

Selbstvergessenheit

Zum Thema Selbstverlust und Selbstgewinn

Jörg Splett, Offenbach

„Prometheus hat die Menschen das Opfern gelehrt, so daß sie auch etwas vom Opfer haben. Es heißt, nicht dem Menschen, sondern einer geistigen Macht hätten die Tiere gehört, d. h. die Menschen haben kein Fleisch gegessen. Prometheus nun . . . habe zwei Figuren gemacht, eine, indem er Knochen und Eingeweide mit Haut überzog, und eine Figur ganz von Fleisch, Zeus aber habe nach der ersten gegriffen. Opfern also heißt nun ein Gastmahl halten, und die Eingeweide, die Knochen bekommen die Götter . . . Dieser Prometheus hat die Menschen gelehrt, zuzugreifen . . .“¹.

Verlust und Gewinn sind in erster Linie wohl ökonomische Kategorien. Darum sollen auch diese Reflexionen beim Bilanz-Verständnis des Verkehrs zwischen Mensch und Gottheit beginnen. Auch wo es nicht so betrügerisch zugeht wie bei Prometheus, ja gerade da, also im „reellen“ Geschäft, will der Mensch mit seinem Einsatz gewinnen. (Selbst-)Hingabe bedeutet hier Verzicht im Blick auf größeren Ertrag.

Beim Durchdenken dieser Sicht gerät man jedoch an den Punkt, wo der mehr oder weniger ungebrochene Wille zum Selbst in den Willen zu seiner Sprengung umschlägt: in den Wunsch, sich loszuwerden. Selbsthingabe wird zum Programm der Verleugnung des „hassenswerten Ich“ (B. Pascal).

Das Scheitern dieses Programms kann schließlich den Blick für jenes Ziel der Freiheit eröffnen, das der Titel dieser Reflexionen mit dem Namen „Selbstvergessenheit“ anspricht. Weder positiv noch negativ geht es dann dem Menschen um sich, weil es ihm „aus ganzem Herzen“ (Mt 22, 37) um seinen Gott geht.

I. Selbstverzicht

1. Wenn die Idee des Opfers „sich von keiner Religion trennen“ läßt², dann hat man dessen Prinzip seit alters durch die Formel „*do ut des*“ charakterisieren wollen. „Hier ist die Butter – wo sind deine Gaben?“ (Maitrayani Samhita I 10, 2); „Gib mir, ich gebe dir . . . Darbietung biete du mir; Darbietung biete ich dir“ (Taittiriya-Samhita 1, 8, 4, 1)³.

¹ G. W. F. Hegel, *Die Religionen der geistigen Individualität* (1927), Hamburg 1966, 131 (Jub. Ausg. 16, 107).

² B. Constant nach G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, ²Tübingen 1956, 394.

³ Nach G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 284.

Gegen die eng ökonomisch-rechtliche Deutung solcher Texte protestiert die Religionsphänomenologie zu Recht, indem sie auf einem gefüllteren Sinn von Gabe besteht. „Geben fordert Gabe, aber nicht im Sinne eines kommerziellen Rationalismus, sondern weil die Gabe einen Strom entspringen läßt, der vom Augenblick der Gabe an unaufhaltsam von Geber zu Empfänger, von Empfänger zu Geber fließt“⁴. Es geht um „die Schaffung einer Verbindung zwischen dem Geber – dem Menschen – und dem Empfänger – der Gottheit“; vor sie kann der Mensch nicht ohne Gabe treten: „Das kann er nicht einmal bei dem Menschen, der höher steht als er“⁵.

Trotzdem, wenn auch nicht im streng ökonomischen Sinn, will der Gebende dennoch nicht einfach Verbindung, sondern offenbar „Verbindlichkeiten“ begründen: „Der Empfänger ist in der Gewalt des Gebers“⁶. Darum muß man zwar v. d. Leeuw zustimmen, wenn er die Opfergabe einen Teil des Selbst nennt und es ablehnt, von einem klugen Geschäft mit den Mächten zu sprechen: „Wer opfert, opfert sein Eigentum, d. h. sich selbst“ (401); aber man muß zugleich darauf bestehen, daß der Gebende so eben doch nur „einen Teil seines Selbst“ gibt (ebd.). Denn wie könnte er anders in den Genuß der provozierten Gegengabe kommen?

2. Doch selbst wenn der Fromme wirklich das eigene Leben dahingibt – sei es im einmaligen Opfer, sei es in täglicher Gesetzestreue –, muß er die bisherige Gesinnung nicht schon preisgegeben haben. Nicht nur Kritiker haben diese Mentalität als *Sparkassen-Denken* bezeichnet; sie können sich auf Spruchweisheiten beziehen wie: „Wer sich des Armen erbarmt, leiht dem Herrn“ (Spr 19, 17).

Nun ist es dem Verschwender ein leichtes, sich über den Sparsamen zu mokieren. Ernsthafte Kritik fällt weniger einsinnig aus, mag Verschwendung doch Ausdruck verzweifelter Zukunftsverzichts sein („Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot“ – Jes 22, 13; 1 Kor 15, 32) und Sparsamkeit eine Weise, wie Glaube und Hoffnung sich realisieren. Andererseits kann das Opfer der Gegenwart für die Zukunft einer nicht minder verzweifelter Lebensangst entspringen. So polemisiert etwa Charles Péguy gegen das Zeitalter der Rente: „Der Geizige ist Verschwender. Er ist sogar der einzige, der echte Verschwender. Der Geldgierige verschwendet das, was er verkauft hat, um Geld zu erhalten. Er verschleudert und verschwendet seine Seele, die er für nichts verkauft hat, für Geld.“ Dann fährt er fort: „Umgekehrt ist der Barmherzige der wahre Geizhals, der Schätze sammelt. So lau-

⁴ v. d. Leeuw 395.

⁵ Widengren 286.

⁶ V. Grönbech nach v. d. Leeuw 395.

tet die tiefsinnigste Lehre des Evangeliums“⁷. – Ist in der Tat dies der tiefste Sinn der Botschaft Jesu? Wie ist das Wort „wahrer Geizhals“ zu lesen?

Franz Werfel hat 1939 einen Roman mit dem Titel „Der veruntreute Himmel“ veröffentlicht. Er schildert die Geschichte der Magd Teta Linek, die hart für die Priesterausbildung eines ungeliebten Neffen arbeitet, um am Ende erkennen zu müssen, daß sie vom Empfänger des Geldes jahrelang getäuscht worden ist. Werfel deutet im „Epilog“ den Romantitel im Sinn Péguys: „Unsere Seelen wollen nicht mehr an ihre Unzerstörbarkeit glauben und damit an ihre ewige Verantwortung. Der veruntreute Himmel ist der große Fehlbetrag unserer Zeit. Seinetwegen kann die Rechnung nicht in Ordnung kommen . . .“⁸. Doch die Geschichte selbst scheint mir dieses Verständnis zu korrigieren. Hier hat ein Mensch sich „einen Stein im himmlischen Brett zu verdienen“ versucht (196) und erfahren, daß ihm sein ganzer Einsatz veruntreut worden ist. Eben durch diese Erfahrung jedoch, und erst durch sie, gerät Teta vor die Gewissensfrage nach Selbstsucht und Liebe – und daraus schließlich (bis zu ihrem Tod nach der Papstaudienz) in eine „Lawine der Erfüllung“ (232), die alles Rechnen unter sich begräbt.

Inwieweit also müßte auch das „Darlehen an Gott“ zur Sammlung von „Schätzen im Himmel“ (Mt 6, 20) sich der Frage stellen: „Wenn ihr denen leiht, von denen ihr hofft, es wieder zu bekommen, was für ein Dank steht euch zu?“ (Lk 6, 34).

3. In der Tat: wer leiht, bekommt, was er gegeben hat (denn weder Zinsen noch ein möglicher Gewinn geben der Rückzahlung einen höheren Rang, als ihn das Darlehen besaß). Wie aber, wenn das Interesse des Menschen eben auf qualitative Umwandlung zielte: auf seine Vergöttlichung? Aus dem Verzicht auf Zeit – sei es auch auf die ganze Zeit – muß er sich dann zu einem endgültigen Selbstverzicht durchringen. Der Rat zum Selbstverzicht wird zum Programm der *Selbstaufhebung*.

Empedokles mit seinem Todessprung in den Ätna wäre ein Name für dieses Programm. Hier sei es an der These des Ingenieurs Kiriloff aus Dostojewskijs „Dämonen“ verdeutlicht. „Das Leben wird einem jetzt für Angst und Schmerz gegeben, und hierin liegt der ganze Betrug . . . Aber es wird einen neuen Menschen geben, einen glücklichen und stolzen. Wem es ganz einerlei sein wird, zu leben oder nicht zu leben, der wird der neue Mensch sein. Wer Angst und Schmerz besiegen wird, der wird selbst Gott sein . . . Ein jeder, der die wichtigste Freiheit will, muß sich selbst zu töten

⁷ Ch. Péguy, *Wir stehen alle an der Front*. Eine Prosa-Auswahl von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1952, 52 (*Note conjointe sur M. Descartes*).

⁸ F. Werfel, *Der veruntreute Himmel. Die Geschichte einer Magd*, Fischerbücherei 9, 243.

wagen . . . Wer sich selbst zu töten wagt, der ist Gott . . . Wer sich tötet, um die Angst totzuschlagen, der wird sofort Gott sein“⁹.

Weniger dramatisch spricht derselbe Umschlag sich in zwei, ja schon in einer Zeile der Hymne „Eleusis“ aus, die der junge Hegel im August 1796 an seinen Freund Hölderlin richtete¹⁰: „Was mein ich nannte, schwindet. / Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin. / Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.“

Der Selbstverzicht ist hier zur Selbstaufhebung als Vergöttlichung geworden. Damit aber kehrt die bisherige Absichts-Richtung sich um. Wenn es dem Menschen um Vergöttlichung geht, geht es ihm dann noch darum, sich zu gewinnen, und nicht vielmehr darum, sich loszuwerden? Will Kiriloff eigentlich Gott sein, oder will er nicht bloß seine Angst und sein Leiden an dieser, die ihn beschämen, „totschlagen“? – Der Mensch auf der Flucht vor sich selbst, von sich weg: in einen gewählten „Stil“, in Rollen, in soziales, politisches Engagement, in die sexuelle oder/und religiöse Ekstase, dies ist das Thema etwa der großen Gesellschaftsromane Aldous Huxleys. Selbstverzicht radikalisiert sich zur Selbstverleugnung.

II. Selbstverleugnung

I. Die erste Gestalt solcher Ich-Flucht, auf die wir hier eingehen wollen, gehört für den oberflächlichen Blick noch nicht in den Horizont einer religionsphilosophischen Überlegung. Immerhin ist sie nicht weniger als durch das Wort ‚inszenieren‘ durch solche wie ‚zelebrieren‘ und ‚Kult‘ zu beschreiben. – Damit sollen jetzt nicht die einigermaßen unkomplizierten „Riten“ gemeint sein, mit denen etwa ein Thomas Buddenbrook versucht, durch peinliche Sauberkeit seiner zunehmenden inneren Schwäche zu begegnen. Es geht um einen *Willen zum Stil*, wie ihn in lehrreicher Übertriebenheit der „Snob“ (im verbreiteten negativen Wortsinn) verkörpert. Insofern dieser im „Kampf ums Dabeisein“ freilich den Unterschied von Dabeisein und Sein verwischt, verletzt er gerade den Stil; klarer zeigt sich das Gemeinte im Dandy¹¹.

Gert Hofmann stellt als die vom Snob nur nachgeäffte Wahrheit den Gesellschaftsmenschen, „l’homme du monde“, heraus: „Vielleicht sollten wir ihn uns als einen Menschen vorstellen, der sein Leben einer Art Ordens-

⁹ F. F. Dostojewskij, *Die Dämonen*, Erster Teil, Kap. III (*Fremde Sünden*), VIII (München 1969 [E. K. Rahsin] 154 f.).

¹⁰ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844 (Nachdr. Darmstadt 1969), 78–80, 78.

¹¹ Wenn F. Sieburg schreibt, Oscar Wilde habe den Snobismus [besser: das Dandytum] „bis zur Selbstvernichtung gesteigert“, mag deutlich werden, worum es jetzt geht. W. M. Thackeray u. a., *Über den Snob*, München 1962, 100.

regel unterwirft. Am Tag seines Eintritts in die ‚Gesellschaft‘ gibt er ihr seine Freiheit hin. Er nimmt dafür ein Daseinsschema entgegen, in dem er sich bis zu seinem Tode geborgen fühlen wird . . . Was man heute unmutig die gesellschaftlichen Verpflichtungen nennt, macht sein Leben aus . . . Im Entrée gibt er mit Rock und Zylinder lächelnd seinen persönlichen Kummer ab. Denn das erste, was er hat lernen müssen, war, daß das, was ihn bewegt, nicht nach außen dringen darf. Als Folge dieser Gesichtsmuskeldisziplin stellt sich mit der Zeit ein inneres Gleichgewicht her. Der Ritus von Teetrinken und Konversieren schützt ihn gegen jeden Schicksalsschlag . . . Der Mann von Welt ist nicht von dieser Welt“¹².

2. Indes scheint der Gesellschaftsmensch inzwischen weithin ausgestorben (im Unterschied zu den Snobs verschiedener Art, offenbar einer bleibenden Spezies des homo socialis). Das Wort ‚Gesellschaft‘ zielt heute zumeist auf anderes: An die Stelle der Flucht in den Stil tritt die *Flucht in das Engagement*.

„Der einzelne ist nichts, das Volk ist alles“, lautete eine Parole, die in Deutschland zündete¹³. Die Auffang- und Bergungsfunktion religiöser wie politischer Sekten (die darum von ihren Mitgliedern tatsächlich „alles fordern“ können) ist bekannt. Der Mensch opfert eben nicht nur, „um auch etwas von seinem Opfer zu haben“. Hat er das dafür vorausgesetzte ungebrochene Verhältnis zu sich verloren, mag es ihm schließlich nur noch darum gehen, daß er sich von irgendjemand ab-genommen werde.

So tritt an die Stelle des Seins die Aktivität. Wie das Wort „opfern“ sich von „operari“ herleitet, so läßt das neue Programm sich am besten durch die berühmte Maxime Thomas Carlyles charakterisieren: „Arbeiten und nicht verzweifeln“. „Im Grunde genommen ist alle echte Arbeit Religion, und jede Religion, die nicht Arbeit ist, kann gehen und unter den Brahminen, Antonimiern, tanzenden Derwischen, oder wo sie will, wohnen“¹⁴.

Doch gerät diese Religion der Arbeit in ein ähnliches Dilemma wie zuvor die Konzeption des Darlehens an Gott. – Nicht mit Unrecht hat man gesagt, Carlyles Parole sei selbst schon eine der Verzweiflung: „Das letzte Evangelium in dieser Welt ist: Kenne deine Arbeit und tu sie. ‚Kenne dich

¹² Ebd. 113 ff. Vgl. H. v. Hofmannsthal, *Der Schwierige*.

¹³ Eine französische Stimme: P. H. Simon, *Die Väter haben grüne Trauben gegessen . . . Roman*, Frankfurt ²1974, 22: „Ich frage mich oft, ob nicht ein Hauptgrund für die immer wiederkehrenden Völkerkatastrophen darin zu suchen sei, daß mancher einzelne im geheimen den Wunsch nach einer Flucht aus seinen persönlichen Schwierigkeiten hegt . . . Der alles zerschlagende Krieg gibt oft recht summarische und gewalttätige Lösungen der Lebensfragen, die auf herkömmliche Weise nicht mehr zu meistern sind“.

¹⁴ Th. Carlyle, *Arbeiten und nicht verzweifeln. Auszüge aus seinen Werken*, Düsseldorf/Leipzig 1902, 14.

selbst', – lange genug hat dieses dein armes ‚Selbst‘ dich gequält, und du wirst, wie ich glaube, es niemals kennen lernen . . . Wisse vielmehr, woran du arbeiten kannst, und arbeite daran wie Herkules! Das ist jedenfalls das bessere System“¹⁵.

Das Dilemma liegt darin, daß – wie zuvor ein Darlehen keinen Wesensgewinn bringen konnte – hier das „arme Selbst“ durch Aktionen nicht aus sich hinauskommt. Operari sequitur esse = das Handeln folgt aus dem Sein: das Ich ist es, das handelt; darum findet es in seinen Aktivitäten (und deren „Stil“) immer wieder sich selbst. – So bietet sich als letzter Ausweg schließlich jener, den Carlyle mit den „tanzenden Derwischen“ ansprach: der Rausch, die Ekstase.

3. Der islamische Mystiker al-Dschunaid (gest. 910) soll geäußert haben: „Ich habe viele Bücher gelesen, habe aber niemals etwas so Lehrreiches gefunden wie diesen Vers: Ich fragte: ‚Wo ist meine Sünde?‘ / Da gab mir eine Stimme Antwort: / ‚Sünde ist, daß du da bist – / Eine schwerere gibt es nicht‘“¹⁶.

Wie als Echo dessen notiert Simone Weil (im Anschluß an die letzten Worte von Racines Phädra): „Daß ich verschwände, und diese Dinge, die ich sehe, würden – weil sie aufhörten, Dinge zu sein, die ich sehe – vollkommen schön! . . . Wenn ich irgendwo bin, beflecke ich das Schweigen des Himmels und der Erde durch mein Atmen und das Schlagen meines Herzens“¹⁷.

Erlösung – um die es in aller Religion geht – hieße dann: statt Erlösung des Ich, Erlösung von ihm, Todesschlaf des Bewußtseins. Und dessen „angeldliche“ Vorausgewähr wären der (traumlose) Schlaf¹⁸ und das *Selbstvergessen im Rausch*¹⁹. Weniger subtil als in fernöstlichen „Wegen“ zeigt sich diese Sicht in den westlichen Suchtformen des Alkoholismus, der Schlafmittel- und Drogenabhängigkeit wie der sexuellen Promiskuität²⁰.

¹⁵ Ebd. 8. J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1955, 82, zitiert aus Baudelaire's Tagebuch die Offenlegung des bei Carlyle verborgenen Fazits: „Man muß arbeiten, wenn schon nicht aus Geschmack daran, so aus Verzweiflung. Denn, alles auf eine letzte Wahrheit gebracht: die Arbeit ist weniger langweilig als das Vergnügen.“

¹⁶ T. Andrae, *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960, 146.

¹⁷ S. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, München 1952, 112.

¹⁸ G. Lanczkowski in: *RGG*³ V 1418 f. (zum Tiefschlaf in den Upanishaden und im Buddhismus). Vgl. M. Eliade, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich 1960, 131 f.

¹⁹ Eliade 346 ff.; 256 f.; 268 f.

²⁰ Vgl. Ch. Baudelaire, *Intime Tagebücher*, Bern 1952 (Piepers Zitat hier auf S. 24), 32: „Was ist eigentlich die Liebe? Das Bedürfnis, aus sich herauszugehen. Der Mensch ist ein anbetendes Tier. Anbeten ist soviel wie sich opfern und preisgeben. Somit ist auch alle Liebe Preisgabe.“ 39: „... das Bedürfnis, sein Ich in der Äußerlichkeit des Fleisches zu vergessen, dem der Mensch den vornehmen Namen Bedürfnis zu lieben gibt“.

Doch wenn das Ich aus der Bewußtlosigkeit erwacht, muß es nach wie vor feststellen, daß es „zu *sich* gekommen“ ist. Und von daher wird nun fraglich, ob es überhaupt – sei's auch vorübergehend – wirklich „außer sich“ gewesen sei. In der Tat: kann man sich in Wahrheit verlassen, wenn man sich nicht auf jemanden (hin) verläßt? Kann das Ich sich *vergessen*, solange ihm darum zu tun ist, *sich* zu vergessen?

Selbstverleugnung in allen Formen, von der Flucht in den Stil bis zu der in den Rausch, scheitert unvermeidlich an ihrem Selbstwiderspruch; gilt hier doch ebenso wie sonst, daß das Verleugnete sich eben nicht verleugnen läßt. – So wie das Ich sich nicht gewinnen konnte, solange es ihm um seinen Selbstgewinn ging, so kann es sich nicht verlieren, solange es ihm darum geht, sich loszuwerden.

Beides, und beides zugleich und in einem, glückt erst, genauer: ist schon geglückt, sobald es dem Ich nicht mehr um sich geht. Darauf zielt der Titel dieser Besinnung: nicht Selbstvergessen (gar: Vergessen-wollen), sondern Selbstvergessenheit.

III. Selbstvergessenheit

1. Leben ist Vollzug, und Vollzug braucht sein Ziel. In der vitalen Sphäre wirkt der Trieb, in der geistigen der Wille. Was will nun das Wollen? – Im Unterschied zu Drang und Trieb, die auf ihre Sättigung, also ihre Aufhebung drängen, geht es bewußtem Wollen stets – zumindest auch – um sich selbst. Das ist mit der „Doppel-Struktur“ von Bewußtsein und Freiheit gegeben. So kann man beispielsweise zwar *wahrnehmen*, ohne dies Wahrnehmen seinerseits wahrzunehmen; aber man *weiß* nur dort wirklich das, was man weiß, wo man nicht nur dies weiß, sondern auch, *daß* man dies weiß. Wahres Wissen weiß also nicht nur das Gewußte, sondern stets auch sich. Ebenso will wissendes Wollen nicht nur das jeweils Gewollte, sondern immer auch dies Wollen des Gewollten selbst, also *sich* selbst.

An dieser wesenhaften Zweidimensionalität des Selbstvollzugs scheiterten Selbstverzicht und Selbstverleugnung. Der Selbstverzicht, insofern er den Willen zu sich selbst verabsolutierte und dabei die „intentionale Struktur“ von Wille und Ich vergaß, d. h. jene „ontologische Selbstlosigkeit“, aufgrund deren der Wille nicht einfach sich will, sondern sich insofern, als er anderes will: Das Ja des Ich bejaht nicht einfach sich als solches, sondern das oder den, den es bejaht, und sich nur als *diese* Bejahung. Dabei hängt der Ernst des Ja zu sich selbst an dem Ernst des Ja zu dem bejahten *Anderen*²¹. – Anders gesagt: ist das Selbst Selbstüberstieg (Transzendenz),

²¹ So hängt der Ernst einer Urteilsbehauptung nicht an der Emphase ihres Behauptetwerdens als solchen, sondern am Ernst der Behauptung des Urteilsinhalts. Also nicht: „Ich behaupte es!“, sondern: „Es ist so!“

dann kann es nicht durch bloß scheinbaren oder nur vorläufigen Überstieg zu sich finden bzw. es kann, wenn es sich selbst zum Ziel nimmt, sich nicht übersteigen.

Ebenso scheitert die Selbstverleugnung. Denn auch ein Wollen, das sich aufheben wollte, wollte eben dies und damit sich selbst. Das Nein verneint zwar, was es verneint; sich, die Verneinung, selbst aber muß es eben darin bejahen. – Angesichts dieser Situation predigt Buddha den Tod von Ich und Wollen; nicht das Absterben und die Negation, das wären ja noch Aktivitäten, sondern die absolute Enthaltung, vollständiges Selbsterlöschen. Es geht nicht um den Tod, sondern darum, die Geburt rückgängig zu machen.

Lassen wir offen, ob das durchführbar sei (immerhin muß das Selbst sich auch dazu erst einmal entschließen; auch das rückhaltlose Ersterben muß erst *gewollt* – und dieses Wollen zureichend gerechtfertigt werden)²². Hier mag es genügen, diesen konsequentesten Lösungsversuch als Alternative (soll man sagen: als „Grenzbegriff“?) genannt zu haben. Denn – „abendländisch“ – wird in unserer Überlegung vorausgesetzt, daß es dem Selbst nicht um seine totale Ver-nichtung geht, sondern um seine Identität, religiös: um „Leben“ und „Heil“.

Angesichts des Scheiterns der bisherigen Wege zeigt sich nun, daß diese Identität, als die eines Transzendierenden, nur in der Identität seines Transzendierens gegeben sein kann. Das Selbst gewinnt sich nur, im Maße es Identität mit dem Selbstüberstieg gewinnt, der es ist.

Zuvor wurde es am Erkennen verdeutlicht: „Sich helles Denken weiß ... um seine Bezogenheit auf das, was ist, um sein Über-sich-Hinaussein, ohne das es nicht in sich wäre. Das In-sich-sein des Denkens ist das In-sich-sein seines Übersichhinausseins.“ Es denkt, statt bloß sich, was ist; es denkt des weiteren eben diese Differenz; aber es denkt auch die Wirklichkeit seines Bezugs auf das, was ist, – und es *ist* dieser Bezug²³. – Nicht anders steht es um das Selbst überhaupt.

Soll es also leben können, braucht das Selbst einen Sinn seines Lebens; Sinn aber besagt Richtung. Das Selbst lebt nur richtig, wenn es sich auf anderes richtet als sich.

2. Wird aber so das Ich nicht im Grunde als geborener Sklave bestimmt? Meint „Bestimmung des Menschen“ (wodurch bezeichnenderweise J. G. Fichte die Rede vom „Wesen des Menschen“ ersetzt), als Bestimmung zu anderem, nicht ein Programm der Entäußerung, gar der Entfremdung?

²² J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit*, Mainz 1967, 88f.

²³ K. Hemmerle in: B. Casper/K. Hemmerle/P. Hünemann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966, 16f.

Das religiöse Bewußtsein antwortet diesem Verdacht, indem es der Rede von Entfremdung und Entäußerung sein Zeugnis der *Erfüllung* gegenüberstellt.

In diesem Sinn muß etwa auch das oben angeführte Wort Dschunaid's gelesen werden, wenn man, des Wortlauts ungeachtet, der Intention dieses Mystikers gerecht werden will: „Die Liebe“, sagt Dschunaid, „bedeutet, daß die Eigenschaften des Geliebten an Stelle deiner eigenen treten“²⁴.

Hegel beschreibt das Gemeinte in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen: „Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität, dieses, außer mir und in dem Andern zu sein, ist die Liebe: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Andern ... und es ist ein leeres Reden, das Reden von Liebe, ohne zu wissen, daß sie das Unterscheiden und das Aufheben des Unterschiedes ist“²⁵.

Anders gesagt, die Selbsttranszendenz des Ich ist a) statt als Fortgang von sich als Offenheit und Sich-Öffnen zu denken. Damit rückt nicht bloß der „terminus ad quem“, das Wozu, in den Blick statt einer gebannten Rückschau auf das Woher, den „terminus a quo“; zugleich ruft so das „Ziel“ selbst die Person nicht eigentlich aus sich – in die Fremde – hinaus, sondern es *erfüllt* sie – im Maße sie, sich entleerend, ihm Raum gibt.

Demzufolge ist b) der/das Andere, worauf das Ich nach seiner Bestimmung sich richtet, in angemessener Dialektik zu denken. Das Ich ist gewiß nicht sein Glück, es ist nicht jene Wirklichkeit, die es erfüllt, es ist ein anderes als sie. Doch diese, als erfüllend, ist nicht eigentlich ein anderes als es. Sie ist, wie Nikolaus von Kues gesagt hat, zu ihm das *Nicht-Andere*. Und nur solchem Nicht-Anderem gegenüber kann das Ich sich wirklich vergessen; nur von ihm erfüllt, lebt es jenseits von Verzicht und Verleugnung.

3. Nochmals indes: ist solches Jenseits von Verzicht und Verleugnung in jedem Fall schon Erfüllung, könnte es nicht, unter deren Anschein, bloß *Verlorenheit* sein? Das Ereignis beglückender Sinnerfahrung ist freilich fraglos; aber ist Fraglosigkeit schon eine hinreichende Gewähr für Erfahrung von Sinn? Wie unterscheidet man die bedachte Erfüllung von den zuvor abgewiesenen Formen vergöttlichender Selbstaufhebung und ekstatischen Rauschs?

Identität, besser: Ganzheit, also Rechtfertigung, Stimmigkeit, Heil sind die Worte, mit denen verschiedenste Traditionen seit je dieser Frage zu entsprechen versuchen. Sie berufen sich also darauf, daß in der gültigen Er-

²⁴ Andrae 147. Entwerden (fanā) wird darum zum Verbleiben (baqā'): „Entwerden heißt, in Gott durch Gott entwerden. Verbleiben heißt, Da-Sein mit Gott“ (ebd.).

²⁵ G. W. F. Hegel, *Die absolute Religion* (1929), Hamburg 1966, 75 (Jub.Ausg. 16, 227).

fahrung die partiellen Intentionen von Selbstgewinn und Selbstverlust (obzwar, oder vielmehr: gerade weil sie gar nicht mehr intendiert sind) zugleich und in einem ihre Erfüllung erreichen.

Wahre Fraglosigkeit braucht darum keine Frage zu scheuen. Allerdings mutet sie dem Fragenden zu, sich von einem Kriteriendenken zu lösen, das nur Spiegel seiner angstvollen Selbstverhaftetheit ist. – Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch nennt als Kennzeichen dafür, daß das Ich in seine Wahrheit gelangt ist, die Erfahrung von „Trost“ und meint damit „jeglichen Zuwachs an Hoffnung, Glaube und Liebe und jede innerliche Freude“ (Nr. 316). Zwar schließt Liebe Zeiten der Dürre und fehlender Freude nicht aus; aber umgekehrt – dies der entscheidende Hinweis – gibt es wahre Freude nur durch sie (Nr. 329). Wahr aber ist die Freude, wenn sie zum Guten beschwingt (Nr. 331), und dies nicht auf dem Weg irgendwelcher Spitzfindigkeiten (312 – man weiß im innersten schon, warum man auf sie verfällt), sondern auch in der *Einfalt* des Guten.

Die Angst um sich wie die vor sich, beides also wird ausgetrieben von einer Liebe (1 Joh 4, 18), die selbstvergessen in und aus der Gegenwart der geliebten Wirklichkeit lebt. (Unser „entzückt“ heißt eigentlich „herausgerissen“; insofern ist das umgangssprachliche „Ich bin [ganz] weg“ eine wörtliche Übersetzung.)

Brechen wir hier unsere Phänomenologie der Selbstvergessenheit ab. Es dürfte klar geworden sein, daß man sie prinzipiell nicht suchen kann: man muß sie finden, oder besser: *es* muß sich finden, daß man dazu gelangt; noch genauer: man muß seinerseits gefunden werden: ein Autor von seinem Thema, ein Pädagoge oder Politiker von seinem Auftrag, ein Prophet von seiner Sendung, der Mensch von seinem Geschick.

Wie immer man es jeweils ausdrückt, mit all dem wird ein Anspruch gemeint, der an das Selbst ergeht, eine Wirklichkeit, die es (in jedem Sinn des Wortes) anspricht und angeht, die es trifft und betrifft.

Wahre Suche ist darum nach der Lehre der Meister stets schon Zeichen des Gefundenhabens als Gefundenseins²⁶. – Was nun sucht diese Suche? Klarheit über sich, und das heißt: über jene Wirklichkeit, die sie angeht. Wie kann man diese Klarheit erhalten? Zuletzt durch jenes Offenbarwerden der Wahrheit, angesichts dessen die Geschichte der Freiheit ihr Ende erreicht hat: „Gott sehen heißt sterben“ (Ex 33, 20). Doch solches Ende hat

²⁶ Z. B. B. Pascal, *Pensées* (Brunschwig) 553, 555. In der christlichen Spiritualität hat man immer wieder Texte wie Mt 6, 33 von der Suche nach dem Gottesreich etwa mit Offb 3, 20 vom vor der Türe wartenden Heil zusammengestellt. Von der Weisheit heißt es Weish 6, 13f.: „Den Verlangenden schon gibt sie sich rasch im voraus zu erkennen. Wer früh sich aufmacht nach ihr, braucht sich nicht abzumühen; denn er findet sie an seiner Türe sitzend.“

seinen Anfang *in* der Geschichte. Hier wird Klarheit dadurch erreicht, daß der Mensch auf Selbstvergessenheit trifft, in deren Freiheit er eintreten kann.

Solche Freiheit begegnet im Kunstwerk. „Was daher beim Auffassen des Kunstwerks gefordert wird, ist nicht nur ein Sehen oder Hören, wie bei den Gegenständen der Umgebung sonst; gar ein Genießen und Sich-Vergnügen, wie bei irgendeiner Erfreulichkeit. Das Kunstwerk öffnet vielmehr einen Raum, in welchen der Mensch eintreten [kann] . . . Er kommt in einen anderen Zustand. Die Verslossenheit, welche sein Wesen umgibt, lockert sich . . .“²⁷.

Ebenso öffnet solcher Raum sich in Menschen, die frei von sich geworden sind und so ganz präsent sein können: Dostojewskij hat solche Gestalten in Fürst Myschkin und Staretz Sosima geschaffen; Franz von Assisi ist für viele das Inbild solcher Gelöstheit, andere werden auf Gautama Buddha hinweisen oder etwa auf Sri Aurobindo.

Wie weit reicht hier jeweils die eröffnete und eröffnende Freiheit? In welchem Maß und welcher Unverstelltheit findet die ganze Wirklichkeit in Leid und Freude, Schuld und Hoffnung, das Allgemeine wie das Geheimnis jedes Einzelnen in ihr Platz? – Der Christ trägt seinen Namen, weil er das endgültige Gefundensein des Menschen und die ihm darin gebotene Freiheit (die „Macht, Kind Gottes zu werden“ – Joh 1, 12) in der Berufung auf Jesus Christus bezeugt.

Gemeinschaft und Spiritualität

Zum sozialen Moment des priesterlichen Glaubensweges

Paul Josef Cordes, Bonn

Die folgenden Ausführungen wenden sich nicht einigen konkreten Modellen des geistlichen Lebens zu, wie man sie im Thema angedeutet finden könnte. Es geht daher von vornherein nicht um eine Gegenüberstellung – etwa zwischen einer eher gemeinschaftlichen Spiritualität entsprechend der Regel des hl. Benedikt und der eher individuell geprägten Spiritualität der

²⁷ R. Guardini, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Stuttgart/Tübingen 3 1950, 34f.