

Psychologie  
der  
Religion

Detlev von Uslar

*Psychologie der Religion*

Es geht um die Frage nach den Quellen der Religion im Sein des Menschen. Solche Quellen liegen in der Begegnung und in der Tiefe des Unbewußten, im Reich der Träume und im Bezug zur Welt und ihrer Farbigkeit. Der Mensch hat in seinem Sein eine Beziehung zum Absoluten, die sich an vielen Stellen zeigen kann.

Detlev v. Uslar, geboren 1926, ist seit 1967 Professor für Psychologie und philosophische Grundlagen der Psychologie an der Universität Zürich.

PSYCHOLOGIE DER RELIGION

Detlev von Uslar

# Psychologie der Religion

WERNER CLASSEN VERLAG ZÜRICH  
UND STUTTGART



1988. 3364  
(6 5486)

© 1978 by Werner Classen Verlag Zürich  
Printed in Switzerland by Druckerei Baumann AG Menziken  
ISBN 3 7172 0269 3

## INHALT

Begegnung	9
Libido	15
Boden und Raum	29
Aggression	36
Ding und Materie	41
Tod	46
Lebenszeit	49
Geschichte	53
Weltzeit	59
Welt, Natur und Denken	66
Ich	76
Das Unbewußte	79
Traum	92
Kultus und Ritus	98
Anmerkungen	101

Das Thema „Psychologie der Religion“ hat eine große Bedeutung für die psychologische Praxis. Viele Probleme und Konflikte, mit denen es der Psychologe zu tun hat, sind mit religiösen Fragen verbunden. Der Sinn einer Psychologie der Religion beschränkt sich aber nicht auf diese praktische Relevanz der Frage. Sie hat vielmehr eine ganz grundsätzliche Bedeutung für das Verständnis der menschlichen Psyche überhaupt. Zu allen Zeiten haben die Menschen Religionen gehabt. Für eine Psychologie, die vom ganzen Menschen ausgeht, ist es darum selbstverständlich, ihn auch als religiöses Wesen ernstzunehmen.

Eine Psychologie der Religion könnte versuchen, die Fülle der einzelnen Religionen und religiösen Erscheinungen zu durchmustern und die psychischen Vorgänge in ihnen zu analysieren. Ein anderer Weg besteht darin, allgemeiner nach den Quellen des Religiösen im Menschen zu fragen, nach dem also, was sich in der Fülle der verschiedenen und einander ablösenden Religionen immer wieder anders manifestiert, was seine Quelle aber in der Natur des Menschen und in seinem Sein selbst zu haben scheint. Dieser Weg der Untersuchung soll hier besritten werden. Es geht also um die Frage nach den im Sein des Menschen liegenden Quellen der Religion. Solche Quellen der Religion scheinen mir zu liegen: in der Begegnung, in der Libido, in der Aggression, aber auch in unserem Verhältnis zum

Raum, zum Erdboden, auf dem wir stehen und der als solcher heilig sein kann, im Geheimnisvollen des Dinges und der Materie überhaupt, in der Auseinandersetzung mit dem Tod, im Rätsel der Zeit, in der Frage nach der Welt als ganzer und schließlich im Geheimnis des Ichs und des eigenen Seins und in der Tiefe des Unbewußten.

Worin liegt das Gemeinsame solcher vielfältig verschiedenen Erfahrungen? Es gibt etwas in uns, worin wir unser eigenes Sein transzendieren, etwas, wo wir uns selbst überschreiten und eine Beziehung zu einem Absoluten haben, das wir nicht selbst sind und das doch zu unserem Sein gehört.

Die Quellen des Religiösen liegen überall dort, wo die Rechnung nicht aufgeht, wo in unserem Sein etwas ist, das uns aus dem geschlossenen Kreis des Berechenbaren hinausreißt. Ein Beispiel, an dem das besonders deutlich wird, ist die Erfahrung der Begegnung. Diese Erfahrung scheint mir eine der wesentlichsten Quellen der Religion zu sein.

## BEGEGNUNG

Es ist charakteristisch für die echte Begegnung, daß wir in ihr von etwas überfallen werden, mit dem wir nicht gerechnet haben. Es ist etwas, das uns überwältigt und das wir nicht künstlich herbeiführen können, etwas völlig Neues, das uns aus allem Gewohnten herausreißt. Was ist dieses Neue? Es ist das Du – irgendein bestimmter Mensch. Aber wie ist er es? Er ist nicht irgendein anderer, sondern das Du schlechthin, das irgendwie in jeder echten Begegnung gegenwärtig ist.

Wir können den andern nicht eingrenzen, nicht beschreiben, nicht objektivieren. Er begegnet uns in einem Glanz, der zugleich ungeheuer leuchtet und blendet. Sein Sein überschreitet alle Grenzen. Es ist die Gewalt seines Daseins, die uns unmittelbar anspricht. Wir erfassen sein Begegnen zugleich als Anspruch und als Geschenk. Sein Anspruch, sein Glanz, sein Geschenk sind Glanz, Anspruch und Geschenk des Seins selbst. Wir begegnen im Du dem Gott. Die Begegnung macht das Du zum Gott.

Der Anspruch und die Ausstrahlung, die in der Begegnung vom Du ausgehen, sind dabei zugleich beschenkend-faszinierend und dämonisch-bestürzend. Der Augenblick erhält eine ungeheure Betonung, es ist der Augenblick des Seins schlechthin. Die Faszination geht vom Ereignis der Begegnung aus. Dieses Ereignis ist dabei die Wirklichkeit des Du selbst. Aber es ist nicht das Du als meßbarer einzelner, sondern etwas Absolutes, das sich uns in seinem Sein ereignet und von dem wir erfassen, daß es sein Sein, die tiefe Quelle seiner Wirklichkeit ist. Es ist also dieses bestimmte Du

und zugleich ist es etwas Absolutes, das alle Beschränkung des Wirklichen sprengt und die Wirklichkeit selbst ist, die uns blitzhaft aufleuchtet und sich uns zu-eignet. Wir begegnen dem Göttlichen im Du oder wie Martin Buber sagt: In jeder Begegnung begegnen wir dem absoluten Du, Gott ist das absolute Du<sup>1</sup>.

Aber hier entsteht gleich eine Fülle von Fragen: Ist Gott ein Du jenseits des irdischen Du, dem wir begegnen? Oder ist er nur ein Name für das Absolute in jeder Begegnung? Kann man die Religion psychologisch erklären, indem man sie etwa auf das Erlebnis der Begegnung zurückführt, oder muß man auch die psychologische Seite der Begegnung in ihren tiefsten Wurzeln theologisch erklären, indem man den Absolutheitsanspruch, den wir in der Begegnung erleben, als Absolutheitsanspruch der Gottheit versteht? Und wieder eine andere Frage, die vielleicht im christlichen Umfeld auftaucht, wäre die: Ist gar die Vergöttlichung des Du Sünde, weil sie etwas anderes an die Stelle Gottes setzt?

Christentum und Judentum sind sehr wesentlich Begegnungsreligionen. Besonders deutlich wird das in der paulinischen Rechtfertigungslehre: Der Anspruch des göttlichen Du ist so absolut, daß man ihm nicht gerecht werden kann. Man muß seine überwältigende Überlegenheit, seinen Unbedingtheitscharakter anerkennen und sich ihm ganz ausliefern. Die Zuwendung dieses göttlichen Du ist als Gnade das einzige, welches uns ermöglicht, vor ihm zu existieren.

Auch das Alte Testament läßt sich weitgehend als Geschichte der Begegnungen Jahves mit Israel und zugleich als Geschichte ihres Scheiterns lesen. Jede Zuwendung Jahves zu seinem Volk ist zugleich ein Ge-

schenk und ein Anspruch, dem dieses immer wieder nicht gerecht wird.

Von einem extrem psychologischen Standpunkt aus könnte man nun sagen: Das eigentlich Wirkliche ist doch das Erlebnis des Absolutheitsanspruchs in der Begegnung. Die Religion, die religiöse Geschichte ist nur seine Projektion – gleichsam ein geschichtlicher Traum der Menschheit. Die Frage aber, die dann auftaucht, ist: Was ist eigentlich eine Projektion? Ist die Religion durch eine solche Erklärung erledigt und aufgerechnet, oder taucht das so Erklärte und Verrechnete in seinem unberechenbaren und überwältigenden Charakter nun jenseits dieser Erklärung in einer neuen und veränderten Form auf? Jede „Nichts-als“-Erklärung ist ja ein Versuch, das Unberechenbare und Unheimliche beherrschbar und verständlich zu machen. Verliert aber dadurch das Absolute in der Begegnung seinen Absolutheitscharakter, seine religiöse Dimension? Eine solche psychologische „Nichts-als“-Erklärung bringt ja das Ungeheuerliche und den Rahmen Sprengende der Begegnung nicht weg. Die Quelle der religiösen Erfahrung bleibt dieselbe.

Von entscheidender Bedeutung in diesem Zusammenhang ist aber die schon oben angedeutete Frage: Ist Gott ein Du jenseits des irdischen Du, dem wir begegnen, oder ist er nur ein Name für das Absolute in jeder Begegnung selbst? Hier ist offenbar ein ganzes Spektrum von Standpunkten möglich. Für die hier dargestellte Betrachtungsweise ist das Absolute im wirklichen Menschen, der mir begegnet, selbst schon das Göttliche.

Es liegt im Anspruch der Begegnung, in ihrer Faszi-

nation, in der absoluten Einmaligkeit des Augenblicks. Aber es ist nicht identisch mit dem psychologisch Objektivierbaren und wissenschaftlich Berechenbaren an diesem Du, sondern das Absolute liegt im Sein des begegnenden Du selbst, im Ereignis dieses Daseins, das wir im Augenblick der Begegnung erfahren. Lebensgeschichte ist als Begegnungsgeschichte auch ein Stück der Geschichte des Absoluten. Anders gesagt: Das Göttliche ist für mich das absolute Du in jedem einzelnen irdischen Du, das mir unmittelbar begegnet. Es scheint mir nicht notwendig, eine göttliche Person jenseits dieses Absoluten in eigener Personalität anzunehmen. Andererseits scheint mir dadurch das Religiöse in der Begegnung nicht einfach wegerklärt und verrechnet zu sein, denn es ist gerade ihre Unberechenbarkeit und Unerklärbarkeit, die das Wesen der Begegnung ausmacht.

Es scheint mir aber auch kein großer Unterschied mehr zu sein, ob man das Absolute in der Person, wie es sich in der Begegnung ereignet, das Göttliche nennt, oder ob man den Gott eine Person nennt, denn was heißt hier Person? Auf jeden Fall läßt eine Psychologie der Religion verschiedene Akzentsetzungen bei dieser Frage zu. Die Entscheidung zwischen ihnen liegt in der Wirklichkeit der Erfahrung. Vielleicht ist es letztlich kein großer Unterschied, ob man sagt, in der Begegnung ist jedes Du *das* Du schlechthin, ein absolutes Du, das heißt das Göttliche, oder ob man sagt, diese Absolutheit in der Begegnung ist nur eine Analogie Gottes, der alles Irdische eminent überragt; denn eben dieses Überragende ist es ja, welches wir in der Begegnung als ein Absolutes erfahren. Wesentlich ist die Tatsache,

daß hier etwas den Rahmen der Situation und unsere Erklärungs- und Verrechnungsmöglichkeiten sprengt, daß wir unmittelbar von etwas ganz anderem und ganz neuem in Anspruch genommen sind, dem wir uns stellen müssen. Eine rein objektivierende Betrachtung von außen kann dieses Phänomen in keinem Falle zureichend erfassen. Unser eigenes Beteiligtsein gehört wesentlich zu ihm, es geht gleichsam durch uns hindurch, betrifft uns in unserem eigenen Sein.

Die Art, wie wir hier beteiligt sind, zeigt immer ein merkwürdiges Doppelgesicht. Auf der einen Seite ist die Begegnung charakterisiert durch Glanz und Faszination, das Beschenktsein vom Du und die absolute Einmaligkeit des Augenblicks, die alles überstrahlt. Auf der anderen Seite aber hat diese Faszination auch eine dunkle dämonische Seite, die zusammenhängt mit dem Anspruch, der in der Begegnung vom Du an uns ausgeht, ihm ganz und absolut anzugehören, ihm gerecht zu werden. Dieser Anspruch, der mit der Faszination der Begegnung zusammenhängt, ist zugleich etwas Überwältigendes, Dämonisches und unter Umständen auch Erschreckendes. Es geht hier um die Einheit dessen, was Rudolf Otto das *mysterium fascinosum* und *mysterium tremendum* genannt hat.<sup>2</sup> Das Göttliche im Du ist das Faszinierende, das uns ganz in seinen Bann schlägt und dem Sein sein ganzes ursprüngliches Gewicht zurückgibt. Auf der anderen Seite ist es gerade durch seine Absolutheit ein Anspruch, der uns überwältigt, der in seiner ungeheuren Gewalt zugleich furchterregend ist und etwas in uns erzittern läßt.

Das Wesentliche ist aber gerade die Identität von



Faszination und Überwältigtwerden, von strahlender Heiterkeit und dämonischer Gewalt, der die Angst in uns antwortet. Es ist der Grundgedanke von Rudolf Otto, daß das Heilige und Numinose immer zugleich als *mysterium fascinosum* und *mysterium tremendum* erscheint. Das Geheimnis des Göttlichen liegt in der Identität dieser beiden Seiten. Im Christentum zeigt es sich in der Identität Gottes als Richter und als Erlöser, in der Einheit des unverständlichen *deus absconditus* und des offenbaren gnädigen Gottes.

Besonders Friedrich Gogarten hat in seiner Theologie gezeigt, wie eng diese Identität von Geschenk und Anspruch, von Gnade und Gericht im Wesen der Begegnung begründet ist, in welcher das göttliche Du sich uns zuspricht und uns darin zugleich überwältigt, so daß es in einer Einheit verzehrend und vernichtend auf der einen Seite, beschenkend und erlösend auf der anderen Seite ist. Gott als verzehrendes Feuer und Gott als alles überstrahlende Gnade sind also dasselbe.<sup>3</sup> In diesen Gedankengängen der christlichen Theologie ist zweifellos das Wesentliche der Begegnung eingefangen. Diese Kennzeichen der Begegnung machen ihren Absolutheitscharakter, ihre dämonische und zugleich metaphysische Seite aus, ganz unabhängig davon, ob wir nun das Göttliche als das Absolute in jedem einzelnen uns begegnenden Du sehen, oder ob wir diese Begegnung nur als Analogie eines jenseitigen Gottes auffassen. Die Jenseitigkeit, das den Rahmen sprengende liegt schon im Sein der Begegnung selbst, weil sie den Augenblick und unsere Position in der Wirklichkeit transzendiert und darin uns überwältigt. Wir haben es darum bei der Begegnung mit einer der wesentlichen

Quellen der Religion zu tun. Sie ist ein Ort, wo etwas Absolutes, total Unendliches in unsere Existenz einbricht. Auf der anderen Seite kann man sagen, daß das, was hier zum Vorschein kommt, eben gerade das wirkliche Wesen unserer Existenz ist, daß also darum die Religiosität in diesem Sinne zum Sein des Menschen und seiner Psyche gehört. Aber die Begegnung ist nur eine der Quellen der Religion, vielleicht diejenige, in der das personale und geistige Moment am stärksten betont ist. Eine ganz andere Quelle liegt zum Beispiel im Absolutheitsanspruch des Triebes in der Libido und Sexualität.

## LIBIDO

Man kann die Bedeutung der Libido und des Triebhaften im menschlichen Leben kaum überschätzen. Das hat mit besonderem Nachdruck Sigmund Freud gezeigt, und seine Abwehr gegen andere Entwicklungen der Tiefenpsychologie war wohl immer von dem Gefühl bestimmt, daß es notwendig ist, die elementare und gleichsam metaphysische Bedeutung der Sexualität nicht zu verschleiern. Diese im Grunde metaphysische Bedeutung des Triebes bei Freud hat vor allem Ricoeur in seinem Buch „Die Interpretation“ deutlich gemacht.<sup>4</sup> Das Triebhafte ist die Urerfahrung des Seins und der Macht der Natur schlechthin.

In der sexuellen Lust erfahren wir in ganz elementarer Weise etwas Absolutes. Sie hat einen Zug zum Totalen, zur absoluten Erfüllung. Sie ist zugleich verbunden mit einer ganz starken Evidenz, einem überzeugenden Einleuchten des Lustvollen. Man könnte darum von einer Wahrheit der Lust sprechen, die sich mit unwiderstehlicher Kraft über alles ausbreitet. Es ist ein Moment der Evidenz von nicht geringerer Kraft als die rationale Wahrheit, eine Einsicht nicht in objektive Zusammenhänge, sondern in die Überzeugungskraft der Lust schlechthin. Es ist eine durch und durch leibliche Evidenz, eine Erfahrung des Absoluten in unserer leibhaften Wirklichkeit.

Auch diese Erfahrung sprengt den Rahmen der Situation, sie reißt uns gleichsam in eine andere Dimension hinein, die über uns hinausführt in ein absolutes und totales Erleben. Gerade in diesem Mysterium des Triebhaften und seiner Faszination liegt eine wesentliche Quelle des Religiösen. Es ist das Mysterium des Dionysischen, das sich in einer Fülle von Fruchtbarkeitsreligionen und -kulten manifestiert. Im christlichen Umfeld hat dieser Absolutheitsanspruch der Sexualität oft in der Gestalt der Erbsünde einen negativen Akzent. Aber auch in dieser Weise geht er in die religiöse Erfahrung ein und verwandelt sich in die Gewalt der Schuld. Es ist aber das besondere Verdienst Freuds, die metaphysische Bedeutung der Sexualität freigesetzt zu haben, ihr ihr Recht und ihren Anspruch zurückgegeben zu haben. Er gehört damit zu den Denkern, die die geistige Entwicklung unseres Jahrhunderts am entschiedensten beeinflusst haben.

Die Lust in ihrer Ausrichtung auf totale Erfüllung

und Absolutheit ist als solche immer Seinsbejahung. Alle Lust ist letztlich die Lust, zu sein. Im Trieb, der immer Trieb nach Lust ist, erfahren wir die Natur in uns. Wir erfahren sie als etwas Absolutes, Totales, das nichts anderes neben sich duldet und das sich zugleich mit strahlender Evidenz ausbreitet und durchsetzt. Es ist die Erfahrung des Göttlichen als Natur, die im Triebhaften und in der Akzentuierung des Seins nach dem Lustprinzip wurzelt. Das, was wir hier erfahren, hat Spinoza „Deus sive Natura“, Gott oder die Natur, genannt, an der wir in unseren Trieben teilhaben, wobei wir diese Teilhabe als Lust, als *laetitia* erfahren.<sup>5</sup>

Unsere Phantasie, wenn sie vom Lustprinzip bestimmt wird, ist ausgerichtet auf totale Erfüllung. In allen Objekten, im Weltganzen sucht die Libido ständig nach Erfüllung. Diese Einsicht Freuds ist zugleich so alt wie die Philosophiegeschichte. Das Streben nach Lust (griechisch: *hedone*), nach Erfüllung, nach *beatitudo*, Glückseligkeit, bestimmt nicht nur das menschliche Handeln und Streben, sondern es ist gleichsam der Motor des Seins überhaupt.

Wenn wir auch hier die Frage nach der anthropologischen Quelle der Religion stellen, muß die Antwort lauten: Sie liegt in der Erfahrung des Absoluten und Totalen in der sinnlichen Lust. Hier ist es nicht die Personalität einer Gottheit, die wir erfahren, sondern das göttliche Absolute als Kraft, als Sein, als Ereignis, an dem wir durch unsere Leiblichkeit teilhaben. Sexualität erscheint hier als Feier, als Zelebrierung des Daseins – gleichsam als Kultus.

Eine andere Seite der Religiosität der sinnlichen Lust besteht in der ungeheuren Betonung des Augenblicks,

des Hier und Jetzt. Dieser Augenblick ist dabei als ein zeitlos erfüllter, als eine Ewigkeit in sich selbst erfahren, etwa im Sinne des Wortes: Der Augenblick ist Ewigkeit. Das Bestreben, diesen Augenblick festzuhalten und immer wieder zu erreichen, beflügelt unser Triebleben und unsere Phantasie. Die Lust trägt in sich das Postulat der Ewigkeit, ebenso wie sie Totalität und Absolutheit ist und will. Das wird besonders deutlich in Nietzsches Worten über die Lust (am Ende des „Zarathustra“):

„Oh Mensch! Gib acht!  
Was spricht die tiefe Mitternacht?  
„Ich schlief, ich schlief –,  
Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –  
Die Welt ist tief,  
Und tiefer als der Tag gedacht.  
Tief ist ihr Weh –,  
Lust – tiefer noch als Herzeleid:  
Weh spricht: Vergeh!  
Doch alle Lust will Ewigkeit –,  
– will tiefe tiefe Ewigkeit!“

Diese religiöse Kraft der Lust und ihre Absolutheit kann sich in vielfältigen Formen sublimieren. Sie kann in der Feierlichkeit, im Glanz, in der ungeheuren Betonung des Ereignisses gegenwärtig sein, die sich zum Beispiel in den Anfangsworten des Weihnachtsoratoriums von Bach ausdrückt, wo es heißt: „Jauchzet, frohlocket, auf, preiset die Tage...“. Vor allem ist sie in den Paukenschlägen gegenwärtig, die diese Worte einleiten. Die Lust hat eine elementare Beziehung zum

mysterium fascinosum. Sie trägt mit ihrer Faszination die Heiterkeit und den strahlenden Glanz religiöser Feste, wenn auch in allen Stufen und Graden der Sublimierung und Verwandlung. Ebenso sehr hat aber die sinnliche Lust der Sexualität eine elementare Beziehung zum mysterium tremendum. Sie ist gerade als Faszinierendes zugleich das Dämonische und Angsterregende. Sie ist zugleich mit ihrer Heiterkeit das dunkle Abgründige, Unheimliche und Gewaltige – dies alles aber als etwas, das mitten durch unsere leibliche Wirklichkeit hindurchgeht und diese wie überhaupt das Sein ausmacht.

Gerade diese Einheit von Faszination und erzitternlassender Unheimlichkeit, von strahlender Heiterkeit und dämonischer Macht, läßt die Libido zu einer wesentlichen Quelle des Religiösen werden. Es ist eine Identität von strahlender Lust und absolutem Ernst, die kein Ausweichen erlaubt, sondern, wenn sie ist, gleichsam alles ist, nichts neben sich duldet. Sie macht das Ganze der Wirklichkeit aus und sprengt diese doch zugleich als etwas Absolutes und Überwältigendes. Darum ist gerade die sinnliche Erfahrung ein Ort, wo wir unser eigenes Sein transzendieren und durch etwas absolut anderes, das über uns kommt und durch uns hindurchgeht, in Anspruch genommen werden. Dieses absolut andere ist die Gewalt der göttlichen Natur (Divina Natura), um es mit den Worten Spinozas zu sagen. Die Erfahrung der Lust bietet also einen Zugang zu jener Form des Göttlichen, die meist mit dem Wort Pantheismus belegt wird. Es ist das Göttliche als ungeheure Kraft, als potentia und Macht, das Göttliche als Gewalt der alles hervorbringenden Natur.

Auch hier stellt sich für eine Psychologie der Religion nun wiederum die Frage: Soll diese psychologische Betrachtung gleichsam eine „Nichts-als“-Erklärung, eine Desillusionierung sein, welche das religiöse Erleben als eine bloße Projektion der Trieberfahrung erklärt und zugleich erledigt und verrechnet, oder ist nicht gerade einer Psychologie der Religion das Ernstnehmen des religiösen Momentes und des Metaphysischen in der Libido möglich? Eine Zurückführung der Religion auf die Libido und das Triebhafte in uns, wenn sie nur als Desillusionierung und gleichsam als ein Wegerklären des Religiösen gedacht ist, läßt die Frage unbeantwortet, was denn eigentlich das Wesen des Triebhaften und der Lust mit ihrem Absolutheitsanspruch in uns ist.

Wenn man aber das gleichsam religiöse Moment in der Libido selbst, als einer Erfahrung der Natur und ihrer Göttlichkeit, ernst nimmt, dann stellt sich wiederum die nächste Frage: Ist die Gottheit etwas jenseits der Libido und der Natur (die dann nur ihr Gleichnis ist) – oder ist sie die Libido, die Triebmacht der Natur selbst, so daß wir in der Lust schon das Göttliche als ganzes erfahren? Wenn man das letztere annimmt, dann verändert sich damit der Begriff der Libido, der Lust und der Sexualität selbst: Zu ihr gehört dann, daß sie in sich die Transzendenz zu etwas Absolutem hat. Die Absolutheit und Jenseitigkeit liegt dann in der Wirklichkeit selbst, an der wir als leibliche Wesen teilhaben.

Es gibt hier also eigentlich drei Möglichkeiten der Interpretation:

1. Religion wird als eine Projektion, als eine bloße Illusion erklärt, welche durch ihre Zurückführung auf die Totalitätserfahrung des Triebhaften in uns erklärt und damit zugleich erledigt ist.

2. Die Natur in uns, die wir in der Gewalt des Triebes erfahren, wird als ein Gleichnis, eine Analogie Gottes aufgefaßt, so daß wohl die Triebhaftigkeit hier eine Quelle des Religiösen ist, das Göttliche aber nicht das direkt Erfahrene in der Lust ausmacht.

3. Die dritte Möglichkeit ist diejenige, welche den Absolutheitsanspruch der Libido am meisten ernst nimmt, indem sie das Göttliche in der Natur selbst sieht, die wir in der Gewalt des Triebes und der absoluten Evidenz der Lust in uns erfahren. Diese Annahme entspricht vor allem der philosophischen Interpretation des Triebes bei Spinoza.

Von der Entscheidung für eine dieser drei Interpretationsmöglichkeiten unabhängig bleibt aber die Tatsache, daß wir in der Sexualität eine der wesentlichen Quellen des Religiösen im Menschen vor uns haben. Wenn man der dritten Interpretationsmöglichkeit zuneigt und das Absolute in der Libido selbst sieht, hat diese sich dabei aber in ihrem Begriff so sehr verändert, daß es zu ihr selbst gehört, die bloße Vorfindlichkeit und das Meßbare und Objektivierbare zu transzendieren. Die Libido ist dann einer der Orte in unserer Existenz, an denen wir gleichsam zum Absoluten durchbrechen, einer der Punkte unseres Daseins, wo dieses sich selbst transzendiert und uns in Berührung mit dem absolut anderen, Totalen und in seiner Ganzheit Unfaßbaren und Geheimnisvollen bringt, welches sich als *mysterium tremendum* und *fascinosum* manifestiert.

Die Möglichkeiten der interpretativen Akzentu-

ierung sind also hier ganz ähnlich wie beim Phänomen der Begegnung, mit dem wir uns zuerst beschäftigt haben. Wenn das Religiöse als das Immanente aufgefaßt wird, das in der Libido selbst schon enthalten ist, dann wird eben damit diese Libido in sich selbst zu etwas Transzendierendem, sie enthält in sich selbst schon etwas Jenseitiges, den Rahmen der Situation Aufsprennendes. Ganz Ähnliches haben wir in Beziehung auf das Phänomen der Begegnung festgestellt.

Die Absolutheit und Jenseitigkeit liegt in der Wirklichkeit selbst, an der wir als leibliche Wesen teilhaben. Sie liegt darin, daß im Ereignis der Libido die Situation aufgesprengt und transzendiert wird, daß die Natur, wenn man so will, hier mehr ist als sie selbst. Anders gesagt: Zur Natur selbst, die wir in der Lust in uns erfahren, gehört es, daß sie in sich einen Drang zum Absoluten hat, der auf totale Erfüllung drängt.

Zur Libido, zur Lust überhaupt, gehört dabei die ungeheure Betonung des Augenblicks völliger Erfüllung im Sinne von Nietzsches Wort: „Alle Lust will Ewigkeit“. Unser Leben ist darum untergründig ständig bestimmt von der Suche nach der Verheißung, die in dieser Erfüllung liegt. Es ist ein Drang zur Rückkehr in den Moment des Glücks, der wie ein versteckter Kompaß unser Verhalten und Denken, unsere Wünsche und Phantasien bestimmt. Darum ist die Menschheit gleichsam ständig auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Die Leuchtkraft der vergangenen Lust, der vergangenen Begegnung und Erfüllung erhellt dabei ständig unser Leben und gibt ihm eine geheimnisvolle innere Spannung. Der Mensch ist während seines ganzen Lebens, und analog die Menschheit während ihrer Ge-

schichte, gleichsam immer auf der Suche nach ihrer Vergangenheit. Es geht darum, den Augenblick der Erfüllung, den Höhepunkt des Seins, wieder herzustellen. Darum ist die Suche nach der Vergangenheit zugleich immer ein Suchen nach der Zukunft, weil die Zukunft als Ort der Erfüllung jener Verheißung gesehen wird, die aus der vergangenen Lust kommt.

So besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen der Absolutheit des Augenblicks und der Sehnsucht nach der Vergangenheit. Es ist jener Zug zum Absoluten, der über die Zeit hinweg in einem großen Spannungsbogen unser Streben und Wünschen bestimmt. Die Sehnsucht nach der erfüllten Vergangenheit verwandelt sich dabei in merkwürdiger Weise in eine unbestimmte Hoffnung auf die Erfüllung in der Zukunft, eine Hoffnung, die als tragendes Fundament des das Glück suchenden Menschen zum Glauben und zu einer Gewißheit der Wiederkehr des Absoluten wird. Die Zeitstruktur der Lust, die als Drang zum Absoluten, als Sehnsucht, Hoffnung und Erfüllung in unserer Leiblichkeit wurzelt, zeigt also eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der Zeitstruktur des Religiösen, jener Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, der Hoffnung auf seine Wiederkehr und dem Drang zur absoluten Glückseligkeit, zur Erfüllung des Augenblicks mit ewiger Gegenwärtigkeit.

Wie ist dieser Zusammenhang beschaffen? Die Beziehung von Begierde, Lust und Glückseligkeit ist in der Philosophie immer wieder gesehen worden. Sie bestimmt schon das griechische Denken und bekommt eine besondere Akzentuierung bei Spinoza, für den die Lust (*laetitia*) ein Wachsen an Seinsvollkommenheit ist,

die Glückseligkeit (*beatitudo*) aber eine vollständige und absolute Lust, zu welcher sich die *laetitia* steigert, wenn wir in Übereinstimmung mit dem Sein der Natur als ganzer kommen und von diesem getragen werden (Eth. III u. V). Gewiß ist die religiöse Glückseligkeit in vielen Formen und Differenzierungen nicht identisch mit der leiblichen Lust, doch wird sie von dem Selben in uns getragen, es ist derselbe Zug zum Absoluten, zur Erfüllung, der in beiden wirksam ist. Man kann die Zeichen der körperlichen Lust noch in der höchsten geistigen Form der Glückseligkeit wiedererkennen. So wird man auch die merkwürdige Übereinstimmung der zeitlichen Strukturen verstehen müssen, die sich in der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, in der Feier des Augenblicks, welche verbunden ist mit dem Drang zur Wiederholung, und in der Hoffnung auf die absolut erfüllte Zukunft zeigt.

Besonders wesentlich für das rituelle und kultische Leben ist der Zug zur Wiederholung, zur wiederkehrenden Zelebrierung des heiligen Augenblicks, der erfüllt ist von der totalen Gegenwärtigkeit der Gottheit. Das Paradies liegt gleichsam an den Enden der Zeit, im verlorenen Anfang, zu dem die Sehnsucht zurückgeht, und im absolut erfüllten Ende, in dem die Zeit in das Absolute einmündet. Aber die Wirklichkeit der Erfüllung liegt doch in der Zelebrierung des Augenblicks, in der kultischen Feier, in der dieses Absolute entweder als Erfüllung oder als totale Verdichtung der Sehnsucht und der Verheißung, die zum sicheren Glauben an die Zukunft wird, gegenwärtig ist. Es scheint mir keine Desillusionierung des Religiösen zu sein, wenn man seine Zeitstrukturen so auf die Zeitstruktur der Libido

und der leiblichen Lust zurückführt, denn auch der religiöse Kult betrifft uns als leibliches Wesen. Es ist vielmehr umgekehrt so, daß der Libido und der Leiblichkeit dadurch ihr ganzer metaphysischer Rang zurückgegeben wird.

Im Sinne Freuds müßte man diese Umwandlung der Lust und ihrer Zeitstrukturen in Glückseligkeit, Hoffnung und Verheißung als Prozeß einer Sublimierung auffassen. Diese Möglichkeit der Sublimierung, der Loslösung der Seligkeit von ihrer leiblichen Quelle, hängt sicher mit der Endlichkeit unserer Möglichkeiten, der Härte des Realen und der Wirklichkeit des Verlustes und des Verzichtes zusammen, zu dem die Situation uns nötigen kann.

Es ist vor allem die Situation beim Verlust des Geliebten, die den Menschen zu jener Verwandlung zwingt. Der Verlust des Geliebten, sein Entzug oder, wie Freud es nennt, der Verlust des Objektes der Libido, kann vielfältige Gründe haben. Es kann im äußersten Fall der Tod sein, der uns einen Menschen entreißt, vor allem aber ist es die Möglichkeit, daß der andere sich uns versagt, sich abwendet, unsere Liebe nicht mehr erwidert. Es kann aber auch ganz einfach die Zeit sein, die uns selbst und den anderen verwandelt, ihn aus jener Absolutheit herausrückt, die er in vergangenen Augenblicken für uns hatte, ihn, gemessen an dem, was er damals für uns war, nicht mehr er selbst sein läßt. Wir haben dann zwei Bilder von einem Menschen, die sich nicht mehr gleichen, das Bild der Vergangenheit erscheint uns als das wahre, absolute, von dem sich die Gegenwart entfernt hat und zu dem sie nicht mehr zurückkehren kann.

In allen diesen Fällen befällt uns die Trauer des Verlustes, die nur durch eine Verwandlung und Sublimation überwunden werden kann. Freud spricht darum in Beziehung auf diese Überwindung von einer „Trauerarbeit“, die wir zu vollziehen haben.<sup>6</sup> Der Schmerz und die Entsagung, der Verlust des Geliebten, führt dann zu einer Verinnerlichung, einer Introjektion und Sublimierung, wobei wir das Absolute, das für uns im Du lag, in uns selbst hineinnehmen, sein Bild zu einem Teil von uns wird. Zugleich projiziert es sich ins Kosmische, in die Kunst, ins Kultische und ins Rituelle.

Das Du des anderen, die Lust des vergangenen Augenblickes sind dann gleichsam überall im Raum, in der Landschaft, im Bild einer Stadt, im Pflaster einer Straße, in der Konfiguration einer Architektur gegenwärtig. Sie strahlen über die ganze Szene der Wirklichkeit aus und verleihen ihr einen hintergründigen Glanz. Die anima des konkreten Menschen verwandelt sich in eine anima mundi, in eine Weltseele, die als Akzentuierung und Perspektive dem Ganzen Sinn verleiht und ihr Licht über es ausbreitet. Die Heiterkeit des vergangenen Augenblickes verwandelt sich in eine Heiterkeit des Wirklichen und der Welt als ganzer. Vor allem aber wandelt sich die Sehnsucht nach der Wiederkehr vergangener Erfüllung in die Feier dieses festgehaltenen Absoluten in der Kunst, in welcher es bewahrt und seine Heiterkeit und strahlende Evidenz als solche freigesetzt wird.

So kann der Glanz der Musik zum Beispiel etwas von jener vergangenen Erfüllung festhalten; die Dichtung, vor allem die Lyrik, kann es wiederholen; ebenso aber kann es sich dem Glanz und der Heiterkeit eines Rau-

mes, zum Beispiel einer barocken Architektur, mitteilen.

Diese geheimnisvollen Zusammenhänge der Kunst mit den Momenten vergangener Erfüllung sind kaum je ganz zu entschlüsseln, sie bilden ein vielfältiges Gewebe in unserem Leben, einen untergründigen Zusammenhang zwischen der Heiterkeit und Evidenz der Libido und der Strahlungskraft und dem Glanz des Kunstwerkes. Aller Kunst kommt somit ein Moment des Wiederholens und der Feier zu. Vor allem aber gilt dies vom Kultischen, von seiner Strahlungskraft und seiner alles überragenden Heiterkeit, wie sie sich etwa in barocken Oratorien ausbreitet. Es ist die Feier des Absoluten schlechthin, die sich hier vollzieht. Aber zwischen dieser Absolutheit in der Kunst und der Absolutheit der Lust besteht ein geheimnisvoller untergründiger Zusammenhang, der mit der oben dargestellten Zeitstruktur zusammenhängt.

Die Gegenwärtigkeit der Gottheit im religiösen Kultus ist eine absolute Gegenwärtigkeit dessen, was als verlorenes Paradies in der ferne liegenden Zukunft ersehnt und herbeigewünscht wird. Aber die wahre Bedeutung der Religion liegt trotz der Sehnsucht nach der Vergangenheit und trotz der Wirkung des Prinzips Hoffnung (im Sinne von Bloch<sup>7</sup> und aller Eschatologie) in der Gegenwart, in der Feier des heiligen Augenblicks. Der Gott ist Gott als der Gegenwärtige. Das Wesentliche des Kultus liegt in der Teilnahme an der Feier, in dem Hier und Jetzt, dessen Zeuge wir sind. Diese Betonung der Gegenwart und des Augenblicks ist es, die die Religion mit der Libido gemeinsam hat. Der Augenblick ist Ewigkeit, die wahre Ewigkeit liegt

nicht in der endlosen Dauer, sondern im erfüllten Augenblick. Auf diesen ist darum ganz und gar der Kultus und der Ritus ausgerichtet. Es ist eine Feier des Jetzt. Aber dieses Jetzt enthält dabei den Horizont der Vergangenheit und der Zukunft, es fängt in sich die Verheißung ein, die in der vergangenen Erfüllung und in der Hoffnung auf zukünftige Erfüllung liegt.

Die absolute Gegenwart, so kann man sagen, ist der metaphysische Sinn der Libido, der sich in der Religion gleichsam verselbständigt und absolut setzt. Diese Verselbständigung und Absolutsetzung kann man Sublimierung nennen. Das Wesentliche liegt aber gerade in dem ungebrochenen Zusammenhang zwischen der leiblichen Lust und jenem, zu dem diese in sich selbst transzendiert, der absoluten Verheißung, die den Menschen zu einem religiösen Wesen macht. Die Lust ist als solche die Quelle dieses Absoluten, wenn sie als unser Zugang zur Natur selbst, zur Wirklichkeit des Seins, ernstgenommen wird. Natur ist in einer solchen Auffassung nicht die bloße Natur, nicht dasjenige, worauf man in einer desillusionierenden psychologischen Erklärung die Phänomene des Religiösen zurückführt, um sie wegzuerklären; sondern Natur ist die Kraft des Ganzen, die Quelle der Wirklichkeit und des Seins überhaupt, als welche Spinoza sie aufgefaßt hat, wenn er sie *Deus sive Natura*, Gott oder die Natur nannte.

Zwischen Trieb und Religion besteht für eine solche Betrachtung ein ungebrochener Zusammenhang. Der Trieb ist in sich selbst etwas Transzendierendes, etwas was zum Ganzen der Natur, zum Absoluten und damit zum Göttlichen hinführt.

Es gehört sicher zu den besonderen Aufgaben unse-

rer Zeit, die ihr vor allem aus der Arbeit Freuds erwachsen sind, Sexualität und Religion zu versöhnen und die geheimen Quellen der Religion im Sexuellen aufzudecken, ohne diese Aufdeckung als bloße Desillusionierung zu betrachten.

## *BODEN UND RAUM*

Die anthropologischen Quellen der Religion liegen in der Leiblichkeit und Weltlichkeit des Menschen. Unser Dasein ist als solches Leib-Sein. Dieses erfährt seine Absolutsetzung in der Lust. Dieses Absolute der Lust ist es, das wir in der Glückseligkeit suchen. Ebenso aber ist unser Da-Sein seinem Wesen nach Auf-der-Welt-Sein. Die Welt ist das, was uns Grund und Boden zur Existenz einräumt und uns einen Platz zum Sein gibt. Der Boden als Ort des Seins, als tragender Grund der Existenz, der schon da sein muß, damit wir da sein können, hat darum in sich etwas Absolutes und Ausgezeichnetes. Der Boden als dieser Ort des Absoluten ist ein geheiligter Boden, auf dem die Götter wohnen. Man darf ihn nur mit bloßen Füßen betreten, er ist zugleich unheimlich, gefährlich und kraftspendend. So hört etwa Moses am brennenden Dornbusch die Stimme: „Ziehe deine Schuhe aus, denn der Boden, auf dem Du stehst, ist heilig.“ (2. Mose 3,5). Diese Heiligkeit des Bodens ist besonders gegenwärtig im Tempelbezirk, im heiligen Hain, im abgegrenzten Raum, in welchem die Götter gegenwärtig sind.

Wenn wir uns auch hier nach den anthropologischen Quellen des Religiösen fragen, so muß die Antwort lau-



ten: Es ist die Göttlichkeit der Welt als Grund des Existierens. Im Raum sein, im Tempel sein, auf heiligem Boden stehen, ihn mit den Füßen berühren, dies alles verbindet uns mit dem mysterium fascinosum des Erdbodens, der zugleich das Unheimliche, Schauervolle ist. Unser Dasein ist gerade als Leibsein In-der-Welt-Sein. Unsere leibliche Existenz ist nur möglich im Raum und auf dem Boden, die früher sind als wir, deren Wirklichkeit die absolute Voraussetzung unseres Seins bildet. Aber es handelt sich hier nicht um rationale Einsichten, sondern um die elementare Berührung mit diesem Absoluten. Es teilt sich uns mit durch das Tastgefühl des Fußes, durch den Schritt, mit dem wir es betreten.

Die Menschheit hat zu allen Zeiten immer wieder diese Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Grund und Boden und im Raum konstelliert und beschworen durch die Erbauung von heiligen Räumen, von Tempeln, Kirchen und Kultstätten. Die elementare Form des Räumlichen schlechthin, wie sie die Architektur beschwört, in den Urformen des kreisrunden oder ovalen, rechteckigen oder quadratischen Gebäudes, verdichtet und konzentriert die Heiligkeit des Raumes, in dem die Götter wohnen, in dem wir dem Göttlichen und Absoluten begegnen.

Wesentlich ist hier das Anwesendsein *im* Raum mit allen Fasern der Existenz. Hierzu gehört das Tastgefühl, das uns zum Beispiel die Wirklichkeit des alten steinernen Bodens vermittelt, den unsere Füße berühren: Ebenso gehört dazu der Geruch, in dem sich die Wirklichkeit des heiligen Raumes verdichtet, zum Beispiel im Weihrauch. Die Orientierung im Raum, der

uns einen Platz zuweist, die Bewegung in ihm, zum Beispiel in einer Prozession, die optische Perspektive, in der er erscheint, machen zusammen die Intensität der Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit dieses Raumes aus. In vielen barocken Kirchen ist diese optische Perspektive durch Deckengemälde, in denen der Raum nach oben ins Unendliche und Absolute aufbricht, gesteigert. Die Kirchenfenster verdichten mit ihrer Farbigkeit seine Intensität. Die Säulen in Tempeln und Kirchen sind gleichsam Verdichtungen des Raums, sie lassen uns seine Materialität erahnen. Dies alles aber ist nicht nur ein Gleichnis, sondern der wirkliche Ort des Heiligen. Der Ort, das Ortshafte ist selbst das Numinose. Es ist die Heiligkeit des Raumes als solchen, der wir hier begegnen.

Diese Heiligkeit des Ortes kann sich auf alle menschlichen Wohnungen, auf Städte und Straßen ausdehnen, das Faszinierende, uns in den Bann ziehende, das alte Straßen und Häuser, ja ganze Anlagen menschlicher Siedlungen haben können, liegt mit in dieser ungeheuren Verdichtung der Wirklichkeit als Boden der Existenz, den unzählige Füße schon vor uns, in vergangenen Jahrhunderten berührt haben und der noch ganz und gar Gegenwart ist; ein Ort, den wir betreten und durchschreiten, dessen Maße und Dimensionen wir durch unsere Schritte und Bewegungen abmessen können. Es sind die Städte als Orte des Seins, Häuser, Treppen, Gänge und Plätze als Raum des Existierens, die wir hier in ihrer untergründigen Numinosität erfassen. In vielen Religionen sind die menschlichen Behausungen zugleich von Göttern, Gottheiten und Geistern bewohnt. Von diesen Orten des Seins kann eine

intensive Strahlung und Heiterkeit ausgehen, die wir besonders empfinden, wenn wir uns durch fremde Städte und unbekannte Straßen bewegen, welche wir dabei als Ort des Wohnens und Existierens, des leiblichen Daseins und der zeitlichen Existenz gerade *dieser* Menschen erfassen, die uns hier begegnen.

Die Numinosität des Ortes beschränkt sich aber nicht auf Tempel und heilige Haine oder menschliche Wohnungen, sondern es können auch ganze Landschaften sein, in denen die Götter wohnen. Vor allem aber sind es bestimmte Orte der Natur, die auf diese Weise ausgezeichnet sind, zum Beispiel Felsen, die aus der Landschaft hervorragen, oder das Meer, aber auch Flüsse und Quellen, die in vielen weit voneinander entfernten Religionen ein besonderer Ort der Gegenwart von Göttern waren.

Es sind im Grunde die Stellen höchster Unmittelbarkeit der Natur, der Felsen, der uns ganz unmittelbar mit der Erde in Verbindung bringt, wenn wir ihn berühren, das Meer, in seiner unendlichen Ausdehnung bis zum Horizont und seiner Wandlungsfähigkeit im gleißenden Licht der Sonne und in der aufgepeitschten Finsternis des Sturms, die Flüsse, die in ständigem Wechsel des Wassers doch immer dieselben bleiben und die Räume miteinander verbinden, und schließlich die Quellen als der geheimnisvolle Ursprungsort dessen, was die Landschaft belebt.

Das Absolute des Raumes manifestiert sich im tragenden Boden, im uns umgebenden Licht, in der nächtlichen Finsternis, oder im Gemäuer heiliger Gebäude, im geschichtlich Gewordenen, das sich im Laufe der Zeit gleichsam in Natur zurückverwandelt, seinen na-

turhaften Grund sichtbar werden läßt. Es geht um die Heiligkeit des Steins, der Materie, des Bodens, des Lichtes, des Ortes der Wirklichkeit, es geht um Offenbarkeit und Verborgtheit schlechthin. Der Ort, an dem wir anwesend sind und existieren, ist zugleich der Ort, an dem sich uns die Welt als Lichtkreis der Wirklichen und als sein verborgener und unheimlicher Untergrund zeigt. Die tragende Kraft der Erde und der lichtende Horizont der Welt kommen besonders zum Vorschein in der Wirklichkeit des Kunstwerkes, das sie konstelliert und beschwört. Martin Heidegger hat in seiner Theorie des Kunstwerkes deutlich gemacht, wie es dabei zugleich die Erde als Ort der Verborgtheit und Dunkelheit und die Welt als Ort des Lichtes und der Götter gegenwärtig sein läßt.<sup>8</sup>

Da-Sein ist Leib-Sein und als solches Auf-der-Welt-Sein. Diese Welt ist in ihrem Sein anwesend in der Heiligkeit des Ortes, des Bodens, den die Füße berühren, des Raumes, der den Leib umgibt. Dies alles zeigt sich darin als das Absolute, das heißt zugleich als Wohnung und Raum der Götter, als der Boden, den *sie* berühren. Das Wort „göttlicher Boden“ hat dabei einen merkwürdigen Doppelsinn. In ihm klingen zugleich zwei Bedeutungen an, nämlich: „Boden des Gottes“ und „als Boden göttlich“. Das ist ein ähnlicher Doppelsinn wie der, der in der Formel Spinozas „divina natura“ liegt, was sowohl heißen kann: Die göttliche Natur als die Natur Gottes, wie auch die göttliche Natur als die Natur, die göttlich ist.

Wir kommen hier zu einer Frage, die uns in analogem Sinn in bezug auf andere Quellen des Religiösen schon vorher beschäftigt hat: Sind die Götter nur gleichsam

Verdichtungen der Absolutheit des Raumes und des Bodens, oder auch nur Projektionen der absoluten Bedeutungen, die sie für uns und unser Unbewußtes haben, oder ist es umgekehrt: Ist der Boden heilig, ist der Raum göttlich, weil eben die Götter in ihm wohnen und uns in ihm unsere Anwesenheit gewähren? Aber muß man diese Alternative entscheiden? Ist nicht gerade das Geheimnis ihres Zusammenhanges das Geheimnis der Religion? Sie hat immer ein Doppelgesicht. Auf der einen Seite können wir sagen: Das, was wir in der Tiefe unseres Seins als tragende Kraft des Bodens, als unserer Existenz Raum gebende Weite der Welt erfahren, kommt uns gleichsam von außen in der Gestalt von Göttern und heiligen Mächten entgegen; und man kann dieses Entgegenkommen, wenn man es psychologisch ausdrücken will, als eine Projektion unseres Unbewußten auffassen. Auf der anderen Seite aber kann man auch sagen: Es ist das Göttliche, es sind die Götter, die sich in der Sphäre unseres Bewußtseins und des Unbewußten manifestieren und die wir nur symbolisch in Gestalten und Bildern erfassen.

Wenn man aber bedenkt, daß unser Dasein nicht ein isoliertes ist, daß Bewußtsein nicht für sich allein existiert, sondern daß wir in Wirklichkeit nur da sind in diesem Bezug zur Welt und zur Erde, zu dem, was immer schon wirklich ist und uns inmitten seiner Wirklichkeit gegenwärtig sein läßt, dann begreift man, daß die psychische Wirklichkeit des Menschen gerade in dieser Polarität des Bezugs zu dem besteht, was nicht er selbst ist, was ihn absolut überschreitet und transzendiert. Diese Transzendenz aber ist ja dasjenige, was das Wesen des Religiösen und der Religion ausmacht. Man

kann die Gestalten der Götter gleichsam als Traum, als Gestaltung unseres Unbewußten auffassen, aber auch dann ist es das Absolute, das, was unsere Situation sprengt, das ganz andere, das unsere Existenz voraussetzt und das sie erschüttert, welches sich in diesem Unbewußtsein ereignet oder manifestiert.

Dasein ist nicht nur Psyche, oder gar Bewußtsein, sondern es ist immer auch Welt und Ort; es ist immer das Geheimnis des Zusammenhangs zwischen diesem Ich, das wir sind, und der Welt, in welcher wir da sind. Darum liegt der Ort des Numinosen und des Absoluten nicht nur in der Tiefe hinter dem Bewußtsein, sondern auch in der Tiefe, Unheimlichkeit und Unerforschlichkeit der Welt. Von da her scheint es mir begreiflich, daß zum Beispiel in der chinesischen Religion die Erde in ihrer Gesamtheit oder in Teilen, wie Bergen und Strömen, sakralen Charakter hat und heilig ist. Der Himmel ist eine sich drehende Schale um eine Achse, die ihren einen Pol im Polarstern, den anderen aber im Reich der Mitte hat. Eine Kuppel, die die quadratisch unbewegte und vom Meer umgebene Erde überwölbt.<sup>9</sup>

Die Frage nach den anthropologischen Quellen des Religiösen läßt es unentschieden, ob die Religion gleichsam ein permanenter Traum der Menschheit ist (eine Projektion des kollektiven Unbewußten im Sinne C. G. Jungs<sup>10</sup>), oder ob sie ein Gespräch mit etwas Transzendenterem ist. Sie zeigt uns vielmehr, daß die Beziehung zu etwas, das den Rahmen sprengt und das wir als Absolutes erfahren, zu unserem Sein selbst gehört.

## AGGRESSION

Die psychischen Ursprünge des Religiösen liegen in der unbewußten Tiefe unseres Innern und in unserer Beziehung zur Welt. Von besonderem Belang sind aber auch die Kräfte der Leiblichkeit. Der Absolutheitsanspruch der Libido transzendiert sich selbst zur religiösen Erfahrung. Darum gehört es zur Aufgabe einer Psychologie der Religion, die geheimen Quellen des Religiösen in der Sinnlichkeit aufzuzeigen, ohne daß das zu einer bloßen Desillusionierung führen muß.

Die Beziehung des Trieb- und Affektlebens zur Religion beschränkt sich jedoch nicht auf die Sexualität. Im Verhalten des Menschen spielen neben der Libido aggressive Komponenten eine elementare Rolle, und auch diese finden wir, wenn wir die Religionen der Welt betrachten, in oft erschreckender Weise in den religiösen Kulte und Formen wieder. Die Freisetzung des Triebhaften in den Quellen der Religion ist darum nicht nur eine Befreiung, sondern zugleich eine Gefahr, deren wir uns bewußt sein müssen.

Die Numinosität der Triebe, ihr metaphysischer Anspruch, liegt nicht nur im Eros, sondern auch im Todestrieb und in der Aggression. Lust und Aggression sind im menschlichen Empfinden und Verhalten in einer untergründigen und schwer entwirrbaren Weise miteinander vermischt. Besonders Freud hat darauf hingewiesen, daß die Gefahr dort am größten ist, wo sich die Aggression von der Libido löst und sich selbstständig, daß dagegen die Aggressivität der menschlichen Psyche am meisten gebunden und beherrscht bleibt, wo sie in den Dienst der Libido gestellt

wird und eben dadurch von dieser gemildert, abgewandelt und in Zuwendung und Liebe verwandelt wird.<sup>11</sup> Das Problem des Verhältnisses von Lust und Aggression gehört zu den größten Rätseln des menschlichen Verhaltens. Ihm korrespondiert aber zugleich eine merkwürdige Betonung des Aggressiven und der Grausamkeit in religiösen Praktiken durch die Jahrtausende hindurch und auch in ganz voneinander abgetrennten Kulturen, wie den indianischen Kulturen Mittelamerikas und den europäisch-asiatischen. Überall und unabhängig voneinander treten in den Religionen Menschenopfer und Tieropfer auf.

Warum dies alles? Welche Beziehung besteht zwischen Religion und Grausamkeit? Für die psychologische Beantwortung dieser Frage ist zunächst nicht die Begründung des Opfers wesentlich, etwa, daß es der Versöhnung der Götter dienen soll, ihrer magischen Beschwörung und Beherrschung, denn die Götter sind ja gleichsam selbst nur der Traum des Religiösen in uns, eine Projektion dessen, was in uns vorgeht. Die Aggression muß also auch zu den anthropologischen Quellen der Religion gehören.

Das Negative und Positive, Libido und Todestrieb im Sinne Freuds, scheinen sich in der Tiefe zu berühren. Es gibt einen untergründigen Zusammenhang zwischen Aggression und Liebe. Der Mensch kann darum von sich aus versuchen, so viel Aggression wie möglich in Liebe zu verwandeln. Mit der geheimnisvollen Verbindung von Libido und Aggression hängt auch die Beziehung von Liebe und Schuld zusammen. Es gibt einen Drang, das Geliebte einzuverleiben, es gleichsam aufzufressen und dabei zu zerstören. In diesem Zusam-

menhang wurzelt die geheimnisvolle Ambivalenz von Liebe und Haß, die es möglich macht, daß das, was wir am meisten lieben, später von uns am meisten gehaßt werden kann. Aber auch die umgekehrte Verwandlung ist möglich, abgründiger Haß kann sich in intensive Liebe umwandeln.

Diese Beziehung von Liebe und Haß hat schon Spinoza in seiner Affektenlehre gesehen. Ein Haß, der sich gegen dasjenige richtet, was wir vorher geliebt haben, zum Beispiel der Haß der Enttäuschung, kann schlimmer sein, als ein Haß, der schon ursprünglich bestand. Umgekehrt aber ist diejenige Liebe, die sich aus einem ursprünglichen Haß entwickelt hat, oft eine besonders intensive und elementare Zuwendung (Eth. III, 38 u. 44).

Dieselbe Ambivalenz von Liebe und Haß, die wir im Verhalten der Menschen gegeneinander bemerken, spiegelt sich auch im Verhalten der Menschen zu den Göttern, die wir zugleich lieben und hassen, denen wir uns unterwerfen und die wir zugleich anbeten können. Die Liebe zu den Göttern kann sich in Empörung und Angriff gegen sie verwandeln, der in den Gestalten der Titanen symbolisiert ist. Die Aggression gegen die Götter kann wiederum zum Gefühl der Schuld gegen sie und der Ohnmacht ihnen gegenüber werden. Sie kann sich in die Aggression gegen uns selbst, in Askese und Buße verwandeln. Die geheimnisvolle Verbindung von Liebe und Schuld durchzieht die Religionen bis hin in ihre höchsten und sublimsten Formen. Auch das Christentum ist von dieser Verbindung von Liebe und Schuld, von Aggression gegen Gott und Unterwerfung unter seine Übermacht und Gerechtigkeit bestimmt.

Die Götter sind nicht nur das Gute und unendlich Liebenswerte, sondern zugleich auch eine ungeheure Macht und Gefahr. Sie sind das Vernichtende und Unnahbare. Im Heiligen sind auf diese Weise immer die Momente des fascinosum und tremendum, des anlockend Faszinierenden und des angsterregend Erschreckenden, miteinander verbunden. Diesen beiden Momenten entsprechen Libido und Aggression in der Tiefe unserer Triebwirklichkeit. In diesem Zusammenhang muß man auch die Geschichte der religiösen Opfer sehen, die wohl die Götter versöhnen sollen, die aber doch auch ein Zeichen der menschlichen Aggression und der in ihr erfahrenen Beziehung zum Absoluten sind.

Der Versuch zur Überwindung dieser Aggression führt in der Geschichte der Religionen immer wieder zu Verschiebungen in Bezug auf den Gegenstand des Opfers. So werden Menschenopfer abgelöst durch Tieropfer und diese werden abgelöst durch das geistige Opfer der Schuldanerkennung und schließlich durch die Idee der Selbstaufopferung des Gottes, welche sich im Christentum durch das Symbol der Kreuzigung darstellt.

Die Überwindung der Aggression kann nur gelingen, wo dagegen die Liebe oder die Libido betont wird. - Der Ambivalenz von Liebe und Haß im Menschen entspricht die Doppelgesichtigkeit des Göttlichen. Das Göttliche ist einerseits das Furchtbare, Bedrohende, Abgründige, das Unheimliche, Grauensvolle und Dämonische, das reine Entsetzen. Auf der anderen Seite aber ist es immer auch das Verlockende und Faszinierende, das Reizvolle und Berauschende. Es ist beglück-

kend und ist reines strahlendes Licht. Es zieht uns in seinen Bann und beschenkt uns. Rudolf Otto hat gezeigt, daß beide Aspekte als *mysterium fascinosum* und *mysterium tremendum* eine Einheit bilden. Diese Einheit spiegelt sich auch in der dialektischen Theologie, welche Gott auffaßt als die Identität des *deus absconditus* und des *deus benignus*, als Identität des verborgenen, zürnenden und unheimlichen Gottes mit dem gnädigen Gott, der strahlendes Licht, Heiterkeit und Vergebung ist. In der menschlichen Psyche entspricht dieser Identität die Einheit von Angst und Lust, von Ohnmacht und Faszination. In der Paulinischen Rechtfertigungslehre begegnet uns dieselbe Identität des Gegensätzlichen in der Unfähigkeit des Menschen, der Gewalt und Größe Gottes gerecht zu werden – der die Liebe und Erlösungsbereitschaft dieses Gottes gegenübersteht, welcher den Menschen ohne Ansehen der Person allein durch seine Gnade rechtfertigt.

In allen diesen Variationen zeigt sich eine grundlegende Einheit des *tremendum* und *fascinosum* überhaupt. Dieses manifestiert sich auch in einer Fülle von Göttergestalten: von strahlend beschenkenden, gnädigen Gottheiten auf der einen Seite und furchtbaren Mächten und Dämonen auf der anderen Seite. Im Sinne von C. G. Jung sind diese Mächte und Dämonen ebenso wie die strahlenden Gottheiten Projektionen aus der Tiefe unseres Unbewußten. Sie empfangen die Kraft, mit der sie uns entgegentreten, aus etwas in der Tiefe unserer Existenz, im Dunkeln unserer Herkunft. Aber was ist diese Tiefe des Unbewußten? Wie ist das Verhältnis von Unbewußtem und Welt? Begegnen wir nicht in diesen Hintergründen unseres eigenen Seins

nur dem, was das Wesen des Seins überhaupt ist? Angst und Lust sind unser Bezug zum Sein, sei dieses nun die Natur und das Unbewußte in uns oder die Mächte und Dämonen einer Welt außer uns.

Eine Psychologie der Religion darf sich aber nicht auf die Untersuchung derjenigen Quellen des Religiösen beschränken, die direkt in der menschlichen Psyche liegen, wie Lust und Angst. – Sie muß zugleich unsere Beziehung zum Raum und Boden und zu der Unergründlichkeit der Dinge und ihrer Materialität im Auge haben. Darum haben wir in einem früheren Abschnitt die Hintergründe von Boden und Raum betrachtet, die unserer Existenz einen Platz einräumen und deren Geheimnis in heiligen Hainen und Bezirken ebenso gegenwärtig ist wie in den von Menschenhand erbauten Tempeln und Kirchen. – In den gebauten Räumen des Kultes ist dabei zugleich die Rätselhaftigkeit und numinose Potenz des Gesteins und der Materie anwesend, aus der sie erbaut sind.

## DING UND MATERIE

Die Heiligkeit des kultischen Raumes wohnt gleichsam in seinen Mauern. Sie liegt nicht nur in der umschlossenen und herausgehobenen Räumlichkeit selbst, sondern auch in der Materialität und Greifbarkeit, in der geheimnisvollen Undurchdringlichkeit der steinernen Wände und Säulen, des Bodens, den unser Fuß berührt. Die Materialität des Gesteins kann zum Träger

des Geheimnisses werden, die ganze undurchdringliche Gegenwärtigkeit des Wirklichen, die in einer uralten Mauer da ist. Das Materielle selbst kann zum Gegenstand der Meditation werden: das Geheimnisvolle einer abbröckelnden Wand, ein schwarzer Stein, eine unebene Fläche, die auf sich selbst Schatten wirft, oder die undurchdringliche Blankheit einer marmornen Säule. Die Oberfläche weist uns auf das verborgene Innere hin, auf die undurchdringbare Leibhaftigkeit der Materie selbst.

Diese Gegenwart des Elementaren hat sich in vielen Zweigen der modernen Kunst verselbständigt, z. B. in den Bildern von Tàpies, die die Leinwand mit Sand und Materie wie Wände gestalten, und die nicht mehr etwas abbilden, sondern sich selbst darstellen, gegenwärtige Materialität sind; oder in der reinen Gegenwärtigkeit der Farbe auf den Bildern von Mark Rothko, die nicht einen Gegenstand darstellen, sondern Gegenwart von Farbe sind. Die tief schwarzen Bilder von Ad Reinhardt schließlich, die alles Licht in sich aufschlucken und geheimnisvoll widerzuspiegeln scheinen, ziehen uns in sich selbst hinein und lassen nur noch das Schwarze schlechthin gegenwärtig sein.

Die Undurchdringlichkeit und materielle Gegenwart des Körperlichen, die sich im Geheimnis seiner tastbaren Oberfläche manifestiert, zeigt sich auch in vielen modernen Plastiken, z. B. in den in sich geschlossenen und abgerundeten Figuren von Hans Arp, oder in den aufgebrochenen und durch innere Räume erschlossenen Plastiken von Henry Moore und Barbara Hepworth. Das Dinghafte ist hier selbst frei gesetzt. Es kristallisiert den Raum, der es umgibt. Es wird zu einer

Verdichtung der Materie, zu einem Punkt des Absoluten, der uns anzieht und den wir nicht durchschauen können. In diesen Formen der modernen Kunst zeigt sich das Absolute im Ding, die Heiligkeit und Numinosität des Materiellen, das wir berühren und mit unserem Auge abmessen.

Die Absolutheit und Numinosität wohnt im Ding, weil das Ding zum Inbegriff der Materialität und des Seins wird. In ihm offenbart sich das Geheimnis der unauflösbaren Faktizität. Es gibt nichts Wirkliches ohne dieses undurchdringbar zu Grunde Liegende. Das Materielle als solches ist etwas Absolutes, das wir in unseren Gedanken nicht bewältigen oder auflösen können. Es birgt in sich das Geheimnis der Wirklichkeit. Um die Frage nach dem grundlegenden Seienden kreisten schon die Gedanken der vorsokratischen Philosophen. Sie fragten nach dem Urstoff des Wirklichen, den sie wie Thales im Wasser, Heraklit im Feuer, Anaximenes in der Luft und Empedokles in der Zusammengehörigkeit dieser drei mit der Erde fanden. Im Denken der Vorsokratiker, das die Religion in Philosophie auflöste, geht es nicht nur um die Grundlagen der Physik, sondern zugleich um die Frage nach dem Geheimnis des Wirklichen überhaupt, das in seiner Absolutheit in den Urformen der Materie gegenwärtig ist.<sup>12</sup>

Die selbe Absolutheit des Materiellen ist es, die im Stein, im Holz, im marmornen Bildnis wohnt. Sie ist auch gegenwärtig im Götterbild, das angebetet wird. Sie verbindet sich zugleich mit dem Geheimnis unseres Leibseins, denn als Leib sind wir auch Ding. Die Numinosität des Materiellen hängt darum zusammen mit der Numinosität des Leibes und der Existenz über-

haupt. – Indem wir das Götterbild anschauen oder berühren, begegnen wir der Gegenwart des Göttlichen. Aber wir begegnen dabei zugleich (vor allem, wenn es Tier- oder Menschengestalt hat) dem Geheimnis und der Materialität unseres eigenen Leibes und der Leiblichkeit überhaupt.

Die materielle Wirklichkeit des heiligen Gegenstandes besteht immer zugleich aus seinem Dasein und der Lebendigkeit unserer Sinne, denen dieses sich offenbart. Das Dinghafte existiert als es selbst und zeigt sich zugleich nur in der Berührung unserer Sinne, die es aufschließen. Ursprünglich sind die Götter in ihren Bildern oder in einem Stein wirklich da. Sie sind da in einem Gebilde, das man berühren kann, oder nicht berühren darf, von dem eine heilende oder vernichtende Kraft ausgeht. Die Bedeutung des heiligen Steines, des numinosen Gegenstandes, des Gottesbildes, liegt darin, daß die Gottheit oder ihre Kräfte in ihm wohnen, daß sie in ihm selbst gegenwärtig sind.

Fragen wir uns auch hier noch einmal ausdrücklich nach den anthropologischen Quellen des Religiösen, so zeigt sich, daß es nicht genügt, die Bedeutung dieser Dinge und Bildnisse nur als Projektionen des Unbewußten aufzufassen. Es geht vielmehr um das Wesen der Materie selbst, um die elementare Faktizität des Wirklichen, an der wir als leiblich existierende Wesen teilhaben. Es geht um die Rätselhaftigkeit des uns begegnenden Seienden, das wir berühren und erblicken und doch in seiner elementaren Gegenwärtigkeit nicht auflösen oder bewältigen können. Das Absolute liegt hier in der Materie, im Wirklichen als solchem und darum auch in unserer eigenen leiblichen Wirklichkeit.

Seelisches Sein ist nicht nur Geist, Bewußtsein und Innerlichkeit, sondern auch die Anwesenheit und Präsenz inmitten von Dingen in einer wirklichen Welt. In der Unheimlichkeit des Dinges begegnen wir der Hintergründigkeit der Welt.

Bei dieser Betrachtung bleibt nun aber die Frage: Sind die Götter und Mächte nur Gestaltwerdungen der Absolutheit und Numinosität der Materie? Oder ist die dingliche Wirklichkeit der Welt nur ein Ort, wo sich das Göttliche offenbart? Doch auch hier löst die Alternative sich letztlich selbst auf: Es gehört zum Wesen der Materie und der Dinglichkeit, daß sie in sich etwas Transzendierendes haben, daß sie sich in ihrem Sein zum Absoluten, Undurchschaubaren ausdehnen, und zwar gerade in dem einfachen Rätsel ihrer Faktizität. Das Transzendente, Göttliche und Numinose liegt also in der Materie selbst; aber eben nicht in einer Materie, die man mit einer „Nichts-als“-Erklärung als die „bloße“ Materie bezeichnen könnte. Es geht nicht um eine materialistische Erklärung der Religion, sondern fast eher um eine religiöse Erklärung der Materie. Gerade weil ihr Geheimnis unauflösbar ist, ist es die Gegenwart von göttlichen Kräften.

Die Hintergründigkeit der Materie dehnt sich zugleich auf die Rätselhaftigkeit des menschlichen Leibes aus, der an der Materialität alles Wirklichen teilhat. Sie ist in verborgener Weise immer noch gegenwärtig, wo der menschliche Leib im Bildwerk gestaltet wird. Darum kommt ein Zug von Göttlichkeit, etwas Numinoses, auch den säkularen Plastiken zu, z. B. den Gestalten von Aristide Maillol, die in ihrer Weise immer noch Götterbilder sind.



Die dingliche und faktische Wirklichkeit unserer Existenz als Leib bringt es aber auch mit sich, daß wir mit den Dingen die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit alles Wirklichen teilen. Dem Numinosen in der Leiblichkeit korrespondiert darum das größte und bedrohlichste Geheimnis: Die Numinosität des Todes.

## TOD

Den Menschen als den Sterblichen standen zu allen Zeiten die Götter als die Unsterblichen gegenüber. Sowohl im Alten Testament wie in der griechischen Dichtung ist die Bezeichnung der Menschen als der Sterblichen gleichsam die Bezeichnung ihres Wesens. Der Tod ist die Erfahrung des Nichts. Dies beschäftigt seit Jahrtausenden die Religionen. Sie sehen das Nichts, wie das buddhistische Denken, als das Erstrebenswerte, das Ziel alles Seins, die Erlösung, an; oder sie sehen den Tod als das zu Überwindende, das im Glanz des ewigen Lebens aufgehoben ist.

Die Angst vor dem Tode, die es zu überwinden oder zu bewältigen gilt, ist eine der Hauptquellen der Religion. Der Tod ist der absolute Schrecken. Aber als totale Negation ist er zugleich auch die höchste Betonung des Seins und der Gegenwart, die durch ihn, der sie beenden wird, eine einmalige Auszeichnung erhält und als Geschenk erscheint. Auf dem dunklen Grunde des Todes klärt sich die strahlende Wirklichkeit der Existenz. Durch ihn zeigt sich, was es heißt, da zu sein, am Licht der Welt und ihrer einmaligen Wirklichkeit teilzuhaben. In der Erfahrung des Nichts und im Gedanken an

die Möglichkeit des Todes wird darum die elementare Bedeutung des Seins offenbar, wie Heidegger gezeigt hat.<sup>13</sup>

Im Sein zum Tode und der mit ihm verbundenen Angst offenbart sich die absolute Wirklichkeit des Daseins. Die Menschen sind als die sterblichen in einer einmaligen und absoluten Weise da. Das Licht des Seins ist ihnen vor dem Hintergrund des Todes gegeben. Die Strahlkraft dieses Seins begegnet uns ins Absolute übertragen in der Unsterblichkeit der Götter. Psychologisch gesprochen könnte man hier wiederum sagen: Die außerordentliche Betonung des Seins und der Mächtigkeit des Augenblickes im Angesicht unserer Sterblichkeit und Endlichkeit projiziert sich hier ins Absolute, in die Idee unsterblicher, immer daseiender und ewig sich des Seins erfreuender Götter. Ist nicht diese Ewigkeit, welche die Götter genießen, nur die Absolutsetzung der Heiterkeit des Seins und der Gegenwart, die erst auf dem Hintergrunde der Endlichkeit und Vergänglichkeit ganz hervorbricht?

Die Absolutheit der Gegenwart, die Ewigkeit im Augenblick, die Betonung des Seins im Angesicht des Todes, sind hier das, worin das Wirkliche sich selbst transzendiert und zum Ort des Absoluten wird. Dieses Transzendieren des Augenblicks und seiner Vergänglichkeit manifestiert sich in der Idee der Ewigkeit als ewige Dauer und absolut unwandelbare Gegenwärtigkeit, deren sich die Götter erfreuen. Sterblichkeit und Unsterblichkeit gehören polar zusammen. Die Idee der unsterblichen Götter korrespondiert der Wirklichkeit der sterblichen Menschen. Sie manifestiert sich auch in der strahlenden Überwindung des Todes im christli-

chen Erlösungsglauben. – Aber die Überwindung des Todes geschieht in Wirklichkeit in *diesem* Leben und nicht jenseits von ihm, sie folgt aus der Betonung des Jetzt und Hier, welches im christlichen Glauben das Jetzt und Hier der Erlösung ist.

Das Numinose liegt im Tod selbst, in seiner absoluten Finsternis und Undurchschaubarkeit, die zugleich eine ungeheure Anziehungskraft auf den Menschen haben kann, weil sie den dunklen Grund bildet, auf dessen Hintergrund sich das Licht des Wirklichen erkennen läßt. Der Tod ist der Inbegriff allen Geheimnisses, etwas, um dessen wahres Wesen wir nicht wissen können, solange wir leben, weil er stets das diesem Leben Jenseitige bleibt. Das zeigt sich in dem tiefsinnigen Wort Epikurs: Der Tod ist nicht für uns, denn solange wir sind, ist er noch nicht, wenn aber er sein wird, sind wir nicht mehr.<sup>14</sup> – Er bleibt immer die absolute Grenze. Das Geheimnis in seiner Dunkelheit ist als solches ein Ort des Absoluten. Es kann uns in furchtbare Angst versetzen. Es kann aber auch ein Geheimnis sein, das man auf sich beruhen läßt, mit dem man sich versöhnt und im Angesicht dessen man die lichtvolle Wirklichkeit des Daseins um so entschiedener genießt.

Der Tod begegnet uns nicht nur als Möglichkeit des eigenen Nicht-mehr-Seins, die uns in Angst versetzt, sondern auch als der Tod der anderen. Wir haben uns mit diesem Problem schon einmal im Zusammenhang mit Freuds Begriff der Trauerarbeit auseinandergesetzt. Eine der wesentlichen Quellen der Religion liegt in der Notwendigkeit, den Verlust anderer Menschen, ihren Tod, zu verwinden. Sie bleiben für uns gleichsam in ihrem Sein, in ihrer unverlierbaren Gewesenheit, ge-

genwärtig. In vielen Religionen manifestiert sich diese Gegenwärtigkeit als Weiterleben ihrer Seele.

Die Konfrontation mit dem Tode zwingt uns dazu, unsere Endlichkeit auf uns zu nehmen, sie erschließt in sich die Möglichkeit der Bejahung der endlichen und eben darum in sich gleichsam absoluten Gegenwart. Diese Absolutheit ist es, die sich in den vielfältigen Formen der Ewigkeit, der Unsterblichkeit und der Wiederkehr darstellt.

Zwischen dem Rätsel des Todes und dem Geheimnis des Seins besteht ein untergründiger Zusammenhang. Der Tod als die Grenze des Seins läßt dieses als solches offenbar werden. Ähnlich rätselhaft ist die Geburt. Der Lebenslauf beginnt und endet im Undurchdringlichen und Unerforschbaren, in der zu jedem Leben gehörenden Unbekanntheit des Anfangs und Endes. Die Lebenszeit als ganze ist darum von Geheimnis umgeben, wie die Zeit überhaupt. Auch die Zeit gehört zu den elementaren Quellen des Religiösen im Menschen.

## LEBENSZEIT

Die Lebenszeit als ganze ist durch die Unbekanntheit des Anfangs und des Endes bestimmt. Solange wir leben, gehört zu unserem Dasein immer noch eine Zukunft von unbestimmter Dauer. Wir können in Gedanken in diese Zukunft vorauslaufen und dabei das mögliche Ende unserer Existenz antizipieren (Heidegger). Aber der Zeitpunkt dieses Endes bleibt unbestimmt, die Zukunft ist immer offen. In analoger Weise können wir uns in unsere eigene Vergangenheit zurückwenden.

Wir können gedanklich in Richtung auf den Anfang unserer Existenz zurückgehen. Aber dieses Zurückgehen führt immer weiter in die Vergangenheit, ohne diesen Anfang je zu erreichen, es führt ins Unbegrenzte und Verdämmernde. Wir sind, solange wir uns erinnern können, immer schon da gewesen. Wir erinnern den Anfang unserer Existenz, die Geburt, nicht.

Unser Dasein ist immer schon da, wir können uns das Nicht-Sein vor der Geburt nicht wirklich vorstellen. Es überschreitet alle Anschauungsmöglichkeiten, ebenso wie das Nicht-Sein nach dem Ende unserer Existenz. Die Herkunft des eigenen Lebens aus dem Nicht-Sein ist genauso unheimlich und unverständlich, wenn auch nicht in der selben Weise angsterregend, wie das Verschwinden des eigenen Seins in das Nichts nach dem Tode. Darum führt der Gedanke an den Anfang des eigenen Seins ebenso ins Unberechenbare, wie der Gedanke an das Ende. Die Geburt ist ein Ort des Numinosen, ein Punkt der Beziehung zum Absoluten. Viele unserer Träume setzen sich mit diesem Dunkel der Herkunft auseinander, wir steigen aus verborgenen Höhlen an das Licht des Tages. Die Vorstellung vom Innern des Mutterleibes verschmilzt mit der Vorstellung von den verborgenen Untergründen des Seins und der Wirklichkeit.

In vielen Religionen ist das Geheimnis der Herkunft und Entstehung des Lebens ausgedehnt auf die Generationen, die uns vorausgehen und ohne die wir nicht existieren würden. Das manifestiert sich in den vielfältigen Formen des Ahnenkults. Das Numinose liegt hier nicht nur in der Undurchdringlichkeit der Zeit und der Herkunft, sondern zugleich in dem Einbezogensein in die

Kette des Lebensganzen, wobei unsere Vorgänger in der Existenz, ohne die wir nicht da sein würden, zugleich diejenigen sind, die nicht mehr existieren.

Ein anderer Zugang zum Absoluten der Zeit erschließt sich in der Unheimlichkeit und Faszination der Erinnerung. Das kommt zum Ausdruck in Augustins Beschäftigung mit dem Gedächtnis (*Confessiones X*): Innen in meinem Gedächtnis sind gleichsam weite Hallen und große ausgedehnte Felder, in denen alles enthalten ist, das mir je begegnete. Es gibt dort verborgene Höhlen, in denen das Gesuchte tief versteckt ist; aber auch die Gedanken meiner Vergangenheit finde ich dort wieder. Wo ist das Sein der Vergangenheit? Wie ist es dort aufgehoben? Ist das Vergangene wirklich oder ist es nichts?

Wir können erleben, wie Dinge in der Erinnerung verblassen, immer weiter in die Ferne rücken; und wie auf der anderen Seite doch weit Vergangenes plötzlich, zum Beispiel durch das Auftauchen eines Geruchs, mit ungeheurer Intensität wieder aufsteht, so als ob es *jetzt* da wäre, ja mit einem Grad von Wirklichkeit, der das Gegenwärtige zu übertreffen scheint. Eine Sehnsucht nach der Vergangenheit kann uns dabei packen, die diese in ungeheurer Leuchtkraft gegenwärtig sein läßt. Dieses Vergangene kann unwiederbringlich fort sein und doch in der Intensität unseres Erinnerns ein absolutes und unauslöschbares Sein haben; ja, wir haben das Gefühl, daß diese Absolutheit bestehen bleiben muß, auch unabhängig davon, ob wir noch da sind und noch des Erinnerns fähig sein werden. Es ist die Absolutheit und Unauslöschbarkeit des Gewesenseins selbst, die uns hier anrührt.

Die Sehnsucht und das Ergriffensein von diesem Vergangenen sind in ihrer Intensität wie ein Tor, durch das sich der Ausblick auf das Absolute öffnet und durch das sich der Zugang zu ihm erschließt. Es wird uns deutlich, daß das Gewesensein, welches nie mehr auslöscher ist, ebenso unbedingt zum Sein gehört wie die Gegenwart und der Augenblick. Die Vergangenheit ist darum in sich selbst etwas Numinoses. Sie ist in der Welt um uns herum wohl in ihren Spuren vorfindbar, aber als sie selbst ist sie nicht mehr da. Unser Gedächtnis aber ist nicht nur eine subjektive Vorstellung in unserem Innern, sondern gerade da, wo es wahr ist, ein unmittelbarer Zugang zu diesem ausgelöschten Sein des Vergangenen selbst. Dies ist einer der Punkte, der uns unmittelbar mit dem Sein in Berührung bringt, ein Ort des Absoluten in der Zeitlichkeit des eigenen Daseins. Darum ist er eine wesentliche Quelle des Religiösen in uns.

Nicht weniger unheimlich als das Vergangene ist aber die Zukunft. Wie unser Gedächtnis die Vergangenheit so bewahrt, daß sie dabei gegenwärtig werden kann, so umspielt unsere Phantasie die Zukunft. Während aber das Vergangene als solches unauslöscher festliegt, bleibt die Zukunft ihrem Wesen nach immer offen. Gewiß ist nur, daß sie kommen wird, aber unbestimmt bleibt sie in ihren Einzelheiten und in ihrem Inhalt. Zu allen Zeiten hat die Menschheit in religiösen Praktiken der Mantik, der Weissagung und der Prophetie versucht, die unheimliche Unbestimmtheit der Zukunft festzulegen. Aber gerade in diesen Festlegungen, in den Weissagungen und Vorausahnungen wird die Offenheit der Zukunft sichtbar. Nur weil die Zukunft offen

ist, kann das Eintreffen einer Weissagung überraschen. Das ausgedehnte Ritual, das die Menschheit immer wieder für die Befragung der Zukunft entwickelt, hat seinen Sinn nur auf dem Hintergrund der Unheimlichkeit und absoluten Offenheit dessen, was noch nicht ist. Es gehört ja zum Wesen der Zeit, daß das jeweils Zukünftige noch nicht ist, daß es noch aussteht. Dieses Noch-nicht-Sein ist es, das hier jeden Rahmen der Berechnung sprengt, weil sicher nur das ist, was wirklich schon eingetroffen ist. Darum ist auch die stete Offenheit der Zukunft wegen ihrer Unheimlichkeit eine der Quellen des Religiösen.

## GESCHICHTE

Die Prophetie des Alten Testaments steht im Zusammenhang mit der Auffassung, daß die Geschichte des Volkes Israel die Geschichte seiner Beziehung zu Jahve ist. In vielen Religionen wird die Geschichte als das Wirken der Götter erfahren. Die Götter fügen Sieg und Niederlage, Aufstieg und Untergang von Völkern. So erhält die irdische Geschichte gleichsam eine Hintergrunddimension metaphysischer Art. Auch die christliche Geschichtsauffassung ist von der Idee der Weltgeschichte als Heilsgeschichte bestimmt, wie Karl Löwith gezeigt hat.<sup>15</sup>

Die Mächte, die in der Geschichte wirken, scheinen unberechenbar, dämonisch oder göttlich zu sein. Wir sind in unserer geschichtlichen Existenz einem Prozeß ausgeliefert, den wir immer nur in geringem Maße selbst bestimmen können. Die großen geschichtlichen

Schicksale brechen in die Situation des einzelnen und kleinerer Gruppen von Menschen wie von außen hinein. Wohl nirgends ist die Unberechenbarkeit der Zukunft deutlicher, wohl nirgends wird es evidenter, daß die Situation plötzlich umschlagen und ganz Unerwartetes bieten kann, als im Gang der Geschichte. Daher ist es verständlich, daß gerade hier eine der Quellen des Religiösen liegt.

Auch und gerade wenn man die Geschichte völlig entmythologisiert, bleibt ihr ihre Unheimlichkeit. Sie liegt dann in der Offenheit der weltgeschichtlichen Situation, in die man sich fügen muß. Gerade wenn die Geschichte kein Ziel hat und nicht die Absicht von Göttern ist, wächst ihre Unergründlichkeit. Diese bleibt ihr auch, wenn man versucht, sie zu erforschen und zu durchdenken. Sie erscheint dann als die Macht des Realen, der der Mensch sich stellen muß.

Einerseits liegt das Rätselhafte der Geschichte in unserem Einbezogensein in eine Situation, die von weit her kommt und einer fernen unbekanntem Zukunft entgegengeht, eine Situation, von der wir abhängig sind und die uns unseren Ort in der Zeit zuweist. – Andererseits liegt das Geheimnisvolle der Geschichte aber auch in dem Bewußtsein, daß alle Menschen früherer Zeiten und Jahrhunderte in genau derselben Lage waren, daß auch ihre Zeit die eine unverwechselbare Gegenwart war. In den Zeugnissen der Vergangenheit kann uns diese Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit vergangener geschichtlicher Epochen und Situationen beühren, zu denen wir doch in der geschichtlichen Erinnerung eine Brücke merkwürdiger Unmittelbarkeit schlagen können. Wenn wir begreifen, daß sie Gegen-

wart waren, genau wie unsere Zeit, kann uns in der Begegnung mit vergangenen Epochen blitzartig das Geheimnis der Geschichte aufgehen. Die vergangene Zeit erscheint uns dabei einerseits als das absolut andere, das sich durch seinen Stil von uns unterscheidet, andererseits aber auch als etwas, worin wir uns wiedererkennen können: das Menschliche schlechthin, das uns gerade in diesem Anderssein unheimlich anspricht. Dabei wird auch unsere eigene Zeit in ihrer Einmaligkeit und Bestimmtheit erkennbar, die ebenfalls einmal Vergangenheit sein und durch die spezifischen Züge geprägt sein wird, die sie dann von anderen Zeiten unterscheidet.

Die Beziehung zur Geschichtszeit relativiert und bestätigt uns zugleich. Vor allem aber ist es für sie charakteristisch, daß sie uns nicht als Einzelpersonen betrifft, sondern als Glieder einer Gemeinschaft, als Zeitgenossen. Sie macht uns unsere Abhängigkeit vom Zeitstil und unsere Zugehörigkeit zu ihm, unser Einbezogensein in größere Gemeinschaften, deutlich. Damit gibt sie unserer individuellen Existenz einen Hintergrund, der uns zu einem Stück eines größeren Seinszusammenhangs macht.

Auch hier liegt die Quelle des Religiösen eigentlich im ontologischen Hintergrund unserer Existenz, in der Beziehung zum Sein, die in diesen Zusammenhängen aufbricht. Das geschichtliche Bewußtsein ist eine Beziehung zum Sein der Vergangenheit, die unsere eigene Gegenwart relativiert und zugleich in ihrer Einmaligkeit bestätigt, ganz ähnlich, wie die Erinnerung an die vergangenen Situationen unseres eigenen Lebens die individuelle und lebensgeschichtliche Wirklichkeit unserer Existenz erweitert und hintergründig macht.

Es kommt in diesem Zusammenhang nicht primär auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte an. Sinn gibt es ja stets nur auf dem Hintergrund der Sinnlosigkeit des Zufälligen, das uns „zufällt“. Das Numinose der Geschichte liegt nicht nur in ihren wirklichen oder scheinbaren Sinnzusammenhängen, sondern es geht weiter zurück in die viel grundlegendere Urbegebenheit des Wirklichseins, denn Sinn ist immer von Sein abhängig. Der Sinn der Geschichte kann nicht jenseits der Geschichte liegen. Er besteht in ihrem eigenen Sein und darin, daß wir die Mitspieler und Zeugen sind und dadurch verbunden werden mit den Mitspielern und Zeugen vergangener und künftiger Zeiten. Wie die Existenz ihren Zweck und Sinn in sich selber hat, so verleiht ihr auch die Berührung mit der einmaligen Existenz der Menschen vergangener und künftiger Zeiten einen unmittelbaren Sinngehalt.

Das Unheimliche der Geschichte liegt aber auch darin, daß sie die Abgründigkeit menschlicher Existenz, das Dämonische und Negative ihrer Möglichkeiten, enthüllt, vor dem wir erschrecken und das uns in Angst und Furcht versetzt. Der Gedanke, daß die Geschichte zu einer besseren Menschheit führen müsse, ist ja nur die Kehrseite des Erschreckens vor den Abgründen menschlichen Seins, die sich in Kriegen und Gewalttaten manifestieren. Der Zugang zum Numinosen, Unerforschbaren und Unheimlichen liegt auch hier sowohl in der Faszination durch das absolut Andere und Unberechenbare wie in dem Erschrecken vor seiner dämonischen Gewalt. Die Geschichte enthält nicht nur das *mysterium fascinosum*, sondern zugleich das *mysterium tremendum*. Sie bleibt immer unbegreiflich und

behält einen Anteil von Unverständlichkeit. Dies alles manifestiert sich in vielen Religionen durch das Auftreten von Gottheiten und Mächten in der Geschichte.

In der geschichtlichen Vergangenheit erkennen wir uns selbst gerade in dem Fremden. Wir finden uns wieder in der eigentümlichen Stilprägung früherer Epochen, die durch dieses Wiedererkennen momentweise zu unserer eigenen Möglichkeit werden. Neben dieser Andersartigkeit ist es also gerade die Wiederholung des Menschlichen über große Zeiträume hinweg, die uns in der Begegnung mit den Zeugnissen der Vergangenheit anrührt. In diesem Wiederholen liegt in besonderem Maße ein *fascinosum* der Geschichte. Gerade weil sie im Grunde keine Fortschritte macht, weil der Mensch in ihr bei allen Unterschieden als der Selbe erscheint, setzt sie das menschliche Sein als geschichtliches in ganz andere, die Zeitspanne des persönlichen Lebens weit überschreitende Dimensionen.

Wir erkennen, daß die Menschen fernster Vergangenheiten ebenso absolut einmalige Existenzen waren wie wir, und ahnen, daß es die Menschen fernster Zukunft ebenso sein werden. Es bedarf nicht der Idee des Übermenschen in einer glücklicheren oder heroischeren Zukunft und nicht der Idee der Titanen und Halbgötter in der fernen Vergangenheit: das, was die Einzelexistenz transzendiert, liegt in der Wirklichkeit jedes Menschen überhaupt. Es liegt gerade in seiner Endlichkeit und Einmaligkeit, die sich nicht verrechnen und aufschlüsseln läßt.

Wie uns die Leiblichkeit den Menschen als Naturwesen zeigt, das dabei sich selbst transzendiert, so zeigt uns die Geschichte den Menschen als ein Wesen, das in

jeder einzelnen Existenz den Rahmen der Zeit sprengt. Es ist die Zufälligkeit der Existenz in diesem Moment der geschichtlichen Zeit, die durch die Berührung und Begegnung mit eben derselben Zufälligkeit der Existenzen anderer Zeiten zugleich aufgehoben und bestätigt wird. Das Absolute des Menschseins liegt gerade in seiner Einmaligkeit, Endlichkeit und Zeitgebundenheit. Es ist merkwürdig, daß uns diese Einmaligkeit gerade bei der Besinnung auf die ungeheure Fülle von Einzelexistenzen deutlich wird, die die Geschichte erfüllen und die uns in der großen Mehrzahl nur als Vergessene erahnbar sind, von denen keine Spur mehr zu finden ist.

Der numinose Charakter der Geschichte liegt aber auch in den gewaltigen Umwälzungen und Wandlungen, die sich wie Gewitter in ihrer Tiefe ereignen und die Hölderlin in einem Gedicht über das Heilige mit den Gewittern der Natur vergleicht. Dieser Vergleich kündigt sich an durch den Satz:

„Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,  
Ist offenbar erst jetzt, . . .“

Es zeigt sich in den Kräften der Götter, deren Geist im Liede wehet:

„Erfragst du sie? im Liede wehet ihr Geist,  
Wenn es der Sonne des Tages und warmer Erd  
Entwächst, und Wettern, die in der Luft, und andern,  
Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit,  
Und deutungsvoller und vernehmlicher uns  
Hinwandeln zwischen Himmel und Erd, und unter den  
Völkern . . .“

(Aus der Ode: „Wie wenn am Feiertage.“)

## WELTZEIT

Neben den Rätseln der Lebenszeit, die sich zwischen Geburt und Tod erstreckt, und neben der Geschichtszeit beschäftigt die Religionen immer wieder auch die Frage nach der Weltzeit, also nach der Zeit schlechthin. Vor allem sind es die Fragen nach dem Anfang und dem Ende der Zeit, welche tiefe und unauflösbare Rätsel in sich bergen.

Wir können uns einen Anfang der Zeit, einen ersten Tag ohne gestern nicht vorstellen. Zur Gegenwart gehört es ja, daß ihr immer schon eine Vergangenheit vorausging. Die Vorstellung der Zeit drängt zurück ins Unendliche. Vor dem Beginn der Zeit muß auch schon eine Zeit gewesen sein, und nirgends kann diese zurückdenkende Bewegung enden. Die Zeit ist also unendlich, sie hat niemals begonnen. Gerade das aber können wir uns ebenso wenig vorstellen, weil es nicht möglich ist, diesen unendlichen Rückgang in immer fernere Vergangenheiten je einzuholen. Darin zeigt sich die Unheimlichkeit und Irrationalität der Zeit, die um so stärker wird, je klarer und schärfer wir den Beginn der Zeit zu denken versuchen. Ein Anfang der Zeit ist nicht möglich, weil jeder Augenblick schon seine Vergangenheit hat und jedem Beginn schon Zeit vorausgegangen sein müßte. Eine Zeit ohne Anfang ist aber ebensowenig denkbar, weil ohne einen Beginn nichts folgen konnte.

Unser Denken wird durch die Frage nach dem Beginn der Zeit ins Bodenlose geführt. Die Frage ist nicht zu beantworten und doch ist sie, wie Kant gezeigt hat, unabweisbar.<sup>16</sup> Sie gehört als Grenzfrage notwendig

zum menschlichen Denken, weil alle Erfahrung sich in der Zeit abspielt und diese schon voraussetzt. Auch dies ist einer der Punkte, wo unser Denken und Vorstellen über eine Grenze hinausgeführt wird und in Berührung mit dem Absoluten kommt.

Die Religionen haben viele Antworten auf diese Frage gegeben. In der biblischen Schöpfungsgeschichte z. B. wird durch Gottes Wort aus Morgen und Abend der erste Tag. Vor der Schöpfung, als dem Beginn der Weltzeit, liegt für viele Religionen ein zeitloses und unbestimmtes Chaos, die Nacht vor dem Licht des ersten Tages. Nicht die Fülle der Antworten, und nicht die Vielfalt der Mythen, die den Beginn der Zeit erklären sollen, sind aber hier das Entscheidende, sondern die unabweisbare und unauflösbare Frage selbst. Auch wenn wir der Frage den Rücken kehren, weil sie die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet, so bleibt sie doch in unserem Rücken als unheimliche und faszinierende Frage bestehen. Durch den Gedanken an den Anfang der Zeit wird unser Denken aus dem Bereich des Logischen und Verstehbaren hinausgeführt.

Ein besonders eindrückliches Zeugnis für das Denken an den Anfang findet sich in einer Hymne auf den Gott Ammon aus dem mittleren Reich Ägyptens vor ungefähr 4000 Jahren. Dort heißt es: „Im Uranfang Ammon: Der zuerst entstandene, Ammon... , dessen Gestalt man nicht kennt; kein Gott entstand vor ihm. Er hatte keine Mutter, nach der sein Name gemacht werden konnte, er hatte keinen Vater, der ihn erzeugte. Der sein Ei selbst bildete, eine Macht von geheimer Abkunft. Alle anderen Götter entstanden, nachdem er mit sich selbst den Anfang machte.“<sup>17</sup> Der Gott ist hier

als das Anfängliche, das Principium schlechthin gedacht, indem er mit sich selbst den Anfang macht. Dies entspricht in vielem den Gedanken der aristotelischen und thomistischen Philosophie, die Gott als *causa sui*, als Ursache seiner selbst zu denken versucht. Aber dieses Denken kann seinen Gedanken nie ausschöpfen. Es berührt nur das Absolute, das als solches der Anfang schlechthin ist.

Nicht weniger unheimlich sind wohl jene Religionen und Denksysteme, die statt eines ersten Anfanges die Ewigkeit der Materie annehmen. Die Materie ist als das, was allem zugrunde liegt, und als das Faktische in allem Seienden schon in sich selbst unfaßbar. Diese Unfaßbarkeit verstärkt sich noch, wenn sie mit der Frage nach dem Beginn der Zeit verbunden wird. Eine unendliche und ewige Vergangenheit der Materie ist ebenso wenig vorstellbar und im Denken ergründbar, wie die Schöpfung oder die Entstehung des Seienden aus dem Nichts.

Die Fragen nach dem Ursprung des Seins und nach dem Ursprung der Zeit führen immer in dieselbe Dunkelheit und Tiefe. Der Mensch aber ist ein Wesen, das durch seinen Geist dazu gebracht und immer wieder auch dazu gezwungen wird, sich diese Fragen zu stellen. Die Unheimlichkeit, die darin liegt, daß diese Fragen nicht zu beantworten sind, spiegelt sich in der großen Fülle erklärender Mythen und Schöpfungsberichte. Das Göttliche liegt hier im Rätsel des Anfangs und des Anfänglichen selber. So ist es verständlich, daß für die Griechen „Kronos“, die Zeit, der Vater der Götter war.

Ebenso beunruhigend wie die Frage nach dem An-



fang ist auch diejenige nach dem Ende der Zeit. Wir können uns einen Tag, dem kein anderer mehr folgen wird, nicht vorstellen. Das Ende der Zeit wäre ja eine Grenze, hinter der etwas anderes kommen müßte, das wiederum Zeit wäre. Ebenso wenig aber können wir eine unendliche Zukunft fassen. Wir werden dabei von derselben Unheimlichkeit befallen, wie bei den Gedanken an den Anfang der Zeit. Weder ist ein Ende der Zeit denkbar, noch ihre Unendlichkeit. Die Tatsache, daß alles Irdische vergeht, legt den Gedanken an ein Ende alles Seienden, gleichsam einen Tod der Welt nahe. Er lebt in der Vorstellung eines letzten Tages, der den Weltkreis in Staub auflöst und alles Seiende in Nichts verwandelt.

Auch hier sind also Sein und Zeit zu einer unlösbaren Einheit verschlungen, die zugleich zusammenhängt mit der Gegenläufigkeit von Sein und Nichts. Dem Gott, der mit sich selbst den Anfang machte, wie der ägyptische Gott Ammon, müßte ein Gott entsprechen, der mit sich selbst das Ende macht. Aber ein solches Ende der Zeit ist undenkbar, die Zeit selbst ist das Ewige, ist darum im Grunde das Göttliche, dasjenige, welches jeden Rahmen sprengt und absolut ist. Dieses Numinose der Zeit kann sich anschaulich in der Vorstellung des ersten und des letzten Tages niederschlagen, die als absolute Zeitgrenzen gleichsam der Übergang in das Unheimliche und Absolute selbst sind.

Nicht weniger beunruhigend als der Gedanke an den Anfang und das Ende der Zeit ist auch die Frage nach dem Wesen des Augenblicks. Was Vergangenheit ist, können wir ja im Grunde nur erfassen, wenn wir sie als vergangene Gegenwart denken. Und ebenso liegt das

Wesen der Zukunft darin, daß sie einmal Gegenwart sein wird. Alle Dimensionen der Zeit leben vom Augenblick. Sein ist Gegenwart. Der Augenblick ist die Identität von Sein und Zeit, das Sich-Ereignen des Wirklichen. Das gibt ihm eine besondere Auszeichnung, weil sich das Sein in ihm ereignet. Darauf beruht die Heiligkeit des Augenblicks. Diese zeigt sich als Präsenz des Gottes, weil Präsenz und Gegenwärtigkeit in der Vorstellung der Gegenwart absolut gesetzt und in ihre höchste Steigerung gebracht sind. Religion ist darum immer wieder eine Feier des Augenblicks: die Zelebrierung der absoluten Gegenwart.

Aber was ist ein Augenblick? Wie lange dauert er? Dauert er überhaupt? Nimmt er eine meßbare Zeit ein? Wenn man diese Fragen stellt, bemerkt man sogleich, daß das Wesen des Augenblicks als absoluter Gegenwart, als Identität von Zeit und Sein, nicht meßbar ist. In gewisser Weise kann man sagen, daß ja nur der Augenblick existiert, daß alles Seiende nur ist, wenn es Gegenwart ist.<sup>18</sup>

Die Zukunft ist der zukünftige Augenblick, die Vergangenheit der gewesene. Die Augenblicklichkeit selbst, das Gegenwärtige als Angelpunkt der Zeit, bleibt immer bestehen. Die Zeit läuft gleichsam durch den Moment der Gegenwart, das Jetzt und Hier, hindurch.

Der Augenblick ist durch die ungeheure Betonung des Ereignisses bestimmt. Er ist ganz ausgefüllt von Sein. Er ist das einzige, was eigentlich ist. Dies alles schwingt mit in Goethes Wort: „Der Augenblick ist Ewigkeit“.<sup>19</sup> Der wahre Augenblick fängt das Gewesensein und auch die Zukunft in sich ein. Er ist die

Brücke zwischen den Zeiten, die geheimnisvolle Verbindung zwischen ehemaligem und kommendem Sein, die Kontinuität der Gegenwart. Darum kann man auch sagen, daß der Augenblick immer existiert und dabei zugleich in einer rätselhaften Weise, die wir nicht durchschauen können, durch die Zeit wandert.

Die Zelebrierung des Augenblicks im religiösen Kultus, die Feier der Gegenwärtigkeit des Gottes, ist also auch eine Feier des Seins als des ewigen und permanent existierenden Augenblicks. Wenn auch alles Seiende in der Zeit vergehen mag, so vergeht doch der Augenblick als ewig gegenwärtiger nie. Das Absolute ist also nicht etwas Existierendes, sondern die Existenz selbst, nicht ein wirkliches Seiendes, sondern das Sein selbst, das ständige Sichereignen von Wirklichkeit.

Diese Überlegungen zeigen, daß das Numinose der Zeit nicht nur in der Unauflösbarkeit ihrer Rätsel, in der geheimnisvollen Hintergründigkeit und Verschlungenheit von Sein und Nichts liegt, sondern auch in der Faszination des Jetzt, in der Feier des Augenblicks als Ereignis. Diese Faszination kommt besonders in der kultischen Musik des Barockzeitalters zum Ausdruck, so in der ungeheuren Betonung des Heute im Weihnachtsoratorium von Bach, dessen Anfangsworte durch Paukenschläge angekündigt werden: „Jauchzet, frohlocket, auf preiset die Tage, rühmet was *heute* der Höchste getan.“

Der Augenblick ist hier der Augenblick höchsten Glanzes, höchster Präsenz und Gegenwärtigkeit, der Augenblick, in dem sich das Absolute selbst ereignet. Die Heiligkeit des Augenblicks hängt zusammen mit der Identität von Zeit und Sein, die Zeit erscheint als

Seinsquelle und Seinsstiftung, sie ist identisch mit dem unauflösbaren Geheimnis des Hervorkommens aller Wirklichen in das Licht und die Helligkeit des Seins. Insofern ist die Zeit selbst das Göttliche, welches sich manifestiert in der Feier der Gegenwart von Göttern in der Zeit, im Kultus des Augenblicks.

Diesen Ereignischarakter kann der Augenblick aber nur haben, weil es Vergangenheit und Zukunft gibt. Vergangenheit und Zukunft bergen zugleich das Geheimnis des Nichts, denn sie sind ja das, was nicht mehr ist und was noch nicht ist. Sein und Nichts können darum immer nur zusammen gedacht werden (Heidegger). Die Vorstellungen des Menschen über das Göttliche enthalten immer auch das Geheimnis des Nichts, Gott muß darum im Sinne von Schelling nicht nur als Grund alles Seienden gedacht werden, sondern auch als Abgrund oder, wie Schelling es ausdrückt, als Ungrund.<sup>20</sup>

Das Rätsel des Seins liegt hier auch darin, daß es sich vor dem Hintergrund gewesenen und zukünftigen Seins, also auch in der Beziehung zum Nicht-mehr-sein und Noch-nicht-sein, ereignet. So sind die Götter auch diejenigen, die allem Seienden seine Zeit zumessen. Während das Sein sich immer ereignet, der Augenblick durch die Zeit wandert, ist das Seiende in seinem Ort in der Zeit begrenzt. Das Göttliche liegt auch in dieser Grenzsetzung und Abmessung der Zeiten, die in dem berühmten Spruch des Anaximander anklingt, daß die Dinge „einander Buße zahlen für ihre Ungerechtigkeit“. Sie leben nach der Fügung der Dike. Die Göttin Dike ist es, die ihnen den Raum in der Zeit und im Sein zuweist. Die Zeit ist darum zugleich Seinsstiftung und

Seinsordnung. Sie läßt die Dinge hervorkommen und eine ihnen zugemessene Zeit existieren.<sup>21</sup>

Zeit und Natur gehören darum zusammen. Die Natur als das Hervorkommen der Dinge aus dem Nichts und der Dunkelheit ihrer Herkunft in das Licht des Wirklichseins hat Spinoza *Natura naturans* genannt. Die Natur ist andererseits auch die Gesamtheit dessen, was existiert, die Welt als ganze. Die Frage nach dem Weltganzen, die Frage, ob es ein in sich endliches oder unendliches sei, hat von ihrem Anbeginn an das Denken der Philosophen beherrscht. Auch diese Frage ist, ähnlich wie die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Zeit, unauflösbar. Sie transzendiert das Begreifbare oder Berechenbare und wird darum zu einer der anthropologischen Quellen des Religiösen.

Die Welt als ganze in ihrer Unausschöpfbarkeit kann für uns ein Sitz des Numinosen sein. Sie übersteigt in ihrer Wirklichkeit und Grenzenlosigkeit die Möglichkeiten des Denkens und Vorstellens und geht uns doch als dieses Ganze und Unermeßliche an, das mit allem Seienden stets gegenwärtig ist. Ein Ort der numinosen Erfahrung ist darum für die Menschheit stets der Anblick des Sternhimmels gewesen.

### *WELT, NATUR UND DENKEN*

Wie in der Zeit liegt auch in der Welt als ganzer etwas Numinoses. Wir können uns weder die Endlichkeit noch die Unendlichkeit des Raumes vorstellen. Versu-

chen wir eine endliche Welt zu denken, so muß jenseits dieses Endes etwas anderes sein, das aber selbst wieder zur Welt gehören würde. Denn sie ist ja das Ganze und nichts kann jenseits von ihr sein. Wollen wir aber den Gedanken eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Welt vollziehen, so übersteigt er ganz und gar unsere Anschauungskraft. Wir werden ins Uferlose getrieben und von einem Schwindel befallen.

Der Versuch, sich die ungeheuerlichen Entfernungen der Weltkörper vorzustellen, der Gedanke der Größe dessen, was wir über uns sehen, relativiert völlig unseren Ort in Raum und Zeit. Wir werden der unermeßlichen Kleinheit des Menschen und seiner Erde gegenüber der Größe des Kosmos inne. So kann der Anblick des Sternhimmels, wenn wir versuchen, dabei unseren Ort in der Wirklichkeit zu bedenken, zu etwas Unheimlichem und Furchterregendem, zu einem *mysterium tremendum* werden. Zugleich aber kann uns dabei die ungeheure Weite des Weltalls faszinieren: Die Tiefe des Raumes und die Fülle dessen, was existiert.

Dies wird vielleicht noch deutlicher, wenn man die Vorstellung des Weltalls mit dem Wissen der modernen Astronomie verbindet. Danach enthält unser Milchstraßensystem etwa hundert Milliarden Sonnen. Sein Durchmesser beträgt etwa hunderttausend Lichtjahre, so daß das Licht, obwohl es dreihunderttausend Kilometer in der Sekunde zurücklegt, doch hunderttausend Jahre brauchen würde, um von einem zum anderen Ende des Milchstraßensystems zu gelangen. Die nächste größere Galaxie, der Andromedanebel, ist schon etwa zwei ein viertel Millionen Lichtjahre entfernt. Auf der Gesamtfläche des sichtbaren Himmels gibt es Mil-

lionen von Galaxien in einem Radium von Milliarden von Lichtjahren. Alle diese Zahlen übersteigen unser Anschauungsvermögen, sie sind aber in dem Zusammenhang, mit dem wir uns hier beschäftigen, wichtig, weil sie deutlich machen, daß es nicht um Gedankenexperimente, sondern um harte materielle Wirklichkeit geht.<sup>22</sup>

Die kosmische Natur scheint alle Grenzen zu übersteigen und doch meinen wir, wenn wir das Wort „Welt“ aussprechen, zugleich die Einheit, Einzigkeit und Einmaligkeit dessen, was ist. Das Mysterium der Welt liegt nicht nur in ihrer unermesslichen Größe, sondern zugleich in ihrer Einzigkeit und Einmaligkeit, in der Einheit, die alles zusammenhält, was überhaupt existiert. Die Welt selbst ist das Absolute, das Ganze und Einzige, das wir niemals zu Ende denken können, das nicht ausschöpfbar und ermeßbar ist.

Der religiösen Hintergründigkeit dieses Gedankens ist Schleiermacher in seinen Reden über die Religion nachgegangen. „Die Religion lebt ihr ganzes Leben... in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen.“ Alles Einzelne existiert nur, weil es an dieser unendlichen Einheit des Ganzen teilhat. Das Gefühl für dieses Ganze ist für Schleiermacher das Wesen der Religion. Hier folgt er Spinoza, von dem er sagt: „Das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe.“<sup>23</sup>

Für Spinozas Denken war es charakteristisch, daß er nicht außerhalb der Welt und der Natur noch ein zweites Seiendes annahm, das die Welt hervorgebracht hätte. Die Natur ist vielmehr als ganze das Göttliche, der Grund ihrer selbst. Sie bringt sich selbst hervor. Sie ist

die Kraft des Seins, durch welche alles einzelne existiert.

In Wirklichkeit gibt es nur die Natur als Ganzes, die mit der Göttlichkeit der hervorbringenden Kraft des Wirklichen identisch ist. So unterscheidet Spinoza bei seiner Betrachtung zwischen der hervorbringenden Kraft der Natur, die er „Natura naturans“ nennt, und der Fülle alles Seienden, der unendlichen Vielfalt des Existierenden, die er „Natura naturata“ nennt. Das Rätsel der Zusammengehörigkeit und Identität von Sein, Einheit, Unendlichkeit und Ganzheit der Natur ist hier zugleich der Sitz des Numinosen. Die Welt als ganze ist das Göttliche. Gott ist die Natur als hervorbringende Kraft.

Im Erfassen der Identität von Gott und Natur (Deus sive Natura) hat das Denken eine Höhe erreicht, in der es selbst zur anthropologischen Quelle des Religiösen wird. Das Religiöse liegt hier nicht im Irrationalen, sondern in der Tiefe des Denkens. Wenn die Welt Alles und das Ganze ist, gibt es keinen Gott jenseits von ihr, denn er müßte, wenn er existiert, auch zu ihr gehören. Das Göttliche liegt also in der Welt als ganzer, in ihrer unausschöpfbaren Einheit und Ganzheit und in der Kraft der Natur, sich selbst hervorzubringen. Alles, was ist, existiert nur durch seine Teilhabe am Sein, durch seine Zugehörigkeit zu dem einmaligen, unendlichen und unausschöpfbaren Wunder der Natur. Der Begriff der Natur enthält also das Transzendierende, das Absolute und den Rahmen sprengende in sich selbst. Es bedarf darum keiner Gottheit jenseits von ihr, um sie zu erklären.

Der Gedanke der Einheit der Natur und der Einma-

ligkeit ihres Seins ist ein uralter Gedanke des abendländischen Denkens, der seine erste Form in den Versen des Parmenides gefunden hat: Es gibt nur das eine, einzige Seiende, welches ein Ganzes, Zugleich-seiendes und in sich Zusammenhängendes ist, gleichsam eine wohlgerundete Kugel, die alles Nichts und Nichtsein aus sich ausschließt. Nur Seiendes ist und Nichtsein ist nicht.<sup>24</sup>

Die geistige Auffassung dieses Seins, die ungeheure Betonung der Wirklichkeit des Wirklichen, die darin liegt, hat dem abendländischen Denken von vornherein einen gleichsam theologischen Charakter gegeben. Aber dieser Theos, dieser Gott, ist nicht ein Gott jenseits der Welt, sondern die Absolutheit des Seienden als solchen und im ganzen überhaupt.

Das Absolute ist hier im Denken selbst gegenwärtig. Das Denken ist darum zugleich der Sitz des Numinosen. Es ist, wenn es wahres Denken ist, ein Denken der Einheit, Einzigkeit und Absolutheit des Seins. In diesem Sinne konnte Parmenides sagen: „Denken und Sein sind das Selbe“ (Fragment 3) oder, wie es an anderer Stelle heißt: „Das Selbe ist das Denken und dasjenige, worumwillen der Gedanke ist“ (Fragment 8). Im Denken offenbart sich die Einheit, Einzigkeit und Absolutheit des Seins. Es ist nichts anderes als der Ort, in dem sich dieses Einzige zeigen kann. Das Denken ist, wie Heidegger es formuliert hat, ein An-denken, ein Denken an das Sein, es ist gleichsam ein Ort, in welchem dieses sich zeigt und uns zuwendet.<sup>25</sup>

Diese Zusammengehörigkeit von Denken und Sein hat vor allem Schelling und Hegel dazu bestimmt, den Ort des Absoluten nicht nur in der Natur und ihrer

hervorbringenden Kraft zu suchen, wie Spinoza es getan hat, sondern zugleich im Denken, welchem dieses Eine und Ganze sich zeigt und in welchem es sich ereignet, indem es sich dort zeigen kann.<sup>26</sup>

Denken und Natur berühren sich zutiefst. Wenn wir nach dem Grund und dem Ganzen der Natur fragen, bewegen wir uns im Denken, dem dieses Fragen möglich ist und dem dieses Ganze sich zeigt. Der Grund des Denkens ist nicht etwas Subjektives, sondern er ist der Grund der Wahrheit, der immer schon vorgegeben sein muß, damit etwas einzelnes in seiner Wahrheit erkannt werden kann. Diese tiefe Zusammengehörigkeit von Sein und Denken, von Welt und Bewußtsein, ist eines der Grundthemen der abendländischen Philosophie. Sie ist in gewisser Weise der Punkt, wo Religion und Theologie ganz zur Philosophie werden. Die Wahrheit wird damit aber selbst zum Numinosum, zu dem, was uns absolut überschreitet, was sich uns zuwendet und ereignet, was wir nicht selbst gemacht haben und über das wir nicht verfügen können.

Das Religiöse ist hier nicht eine Projektion, sondern ein bei sich selbst Bleiben des Denkens und des Geistes, denn der Geist ist als er selbst immer schon bei der Welt als ganzer, er ist Geist nur als der Bezug zu diesem Ganzen, zum Sein der Natur und des Wirklichen überhaupt. Man kann darum einen Ort des Numinosen ebensowohl in der Tiefe des Geistes und im Bewußtsein, also im Ich in diesem höchsten Sinne, sehen, wie in der Tiefe der Natur und der Welt als ganzer.

Das ist die Wendung, die das Nachdenken über das Absolute im deutschen Idealismus, vor allem im Denken von Schelling und Hegel, genommen hat, die sich

in sehr jungem Alter zusammen mit Hölderlin im Tübinger Stift mit Spinoza beschäftigt haben. Zum Unterschied von der Betonung des Ich und des Denkens bei Schelling und Hegel hat sich aber in der Dichtung Hölderlins viel mehr von der ursprünglichen Absolutheit der Natur im Sinne Spinozas und der griechischen Naturphilosophen erhalten.

Für Hölderlin ist die Natur das Heilige, das was von sich her aufgeht, ganz im Sinne Spinozas und des griechischen Begriffs der Physis. Besonders deutlich wird das in seinem Gedicht „Wie wenn am Feiertage...“. Dort heißt es in den Versen 19-27:

„Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.  
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten  
Und über die Götter des Abends und Orients ist,  
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,  
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder  
Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos ge-  
zeugt,  
Fühlt neu die Begeisterung sich,  
Die Allerschaffende, wieder.“

Das Heilige ist hier das Aufgehen der Natur selbst, die älter als die Zeiten und darum höher als alle Götter ist. Der Anbruch des Tages wird durchsichtig für dieses Urereignis der Natur selbst, welches zu feiern die wahre Aufgabe der Dichter ist. Die Natur ist hier das Lichtwerden des Seins überhaupt, das Aufgehen eines Umkreises, in dem das Seiende sein kann. Die Natur ist ein Ereignis, das in seiner allumfassenden Ursprüng-

lichkeit, die vor aller Zeit und vor allen Göttern ist, doch zugleich sich hier und jetzt ereignen kann, so daß der Dichter ihr Zeuge wird. Das Heilige ist das Sich-Ereignen und Gegenwärtigsein dieser alles erschaffenden Natur im Anbruch eines Tages. Dieses Aufbrechen der Natur zu bezeugen, ist die Aufgabe der Dichter, in deren Seelen „ein Feuer angezündet“ ist.

„Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,  
Ist offenbar erst jetzt,  
Und die uns lächelnd den Acker gebauet,  
In Knechtsgestalt, sie sind erkannt,  
Die Allebendigen, die Kräfte der Götter.“  
(Vers 32-36)

Die Natur wird hier als der Ort und die Quelle des Numinosen, ja als das Heilige selbst erkannt, aus dem die Götter leben und das ihre Kräfte ausmacht. Hier wird die Vielfalt möglicher Götter zugleich verbunden mit der Einheit und Einzigkeit der göttlichen Natur, der divina Natura im Sinne Spinozas. Das Göttliche ist schon im Denken des Aristoteles und Thomas von Aquins als dasjenige gedacht, das von sich her anhebt, das keine Ursache seines Seins außerhalb seiner selbst hat und darum als Ursache seiner selbst, „causa sui“, begriffen werden muß. Dieses sich selbst Hervorbringende und sich selbst Verursachende, das darum der absolute Grund von allem ist, was je existieren kann, dieses Absolute ist es, was Spinoza die göttliche Natur, divina Natura, nennt. Aber dieses Göttliche ist nicht die Person eines Schöpfers neben der Welt, sondern es ist die unbegreifliche und doch aller Evidenz ihren Glanz

verleihende Kraft und Gewalt des Hervorkommens der Natur selbst.

Die unendliche Potenz der Natur (*infinita potentia Naturae*) zeigt sich gerade im einzelnen Ding, weil dieses seine Seinsmächtigkeit nur insoweit hat, als es an der unendlichen Potenz der Natur teilhat (Eth. IV. 4. Beweis). Das heißt also, daß die Natur als numinose Macht im einzelnen Ding gegenwärtig ist. So ist der Beginn des Tages in Hölderlins Gedicht nicht nur ein Gleichnis, sondern die wirkliche Sichtbarkeit der Natur, nicht etwas Gedachtes, sondern etwas Wahrgenommenes, so wie es bei Hölderlin heißt: „Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.“ Das Erwachen der Natur ist das, was jetzt ist, in diesem Ort und dieser Zeit geschieht. In Hölderlins Gedicht verbindet sich die Einheit und Göttlichkeit der Natur mit der Vielzahl der Götter und lebendigen Kräfte, die in ihr walten. „Und die uns lächelnd den Acker gebauet, in Knechtsgestalt, sie sind erkannt, die Allebendigen, die Kräfte der Götter.“

Das Göttliche wohnt in der Natur in einer Vielzahl von Göttern. Ihre Kräfte sind gegenwärtig im Gewitter, im Aufgang und Untergang der Sonne, in Flüssen und Gebirgen. So wie sich die Einheit der göttlichen Natur, der alles hervorbringenden, in der Form des Pantheismus manifestiert, so manifestiert sich die Vielfalt des Ereignisses dieses Numinosen, die Tatsache, daß die Natur als das Heilige in jedem einzelnen Ereignis anwesend ist, in der Vielzahl der Götter. Es scheint mir, daß der Vorrang des Monotheismus, der aus dem christlichen Glauben an einen personalen Gott gefolgert wird, gegenüber der religiösen Formen des Poly-

theismus und Pantheismus nicht so einleuchtend und selbstverständlich ist, wie es uns in unserer christlichen Umwelt erscheinen mag. Das Numinose kann sich ebensowohl in einer Vielfalt von Göttern und göttlichen Kräften manifestieren, die im Geräusch der Quelle gegenwärtig sind, die sich im Blitzschlag zeigen oder in der Fruchtbarkeit der Vegetation.

Fragen wir uns auch in diesem Zusammenhang noch einmal ausdrücklich nach den anthropologischen Quellen der Religion und des Religiösen, so zeigt sich, daß diese hier in der Teilhabe des Menschen an der Natur und in seinem Eingelassensein in ihr Ganzes und ihre Vielfalt bestehen. Wir sind selbst ein Stück der Natur und erleben ihre Kraft und Mächtigkeit in uns. Wir sind aber zugleich inmitten der Fülle des von Natur her Seienden, das uns einen Platz zwischen sich einräumt. Wir finden es in seiner oft unbegreiflichen Vielfalt vor und können in jedem Ding der Natur die Kraft des Einen und Ganzen wiederfinden. Die Götter des Polytheismus sind also nicht nur so etwas wie Projektionen der Gestalten unseres Unbewußten, sondern sie sind ebenso sehr die Art und Weise, wie sich uns die Kräfte der Natur vorstellen, wie sich in ihrem Geschehen das Numinose ereignet.

Solange wir in der Lage sind, die Natur in ihren Kräften zu berechnen, sie in der Form von Naturwissenschaft und Technik zu beherrschen, scheint sie keinen Platz zu haben für Götter und Geister. Aber das, was sich in diesen zeigt, ist die Unberechenbarkeit des Ereignisses der Natur, die Tatsache, daß gerade in der Faktizität der Naturwirklichkeit etwas uns entgegensteht, das wir in unsere Berechnung nicht einfangen,

sondern eigentlich nur voraussetzen können. Es ist nicht eine verfügbare Natur, die wir als unbeteiligte Zuschauer objektivieren können, so als ob wir nicht zu ihr gehörten, sondern eine Welt, in die wir zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort hineingeboren sind, mit der ganzen Unheimlichkeit und Zufälligkeit dieser Tatsache, eine Welt, die sich uns hier und jetzt ereignet und die darum für uns nicht neutral ist.

Ebenso wie die Quellen des Numinosen in der Unauslotbarkeit der Natur liegen, liegen sie aber auch in der Unauslotbarkeit des Ich und des Bewußtseins. Daß beide zusammengehören, hat vor allem Schelling gezeigt, für den das „hen kai pan“, das „Eins und Alles“, welches Spinoza in der Natur gefunden hat, eigentlich in der Tiefe des Ich liegt. Denn das Ich ist für ihn der wahre Ort des Absoluten, weil uns hier, und nur in ihm, dieses Eine und Ganze begegnet, das in der Natur in eine unermeßliche Vielfalt auseinandergelegt ist. Die Einheit der Natur kommt zum Bewußtsein ihrer selbst erst im Ich des Menschen.

## ICH

Die Welt als ganze ist in sich etwas Numinoses, etwas Absolutes. Aber wo ist diese Welt als ganze? Wir finden sie nicht nur, indem wir in die Unermeßlichkeit des Raumes hinausgehen und die Vielfalt der Dinge in Gedanken durchlaufen, sie muß uns dabei auch in uns selbst aufleuchten. Wir denken sie und erfassen sie als

dieses Ganze und sind dabei immer schon weiter als alles Einzelne, das uns in diesem Ganzen begegnen kann. Darum ist, wie Schelling gegen Spinoza gesagt hat, der Ort, wo uns das Absolute aufleuchtet, in gewisser Weise nicht die Natur draußen, sondern das Ich, das Bewußtsein, in dem wir sie erfassen.

Aber was ist dieses Ich? Was ist Bewußtsein? Wenn wir daran gehen, uns mit dieser Frage zu beschäftigen, wenn wir versuchen, dem Ich auf den Grund zu kommen und die Tiefe des Bewußtseins auszuloten, so geraten wir in eine ebenso große Abgründigkeit. Wir bemerken, daß wir auch bei dieser Wendung nach innen in ein Unergründliches geraten, so wie Heraklit von der Seele gesagt hat, daß man ihre Grenzen nie erreichen könne, auch wenn man jeglichen Weg in der Welt zu Ende gehen würde, weil sie einen so tiefen Logos hat.<sup>27</sup> Alles, was uns begegnet und je begegnen kann, begegnet uns im Bewußtsein. Die Welt als ganze ist im Bewußtsein. Das Ich als Träger des Bewußtseins und Grund seiner Einheit und Ganzheit ist also eigentlich identisch mit dem Horizont der Welt. Seine Grenzen sind unendlich und sein Ende ist nirgends.

Aber was ist dann dieses Ich? Ist es meine persönliche Individualität, etwas rein Subjektives? Man könnte vielleicht umgekehrt sagen: Das Ich, das Bewußtsein sind nur möglich als ein Erscheinen und Sich-Zeigen dieses Ganzen der Welt. Im Bewußtsein stellt die Welt als ganze sich selbst dar. Das Ich ist ein Erscheinen dieses Ganzen. Aber wenn es mehr ist als die Summe alles dessen, was in unserem Bewußtsein begegnen kann, so ist es als solches ein Absolutes, etwas das immer schon die Grenzen alles Einzelnen überholt hat.



Das Ich ist also dasjenige, was ständig sich selbst transzendiert auf ein unendliches Ganzes hin. Es ist in sich selbst transzendental. Wenn wir uns so den unendlichen Umfang des Bewußtseins verdeutlichen, wird aber zugleich sichtbar, wie rätselhaft die Herkunft dieses Ganzen, die Herkunft des Ich und des Bewußtseins ist. Bewußtsein ist ja nur ein Ort des Sich-Zeigens von Wahrheit (und eben deswegen kann es auch Täuschung sein). Bewußtsein ist also nicht nur in unserem Inneren, sondern es ist unser geheimnisvoller Bezug zum Sein und der Wirklichkeit von allem, was uns begegnet. Insofern ist es ein Urphänomen, dessen Grund man nicht angeben kann.

Selbstverständlich ist es richtig, zu sagen, daß das Bewußtsein des Menschen an die Wirklichkeit und Funktion seines Gehirns gebunden sei, aber das Wesen des Bewußtseins wird damit nicht erklärt. Dieses ist vielmehr schon vorausgesetzt. Bewußtsein ist nicht etwas, was man von außen erklären kann, sondern ein Ereignis, an dem man teilhat. Was Bewußtsein ist, kann man nur wissen, indem man es hat.

Die Frage nach dem Grunde des Ich, der Quelle seiner Herkunft und dem Ursprung seines Seins, führt in ein Labyrinth. Sie reicht in eine unauslotbare Tiefe. Es scheint etwas in uns zu sein, mit dem wir die Quelle des Ganzen, den Grund der Wirklichkeit berühren. Aber wie wir dies tun, wie wir in ihm verankert sind oder zu ihm in Verbindung stehen, dies eben bleibt uns unbekannt. Die Tiefe des Ich ist ein Abgrund, etwas das sich nie berechnen und einfangen läßt; und eben damit ist sie ein Ort des Absoluten, ein Sitz des Numinosen. Daß sich das Absolute nicht nur in der Frage nach dem

Grund der Natur und dem Erstaunen vor ihrer Größe zeigt, sondern auch in der Rückwendung in die Tiefe des eigenen Inneren und in der Versenkung in den Grund des eigenen Ich, das hat die Mystik zu allen Zeiten erfahren.

Das Bewußtsein ist ein Licht, das nicht hinter sich selbst zurückleuchtet und seinen eigenen Grund nicht erhellt, wie Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ sagt. Der Grund des Bewußtseins selbst ist darum das absolut Unbewußte, jene geheimnisvolle Quelle der Identität von Bewußtsein und Welt, von Subjekt und Objekt, von Sein und Wahrheit, Denken und Gegenstand. Diese Identität ist schon vorausgesetzt in jeder einzelnen Wahrheit und Erkenntnis. Was Wahrheit ist und wie Erkenntnis und Sein zusammenhängen, das bleibt in sich unausschöpfbar. Das Wesen der Wahrheit selbst ist gleichsam das ewig Unbewußte (SW III, 600).

Diese Gedanken von Schellings Philosophie des Unbewußten bilden den ontologischen Hintergrund für die Psychologie des Unbewußten, vor allem in der Form, wie sie sich im Denken Carl Gustav Jungs darstellt. Für ihn ist das archetypische Moment im kollektiven Unbewußten die eigentliche Quelle der Religion.

## *DAS UNBEWUSSTE*

Schon Augustinus war fasziniert von der Verborgenheit und Dunkelheit des Gedächtnisses, in dessen ge-

wundenen Höhlen das Vergangene aufbewahrt und zugleich versteckt ist. Dort finden wir unerwartete Schätze, die wir gar nicht gesucht haben. Anderes aber, auf das wir uns mühsam zu besinnen suchen, läßt sich nicht der Dunkelheit entreißen. Wieder andere Dinge stürzen plötzlich aus den verborgenen Höhlen hervor und drängen sich uns auf. Zum Wesen der Erinnerung gehört eine merkwürdige Mischung von Licht und Dunkelheit. Es ist, als ob die Dinge aus großer Tiefe heraufsteigen. Das Licht des Gedächtnisses kann auch in ferne Vergangenheiten zurückleuchten und Ehemaliges so präsent sein lassen, als ob es jetzt wäre (Confessiones X, 8-31).

Im Umfeld oder im Hintergrund des Bewußtseins scheint es ein größeres Reich zu geben, in welchem vieles untergebracht ist, das plötzlich ans Tageslicht treten oder auch durch eine vertiefte Besinnung aus seiner Dunkelheit hervorgerufen werden kann. Das Bewußtsein ist geheimnisvoll und hintergründig. Es ist von Unbewußtem umlagert.

Sigmund Freud hat gezeigt, daß in der Tiefe unter unserem Bewußtsein etwas am Werk ist, das unser Handeln durch seine versteckten Pläne und Wünsche bestimmt, unsere Träume gestaltet und Fehlleistungen hervorruft. So sagen wir zum Beispiel etwas ganz anderes, als wir eigentlich ausdrücken wollten, oder wir tun etwas, das ganz dem widerspricht, was wir eigentlich tun wollten. Es gibt einen Teil unserer Seele, der in uns handelt und denkt, der Wünsche und Erinnerungen hat, ohne zum Bewußtsein zu kommen.<sup>28</sup>

Die Erforschung des Unbewußten ist voller Geheimnisse. Das Verborgensein und die Dunkelheit ge-

hören zu seinem Wesen. Wir können deutend in sie hineinleuchten, den versteckten Sinn unserer unbewußten Handlungen und Gedanken erraten. Wir können diesen Zusammenhang aus seinen Zeugnissen in Sprache, Traum und Handlung rekonstruieren. Das Wesentliche der Entdeckung Freuds ist, daß es immer einen unbewußten verborgenen Hintergrund unseres Seins und Handelns und unserer ganzen Existenz gibt.

Die Verborgeneheit ist in sich selbst etwas Faszinierendes, das uns gerade wegen seiner Dunkelheit in den Bann zieht. Sie enthält Abgründe, in denen sich unser eigenes Selbst in einer Weise zeigt, mit der wir uns nicht identifizieren können. Dämonische Kräfte wirken im Hintergrund unseres Denkens und Handelns. Durch seine Verborgeneheit, seine Verlockung und seine Unheimlichkeit ist das Unbewußte ein mysterium fascinosum und tremendum, etwas, das uns immer wieder in seinen Bann zieht und durch seine Verlockung unsere Handlungen und Pläne, Vorsätze und Maximen durchkreuzt. Es bricht mit ungeheurer Gewalt und wütender Energie aus uns hervor und konfrontiert uns mit einem anderen Bild unserer selbst als demjenigen, das wir uns vielleicht schon im Verlauf von Jahren gemacht haben.

Das Unbewußte erscheint hier als geheimer Quell des Lebens, als das, was eigentlich unser Verhalten und unser Schicksal bestimmt, die Macht, die unser Leben lebt. Es ist etwas Dämonisches und zugleich Verlockendes in der Tiefe des Ich. Das eigentliche Subjekt unseres Seins ist verborgen und abgründig. Darum ist es unauslotbar. Geheimnisvoll sind seine Zeichen und Symbole, die Chiffren des Unbewußten in den Träumen und Phantasien. Sie fangen dieses Abgründige und

Unheimliche ein und verdichten es zu höchster Intensität. Auch die Religionen sind erfüllt von solchen Zeichen und Symbolen, welche eine geheimnisvolle Macht über uns ausüben. Man kann die Religion als Manifestation des Unbewußten sehen. Religiöse Symbole und Zeichen, Kulte und Riten, haben dieselbe Intensität und unerklärliche Kraft, wie die Symbole und Zeichen des Unbewußten, deren Macht wir nur verstehen können, wenn wir sie als das erfassen, was auf ungeahnte Kräfte in der Tiefe und Dunkelheit unserer nächtlichen Existenz hinweist.

Das Dämonische und Faszinierende, das im Unbewußten wohnt, manifestiert sich auch in den Religionen, die wie ein großer Traum der Menschheit sind. Aber was ist das, was sich dort manifestiert? Sollen wir die Religion als „bloßes“ Zeugnis des Unbewußten erklären; oder ist umgekehrt das Unbewußte in seiner Unergründlichkeit und Hintergründigkeit etwas, das unser Ich und den kleinen Kreis unseres Bewußtseins transzendiert, uns in der Natur festmacht? Was sind es für Mächte, die wir hier im Hintergrund unserer Existenz aufspüren?

Ob wir diese Kräfte als die Natur in uns und als die Macht des Triebes, oder als etwas Dämonisches, Unheimliches, uns selbst Transzendierendes, bezeichnen: Gleich bleibt in allen diesen Betrachtungen das Faktum, daß hier etwas ist, das in uns und unser Bewußtsein hineinragt und hineinwirkt, das wir selber sind und das doch uns selbst überschreitet, den Rahmen unserer bewußten Individualität und Persönlichkeit aufsprengt.

Es sind Kräfte, die unsere Existenz ausmachen, die

dafür sorgen, daß wir unser Leben betreiben, und die zugleich mit einer ungeheuren und zerstörerischen Gewalt ihren Willen durchsetzen können. Es sind Kräfte, die wir zwar selbst sind, die aber doch uns zu leben scheinen und die oft das eigentliche Subjekt unseres Handelns werden. Die Kräfte der Natur in uns sind nicht weniger gewaltig und hintergründig als diejenigen der Natur außer uns. Sie enthalten etwas, das sich der Berechenbarkeit entzieht, nämlich die Faktizität, mit der sie da sind, mit der sie mitten in uns selbst wohnen und unsere faktische Existenz wesentlich ausmachen.

Je mehr die Tiefenpsychologie in die Lage kommt, in die Dunkelheit des Unbewußten hineinzuleuchten und Mittel zu entdecken, einen Teil dieser Kräfte zu beherrschen, umso mehr wird zugleich auch die Unergründlichkeit dieser Kräfte offenbar, die in immer weitere Tiefen zurückreichen. Wir wissen nicht, wie wir in unserem Unbewußten in der Natur verankert sind. Wohl wissen wir, daß unser Bewußtsein und unsere Existenz an den Leib gebunden sind und daß hier irgendwo Bewußtsein und Leiblichkeit zusammengehören und eine Einheit bilden. Aber wir können nicht ermessen, was diese Einheit wirklich ist. Es bleibt ein Rest von Faktizität und Undurchdringlichkeit, der vor allem auch damit zusammenhängt, daß wir es selber sind, um die es hier geht. Gerade diese Tatsache transzendiert immer wieder alle Dimensionen der Berechenbarkeit und Verfügbarkeit des eigenen Seins. Wirkliches Existieren verlangt von uns, daß wir uns unserem Unbewußten anvertrauen können, daß wir es als uns selbst akzeptieren können.

Das hat vor allem C. G. Jung gesehen, wenn er den

Weg der Selbstfindung als Weg zu einer Mitte darstellt, die zwischen den dämonischen Gewalten des Unbewußten und der geistigen Klarheit des Ich liegt. Unser Selbst ist sowohl das bewußte Ich, wie die Kraft des Unbewußten. Es ist etwas, das uns lebt und in uns sich gestaltet und das doch zugleich der Befruchtung des Bewußtseins und der Klarheit des Ich bedarf.<sup>29</sup>

Ebenso hat Jung gezeigt, daß in den Tiefen des Unbewußten verschiedener Menschen eine Fülle von Gemeinsamem enthalten ist, Urformen des Erlebens und Verhaltens, die er Archetypen nennt. Immer wieder findet man bei der Erforschung des Unbewußten hinter dem, was sich im Laufe eines individuellen Lebens gebildet hat, eine Schicht des Gemeinsamen, das sich in allen Menschen ähnlich manifestiert. Es zeigt sich, daß das Unbewußte nicht nur das Individuellste und Persönlichste ist, sondern daß es zugleich etwas Gemeinsames und bei allen Menschen Ähnliches ist. Jung hat darum diese Schicht das „kollektive Unbewußte“ genannt. Aus ihm läßt sich auch die erstaunliche Ähnlichkeit von Symbolen und Konstellationen in den Mythen und Märchen der Völker verstehen. Es sind Ursituationen der Menschheit, die sich in ihnen gestalten.

Auch die Formen der Religion zeigen, sogar bei räumlich und zeitlich weit getrennten Kulturen, erstaunliche Ähnlichkeiten. Wie in Träumen, Mythen und Märchen stellt sich auch in religiösen Riten und Kulturen symbolisch etwas dar, was aus der Tiefe des Unbewußten kommt. In der Vielfalt symbolischer Formen gestaltet sich das Archetypische immer wieder neu.

Es gehört zum Wesen des Unbewußten, daß wir es

nicht direkt erkennen, daß es sich dem Blick nach Innen entzieht. Um so entschiedener aber begegnet es uns draußen in der Welt, in der wir es verehren und bekämpfen, von ihm abgestoßen oder in seinen Bann gezogen werden. Das zeigt sich zum Beispiel darin, daß wir die heftigsten Aggressionen und die größte Unduldsamkeit oft gerade gegen jene Eigenschaften anderer Menschen richten, welche wir in uns selbst verdrängen und nicht wahrhaben wollen.

Wir projizieren das, was versteckt in unserem Inneren herrscht, so in die Außenwelt, daß es uns in dem Verhalten und der Rolle anderer Menschen entgegenkommt. Solche Projektionen können mit den wirklichen Eigenschaften der anderen übereinstimmen. Wir können unsere eigenen Untugenden in Menschen bekämpfen, die diese Untugenden wirklich haben. Es gibt aber auch häufig Projektionen, denen die Realität nicht entspricht. Das Bild des andern wird durch sie verfälscht. Viele leidenschaftliche Auseinandersetzungen der Menschen und Völker beruhen auf dieser Tragik des Unbewußten. Wir bekämpfen den Schatten unseres eigenen Seins in den anderen.

In ähnlicher Weise können wir aber auch das faszinierende Bild des anderen Geschlechts, das in der Tiefe unseres eigenen Unbewußten ruht, in den Partnern, die uns begegnen, wiederfinden. Die Totalität und Absolutheit der Begegnung, die Intensität der Liebe und Faszination können sich aus den geheimen Kräften in der Tiefe unseres eigenen Seins speisen. Auch hier ist es möglich, daß solche Projektionen die Realität des andern verfehlen, so daß wir ihm nicht gerecht werden und die Beziehung scheitern muß. Sie können aber auch

den anderen über sich selbst hinausheben, ihm einen Glanz verleihen, der seinem Leben einen neuen Sinn gibt und ihn zu dem werden läßt, als der er uns begegnet. Die intensivsten Begegnungen aber ereignen sich vielleicht dort, wo etwas im Sein des Du diesen tiefen Wünschen und Projektionen unseres Unbewußten entgegenkommt, so daß sein Sein für uns zu einer wahren Offenbarung werden kann.

Alles tief Unbewußte ist in dieser Weise im Sinne C. G. Jungs projiziert. Es begegnet uns draußen in der Welt, kommt von außen auf uns zu. Das gilt nun auch für die tiefsten Mächte des Seins, das Numinose in der Verborgenheit und Hintergründigkeit des Unbewußten. Gerade die dämonischen, angsterregenden und zugleich faszinierenden Mächte und Gewalten begegnen uns draußen in der Welt. Sie kommen uns als Götter, Geister und Dämonen, als übergewaltige Mächte entgegen, die unser Leben und die Welt bestimmen. Die Riten und Kulte sind Formen, in denen wir diese Mächte, welche uns von außen entgegentreten, beschwören und beschwichtigen, beherrschen und verfügbar machen, in denen wir uns ihnen unterwerfen und von ihnen abhängig sind. So kommt es, daß auch das, was aus der Tiefe des Unbewußten stammt, in Kulturen und Riten beantwortet wird, die sich nach außen wenden und Mächten zugekehrt sind, welche in den Tiefen der Welt und ihrer Wirklichkeit, in den Gewalten der Natur und der Geschichte wirken.<sup>30</sup>

Die Subjektivierung der Religion hat durch eine solche Erklärung gleichsam ihren höchsten Grad erreicht. Die Götter sind eigentlich Projektionen aus der Tiefe unseres Innern. Die Mächte und Dämonen der Welt

und der Natur sind in Wirklichkeit Mächte und Dämonen in uns selbst. Ein solches Verständnis muß nicht eine Auflösung der Religion sein. Riten und Kulte haben ihren Sinn auch, wenn man ahnt, daß der Gegenstand, dem sie sich zuwenden, eigentlich im Rücken unseres Seins und Bewußtseins wohnt. Die Frage, die sich hier überhaupt stellt, ist aber die, ob und wie denn die Natur in uns, dasjenige, welches wir im kollektiven Unbewußten berühren und womit wir im Sein verwurzelt sind, und die Natur außer uns, der Grund des Wirklichen und der Welt, zusammengehören und wie weit sie nicht eigentlich dasselbe sind.

Wenn man die Religion als einen kollektiven Traum der Menschheit sieht, so muß die Wahrheit dieses Traums in dem liegen, was sich in ihm symbolisch gestaltet und was darum der Deutung zugänglich ist. Was ist aber das, worauf diese Deutung weist? Es ist nicht nur das einzelne Subjekt, das persönliche Individuum, sondern sein Wurzelgrund in der Wirklichkeit, der Punkt, wo es in einem Allgemeinen und Unausschöpfbaren, in der Natur des Psychischen selbst verankert ist.

Außen und Innen berühren sich hier, sie berühren sich immer dort, wo wir nach dem Grund fragen, nach dem, was hinter den Erscheinungen steht, oder anders gesagt, nach dem, wo die Erscheinungen in der Faktizität des Wirklichen verwurzelt sind. Das Sein bleibt gleich unheimlich, ob wir es in der Tiefe unseres eigenen Bewußtseins oder in der Tiefe der Welt suchen und finden. Diese Unheimlichkeit ist es, welche sich immer wieder als Numinosum manifestiert, welche immer zugleich *mysterium tremendum* und *fascinatum*, Anlockendes und Furchterregendes ist.

Wenn man auch in gewissen Grenzen die Regeln des Unbewußten durchschaut, so verliert dieses doch dadurch nicht den faszinierenden und zugleich furchterregenden Charakter, und zwar verliert es ihn deswegen nicht, weil wir es selbst sind, um die es hier geht.

Mit der Frage, ob die Mächte der Götter und Dämonen in der Tiefe des Unbewußten oder in der Tiefe der Welt wohnen, ob sie von Innen oder von Außen auf uns zukommen, taucht zugleich die Frage nach dem Sinn der Worte Innen und Außen überhaupt auf. Sie stehen sich hier nicht mehr einfach als das Subjektive und Objektive gegenüber, sondern es geht um den Grund des Bewußtseins und den Grund der Welt. Beide sind un-auslotbar.

Wir haben gesehen, daß es zum Wesen des Bewußtseins, etwa im Sinne Schellings, gehört, daß es immer schon weiter und größer ist als alles, was uns darin begegnen kann, daß es darum gleichsam den Horizont der Welt bildet. Aber die Frage nach seiner eigenen Herkunft, nach dem Quell, aus dem das Bewußtsein überhaupt aufspringt, bleibt dunkel. Das Selbstbewußtsein ist ein Licht, das nicht hinter sich selbst zurückleuchtet. Sein Grund bleibt das ewig Unbewußte (SW III, 600).

Nicht anders ist es mit der Frage nach dem Grund der Welt. Die Welt ist ihrem Wesen nach immer schon das Ganze, jenseits von dem es nichts geben kann. Sie muß also ihren Grund in sich selbst enthalten. Sowohl das Bewußtsein, wie die Welt, sind jedes für sich das Ganze. Beide beanspruchen die Totalität des Seienden. Es kann uns nichts begegnen jenseits des Bewußtseins. Es kann uns nichts begegnen außerhalb der Welt. In der Frage nach dem Ganzen und Absoluten des Seienden

hebt sich also der Unterschied von Innen und Außen auf. Sie führt in eine Region jenseits von Realismus und Idealismus.

Das Bewußtsein ist der Ort der Wahrheit, es ist das Licht, in dem sich etwas als wahr zeigen kann, aber der Grund und die Herkunft dieses Lichtes bleiben unbekannt. Der Grund des Bewußtseins ist etwas, das sich in seinem absoluten Licht selbst verbirgt. Nicht anders ist es mit dem Grund des Seins: Die Welt als ganze ist die Einheit und Wirklichkeit alles dessen, was ist. Aber ihr Sein selbst bleibt rätselhaft. Alle diese Fragen führen uns also immer wieder zurück auf einen unerforschlichen Grund von Sein und Wahrheit, Sein und Bewußtsein, die dabei zusammengehören; denn Wahrheit ist nur möglich als ein Sich-Zeigen des Seins und das Sein der Welt andererseits kann sich als solches nur zeigen, wo ein Ort ist, in dem es aufleuchten und evident werden kann.

Die Frage, ob die Götter Projektionen aus der Tiefe und dem kollektiven Urgrund des Unbewußten sind, oder ob sie die hintergründigen Mächte des Wirklichen sind, die sich auch in unserem Bewußtsein nur spiegeln, diese Frage umspielt das Problem, ob und wie die Tiefe des Seins im Ich und die Tiefe des Seins der Welt zusammengehören. Die Unlösbarkeit dieses Problems selbst ist hier die Quelle und der Sitz des Numinosen. Dieses Geheimnis ist nicht von Menschen gemacht, sondern es liegt in der Wirklichkeit selbst. Mit diesem Geheimnis befaßt sich nicht nur das Denken. Es stellt sich in der Kunst und im Traum, in den Symbolen und Bräuchen der Menschheit dar. Auch die Religion hütet dieses Geheimnis.

In den Hintergrunddimensionen des Wirklichen berühren sich Innen und Außen. Kultus und Ritus fangen ebenso wie manche Träume etwas von der Rätselhaftigkeit dieses Hintergrundes ein, sie bilden unseren Umgang mit ihm. Eine Deutung ihrer Symbole und Formen kann darum nur in diesen Hintergrund hineinweisen, sie kann aber das Symbolische und Rituelle nicht völlig auflösen, weil das, was hinter ihm steht, Geheimnis ist. Dieses Geheimnis ist nicht ein künstlich gesuchtes, sondern es ist das Geheimnis des Seins, es gehört zur Wirklichkeit selbst. Symbole deuten heißt nicht, sie auflösen, sondern die Kraft sichtbar machen, mit der sie auf Hintergründiges hinweisen. Die Deutung ist darum nicht eine fertige Formel, sondern ein Vollzug, eine Verweisung, die man sich zu eigen machen muß.

Die Deutung hebt die Verborgenheit des Sinnes, der im Symbol wohnt, nie völlig auf, sondern sie läßt sie als solche anklingen. Sie erweckt gerade das Bewußtsein der Rätselhaftigkeit und Unausschöpfbarkeit, welches in den Symbolen eingefangen ist. Zu jeder Entbergung gehört Verborgenheit. Zu jeder Offenbarkeit gehört das Latente, Dunkle und Unbekannte. Die Religion hat darum nicht nur den Charakter der Entbergung, der Offenbarung, sondern ihrem Wesen nach immer zugleich den Charakter der Verhüllung, der Verbergung, des Mysteriums und Geheimnisses, weil es ja in ihrem Wesen liegt, auf das Geheimnis als solches hinzuweisen. Sie macht offenbar, daß es im Hintergrund des Seins ein unausschöpfbares Geheimnis gibt. Sie hat es darum nicht nur mit Licht und Erhellung, sondern immer zugleich mit Dunkelheit und Verborgenheit zu

tun. Doch brauchen diese dabei nicht im Gegensatz zu stehen. Es ist die Heiterkeit des Geheimnisses, das Licht des Mysteriums, die Faszination der Verborgenheit, was sich im Religiösen manifestiert. Das Arkana, die Geheimlehre gehören darum zum Religiösen wie die Offenbarung, das Sichtbarmachen und Verkündigen.

Die Verkündigung der Religionen bleibt immer eine Verkündigung des Geheimnisses. Darum läßt sich religiöse Wahrheit nicht völlig in reine Rationalität auflösen oder anders gesagt: Die reinste Rationalität führt selbst als Frage nach dem Wesen der Wahrheit und dem Wesen des Seins ins Rätselhafte. Sie birgt als ihren eigenen Kern die Verborgenheit, auf deren Hintergrund es überhaupt erst Wahrheit und Helligkeit des Seins geben kann.

Es kommt also darauf an, das Mysterium und die Hintergründigkeit des Geheimnisvollen nicht als Gegensatz zur Klarheit und Helligkeit des Wahren aufzufassen, sondern ihre tiefere Identität und Zusammengehörigkeit zu sehen. Um diese Identität geht es in den Formen der Dichtung, des Kults und des Traumes ebenso, wie in allen Formen der Philosophie, die das Wesen der Wahrheit und der Wirklichkeit zu ergründen suchen. Das Geheimnis besteht im Grunde nicht in einer Verhüllung oder Verschleierung des Rationalen, sondern es zeigt sich gerade dort, wo wir diesem auf den Grund zu kommen versuchen.

So bestehen die Formen symbolischer Darstellung und der ihr zugehörigen Deutung, und die Formen rationalen Denkens und des ihm zugehörenden Aufweisens unlösbarer Probleme mit gleicher Berechtigung

nebeneinander. Dichten und Denken, Deuten und Erklären widersprechen sich in ihrem Grunde nicht, denn das Erklären führt auf den geheimnisvollen Hintergrund unlösbarer Probleme, das Deuten aber zeigt in das Geheimnis hinein, welches sich als solches in der Dichtung und in den Symbolen des Traums, des Kultus und der Riten offenbart. Das Wesen des Denkens beruht gerade darin, unauflösbare Geheimnisse als solche zu denken und sie nicht durch eine vorschnelle Lösung zu verschleiern.

In ähnlicher Weise liegt das Wesen des Deutens darin, die Hintergründigkeit und Rätselhaftigkeit, die sich im Symbol darstellt, als solche aufscheinen zu lassen, ohne sie dadurch aufzulösen. Das psychologische Verständnis des Religiösen muß in dieser Weise deutend sein. Alle Formen des Religiösen werden dadurch in gewisser Weise relativiert, denn sie werden als Deutung für etwas anderes genommen. Eben dadurch aber werden sie zugleich in ihrem Sinngehalt bestätigt, wenn man auch annehmen muß, daß sie durch dieses Deuten einem Wandel unterworfen werden, gleichsam etwas von ihrer Unschuld und Naivität verlieren und neue Formen des Symbolischen aus sich heraussetzen werden.

## TRAUM

Deutendes Verstehen ist nicht ein bloßes Auflösen und Wegerklären, sondern vielmehr ein Sichtbarma-

chen der Verweise und Bedeutsamkeiten, die in den religiösen Formen liegen. Der dabei aufscheinende Verweisungszusammenhang führt immer weiter zurück in das Rätselhafte und Unausschöpfbare. Ebenso verhält es sich mit der Deutung des Traums. Auch Träume lassen sich nicht einfach in rationalem Sinn auflösen. Sie verweisen auf Sinnzusammenhänge, die selbst wieder hintergründig sind und Verborgenheit enthalten. Besonders deutlich wird das an den Beispielen, die Carl Gustav Jung die „großen Träume“ genannt hat: Träume, die sich nicht nur mit der individuellen Existenz, sondern mit dem Sinn und den Rätseln des Daseins und der Welt als ganzer beschäftigen.<sup>31</sup>

Es gibt Träume, die vom Weltanfang oder vom Weltende handeln, Träume in denen die Natur merkwürdig verwandelt erscheint oder ungeheure Kräfte sich zu entladen scheinen. Oft ist es schwer zu sagen, was in diesen Träumen nur die Spiegelung innerer Konflikte und Probleme und was ein Hinweis auf die Hintergründigkeit und Unerforschbarkeit der Welt selbst ist. Aber die Tiefe des eigenen Seins und seiner Verwurzelung im Unbewußten und die Tiefe des Seins der Welt gehören zusammen.

Darum kann man solche Träume nicht auf Subjektives und Objektives verrechnen, sondern das, worauf sie verweisen, ist deren hintergründige Zusammengehörigkeit. Die Mächte und Dämonen, die in kosmischen Träumen auftreten, sind zugleich Kräfte der Tiefe des Unbewußten und die Kräfte der Natur und des Wirklichen selber. Das Numinose des Traums liegt aber nicht nur in dem, worauf die Deutung hinweist, sondern auch in der symbolischen Gestaltung selbst.



Der Traum ist in sich selbst hintergründig, unheimlich und unausschöpfbar. Wenn wir erwacht sind, scheint er ein Spiel in unserem Innern gewesen zu sein, wodurch dieses Innere selbst rätselhaft und unauflösbar wird. Ebenso ist der Traum aber auch ein Spiel und ein Sich-Zeigen der Welt, in welcher wir ganz einfach eingefangen sind, solange wir träumen. Die Berge, Flüsse und Meere des Traums sind für den, der träumt, nicht Vorstellungen, sondern die wirkliche Welt. Die Welt zeigt sich im Traum mit einem veränderten Gesicht. Die Landschaft enthüllt ihre verborgenen Hintergründe. Die Geschichte zeigt geheimnisvolle andere Möglichkeiten. Unser eigenes Leben ist im Traum ein anderes. Es offenbart dabei oft die Möglichkeiten, die es im Wachen entweder noch nicht oder nicht mehr verwirklicht.<sup>32</sup>

Die Welt des Traumes steht in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit der Welt der Vergangenheit und der Welt der Zukunft. Darum können Träume zukünftige Ereignisse vorwegnehmen und vergangene aus der Tiefe des Vergessens hervorholen. Der Traum gibt der wirklichen Welt und unserer wirklichen Situation eine Hintergrunddimension, in der die Zeit erweitert wird, so daß Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart durchdringen. Dadurch wird aber zugleich die Gegenwart der wachen Welt in ihrer Bestimmtheit und ihrem So-Sein betont, denn auf dem Hintergrund jener Träume bekommt sie ein eigenartiges Gewicht und eine besondere Entschiedenheit. Deshalb zeigt die Traumwelt, welche ja im Erwachen in unsere wache Welt eindringt und sich mit ihr vermischt, etwas von der Bedeutung unserer wachen Wirklichkeit.

Die Rätselhaftigkeit der Träume, in denen uns andere Möglichkeiten unserer Welt begegnen, in denen sich zukünftige Verwandlungen andeuten und vergangenes Geschehen einen Sinn erhält, ist zu allen Zeiten eine Quelle des Religiösen gewesen. Für die Antike waren die Träume Fügungen und Mitteilungen der Götter, die den Menschen im Traum erschienen oder ihnen einen Hinweis gaben. Die Zukunft offenbarte sich in den Träumen als solche, weshalb sie prophetisch gedeutet wurden. Auch im Alten Testament treten Träume an entscheidenden Stellen auf. Sie sind ein Ort des Hinweises auf göttliches Geschehen. Der Traum scheint eine Botschaft aus einer anderen Welt zu sein.

Für das tiefenpsychologische Traumverständnis wird dies alles zu einer Projektion aus der Tiefe des Unbewußten. Aber was diese Tiefe des Unbewußten ist, das bleibt dabei rätselhaft. Das Geheimnis ist nur von außen nach innen verschoben. Man darf aber nicht übersehen, daß die Träume uns, während wir sie träumen, nicht als etwas von uns selbst Gemachtes oder aus uns selbst Aufquellendes erscheinen. Von allen Phantasien und Vorstellungen unterscheiden sie sich dadurch, daß das in ihnen Geschehende aus der Welt auf uns zukommt. Die Träume sind darum immer eine Art von Weltdeutung, und jede Traumdeutung deutet immer zugleich in die Tiefe der Seele des Träumers und in die Tiefe der Welt hinein, die sich in diesem Dasein spiegelt.

Auch das Verhältnis zur Religion und zu den religiösen Formen ist bei vielen Menschen im Traume ein anderes als im Wachen. Christliche Kirchen können im Traum zu dionysischen Kultstätten werden. Gerade die

libidinöse Quelle des Religiösen kann sich im Traum enthüllen, wenn sie im Wachen verdrängt wird. Aufgeklärte Menschen andererseits, denen religiöse Formen nichts bedeuten, können sich in ihren Träumen in Kirchen aufhalten und religiösen Kulturen mit intensiver Beteiligung beiwohnen.

Das Geschehen unserer Träume kann selbst einen rituellen und gleichsam kultischen Charakter erhalten. Es wird durch das Erwachen zwar mit dem Vorzeichen der Unwirklichkeit und des Nur-geträumt-seins versehen, aber der rituelle Vollzug des Träumens kann doch zu einer tiefen Befriedigung werden. Die Religion kann sich gleichsam im Traum vollziehen. An die Stelle des bewußten Glaubens tritt hier ein unbewußtes Dabeisein. Das Geschehen, dessen Zeugen und Mitspieler wir sind, kann dabei undogmatisch sein, seine eigenen Formen entwickeln, die doch die Evidenz der Anschaulichkeit und Wirklichkeit haben.

Was sich im Wachen nur in großen geschichtlichen Entwicklungen vollzieht, in denen Religionen und ihre Formen sich verwandeln, kann sich im Traum gleichsam in unserer eigenen und privaten Existenz ereignen. Es gibt hier ein Leben und einen Wandel der symbolischen Formen, in denen sich auch ein Stück Geschichte ereignet. Das würde sich wohl zeigen, wenn man die Träume vieler Menschen in dieser Hinsicht zusammen betrachten würde. Geträumte Formen können bedeutsam sein, ohne einen dogmatisch festen Sinn zu zeigen. Sie können Mysterium ohne Glaubensformel sein.

Hier entsteht auch die Frage, wie weit sich die numinosen Formen, die sich in der Geschichte bilden und gebildet haben, aus dem Reich der Träume speisen.

Man darf aber dabei nicht übersehen, daß zum Wesen der religiösen Formen und Vollzüge im Wachen die Gemeinsamkeit gehört. Der Traum verbindet uns mit einer untergründigen Gemeinsamkeit, die schwer zu umschreiben ist und die Jung mit seinem Begriff des kollektiven Unbewußten angedeutet hat. Die Gemeinsamkeit religiöser Formen, die sich im Wachen bildet, entsteht dagegen im Lauf der Geschichte. Ihre Entwicklung ist ganz anderen Zeitdimensionen unterworfen, sie hat aber mit dem Traum gemeinsam, daß sie nicht machbar ist, daß man sie nicht konstruieren kann, daß sie gleichsam hinter unserem Rücken entsteht.

Wenn man die Religionen tiefenpsychologisch betrachtet, tritt an die Stelle des unmittelbaren Wahrheitsanspruches der religiösen Botschaft ihre Bedeutsamkeit. Die Deutung kann auf den in ihnen enthaltenen Sinn hinweisen, aber der Sinn liegt hier ebenso im Rätselhaften, im Unauflösbaren, wie im Evidenten. Die Bedeutsamkeit ist eine eigene Art von Wahrheit. Das zu Deutende kann man nicht konstruieren, es muß selbst aus der Tiefe des Unbewußten hervorwachsen. Wichtig ist es, daß man das Deuten nicht als bloßes Wegerklären und Auflösen des Gedeuteten auffaßt. Die Deutung ist ein Transparentwerden für Sinnzusammenhänge, die letztlich in den unausschöpfbaren Verhältnissen von Sein und Nichtsein, Sein und Wahrheit, Welt und Zeit, wurzeln. Der Zugang des Deutens zu diesen Hintergründen ist nicht weniger wahr als der Zugang des Denkens. In Bezug auf das Religiöse liegt das Deuten aber nicht nur im Meditieren und Verstehen, sondern zugleich im Vollzug der Handlung, im Kultus und im Ritus.

## KULTUS UND RITUS

Wir haben gesehen, wie für das Verständnis C. G. Jungs die Kulte und Riten, mit denen sich die Menschheit nach außen gegen dämonische Mächte und Götter richtet, eigentlich etwas behandeln, das aus der Tiefe des Unbewußten stammt. Wichtig ist aber die Einsicht, daß Kulte und Riten Handlungen sind und nicht nur Gedanken. Sie haben ihren Sinn im Vollzug und im Geschehen. Das Numinose liegt hier im Wesen der Handlung. Diese Handlung kann im Beschwören und Beschwichtigen göttlicher Mächte liegen, im Aufdecken von Zeichen der Zukunft, sie kann aber auch der Vollzug und die Feier der Gegenwärtigkeit des Göttlichen sein. Solche Handlung liegt im Tanz, in der Bewegung, im Abschreiten des Raumes und in der Gemeinsamkeit des Vollzuges. Religiöse Riten und Gesten scheinen sinnvoll zu sein, auch wenn man ihren Sinn nicht versteht. Sie verweisen in sich auf den Mittelpunkt des Geschehens, um den die Handlungen kreisen, oder auf das unbekannt Gegenüber, das durch sie beschworen oder beschwichtigt, verehrt oder abgewehrt wird. Wesentlich ist hier dieses Verweisen selbst, die Bedeutsamkeit als solche, die in den Riten und Bewegungen, in der Feier des religiösen Festes liegt. Nicht ihre Vorstellung allein ist dabei entscheidend, sondern ihr Vollzug, das Dabeisein der Feiernden.

Hans Georg Gadamer hat in seinem Buch „Wahrheit und Methode“ deutlich gemacht, daß das religiöse Fest mit dem Spiel dieses Moment des Vollzugs gemeinsam hat, in dem sich etwas abspielt, das über die Beteiligten hinausgeht. Nicht der einzelne Spielende ist das Subjekt

des Spiels, sondern es ist das Spiel selbst, das sich ereignet. Unser Dabeisein gehört als das Sein der Zeugen dazu. Diese Strukturen, die Gadamer dann auch für das Schauspiel und das Drama charakteristisch findet, eignen ursprünglich vor allem dem religiösen, dem kultischen Spiel, dessen Wesen in Wiederholung und Vollzug liegt.<sup>33</sup>

Dieses Spiel stellt Sinn in sich dar, den wir erahnen können, auch wenn uns der beabsichtigte Sinn der Funktion nicht mehr bekannt ist. So haben kultische Räume, kultische Riten und Gebräuche fremder Völker auch dann einen hintergründigen Sinn, wenn wir die intendierten Absichten darin nicht kennen. Andererseits hebt die Kenntnis dieser Absichten die Hintergründigkeit der Sinnzusammenhänge nicht auf. Die rationale Erklärung trifft immer nur eine vordergründige Schicht. Es gibt eine Gemeinsamkeit der Sinnzusammenhänge durch die Geschichte und auch durch die Räume hindurch, etwas allgemein Menschliches, das wir in ihnen erfassen. Dieses aber ist nicht durch Abstraktion zugänglich, sondern nur durch irgendeine Art von Beteiligung, wobei diese Beteiligung auch die deutende sein kann. Die Verborgenheit des Sinns selbst kann das Zelebrierte werden. Dies gilt sicher für viele Formen des Umgangs mit Sinnzusammenhängen im Surrealismus unseres Jahrhunderts.

Rituellen und kultischen Charakter können auch viele Handlungen erreichen, die außerhalb des religiösen oder kirchlichen Raumes entstanden sind. Er kann im Hintergrund technischer Anordnungen wirksam werden, im Feiern von Festen, im Tanz, in der Musik und in der Art, wie wir uns durch unsere Städte bewe-

gen. Ein Grundzug rituellen Verhaltens geht durch das ganze menschliche Leben hindurch. Er kann eine natürliche Geborgenheit und ein innerlich geordnetes Sich-Zurechtfinden in der Situation erzeugen. In der Anmut und Überzeugungskraft der Bewegungen eines Menschen kann sich die Evidenz seines Daseins vollziehen und sichtbar werden.

Fragen wir uns auch hier nach den anthropologischen Quellen des Religiösen, so kann die Antwort lauten: Das Wesen des Ritus liegt im Vollzug des Seins, der Existenz, dem Jetzt und Hier. Das eigentlich Numinose ist das Sein. Es ist das Absolute, das jeden Rahmen sprengt und stets sich neu ereignet. Wir sind seine Zeugen, solange wir existieren.

#### ANMERKUNGEN

Auszüge aus dieser Untersuchung wurden vorabgedruckt in der Zeitschrift „Scheidewege“, Herausgeber Friedrich Georg Jünger und Max Himmelheber, Klett, Stuttgart 1976 (4) und 1977 (3).

- 1 *Martin Buber, Ich und Du*, 8. Aufl., Hegner Bücherei, 1974.
- 2 *Rudolf Otto, Das Heilige*, 36.-40. Tsd, Beck, München 1971.
- 3 Vgl. *Friedrich Gogarten, Politische Ethik*, Diederichs, Jena 1932; und: *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Lambert Schneider, Heidelberg 1952, 4. Aufl., Stuttgart 1967.
- 4 *Paul Ricoeur, Die Interpretation*. Ein Versuch über Freud, Suhrkamp, Frankfurt 1972, oder: TB Wissenschaft Nr. 76, Frankfurt 1974. –  
Einen guten Einblick in die Psychoanalyse Freuds vermittelt: *Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916), Ges. Werke Bd 11, 6. Aufl., Fischer, Frankfurt 1973, oder: kart. Studienausgabe Bd 1, 6. Aufl., Fischer, Frankfurt 1975. –  
Zu Freuds Religionskritik vergleiche: *Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion*, Ges. Werke Bd 14, 5. Aufl., Fischer, Frankfurt 1972, oder: Fischer TB Nr. 6054, 10. Aufl., Frankfurt 1975. –
- 5 *Benedictus Spinoza, Ethik*, zweisprachige Ausgabe in: *Werke/opera II*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967; oder nur deutsche Übersetzung in: *Philosophische Bibliothek 92*, Meiner Hamburg 1967. –  
Zur Lehre von Gott oder der Natur (Deus sive Natura) und von der „Hervorbringenden Natur“ (Natura naturans) vgl. vor allem Buch I; zu Trieb und Lust (laetitia) Buch III; zu beatitudo (Glückseligkeit) Buch V.
- 6 *Sigmund Freud, Trauer und Melancholie*, Ges. Werke Bd 10, 6. Aufl., Fischer, Frankfurt 1973, oder: kart. Studienausgabe Bd 3, 1. Aufl., Fischer, Frankfurt 1975.

- 7 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959, Neuauflage 1973.
- 8 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege*, 5. Aufl., Klostermann, Frankfurt 1972.
- 9 Vgl. Günter Lanczkowski, *Geschichte der Religionen*, Fischer, Frankfurt 1972, S. 75.
- 10 Vgl. Jungs Definition der Projektion in: *Carl Gustav Jung, Psychologische Typen*, Abschn. XI Definitionen, Ges. Werke Bd 6, 9. Aufl., Walter, Olten 1971, oder: Typologie, Studienausgabe, Ppbck, Walter, Olten 1972. –
- Zu seiner Deutung der Religion vgl. vor allem: *Carl Gustav Jung, Psychologie und Religion*, Ges. Werke Bd 11, 2. Aufl., Walter, Olten 1973, oder: Studienausgabe, 6. Aufl., Walter, Olten 1972; und: *Psychologie und Alchemie*, Ges. Werke Bd 12, 2. Aufl., Walter, Olten 1976, oder: Studienausgabe, Walter, Olten 1975. – Einen guten Überblick über Jungs Tiefenpsychologie gibt seine Schrift: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Ges. Werke Bd 7, 2. Aufl., Walter, Olten 1974, oder: Studienausgabe, Ppbck, 9. Aufl., Walter, Olten 1972.
- 11 Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*. Ges. Werke Bd 13, 8. Aufl., Fischer, Frankfurt 1976, oder: Studienausgabe Bd 3, Fischer, Frankfurt 1975.
- 12 Vgl. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1, griechisch und deutsch, 12. Aufl., Weidmann Dublin/Zürich 1966; oder: *Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt von Wilhelm Capelle, Kröner TB Nr. 119, 8. Aufl., Stuttgart 1973.
- 13 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 13. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1976.
- 14 Bei Diogenes Laertius X 125, in: *Diogenes Laertius, X. Buch Epikur*, Philosophische Bibliothek 266, Meiner, Hamburg 1968.

- 15 Karl Löwith, *Weltgeschichte als Heilsgeschehen*, 4. Aufl., Kohlhammer, Stuttgart 1961.
- 16 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek 37a, Meiner, Hamburg 1971, S. 454-55: Erste Antinomie (= A426-429, B454-457).
- 17 Zitat nach: Günter Lanczkowski, *Geschichte der Religionen*, Fischer, Frankfurt 1972, S. 20.
- 18 Zum Problem der Zeit vgl. vor allem: *Aurelius Augustinus, Confessiones/Bekenntnisse*, Buch XI, 14-28, (Deutsche Übersetzung von Lachmann, Reclam Nr. 2791-4) – und: *Martin Heidegger, Sein und Zeit* (1927), 13. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1976.
- 19 Vgl. Goethes Gedicht „Vermächtnis“ (Jubiläumsausgabe Cotta II, 245).
- 20 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *Sämtliche Werke* (1860) Band VII, 331-416. Neuabdruck in: *Schriften 1806-1813*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974. – Vgl. vor allem SW VII, 406-408.
- 21 Anaximander, Fragment 1, in: *Fragmente der Vorsokratiker* (s. o. Anm. 12).
- 22 Vgl. z. B. Karl Stumpf (Herausgeber), *Astronomie*, Fischer, Frankfurt 1957 (Neubearbeitung von Hans Heinrich Voigt, 1972).
- 23 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), S. 51 u. 54-55, Neuausgabe: Vandenhoeck, Göttingen, 6. Aufl., 1967.
- 24 Parmenides, Fragment 8, in: *Fragmente der Vorsokratiker* (s. o. Anm. 12).
- 25 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* 3. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1971.

- 26 Vgl. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) in: *Sämtliche Werke I*, 149–244, Neuabdruck in: *Schriften 1794–1798*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967 – und: *System des transzendentalen Idealismus*, Philosophische Bibliothek 254, Neudruck Meiner, Hamburg 1962. –  
*Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek 114, 6. Aufl., Meiner, Hamburg 1952, oder: Suhrkamp TB „Wissenschaft“ Nr. 8, Frankfurt 1973 – und: *Wissenschaft der Logik*, Philosophische Bibliothek 56/57, Meiner, Hamburg 1963 – und: *Philosophie der Religion*, Philosophische Bibliothek 64, Meiner, Hamburg 1966.
- 27 *Heraklit*, Fragment 45, in: *Fragmente der Vorsokratiker* (s. o. Anm. 12).
- 28 Vgl. das Kapitel über die Fehlleistungen in: *Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916), Ges. Werke Bd 11, 6. Aufl., Fischer, Frankfurt 1973, oder: kart. Studienausgabe Bd 1, 6. Aufl., Fischer, Frankfurt 1975.
- 29 *Carl Gustav Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (s. o. Anm. 10).
- 30 Vgl. den Abschnitt Definitionen, in: *Carl Gustav Jung, Psychologische Typen*, und Jungs Schriften: „*Psychologie und Religion*“ und „*Psychologie und Alchemie*“ (s. o. Anm. 10).
- 31 *Carl Gustav Jung, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Studienausgabe Ppbck, 5. Aufl., Walter, Olten 1971.
- 32 Vgl. *Detlev von Uslar, Der Traum als Welt*, 2. Aufl., Neske, Pfullingen 1969.
- 33 *Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Mohr, Tübingen 1975; Nachdruck Studienausgabe 1975.

Weitere Veröffentlichungen von  
 Detlev v. Uslar

Im Verlag Werner Classen, Zürich:

### *Psychologie und Welt*

Psychologie ist Deutung von Sprache, Kunst, Religion und Geschichte. In ihnen zeigt sich das Sein des Menschen im Bezug zur Welt. Ebenso deutet sie das Verhältnis von Organismus und Umwelt. Auch Trieb und Affekt, Bewußtsein und Unbewußtes werden als Verwobensein des Menschen in die Welt betrachtet.

Im Verlag Günther Neske, Pfullingen:

### *Der Traum als Welt*

Solange wir träumen, ist der Traum die wirkliche Welt. Wenn wir erwachen, wird diese Welt durchsichtig und hintergründig. Sie vermischt sich mit der wachen Welt, und beide deuten sich gegenseitig. Das wird an konkreten Traumbeispielen dargestellt.

### *Die Wirklichkeit des Psychischen*

Seele ist die Wirklichkeit unseres leiblichen, zeitlichen und gemeinsamen Aufder-Welt-Seins. Das Psychische wird darum im Hinblick auf seine Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Gemeinsamkeit behandelt.

