

DE/F

VIKTOR E. FRANKL

Zeit
und
Verantwortung

FRANZ DEUTICKE / WIEN

1947

Joseph Buttinger · Bibliothek



Geschenk an die
Bibliothek der
Hochschule für
Bildungswissenschaften
in Klagenfurt

Juni 1971

539670

Zeit und Verantwortung

E I N V O R T R A G
gehalten in Innsbruck
am 19. Februar 1947

von

Dr. VIKTOR E. FRANKL



Wien
FRANZ DEUTICKE
1947

UB Klagenfurt



+L20298608

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung in fremde Sprachen,
vorbehalten.

Copyright 1947 by Franz Deuticke, Wien.
Verlags-Nr. 4051.

Druck Paul Gerin, Wien II.

DEM TOTEN BRUDER

Meine Damen und Herren!

Wenn ich selbst vor die Frage gestellt werde, ob der Titel*) richtig gewählt ist, dann muß ich sie verneinen: Eigentlich ist es viel weniger der seelisch kranke Mensch, der mit der Frage nach dem Sinn des Daseins konfrontiert ist, als — der diesen seelisch Kranken jeweils behandelnde Arzt. Und fragen wir uns weiter, wie dieser Arzt, also wie die Nervenärzte im allgemeinen auf die Frage nach dem Sinn des Daseins geantwortet haben, dann müssen wir sagen: überhaupt nicht. Denn sie sind im allgemeinen der Frage einfach ausgewichen. Ausgewichen und abgewichen in den Psychologismus.

Soll ich nun, zum besseren Verständnis der weiteren Überlegungen, rasch definieren, was Psychologismus sei, dann würde ich folgende provisorische Begriffsbestimmung vorschlagen: Der Psychologismus versucht aus der (seelischen) Entstehung eines Aktes auf die Geltung seines (geistigen) Inhalts zu schließen. Dies sieht, um ein plumpes Beispiel heranzuziehen und das psychologistische Vorgehen aus didaktischen Gründen bewußt zu karikieren, etwa so aus, daß man erklärt: die Gottesidee entsteht aus der Urangst des primitiven Menschen vor den Naturgewalten; der heutige Mensch — der die Natur beherrscht — braucht keine Angst mehr zu haben; folglich gibt es keinen Gott.

Dieses kurzschlüssige Rückschließen aus der Entstehungsgeschichte, der Psychogenese, auf die Inhalte hat,

*) Der Vortrag wurde unter dem Titel „Der seelisch kranke Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Daseins“ gehalten.

trotz seiner Unstatthaftigkeit und methodischen Unsauberkeit, namentlich innerhalb der Psychopathologie floriert. Ja man könnte geradezu sagen, der Psychologismus habe im besonderen als Psychopathologismus triumphiert. In dieser seiner besonderen Erscheinungsform wurde mit der Feststellung allfälliger pathologischer Züge immer auch schon sofort ein Unwert stipuliert. Hier offenbart sich aber auch sogleich die Schwäche, die allem Psychologismus anhaftet. Denn letzten Endes ist sein Prinzip darin gegeben, daß er die Phänomene aus ihrem geistigen „Raum“ in die Ebene des Psychologischen hinabprojiziert. Damit aber verliert seine Betrachtungsweise nicht nur eine ganze Dimension, nämlich die Dimension des Geistigen, sondern mehr als dies: die Phänomene werden im gleichen Augenblick vieldeutig. Es ergeht dem Psychologen eben genau so wie einem, der aus dem dreidimensionalen Raum eine ebene Kreisfigur, oder aber ein dreidimensionales Gebilde wie einen zylindrischen, oder kegelförmigen, oder kugeligen Körper in die (zweidimensionale) Ebene hineinprojiziert: in dieser Projektion, im „Grundriß“, wird auf jeden Fall nur ein Kreis herauskommen und immer derselbe Kreis, und nie wird es aus dieser Projektion klar werden, um was es sich ursprünglich gehandelt hat.

Dem Psychopathologen ergeht es analog: auch für ihn, der alle, auch die geistigen Gebilde, in die Ebene des Krankhaft-Seelischen hinabprojiziert, auch für ihn verlieren diese Gebilde ihre Eindeutigkeit. Denn sobald er auf eine Bezugnahme auf den jeweiligen geistigen Inhalt verzichtet und ausschließlich das seelische Geschehen, den Akt im Auge hat, nicht aber den transzendenten Gegenstand, auf den dieser Akt intentional ist, — sobald also der Betrachter so vorgeht, weiß er niemals, ob etwas im konkreten Falle eine kulturelle Leistung darstellt — oder aber bloß ein neurotisches Symptom?

Wollen wir ein Beispiel nehmen: Nehmen wir an, wir haben es mit einem verzweifelten, am Sinn des Lebens zweifelnden bzw. an der Antwortmöglichkeit verzweifelnden Menschen zu tun — etwa einem seelisch Kranken, der eben die „Frage nach dem Sinn des Daseins“ vor uns aufwirft. Dies sei der Tatbestand, der identische Tatbestand. Solange und sofern wir nun in rein psychopathologischer Einstellung verharren, werden wir aus diesem identischen Tatbestand niemals darüber schlüssig werden können, was er letztlich bedeutet; denn ob er nun der Depression und der verzweifelten, selbstmörderischen Stimmung eines Melancholikers, also eines psychotischen Menschen, entspricht, oder aber der Depression und ebensolchen Stimmung eines Neurotikers (etwa dem „Welt-schmerz“ im Falle einer Pubertätsneurose), oder schließlich einfach die Frage eines — durchaus gesunden — Menschen darstellt, in jedem dieser möglichen Fälle wird sich vom Standort des Nur-Psychologen der identische Tatbestand zeigen: Depression! Auch wenn im einen Fall ein Geisteskranker die Frage aufwirft, und im zweiten ein seelisch Kranker, und im letzten ein Mensch — als Mensch (denn nur ein Mensch als solcher vermag überhaupt die Frage nach dem Sinn seiner eigenen Existenz aufzuwerfen: es wäre unvorstellbar, wenn ein Tier nach seinem eigenen Sinn fragte). Nun hängt aber davon, für welche Deutung des innerhalb der rein psychologischen Ebene mehrdeutigen Tatbestandes wir uns entscheiden, unser ganzes weiteres „therapeutisches“ Vorgehen ab. Denn wenn es sich um ein psychotisches Symptom handelt, dann werde ich einfachhin als Psychiater vorgehen, und das heißt, ich werde nicht viel reden, sondern handeln, ich werde den melancholischen Kranken wegen Selbstmordgefahr unter Umständen internieren lassen, um ihn vor sich selbst für die Dauer seiner Erkrankung zu schützen, und schließlich, darüber hinaus,

ihm Opium verschreiben, um jene vom Organismus her entstandenen, also physiologisch bedingten Angstgefühle medikamentös, also ebenfalls auf physiologischem Wege, zu lindern — jene Angstgefühle, auf deren Grundlage die ganze Lebensmüdigkeit und die verzweifelten Ideen erwachsen. Weiß ich doch, daß ein Eingehen auf die Ideen eines psychotisch Kranken im allgemeinen recht vergeblich ist: solange der Patient in der Psychose, etwa in der Melancholie, mitten drin steckt, ebenso lang ist jedes solche Beginnen, ist der Versuch einer Korrektur seiner Ideen gänzlich aussichtslos. Um Ihnen dies zu illustrieren, möchte ich von einem Falle sprechen, der mir diesbezüglich gut in Erinnerung geblieben ist. Es handelte sich um eine Frau, die schon viele melancholische Phasen durchgemacht hatte — aus deren jeder sie, wie jeder Fall von Melancholie, auch wieder hundertprozentig gesund hervorgegangen war. Auch diese Frau zeigte nun, wie jedesmal während der einzelnen Krankheitsperioden, Lebensüberdruß und Selbstmordneigung, und begründete letztere mit ihrer (krankhaften und eben aus dem Verstimmungszustand heraus erklärbaren) Auffassung, daß ihr Leben völlig sinnlos sei, und dies deshalb, weil ihre Gesundung unmöglich und daher auch ihre Behandlung unnötig sei. Auf meinen Einwand nun, daß sie dies laut vorliegender Krankheitsgeschichten jedesmal geglaubt habe, und daß sie doch trotzdem jedes einzelne Mal vollkommen geheilt entlassen worden sei, auf diesen Einwand sowie auf meinen Hinweis auf die 34 Krankengeschichten, die vor mir auf dem Schreibtisch lagen und das alles bekundeten, erwiderte die Kranke immer wieder nur das eine: „Diesmal ist es eben anders — diesmal werde ich nicht wieder gesund.“ Sie sehen sonach, wie mit logischen Argumenten einem psychotischen Krankheitsgeschehen niemals beizukommen ist.

Werde ich also im Falle einer Psychose lediglich als Psychiater, somit vorwiegend in Richtung auf den organischen Krankheitsprozeß eingestellt sein, so werde ich — angesichts des identischen Tatbestandes einer Depression — im Falle einer Neurose wiederum anders vorgehen müssen: ich werde den Kranken einer Psychotherapie (im engeren, bisherigen Wortsinn) unterziehen. Das heißt, ich werde mit ihm sprechen und im Laufe der Gespräche die seelischen (also nicht mehr, wie bei der Psychose, organisch-leiblichen) Grundlagen der seelischen Störung, der stimmungshaften Verstörtheit, aufzudecken und, abermals im Gespräch und durch das Gespräch, zu beheben suchen. Ich werde sonach jetzt nicht als Psychiater, sondern, genauer gesagt, als Psychotherapeut handeln.

Wie steht es nun aber um die Frage des richtigen, des angemessenen Vorgehens ärztlicherseits, wenn es sich weder um eine psychotische noch um eine neurotische Grundlage der vorliegenden Depression handelt; wenn vor mir vielmehr ein Mensch sitzt, der eben als Mensch diese menschlichste aller Fragen: die Frage nach dem Sinn seines Daseins an mich richtet, um eine Antwort ringend, damit er aus jener Depression herausfinde, die nunmehr keineswegs die Ursache, vielmehr die Folge der verzweifelten Ideen war! Nun, in einer solchen Situation werde ich wohl auch verpflichtet sein, mich ebenfalls als Mensch einzustellen, also jenseits alles im herkömmlichen Sinne Ärztlichen, jenseits aller psychopathologischen Wertungen (als „krank“ oder „gesund“, überhaupt als „Symptom“) einzugehen in eine sachliche Diskussion all jener Argumente, die der „Kranke“ vorbringen mag. Allein diese Art des Vorgehens darf ich wohl nicht mehr als Psychotherapie, nämlich als Psychotherapie im bisher gültigen Sinne bezeichnen. Und darum,

weil dieses Vorgehen gerade auf eine Überwindung des Psycho(patho)logismus abzielt, darum wollen wir sie Logotherapie nennen; denn dieses Vorgehen geht ein auf die Gedankengänge des Patienten, und es geht auf sie ein mit logischen Gegenargumenten. Nicht mehr mit Medikamenten — auf leibliche Vorgänge — und nicht mehr mit Hilfe affektiver Umstellungen — auf die Affektdynamik des Patienten — sondern mit geistigen Waffen versucht die Logotherapie auf das geistige Ringen, das im Patienten vorgeht, Einfluß zu gewinnen.

Wenn wir nun vorhin sagten, der Arzt wäre im einschlägigen Falle verpflichtet, auf eine nicht krankheitsbedingte, sondern schlechthin menschliche Frage nicht als Nervenarzt, sondern eben auch nur schlechterdings als Mensch zu antworten, dann erhebt sich nun die Frage, ob und inwieweit er — als Arzt! — dazu auch berechtigt sei. Denn was hier droht, das ist doch ohne weiteres ersichtlich: der Oktroi der persönlichen Weltanschauung des Arztes, also seiner Privatmeinung, auf den Patienten! Und dazu ist doch der Kranke gewiß nicht zum Arzt gekommen. Aber: ist es nicht, in dieser Situation, die Aufgabe des Arztes, seinen Patienten eben nur so weit zu bringen, daß er, der Patient, zu dessen eigener Weltanschauung und Lebensauffassung gelange? Daß er also aus eigener Verantwortlichkeit heraus einen neuen geistigen Weg zum Leben zurückfinde? Und hier zeichnet sich bereits die Auflösung unserer Aporie ab, der Ausweg aus jenem Dilemma für den Arzt, das darin gegeben erscheint, daß er auf der einen Seite in den geistigen Kampf des Patienten eingreifen muß, sich aber eben das auf der andern Seite gerade versagen muß. Der Ausweg aus diesem Dilemma ist nämlich: die Erziehung des Patienten zu dessen Eigenverantwortung. Und nun sehen wir auch, wie an dieser Stelle das wesentliche Problem einer Logo-

therapie zu einer positiven Wendung drängt, oder, mit andern Worten, wie aus einer scheinbaren Schwäche dieser Therapie eine Stärke wird. Denn alsbald erweist sich jener Punkt, bis zu dem als äußerstem die Logotherapie vorgehen darf, nicht nur als für den therapeutischen Endzweck genügend, sondern geradezu als dessen Angelpunkt. Denn nichts braucht der Mensch, und gerade der neurotische, mehr als eben ein höchstmögliches Bewußtsein seiner eigenen Verantwortung. Darum kann alle Psychotherapie, im besonderen aber die Logotherapie, nicht genug den Akzent setzen auf die Verantwortlichkeit des Menschen, auf dessen Freiheit.

Ist es doch so, daß der Mensch allenthalben — somit nicht nur der Neurotiker — ständig bemüht erscheint, seiner Verantwortlichkeit zu entgehen und, statt sich zu verantworten (vor wem immer, sei es nun vor der Gemeinschaft oder dem eigenen Gewissen, oder vor seinem Gott), sich zu entschuldigen. Das Bewußtsein seines Verantwortlichseins unterdrückt er; seine Freiheit verleugnet er, und zwar dadurch, daß er ständig den Gegenpart der Freiheit: das Schicksal, gegen die Freiheit ausspielt — und damit seine Freiheit verspielt. Zu diesem Zwecke entschuldigt er sich nun mit verschiedenem: seine Freiheit verbirgt er sich hinter angeblich Schicksalhaftem sowohl aus seiner Umwelt als auch seiner Innenwelt, als auch seiner Mitwelt.

Die Freiheit gegenüber der Umwelt verdeckt er sich etwa, indem er die „Umstände“ (als „mildernde“) heranzieht. Zur Umwelt aber gehört vor allem alles Materielle, und nicht nur das grob Materielle, sondern auch das „Materielle“ in jenem Sinne, in dem etwa die materialistische Geschichtsauffassung von ihm spricht, also im Sinn von ökonomischen Verhältnissen. Daß und inwieweit der Mensch auch diesem scheinbaren Schicksal gegenüber zu-

mindest einen gewissen Spielraum seiner Freiheit besitzt, darauf wollen wir jetzt nicht näher eingehen; es genüge die Bemerkung, daß ein solcher freier Spielraum auch von jedem wohlverstandenen Sozialismus wenn schon nicht ausdrücklich anerkannt, so doch stillschweigend vorausgesetzt wird.

In bezug auf die Innenwelt nun, auf deren angeblich schicksalhafte Momente der Mensch vielfach sich ausredet, sind es nun nicht Umstände, sondern sind es gewisse seelische Zustände, oder Neigungen, oder auch biologisch begründete Anlagen, auf die der Mensch, und namentlich der seelisch kranke, zu rekurreren pflegt. Und hauptsächlich ist es hier das, was die Freudsche Psychoanalyse das „Es“ nennt, und das eben gerade vom Neurotiker als etwas Schicksalhaftes empfunden wird, dieses Es also ist es, was zum Vorwand dient, wo es um das Aufgeben der eigenen Freiheit geht. Da wir jedoch eingangs gesagt haben, daß speziell der neurotische Mensch der Erweckung des Verantwortungsbewußtseins so besonders bedarf, ist es nun klar, daß die Psychoanalyse unter Umständen der neurotischen Tendenz zur Selbstentschuldigung nur in die Hände arbeiten wird.

Die Psychoanalyse Freuds, das stehen wir nicht an zu behaupten, ist wohl die klassische Methode der Psychotherapie. Als solche kann sie aber heute als historisch betrachtet werden — „historisch“ mit jener doppelten Gefühlsbetonung, welche diesem Worte anhaftet: Sie war, geistesgeschichtlich gesehen, notwendig, sie ist aber, sachlich geprüft, heute unmöglich und unhaltbar geworden. Es ist dies analog zu verstehen wie etwa die Geschichte der „Aufklärung“: auch die Aufklärung war zu ihrer Zeit höchst notwendig und hatte zu ihrer Zeit ihre Mission; aber seither hat sie diese Mission längst erfüllt und sich überlebt und ist überholt. Aber muß es uns wundern, wenn es, innerhalb der Entwicklungsgeschichte der psycho-

therapeutischen Methoden, der Psychoanalyse ähnlich ergeht, — ist die Psychoanalyse nicht selber vielleicht am besten als eine „innere Aufklärung“ zu begreifen?

Wir haben vorhin angedeutet, daß dem Neurotiker eine spezifische Tendenz eignet, dem Bewußtsein seiner Selbstverantwortlichkeit und Freiheit zu entfliehen, indem er zu vermeintlich oder vorgeblich schicksalhaften Umständen und Zuständen seine Zuflucht nimmt. Er handelt also, könnte man sagen, im Sinne eines neurotischen Fatalismus. Und dieser Fatalismus äußert sich vor allem darin, daß der Neurotiker mit allem, was er in sich, in seinem seelischen Sosein vorfindet, daß er sich mit all dem auch abfindet. Aber fragen wir uns, ob denn etwa die Dispositionen, also die diversen psychologischen und biologischen Anlagen, die der Mensch in sich vorfinden mag, wirklich auch dazu da sind, sich mit ihnen einfach abzufinden? Fragen wir uns also, ob da nicht auch die Freiheit, die allem menschlichen Sein zutiefst zugrunde liegt, ein Wörtchen mitzureden hat? Nun, tatsächlich ist es so, daß die Dispositionen — disponibel sind. Das aber will heißen, daß sie „zur Disposition“ stehen, zur Verfügung stehen — und zwar wem? Eben unserer Freiheit! Die menschliche Freiheit beruht ja darauf, daß sie verfügen kann, daß sie Verfügung hat. Und alles menschliche Freisein ist eben letztlich ein Verfügungkönnen. Die sogenannten Dispositionen des Menschen sind also keineswegs etwas, was von vornherein sein (psychologisches oder biologisches) Schicksal ausmachen könnte; sie haben vielmehr ihren durchaus positiven Aspekt, und der wird dann sichtbar, wenn wir sie als „Verfügbarkeiten für“ — die Freiheit auffassen.

Aber diese Freiheit ihrerseits hat nun ebenfalls ihren doppelten Aspekt, einen negativen und einen positiven. Im

negativen ist sie „frei von“, im positiven „frei zu“, sie ist Freiheit vom Sosein und Freiheit zum Dasein. Dieses Dasein des Menschen aber ist im letzten: Verantwortlichsein. Und so wie die wesenhafte Freiheit des Menschen — gegenüber dem schicksalhaften Sosein, den inneren Dispositionen gegenüber — ein Verfügung haben bedeutet, genau so bedeutet sie — gleichsam von obenher, vom Positiven her gesehen — ein Verantwortung haben.

Wir haben schon davon gehört, daß und inwiefern die Akzentuierung des Verantwortlichseins gerade gegenüber dem neurotischen Daseinsmodus nötig ist. Nun hätten wir uns zu fragen, ob und wie sie auch möglich sei. Nun, möglich werden kann sie in einer Methode (der psychologischen Betrachtung wie der psychotherapeutischen Behandlung), die an Stelle der Automatie des seelischen „Apparats“ — als welchen die Psychoanalyse das menschliche Dasein auffaßt — die Autonomie der geistigen Existenz treten läßt. Diese Betrachtungsweise nennen wir Existenzanalyse. Im gleichen Augenblick wird uns jedoch bewußt, daß jene positive Wendung der Logotherapie, von der wir gesprochen und ausgesagt haben, sie mache aus einer scheinbaren Schwäche eine Stärke, daß jene positive Wendung somit, die um den Drehpunkt der zentralen Verantwortlichkeit des Menschen erfolgt, daß diese positive Wendung zugleich das Umschlagen der Logotherapie in eine Existenzanalyse bedeutet. Denn was ist Existenzanalyse anderes als eine Analyse des menschlichen Daseins auf sein zentrales Verantwortlichsein hin?

Damit aber erweist sich auch schon die Bedeutung der Existenzanalyse im Zusammenhang mit dem heutigen Thema: der Frage nach dem Sinn des Daseins. Denn tatsächlich ist die Existenzanalyse, als eine Deu-

tung des Menschen, als Deutung menschlichen Daseins, der Versuch einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn dieses Seins. Um es nun in kurzen Worten anzudeuten, auf welchem Wege sie an dieses Ziel heranstrebt, wollen wir die wichtigsten Stationen dieses Weges markieren: Zuerst gibt die Existenzanalyse der Frage nach dem Sinn des Lebens eine dialektische Wendung: sie erklärt, daß nicht der Mensch es sei, der da eine Frage stellen dürfte, sondern daß es paradoxerweise das Leben selber ist, das den Menschen befragt. Sodann zeigt sie auf, daß wir die Fragen, die uns das Leben stellt, nur dadurch beantworten können, daß wir unser Leben verantworten. Die Antwort, die wir zu geben haben, ist somit eine aktive. Aber mehr als dies: sie kann auch nur eine konkrete sein, sie kann nur dadurch erfolgen, daß wir je unser Leben, unser Dasein verantworten — unser Dasein im Hier und Jetzt. Diese Daseinsverantwortung — in ihrer äußersten Konkretheit und konkreten Bezogenheit auf die je meinige Person sowohl als auf die jeweilige Situation — diese Daseinsverantwortung macht sonach den gefragten Sinn des Daseins aus: das Verantwortlich-sein ist der Sinn des menschlichen Seins!

Nun erhebt sich aber eine wichtige Frage: Wir sprechen die ganze Zeit über von Sein, und vergaßen anscheinend das Werden — das Werden und Vergehen. Wir vergaßen, daß doch nur so wenig von dem, was ist, bleibt, bestehen bleibt. Wir vergaßen die offenkundige Vergänglichkeit alles Seins. Wie aber, so müssen wir uns jetzt fragen, kann Verantwortlichkeit als Grundzug unseres Daseins bestehen angesichts der Vergänglichkeit alles Seins?

Wenn wir uns ganz an den Eindruck — in seiner ganzen Tiefe — hingeben, den die Vergänglichkeit alles Seins auf uns macht, dann kommen wir schließlich zu einem Punkt, an dem angelangt wir nur noch sagen können: die Zukunft ist (noch) nicht, und die Vergangenheit ist auch nicht (ist nicht mehr); was wirklich ist, ist eigentlich nur die Gegenwart. Oder wir könnten auch sagen: die Zukunft ist nichts, und die Vergangenheit ist ebenfalls nichts. Und der Mensch steht dann da als ein Wesen, das aus dem Nichts kommt und ins Nichts geht — aus dem Nichts geboren, ins Sein „geworfen“, vom Nichts bedroht! Wahrlich, ein adeliges Wesen ist der Mensch in diesem Aspekt: ein „von und zu“ — von Nichts zu Nichts. Und es wäre dies nicht mehr als ein Wortwitz, wenn ihn nicht die zeitgenössische Philosophie selber und ernstlich gemacht hätte; sieht sie es doch für den Adel des Menschen und für seine Größe an und heißt sie es doch einen „tragischen Heroismus“, daß der Mensch vom Nichts herkommt und ins Nichts eingeht und trotzdem Ja sagt zu seinem Dasein.

Was wir hier vor uns haben, ist, wie Sie gemerkt haben werden, die Ausgangsposition der Existenzphilosophie. Ihrer Grundthese nun von der eigentlichen Wirklichkeit und einzigen Bedeutsamkeit der Gegenwart können wir als Gegenstück die Auffassung jenes Quietismus gegenüberstellen, der im Anschluß etwa an Platon und Augustinus statt der Gegenwart die Ewigkeit als die eigentliche Wirklichkeit ansieht. Und zwar die Ewigkeit im Sinne einer gleichzeitigen vierdimensionalen Wirklichkeit, eines Nunc stans, einer feststehenden, starren Realität — von je vorgesehen und von je vorbestimmt. Hier ist also nicht die Wirklichkeit der Zukunft und die der Vergangenheit wegeskamotiert, sondern die Wirklichkeit der Zeit überhaupt. Die Zeit ist dieser Auffassung zufolge vielmehr nur

Schein; das Werden und Vergehen, das Auseinanderfallen in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ist nur eine Täuschung unseres Bewußtseins. Und dieses Bewußtsein gleitet sozusagen hinweg, etwa wie ein Scheinwerfer, über das an sich gleichzeitige Sein, so daß ihm als ein Nach-einander erscheint oder zu kommen und zu gehen scheint, was in Wahrheit nebeneinander besteht.

Es ist nun klar, daß dieser Quietismus in unmittelbarer Konsequenz in einen Fatalismus hineinführen wird: der Mensch wird glauben, die Hände in den Schoß legen zu dürfen — nachdem ja ohnehin alles schon „ist“. Aber dieser Fatalismus, der sich aus dem quietistischen Blick auf das ewige Sein ergibt, findet sein Gegenstück in jenem Pessimismus, der die notwendige Konsequenz des existenzphilosophischen Blicks auf das ständige Werden ist, auf die Unbeständigkeit des Seins, auf das Werden und Vergehen.

Wenn Sie nun die Stellungnahme der Existenzanalyse — einerseits gegenüber der Existenzphilosophie und andererseits gegenüber dem Quietismus — verstehen wollen, dann empfiehlt es sich, wenn ich Ihnen einmal an Hand eines Gleichnisses nochmals kurz die beiden verschiedenen und entgegengesetzten Auffassungen klarmache, von denen soeben die Rede war: Stellen Sie sich, als symbolhafte Darstellung der Zeit, eine Sanduhr vor: im oberen Teil hätten wir dann die Zukunft vor uns, das was noch kommt — den Sand, der durch die enge Stelle der Sanduhr erst noch hindurchfließen wird, und im unteren Teil die Vergangenheit, das was schon gewesen ist — den Sand, der die enge Stelle schon passiert hat; diese Enge selber jedoch stellte die Gegenwart dar. Was tut nun die Existenzphilosophie? Sie sieht nur diese Enge der Sanduhr — den Engpaß der Gegenwart —, während sie das obere und das untere Gefäß, Zukunft und Ver-

gangenheit, hinwegleugnet. Der Quietismus hingegen sieht die Sanduhr wohl in ihrer Gesamtheit, den Sand selbst aber sieht er für eine starre Masse an, die in Wirklichkeit auch gar nicht „fließt“. Vielmehr ist es im quietistischen Aspekt ja so, daß das Bewußtsein, die „Enge des Bewußtseins“(!), über die feststehende, vierdimensionale, gleichzeitige bzw. zeitlos-ewige Realität hinweggleitet; in diesem Aspekt gleitet also nicht der Sand durch die Enge der Sanduhr, sondern gleichsam die Enge selber durch den Sand.

Die Existenzanalyse nun behauptet, daß die Wahrheit tatsächlich beiläufig in der Mitte liegt. Sie sagt nämlich: Die Zukunft ist wirklich nichts; aber die Vergangenheit ist die eigentliche Wirklichkeit! Und wie kommt die Existenzanalyse zu dieser Auffassung? Dies soll noch immer am Bilde der Sanduhr erläutert werden:

Das Gleichnis von der Sanduhr, wie jedes Gleichnis, hinkt nämlich. Aber gerade daran läßt sich zeigen, was die Zeit zutiefst bedeutet. Nun: es gehört zum Gebrauch einer Sanduhr dazu, daß wir sie umdrehen, sobald das obere Gefäß leer geworden ist. Die Zeit jedoch, und das gehört zu ihrem Wesen, ist nicht umkehrbar, sie ist irreversibel! Aber mehr als dies: wenn wir eine Sanduhr rütteln und schütteln, dann können wir die Sandkörnchen vollends durcheinander wirbeln. Bei der Zeit jedoch verhält es sich anders, zumindest teilweise: wohl ist die Zukunft mobil — besser gesagt: sie ist für uns disponibel, das heißt wir können über sie verfügen, sie anders machen bzw. selber anders werden. Aber die Vergangenheit ist fixiert! Im unteren Gefäß der Sanduhr „Zeit“, um zum Gleichnis zurückzukehren, ist der Sand, der den Engpaß „Gegenwart“ einmal passiert hat, fixiert. Es ist also so, als ob es in diesem Gefäßteil so etwas wie ein Fixiermittel, oder wollen wir lieber sagen: ein Konservierungs-

mittel gäbe. Denn tatsächlich ist in der Vergangenheit alles Vergangene „aufgehoben“ durchaus im Hegelschen Doppelsinn: es ist nicht nur „liquidiert“, sondern auch aufbewahrt, also konserviert; es ist der Sand im unteren Teil der Sanduhr also nicht etwa durch ein Lösungsmittel „aufgelöst“.

Die Existenzanalyse stellt nun, angesichts der tatsächlichen Vergänglichkeit alles Seins, folgende Behauptung auf: Vergänglich sind eigentlich nur die Möglichkeiten, die Chancen zur Wertverwirklichung, die Gelegenheiten, die wir zum Schaffen oder zum Erleben — oder zum Leiden (nämlich zum rechten Leiden, zum aufrechten Leiden von wirklich Unabänderlichem, von echt Schicksalhaftem) haben: sobald wir diese Möglichkeiten jedoch verwirklicht haben*), sind sie nicht mehr „vergänglich“, vielmehr sind sie „vergangen“, sie sind vergangen — und das will heißen: eben in ihrem Vergangensein „sind“ sie! Denn gerade in ihrem Vergangensein sind sie ja aufbewahrt, und nichts kann ihnen mehr etwas anhaben, nichts kann mehr das, was einmal geschehen, was einmal vergangen ist, aus der Welt schaffen: einmal vergangen, ist es vergangen ein für allemal und „für alle Ewigkeit“.**)

*) Entsprechend dieser dreifachen Möglichkeit, Werte zu verwirklichen, sprechen wir von schöpferischen, Erlebnis- und Einstellungswerten.

**) Was zu Ende ist, ist endgültig zu Ende; aber es ist eben auch end-gültig; in seinem Zu-Ende-sein bleibt es gültig, und insofern bleibt es auch — bestehen! Wie steht es aber, so müssen wir uns nun fragen, um Dinge wie Reue und Sühne — angesichts der Irreversibilität des Verwirklichten: stehen sie nicht in Widerspruch dazu? Nein; denn Reue und Sühne sind ja selber auch jeweils verwirklicht. Auch die Bewältigung des Schicksals, wie sie in der Verwirklichung von Einstellungswerten erfolgt, also die Erlösung von der geschehenen Geschichte, ist inzwischen selber Geschichte geworden, nämlich geschaf-

Jetzt sehen wir aber auch, daß und wie die Existenzanalyse dem Pessimismus des existenzphilosophischen reinen Gegenwartsaspekts einen Optimismus der Vergangenheit entgegenhält. Ich habe die Frage, wie sich ein „Optimist der Vergangenheit“ zum Pessimisten verhält, einmal an folgendem Gleichnis klarzumachen versucht: Der Pessimist gleicht einem Manne, der vor einem Wandkalender steht und wehmütig zusieht, wie dieser Kalender — von dem er täglich ein Blatt abreißt — immer schwächer und schwächer wird. Der Optimist hingegen gleicht einem, der das Kalenderblatt, das er jeweils entfernt, fein säuberlich auf die bisher abgenommenen Blätter legt, sich auf der Rückseite Notizen macht darüber, was er an diesem Tage getan oder erlebt hat, und nicht ohne Stolz auf die Gesamtheit dessen zurückblickt,

fene. Mit andern Worten: die Reue ist genau so untillbar wie die Schuld! Auch nachdem in der „Tat“ (eigentlich müßte man sagen: in einer Untat) ein schöpferischer Wert verwirklicht wurde, kann in der Reue noch immer ein Einstellungswert verwirklicht werden. Daß schließlich die im richtigen Verhalten zur selbstverschuldeten Vergangenheit als schicksalhafter Gegebenheit verwirklichten Einstellungswerte ihrerseits die Plattform abzugeben vermögen für die Verwirklichung neuerlicher schöpferischer Werte, ist evident: aus den Fehlern der Vergangenheit lernen wir für die Zukunft — um es banal auszudrücken; oder — um es weniger trivial zu sagen und mit Schopenhauer zu sprechen: kein Geld ist besser angelegt als das, worum wir uns haben prellen lassen; denn dafür haben wir unmittelbar Klugheit eingehandelt. Die Einstellungswerte aber sind die einzigen, deren Verwirklichung buchstäblich noch bis zum letzten Augenblick möglich ist; denn buchstäblich bis zum letzten Augenblick ist es dem Menschen möglich, zum Schicksal sich ein-, sich umzustellen — zu allem Schicksal, und so denn auch zum schicksalhaft gewordenen (weil fertig gewordenen) Lebens ganzen. So und nur so ist es auch zu verstehen, daß Menschen zu der Auffassung gekommen sind, das ganze Leben lasse sich auch noch rückwirkend durch eine einzige große Reue in einem einzigen kleinen Moment, eben „im letzten Moment“, sühnen, weihen, sinnvoll machen.

was da alles in diesen Blättern festgelegt — was alles in diesem seinem Leben „festgelebt“ ist.

Bedenken Sie doch nur einmal, was solch ein Gesichtspunkt gegenüber dem Vergangensein — wobei wir ja von nun an immer den Akzent auf „Sein“ setzen! — praktisch, im Leben des Menschen, bedeuten kann. Stellen Sie sich doch bloß einmal vor, eine Kriegerwitwe wäre verzweifelt und hielte ihr künftiges Leben für sinnlos, eben weil sie ihren Mann verloren und vielleicht nur ein einziges Jahr des Eheglücks erlebt hat. Was muß es ihr doch bedeuten, zu hören und zu wissen, daß sie immerhin dieses Jahr reinen Glücks „hinter sich gebracht“ hat, daß sie es hineingerettet hat ins Vergangensein, wo es geborgen ist „für alle Zeit“, und daß ihr nichts und niemand mehr die Tatsache, es eben nun einmal erlebt zu haben, nehmen kann.

Nun könnte einer fragen: Wer wird nach dem Tode dieser Frau die Erinnerung an ihren Mann und an ihr Glück „lebendig“ erhalten? Dazu wäre nun folgendes zu sagen: Ob sie oder überhaupt jemand erinnernd daran zurückdenkt oder nicht, das ist ebenso unwesentlich, wie es unwesentlich ist, ob wir an etwas, was neben uns noch besteht, denken oder auf es hinblicken, oder nicht: es besteht unabhängig von unserem Bewußtsein und von dessen Zuwendung zu ihm, und so besteht nicht nur alles unabhängig von unserer subjektiven Hinwendung, sondern ebenso unabhängig besteht es auch fort. Freilich „nehmen wir nichts ins Grab mit“; aber ist die Totalität des Lebens, das wir gelebt haben und im Sterben eben fertiggelebt haben, ist diese Totalität nicht etwas, was außerhalb aller Gräber bleibt, und außerhalb ihrer eben auch bleibt? Und nicht nur trotz der Ver-

gänglichkeit bleibt, sondern eben gerade in seinem Vergangensein aufbewahrt bleibt?*)

Nun, vergänglich ist alles. Gebe sich niemand der Illusion hin, daß etwa ein leibliches Wesen, das leibhafte Kind, das wir in die Welt gesetzt haben, weniger vergänglich sei als vielleicht ein großer Gedanke, oder die große Liebe — der jenes Kind entsprungen sein mag. Vergänglich ist all dies gleichermaßen! „Das Leben des Menschen währet siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt, achtzig, und wenn es köstlich war, dann ist es Mühe und Arbeit gewesen.“ Nun: der „große Gedanke“ dauert, in der Zeit, vielleicht sieben Sekunden; und wenn er gut war, dann hat er die Wahrheit enthalten. Aber vergänglich ist er, der große Gedanke, genau so, und nicht mehr, als das kleine Kind oder die große Liebe; vergänglich ist alles.

Aber auch ewig ist alles! Und nicht nur das; sondern es verewigt sich auch ganz von selbst! Darum brauchen wir uns gar nicht darum zu kümmern, daß „wir“ es verewigen; sobald wir es nur einmal „gezeitigt“ haben, sobald es von unserem Leben „gezeitigt“ wurde, — verewigen tut es sich schon von selbst. Wir haben also nicht darum Sorge zu tragen, daß etwas verewigt werde; aber um so mehr tragen wir Verantwortung — Verantwortung dafür, was alles da verewigt wird, indem es eben von uns gezeitigt wird!

*) Diesem Aufbewahrtbleiben im Vergangensein tut es nicht Abbruch, wenn das Vergangene aus dem Bewußtsein (aus dem Gedächtnis) verloren wurde: auch aus dem Bewußtsein verloren, läßt es sich nicht aus der Welt schaffen, sondern ist und bleibt es „in die Welt geschaffen“; ja selbst dann, wenn es uns überhaupt nie zum Bewußtsein gekommen, ist es — zur Welt gekommen! Das Vergangensein mit dem Erinnertwerden identifizieren, hieße also, unsere Konzeption vom Seinscharakter des Vergangenseins ganz und gar subjektivistisch bzw. psychologistisch uminterpretieren.

Ins Protokoll der Welt „aufgenommen“ wird alles, unser ganzes Leben und all unser Schaffen und Lieben und Leiden; aufgenommen wird es in dieses Protokoll und „aufgehoben“, aufbewahrt bleibt es in ihm. Es ist also nicht so, wie ein großer Existenzphilosoph es sieht: daß die Welt gleichsam ein Manuskript ist — ein Manuskript, das überdies in einer „Chiffreschrift“ abgefaßt ist. Nein, die Welt ist kein Manuskript, das wir zu entziffern haben (und nicht entziffern können) — die Welt ist vielmehr ein Protokoll, das wir zu diktieren haben!

Und dieses Protokoll ist dramatisch. Hat doch Martin Buber uns gelehrt, daß das Leben des Geistes nicht monologisch, sondern dialogisch sei. Und haben wir nicht selber gefunden, daß es das Leben ist, das uns ständig Fragen stellt? Und verstehen wir jetzt nicht endlich, warum das Protokoll der Welt dramatisch ist? Weil es mit das Protokoll unseres Lebens ist, und unser Leben letztlich ein Verhör ist: ständig stellt uns das Leben Fragen, ständig geben wir dem Leben Antwort — wahrlich, das Leben ist ein Frage- und Antwort- — Ernst.

Und das Protokoll der Welt ist unverlierbar; das macht den Trost und unsere Hoffnung aus. Aber es ist nicht nur unverlierbar, sondern auch unkorrigierbar, und das ist eine Warnung und eine Mahnung an uns. Denn wenn wir sagten, daß sich nichts Vergangenes aus der Welt schaffen lasse, — bedeutet das nicht eine Mahnung, es eben in die Welt zu schaffen? Und jetzt zeigt sich, daß wir nicht nur dem existenzphilosophischen Pessimismus (der Gegenwart) einen Optimismus der Vergangenheit entgegensetzen konnten, sondern, daß wir auch, gleichzeitig damit, dem quietistischen Fatalismus

(der Zeitlosigkeit) einen Aktivismus der Zukunft gegenüberstellen könnten. Denn gerade angesichts der „ewigen“ Aufbewahrtheit des Seins im Vergangensein wird nun alles darauf ankommen, was wir, in der Gegenwart, im Augenblick, in dieses Vergangensein „hineinschaffen“.

Aber was ist eigentlich dieses „Schaffen ins Sein“, in die Vergangenheit? Es ist letztlich ein Schaffen aus dem Nichts — aus dem Nichts der Zukunft!

Und jetzt verstehen wir auch, warum alles Sein so vergänglich ist, warum alle Dinge so flüchtig sind: Alles ist „flüchtig“ — weil es auf der Flucht ist! Auf der Flucht vor dem Nichts der Zukunft in das Sein der Vergangenheit. Wie in einem Horror vacui, einem Schrecken vor dem Nichts, fürchtet alles das Nichts der Zukunft, und flüchtet vor diesem Nichts, und stürzt in die Vergangenheit und in ihr Sein. Aber vor dem „Engpaß“ der Gegenwart — da staut es sich und drängt es sich, und da „harrt alles der Erlösung“ . . . Der Erlösung, die ihm zuteil wird, indem es — als Ereignis — im Vergehen eingeht ins Vergangensein, oder — als unser Erlebnis und unsere Entscheidung — von uns eingelassen wird in die Ewigkeit.

Der Engpaß der Gegenwart, diese enge Stelle, die vom Nichts der Zukunft hinüberführt ins (ewige) Sein der Vergangenheit, ist nun, als Grenzfläche zwischen dem Nichts und dem Sein, zugleich die Grenzfläche — der Ewigkeit. Daraus ergibt sich aber nicht weniger, als daß die Ewigkeit, als begrenzte, eigentlich eine endliche Ewigkeit ist. Sie reicht jeweils nur bis zur Gegenwart heran. Bis zu jener Gegenwart, in der wir entscheiden, was da Einlaß findet in die Ewigkeit. So ist diese Grenzfläche der Ewigkeit, diese Grenzfläche zwischen dem Nichts der Zukunft und dem Sein der Vergangenheit, in einem

damit jene Stätte, auf der in jedem Augenblick die Entscheidung fällt, was als von uns Gezeitigt sich von selber verewigt.

Und nun sehen wir ein weiteres: Wenn man im alltäglichen Sinne von Zeitgewinn spricht, dann denkt man immer an einen Gewinn von Zeit durch Hinausschieben in die Zukunft. Wir aber wissen jetzt: wir „gewinnen Zeit“ — wir gewinnen „an“ Zeit, oder wir gewinnen die Zeit „für uns“, indem wir etwas, statt es in die Zukunft hinauszuschieben, gerade umgekehrt in die Vergangenheit hineinretten.

Wie ist es nun aber, wenn die Sanduhr, die uns so lange als Gleichnis gedient hat, ausgeronnen ist? Wie ist es also, wenn — die Zeit verronnen ist? Wenn das Dasein demnach „geronnen ist“, wenn es zur Endgültigkeit gerinnt? Dies ist der Fall im Tode.

Im Tode ist alles immobil geworden, nichts ist disponibel; dem Menschen steht nichts mehr zur Verfügung — kein Leib und keine Seele mehr ist ihm da verfügbar: es kommt zum totalen Verlust des psychophysischen Ich. Was bleibt, ist nur noch das Selbst, das geistige Selbst. Der Mensch hat also nach dem Tode kein Ich mehr — er „hat“ überhaupt nichts mehr, er „ist“ nur mehr: eben sein Selbst.

Und wenn man behauptet, im Sterben sehe der Mensch, etwa der im Gebirge abstürzende Kletterer, sein ganzes Leben wie in einem Filmraffer in unheimlicher Schnelligkeit nochmals vor sich ablaufen, dann könnten wir jetzt sagen: im Tode ist der Mensch der Film selbst geworden. Er ist nunmehr sein Leben, sein gelebtes Leben; er ist seine eigene Geschichte, sowohl die ihm geschehene als die von ihm geschaffene. Und so ist er auch sein eigener Himmel und seine eigene Hölle, je nach dem.

So gelangen wir aber auch zu der Paradoxie, daß die eigene Vergangenheit des Menschen die eigentliche Zukunft ist, die er zu gewärtigen hat.*) Im Tode hat der Mensch zwar kein Leben, aber dafür ist er es. Und daß es das gewesene Leben ist, das er nunmehr „ist“, das kann uns nun nicht mehr stören; wissen wir doch, daß das Gewesensein die sicherste Form von Sein überhaupt ist!

Dieses Gewesensein aber ist recht eigentlich ein Gewesensein im Sinne des Perfectum — und keineswegs mehr etwa des Imperfectum! Denn das Leben ist ja jetzt vollendet — erst als vollendetes „ist“ es ja. Während also im Laufe der Zeit, im Verlauf des Lebens, ähnlich wie beim Hindurchlaufen der Sandkörner durch die enge Stelle der Sanduhr, immer aufs neue immer nur einzelne faits accomplis in die Vergangenheit eingehen, ist jetzt, nach dem Tode, das ganze Leben, die Lebenstotalität, eingegangen ins Vergangensein — als par-fait accompli!

Aber dies führt uns zugleich zu einer zweiten Paradoxie, und einer doppelten noch dazu: Denn wenn wir davon sprachen, daß wir etwas in die Welt schaffen, indem wir es in das Sein der Vergangenheit hineinschaffen; dann ist es erstens der Mensch selbst, der sich in die Welt schafft, er setzt „sich selbst“ in die Welt; und zweitens wird er nicht mit seiner Geburt in die Welt gesetzt, sondern er setzt sich selber in die Welt erst im Tode.

Wenn wir aber bedenken, daß es ja das Selbst ist, das er im Tode (selber) in die Welt setzt, dann werden wir über diese Paradoxie nicht mehr erstaunt sein. Denn das Selbst „ist“ ja eigentlich nicht, es „wird“ doch immer erst! Es kann somit gar nicht anders „sein“ denn als ge-

*) Der lebende Mensch hat Vergangenheit und hat Zukunft; der Sterbende hat keine Zukunft mehr, sondern nur mehr Vergangenheit; der Tote aber ist seine Vergangenheit.

wordenes, eben als fertig gewordenes. Und fertig geworden ist es erst — im Augenblick des Todes.

Freilich, vom alltäglichen Menschen wird der Tod immer wieder mißverstanden. — Wenn der Wecker ratscht und uns aus dem Traum aufschreckt, dann erleben wir, noch im Traum befangen, den „Weckreiz“ wie einen furchtbaren Einbruch in die Traumwelt, und wir wissen nicht, daß uns der Wecker zu unserem eigentlichen Sein, zur Tagwelt aufweckt. Ergoht es nun dem Sterbenden nicht ähnlich? Erschrecken wir Sterbliche nicht ebenfalls vor dem Tode? Mißverstehen nicht auch wir, daß und inwiefern er uns zu einer eigentlicheren, realeren Realität unserer selbst erweckt?

Und die zärtliche Hand, die uns aus dem Schlaf weckt — mag ihre Bewegung noch so zärtlich sein: wieder erleben wir nicht ihre ganze Zärtlichkeit, nein, wir empfinden sie wie einen schrecklichen Einbruch in unsere Traumwirklichkeit, sobald sie versucht, unseren Schlaf hinwegzuscheuchen; auch den Tod, der unser Leben fortnimmt von uns, erfahren wir im allgemeinen wie etwas Furchtbares, das an uns geschieht, und wir ahnen kaum, wie gut er es mit uns meint . . .

Wir sagten vorhin, der Tod würde vom alltäglichen Menschen mißverstanden; das ist zu wenig gesagt: die Zeit wird mißverstanden! Denn wie steht der durchschnittliche Mensch zur „Zeit“? Er sieht nur das Stoppelfeld der Vergänglichkeit — aber er sieht nicht die vollen Scheunen der Vergangenheit. Er will, daß die Zeit stillstehe, auf daß nicht alles vergänglich sei; aber er gleicht darin einem Manne, der da wollte, daß eine Mäh- und Dreschmaschine stille steht und am Platz arbeitet, und nicht im Fahren; denn, während die Maschine übers Feld rollt, sieht er — mit Schauern — immer nur das sich vergrößernde

Stoppelfeld, aber nicht die gleichzeitig sich mehrende Menge des Kornes im Innern der Maschine. So ist der Mensch geneigt, an den vergangenen Dingen nur zu sehen, daß sie nicht mehr da sind; aber er sieht nicht, in welche Speicher sie gekommen. Er sagt dann: sie sind vergangen, weil sie vergänglich sind — aber er sollte sagen: vergangen sind sie; denn: „einmal“ gezeitigt, sind sie „für immer“ verewigt!

Hier machen wir halt und besinnen uns darauf, was sich jetzt herausgestellt hat: Die Verantwortung als tiefster Grund menschlichen Seins wird angesichts der Vergänglichkeit alles Seins keineswegs in ihrer letzten Sinnbedeutung zunichte, im Gegenteil, das Verantwortlichsein des Menschen, als der Sinn seines Daseins, ist in der Vergänglichkeit sogar fundiert. Fundiert nämlich, wie wir gesehen haben, in jenem „Aktivismus der Zukunft“, der sich uns aus dem „Optimismus der Vergangenheit“ ergab: aus dem Wissen um das Sein des Vergangenen!

Nun aber, nachdem wir bereits eingangs den Psychologismus und auch den Biologismus als Leugner menschlicher Freiheit einer kritischen Beleuchtung unterzogen und dabei gesehen haben, wie wenig der Fatalismus, erst recht der neurotische, zu recht besteht, nunmehr wollen wir uns der nicht minder notwendigen Kritik des Soziologismus zuwenden. Denn auch er, gleich dem Psychologismus und dem Biologismus, will uns die Freiheit und damit das Verantwortlichsein des Menschen verdunkeln. Auch der Soziologismus (er, und natürlich nicht etwa die Soziologie als solche) läßt es zu, daß der Mensch, statt sich zu verantworten, sich entschuldige, und zwar unter Berufung jetzt nicht auf die Umwelt oder die Innenwelt, auf materielle Umstände oder psycho-

physische Zustände, sondern jetzt unter Berufung auf die Mitwelt — auf das Kollektiv. Hier redet sich der Mensch also nicht, wie im Psychologismus, auf das „Es“ im Sinne Freuds aus, sondern auf das „Man“ im Sinne von Heidegger. Und wiederum spielt er das scheinbare Schicksal, das er als vermeintliches bloßes Objekt soziologischer Gesetzmäßigkeiten und Bedingtheiten angeblich einfach zu erleiden hat, gegen seine apriorische Freiheit aus. Aber es gibt keine kollektive Entschuldigung! Immer hat der Mensch einen gewissen freien Spielraum, auch den Bindungen und Einflüssen seitens eines Kollektivs gegenüber. Er kann sich von ihnen beeinflussen lassen, aber er muß es keineswegs. Immer kann er auch anders. Und wenn er es nicht zu können glaubt oder vorgibt, wenn er anscheinend keine Freiheit mehr hat, dann hat er sich seiner Freiheit — eben freiwillig — begeben.

Freilich: wenn wir so etwas wie eine kollektive Entschuldigung bestreiten, dann müssen wir auch einen Schritt weiter gehen und die Konsequenz daraus ziehen, und dann können wir auch so etwas wie eine Kollektivschuld nicht ohne weiteres anerkennen. —

Wir haben im Anfang unserer Untersuchung uns bemüht, festzustellen, daß eine Existenzanalyse als Analyse des menschlichen Daseins auf Verantwortlichsein hin nötig sei — nicht zuletzt im Sinne einer psychotherapeutischen Methode, und zwar im Gegensatz zur Psychoanalyse; des weiteren haben wir es unternommen, festzustellen, daß Existenzanalyse auch möglich sei — möglich als Bewußtmachen des Verantwortungshabens, des Verantwortlichseins und Freiseins des Menschen auch gegenüber jenen psychologischen, biologischen und soziologischen Bedingtheiten, die ihm primär als Schicksalhaftes gegenüberübertreten. In bezug auf diese Frage nach der Möglichkeit einer Existenzanalyse erhebt sich nun aber noch eine

letzte: ist denn, so werden wir jetzt fragen, Existenz überhaupt analysefähig?

Wiederum sind wir gezwungen, an Hand eines Gleichnisses jenen Sachverhalt zu erhellen, der allein die Antwort geben kann und soll. — Es ist bekannt, daß jene Stelle im Zentrum der Netzhaut, auf der die optischen Sinneseindrücke am deutlichsten wahrgenommen werden; jene Stelle, die deshalb auch ausdrücklich als „Stelle des deutlichsten Sehens“ bezeichnet wird, — daß diese Stelle keineswegs identisch ist mit der Stelle, auf der auch am hellsten gesehen wird! Denn jeder kann leicht beobachten, daß er etwa in der Dämmerung oder Dunkelheit Helligkeitsunterschiede und damit die letzten sichtbaren Konturen der Gegenstände am ehesten dann wahrnimmt, wenn er sie nicht direkt anvisiert, sondern an ihnen vorbeiblickt. Ganz analog ergeht es nun dem Wissenschaftler, der das Dasein des Menschen, den menschlichen Seinsmodus als einen besonderen, also das, was wir Existenz nennen, in den Blick zu bekommen trachtet: sobald und solange er das eigentlich menschliche Sein zu einem Objekt im Sinne der Naturwissenschaft macht, wird es ihm überhaupt nicht zur Gegebenheit gelangen; er wird allenfalls nur das Sosein sehen, das „am“ Menschen ist, das Sosein, das ein Mensch hat, aber nie wird er Dasein erblicken: jenes Dasein, das der Mensch (und nur er) als solcher „ist“. Und erst dann, wenn wir menschliches Dasein sozusagen „exzentrisch“ vom Blickpunkt der „exakten“ Naturwissenschaft anvisieren (man beachte die Alliteration an „zentrale“ Netzhautstelle des „deutlichsten“ Sehens!), nur dann wird er nicht nur menschliches Sosein, sondern auch menschliches Dasein, also das Wesen des Menschen in den Blick bekommen.

Aber eine letzte Frage: zugegeben, daß in diesem Sinne Existenzanalyse sowohl nötig als auch möglich ist, — ist der Mensch von heute, im besonderen aber der Arzt der Gegenwart, auch fähig zu solcher Sicht? Vergessen wir doch nicht jene Entwicklungsreihe, die durch folgende Stationen markiert ist: Geburt des Naturalismus und, als Anwendung der Naturwissenschaften, des Technizismus zu Beginn der Neuzeit — Reife des Naturalismus und des Technizismus im 19. Jahrhundert. Beides mußte notwendig auf die Medizin, auf die ärztliche Haltung, abfärben. Und so kam es, daß die Medizin, noch zu Beginn der Neuzeit (man denke nur an Paracelsus) durchaus Heilkunst, im 19. Jahrhundert zur Heilkunde degradiert wurde, um in unserem Jahrhundert vollends zur bloßen Heiltechnik herabzusinken. Ist es doch gerade die Medizin, in der sich jetzt der Jahrhunderte alte Naturalismus und Technizismus am meisten verquicken, indem sie — man nennt es ja so: zur Biotechnik verschmolzen.

Daß all die Sachlichkeit, mit der nunmehr der Mediziner an sein Objekt — nämlich das menschliche Subjekt — herantritt, eine totale Versachlichung der menschlichen Person mit sich brachte, leuchtet von selbst ein. Am klarsten wird dies etwa bei einer wissenschaftlichen Erscheinung wie dem Behaviourismus: Er hat es total zustande gebracht, die menschliche Person — ihrem Wesen nach doch konstituiert durch ein freies (geistiges) Sichverhalten zu einem (leiblichen oder seelischen) Sachverhalt — selber zu einem bloßen Sachverhalt zu machen!

Aber die menschliche Person hat ihre Waffen und setzt sich zur Wehr gegen den Versuch einer vollendeten Versachlichung, Verdinglichung, Objektivierung, sowie gegen die Entwertung, die ihr damit widerführe, — gegen

die Entwürdigung des Menschen. Und diese Waffe ist die Scham. Mit ihr wehrt sich der Mensch gegen das totale Objektwerden, gegen die volle Preisgabe und Auslieferung seines Innersten an den objektivierenden naturwissenschaftlichen Blick. Glaube keiner, daß bei diesem Innersten, diesem Intimen, das die menschliche Person dem kalten nüchternen Auge verwehrt, daß es dabei nur um „Intimitäten“ im herkömmlichen sexuellen Sinne gehe, die also etwa speziell dem psychoanalytischen Zugriff entzogen werden sollen; o nein, auch das intime religiöse Erleben widersetzt sich der unberufenen Bloßlegung oder gar Schaustellung. Und ich kenne eine Patientin, die in der Psychotherapie ohne die geringsten Hemmungen jedes sexuelle Abenteuer im Detail zur Sprache brachte; während sie die größten Hemmungen und ich als Arzt die größten Schwierigkeiten hatte, als es galt sie zur Besprechung ihres innersten religiösen Erlebens zu bewegen.

Der Arzt darf eben nie vergessen, was Nietzsche einmal gesagt hat: „Das Menschlichste ist, jemandem Scham ersparen“. Das zu ignorieren, kann sich höchstens der Arzt des Leibes, also der Arzt im engeren Wortsinn leisten. Der Chirurg kann es sich wohl leisten, den Menschen zum reinen Objekt zu machen, ja er muß es tun. Denn er weiß nur allzu gut, wie störend es sich bei chirurgischen Eingriffen auswirkt, wenn er den Patienten als Menschen wahrnimmt, etwa wenn er ihn jammern hört.

Der Chirurg, sagten wir, kann es sich leisten, den Menschen total zum Objekt zu machen — zum Objekt einer Operation. Er blendet die Wirklichkeit des Menschen als eines Subjekts, als einer Person, ab. Dieses Abblenden wird tatsächlich vollzogen: alles, was nicht zum „Operationsfeld“, zum Felde der Akt-ion — am Pat-ienten — dazu-

gehört, wird buchstäblich „abgedeckt“ (nämlich mit weißen Tüchern).

Aber die Existenzanalyse, wenn sie den Menschen zum „Objekt“ etwa einer Psychotherapie macht, darf den Subjektcharakter des Menschen keineswegs ignorieren. Im Gegenteil, sie ist Ko-„operation“ mit dem Subjekt! Sie muß den Menschen — schon ex definitione! — als „existentielles“ Wesen fassen, und mit dem Subjektcharakter muß sie ihm als sein Wesen die Freiheit und die Verantwortung belassen; ja, viel mehr als dies: sie muß ihm Freiheit und Verantwortlichkeit allererst verschaffen. Denn dann und nur dann wird sie an seine Verantwortlichkeit auch appellieren können. Dazu aber ist sie da!

Der Arzt aber wird sich immer wieder zurückreißen müssen in jene menschliche Haltung, von der her er auch das Menschliche am Objekt, den Menschen als Menschen sieht; aber um dies zu können, wird er sich jeweils nur zu fragen brauchen: „Was würde ich an Stelle dieses Menschen tun?“ Damit hat er sich schon in die Existenz des Andern versetzt. Diese Umstellung führt ihn allerdings über die schlechthin ärztliche, etwa über die chirurgische Zielsetzung weit hinaus. Sie bedeutet die Wendung von der nur-ärztlichen Sorge zur ärztlichen Seelsorge. Diese aber beginnt genau dort, wo das chirurgische Handeln aufhört: Wenn der Chirurg die Operationshandschuhe ablegt, nachdem er beispielsweise bei einer Probe-Laparotomie die Inoperabilität eines Karzinoms festgestellt, oder aber eine Amputation vorgenommen hat, wenn also der Chirurg dann die Operationshandschuhe ablegt und nun gleichsam die Hände in den Schoß legen muß, dann fängt das Problem einer ärztlichen Seelsorge an: Was wird, was soll der Kranke jetzt tun, wie soll er sich zum Faktum seiner Unheilbarkeit oder

seiner Invalidität einstellen? Und in diesem Sinne ist Existenzanalyse, als ärztliche Seelsorge, längst nicht mehr Therapie am Organismus, sondern bereits Therapie an der Person — an jenem Geistigen, das selber nie (nicht einmal bei den sogenannten Geisteskrankheiten) krank werden kann, das vielmehr zur jeweiligen Krankheit, leiblichen wie seelischen, sich einstellt.

Hier gilt aber eines: erst lernen, dann lehren. Denn wie oft ist doch das, was wir als Ärzte diesbezüglich mit-ansetzen, an Leistungen seitens unserer Kranken, an leidendem Leisten angesichts schwerster schicksalhafter Belastungen, wie oft ist dies doch weit eher dazu angetan, uns mit dem Gefühl der Verehrung zu erfüllen, als mit dem Willen zu Belehrung!

Und was ist das nun, was wir von so manchem unserer Kranken lernen könnten? Es ist die Verwirklichung dessen, was ich als Einstellungswerte bezeichnet habe, jener Werte nämlich, die dadurch verwirklicht werden, daß wir zu etwas Schicksalhafterem uns irgendwie einstellen, jener Werte also, die eben darin zur Geltung kommen, wie einer sich zu einem schicksalhaften Tatbestand verhält, wie einer diesen Tatbestand gleichsam als sein Kreuz auf sich nimmt, wie einer leidet.

Es ist klar, daß ein Einstellungswert in diesem Sinne sich von vornherein nur dann verwirklichen läßt, wenn das, zu dem der Mensch sich einstellt, eben auch wirklich schicksalhaft ist — und das heißt soviel wie: daß es auch wirklich unabänderlich ist. Denn es wäre ein Widerspruch in sich selbst, wenn man sich dem Erleiden, dem Erdulden, der „Duldung“ von etwas hingäbe, das kein notwendiges Leiden darstellt, und wenn man trotzdem darin eine wertvolle Leistung sähe. (Dies wäre z. B. der Fall, wenn ich die Operation eines dadurch durchaus noch heilbaren Karzinoms ablehnte — „um mein Kreuz auf mich zu

nehmen“; oder aber: wenn ich den möglichen Kampf um eine soziale Besserstellung meiner Person oder meiner Gesellschaftsklasse mit der Begründung ablehnte, daß die Not einen doch läutert.) Gewiß enthält die Verwirklichung von Einstellungswerten das Moment der Freiheit, ein Moment der Freiwilligkeit; aber daß wir etwas freiwillig erleiden und insofern damit eine werthafte Leistung vollbringen, darf keineswegs so mißverstanden werden, daß wir mutwillig ein Leiden auf uns nehmen, also etwa ein vermeidbares und insofern selbstverschuldetes Leiden. Dieses Problem ist sicherlich dem christlichen Problem des Martyriums verwandt: auch ein Martyrium wird religiös wohl nur dann als solches anerkannt werden können, wenn es wohl freiwillig, aber nicht mutwillig übernommen wurde.

Die Verantwortung, so haben wir gehört, ist allzumal eine Verantwortung dafür, daß wir die an sich vergänglichen Möglichkeiten einer Wertverwirklichung eben verwirklichen — und damit etwas (Wertvolles) ins Vergangensein, also ins eigentliche Sein, hineinschaffen. Auch haben wir schon angedeutet, daß dieses Verwirklichen ebensowohl durch ein richtiges Schaffen vollzogen werden kann, wie durch ein Erleben oder durch ein Erleiden (natürlich nur ein rechtes Erleiden von echtem Schicksal). Damit ist schon hingewiesen auf die Tatsache, daß neben den Einstellungswerten, von denen vorhin die Rede war, auch schöpferische und auch Erlebniswerte möglich sind. Es ist nun bemerkenswert, daß von den drei hauptsächlichen Konfessionen der abendländischen Menschheit, dem Christentum schlechthin, dem Protestantismus als Sonderform und dem Judentum, jede einzelne sich einer der drei herausgestellten Wertgruppen gleichsam besonders „angenommen“ hat. Denn während das Judentum, als Schöpfer des Monotheismus, das Verantwortungsbewußt-

sein des Menschen schlechterdings, also vor allem für die Verwirklichung schöpferischer Werte, schon durch die Einführung des Glaubens an den einen Gott besonders erhöhen mußte, hat das Christentum das menschliche Verantwortungsgefühl für die Verwirklichung von Einstellungswerten dadurch besonders vertieft, daß es das menschliche Leben schlechterdings als eine fakultative Nachfolge Christi und seiner Passion verstehen ließ; der Protestantismus aber mit seiner Betonung des Gnadenmomentes hat ein übriges und das seinige dazu getan, daß die Verantwortlichkeit gegenüber der Verwirklichung von Erlebniswerten gesteigert werde, — indem er alles dem Menschen Begegnende zuvörderst als ein Geschenk, als Gnadengeschenk, annehmen lehrte.

Aus der Verschiedenheit der drei gekennzeichneten Wertkategorien und der ständigen Abfolge der Möglichkeiten zu je ihrer Verwirklichung im Leben ergibt sich nicht weniger, als daß das Leben als verantwortetes immer und unter allen Umständen, in jeder Situation, für uns eine Aufgabe bedeutet. Damit ist aber auch erwiesen, daß unser Dasein, unser aller Dasein, und es in jedem einzelnen Augenblick, einen immer anderen, immer sich wandelnden, aber immer irgendeinen Sinn hat. Ja, es folgt daraus noch mehr: daß auch Schwierigkeiten, je größer sie sein mögen, nur dazu angetan sind, den Aufgabencharakter unseres Daseins und damit den Sinn des Lebens zu mehren.

Nun gibt es, wie sich immer wieder zeigt, auch Menschen, die ihr Dasein nicht einfach als Aufgabe erleben, sondern als einen Auftrag. Als einen Auftrag, der ihnen von Gott gegeben ist. Mit andern Worten, sie erleben den Auftraggeber hinzu. Es sind dies die religiösen Menschen. Und es ist zweifelsohne mit Sache einer Existenzanalyse,

dem Erleben dieser Menschen, der religiösen Erlebnisweise, sich zuzuwenden. Wir gelangen damit an ein Kapitel, das sich als Existenzanalyse des Homo religiosus bezeichnen ließe.

Fürs erste müßte eine solche existenzanalytische Untersuchung feststellen: daß der vom religiösen Menschen in einem mit seinem „Lebensauftrag“ erlebte „Auftraggeber“ keinesfalls als eine Instanz vom Charakter einer „Sache“, vielmehr eindeutig als „Person“ erlebt wird, eben als göttliche Person. Sie werden nun von einer Existenzanalyse, auch der religiösen Erlebnisweise, wohl nicht verlangen, daß sie Gottesbeweise liefert. Aber auch ganz abgesehen davon, daß dies nicht Sache einer Existenzanalyse als solcher ist, geht meine persönliche Ansicht — oder wollen wir lieber sagen: mein persönliches Empfinden, dahin, daß überhaupt alle sogenannten Gottesbeweise letztlich vielleicht Gotteslästerungen sind. Denn fragen wir uns doch: was kann man, was läßt sich denn überhaupt beweisen? Doch nur Ontisches, also Innerweltliches, Dinge irgendwie innerhalb der Natur. So läßt sich beweisen, daß es irgendein vorsintflutliches Tier gegeben hat; denn aus den versteinerten Fußabdrücken können wir auf seine wenn auch urzeitliche Existenz zurückschließen. Aber Gott ist kein Petrefakt! Und auf ihn läßt sich nicht so wie auf Ontisches schließen, nicht wie auf ein Naturwesen, wie auf ein Wesen innerhalb der Natur. Zu einem Wesen von der Seinsart, die Gott zukäme, führt jedenfalls kein ontischer Weg, sondern nur ein ontologischer. Er aber würde beschritten, wenn ich mich selbst, mein ganzes Dasein (als solches; also nicht irgendein Seiendes innerhalb der Welt, der ich daseiend gegenüberstehe), wenn ich mein ganzes Dasein etwa als getragenes, als ein von einem Urgrund getragenes verstehe. (Mein Dasein als „geschaffenes“ zu

verstehen, wäre bereits kein echtes ontologisches Selbst-verständnis, denn es trüge eine nur innerhalb des Ontischen gültige Kategorie, nämlich die der Kausalität, aus dem natürlichen Bereich in den übernatürlichen, ins Ontologische hinein.)

Schließen kann nur der Verstand. Der Verstand aber und seine Schlüsse müssen versagen gegenüber allem Außerweltlichen. Aber sie versagen nicht nur gegenüber dem Metaphysischen, sondern sie versagen auch gegenüber dem Mikrophysischen! Ist es doch bekannt, daß die Kategorien, mit denen wir im Alltag hantieren, innerhalb des Atomaren, im Bereich der Kernphysik, uns in Stich lassen. Der Verstand gilt eben nur sozusagen in einem Mittelbereich! Sowohl darüber hinaus, im Metaphysischen, als auch darunter hinaus, im Mikrophysischen, gilt alles, was wir mit den mittleren Mitteln unseres Verstandes auszusagen vermögen, gleichsam nur unter Anführungszeichen! So sind nicht nur all unsere metaphysischen Deutungen nichts als Andeutungen; sondern auch die letzten physikalischen Grundbegriffe sind nur mehr höchst bedingt mit den Worten unseres gewöhnlichen Sprachgebrauchs ausdrückbar. Wenn daher einer der Religion den Vorwurf machen wollte, ihre Gottesbegriffe seien nur allzu anthropomorph, und darauf hinwies, daß doch von Gott keine anthropopathischen Züge behauptet werden können, wie da sind: daß er liebe und zürne und räche, wie ein Mensch, — wenn der Religion solches vorgehalten wird, dann kann man mit dem gleichen Recht entgegenhalten: Begriffe wie „Kraft und Stoff“ sind nicht weniger anthropomorph, und trotzdem bleiben sie auch im physikalischen Sprachgebrauch — genau so wie die Aussagen über den „intentionalen Gebetsgott“ — natürlich nur bedingt und bildlich, gleichnishaft, aber irgendwie doch in Geltung. Sind diese Aussagen — gleichermaßen

im metaphysischen wie im mikrophysischen Bereich — nur allzu menschlich und allzu konkret, dann sind andere Aussagen, ebenfalls in jedem außer dem Mittelbereich unseres Verstandes, wieder zu abstrakt. Aber auch hier erweist sich, daß die abstrakten, daß die so „unanschaulichen“ Behauptungen über Gott, die etwa dem sogenannten metaphysischen Gottesbegriff (im Gegensatz zum intentionalen Gebetsgott) nachgesagt und vorgeworfen werden, daß diese so unanschaulichen Redewendungen von einem „Absoluten“, einem „Ens realissimum, a se“ etc., alle mitsamt nicht mehr unanschaulich und abstrakt sind als etwa jene mathematischen Formeln, auf die als begriffliche Letztheiten unsere modernen Physiker zu rekurrieren gezwungen sind.

Also logische Beweise für die Existenz Gottes zu verlangen, ist nicht nur dann unbillig, falls wir sie gerade von der Existenzanalyse, von einer Existenzanalyse des Homo religiosus verlangen sollten. Anders steht es freilich um die Möglichkeit dessen, was man einen phänomenologischen Aufweis nennen könnte (wobei wir in diesem Zusammenhang noch von einer weiteren Möglichkeit absehen, nämlich der Möglichkeit von Hinweisen, der Möglichkeit unseres Verwiesenwerdens, aus der immanenten Natur heraus ins Transzendente; dort etwa, wo wir von Tatsachen wie dem Gewissen — sobald wir es nur einmal als eine Art moralischen Instinkt auffassen — aus der ontischen Welt in ein ontologisches Sein verwiesen werden, auf das wir jedoch dann keinesfalls mehr logisch schließen können). Wie hätten wir uns nun einen solchen phänomenologischen Aufweis vorzustellen?

Das klassische Beispiel dafür, in welcher Richtung sich ein solches Verfahren bewegen müßte, ist vielleicht der berühmte Pascalsche Satz: „Ich suchte DICH nicht, wenn ich DICH nicht schon gefunden hätte.“ Es wird

also die metaphysische Realität als eine transzendente aus der Intentionalität des sie intendierenden Aktes heraus aufgezeigt: es wird sozusagen auf das „metaphysische Bedürfnis“ zurückgegriffen. Ich glaube nun gar nicht einmal, daß es hierbei notwendig ist, dieses metaphysische Bedürfnis des Menschen als ein wesentlich theoretisches zu fassen. Es wäre ebenso gut auch vorstellbar, daß wir nicht aus einem theoretischen Bedürfnis heraus, vielmehr aus unserer Emotionalität heraus den Weg über die Immanenz hinaus ins Transzendente finden. Es wäre nämlich durchaus vorstellbar, daß man etwa folgendermaßen — gewiß nicht „schließt“ oder gar „beweist“, aber: etwas „zur Gegebenheit bringt“:

Das zu Liebende ist früher als das Lieben; unser Lieben findet aber kein Genüge an all dem, was es innerhalb der Welt vorfindet; das nun, woran unser Lieben ja Genüge finden könnte, — das nennen wir Gott; und insofern ist Gott. Oder: das zu Verehrende ist früher als das Verehren; nun, wir verehren so manches, so vieles, und doch enttäuscht es uns zuletzt; das nun, was uns nicht enttäuschen könnte, das nennen wir auch Gott und auch das — muß früher sein; und auch insofern muß Gott sein . . .

Nicht mehr und nicht weniger Beweiskraft als die These Cogito ergo sum hätte sonach eine andere These: Amo (Deum) ergo (Deus) est! Denn genau so wie die eine These vom Akt des Denkens auf das Ich als das Subjekt, so „schließt“ die andere vom Akt des grenzenlosen Liebens auf Gott als das (unendliche) Objekt.*)

*) Freilich: an Stelle der reflexiven (Rück-)Bezüglichkeit des Aktes auf das Subjekt tritt damit eine intentionale Bezüglichkeit des (intentionalen) Aktes auf das transzendente Objekt — oder, besser

Selbstverständlich: jeder derartige Versuch eines phänomenologischen Aufweises wird gegenüber dem erlebnismäßig hiezu nicht Bereiten, gegenüber dem sich Verschießenden, gegenüber dem Menschen, der sein metaphysisches Bedürfnis „verdrängt“, nicht leicht fallen. Und doch müßte sich da gerade der selber religiös Überzeugte auf ein Vertrauen stützen, das sich etwa so formulieren ließe: Könnte es denn überhaupt einen wahren Glauben geben, den nicht jeder eigentlich ohnehin schon hat? Das ist keine wahnwitzige Behauptung; denn wer glaubt beispielsweise nicht an das Du, das Du den Andern, — und ist es, als Du, als geistiger Träger der gesamten Psychophysis, vielleicht nicht eigentlich unsichtbar? Ist die Person des Andern, als jener Kern, der hinter seinen psychophysischen Erscheinungs- und Ausdrucksweisen steckt, jenes Geistige, das der Andere nicht (wie das Leibliche oder das Seelische)

gesagt: auf das Transzendente als Objekt. Womit zugleich die subjektivistische oder gar solipsistische Schranke auf Welt zu, ja auf den Weltgrund bzw. die Überwelt zu, durchbrochen wird. Wir sehen also: Wenn behauptet wurde, die Angst (nicht die Furcht) erschließe dem Dasein ontologisch (nicht ontisch) das Nichts, dann läßt sich mit gleichem Recht behaupten: die Liebe erschließt dem Menschen das Weltall und dessen All-Einheit. Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen und vom Cogito ergo sum über das Amo ergo est zu einem Amo ergo sum gelangen. Dazu brauchten wir uns nur an folgende Erfahrung zu halten: Alles wird sinnvoll und das Äußerste wird möglich dem Menschen, sobald er nur es jemandem zuliebt oder läßt oder leidet. So gelangt der Mensch zur Verwirklichung seiner letzten Möglichkeiten nur in der größtmöglichen, in einer grenzenlosen Liebe. Die grenzenlose Liebe aber kann nur die Liebe zu einem unendlich liebenswürdigen Wesen sein. Ein solches Wesen aber wird Gott genannt. Je mehr ich liebe, um so mehr „bin“ ich also (nur im grenzenlosen Lieben erreiche ich die Grenzen meiner Möglichkeiten): aber alles, was ich sein kann, bin ich erst dann, wenn ich das liebe, was der größten Liebe würdig ist.

„hat“, sondern das er eben „ist“, — ist es nicht selber eigentlich total unwahrnehmbar, und nur erst „hinter“ dem Wahrnehmbaren irgendwie erfassbar?

Nun, Gott — der vom religiösen Menschen intendierte personale Gott — ist letztlich nichts anderes als gleichsam das Ur-Du. Ja, er ist es sosehr und so wesentlich, daß man eigentlich gar nicht von ihm, in der dritten Person, sprechen kann, sondern jeweils nur — zu ihm, in der zweiten Person. Und ich weiß nicht, ob es zum Beispiel einem Menschen, der einmal — sagen wir in einem Konzentrationslager war und im Graben gestanden ist und zu Gott gesprochen hat, ob es diesem Menschen jemals wieder möglich ist, auf einem Katheder zu stehen — sagen wir: in diesem Hörsaal, und von Gott zu sprechen als von demselben, zu dem er damals im Graben gesprochen hat . . .

Wenn nun die Existenzanalyse der religiösen Erlebnisweise — der sie sich also immerhin als einer Möglichkeit, ja einer Wirklichkeit unter den menschlichen Daseinsformen zuwenden mußte — wenn also die Existenzanalyse Gott als ein Ur-Du verstehen läßt, dann handelt es sich doch gewiß um eine Art Urbild, oder Urphänomen. Und dennoch ist dieses Phänomen phänomenal nicht gegeben! Wie ist das möglich? Nun, dies braucht uns weiter nicht in Erstaunen zu versetzen. Denn denken wir doch nur einmal an die Verhältnisse in einer alltäglichen Erfahrung: beim perspektivischen Bild sind sie ganz analog! Denn das perspektivische Bild, seine Perspektive, der Verlauf der sogenannten Fluchtlinien, die zu einem bestimmten Punkt einheitlich konvergieren, wird durchwegs beherrscht von diesem Punkt; er wird der „Fluchtpunkt“ genannt. Er aber ist „virtuell“, er „ist“ gar nicht im Bild — im Bild, das er doch beherrscht; er ist gar nicht „real“ hineingezeichnet! Er scheint also gar nicht selber im Bild auf, ist in ihm gar

nicht selber „gegeben“, und doch ist er für das Bild konstitutiv.

Nicht anders mag es sich nun mit dem verhalten, was wir Werte nennen: auch sie scheinen zu konvergieren, zu einem einheitlichen Punkt hin. Und wenn wir sie, die „Wertlinien“ innerhalb des Daseins, nur konsequent genug verfolgen, dann müßte eigentlich auch jener „Punkt“, jenes Transzendente und doch Konstitutive, in dem diese Wertlinien zusammenlaufen, zur Gegebenheit gelangen. Es wäre dieser Punkt jenes Eine, das alle Werte eint. Und vielleicht läßt sich auch das jüdische Hauptgebet, das aus sechs hebräischen Worten besteht und das besagt, daß Gott der Eine — ein Einer ist, vielleicht läßt sich auch dieses Gebet in seinem tiefsten und letzten Sinngehalt in diesem Sinne deuten. Jedenfalls ist es eine Möglichkeit, sich alles Werthafte so vorzustellen, daß es in einem höchsten Wert, in einer Wertperson, konvergiert; so daß vielleicht jede Wahrheit, zu Ende gedacht, Gott meint; und alle Schönheit, zu Ende geliebt, schaut Gott; und jeder Gruß, richtig verstanden, grüßt Gott.

Daß der höchste Wert, die höchste Wertperson, demnach nicht „gegeben“ und irgendwie doch gegeben ist, wäre an sich gar kein Novum. Kennen wir doch aus der Sinnesphysiologie einen recht analogen Tatbestand: Es wurde experimentell festgestellt, daß beim Vergleich verschiedener Intensitäten einer Farbe, sagen wir Rot, die Basis, der Ausgangspunkt, von dem aus die verschiedenen Intensitäten verglichen werden, nicht etwa gleichsam der Nullpunkt der Intensitätsskala ist, vielmehr die hundertprozentig gesättigte Farbe Rot, also gleichsam das *Summum rubrum*. Dieses aber scheint phänomenal nie auf, es selber gelangt nie zur wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit. Und doch ist es — vorgegeben, ist es die Voraussetzung aller Vergleiche von Farbintensitäten. Es brauchte uns

sonach gar nicht zu wundern, daß wir beim Werten Ähnliches vorfinden. Geschicht doch das Werten, wie wir seit Scheler wissen, in einem Vorziehen bzw. Nachsetzen von Wertqualitäten, also ebenfalls in einer Art Vergleich. Aber auch dieser Vergleich erfolgt anscheinend von einem ebenfalls nicht „gegebenen“, sondern „vorgegebenen“ — Summum bonum (richtiger: einer Summa persona bona). In diesem Sinne, in dieser Vorgegebenheit, wäre Gott dann freilich die Lösung, die noch vor dem Rätsel war; er, der das Rätsel aufgab und die Lösung suchen hieß — und finden ließ.

Das Absolute bleibt in der Transzendenz. Dort ist und bleibt es aber auch unerreichbar für alle positivistischen Scheinargumente, die gegen es erhoben werden mögen. Der religiös Überzeugte, der just aus dieser Überzeugung heraus glattwegs darauf verzichtet, so wie von innerweltlich Seiendem auf innerweltlich Seiendes auch von der immanenten Welt auf das transzendente Absolute zu schließen, der religiös Überzeugte wird sich daher auch nicht wundern, wenn er innerweltlich auf keine Beweisgründe trifft, sondern höchstens einzelnen Hinweisen begegnet, die seinem Verstand nur herzlich wenig, um so mehr aber seinem Herzen und seinem metaphysischen Herzensbedürfnis etwas sagen. Und so steht es auch um „seine“ Beweisgründe in bezug auf einen Sinn seines Daseins und um jene Beweisgründe, die ihn zum G l a u b e n an den Sinn seines Daseins bewegen. Seine Frage nach dem Sinn des Daseins ist ja ganz anders gemeint, als daß er sich innerhalb der immanenten Welt oder von ihr her eine Antwort erwarten könnte. Er ist ja kein Spiritist; denn nur Spiritisten glauben an Geister, die ihnen auf ihre Fragen in Worten antworten, oder in „Wundern“ eingreifen ins tägliche Getriebe — Vasen durchs Zimmer werfen oder sonstigen Unfug treiben. Das sind die „Geister“.

Aber „Geist“ — oder gar der Geist — antwortet nicht. Denn aufs Fragen kommt hier alles an.

Und der religiös Überzeugte wird auch jenen Metaphysiker, der — eben im alten Sinne des ontischen Beweizens und Schließens — dem Sein „auf den Grund“ zu kommen versucht, eigentlich gar nicht verstehen können. Denn daß dieses metaphysische Beginnen mit solchen ontischen Mitteln von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, ergibt sich aus folgendem Gleichnis:

Wenn man die Tiefe des Meeresbodens an irgendeiner Stelle des Ozeans bestimmen will, dann pflegt man eine sogenannte Echolotung vorzunehmen. Sie ist nichts anderes als die Urform des Radar-Prinzips. Es werden Schallwellen gegen den Meeresboden hin ausgesandt und die Zeit gemessen, die bis zum Eintreffen eines Echos verstreicht. Nun: die Metaphysiker wollen, wie gesagt, dem Dasein ebenfalls „auf den Grund kommen“. Aber das Dasein ist bodenlos. Und all unser Fragen nach dem letzten Seinsgrund, gerade nach ihm, findet keinen Widerhall im grenzenlosen Ozean des Seins. Aber es kommt alles darauf an, diesen Tatbestand richtig zu deuten, und sich zu fragen: Was wäre das denn für ein Absolutes, das so ohne weiteres uns Rede und Antwort stünde? Und was wäre das für eine merkwürdige Unendlichkeit, an deren endlichen Grundmauern sich die Stimme brechen sollte, mit der unsere letzten Fragen hinausgesandt werden in den unendlichen Seinsraum? Wir wissen: vom unendlich fernen, unendlich tiefen Grund des Seins her wird uns nur dann keine Antwort zuteil, wenn wir unsere Fragen — richtig adressiert haben. Denn dann bleiben wir gerade deshalb ohne Antwort, weil unsere Fragen — das Unendliche erreicht haben.

Das Absolute bleibt also als solches in der Transzendenz. Es ist nicht „gegeben“ — zumindest nicht als

ein Gefundenes. Aber es ist gegeben — als ein Gesuchtes. Immerhin. Gegeben demnach nie in seiner Washeit; aber gegeben in seiner Daßheit. Es wird sich sonach nie darum handeln können, daß wir das Absolute als eine ontische Wirklichkeit auf logischem Wege finden. Aber mag es sich hiebei auch nicht um das Finden einer Wirklichkeit handeln — gibt es da nicht trotzdem so etwas wie die Wahrhaftigkeit des Suchens? In diesem Sinne aber ließe sich beinahe behaupten: es gibt nur eine einzige, die große „Glaubenswahrheit“: die Wahrhaftigkeit des Glaubens — die Wahrhaftigkeit, in der ein Glaube vollzogen wird, in der er als Leben gelebt wird.

Bisher haben wir die religiöse Erlebnisweise existenzanalytisch untersucht. Nun aber fragt es sich, ob sich auch noch darüber, über das Religiöse selbst, hinaus vom Standort der Existenzanalyse etwas aussagen lasse über das, was man — in einem gewissen Gegensatz — Konfession nennt. Denn oft hört man die Menschen sagen: Ich bin religiös, jawohl, ich glaube an einen Gott — aber ich fühle mich nicht konfessionell gebunden.

Nun, es wäre sicher zu weit gegangen und hieße das Kind mit dem Bade ausschütten, nämlich an Dekadenzerscheinungen und an Zeichen von Verfallenheit das Wesen eines Phänomens aufzeigen wollen, wollte man die Konfessionen, einschließlich ihrer Institutionen, etwa als eine Art transzendentalen Opportunismus auffassen. Denn, gewiß, vielfach will der nur konfessionelle Mensch — der eigentlich gar nicht religiös ist — sich gleichsam nur rückversichern, für den Fall, daß es doch einen Gott und ein Jenseits gibt. Aber wer da meint, mit dieser Sicht den wirklich religiösen Menschen und die echte Religiosität getroffen zu haben, der irrt; denn der wahrhaft religiöse Mensch ist gar nicht berechnend oder „rechenhaft“.

Gerade er ist es vielmehr, der — im Gegensatz zu dem auf Sekurität bedachten „Bürger“ — ständig darauf bedacht ist, einst Rechenschaft abzulegen.

Ganz allgemein jedoch scheint es mir am treffendsten, das Verhältnis der einzelnen positiven Konfessionen zur reinen Religiosität ganz analog aufzufassen wie das Verhältnis der verschiedenen natürlichen Sprachen zur „reinen Wahrheit“: Der Mensch kommt an die Wahrheit nur im Denken, und im Denken nur in je seiner Sprache heran. „Seine“ Sprache aber ist die jeweilige Muttersprache; die Sprache, in deren Welt er hineingeboren, in deren Traditionsreichtum er aufgewachsen ist. Und mag auch zweifelsohne die eine Sprache der andern an Nuancenreichtum überlegen sein — trotzdem wird er in seiner Muttersprache im allgemeinen eher und näher an die allen Sprechenden vorschwebende, von allen Sprachen gemeinte identische Realität herankommen.

Wer also da glaubt, er könnte oder müßte gar konfessionslos sein, gerade um seiner Religiosität willen, und wer dabei glaubt, diese Konfessionslosigkeit käme einer Art Parteilosigkeit oder gar Überparteilichkeit gleich, der irrt; im Sinne unseres Gleichnisses wäre er, der Konfessionslose, nichts als — sprachlos; da religiöse Sprache im allgemeinen und für den durchschnittlichen Menschen nur als konfessionell traditionsgebundene Sprache ist, oder gar nicht ist.

Aber noch ein anderes ergäbe sich aus unserem Sprachengleichnis: ebenso wie nie ernstlich daran gedacht werden kann, die natürlichen Sprachen durch eine Kunstsprache, eine „Weltsprache“ schlechterdings zu ersetzen, ebenso wäre auch die Idee einer allgemeinen Menschheitsreligion ein Nonsens. Denn auch sie wäre notwendig „Kunstreligion“, künstliche Religiosität, also gar keine.

Aus dem Sprachengleichnis hätten wir sonach gelernt: die Konfessionen meinen irgendwie einen identischen Ur-
tatbestand. Und trotzdem ist ihre Verschiedenheit für den
Menschen eine Notwendigkeit. (Gewiß gibt es Meister der
Übersetzung aus einer Sprache in die andere; aber sie sind
wohl die Ausnahme. Und so mag es auch echte und religiös
fruchtbare Konversionen geben; sie aber vom Standpunkt
einer bestimmten Konfession aus, den einer selber ein-
nimmt, vom Andern, von allen Andern, zu fordern, ist
nicht nur ungerecht und unbillig, sondern wäre auch un-
sachlich.)

Etwas anderes ist es freilich, wenn wir uns fragen,
wie die einzelnen Konfessionen, nämlich die monothe-
istischen, in je ihrem Glauben neben einander bestehen,
und das will heißen: sich miteinander vertragen können,
ohne „sich etwas zu vergeben“. Und in dieser Hinsicht
wäre es wohl denkbar, daß sich in gegenseitigem Ver-
ständnis und in Toleranz die Konfessionen im Bewußtsein
der letzten Gemeinsamkeit des gemeinsamen Letzten
irgendwie aneinander schließen, indem sie sich ihrer Ge-
meinschaft — indem sie des „Monismus der Monotheisten“
bewußt werden. Dann aber würde sich das jüdische Haupt-
gebet „Höre Israel, (je) unser (persönlicher) Gott ist
einer!“ aufschließen müssen zu einem: Höret all ihr Völker
(höret, alle monotheistischen Konfessionen): (je) unser
(konfessioneller) Gott ist einer und ein und derselbe!

— Die Existenzanalyse wurde im Sinne einer Über-
windung der Psychoanalyse geschaffen wie die Logotherapie
zur Überwindung des Psychologismus innerhalb der Psy-
chotherapie. So ist sie von vornherein und in erster Linie
als eine psychotherapeutische Behandlungsmethode ge-
dacht gewesen. Man wird nun die Frage stellen, aus
welchem Grunde somit die Existenzanalyse sich mit der
Analyse der religiösen Erlebnisweise, mit dem Homo

religiosus, überhaupt befaßt. Nun, auf diese Frage muß zweierlei gesagt werden:

Erstens hat es die Existenzanalyse, als eine Deutung des Menschen, also als Anthropologie die sie ist, nicht unternommen, den Biologismus und den Psychologismus und den Soziologismus aus ihrer Lehre vom Wesen des Menschen auszuschalten, um schließlich ihrerseits — einem Anthropologismus zu verfallen. Einem Anthropologismus jedoch verfiel sie in dem Augenblick, in dem sie den Menschen seinerseits absolut setzen würde — nachdem sie vorher alle scheinbar schicksalhaften Bedingtheiten seiner biologischen, psychologischen, soziologischen „Natur“ relativiert hat. Den Menschen als solchen jedoch verabsolutieren — das hieße: ihn auffassen „sicut Deus“. Man könnte sonach, wenn eine anthropologisch interessierte Existenzanalyse bzw. eine existenzanalytisch orientierte Anthropologie dies täte, solcher Anthropologie Theomorphismus vorwerfen — nachdem man der Theologie ja genug oft den Anthropomorphismus vorgeworfen hat.

Jetzt verstehen wir auch, wozu letztlich die Existenzanalyse das „Absolute“ in die Debatte gezogen hat: Innerhalb der Existenzanalyse ist das Absolute nur dazu da, daß das Relative relativiert bleibe. —

Wir haben gelernt, daß die menschlichen Gegebenheiten (das Sosein des Menschen) verstanden werden müssen als Verfügbarkeiten — Verfügbarkeiten für seine Freiheit. Aber wir haben des weiteren auch gelernt, daß diese Freiheit des Menschen ihrerseits einen doppelten Aspekt hat: einen nach unten hin und einen nach oben hin, einen bloß negativen und einen positiven; denn wir haben sie begreifen gelernt nicht nur als die „Freiheit von“, sondern auch als „Freiheit zu“. Als das Wozu der Freiheit jedoch haben wir das Übernehmen von Verant-

wortung hingestellt. Der zeitgenössische Existentialismus sieht freilich zumeist nur das Wovon der Freiheit: er sieht den Menschen als Dasein und dieses Dasein als mögliches Freisein von seinem Sosein, also die Freiheit als mögliches Gegenübertreten gegenüber dem Schicksal. Aber er hat übersehen, daß das Dasein zutiefst und zuletzt Verantwortlichsein ist! Mit der Verantwortung aber, die er übernimmt, unterstellt sich der Mensch — in Freiheit — einem Gesetz. Verantwortung ist daher allzumal Rückbindung der Freiheit, ein Rückverbundensein mit einer (nunmehr höheren) Ordnung im Sinne von Gesetz. Rückbindung in diesem Sinne aber, und nicht mehr und nicht weniger, heißt in wörtlicher Übersetzung: re-ligio.

Wenn also etwa Jean-Paul Sartre erklärt, der Mensch müsse den Menschen erfinden, dann fragt es sich erst, ob und wie er denn diese Erfindung seiner selbst ins Nichts, in die Leere, vollziehen könne? Oder ob ihm nicht irgendwas immer dazu schon „vorgegeben“ sein muß — und einfach an das Wort von Pascal hält, der Mensch könne eigentlich nur von Gott oder vom Gottmenschen her verstanden werden, so wird man sich trotzdem fragen müssen: Wie könnte, im Sinne Sartres, der Mensch sich selbst erfinden, hätte er nicht schon längst — Gott entdeckt — und vielleicht nur schon wieder vergessen.

Wir haben also als ersten Grund des Einbeziehens der religiösen Erlebnisweise in die Existenzanalyse die Relativierung des Relativen angegeben. Nun der zweite Grund: er ist ein therapeutischer bzw. prophylaktischer. Denn wenn wir dem religiösen Erleben nur ein wenig auf den Grund gehen, so bemerken wir alsbald, daß es sich bei ihm schlechthin um das Erleben der eigenen Fragmentarität und der eigenen Relativität auf einem ab-

soluten Hintergrund handelt. Im religiösen Selbstverständnis erlebt der Mensch sonach die eigene Bezogenheit auf das Absolute — also eigentlich auf ein „Unbeziehbares“! Diese Paradoxie braucht uns aber nicht zu schrecken. Denn was ist diese Bezogenheit auf ein Unbeziehbares denn anderes als — Geborgenheit; Geborgenheit — im Verborgenen, im Transzendenten. So vermögen wir der Paradoxie wenn schon keine Lösung so doch eine positive Wendung zu geben. In dieser Positivität jedoch liegt zugleich, vom psychotherapeutischen bzw. psychohygienischen Standpunkt aus gesehen, ein unerhörtes Positivum. Denn hat sich schon gezeigt, daß das Erleben des Lebens als einer Aufgabe schlechthin — man könnte sagen: als einer persönlichen Mission, daß dieses Erleben das Verantwortungsbewußtsein in einem psychotherapeutisch eminent bedeutungsvollen Grade zu steigern vermag, dann zeigt sich nunmehr, daß das religiöse Erleben, das Erlebnis der Geborgenheit katexochen, diese therapeutische Relevanz wohl erst recht besitzt. Und zumindest in entscheidenden Augenblicken des persönlichen Daseins wird sich immer wieder zeigen, wie kaum eine andere Einstellung gegenüber schicksalhaften Grenzsituationen es im gleichen Maße vermöchte wie die religiöse, den Menschen diese Situationen bewältigen zu lassen. Ja, man ist oft in Versuchung zu sagen: Wir verstehen die Selbstmörder, und wir verstehen auch die Menschen, die nicht an irgendeinen höheren Sinn ihres Daseins glauben; aber was wir eigentlich nicht verstehen, das wäre: warum nicht alle, die an diesen höheren Sinn nicht glauben, — Selbstmord begehen.

Allem Anschein nach müßte nun an dieser Stelle alle Psychotherapie in religiöse Seelsorge einmünden. Dem

ist aber nicht so.*) Denn weder ist der Arzt als solcher (wohlgemerkt: als solcher; das heißt: nicht jener Arzt, der in einer Art Personalunion dem religiös gleichgesinnten Patienten auch als Glaubensgenosse gegenübersteht) — weder ist der Arzt als solcher befugt, noch ist er berufen dazu, auf die Frage seines Patienten nach dem Sinn des Daseins eine religiöse Antwort zu geben. Er ist hiezu nicht befugt, weil er nicht dazu da ist, sich das Amt des Priesters anzumaßen; und er ist hiezu nicht berufen, weil weder der religiöse noch der nicht religiöse Patient zu ihm gekommen ist, um von ihm eine religiöse Antwort zu erhalten. Vor dem Arzt als solchem muß sonach der religiöse Kranke dem nicht religiösen gleichgestellt erscheinen. Und zwar aus grundsätzlichen Gründen und nicht etwa aus Konjunkturgründen — die angesichts jener Tatsache naheliegen mögen, die man einmal als „Abwanderung der abendländischen Menschheit vom Seelsorger zum Nervenarzt“ bezeichnet hat. Als Tatsache ist sie indiskutabel; wir haben vom ärztlichen Standpunkt weder das Recht, nach der Ursache dieser Tatsache zu forschen, noch das Recht, ihre Folgen zu ignorieren. Wir haben vielmehr die Pflicht, uns zu fragen, was um Himmels willen mit diesen „ungläubigen“ Menschen, die nun einmal de facto zu uns in die Ordination kommen, geschehen soll, geschehen darf.

Und schon aus dem, was wir im Beginn unserer Überlegungen von der Gefahr einer ärztlichen Grenz- und Kompetenzüberschreitung in Richtung auf einen weltanschaulichen Oktroi gesagt haben, ergibt sich eindeutig, daß für den Arzt nur eine strikte Neutralität in

*) Schon längst erwartet man sich nicht einmal mehr von der reinen Philosophie, daß sie sich — nämlich von sich selber aus — als *Ancilla theologiae* betrachte; wie unbillig wäre es da, es ausgerechnet von der ärztlichen Psychotherapie auf einmal ja zu verlangen!

Betracht kommt. Die Existenzanalyse stellt nur fest: der Mensch ist auf der Suche. Aber sie vermag von sich aus niemals zu entscheiden: ob auf der Suche nach einem Gott, den der Mensch erfindet, oder auf der Suche nach dem Gott, den er nicht findet, oder dem Gott, den er findet, — oder auf der Suche nach sich selbst. Diese Frage wird sich von der Existenzanalyse her schon einfach darum nie beantworten lassen, weil Gott nicht in einer ihr zugänglichen Dimensionen „ist“; vielleicht ist er aber überhaupt in keiner Dimension, sondern das Koordinatensystem selbst.

Die Existenzanalyse hat es sich zur Aufgabe zu machen, gleichsam das Zimmer der Immanenz einzurichten — es einzurichten allerdings, ohne die Tür zur Transzendenz hiebei zu verstellen! Die Tür bleibt offen — jene Tür, durch die der Geist der Religiosität einziehen, oder der religiöse Mensch hinausgehen kann in all der Spontanität, die aller echten Religiosität eignet.

Die Existenzanalyse stellt also keineswegs eine Endstation dar zur letzten Sinnfindung des Menschen. Denn sie gibt keine letzten Antworten, zumindest im Aspekt der Religion keine letzten. Aber von jener Station aus, bis zu der sie den Menschen, gleichgültig ob den religiösen oder den nicht religiösen, hinzuführen vermag, von dort aus vermag der religiöse Mensch ohne weiteres auch „direkten Anschluß“ zu finden zu seiner letzten Station. Es wird uns diese gewiß erfreuliche Tatsache nicht wundern: liegt doch der Endpunkt des existenzanalytischen Weges genau „auf der Linie“ zum Religiösen. Wie sehr dies wirklich der Fall ist, zeigt sich an den mannigfaltigen Koinzidenzen zwischen rein existenzanalytischem und religiösem Verfahren. — Erst unlängst hat es sich ereignet, daß eine junge Studentin, die streng katholisch aufgezogen

war und auch fest auf dem Boden des Katholizismus stand, von ihrer Schuldirektorin in psychotherapeutische Ambulanzbehandlung gewiesen wurde. Es handelte sich um einen schweren seelischen Schockzustand nach Vergewaltigung. Die Verzweiflung der Patientin hatte bereits zu Selbstmordabsichten geführt. Besonders tragisch war es, daß dieses — virginelle — Mädchen im Krieg auch ihren Bräutigam verloren hatte. Was ihr nun im Rahmen der (existenzanalytischen) Psychotherapie gesagt wurde, und zwar mit vollem psychotherapeutischem Effekt, das stand, wie sich kurze Zeit darauf erwies, in voller, fast wörtlicher Übereinstimmung mit Ansichten, die Augustinus in einer analogen Situation den Römischen Jungfrauen gegenüber geäußert hat.

Aber eine Grenzüberschreitung der Psychotherapie, im besonderen einer existenzanalytischen Logotherapie, also der „ärztlichen Seelsorge“, auf den Bereich der priesterlichen Seelsorge zu ist nicht nur ebenso unstatthaft wie therapeutisch unnötig, sondern auch vom Gesichtspunkt der Religion selber völlig unnötig. Denn es erweist sich immer wieder, daß die Wirkung einer letzten, also religiösen Antwort auf die letzten Fragen des Patienten, auf seine Frage nach dem Sinn des Daseins, daß die Wirkung der letzten Antwort im allgemeinen sogar unvergleichlich tiefer ist, wenn diese letzte Antwort — die doch nur eine priesterliche sein kann — nicht vom Arzt gegeben und quasi vorgesagt wird, sondern wenn der Patient sie sich selber sagen kann. Und so sehen wir denn abermals, wie aus einer scheinbaren Schwäche der Existenzanalyse eine Stärke wird: ihre Grenzen machen recht eigentlich ihre Würde aus!

Als Exempel sei vom Falle einer Patientin berichtet, die ausschließlich wegen ihrer beruflichen Arbeitsunfähigkeit in (existenzanalytische) Behandlung kam — die

sich ebenfalls ausschließlich mit der Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit abgab. Und nur ganz nebenbei, also absolut nicht intendiert, hatte diese Behandlung einen Effekt, über den die Kranke erst nachträglich und ungefragt Aufschluß gab: die volle Wiederherstellung ihrer religiösen Erlebnisfähigkeit.

Freilich, sobald ihr religiöses Erleben einmal zur Debatte kam, mußte es in die existenzanalytische Therapie einbezogen werden. Denn es stellte ja so recht den eigenen Weg der Kranken zu ihrer persönlichen Sinngebung, zur Sinnfindung aus ihrer eigenen Verantwortung heraus, dar. Und so gehörte es denn mit zur Aufgabe einer Existenzanalyse dieses konkreten Falles, wenn — über ausdrücklichen Wunsch der Patientin — unter anderem darnach gefahndet wurde, warum sie ihr Christentum verdränge. Ihre Frage lautete: Warum habe ich eine Abneigung gegen das Christentum — was hat mich abgeschreckt? Und (in bewußter Kombination der ursprünglichen Existenzanalyse mit einer suggestiv ausgerichteten Psychotherapie) erhielt die Patientin eines Tages den Auftrag: ich werde heute Nacht die Antwort auf diese Frage träumen und nachher sofort erwachen und den Traum notieren. Und was die Kranke damals träumte, sei hier nebst der existenzanalytischen Deutung vermerkt:

„Ich befinde mich in Y. — wo ich meine Kindheit verbracht habe; ich warte auf den Zug nach Wien.“ Die Kranke rekapituliert somit in ihrem Traum den Weg aus ihrer Vergangenheit in die Gegenwart. „Dr. X. wohnt hier; ich möchte ihn aufsuchen.“ Dr. X. ist ein bekannter Psychotherapeut, mit dem die Familie der Patientin befreundet ist; diese Traumstelle besagt also: eine Psychotherapie tut not. „Ich weiß nicht, wo Dr. X. wohnt; ich frage eine Frau, und sie sagt: bei der Kirche.“ Dieses

Stück des Traumes ist so zu deuten: Die Kranke ist sich dessen bewußt, daß ihre seelische Heilung erst im Religiösen vollendbar ist (wem fiel da nicht sogleich jene sprachliche und sachliche Wendung ein, die einmal Künkel gebraucht hat: die Wendung von der Seelen-Heilkunde zur Seelenheil-Kunde). „Ich denke mir (im Traum): die Kirche — werde ich wiederfinden.“ Deutung: Die Kranke ist also optimistisch. „Die Kirche“ bedeutet hier natürlich mehr als das Kirchengebäude. Die Traumstelle meint also, die Kranke werde zum Glauben zurückfinden. „Aber alles ist anders als früher.“ Gemeint ist: das Heimfinden zum Glauben ist für den Erwachsenen, der durch alle Höllen des Lebens und Zweifels gejagt wurde, nicht so leicht und einfach. „Welche Straße nehmen, frage ich mich.“ Die Kranke fragt sich also im Traum: wie, auf welchem Wege, gelange ich wieder zum Glauben zurück? „Ich bin schon lange gegangen; ich zweifle . . .“ Im Traum gilt dieser Zweifel dem richtigen Weg zu Dr.X.; in Wirklichkeit ist es der Zweifel an Gott. „Da steht ein kleines Mädchen vor mir und gibt Auskunft.“ Während der Traumanalyse bemerkt die Patientin spontan, dieses Mädchen sei sie selber in ihrer Kindheit gewesen. Daraufhin wird die Patientin gefragt, ob ihr der Bibelvers „Ihr müßt werden wie die Kinder“ bekannt sei bzw. sie jemals beeindruckt habe. Und die Kranke bejaht. Wie lautet nun die Auskunft des kleinen Mädchens aus dem Traum? „Bei der Kirche! Aber Sie sind falsch gegangen, Sie müssen zurück!“ Bei der Kirche also liegt das Heil; aber die Kranke muß erst zurück, zurück zu ihrer Ursprünglichkeit, zurückfinden zu ihrem naiven Glauben, der wie der Glaube der Kinder ist. „Ich habe Durst.“ Während der Deutungsarbeit stellt sich heraus, daß der Kranken der Psalmenvers sehr wohl bekannt ist: Wie der Hirsch nach dem Wasser, so dürstet meine Seele nach DIR . . . „Das Kind schöpft klares

Wasser aus einer Quelle, und nun gehe ich tatsächlich den Weg zurück“, so geht der Traum weiter. Gemeint ist mit dem Weg zurück die psychotherapeutische Analyse, die durchgeführte Existenzanalyse; als ob von ihr beiläufig das gälte, was ein scholastischer Philosoph von der Metaphysik behauptete: daß sie nämlich, falsch verstanden, von Gott wegführe, aber richtig verstanden, zu ihm zurückführe. „Da liegen plötzlich quer über der Straße Pappeln.“ Der Traum meint Schwierigkeiten und Rückfälle, die während der Behandlung aufgetreten waren. „Aber dann ist der Weg wieder frei, und in der Ferne steht die Kirche — eine wunderschöne Kathedrale, wie die in der Stadt . . . : milchig weiß.“ Dann war die Kranke erwacht. Nun, beim Deutungsversuch gab sie an, daß sie bei einer Autoreise durch . . . sich darauf gefreut hatte, in jener Stadt . . . die dortige Kathedrale sehen zu können, die sie von Photos hier kannte und sehr liebte. Aber sie sei im Dunkel und überdies im Nebel in jener Stadt eingetroffen und habe so die Kathedrale nicht zu Gesicht bekommen. Wir aber gehen wohl nicht fehl, wenn wir die Wandlung der nie gesehenen, aber so geliebten Kathedrale zur Sichtbarkeit im Traum als die Wandlung deuten, die im Verlauf der Behandlung im Erleben unserer Patientin eingetreten war: die Wandlung ihres Gotteserlebnisses vom Deus absconditus zum Deus revelatus.

Freilich: diese existenzanalytische Deutung hat nur mehr wenig gemein mit der üblichen psychoanalytischen. Aber wenig nicht nur mit jener orthodox psychoanalytischen, die überall nichts als Symbolisierungen libidinöser Strukturen sieht, sondern wenig auch mit jener Jungschen Richtung, die auf das archaische kollektive Unbewußte rekurriert. Aber wir sehen nicht ein, warum wir,

wie letztere Richtung, immer wieder nur primitive religiöse Kultmotive irgendwelcher Südsee-Insulaner in die Träume unserer Patientin hineinlegen sollen; wir sind vielmehr der Ansicht, daß wir mit mindestens soviel Recht einmal auch Motive aus dem hiesigen und heutigen religiösen Kulturkreis herauslesen dürfen.

Aus all dem, aus der gebotenen strikten Neutralität der Existenzanalyse, namentlich einer ärztlichen, sowie andererseits aus den tatsächlichen Erfahrungen der so häufigen Koinzidenz zwischen ärztlich-existenzanalytischem und religiös-priesterlichem Vorgehen, schließlich aus der Erfahrung des Effekts eines spontanen Durchbrechens der Religiosität gerade beim ärztlicherseits diesbezüglich unbeeinflussten Patienten, aus all dem kann sich für die Existenzanalyse wie überhaupt für die Psychotherapie gegenüber dem priesterlichen Standpunkt nur eine einzige Konsequenz ergeben: Kooperation! Und sie wird um so wirksamer sein, je reinlicher und sauberer vorerst einmal die Kompetenzen abgegrenzt worden sind — anstatt daß der eine dem andern ins Gehege zu steigen versuchte. Die echte Möglichkeit solchen Kooperierens erscheint uns jedoch darin begründet, daß, unserer Überzeugung nach, zumindest in praxi eigentlich gar kein wirklich gegensätzliches Verhältnis besteht zwischen der religiösen und der nicht religiösen Grundauffassung; dieses Verhältnis ist kein gegensätzliches — es ist ein zusätzliches! Am klarsten ist uns dies ja dort geworden, wo sich das Auftragserlebnis des Lebens, wie es sich bei der Analyse des religiösen Menschen herausstellte, als nicht mehr und nicht weniger denn ein Schritt hinaus erwies, ein Schritt hinaus über jenes Aufgabenerlebnis schlechthin, das die Existenzanalyse als psychotherapeutisches Ziel hinstellt. „Ein Schritt hinaus“ ist aber immer ein nur zusätzlicher Schritt.

Nie jedoch dürfte der Mensch, der für seine Person diesen Schritt vollzogen hat, über die Andern, die für ihre Person diesen Weg nicht zu Ende gegangen sind, aus dem Gefühl seiner Überlegenheit heraus so etwas wie Überheblichkeit an den Tag legen. Denn so, wie es zwischen Arzt und Priester nur eine Konsequenz gibt: Kooperation — so gibt es auch zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen, und erst recht zwischen den Religiösen verschiedener Konfessionen untereinander, nur eine einzige Konsequenz: Toleranz!

Wohlverstandene Toleranz hat nämlich nicht das geringste zu tun mit Liberalismus oder gar mit Relativismus. Sie mit Liberalismus zu verwechseln, käme einer Verwechslung von wahren demokratischem Geist mit Liberalismus gleich. Demokratie hat mit Liberalismus aber nichts zu tun. Trotzdem wird sie jedoch auch den Liberalismus irgendwie gelten lassen und, innerhalb eines demokratischen Systems, mit ihm auch kooperieren müssen; denn sie wird sich gerade in dieser Kooperation mit etwas, mit dem sie an sich nichts zu tun hat, erst bewähren.

Und wenn wir uns nun zum Schlusse fragen: wie kann ich denn nur, sofern ich hundertprozentig von meinem Glauben überzeugt bin, einen andern Glauben, die Überzeugung eines Andern, gelten lassen? Werde ich damit nicht eo ipso meinem eigenen Glauben und der eigenen Überzeugung auch schon untreu? Diese Frage können wir nur beantworten und müssen wir verneinen, wenn wir folgendes überlegen: Im Sinne echter Toleranz bin ich einer andern Überzeugung und dem Glauben eines Andern gegenüber ja nicht deshalb tolerant, weil ich ihn nur im geringsten etwa teile, vielmehr nur deshalb, weil ich ihn achte. Und ich achte ihn deshalb, weil der Glaube des Andern immerhin der Glaube, die Überzeugung eines

Andern ist, und weil dieser Andere eben ein Mensch ist, und seine Überzeugung eine menschliche Überzeugung, und sein Glaube der Glaube eines Menschen; als solchen jedoch muß ich ihn achten. Denn ich achte ja den Glauben eines Andern nicht deshalb, weil ich ihn teilen kann, sondern deshalb, weil ich den Andern selbst — lieben muß.

VERLAG VON FRANZ DEUTICKE IN WIEN

Ärztliche Seelsorge

von Dr. Viktor E. Frankl

Vorstand der Neurologischen Abteilung der Wiener städtischen Poliklinik

Preis S 10.—

(Demnächst erscheint die 4., ergänzte Auflage)

Aus den Besprechungen:

„Seit Sigmund Freuds Werken erscheint uns dieses Buch als das bedeutendste auf psychotherapeutischem Gebiet.“

*

„Freud vertrat einen Determinismus endogener, Adler einen solchen exogener Verursachungsfaktoren. Die an Jung anknüpfenden Hoffnungen, daß er darüber hinausführen würde, sind bisher unerfüllt geblieben. Insoferne das Werk von Frankl darüber hinausweist zu einer die wirkliche Totalität der menschlichen Natur umfassenden Psychotherapie, kommt diesem Schritte eine grundsätzliche Bedeutung zu.“

(Univ.-Dozent Dr. A. Niedermeyer)

*

„Das Buch erscheint in einer Zeit, die die Forderung nach einer solchen Arbeit täglich neu erhebt. Es füllt eine wesentliche Lücke im Schrifttum aus. Es ist ein tiefes, ernstes und schönes Werk, das uns die Gedanken des reifen und menschlichen Arztes vermittelt. Es soll gelesen werden mit dem Herzen. Es kann nicht ausgesprochen werden, was es zu sagen hat, weil es mehr ist als trockene Wissenschaft, es ist Leben. In diesem Sinne soll die Arbeit erlebt werden.“

(Wiener Medizinische Wochenschrift)

*

„Hier ist das rechte Buch zur rechten Zeit geschrieben worden.“

*

„In genialer Intuition wendet Frankl seine pessimistische Ausgangsposition in einen heroischen Optimismus. Das ist das letzte Wort der Psychotherapie; das, was sie heute dem Menschen zu sagen hat. Sie ist Geist geworden.“

(Dr. Paul Polak, Die Psychotherapie
und der Mensch von heute — Österreichs
Beitrag zur seelischen Tiefenforschung)

*

„Der Vorstand der Neurologischen Poliklinik stellt sich mit seinem Werk ‚Ärztliche Seelsorge‘ in die vorderste Reihe der europäischen Philosophen.“

*

„Vor uns liegt das bedeutendste Buch, das seit Kriegsende in Österreich erschienen ist.“

(Dr. M. M.)

(Fortsetzung auf der nächsten Seite)

VERLAG VON FRANZ DEUTICKE IN WIEN

„ . . . trotzdem Ja zum Leben sagen“

Drei Vorträge

von **Dr. Viktor E. Frankl**

Preis S 5.— (2. Auflage)

Aus den Besprechungen:

„Ein Brevier, das all denen ein Wegweiser sein kann, die jetzt, in dieser Zeit der geistigen und seelischen Nöte, in ihrer Bedrängnis am Leben verzweifeln und nach dem Sinn dieses Lebens fragen.“

(Radio Wien in der Sendung „Buch und Wissen“ am 21. XII. 1946)

*

„Philosophen früherer Zeiten pflegten ihre Theorien am Schreibtisch auszubrüten — Frankl erlebte sie im KZ. Gerade dem jungen Akademiker, der heute wieder so gern in Nihilismus macht, sei dies Buch empfohlen!“

*

„Daß Frankls Bücher von eminent positiver Wirkung auf die Masse der materiell und geistig entwurzelten Nachkriegsmenschheit sein werden, steht außer Frage.“

*

„Gedanklich sind Frankls Bücher die wertvollsten Neuerscheinungen.“

Im VERLAG FÜR JUGEND UND VOLK

erschien:

Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager

(Österreichische Dokumente zur Zeitgeschichte, Band 1)

Von **Dr. Viktor E. Frankl**

Preis S 5,60 (2. Auflage)

Aus den Besprechungen:

„Der beste KZ-Bericht, der bisher in deutscher Sprache erschienen ist.“

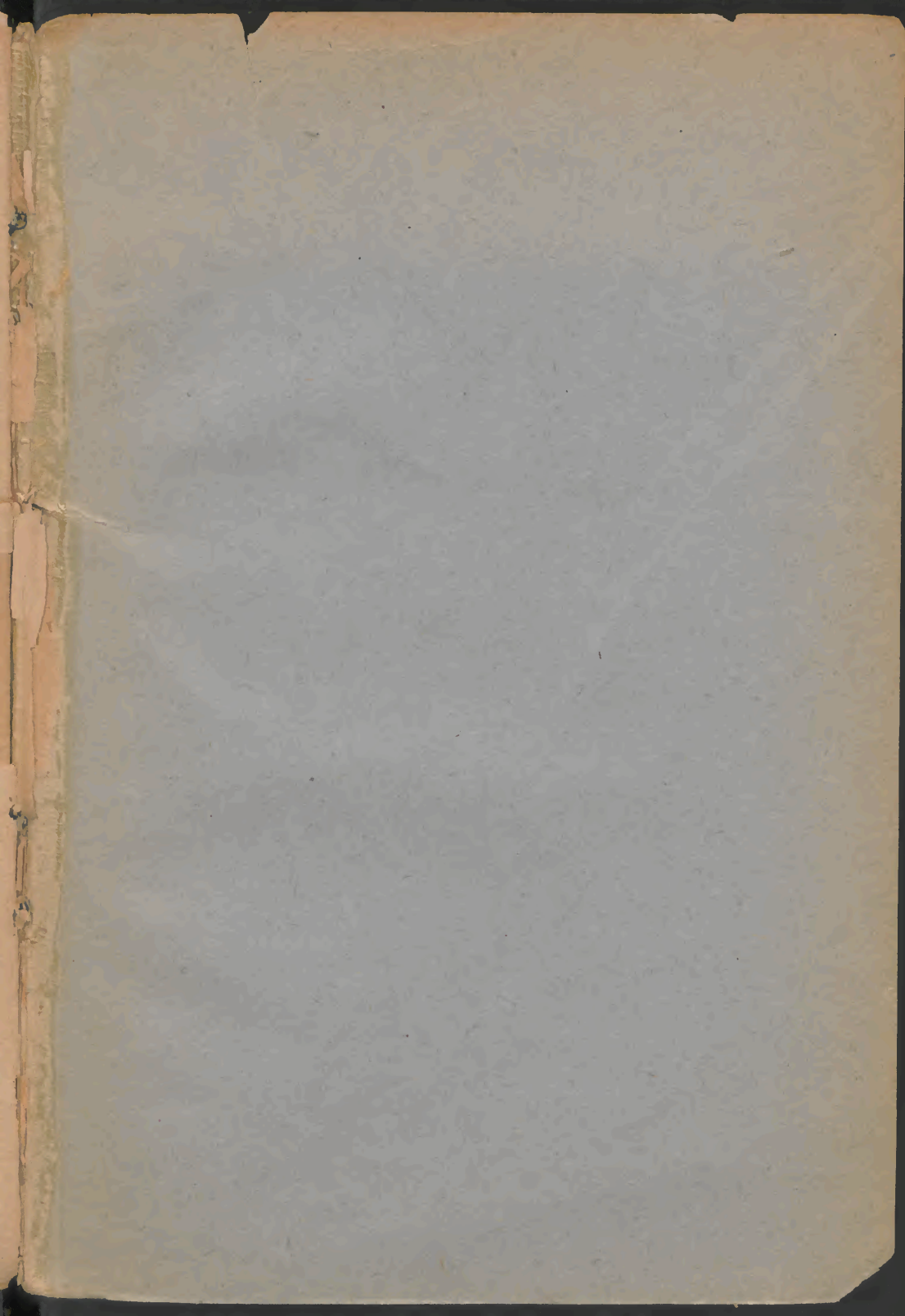
*

„Es gibt nur wenige Bücher, die bleibenden Wert besitzen. Zu ihnen gehört das vorliegende Buch.“

In der AMANDUS-EDITION (Symposion-Reihe)

erscheint demnächst von demselben Verfasser:

Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit



UB Klagenfurt

|

500 870