 224, 230, 235, 237, 241, 265  
kosm. Bewußtsein 31, 175, 186, 237  
kosm. Evolution/Involution 117, 219, 221  
kosm. Gesetzmäßigkeit 55, 123, 215, 230  
kosm. Sinnzentrum 30, 41, 58, 177, 181, 230  
Kosmogonie 36, 41-45, 221  
Kosmologie 33, 172f.  
Kosmos 25, 27, 33, 39, 40-45, 58, 114f., 122f., 130, 150, 163, 180, 215, 236f.  
Kreatur 54f., 147, 173, 236  
Leben(swelt), Lebendige 27, 28, 43, 44, 54, 58, 65, 66, 72, 79, 81, 83, 90, 96f., 103f., 108, 115, 118, 122f., 126ff., 133, 136, 151f., 157f., 161, 163, 167, 179, 172ff., 177f., 180f., 184, 186, 189f., 197, 199, 204, 206, 210, 219, 238, 242, 244, 250ff., 257f., 265, 274, 282  
Lebensgrund 201  
- Einheit 180f., 186, 189f., 201, 219  
Lebewesen, organisch 71, 148, 196, 199, 217, 220  
Materie 39, 43, 44, 83, 101, 115, 118, 169, 220, 228, 237, 280  
Natur(gefühl) 27f., 31, 33, 45, 57f., 63, 66, 80, 83, 89f., 98, 107, 127, 139, 154, 161, 164, 168, 227, 238, 245f., 265, 280f.  
Physis 100, 159, 172, 178  
Schmetterling 50-56, 142  
Sichtbare 32, 65  
Stoff(liche) 75, 95, 102, 119, 164, 168  
Sympathie der Dinge 55, 58, 176  
Tier 63, 69, 96, 143-146, 149, 169, 197f.  
Tod, Tote 30, 53, 54, 55, 98, 108, 112ff., 115, 147, 151, 178, 184, 186, 197, 207, 221, 232f., 241, 257  
Totalität 31, 37, 105, 171f., 206, 235ff.  
Umgebung, Umwelt 108, 148, 182, 200, 206, 251  
Unendliche 18, 31, 34, 42, 53, 58, 82, 99, 235, 237  
universal, universeller Pol 31, 125, 156, 189, 173, 189, 210, 228f., 237  
Universum im Innern 44, 115, 236, 246, 250, 274  
-, physikalisches 39, 40, 43, 89, 114f., 177, 250, 274  
Unsichtbare 32, 65  
Vergänglichkeit, Vergehen 24, 108, 115, 117, 123, 169, 232, 241, 247  
Wandelwelt 112, 115, 117, 119, 247  
Welt 42, 54, 82f., 90, 96, 98, 102, 108, 116f., 122, 127f., 130, 150ff., 164, 171, 174, 204, 206, 212, 214, 221, 228, 235-239, 252f., 281, 284  
Weltganze 34, 36, 39, 45, 80, 89, 122, 144, 189, 196, 198, 210, 229, 237  
- gestaltung 178f., 196  
- getriebe 246  
- geworfenheit 44  
- heiligung 179, 238f.  
- innenraum 82, 176, 232, 246  
- kenntnis 124  
- modell 141, 220  
- offenheit 43, 222  
- schöpfung 33, 41, 45, 64, 82, 178f., 238, 243  
- ordnung 30, 114, 123, 207  
- orientierung 130f., 221, 284  
- verständnis 38, 44, 89ff.  
- vollendung 44, 181  
- erlöste 243  
- obere 238f., 258  
Welt und Ich 97, 204f., 237  
Weltliche, Weltlichkeit 47, 48, 63, 82, 100, 144, 184, 236, 238, 246ff., 280  
Werden(de) 18, 115, 117, 169, 189, 212  
Zwei Welten 151, 238, 265

## Einweihung(sriten)

Bauriten 40-45  
Eingeweihte 33, 110, 247f., 252, 267  
Einweihung 48, 55, 177  
Freimaurerei 40, 41, 259  
Initiation(sweg) 31, 32, 37, 43, 55, 56, 78, 83, 94, 114, 142, 177f., 182, 248, 267  
Inkarnation 63, 73, 75, 249  
Kult(mysterium) 87, 139, 142, 148, 196, 249, 268  
Liturgie 139, 142, 150, 247ff.  
Magie, magisch 50, 81f., 118, 124, 242, 268  
Magie, schwarze 149, 197  
Mysterien(drama) 48, 56, 144, 156, 177f., 216, 232, 243, 260  
Mysterium 29, 32, 118, 242, 247  
Mysteriöse/Okkulte 175, 248  
Prüfung 56, 78  
Ritus/Riten 29, 31, 37, 38, 41, 48, 83, 142-152, 161, 175, 177f., 224f., 242, 247, 249f., 259, 276, 281  
Ritual/Ritualerbe/Ritualistik 22, 149, 224f., 267ff.  
Rituelle Entwicklung, Synchronisation 146, 147f.  
Stadtgründung 41-45, 269  
Suchen(der) 31, 68, 117, 121, 158, 173, 184, 186, 212, 223, 243, 250  
Teufelskult 149  
Totem 268  
Trance 268  
Wiederholung, Prinzip 41, 84  
Zeremonie 161, 177, 224

## Gegensatz, Kraft, Polarität

Anziehungskraft 207, 217f.  
Ausgleich, Gleichgewicht 115, 200, 207f.  
Dualität 81, 115  
dualistisch 115, 117, 126, 205, 243, 281  
Dynamik 105, 151, 169f., 179, 207, 210, 218f.  
Einzel-/Gegenpol 191f., 199f., 205f.  
Energetik 100, 151, 154, 170  
Energie 117, 147, 161, 169f., 179, 182, 200, 208, 264  
Energiebegriff 170  
Entzweiung 54  
Form, innere 33, 57, 102, 198, 266  
Gebärde 96, 103, 206, 237  
Gebilde 123, 242  
Gegensatz-Einheit(en) 189f.  
- (haltung) 108, 115f., 159, 192f., 196, 201, 205f., 219, 278  
- paare 33, 54, 127, 153f., 159f., 167f., 190, 231  
- relation 65, 115, 227, 270  
- spannung 55, 154, 169, 186, 192, 196, 242  
Gehalt/Inhalt 95, 102, 123, 214  
Gestalt(enlehre) 58, 75, 88, 90, 97-99, 102, 118, 129, 146, 156, 168f., 203, 206, 215, 239, 242  
Gestaltengesetzlichkeit 129f.  
Gestalthöhe/-niveau 196  
Gestaltung (sprinzip) 31, 33, 86, 88, 109, 118, 123f., 131, 144f., 147, 154, 163, 165, 167, 169, 182, 192, 194, 196, 206, 242f., 245, 275  
Gestaltwandel 94, 108, 145  
heilende Kraft 219  
komplementär 104  
Konflikt 55, 161, 183, 191, 208  
Kraft(begriff) 33, 93, 96, 98, 161, 169f., 179f., 182, 218f., 239, 242, 266  
Kraft(feld) der Seele 110, 190  
Lebenskraft 170  
Lösung 160, 169, 193, 219  
Macht, Mächtigkeit 73, 151, 169, 186, 194, 196  
polares Spannungsverhältnis 154, 201, 208, 228  
Polarisierung 28, 54, 85, 127  
Polarität 13, 28, 58, 64f., 68, 81, 84f., 89, 101f., 104, 114ff., 117f., 126, 169, 189f., 191-194, 196, 198, 206f., 214, 227ff., 237, 242f., 251, 266, 269f., 274f., 285  
Polarsymmetrie 207  
Polspannung 169, 201  
Potenz 170f., 179, 182, 186  
psychische Energie 86, 154, 160f., 167, 170f., 177, 192ff., 218  
Rhythmus 74ff., 160, 184  
Spannung 73-76, 85, 125, 147, 151, 154, 160f., 169f., 177, 180, 193, 222  
Stärke 33, 251  
Steigerung 13, 58, 66, 79, 146, 194, 196f., 208, 211, 242, 253  
Tendenz, Trend 192, 208  
Vitalität 154, 170, 192  
Wechselverhältnis 96f., 129, 201, 206, 208, 224, 227, 239, 249  
Werk(gestaltung) 32, 43, 72, 175, 178f., 214, 237  
Widerspruch 219  
Widerspruchseinheit 54, 58, 65, 69, 71, 74-76, 85, 101, 160, 164, 168, 192f., 200, 232, 278

## Geheimnis, Schweigen

offenbar, Offenbarung 37, 54, 63, 64f., 71, 73-75, 119, 130, 159f., 162, 177, 214, 245f., 248f., 254, 258  
offenbare Geheimnis, das 13, 245f., 248  
Schweigen 102f., 119, 156, 191f., 221, 243, 247-254, 284  
- kultisches 247  
- müssen 252  
Schweigetradition 252, 260  
Schweigsamkeit Goethes 247, 252-254, 260  
Stille 192, 204, 244, 247, 249, 252f.  
Stilles Gesetz 253  
Verborgenes/verbergen 159, 165, 167, 191, 245, 252f.  
verstummen 248, 250, 252f.  
Verschwiegenheit 49f., 247ff.  
Arkandisziplin 49, 155, 247, 252  
Blumenpredigt Buddhas 247f.  
geheim (Etymologie) 246, 283  
Geheime, das 47, 155, 182  
Geheime Gesellschaft 252  
Geheimnis (Geheimnisvolle, das) 13, 17, 32, 33, 44, 49, 54, 58, 81, 84, 103, 156f., 159, 181, 219f., 233, 235f., 238, 244, 246, 250, 254, 276ff., 282f.  
- Hingabe an 249  
- Telos 250  
- Unausprechliches 248  
Geheimhaltene, das 110, 245f., 248, 273  
Manifestation geheimer Naturgesetze 245  
Nichtwissen 36f., 44, 215, 219, 230, 233, 244, 249

## Ich, Individualität, Person

Ich 31, 59, 65, 78, 97, 118, 135, 177f., 183, 190ff., 194, 198, 204, 209, 227, 233f., 237, 278f.  
Ichbefangenheit 207f.  
Ich-Du-Welt 227  
Ich-Nicht-Ich 79-82  
Ich-Selbst 127, 192, 195, 198, 201, 203, 106-210, 233ff., 237, 278f.  
Ich-Selbst-Erfahrung 198, 269  
Ich-Substanz 72, 195  
Andere, der 227  
Ander-Ich 127, 151, 182, 191f., 198, 204f., 208f., 233ff., 269, 278  
Bewußtseins-Ich 191f., 278  
Daimonion 191, 213  
Doppel-Ich 192  
Einziges 235, 238  
Flucht vor sich selbst 237  
Für-sich-Sein 181

Ich-Vergottung 59  
 Ich-Verlust 237, 252  
 Ich-Zuständigkeit 133, 190ff., 278  
 Individualität 54, 99, 171, 182, 189, 194, 210, 234f.  
 Individuell, Individuum 51, 82, 97f., 107, 127, 146, 161-164, 169ff., 177f., 189, 193f., 197, 199f., 206, 212, 224, 229, 234f., 238f.  
 intersubjektiv 96f., 208f.  
 Kommunikation mit sich selbst 233, 235f.  
 Name, benennen 80ff., 90, 183, 230  
 persönlich 159, 180  
 Persönlichkeit(s-Ich) 16, 53, 134, 170f., 177, 179f., 182, 190-193, 196f., 199, 201, 203, 207, 212, 214, 231, 234  
 Person 37, 64f., 83, 88, 110, 127, 134, 147, 158, 170, 177, 182, 190, 193, 199, 205, 208, 210, 229, 233, 235, 238f.

polare Ich-Struktur 191, 193, 198, 203-206, 208, 233f., 278  
 Selbst(sein) 53, 57, 118, 171, 182, 203, 205, 207ff., 227, 235, 243, 251, 275, 278  
 - erfahrung(werden) 183, 207, 209, 227, 233ff.  
 selbstisch 204, 238  
 Subjekt(ivität) 32, 98, 149, 153, 155, 169, 190, 198, 200, 227f.  
 Subjekt-Objekt 81f., 88f.  
 Tiefen-Ich 151  
 Überpersönliche 99, 147  
 Vereinigung der Ich-Pole 208  
 Vernunft-Ich 190f.  
 Verstandes-Ich 190f.  
 Wesens-Ich 205  
 Wir 194

## Lebensgestaltung

Feier, Fest 147, 152, 196, 248  
 Freund(eskreis) 49f., 115, 147, 193, 224, 252  
 gleichnishaftes, zitathaftes Leben 38-40, 175, 186, 238f., 259  
 Lebenserfahrung 37, 126f.  
 - erwartung 212  
 - form 29, 147, 175, 207, 210  
 - gang 43, 54, 98, 127, 179, 234  
 - gestaltung 32, 82, 137, 147, 149, 154, 169, 173, 186, 224  
 - kunst 14, 17, 31, 32, 252  
 - lauf 31, 37, 55, 58, 175, 179, 185f., 198  
 - lehre 178  
 - ordnung 181

- praxis 173, 201  
 - ziel 233f.  
 praktische Kenntnisse 175, 198f.  
 Seelenleitung 175-178  
 - magie 97, 141, 175, 190, 218f.  
 Spiel 123, 149-153, 175, 196, 270  
 Tat 175, 179-181, 212, 221, 249  
 Tun als ob 149-152  
 Ungewisses, Unbekanntes 37, 131f., 159, 250  
 verborgen leben 252  
 verwirklichen 180  
 wachsen 180, 197, 252

## Meditationsformen

Arbeit am Selbst 182  
 Autogenes Training 181  
 Besinnung 29, 67, 175, 181-185, 203, 239, 244  
 Bildmeditation 108-121, 183-185, 267, 277  
 bildlose Schau 242f.  
 Chassidim 235f., 238f., 241ff., 283  
 Exerziten/Übung 108f., 115, 117, 175, 179, 181, 186, 209, 250  
 - ignatianische 269  
 geistige Befreiung 178, 197, 208f.  
 Große Erfahrung 182  
 Guru, Lehrer, Meister 109, 115, 175f., 185  
 Herzensgebet 141, 183  
 Kabbala 181, 243  
 Kontemplation 42, 181  
 Lehre 239, 241, 243, 248, 267f.  
 Meditation 110, 181-185, 277  
 meditatives Tun 29, 118, 182, 277  
 Mystik 37, 38, 50, 57, 68, 83, 89, 118f., 127, 131, 181, 236, 242ff., 247, 249, 264, 267f., 276, 278, 283f.

Präsenzerfassung 243  
 Prophet(ie) 34, 37, 38, 63, 74, 121, 185, 216, 218, 239, 247  
 Sammlung (Konzentration) 29, 237f., 253  
 Satori 127, 243, 250  
 Schaubild 108-112, 117  
 Schauen 242, 248, 258, 269, 283f.  
 Selbsterlösung 83, 268  
 Sich-Lassen 18ff., 237, 244  
 Sufismus 181f., 239, 243  
 Tun als ob, Nicht-Tun 180ff.  
 unio mystica 112, 118, 127, 181, 236, 250, 267  
 Versenkung 181, 251  
 Versunkenheit 29, 118, 151, 181, 251  
 Wirken ohne Warum 250  
 Yoga 14, 68, 108, 110, 112, 117f., 171, 173, 181, 197, 205, 208, 267f., 276  
 Zen 68, 181, 209, 239, 243, 276f.

## Psychologie

Affekt 21, 29, 64, 73, 88, 95, 128, 147, 154, 191, 220, 233  
 Aggression 145f.  
 Archetypus 22, 39, 113, 118, 126, 146, 154ff., 163, 167f., 170, 173, 177f., 183, 203, 234, 263, 273f.

Assoziation 48, 274  
 Außensteuerung 252  
 Bedürfnis 154, 170  
 Besessenheit 73-76, 113

bewußtseinstranszendent 156  
 Bewußtsein, bewußt 48, 64, 67, 74, 75, 79, 108, 112-115, 117f., 125, 128f., 133, 135, 154, 158, 162ff., 166ff., 171f., 176, 178, 183, 190-195, 208, 213, 219, 243, 274, 276, 278f.  
 Bewußtwerdung 115, 135, 155f., 170, 177, 182, 192, 203, 234  
 Bild(erflut) 21, 29, 77, 79, 86, 94, 115-119, 123f., 135, 150, 153, 162, 168, 182, 213, 283  
 Charakter 98, 175, 193f., 196f., 199, 201, 203, 211, 234  
 Eigenschaft 199, 234  
 Emotion 33, 64, 128ff., 167, 191f.  
 Empfindung, Empfindsamkeit 71, 95, 108, 128, 135, 164, 166f., 190, 199, 233, 241, 250  
 Entscheidung, Entschluß 132, 213f., 272  
 Erinnerung, Gedächtnis 66, 67, 71ff., 96, 110  
 Erregung(szustand) 175, 191, 193, 200f., 207, 211, 220  
 Extra-, Introversion 199f., 273  
 Form(werdung) der Psyche 193f., 197  
 Funktion 70f., 93f., 166f., 191, 199, 201  
 Gefühl 32, 51ff., 64, 67, 71, 86ff., 96f., 111, 128-135, 153, 159f., 162ff., 166f., 170, 190ff., 198f., 201, 203ff., 207, 211, 213ff., 219f., 233, 269, 272, 274, 278f.  
 Gefühlsarten 193  
 Gefühlsgesellung 278  
 Gefühlstiefe 193ff., 201  
 Geistes-, Gemütskrankheit 78, 86, 112, 118, 265  
 Gerichtheit 192ff., 196, 210, 250f.  
 Gesamtfunktion 164, 166, 168  
 Geschmack 70-72, 111, 179, 264  
 Halluzination 86, 113f., 268f.  
 Hemmung 252  
 Hypnose 86  
 Idealtypus 112, 116  
 Imagination, aktive 85, 94, 162, 265  
 imago 94  
 Inbild 115f.  
 Individuation 43, 94, 114, 162, 170f., 177f., 182, 203, 234, 258  
 Instinkt 79, 129, 134, 143, 147, 149, 154, 161, 167f., 170, 172, 177, 193, 271  
 Intellekt(uelle) 33, 64, 79, 107-119, 125, 128, 132, 134, 166, 172, 179, 199f., 208, 213, 241, 264, 272  
 Intelligenz 66, 100, 135, 213  
 Introspektion 82  
 Intuitive, das 199f.  
 intuitiver Typ 134, 279  
 Kompensation 156, 200, 206, 219  
 Komplex 113, 155, 157, 159  
 Lebenstrieb 154  
 Leibseele 183, 188  
 Lebensalter 50f., 54, 97, 200, 233  
 Leidenschaft 64, 73, 74, 88, 95, 128, 150f., 159, 161f., 191, 205, 242  
 Libido 160f., 167, 170, 273  
 Motiv(ation) 87, 135, 147, 153, 180, 192, 215, 241  
 Neurose 113, 262, 273  
 Persönlichkeitspaltung 113, 159

Phantom 93, 112, 118  
 Progression/Regression 273  
 Projektion 108, 110, 117, 155, 269  
 Psyche 44, 147, 161, 164, 171f., 173, 176f., 194, 198, 210, 234, 258, 273  
 psychische Funktion 71, 123, 172f., 190  
 psychische Realität 39, 159, 272  
 psychischer Prozeß 161, 195, 197, 234, 262  
 psychisches Ganze, das 203, 234f.  
 Psychoanalyse 272f., 276  
 Psychotherapie 94  
 Psychose 113  
 Reiz 29, 128, 146, 148, 211  
 Schatten 175, 182  
 Seele, Seelisches 41, 42, 56, 80, 86, 90, 95ff., 103ff., 115, 119, 122, 129, 133, 135, 147, 149, 163, 171, 176, 184, 195, 199, 201, 210, 222, 238f., 244, 253, 258, 273, 278  
 Seelen-Erforschung 74  
 Seelenleben 160, 170f., 185-193, 195f., 197, 199, 201  
 Seelisches Sein/Zustand 86-89, 95ff., 195, 199, 214  
 Sexualität 115, 154, 160, 176, 192, 268f., 272  
 Sinneswirkung 146  
 Sinne, sinnlich, Sinnlichkeit 105, 115, 125, 128, 134f., 141, 168, 211, 213f., 241, 253, 258, 274  
 Sinne(sempfindung) 72, 167, 278  
 Streben 32, 129, 147, 162ff., 168, 170, 176, 191-194, 203, 205, 210, 233, 278  
 Sublimation 160  
 Suggestion 94  
 Symptom 167  
 Tiefenqualität 193ff.  
 Todesfurcht 233  
 - trieb 154  
 Traum 43, 68f., 79, 86f., 91, 93, 99, 114f., 117, 123, 127, 153ff., 163, 181, 184, 203ff., 234, 254, 272, 274  
 - deutung 79  
 Trieb(haftigkeit) 58, 79, 149f., 151, 154, 160ff., 167, 170, 192f.  
 - beschränkung 146f., 162, 169  
 - energie 154  
 Trugbild 93f., 108, 112f.  
 Typ(isches) 87, 112, 199ff., 203, 274  
 Über-Ich 198  
 Ufos 35, 36, 39  
 Unbewußte 22, 32, 35, 64, 69-71, 79, 112-115, 124f., 131, 134f., 146, 154-168, 170ff., 177, 182f., 191-195, 199, 203f., 263, 268, 274, 278, 285  
 Verstand 64, 66, 70, 71, 93, 110f., 113f., 126, 144, 176, 189, 190, 211, 216, 229, 233, 244, 250  
 Visualisation 108, 110, 117, 269  
 Vorstellung 67, 86, 88, 96, 102, 108, 110f., 117, 119, 123, 127f., 153, 160, 162, 165, 199, 207, 213, 224, 228, 245, 269, 278  
 Wachtraum 68  
 Wahn(sinn) 73, 77, 86f., 91, 93, 265  
 Widerstand 195, 234, 238, 273

## Selbstverwirklichung

Ab-, Aufstieg 57, 83, 101, 112, 114f., 168, 183, 185, 245, 247  
 Arbeit an sich selbst 196  
 ars moriendi 114  
 Außersich-, In-sichsein 29, 64, 73, 75, 214, 228, 273  
 Besonnenheit 73, 104  
 Bewußtheit 107, 127, 160, 171, 192, 198, 222, 232, 274  
 Bewußtsein, Differenzierung 171, 182

- Erweiterung 163, 171, 182, 250  
 - Geschichte 258  
 - Stufen 182, 245  
 - Wandel 133, 258  
 Bewußtwerden 68, 278  
 Einsamkeit 29, 75, 84, 169, 235  
 Einswerden 186, 238f.

Ekstase 224, 236, 238, 242, 247  
 Engagement 15, 70  
 Enthusiasmus 63, 70-73, 88, 101, 128, 224  
 Entselbstung 56f.  
 Entzückung 73-76, 130, 238f., 247  
 Ergriffenheit 28, 29, 31, 53, 73, 75, 99, 103, 128, 177, 180, 222, 230, 242  
 Ernüchterung 64  
 Friede, innerer 169, 243, 257  
 Ganzwerden, seelisch-geistiges 35, 118, 128f., 171, 234f.  
 Gesamtbewußtsein 129  
 Geführtwerden 72f., 75, 124  
 geistig-sittliche Erbauung 41-45  
 Identifikation, Identität 42, 54, 69, 89, 112, 115, 117f., 157, 242f., 253  
 Inbild 186, 236  
 Innere, das, Innerlichkeit 33, 42f., 81f., 84, 87f., 98, 123, 146, 148, 153, 163f., 168, 175, 178f., 190, 207, 213f., 217, 228, 232f., 253, 269, 273  
 innere Intensität 231, 236  
 innerer Sinn 161, 181, 250, 269, 274  
 innere Stimme 198, 233  
 innere Wahrnehmung 199  
 integral, Integration 114f., 117f., 168, 170ff., 181, 189, 203, 234f., 251, 259  
 Läuterung 56, 64, 78, 114, 243, 245  
 Liebestod 47, 50f., 56  
 Neu-, Wiedergeburt 43, 55, 56, 58, 177f., 201, 234f.  
 Selbstanalyse 84  
 - beachtung 82, 113  
 - befreiung 150f., 235  
 - begegnung 96, 204, 228  
 - behauptung 141, 170  
 - beherrschung 73, 151  
 - besitz 83f., 97  
 - bestimmung 279  
 - bewußtsein 112, 114, 153, 198, 233  
 - darstellung 151, 175  
 - einsicht 198-201, 203f., 208, 211  
 - entfaltung 182  
 - entfremdung 133, 178, 204f., 252  
 - erkenntnis 30, 97, 100, 113, 151, 182, 191, 198, 204, 208, 235, 278  
 - erlebnis 209, 211  
 - erziehung 191  
 - findung 68, 94, 113, 178, 182, 208, 234f., 237  
 - formung 147, 163, 196f., 252  
 - gefühl 190, 201  
 - gespräch 198  
 - hingabe 147  
 - schau 204f., 209  
 - sein 190, 201, 213  
 - transzendenz 65f., 86, 249  
 - vergötzung 74  
 - verneinung 236, 251f.  
 - verpflichtung 148-152  
 - vervollkommnung 41-45, 163, 180, 196, 208, 211f.  
 - verwandlung 54, 56, 58, 82, 234  
 - verwirklichung 58, 164, 169-186, 209, 214, 235  
 Sensibilität 29, 30  
 Telos 31, 36, 43, 65, 147, 168, 235  
 Umkehr 119, 238f.  
 Veranschaulichen 52, 89, 126, 156  
 veredeln 149, 177, 253, 273  
 Vergeistigung 44, 87, 89, 102, 135, 151, 160, 164, 167, 178, 207, 235  
 Verinnerlichung 88, 108, 151, 178, 224, 246, 273  
 Verlorenheit 84, 151  
 Verselbstung 57, 251  
 Versinnlichung 52, 87ff., 164  
 Vertiefung 193f.  
 Verwandlung, Wandlung 56, 58, 121, 171, 177, 197, 200f., 206f., 211, 234  
 Weg nach innen 153, 237  
 Werde, der du bist 238, 272  
 Wesen(sausdruck) 99, 103, 110, 112, 115, 196, 198f., 201, 203-214, 222, 232, 235, 238  
 - bild 116  
 - erfahrung 182f., 209, 245  
 - erkenntnis 17, 208-210  
 - ganzheit 186, 210  
 - gesetzlichkeit 86, 194, 210  
 - gleichheit 118  
 - haften 86, 186, 210  
 - kern/-mitte 115, 117, 121, 134, 181, 191, 201, 208, 230, 284  
 - schau s. Kreativität  
 - wirklichkeit 198, 201, 204-208, 210  
 Wesentliche 23, 103, 205, 209f.  
 Widerspruch zu sich selbst 74  
 Zwei-Einsamkeit 235

## Symbol

ästhetisch 110, 225, 228  
 Ahnungsreiche, das, am S. 166  
 als Ganzes 68, 130, 160  
 animal symbolicum 38  
 Ausstrahlung 224  
 Bedeutungsschwangers, am S. 166, 230, 263, 266  
 Bekanntes - Unbekanntes 268, 274  
 Dolmetschen 229, 244  
 Echtheit des S. 251  
 Entlarfung des S. 273  
 epochale Interpretation 197  
 Gegenwart des S. 54, 239, 249  
 Geltung 140, 189, 222, 251  
 Geschehen als S. 239, 253, 265  
 Geschichte des S. 285  
 Handlung, symb. 114, 156, 178, 224, 237, 239, 277  
 Intensität/Extension 65, 232

irrational 164, 166  
 Irgarten der Symbole 250  
 Kampf gegen S./um S. 21f., 140-143, 223ff., 228, 276  
 konkret/abstrakt 164, 218  
 Macht der Bilder 179, 251  
 Mannigfaltigkeit der S. 243  
 mit S. leben 244, 264  
 - spielen 263  
 mythisch-symb. Kulturgeist 203  
 Nuancen 127, 277  
 ontologischer Charakter 117, 230  
 Orientierungsschema, symb. 225  
 Pansymbolismus 200, 251  
 paradox 116ff., 160  
 Rangstreit d. S. 141, 230  
 Rationalisierbare, am S. 244  
 Rationalisierung des S. 251

real/irreal 164  
 Relativität des S. 274  
 Repräsentation 217f., 229, 241, 254  
 Rufcharakter des S. 274  
 Seiendheit 96, 275  
 Sinn 155, 165, 263  
 Sprachlichkeit 96, 101, 217, 229, 253f.  
 Symbol der Symbolisten 84, 223  
 Symbolbewußtsein 223f.  
 Symbol 1., 2. Grades 118  
 Symbol-Gebilde 166, 212, 230, 242  
 Symbol-Gemeinde 223ff., 249  
 Symbolgestalt 97-100, 110, 112f., 121, 180f., 186, 232, 237, 242, 244, 266  
 Symbolkunde 13, 22, 56, 158, 285  
 - sprache 82, 91, 165, 217-223, 243, 248, 250, 254, 261, 265, 277

- system 83, 148f., 222-225  
 - variation 23, 122, 140, 217, 263  
 - verband 29, 139f.  
 - verbund 149, 210, 217, 223  
 Symbolitis 85  
 Traditionsbruch 263  
 Trieb- u. Instinktmähe des S. 167  
 über S. reden 244  
 Unerschöpflichkeit des S. 245, 267  
 Unersätlichkeit des S. 229  
 symb. Wahrheit 99, 222, 241  
 Wahrnehmbare, das, am S. 66, 217  
 Welt des S. 55, 224  
 Wirklichkeit des S. 100f., 208, 237, 250  
 Wissen, symb. 264  
 Zweifelt in der Einheit 135, 150f., 159, 176

## Symbolarten

Ausdruckssymbol 230, 235, 241f.  
 Auferstehungss. 56, 114, 178, 249  
 Begriffss. 44, 136, 174, 189f., 217, 220ff., 235, 251, 265  
 Charakters. 99  
 Dings. 38  
 Evangelistens. 185  
 Funktions. 127  
 Ganzheits. 191, 196, 207f., 210, 233ff., 279  
 Geistess. 173, 183, 231, 249  
 Gemüts. 73, 221f.  
 Geschlechts., Sexs. 269, 272  
 Glaubenss. 141, 215-225  
 Gruppens. 217, 230  
 Handlungss. 161  
 Interimss. 155  
 Kults. 87, 150  
 Lebens. 104, 107, 126  
 Polaritätss. 101, 118, 183, 192f., 206  
 Raums. 207

Ritus 142-152, 224  
 Schicksals. 104, 231  
 Seelens. 94-98, 104  
 Seins. 37, 95f., 104, 191, 222, 229-232, 249, 275  
 Situations. 98, 100, 104, 231  
 Sozials. 139, 142, 179, 215-225  
 Status. 230  
 Stimmungss. 98, 100, 130  
 Strukturs. 69, 80  
 Tons. 80  
 Traums. 91, 164  
 Urs. 117, 167  
 Vorstellungss. 161  
 Wandlungss. 235, 243  
 Werks. 185  
 Wesens. 232  
 Worts. 38, 80, 96, 174  
 Ziels. 229-232, 234f.

## Symbolbegriff

Bachofen 17  
 Baudelaire 10  
 Blake 34  
 Buber 237ff.  
 Coleridge 99f.  
 Dilthey 87-91  
 Freud 154f., 271ff.  
 Funktionsbegriff 230  
 Goethe 13, 48f., 54, 116f., 214, 245f., 254  
 Jacobi 274f., Anm. 263  
 Jung 113, 155-168, 271-275  
 Kessler 85, 117, 173, 229  
 Kommerell 95  
 Lévi 268

Mallarmé 80  
 Mead 275  
 Novalis 81f.  
 Paul, Jean 99  
 Rapoport 216f.  
 Schöne 266f.  
 Scholem 248  
 Sperber, D. 285  
 Wehrli 102  
 Wolff-Windegg 102  
 Seinsbegriff 95, 230-232, 249  
 Symbolbegriff 14, 15, 104, 116, 157, 174, 216ff., 220, 230, 249, 251, 260, 266, 275  
 - Definition 116f., 216ff., 220, 251

## Symbolbegriff, Abgrenzung

Allegorie 24, 36, 37, 73, 78, 95, 98, 100, 103, 116, 155f., 223, 241, 245f., 265ff.  
 Bild(erschrift) 38, 48, 119, 276  
 Chiffre 127, 133, 136, 144, 190, 245  
 Emblem 24, 100, 116, 241, 267  
 Gleichnis 51, 103  
 Metapher 22, 31, 51-53, 55, 98, 101f., 102, 223  
 Signal 17, 149  
 Signatur 23, 239  
 Sinnbild 48, 101, 107-119, 122f., 127, 135, 141, 165-168, 176, 179, 181ff., 214, 218, 232, 234, 236, 248, 268, 275, 277  
 Sinnzeichen 136, 140f., 182f., 206, 222  
 Urbild 99, 104, 118, 126, 146, 163, 167f., 170, 214, 234, 263  
 Zeichen 23, 80, 96, 112, 116, 123, 155f., 165, 229f., 237, 239, 257f., 266ff., 272, 274, 277, 280  
 Zeichensymbol 276

## Symbolbereiche

Absolute, das 82-84  
 absoluter Selbstbesitz 84  
 Alchemie 47, 68f., 89, 114, 139, 163f., 179, 234f., 241, 243, 273  
 Allgemeine, das 245  
 All-Zusammenhang 126, 229, 239  
 Anschaulich-konkrete, das 229  
 Apokalypse 265  
 Archaische, das 37  
 Astrologie 23, 47, 139  
 Artistik 79, 83  
 Ausdruckslose, das 243, 248  
 Bedeutungserlebnis 197  
 Bewußtsein 140, 144, 153f.  
 Bildmeditation 108-119  
 Bibel 273  
 Demonstration 142f.  
 Dialog 176f., 227f.  
 Dichter, Dichtung 80f., 84, 265ff.  
 Erlebnis 88f., 265  
 Existenz 80, 84, 126, 178, 232, 238f.  
 Ferne 265  
 Freimaurerei 40-45, 139, 155, 259, 261  
 Ganze, das 102, 128, 133, 229  
 Ganzheit des Menschen 100, 128, 189-201, 208, 229, 234f.  
 Gedankeninhalt 273  
 Gedichte 94-98, 263, 267  
 Geist(igkeit) 66, 114, 118, 127, 230f., 242  
 Geistig-Seelische, das 100f., 228, 234  
 geistiges Sein 101-105  
 Gemüt 118, 130, 140f., 144, 223, 227, 265  
 Gestalt 74-76, 84, 241  
 Gewissen 78  
 Glaubensbekenntnis 37, 216  
 Gott 82  
 Göttliche, das 59, 178  
 Grenze 119  
 Heiligung 179  
 Herz s. Gemüt  
 Ich - Du / Es - Welt 227f.  
 Identität 228, 242  
 imago mundi 41-45, 118  
 Imaginäre, das 95, 118, 165, 230  
 Integrale, das 229  
 Ironie 84  
 Königliche Kunst 14, 17, 32, 155, 173, 176, 186  
 Körper 230, 241  
 Kosmos 221, 261  
 Leben 14, 15, 81, 173, 177, 180, 186, 284  
 Lebenskunst s. Königliche Kunst  
 Lebenswelt 126ff.  
 Liebe 176f., 243  
 Malerei 14, 24, 30-33, 109f.  
 Mensch 82, 87-91, 173, 181, 206, 239, 241  
 Metaphysik 37, 105, 261, 265  
 Musik 263, 285  
 Musische, das 104  
 Mythos 34, 35-45, 63, 87, 91, 104f., 139, 142, 155, 172f., 175, 181, 216, 221f., 258f., 265f., 268, 276f., 281  
 -, abstrakter 44  
 - des Bauens 40-45  
 - der Geworfenheit 44, 104  
 -, Grundmythen 265  
 -, kollektiv/individual 258  
 -, moderner 77, 83, 221  
 -, Privatmythologie 218  
 -, Schöpfung  
 -, Weltvollendung 220f.  
 Natur 82, 173, 245  
 Nichts 77, 84, 101  
 Nirvana 127  
 Objekt 81, 88f.  
 Persönlichkeit 162f., 231  
 Pilgerschaft 78, 80, 121, 243  
 Polarität 114ff., 229, 231, 274  
 Propaganda 140f.  
 Ritual(istik) 13  
 Rosenkreuzerei 139, 155  
 Scheitern 222f.  
 schöpferischer Vorgang 84, 90, 178f., 217, 280  
 Schrift 23, 24, 31  
 Seele, Zustände der 86f., 88f., 94-97, 99-103, 173, 234f., 274  
 Sein(smythik) 222, 231f.  
 Selbstbildnis 29-32  
 Sinnliche, das 101, 265  
 Subjekt 81, 88f.  
 Symbol in den Symbolen 276  
 Symbolisierbare, das 242  
 Tiefenerlebnis 189-201  
 Transzendenz(erfahrung) 37, 47-59, 84f., 119, 156  
 Überwirkliche, das 100  
 Umfassende, das 80, 236  
 Umwelt-Phänomen 284  
 Unbewußte, das 13, 22, 113ff., 154-168  
 Unerforschliche, das 186, 215f., 218, 230, 242  
 Un-/Übersinnliche, das 217, 220, 241, 265  
 unio mystica (Einung) 112, 236, 243, 282  
 Universale, das 27, 31-34, 68, 101, 236f.  
 Unsagbare, das 48f., 241-254  
 Unwirkliche, das 100f.  
 Urdasein 180

Wahrheit 82  
 Wahnsinn 91  
 Wandlung 56  
 Weg 78, 80, 206  
 Welt 82, 90, 102f.

welthaltige Gefühlserlebnisse 129, 231f.  
 Wiedergeburt 52-55, 112f., 177f.  
 Willensgestalten, poet. 97-100  
 Zeremonie 142, 144, 148

## Symbol und -

Begriff 200, 229, 285  
 Denken 14  
 Dichtung 14, 87, 90f., 95-105, 231f., 263  
 Gemeinschaft/Sozialsystem 222-225, 275  
 Geschichte 21-24, 48, 83, 103, 126, 139, 196, 231, 236, 265  
 Ideologie 140f.  
 Initiation 114, 230, 234f., 273  
 Kultur 139f., 162f., 218, 232, 242  
 Kunst(werk) 83, 105, 165, 221, 266  
 Lebenswissenschaft 126ff.  
 Mythos 91, 105, 165, 220, 264f., 268, 281  
 Phantasie 48, 100f.

Philosophie 264  
 Politik 83, 95, 103, 128, 139, 231, 265  
 psychische Funktionen (Prozeß) 159-162, 230  
 Religion 83, 161, 238f., 276  
 Schweigen 102, 118f., 156, 221, 248, 252ff.  
 Theologie 37  
 Theorie 275  
 Tiefenpsychologie 113, 154-168, 234f., 271-275  
 Verantwortung 148-152  
 Weltanschauung/Weltbild 54, 95, 141  
 Wissenschaft (symbolnahe) 285

## Symbole

abgenutzte 251  
 abstrakte 127, 164, 220  
 anschauliche 127  
 autarke 263  
 biblische 273  
 dichterische 118, 263  
 dogmatische 249  
 eidelische 274  
 elementare 87  
 esoterische 244-247  
 ethische 194  
 evokatorische 33  
 existentielle 238f.  
 fundamentale 126  
 funktionale/materiale 273  
 geoffenbarte 121  
 gestiftete 121  
 imaginative 111, 114  
 inspirierte 114  
 kommunikative 229  
 künstlerische 30-34, 110, 111f., 139  
 leibliche 201  
 magische 263  
 meditative 115, 181-185, 277  
 metaphysische 87, 91, 104, 217  
 mystische 114  
 mythische 171, 263  
 natürliche 91

offizielle 217  
 operative 13, 153-186, 197, 203, 274  
 optische 21  
 originäre (originale) 251  
 personales 127, 229  
 politische 21, 87f., 103, 139-143, 275  
 primäre 281  
 privilegierte 140  
 reguläre 212  
 religiöse 87, 111, 139, 161, 276  
 schöpferische 117  
 soziale 87, 139, 275  
 spekulative 119, 127  
 stumme 248  
 tantrische 108-119, 171, 267ff.  
 tiergestaltige 69, 163, 165, 177  
 tote 140  
 traditionelle 140f., 149, 217, 263  
 transitive 37, 230  
 unerwünschte 140  
 verbale 136, 179, 196, 217, 241  
 vereinigende 160, 171, 274  
 verkümmerte 87, 265  
 verstecktes 157, 159  
 wandlungsfähige 84  
 werkhafte 179  
 wissenschaftliche 13, 69  
 zeitgebundene 23

## Symbol-Entstehung

Außen-Innen 87ff., 91, 230, 265  
 beseele 87f., 91, 241  
 Einbildung(skraft) 29, 48, 80f., 85, 101, 111, 117, 119, 212  
 Einfall 64-70

Eingebung 64-76  
 Entzweiung 101f., 117, 265  
 Gefühl 88, 128ff.  
 Gemüt(sorregung) 79-82, 87f., 265

genetisch-final 147  
 Ich 81., 201  
 Illusion 93-105  
 Imagination 14, 28, 77-91, 94, 110ff., 117, 121, 136, 162, 164f., 179  
 Inspiration 14, 28, 63-76, 85, 88, 94, 101, 121, 136, 162, 179  
 Intuition 14, 28, 37, 94, 121-136, 157-168  
 Kombination 179, 198ff., 203, 217  
 künstlerische Symbolgestaltung 194, 217  
 Nicht-Ich 79-82  
 Offenbarung 65  
 Symbolbildung nach Jung 160-166

Symbol-Entstehung nach Dilthey 87-91, 265  
 Symbol-Genese 203  
 Symbolgestaltung, Grade der 165, 178f., 230  
 Symbolisieren 49, 65, 87, 135, 143f., 161, 220, 242  
 Stiftung 121, 143  
 Symbol-Produzent 13, 33, 178f., 196, 217, 231, 263  
 Synthese 114, 166  
 Tun als ob 149ff.  
 Urwüchsigkeit 218, 251  
 Wirklichkeit, Herausforderung d. 77, 100  
 Wort 96, 122

### Symbol-Erfassung

Annahme d. S. 140, 149, 178f., 196, 217, 228, 249  
 Anwendung 149, 179  
 Auffassung 129, 136, 165f., 179, 228  
 Ausdruck - Eindruck 145f., 230  
 Auslegung s. Deutung  
 Bedeutung/Bedeutsamkeit 38, 81, 84, 101f., 163, 165, 217, 229f., 266f., 272, 274, 284  
 Bedeutete, Bezeichnete, das 102, 263, 267  
 Deutung 14, 115, 121f., 136, 149, 153, 157, 164f., 197, 222, 228, 246, 272f.  
 Dialektik 102, 116  
 Durchsichtigkeit 85, 250  
 Hermeneutik 81, 116, 126, 140, 150, 165  
 hermetisch 165  
 Interpretations-Monopol 140f.  
 Intuition 164f., 179, 182, 198ff.  
 Ironie 84  
 Kapazität 52

Mehrdeutigkeit 48, 94, 140, 159, 222, 228, 248, 267  
 Objektivierung 15  
 Rezeption 85, 114, 179, 222, 249  
 Sinnfindung 157  
 Symboldenken 68, 153f.  
 - erfassung 140, 179  
 - gehalt 52, 95, 102  
 - erleben 118f., 145f., 153, 176, 179, 229, 272  
 - lesen 110, 157, 244  
 Symbolisieren 49, 52, 153, 177ff., 230  
 Symbol-Manipulation 83f., 94f., 149, 275  
 - perversion 118, 149  
 - schau 214  
 - verhalten 17, 224  
 Veränderbarkeit, Veränderung 84f.  
 Verständnis/Verstehen 16, 17, 29, 101, 113, 130, 140, 144, 150, 157, 159, 208, 218, 227, 229

### Symbolfunktion, -Wirkung

anagogische Symbolwirkung 32, 163, 273  
 Antriebs- und Bannkraft 191, 218, 243  
 Ausdruck(sfunktion) 95, 116f., 119, 129, 155, 159, 223, 229f., 241f., 273  
 Ausdruckskraft 48, 218, 222  
 Befreiung 152  
 Bewegkraft, Bewegungskraft 53, 160, 190, 218, 229, 241  
 Dynamik des S. 73, 116f., 218  
 enthüllend verhüllen 245  
 Fanatismus 190  
 Formgebung 160f., 230  
 Funktion 111f., 160  
 geistige Wirklichkeit 48, 100f., 111f., 150, 159, 161, 163, 186  
 Gemeinschaftsstiftung 21, 32, 44-84, 129, 139-152, 176, 217, 223f.  
 Hinweis(funktion) 126, 157, 229  
 höheres Vermögen 159  
 Instrument d. Freiheit 140  
 Integration(sfaktor) 116-119, 163, 233f.  
 Kommunikation 84, 217, 223, 242  
 Medium 47ff., 85, 112, 164, 229, 242  
 - der Polarität 242  
 - der Urkraft 147, 234  
 Mittler zwischen Bereichen/ Welten 32, 58, 127, 159, 164, 178, 221f., 241, 257f., 265

Mitschöpfer 45  
 neue 156  
 Präganz 116, 251  
 psychischer Faktor 159  
 reduktive Symbolwirkung 163  
 Richtung 163, 203, 228, 242  
 Seelenmagie 49, 81, 175  
 Seele überhaupt 96f., 99  
 Seinsmächtigkeit 32, 34, 95, 113, 175ff., 186, 229-233, 245  
 Selbsterkennung 97  
 Strukturiertheit 196  
 Symbolarmut 223  
 - aussage 241  
 - beziehung 82, 91, 116, 150f., 272f.  
 - energie(etik) 54, 149, 229  
 - erkenntnis 229, 233, 244  
 - gesetzmäßigkeit 86  
 - kodex 110  
 - leben 149, 173, 223, 229  
 - macht 247  
 - schwund 139, 223  
 - stärke 107, 139, 223  
 - transzendieren 47-59, 84-87, 229, 242, 247, 249  
 - verlust 118, 196, 250f.  
 - verzicht 105, 250f., 276

Syn d. S. 32, 54, 84, 86, 101, 114, 117, 194, 280  
 transzendente Funktion 160, 171, 229  
 Tendenz/Trend 117, 128, 156, 167, 212  
 Übergang 127, 160f., 250  
 Unbekannte, das 155f., 159  
 Unfaßbare, das 159  
 Unzulängliche des S., das 118f., 221f., 229, 242  
 Verhaltensmuster 148, 225  
 Verhaltensregulierung 140, 148-152  
 Vereinigung 114, 117, 159f., 164, 168, 180, 208, 232, 239, 265  
 Vermittlung 242, 251  
 Vervollständigung 114, 117  
 Verweiskraft 116, 151, 163, 229  
 Vielwertigkeit 84, 222, 228

Wandlungskraft 37, 52, 81, 113, 116, 119, 161, 163  
 Wegweiser 127, 129, 142  
 Werkzeug 179  
 Wesenheit 159  
 Widerstand 152  
 Wiederholbarkeit 84f., 142  
 Wirkkraft, wirksam 13f., 19, 61, 66, 87, 90, 113, 139, 147, 174, 197, 203, 229, 237, 257f.  
 Wirkmacht, Wirkungsmacht 48, 52, 101, 113, 128, 140, 150, 167, 177, 190, 214, 219, 222, 273  
 Zielfunktion 223, 229-232, 241f., 243  
 Zusammenfassung aller psychischen Daten 166  
 Zusammenwerfen 117

### Symbolstruktur

Anpassungsfähigkeit 126, 140  
 Bildhafte, am S. 48f., 91, 101, 110, 162, 166ff., 206, 241, 267f., 274  
 innere Form 108-119  
 Lautgestalt 91, 101  
 Mittleres, S. als 208f.  
 Pol des Symbols, phänomenaler 48f., 101, 126f., 217  
 - sinnbildlicher 48f., 80, 101, 126f., 217  
 - sinnlicher 127, 135, 165, 217, 222, 228, 266  
 - transzendentaler 48f., 52, 127, 135, 222, 266  
 polar, Polarität 115ff., 154, 159, 228f., 231, 247, 249, 274  
 Polspannung 118, 228

Sinn(gestalt) 101, 110, 117, 157, 165, 179, 229, 266  
 Struktur(formel) 91, 104, 170f., 198, 203  
 Symbolidee 14, 48f., 101, 135, 149, 153, 174, 177, 206, 208, 218, 220, 222, 228f., 242, 267  
 - ebene 55  
 - ganze 117  
 - leib 13, 101, 116, 165, 206, 220, 239  
 - form 160f.  
 - gefüge 80, 229  
 Symbolisierte, das 102, 117, 135f., 156f., 174, 229, 242, 262, 267  
 Wechselverb. d. Pole 130, 206  
 Zeichen - Bezeichnetes 116

### Symbol-Telos

anderer Zustand 236  
 Ander-Ich, Ich-Selbst 233f., 237  
 Einwerden v. Mensch und Welt 238f.  
 Außen verinnerlicht - Inneres hinausgetragen 228  
 Ganzwerden d. Menschen 203, 208, 234f.  
 Gegenpol, Mitsetzen d. 206  
 Geheimnis d. Existenz 219  
 -, immanentes 246f.  
 -, Manifestation 248  
 -, Vertrautheit 250  
 Gemüt 218, 221  
 Grenzerfahrung 223  
 Gesamtgefüge 197  
 heilende Kraft 219  
 historischer Impuls 231  
 Idee, Verkörperung 218  
 immanente Transzendenz 229  
 Individuationsprozeß 234  
 kosmisches Bewußtsein 237  
 Lebendig-Ganze/Konkrete, das 189  
 Natur u. Geist, Zusammenblick 231  
 Person als Signatur 239

Polarität, Ich-Selbst als Einheitspunkt d. universellen 237  
 Richtung 228  
 Rück-/Vorschau, Vorentwurf 212  
 Sagen des Unsagbaren 242ff.  
 Sein 231ff.  
 Symbol-Telos 14, 15, 31, 65f., 85, 139, 156, 181, 186, 189-201, 203, 215, 223, 229f., 241, 243  
 Telos, Begriff 212  
 -, Verfehlung 200  
 Transzendenz Erfahrung 229  
 Unerforschliche, das 215f., 223  
 -, Kundgabe 218, 227-239, 242, 254  
 Unvereinbare, das 232  
 Weltheiligung 238f.  
 Wesensganzheit, personal-universal 210  
 Wesensweg, universal-jemeiniger 228  
 Wesentliche, das 210  
 Widerspruch, reiner 232, 282  
 Woher - Wohin, Woraufhin 212  
 Woraufhin, namenlose Fülle des 248f.  
 Ziel, Zweck 211f., 238  
 Zwiespälte des Daseins 232

## Symbolik

anthroposophische 272  
eidetische 162  
energetische 144, 147  
finale 147  
genetische 128, 147, 189  
imaginative 107  
Körpers. 224f.  
Lichts. 217  
meditative 185  
der Mitte 41

operative 153-186, 192, 196, 273  
Ordnungs. 180  
Prinzip der Differenzierung 144  
- Kohärenz 144  
Symbolik(er) 82, 158, 212, 214, 216, 251, 254, 273, 281  
- 1., 2., 3. Grades 249  
- der Religionen 277  
Symboltheorie 14, 57, 139, 273  
Traums. 272  
wissenschaftliche S. 155

## Transzendenz

absolut Gute, das 247  
Absolute, das 37, 57, 82-84, 111f., 115, 118f., 127, 172, 208, 220, 222f., 228, 237, 241, 243, 248  
(All)-Eine, das 58, 69, 82, 108, 117f., 127, 186, 238, 242f., 246  
anderer Zustand 236  
Auferstehung 257  
Augenblick 82, 103, 130, 158, 224, 237f., 245f., 254  
Bild- u. Gestaltlose, das 250  
(bildlose)Schau 111f., 114  
Befreiung 112f., 118  
Brahman 243  
Buddhatum 112, 118, 243  
coincidentia oppositorum 42, 71, 85, 168, 235  
Einheitsschau 243  
Einsprache 251  
Ekstase 73-76, 114, 118, 130  
Erleuchtung 64, 73, 112f., 118f., 175, 177, 186, 216, 229, 243, 251  
Erlösung 57, 179, 184, 238, 243, 249, 267  
Erwachen, Erweckung 158, 179, 213, 224, 229, 243  
Erwählung 121  
Ewige, das/Ewigkeit 34, 58, 82, 119, 130, 158, 164, 182, 195, 228, 246  
Ewig-Schöne, das 247  
Ganz-Andere, das 54  
Gnade 121  
Göttliche, das 74, 76, 178, 181f., 208, 217, 219, 238, 242, 245, 247, 276, 281  
göttliche Ordnung 185  
Gott(heit) 31, 48, 57, 58, 59, 64f., 71, 78, 119, 127, 181, 216-220, 224, 235f., 238f., 243, 245ff., 271, 276f.  
Gottesreich 82  
Gottesverhältnis 224, 232, 236, 238, 245, 247  
heilig 41, 100, 127, 150, 181f., 197, 216, 224, 236, 238, 273, 278  
Heil 121, 127, 142, 195, 238, 249  
Heilsgeschichte 40, 142, 178, 249  
Heiligung 179, 197, 238  
Jenseits, Jenseitige, das 37, 49, 54, 58, 63, 87f., 121, 177f., 228, 265  
Identität 118  
Leere/Leerheit 111f., 115, 182, 249f.  
Letzte Dinge 42, 220f.

Namenlose, das 250  
Nachtod-Zustand 112  
Nichts 251  
Nirvana 83, 118f., 127, 197, 243, 276  
Numinosum 126, 143, 156, 172f., 178, 181, 249, 278  
Profane, das 41  
schöpferische Botschaft 239  
Seligkeit 83, 242f.  
Seelenwanderung 63, 112, 178  
Seinsgrund 36, 42, 58, 108  
Selbstüberschreitung 86  
Tao 243, 281  
Transzendente, das. Transzendenz 37, 47-59, 63, 64, 82, 85, 101, 112, 119, 127, 135, 156, 172f., 183, 208, 223f., 228f., 241, 247f., 250  
Transzendenz erfahrung 17, 49, 52, 127, 173, 183, 218, 223, 229, 245, 250, 277f.  
Transzendenzverlust 84-87, 102  
transzendieren 15, 44, 49, 52, 66, 84, 86, 88, 101, 112, 127, 135, 143, 151, 222f., 228f., 241, 247f., 279  
Überbewußte, das 114, 119, 125, 127  
übernatürlich 183  
Überrationale, das 183, 278  
Übersein 183, 242  
Übersinnliche, das 115, 208, 217, 241, 258, 265  
Überweltliche, das 37, 58, 63, 82f., 115, 121, 178, 181, 208, 265  
Umfassende, das 186, 238  
Unbedingte, das 82, 181, 242, 247  
Unsterblichkeit 220, 242  
Unzerstörbare, das 104, 172  
Urgrund 115, 170, 180, 250, 278  
Urkraft 17, 137, 146-152, 154, 169f., 173, 178  
Urlicht 112f.  
Ursprung 36, 42, 58, 84, 142, 173, 221, 248  
Vergottung 247  
Vereinigung d. Unvereinbaren 85, 243  
Versöhnung 57, 186, 221, 243, 281f.  
Wege zu Gott 238, 245  
Weltregierung, göttliche 121  
Weltüberlegenheit 114, 222  
Wiedervereinigung 56  
Wirklichkeit, höchste 252

## VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

- Der lamaistische gekreuzte Dorje 22  
(Entnommen aus: *Das Tibetische Totenbuch*, hrsg. von W. Y. Evans-Wentz, Olten und Freiburg/Brs. 1971. Mit freundlicher Genehmigung des Walter-Verlages.)
- Bei den Dingen (Figurengedicht) 25  
(Entnommen aus: Herbert Kessler, *Das schöne Wagnis*, Wien 1975. Mit freundlicher Genehmigung der Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wilhelm Braumüller, Wien.)
- Bei der Kreatur (Figurengedicht) 26  
(Entnommen aus: Herbert Kessler, *Das schöne Wagnis*, Wien 1975. Mit freundlicher Genehmigung der Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wilhelm Braumüller, Wien.)
- Kosmischer Gleichmut (Figurengedicht) 27  
(Entnommen aus: Herbert Kessler, *Das schöne Wagnis*, Wien 1975. Mit freundlicher Genehmigung der Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wilhelm Braumüller, Wien.)
- Paul Klee: Versunkenheit (Selbstporträt), 1919 30  
(Mit freundlicher Genehmigung des Norton Simon Museum of Art at Pasadena, The Blue Four Galka Scheyer Collection. Pasadena/Kalifornien, USA.)
- Das Mandala des Amitabha 109  
(Entnommen aus: Lama Anagarika Govinda, *Schöpferische Meditation und multidimensionales Bewußtsein*, Aurum Verlag, Freiburg 1977.)
- Das alte Wappen der Grafen von Dürckheim 183  
(Freundlicherweise zur Verfügung gestellt von Herrn Alexander Graf von Dürckheim.)



Die „Philosophische Kugel“ Jakob Böhmes 184  
(Entnommen aus: Hans Grunsky, *Jacob Boehme*, Stuttgart 1956. Mit freundlicher Genehmigung des Friedrich Frommann Verlags Günther Holzboog KG.)

Swastika 257

Bücher von Herbert Kessler

**DER WILLE ZUM WERT**  
Wertordnung und Wertakzent bei der Lebensgestaltung  
109 Seiten, Großformat, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim/Glan  
»... eine Anregung, der sich keiner in seiner Lebensgestaltung in Zukunft entziehen kann.« (Prof. Dr. Hanno Beck)

**DURCHLÄSSIGE WÄNDE**  
Ansichten - Einsichten  
140 Seiten, Lempp Verlag, Schwäbisch Gmünd  
»Das Buch ... gehört zu dem seltenen Typus von Büchern, die in unserer Bibliothek einen Ehrenplatz einnehmen sollten. Es spricht eine Sprache, die jedem nachdenklichen Menschen verständlich ist.« (Dr. Hans Hartmann)

**DAS SCHÖNE WAGNIS**  
Denkschrift für Selbstdenker  
412 Seiten, Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wilhelm Braumüller, Wien  
»Das Schöne Wagnis ist kein Buch, das man nur einmal liest; es ist ein Lebensbrevier für alle Lebenslagen.« (Dr. Sigrid Lechner-Knecht)

**SOKRATES ALS ESOTERIKER**  
Traktat  
114 Seiten, Verlag Sokrates, Mannheim  
»In klaren, immer zum wesentlichen Punkt hinführenden Worten wird uns der Dialektiker und Rationalist Sokrates als Mensch vor Augen geführt, der der vollkommenen Meditation ebenso fähig ist wie der tiefsten Kontemplation.« (Heinz Dolibois)

**DAG HAMMARSKJÖLD**  
Ein exemplarisches Leben und Sterben  
40 Seiten, Verlag Sokrates, Mannheim

**WISSENDES NICHTWISSEN**  
Grundzüge der sokratischen Esoterik  
180 Seiten, Großformat, Verlag Sokrates, Mannheim  
»Selbstfindung, Selbstverwirklichung, »Selbsthervorbringung des irdischen Menschen als Geistwesen«, das sind die Meilensteine, die es in der sokratischen Esoterik zu erreichen gilt. Das ausgeprägte Empfinden Kesslers für die Feinheiten der Sprache und das unbestechliche Ringen um Gedanken der Klarheit und Faßlichkeit machen das Studium dieses Bandes zu einem hohen Genuß.« (Heinz Dolibois)

Druckfehlerberichtigung:  
Auf Seite 131, 18. Zeile von oben, muß es statt »Spencer« richtig heißen: »Spencers«.  
Seite 159, 1. Zeile des letzten Absatzes: »(in der Darstellung Jolande Jacobis)« statt »(in der Darstellung Jolandes)«.  
Seite 231, 9. Zeile von unten: »intentionaler Gegenstand« statt »internationaler Gegenstand«.

Weitere Bücher aus dem Aurum Verlag

*Ian Stevenson*

**REINKARNATION**

- Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt -
- 20 überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle -
- Mit einem Vorwort von C. J. Ducasse

416 S. mit vielen Tabellen und Übersichten sowie Index, geb.

Diese Arbeit untermauert den Glauben an die Wiedergeburt erstmals mit wissenschaftlicher Beweisführung anhand von 20 Fällen wiederholter Erdenleben. REINKARNATION zeigt, daß Menschen mehrfach auf der Erde gelebt haben und unter Wiedergeburt. Dieses Buch wird zum Zeugnis der Wandlung des Menschen in Tod und Wiedergeburt. Als Standardwerk zur Reinkarnations-Hypothese ist Ian Stevensons Arbeit »eine echte Provokation für den sogenannten« modern denkenden Menschen«, der dazu neigt, alle Vorstellungen vom Überleben des Todes als infantile Wunschträume abzutun. Es gehört zu jenen Büchern, die der »Meisterung unserer Existenz« einen neuen metaphysischen Aspekt verleihen.« (Herbert A. Löhlein)

*Detlef-I. Lauf*

**GEHEIMLEHREN TIBETISCHER TOTENBÜCHER**

- Jenseitswelten und Wandlung nach dem Tode -
- Ein west-östlicher Vergleich mit psychologischem Kommentar -
- Mit einem Vorwort von F. Spiegelberg

2. überarb. u. erweit. Auflage, 310 S., reich ill., mit vielen, bisher unbekanntem Bildmaterial, 4 Farb- und 8 s/w-Tafeln, Übersichten, Tab., Lit.-Verz., Glossarium und Register, Leinen.

Aus der reichen Tradition tibetischer Geheimlehren zeigt dieses Werk alle Nachtvisionen, die - Abbild tiefster Lebenserkenntnisse tibetischer Gurus - über den Tod hinaus in mögliches neues Leben führen. Ein vielseitiges, bisher unbekanntes Bildmaterial zu den Initiationen des Totenrituals bereichert die ausführliche Darstellung. »Es handelt sich um Lehrbücher des Sterbens und des Lebens von einzigartiger Geschlossenheit des psychischen Aufbaus. - Unausrottbar bleibt dieses Tibet in uns als eine große Sehnsucht nach dem ewig Geheimnisvollen in unserer armen Zeit der absoluten Geheimnislosigkeit und Entmythologisierung. Lauf weist uns den heilenden Weg zur Rettung des unverlierbar Wesentlichen.« Wir wissen, daß der Tod »eine Zustandsphase bedeutet und nichts Eigentliches je verloren geht.« (F. Spiegelberg)

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

Weitere Bücher aus dem Aurum Verlag

*Lama Anagarika Govinda*

**SCHÖPFERISCHE MEDITATION  
UND MULTIDIMENSIONALES BEWUSSTSEIN**

336 S., mit 8 Farb- u. 1 s/w-Tafel sowie Frontispiz, 7 Zeichnungen, 1 Tab., Index, geb.

Ein Buch von höchster, lebendiger, praktischer Weisheit, in dem die Meditation ihres mystischen Aspekts entkleidet und transparent gemacht wird und die Grundlagen und Voraussetzungen aller Meditation aufgezeigt werden. Lama Govinda bezeichnet dieses Werk selbst als sein Lebenswerk, als »das Ergebnis eines ganzen Lebens, das dem Studium und der Übung der Kontemplation sowie einem Handeln im Geiste des Buddhismus gewidmet gewesen ist.«

»Meiner Ansicht nach ist dies das bedeutendste Buch, das jemals in englischer Sprache erschienen ist. Es ist großartig! Niemals zuvor habe ich erlebt, daß die wesentlichen Lehren und Methoden des Mahayana-Buddhismus mit solcher Sicherheit und Klarheit dargestellt wurden. Niemand könnte ein solches Buch schreiben, dessen Gelehrsamkeit nicht ergänzt würde durch die wirkliche, intuitive Erkenntnis der dargelegten Wahrheitsansichten.« (John Blofeld)

*Herbert V. Guenther und Tschögyam Trungpa*  
**TANTRA IM LICHT DER WIRKLICHKEIT**

- Wissen und praktische Anwendung -
- 104 S. mit 5 ganzs. Abbildungen, geb.

Zwei der besten Kenner des Buddhismus, ein Tibeter und ein Abendländer, vermitteln dem Leser in diesem Band gemeinsam ein vom Wissensaspekt sowie von der praktischen Auslegung und Anwendbarkeit her anschauliches und lebendiges Verständnis des buddhistischen Tantra. In der Kombination abendländischen und asiatischen Denkens will diese Schrift bewußt dazu beitragen, der Geschichte reiner Spekulation über den buddhistischen Tantra eine neue Geschichte gegenüberzustellen - eine, die dem Geist und der wirklichen Bedeutung dieser alten Lehre gerecht wird. Hier wird die Realität einer besonderen Sehweise menschlicher Erfahrung zum Ausdruck gebracht, wobei »Erfahrung auf der tantrischen Ebene dem höchsten und umfassenden Seinszustand entspricht, der überhaupt erlangt werden kann«. Der Tantra lehrt, die Kontinuität aller Situationen, denen der einzelne gegenüberstehen mag, von einem erhöhten Standpunkt aus zu sehen. - Dem modernen westlichen Menschen eröffnen sich hier Denk- und Lebensmodelle von höchster Eindringlichkeit.

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

Weitere Bücher aus dem Aurum Verlag

*Agehananda Bharati*

**DIE TANTRA-TRADITION**

Mit einem Vorwort von Detlef-I. Lauf

328 S., Lit.-Verz., Index, geb.

Dieses Standardwerk des Tantrismus bricht Tabus; es behandelt ausführlich literarische, ideologische, philosophische und rituelle Strukturen dieser im Westen meist mißverständenen Lehre, geht insbesondere auf Themen wie Mantra, Einweihung, männlich-weibliche Polaritätssymbolik und ihre Auswirkungen im Ritualen ein und eröffnet neue geistige Räume.

»Die Daseinsphilosophie und das auf Welterkenntnis und geistige Lebensbewältigung ausgerichtete Lehrsystem der Tantras sind vielleicht die letzten für den Westen wirklich noch neuen Lehren aus dem klassischen Indien. Ihre das schöpferische Prinzip des Geistes fördernde Struktur der sich bedingenden Polarität wird neue Wege zur Einübung in das integrale Bewußtsein erschließen, die wir heute in Ost und West antreten ... Mit Bharatis *Tantra-Tradition* wird uns eines der tiefgründigsten und zugleich lebensnahen Systeme indischen Denkens erschlossen.« (D.-I. Lauf)  
Dieses bahnbrechende Werk ist zum Klassiker des Tantrismus in der gesamten englischsprachigen Welt geworden.

*Detlef-I. Lauf*

**VERBORGENE BOTSCHAFT TIBETISCHER THANGKAS**

- Bildmeditation und Deutung lamaistischer Kultbilder -

172 S. mit 60 ganzs. Bildtafeln, davon 14 in Farbe, zweisprachig deutsch-englisch, mit bisher unveröff. Bildmaterial, Großformat, Leinen mit Goldprägung.

Dieser kostbare Band eröffnet neue Wege zur Bildmeditation. Erstmals wird eine in der Welt einzigartige Sammlung bislang unveröffentlicher Tempelbilder, die John Gilmore Ford Collection, hier für jeden zugänglich: Auf zahlreichen Tafeln entfaltet sich das Pantheon der Gottheiten des nördlichen Buddhismus als eine Schau personifizierter Aspekte buddhistischer Tugenden, Qualitäten, Lehraussagen und Heilserwartungen. Jeder ernsthafte Betrachter wird gegenüber diesen Bildern eine andere Antwort aus den Tiefen seiner Persönlichkeit erhalten, die durch den Rhythmus der Farben, Symbole und urbildlichen Strukturen und durch die spirituelle Transparenz der Bilder ausgelöst wird. Glanz und Einmaligkeit der Ikonographie tibetischer Kunst werden erweitert durch lebendige Aussagen zur Lehre des Buddhismus. In dieser Kombination ist das vorliegende Werk nicht nur ein Führer zur Ikonographie und zur Sinndeutung der religiösen Kunst Tibets, sondern kann darüber hinaus hilfreiches Mittel zur Vertiefung eigenen Selbst-Verständnisses und persönlicher Selbst-Erkenntnis werden.

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

Weitere Bücher aus dem Aurum Verlag

*Swami Muktananda*

**SPIEL DES BEWUSSTSEINS - CHITSHAKTI VILAS**

- Die geheime Kundalini-Praxis -

Mit einem Interview des Autors mit Astronaut Edgar Mitchell

308 S. mit 7 Abb. und 1 Farbtafel, Glossarium, Leinen mit Goldprägung

Dies ist der ergreifende persönliche Bericht eines geistigen Meisters unserer Zeit. Die Geheimnisse des Siddha-Yoga, die durch Jahrtausende nur mündlich von Guru zu Schüler weitergegeben wurden, werden von Swami Muktananda hier aufgedeckt. Wir erleben die Entfaltung übernatürlicher Fähigkeiten und die Ekstase letzter Erkenntnis. Einen besonderen tiefenpsychologischen Aspekt gewinnt das Buch durch die genauen Darstellungen Muktanandas eigener Licht- und Farberfahrungen, die uns ungewohnte, neue psychische und geistige Bereiche erschließen helfen.  
Dies »ist ein Buch, das unmittelbar in eine neue Erlebniswelt einführt.« (*Yoga im Westen*)

*Gopi Krishna*

**HÖHERES BEWUSSTSEIN**

- Die evolutionäre Kundalini-Kraft -

184 Seiten, gebunden

Hier werden klare, direkte Antworten gegeben auf Fragen wie: Was ist höheres Bewußtsein? Was ist Kundalini? Wie wirkt Kundalini? Was ist die biologische Ursache für den nächsten Schritt menschlicher Evolution? »Aufschlußreich sind die Angaben über Samadhi, das Samyama, die Seele im Lichtmantel, ... den vierten Bewußtseinszustand sowie die »Verwandlung der psychischen Energie« ...« (*Yoga in Ost und West*) »Gopi Krishna beleuchtet eine Fähigkeit unserer inneren Welt ..., die man benutzen kann, um die höchsten Ideale zu verwirklichen.« (*Laura Huxley*)  
C. F. von Weizsäcker sagt von Gopi Krishna, daß er »ein Augenzeuge der Wahrheit sei, die er vertritt.« (*St. Galler Tagblatt*)

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU



Weitere Bücher aus dem Aurum Verlag

*Thomas Ring*

**EXISTENZ UND WESEN IN KOSMOLOGISCHER SICHT**

252 S. mit 34 Zeichnungen, Register, Leinen mit Goldprägung

Um das Abenteuer unserer Existenz heute zu bestehen, um den Weg aus der aktuell gewordenen existentiellen Angst zu finden und die Probleme einer künftigen Existenz anzugehen, dazu bedarf es einer Neuausrichtung, neuer Weisungen für unseren Lebenskompaß, die wir finden, wenn »wir wissen, worauf die vibrierende Magnetnadel ausgerichtet ist«.

Die psychokosmischen Vokabeln hierzu sieht Thomas Ring, der vielleicht bedeutendste Astrologe unserer Zeit, in der vom Schutt des Mißbrauchs gereinigten Astrologie, neu konzipiert vom heutigen Weltbild aus. Existenz und Wesen stellt Thomas Ring in kosmologischer Sicht dar: unsere Individualität als Ausschnitt des Kosmos Anthropos, als kosmischen Menschen. Diese Arbeit ist eine Kostbarkeit: Sie enthält die Quintessenz des gesamten Ringschen Denkens.

*Thomas Ring*

**ASTROLOGIE NEU GESEHEN**

- Der Kosmos in uns -

120 S. mit 7 Ill. und Register, geb.

Dieses Werk geht nicht von überholten Lehrmeinungen aus, sondern vom beobachteten Leben; die dargelegten und aus der Sachlage erklärten Elemente bedeuten nicht simple Gestirnwirkungen, sondern lebende, organismenbildende Kräfte. Was vulgäre Darstellungen als toten Ballast früherer Ideologien auftischen, wird hier zu einem Beitrag für Lebensforschung und Lebensmeisterung. Anhand konkreter Anwendungsgebiete - »Der Kosmos in uns«, »Das eingeordnete Leben (des Erwachsenen)«, »Das heranwachsende Kind«, »Das heilsame Gespräch« u. a. - offenbart Ring dem Suchenden Möglichkeiten erfolgreicher Konfliktbewältigung und gibt dem Adepten Ziel und Richtung.

Die lebensnahe Darstellung eines überraschenden Gedankenreichtums gibt diesem Werk echter Lebenshilfe einen einzigartigen Charme.

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

sich Wissen und Weisheit vermählen. Wer die Weisheitsliteratur der Menschheit studieren will, sollte einleitend zuerst dieses Werk Kesslers lesen. Denn die Symbole sind die Sprache der Weisheit, und wer Symbole nicht zu deuten versteht, kann auch die großen Werke der Weisheitsliteratur – vom Tao Te King und der Bhagavadgita bis zu den Schriften von Jean Gebser, Sri Aurobindo und Teilhard de Chardin – nicht verstehen.

Neben dem vielfältigen und ungemein anregenden Wissen, das der Autor vermittelt – so etwa zu dem Thema der Inspiration, Imagination und Intuition –, gibt er im ganzen Werk Hinweise darauf, wie jeder einzelne durch Symbolpraxis das Niveau und die Qualität seines Daseins steigern, wie er reicher leben kann. Theorie und Praxis durchdringen sich hier zu beiderseitigem Gewinn. Kraftströme werden spürbar. »Man sieht um sich, man sieht in sich und erkennt, daß das Geheimnis offenbar ist.«

Dr. jur. Herbert Kessler, geb. 1918, ist von Beruf Rechtsanwalt, gleichzeitig Vorstandsvorsitzender der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V.; Inhaber der Schillerplakette der Stadt Mannheim. Aus der umfangreichen Zahl seiner Veröffentlichungen seien genannt: »Der Wille zum Wert, Wertordnung und Wertakzent bei der Lebensgestaltung«, »Das Schöne Wagnis – Denkschrift für Selbstdenker«, »Warum Sokrates modern ist« und »Sokrates als Esoteriker«.

ISBN 3 591 08043 8

AURUM VERLAG  
FREIBURG IM BREISGAU



