

KARL HEINZ WITTE

Eine ciszendental Interpretation der Individualpsychologie

Alfred Adlers¹

"Die Erkenntnis macht aufgebläht; die
Liebe hingegen baut auf." (1 Kor. 8,1)

Der unbekannte Ausdruck „ciszendental“ im Titel macht zunächst eine Erläuterung notwendig. *Transcendere* heißt überschreiten, hinüber gehen. Um die gegenteilige Bewegungsrichtung, nämlich das Herüberkommen, anzuzeigen, lässt sich das Wort *ciscendere* denken, von dem „ciszendental“ oder „ciszensiv“² gebildet werden können.

Bei beiden Begriffen, „transzendental“ und ciszendental“, geht es um dieselbe Grenzerfahrung. Ein mystisches oder spirituelles Ereignis ist wie ein Apfel an einem Zweig, der über eine hohe Mauer in meinen Garten herüberwächst. Die transzendente Fragestellung erforscht, wie es möglich ist, dass mir dieser Apfel da zuwächst, und postuliert oder erforscht den jenseitigen Stamm und Wurzelgrund. Die ciszendental Kontemplation leugnet die transzendente Reflexion nicht, sondern kehrt nur deren Blickrichtung um. Sie lässt den jenseitigen Wurzelgrund jenseitig sein und vergegenwärtigt sich der köstlichen Frucht, die nicht auf meinem Boden gewachsen ist, die mir jedoch ohne mein Zutun zusteht, wenn ich sie ernte. Freilich kann sich auch einer darauf beschränken, den Apfel zu essen oder „empirisch“ zu untersuchen. Die ciszendental Sichtweise lässt die Ursprungsforscher und die Pragmatiker ihr Werk tun. Sie setzt der Eroberung des Apfels lediglich einen kontemplativen Vorbehalt voraus und fügt ihr ein Momentum der Dankbarkeit hinzu.

Aufriss der Themenstellung

Der ciszendental Apfel in dem gegenwärtigen Vorhaben ist Alfred Adlers Individualpsychologie, genauer das „Gemeinschaftsgefühl“, das in der zweiten Stufe seiner Theorieentwicklung zum Zentralbegriff seiner Lehre wurde.

Der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist, dass Adler in der Entfaltung der Individualpsychologie eine Wende vollzogen hat, die von der psychologischen Analyse in eine transzendente oder vielmehr in eine ciszendental Richtung umschwenkt. Den umfangreichen Nachweisen der transpersonalen Aspekte im Werk Adlers, welche die übrigen Beiträge dieses Bandes zusammenstellen, braucht kein weiterer hinzugefügt zu werden. Die folgende dreiteilige These mag aber ein erhellendes Licht auf den Charakter dieser Wende werfen:

Das Konzept des Gemeinschaftsgefühls selbst beschreibt das Ergebnis einer Umkehr der Einstellung des Individuums. Dieses *übernimmt nämlich seinen*

Lebenssinn vom Anderen her und versucht nicht, ihn vergeblich durch die Konstituierung und Stabilisierung des Ichs oder – psychoanalytisch gesprochen - des Selbst zu stiften, wie es seit Descartes in der Sichtweise der Philosophie und Wissenschaft liegt.

Der Zug dieser Wende der Individualpsychologie entspricht einer existentiellen Figur, nämlich der *Umkehr*, die das Zentrum der Botschaft Jesu war und die christliche Lebensauffassung ideell wesentlich bestimmt hat, aber praktisch meist vergessen blieb.

Die Umkehr der Blickrichtung und daraus folgend die Umgestaltung des Lebens lässt sich über Adler hinaus auch in einigen weiteren philosophischen Entwürfen sowie in der *Psychoanalyse Melanie Kleins* wiederfinden.

Alfred Adlers heillose Psychologie der ersten Theoriestufe: Zu kurz gekommen in der feindseligen Welt

Alfred Adlers psychotherapeutische Lehre gründet zunächst auf einem biologischen Fundament, der Tendenz minderwertiger Organe zur funktionellen Kompensation. Das berühmteste Beispiel hierfür ist der hörgeschädigte Komponist. Mit der Verlagerung seines Augenmerks auf das subjektive Erleben stellte sich Adler im Hintergrund seiner psychologischen Theorie die Frage nach der korrigierenden Regulierung dieses Erlebens. Das ist in anderen psychologisch-psychotherapeutischen Systemen nicht anders; doch die Frage einer expliziten Begründung oder Fundierung der darin enthaltenen normativen Postulate wird meistens vernachlässigt, ob man nun die Regulierung im Bereich des sicher wirkenden Naturgesetzes sucht, in kulturellen Durchschnittswerten, in mythisch-metabiologischer (archetypischer) Bewusstseinsgeschichte oder in esoterisch krausem Walten von Schwingungen.

Die psychotherapeutische Ausgangsfrage Adlers

Die Grundfrage, mit der Adler den Menschen in der Welt konfrontiert sieht, ist allgemein gesprochen: Wie kann ich überleben, und wie komme ich mit den anderen zurecht? Diese Frage fällt insofern aus dem Rahmen der üblichen psychotherapeutischen Theorien, weil sie radikaler ansetzt. Im allgemeinen wird die Entscheidung über seelische Gesundheit oder Krankheit als eine Anpassungsleistung betrachtet, eine Anpassung an bestehende soziale oder kulturelle Gegebenheiten oder an eine vermeintliche psychische Durchschnittsnormalität. Das sieht auf den ersten Blick bei Adler auch so aus. Die Differenz ist aber, dass er nicht die Gegebenheiten, sondern deren Gründung im Auge hat. Er spricht von Anpassung an das zukünftige Überleben³. Das aber kann der Anpassung an die gegenwärtigen sozialen und kulturellen Gegebenheiten krass widersprechen. Die Anpassung an ein Unrechtssystem kann nach Adler keine

gesunde Anpassung sein⁴. Damit ist Nonkonformität, ja Widerstand unausgesprochen in Adlers Theorie der sozialen Anpassung eingebaut.

Seine Frage ist nicht: Wie kann der Mensch die Unbill der kulturellen Verzichtleistungen einigermaßen anständig, arbeits- und liebesfähig überstehen? (Freud), auch nicht: Wie entwickelt sich das Individuum zum voll entfaltenen wahren Selbst? (Jung, Kohut, Winnicott). Diese Fragen passen in eine Gesellschaft wie die unsere, die westliche, bürgerliche und wohlhabende des 20. Jahrhunderts. Mit Adler wäre zu fragen, ob denn die Bedingungen des gesunden, und das heißt für ihn des sozialen, Lebens überhaupt gegeben sind. Mit anderen Worten: Die Frage: Was macht den Einzelnen psychisch krank? ist zugleich die Frage: Wie stellt sich der Einzelne zu dem, was (nicht nur die Bedingungen, sondern) die *Grundbedingungen* der sozialen Existenz sind. Was aber sind die Grundbedingungen der sozialen Existenz? - In diesem Frageansatz deutet sich das Gewicht, die Radikalität der Stellungnahme Adlers an. Er siedelt seine therapeutische Theorie in einem Horizont an, der die Grundfragestellungen der abendländischen Philosophie widerspiegelt. Karl Jaspers⁵, der sie von Kant herleitet, hat diese Fragen so formuliert: „Was können wir wissen in den Wissenschaften?“ „Wie sollen wir die tiefste Kommunikation verwirklichen?“ „Wie wird uns Wahrheit zugänglich?“ „Was ist der Mensch?“ „Die Frage, ob und was Transzendenz (Gottheit) sei“.

Näher an Adlers Text und unphilosophisch könnte man Adlers Frage auch so formulieren: Wie kann ich in der Konkurrenz mit den anderen überleben? Diese Fragestellung weist sich selbst ihre Heimat im abendländischen Subjektivismus zu: Dass es um Leben oder Tod geht, spiegelt die jüdisch-christliche Radikalität, die Frage nach dem Wie des Lebens weist in die griechische, sokratische und aristotelische Tradition, die Zentrierung auf das Ich entspricht dem neuzeitlichen Subjektivismus, und die Einordnung des Anderen als Konkurrenten zeigt, dass die kapitalistische Situation den Horizont der Existenz bestimmt.

Bei der Beantwortung der Frage zeigt sich Adler als ein intellektueller Sohn seiner Epoche. Seine Individualpsychologie ist zunächst ein Schmelztiegel der populären Grundströmungen seiner Zeit⁶. „Jeder sorgt für sich, so gut er kann“, könnte die unspezifische sozialdarwinistisch-kapitalistische Grundmaxime seiner ersten ausgearbeiteten Theoriestufe sein, überbaut mit nietzscheanischer Anthropologie und neukantianischer Erkenntnistheorie.

Konkurrenz um die Kompensation

Wie kann ich in der Konkurrenz mit den anderen überleben? Das kann ich nur, wenn ich „groß und stark“ bin. Wenn aber benachteiligt, bin ich verloren; es sei denn, ich überwinde meine Schwäche und übertreffe mich selbst, oder ich gleiche meine Mängel und Behinderungen mit anderen Vorzügen aus. Und wenn auch das nicht geht, versuche ich, aus meiner Mangellage, so gut es geht, einen Vorteil

oder wenigstens Schonung zu gewinnen. Nichts ist, wie es ist; alles ist „Operationsbasis“⁷ für eine Sicherung und eine Steigerung.

Aus diesem Gesichtspunkt heraus postuliert Adler als treibende und organisierende Kraft der Persönlichkeitsbildung ein „Streben nach Oben“, einen Überwindungswillen. Er bezeichnet damit eine sehr allgemeine Tendenz, ein heuristisches und interpretatives Prinzip, das noch vor jeder möglichen Konkretisierung angesiedelt ist. In einzelnen Verwendungszusammenhängen begegnet uns dieses Prinzip in verschiedener Erscheinung. Es hat bei Adler ursprünglich eine biologische, später eine individual-psychologische, dann eine soziale, eine kosmisch-evolutive, schließlich eine ethisch-metaphysische Dimension. Nicht erst in seinen Spätschriften ist eine Öffnung für die Metaphysik erkennbar. Von Anfang an ist Adlers Individualpsychologie nicht empirische, sondern „Metapsychologie“.

Adlers Blickrichtung geht auf das Verstehen „des Ganzen“ der Person in einem subjektiven Hinblick, das ist Selbstverstehen des Individuums in seiner Intentionalität. Die Ganzheit wird hier also nicht als Umfang oder Inbegriff oder als Gestalt im Draufblick gesehen, sondern als eine Bewegung, die sich von einem inneren Quellpunkt aus bestimmt, der aber nicht (zuerst) triebhaft-autistisch aufquillt und sich (sekundär) sein Ziel sucht. Er steht vielmehr vom ersten Ursprung an in Beziehung, ist gerichtet und bildet in der Bezogenheit seine Dynamik und Gestalt. In diesem Problemansatz stehen die Grundbegriffe der Individualpsychologie: „Männlicher Protest“, „Wille zur Macht“, „Streben nach persönlicher Überlegenheit“. Das sind zunächst die im wesentlichen gleichbedeutenden Leitbegriffe der ersten Theoriestufe⁸. Sie bezeichnen nicht Charaktereigenschaften, die neben anderen aufzählbar wären. Sie sind eigentlich gar keine (von außen) beschreibenden Kennzeichnungen, sondern sie sprechen die Selbstbefindlichkeit aus, in der ich selbst mir erschlossen bin, wenn ich Mich-in-meiner-Bezogenheit in den Blick bekomme. Auch das Fremdverstehen ist sich einfühlendes Entdecken der Selbstbefindlichkeit des Anderen und meiner selbst in eins, das nannte Adler „sich identifizieren“⁹, nämlich Mitvollziehen der Lebensbewegung des Anderen, seines „Ich-in-meiner-Bezogenheit“.

Konfliktpsychologie

Zur Eigenart der Psychologie Adlers gehört nun, dass er die Eigenexistenz des Individuums von vorneherein als konflikthaft ansetzt: „Nun finden wir schon im frühen Kindesalter, wir können sagen vom ersten Tage an (erster Schrei) eine Stellung des Kindes zur Außenwelt, die nicht anders denn als feindselig bezeichnet werden kann. Geht man ihr auf den Grund, so findet man sie bedingt durch die Schwierigkeit, dem Organ die Befriedigung zu ermöglichen“¹⁰. Das unterscheidet Adlers Ansatz offensichtlich von demjenigen der klassischen Psychoanalyse, die von einer ursprünglich autistischen und primärnarzisstischen Objektlosigkeit des Neugeborenen ausging; aber andererseits auch von jedweder

stillschweigenden Unterstellung, eine adäquat gute Primärbeziehung als konfliktloses, frustrations- und aggressionsfreies Kontinuum¹¹ sei möglich. Daran können sich die Geister entzünden, fast bis hin zur Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse sei. Hier hilft auch eine empirische Untersuchung, ob es Feindseligkeit von Geburt an gebe¹², nicht weiter. Denn die Bedingungen der Existenz sind eben so: Die Säuglinge werden in eine feindselige Welt geboren. Selbst wenn die neuen guten Mütter und Väter unserer Wohlstandsgesellschaft den Empfehlungen der Wohlstandspsychologie und -pädagogik nachzukommen versuchen und die Feindseligkeit aus dem Kinderzimmer verbannen möchten, spätestens in ihren Träumen holt die Feindseligkeit sie wieder ein. Die Wutregungen der Kleinen sind eben „feindselig“, wenn sie unter feindseligen Lebensumständen schreien. Wenn man einen Schluss aus den Säuglingsforschungen ziehen kann, dann den, dass man einen Säugling an sich allenfalls unter Laborbedingung konstruieren kann. Bekannt ist die markige Äußerung von Winnicott, so etwas wie einen Säugling gebe es nicht, sondern nur die Kind-Mutter-Einheit¹³. Das konkrete Kind ist immer in einen Sinn- und Bedeutungszusammenhang hineingestellt. Noch bevor „ich“ bin, bin ich schon mittendrin im Geflecht der Phantasien, Zuschreibungen und Deutungen. Adlers genialer, wenn auch unwillkommener Streich war es, die Existenz des Einzelnen in seinem In-der-Welt-Sein zwei Jahre vor dem Ersten Weltkrieg als „Willen zur Macht“ zu deuten. Damit befindet er sich in respektabler, wenn auch nicht gut beleumundeter Gesellschaft, am offenkundigsten natürlich mit Nietzsche und am unverständlichsten mit Heidegger. In der allgemeinen Rezeption dieses Begriffs wird der Aspekt der sozialen, interpersonalen Macht überbewertet, als ob jeder König werden wollte. Man übersieht dabei, dass Nietzsche und auch Adler nicht in erster Linie von der *Macht* sprechen, sondern von einer Eigenart des *Willens*, nämlich mächtig sein zu wollen, und dieses Charakteristikum finden beide Autoren gerade bei solchen Menschen, denen die reale Macht fehlt. Wenn der „Wille zur Macht“ alle bewussten und unbewussten Intentionen des Individuums durchherrschen soll, ist damit gesagt, dass es dem Dasein in allem um sein *Seinkönnen* selbst geht (Heidegger). Mit einfacheren Worten: Hinter jeder Lebensregung tut sich der Existenzkampf auf, der aber ist auf Sicherung aus und auf Steigerung des Könnens zur Sicherung des Gesicherten. Ich übersetze „Willen zur Macht“ ins Psychologische mit dem Ausdruck „unbedingtes Könnenwollen“¹⁴. Damit wird nicht gesagt, dass es keine anderen Anmutungen, Erlebnis- und Erfahrungsweisen, Zielsetzungen und Erfüllungen gäbe, Freude, Neugier, Sympathie, Spiel, Spaß, Lust, Kreativität. Ja, all das zusammen und jedes Einzelne kann sogar seine tiefste Erfüllung im Miteinander-Erleben finden. Das ist deshalb kein Einwand, weil all diese Erfahrungsweisen nur möglich sind, wenn der „Wille zur Macht“ nicht eigens herausgefordert ist, sondern unbewusst wirkt. Der Wille zur Macht tritt bewusst nur auf den Plan, wenn „die Macht“ bedroht ist, wenn ich mein Könnenwollen einsetzen muss. Im Gelingen wird der Wille zur Macht nicht thematisiert. Dass dieses Konzept Adlers den größten Missverständnissen ausgesetzt ist,

spricht indirekt gerade für das Wirken des Willens zur Macht. Denn wenn ich dem Konzept konkretistische oder absurde Bedeutungen unterschiebe, muss ich nicht wahrnehmen, dass ich ihm unbewusst anhängen. „Absurde“ Konzepte des Gegners können meine Überzeugungen nicht bedrohen. Doch damit steht es für meine Überzeugungen umso schlimmer. Ich bin mir meiner Überzeugungen nochmals umso sicherer, und Sichere sowie Mächtige brauchen offenkundig keinen „Willen zur Macht“, da sie ja irgendwie schon mächtig sind. Und: „Überzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit, als Lügen“¹⁵.

Individualpsychologische „Weltanschauung“

Insofern Adler seine Grundfrage in den allgemeinen philosophischen und gesellschaftlichen Zusammenhang einordnet, gewinnt seine psychotherapeutische Lehre an Tiefe und Dringlichkeit; aber sie ist auch all den Zweifeln ausgesetzt, die mit einer philosophischen Grundposition in unserer Zeit verbunden sind.

Wie kann ich in der Konkurrenz mit den anderen überleben? Die Frage ist aus einer Besorgnis entsprungen. Die anderen als Konkurrenten sind allzumal stärker, größer und erfolgreicher als ich, der Einzelne. Sobald ein Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gruppe besteht, ist auch das Unterlegenheits-/Überlegenheitsgefälle etabliert. Der Wettbewerb hat einen Maßstab, es geht um Mehr oder Weniger, um Erfolg oder Misserfolg, Sieg oder Niederlage, Oben und Unten, Besser und Schlechter, insgesamt um eine dimensionale Betrachtungsweise der Verhältnisse, d. h. deren Bemessung ist auf der Achse einer Dimension eingetragen. Alles, was ist, kann vermehrt oder verbessert werden. Das Bessere ist der Feind des Guten. Ruhe findet das Streben nur im letzten Vollkommenen. Gott selbst wurde als das *summum bonum*, das höchste Gut, betrachtet.

Die dimensionale, auf Steigerung und Gegensatz ausgerichtete Denkweise ist die Basis der Konkurrenz. Die Konkurrenten sind die Mitläufer, die Mitbewerber im Lauf. Alle sind auf ein Ziel aus und auf die Schnelligkeit, mit der sie dieses Ziel erreichen können. Der Neurotiker ist für Adler ein subjektiv oder objektiv Zu-kurz-Gekommener. Er empfindet seine Minderwertigkeit, d. h., er siedelt sich auf der Skala der Strebungen im Konkurrenzkampf weiter unten an als seine Mitbewerber. Das Minderwertigkeitsgefühl kann allerdings auch unbewusst bleiben und oberflächlich kompensiert werden. Die subjektiven Gefühle der Minderwertigkeit haben aber neben ihrer ganz individuellen Empfindung auch einen objektiven Grund, die Einrichtung der Wettbewerbsgesellschaft. Im Aufbau der Welt nach Stufen und Klassen, die in jeweils einer Dimension höher und höher bewertet werden, muss jeder in mindestens einer der zahllosen Wettbewerbsdisziplinen im Nachteil sein. Wenn alle Strebensziele aufgefächert werden, muss sich jeder in der einen oder anderen Weise als zu kurz gekommen empfinden. Es herrscht aber eine Tendenz zur Totalisierung und Eindimensionalität, die sich am besten im Geldwert aller Dinge ausdrückt. Sogar: „Jeder

Mensch hat seinen Preis.“ Nicht nur mit einzelnen Eigenschaften wird sich der eine dem anderen gegenüber benachteiligt oder bevorzugt empfinden, sondern als ganzer Mensch in seinem „Persönlichkeitsgefühl“. Diese Art der Weltsicht, die aus der Gesellschaft über die Familie in den Einzelnen implantiert wird, ist nach Adlers Worten selbst schon neurotisch und paranoid¹⁶. Der Einzelne Neurotiker vollzieht nur radikal, was in dem System des sich überbietenden Wettbewerbs angelegt ist. Er kann aus dem Gesetz der Konkurrenz, in die er hineingeboren ist, nicht ausscheiden. Auf dem Bekenntnis zur Schwäche steht die Strafe der Niederlage oder der Wertlosigkeit. Da aber „in dieser Welt“ niemand die endgültige Niederlage, die Wertlosigkeit, aushalten kann, macht der Benachteiligte aus der Schwäche eine Tugend oder eine Waffe oder wenigstens ein Plädoyer für mildernde Umstände. Nach Adler vollzieht der Neurotiker bereits das, was Nietzsche als den europäischen Nihilismus und die verborgene Herrschaft des Willens zur Macht ansah, die Umwertung der Werte, das Herrschen durch Schwäche.

Die Frage nach dem Heilenden

In Adlers erstem Theorieentwurf ist kein wirkliches Heilungskonzept enthalten. Neurotiker und „Normale“ werden prinzipiell gleichgesetzt. Das psychisch Kranke gilt vor allem als eine realitätsfremde Übersteigerung des Normalen. Die mögliche Korrektur liegt in einer besseren Realitätsanpassung, für die es aber im ersten Theorieentwurf kein qualitatives Kriterium gibt. Lediglich die mutige Annäherung an die Lebensaufgaben, ein gesellschaftlicher Konsens, eine kulturelle Einbindung, eine flexible Relativierung sind die der psychischen Gesundheit zugeordneten Haltungen. Man ist geneigt, Freuds¹⁷ Einschätzung recht zu geben: Adler entwirft ein düsteres Bild, in dem die Liebe keinen Platz hat. Allerdings muss man dann gleich hinzufügen, dass die Sache in Freuds Psychoanalyse keineswegs besser aussieht. Und dass die Liebe in Adlers Entwurf keinen Platz hat, ist nur zutreffend, wenn man seinen prinzipiell kritischen Blick auf die individuelle und soziale Dynamik berücksichtigt. Darin hat in der Tat die Liebe ebenso wenig Platz wie in der gesellschaftlichen und philosophischen Fundierung des individuellen Menschseins in der Neuzeit¹⁸. Auch das ist bei Freud nicht anders. Das aber heißt nicht, dass die Liebe nicht hier und da im gelungenen Privatleben vorkommen würde, sondern dass sie für das In-der-Welt-Sein des modernen Individuums keine fundierende Rolle spielt.

Die Darstellung der Neurosenlehre Adlers in seiner ersten Darbietungsstufe ist mit der Vokabel „heillos“ überschrieben. Das ist nun keinesfalls eine Schmähung. Vielmehr ist darin eine Zuordnung der Psychologie Adlers zur modernen Wissenschaft und westlichen Weltanschauung ausgedrückt, in der die Frage nach dem „Heilenden“ oder gar dem „Heil“ nicht gestellt wird und wer-

den soll. Ja mehr noch: Auf Kongressen der besseren wissenschaftlichen Gesellschaft Heilsfragen zu erörtern dürfte heute als ähnlich unanständig empfunden werden wie zu Freuds Zeiten sexuelle Themen im Salon. Das macht es fraglich, ob mit der Ausklammerung des Heils, d. h. des Religiösen, aus dem seriösen wissenschaftlichen und kulturellen Diskurs die Überwindung eines antiquierten Standpunktes angezeigt ist, oder ob es sich nicht vielmehr schlechterdings um eine Verdrängung handelt, freilich um eine Verdrängung, wie Adler sie verstanden hat. Verdrängt werden muss, was das Überlegenheitsstreben und die Selbstgewissheit behindern könnte. Die „Wiederkehr des Verdrängten“ in der pervertierten Form des „Heil Hitler!“ und „Heil dir, Führer, Volk und Vaterland!“ könnte allerdings darauf hindeuten, dass da eine unabdingbare existentielle Potenz verrückt geworden ist.

Adlers Wende zum „Gemeinschaftsgefühl“, seine zweite Theoriestufe

Die Frage, die sich von Adlers Theorieentfaltung her an die Psychotherapie stellt, lautet: Ist etwa die seelische Gesundheit gar nicht allein durch eine Korrektur von Störungen, durch Entfaltung und Anpassung psychischer Funktionen und Persönlichkeitsorganisationen zu gewinnen? Liegt die „seelische Krankheit“ vielleicht darin, dass dem Betroffenen etwas fehlt? Ist die Neurose eine Mangelkrankheit? - Adlers zweiter Theorieansatz kann vom ersten durch die Antwort auf diese Fragen unterschieden werden. In Adlers Neuansatz nach dem Ersten Weltkrieg heißt die Antwort: Ja, dem Neurotiker fehlt etwas: „das Gemeinschaftsgefühl“.

Dieser Begriff¹⁹ ist unendlich vieldeutig und löst dementsprechend die unterschiedlichsten und gegensätzlichsten Reaktionen aus. Das liegt zum großen Teil daran, dass in unserer Zeit und in unserer wissenschaftlichen Konzeption der Psychotherapie Begriffe, die mehr das unmittelbare Erleben ansprechen (als psychologische Strukturmodelle) leicht in den Verdacht der Weltanschauung und Ideologie geraten. Die Idee des „Gemeinschaftsgefühls“ befindet sich vor allem auch in Misskredit, weil sie durch die Ideologie der Nazis kompromittiert worden ist. Darüber hinaus ist aber auch sachlich nicht eindeutig bestimmbar, was mit Adlers Konzept gemeint sein könnte. Der Grund für diese Unklarheiten und für den damit verbundenen Ärger liegt auch an Adlers unpräzisen, unausgereiften Formulierungen. Mehr noch aber glaube ich, dass Adlers Konzept des Gemeinschaftsgefühls schwer verstanden wird, weil es aus dem Rahmen des gewohnten psychologischen Vorstellens herausfällt. Es bedarf der philosophischen Interpretation. Allerdings steht es auch unter philosophischem Aspekt außerhalb des allgemeinen philosophiegeschichtlichen Bildungsgutes. Dieser Tatsache soll mit dem ungewohnten Begriff der Ciszendenz Rechnung getragen werden. Dem philosophischen Denken ist von alters her hingegen der Begriff der Transzendenz vertraut. Auch ohne metaphysischen Anspruch wird er in der Moderne benützt, um den Übergang von meinem Innenbereich zum Außen, zur Welt oder zum anderen Menschen zu bezeichnen. Das zeigt an, dass das abendländische und vor al-

lem das neuzeitliche Denken grundsätzlich den aktiven, auf das Außen gerichteten Blick bevorzugt. Die These dieses Aufsatzes ist hingegen, dass Adlers Idee des Gemeinschaftsgefühls als ein Bestimmtheitsein des Individuums vom Anderen her zu verstehen ist und nicht, wie es der gewohnten Blickrichtung entsprechen würde, als die Ausrichtung des Strebens auf den Anderen hin. Weiter unten soll dargelegt werden, mit welchen philosophischen oder weltanschaulichen Positionen das Denken Adlers, so betrachtet, verwandt ist.

Einführung des neuen Konzepts

Der Begriff „Gemeinschaftsgefühl“ taucht 1918/19 unvermittelt in den theoretischen Schriften Adlers auf, und zwar in der Auseinandersetzung mit der Katastrophe des Ersten Weltkriegs²⁰, mit welcher gleichzeitig der Bolschewismus den „Selbstmord des Gemeinsinns“²¹ beging. Für die Integration des Gemeinschaftskonzepts in die Individualpsychologie lassen sich nur wenige historische Vorläufer oder Anknüpfungspunkte ausmachen, wenngleich die Gemeinschaftsidee natürlich eine Geschichte hat, in die Adlers Stellung, wenn auch ohne seine explizite Bezugnahme, einzuordnen ist. Möglicherweise knüpft Adler an die Gemeinschaftsideen der Romantik an, auch sein Sozialismus scheint romantisch-idealistisch gefärbt gewesen zu sein. Doch bleiben die Anspielungen und Erläuterungen, die Adler seinem Begriff des Gemeinschaftsgefühls gab, meistens so vage und ohne historische oder wissenschaftliche Bezüge, dass man annehmen muss, er habe dieses Konzept tatsächlich aus der Intuition gewonnen.

Die erste Veröffentlichung, in der das Prinzip des Gemeinschaftsgefühls erläutert wird, ist der Aufsatz „Bolschewismus und Seelenkunde“²². Es folgt der Aufsatz „Dostojewskij“, der 1920 in ‚Praxis und Theorie der Individualpsychologie‘ mit dem Zusatz „Entstanden 1918“ erscheint²³. In beiden Texten klingen bei der Charakterisierung des Gemeinschaftsgefühls metaphysische oder weltanschauliche Bezüge an.

Grenze und Umkehr

Im Dostojewski-Aufsatz Adlers finden sich Hinweise auf ein Quellenstudium und auf geistesgeschichtliche Bezüge seiner Idee des Gemeinschaftsgefühls, allerdings eingeschränkt auf ein Referat der Ansichten Dostojewskis. Der strukturbildende Begriff, unter dem Adler Dostojewskis Schaffen betrachtet, bzw. das innere Strukturprinzip seines Werkes, ist Adler zufolge die „Grenze“:

„Immer wieder zog es ihn [Dostojewski] und seine Helden bis zur Peripherie des Erlebens, wo er dann tastend und zögernd die Verschmelzung mit der Allmenschheit in tiefer Demut vor Gott, Kaiser, Russland vollzieht. Das Gefühl, das ihn bannte -

man könnte es das Grenzgefühl nennen, ein Grenzgefühl, das ihn Halt machen heißt, das sich bei ihm bereits zum sichernden Schuldgefühl umwandelte [...], für das er aber keine Ursache weiß, und das er eigenartig mit seinen epileptischen Anfällen in Zusammenhang brachte. Die Hand Gottes langte abwehrend herüber, wenn der Mensch in verstiegener Eitelkeit die Grenze des *Gemeinschaftsgefühls* überschreiten wollte, warnende Stimmen wurden laut und mahnten zur Einkehr²⁴.

Die „Grenze des Gemeinschaftsgefühls“ zu überschreiten ist aus der Steigerungstendenz des menschlichen Strebens geboren, von dem Dostojewski und seine Helden getrieben sind. Dieser Überschwang ist doppeldeutig. Er treibt „mit dem Stachel des Ehrgeizes, der Eitelkeit und der Eigenliebe“²⁵ ins Verbrechen wie bei Raskolnikow oder Karamasow. Die Grenze ist aber auch der Punkt der höchsten Ekstase, an welchem dem isolierten Helden das „Halt!“ entgegen gerufen wird. An der Grenze des Verbrechens tönt es als das Geheule des Machtrausches; es ist „der Wolf, der ihn [Dostojewski in seiner Kindheitserinnerung] zu den Menschen zurücktreibt“²⁶, sofern der Grenzgänger denn auf die warnenden psychosomatischen Botschaften des Gemeinschaftsgefühls hört, das Herzklopfen des Raskolnikow, die epileptische Aura des Fürsten Myschkin und des Dichters selbst. Es ist durchaus zwiespältig, was von jenseits der Grenze herüberwinkt. Es ist die „Hand Gottes“, die Einhalt gebietet; aber die Erregung der Grenzerfahrung lässt eine mystische Einigung ahnen, wie es in Dostojewskis Schilderungen der Aura des Epileptikers anklingt:

„Seine Anfälle schildert er so, dass ein Wonnegefühl ihn verlockt, bis an die äußerste Grenze des Lebensgefühls zu gelangen, wo er sich Gott nahe fühlt, so nahe, dass kaum ein Schritt mehr nötig wäre, um ihn vom Leben zu scheiden. Bei jedem seiner Helden kehrt dieses Bild [der Grenze] wieder und immer wieder mit tiefer Bedeutung. Wir vernehmen sein neues messianisches Wort: Die große Synthese aus Heldentum und Nächstenliebe ist gelungen“²⁷.

Den endgültigen „Sieg des Proletariats und damit der Sozialdemokratie“ will Adler nicht in politischer Macht begründet sehen, sondern im „verstärkte[n] Rechtsbewusstsein des Zurückgesetzten, das nirgendwo anders wurzelt als in der immanenten Logik des menschlichen Zusammenlebens, in seinem unveräußerlichen Anteil an der menschlichen Gemeinschaft“²⁸, die „Allmacht der Menschheitsgefühle [...], sie sind in ihrer ewigen Wahrheit die höchste Instanz“²⁹. In diesen hymnischen Passagen lehnt Adler die Reduzierung seiner Thesen auf eine „Ethik als einer wissenschaftlichen oder Kunstübung“ oder auf eine „sittliche Auffassung des Weltgeschehens“ ab. Vielmehr postuliert er umgekehrt: „Sie alle [die ethischen und ästhetischen Auffassungen] sind nur kümmerliche Ausgestaltungen, religiöse oder phantastische, immer historisch begrenzte Abstraktionen der *menschlichen Zusammengehörigkeit*, die wir täglich, stündlich als Wahrheit erfahren, die im Laufe des Lebens körperlich in uns eingegangen ist“³⁰.

In diesen Worten kommt die zentrale anthropologische Dimension des Gemeinschaftsgefühls zur Sprache. Dessen Verankerung im Körperlichen ist nur angedeutet; aber der Hinweis ist immerhin bedeutend genug, um eine rein geistige, idealistisch moralisierende Auffassung des Gemeinschaftsgefühls zurückzuweisen. Es geht um etwas Fundamentaleres. Wenn auch die ontologische (oder biopsychologische) Gestalt dieses Lebensprinzips bei Adler unbestimmt bleibt, so lässt sich doch sicher sagen, dass er an der Verankerung des Gemeinschaftsgefühls im Leiblichen bis zu seinem Lebensende ebenso unbeirrt festhielt wie an dessen Ausgestaltung durch die individuelle Sinnkonstruktion: Es „ist die Annahme gerechtfertigt, dass das im Leben bewiesene Gemeinschaftsgefühl als Möglichkeit in der Keimzelle wurzelt, aber, wie alle angeborenen Möglichkeiten menschlicher Art, zu seiner Entfaltung kommt entsprechend dem *einheitlichen* Lebensstil, der dem Kinde aus seiner *schöpferischen Kraft* erwächst, d. h. daraus, wie es die Welt ansieht und was ihm als Erfolg *erscheint*“³¹.

Der individualpsychologische Aspekt richtet sich hier wie bei allen anderen Persönlichkeitsmerkmalen wiederum nicht auf den Bestand oder auf die Struktur des Gemeinschaftsgefühls im Persönlichkeitsaufbau, sondern auf dessen Funktion in der individuellen Lebensbewegung bzw. im Zielgefüge des Individuums. Die individualpsychologische Frage ist also nicht, ob ich Gemeinschaftsgefühl „habe“ oder sozial verantwortungsvoll „bin“, sondern in welchen Situationen, mit welchem Ziel ich es entwickle und entfalte. So ist es für die Individualpsychologie entscheidend, die Spuren des Gemeinschaftsgefühls sogar in dessen Abirrungen zu erkennen. Die Entwicklung der Gestalt des Gemeinschaftsgefühls wird betrachtet wie die eines Baumes, dessen einmalige individuelle Form durch Wind und Wetter und sauren Regen verbogen werden kann, dessen Lebenskraft sich in allen Formen durchsetzt, solange sie lebt. Die Grundgestalt der Bezogenheit wird allerdings in der frühen Kindheit festgelegt. Hier formt der junge Mensch das Muster aus, nach dem er sein Leben lang wahrnimmt und Stellung bezieht. In einem seiner letzten Aufsätze schreibt Adler: „Wie ich erklärt habe, macht der Grad des Gemeinschaftsgefühles nach dem Alter von drei oder vier Jahren halt und bleibt in derselben Quantität und Qualität das ganze Leben hindurch erhalten, solange der Mensch *den Irrtum in seiner Auffassung vom Leben* nicht versteht.“³² Hier ist unmissverständlich die Unfreiheit des individuellen Lebensstils ausgedrückt, die der optimistischen Freiheitssicht Adlers vorausgesetzt ist. Wie aus dem angeführten Satz hervorgeht, hat der Ausstieg des Menschen aus der Minderwertigkeits-Überlegenheits-Dialektik in ein Leben aus dem Gemeinschaftsgefühl den Charakter einer *Konversion*: Die Erkenntnis des Irrtums unserer (alltäglichen) Auffassung vom Leben ist der Scheitelpunkt der Umkehr.

Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier die Postulierung eines Bruchs in der Lebensbewegung. Im Psychischen und in der Therapie gibt es zwar eine Fülle von graduellen Veränderungen; die für Adler *wesentliche* Veränderung aber wäre eine Umkehr der Richtung. Es sind demnach nicht nur Fehlhaltungen oder Fehlbeurteilungen zu korrigieren, das Ziel einer vollendeten Therapie wäre viel-

mehr, dass „der Mensch den Irrtum seiner Auffassung des Lebens [...] versteht“. Ein grundsätzlicher Lebensirrtum verlangt eine grundsätzliche Korrektur. Diese Umkehr der Intention lässt sich leicht missverstehen als Gegensatz von Selbstliebe und Nächstenliebe, als ob das Subjekt entweder sich selbst oder den Anderen als Liebesobjekt wählen könnte: Gemeinschaftsgefühl statt Egozentrismus. Mit einem solchen energischen Aufschwung könnte zwar die moralische Ichhaftigkeit überwunden werden. Aber Adlers Intention mit dem Gemeinschaftsgefühl geht weiter, sie zielt auf eine ganzheitliche Strukturwandlung des Subjektes, ja sogar, wie ich noch zeigen will, auf eine Überwindung der neuzeitlichen Subjektzentrierung.

Die Liebe als das Heilende im philosophischen und psychotherapeutischen Feld

Mit der Einführung des Gemeinschaftsgefühls nimmt die Therapiekonzeption Adlers einen neuen Anfang. Zwar hat Adler immer wieder versichert, dass sich die Individualpsychologie kontinuierlich ohne Bruch entwickelt habe³³. Das ist richtig, insofern er die ganzheitliche Bestimmtheit des Individuums durch sein Strebensziel durchwegs als Fundament seiner Lehre³⁴ betrachtet hat. Doch mit der Einführung des Gemeinschaftsgefühls wird anstelle der relativen Kriterien des Normalen eine verbindliche Wertkategorie als Korrektiv und Kriterium etabliert: Statt besserer kultureller Anpassung wird eine „aktive Anpassung an die kosmischen Forderungen“³⁵ bzw. an die „absolute Wahrheit“³⁶ gefordert. Dieser Begriff ist nicht dogmatisch zu verstehen. Denn natürlich weiß auch Adler, dass in dieser Welt nichts Absolutes zu haben ist³⁷. Seine Ansicht aber ist, dass die Entwicklung der Menschheit über falsche Lösungsversuche Recht spricht. Anstrengungen, die nicht den unverbrüchlichen Forderungen der Gesamtheit entsprechen, sondern partikuläre Interessen als oberste Zielsetzungen verfolgen, müssen vor der Geschichte scheitern: Sie hinterlassen „Hekatombenopfer“³⁸. Die „absolute Wahrheit“ ist also eine Richtschnur, die in keiner Gegebenheit und in keiner Vergangenheit vorweisbar ist, sie besteht nicht in konkreten Regeln und Sicherheiten.

Man kann Adlers Idee, das Gemeinschaftsgefühl als Inhalt und als Kriterium der psychischen Gesundheit zu postulieren, im allgemeinpsychologischen oder sozialpsychologischen Sinne verstehen. Dann wären soziale Kompetenz, Umgänglichkeit, Einfühlungsvermögen, Rücksichtnahme und ähnliche Persönlichkeitsdispositionen oder Tugenden gefordert. Kein Zweifel, dass diese wünschenswert sind. Das Gemeinschaftsgefühl kann jedoch auch für zweifelhafte Ziele und in weniger edlen Gemeinschaften entwickelt werden, ebenso wie z. B. Pünktlichkeit, Genauigkeit, Gehorsam, Zuverlässigkeit, Verschwiegenheit. In diesem Sinne verstanden, fällt das Gemeinschaftsgefühl unter die Sekundär-

tugenden, die neben kollektiven Wohltaten auch faschistische und kommunistische Diktaturen und Massenmorde ermöglicht haben. Adler hat gewusst, dass dem Begriff Gemeinschaftsgefühl diese eingeschränkte, ja partikularistische Bedeutung zukommen kann. Deshalb hat er den Begriff vor Konkretisierungen zu bewahren versucht³⁹, zum Beispiel vor der christlichen wie vor der sozialistischen Konkretisierung.

Wenn andererseits was das Gemeinschaftsgefühl ist, nicht in idealistischer Unbestimmtheit verbleiben soll, muss es konkret, handlungsbestimmend und erlebbar sein. Das gute und gesunde Leben ist, wenn es vom Gemeinschaftsgefühl bestimmt ist, nicht ein Ergebnis sittlicher Einsicht oder sozialer Anpassung, sondern eine Folge des Mit-Fühlens.

Schiller hat gegen Kants rein formal und inhaltslos gedachten Kategorischen Imperativ den Spottvers gedichtet:

Gewissenskrupel

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung⁴⁰;
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.⁴¹

Darin ist thematisiert, dass in Kants Ethik die Liebe kein sittlich gutes Motiv sein kann, insofern die Liebe nicht dem Entschluss des freien Willens gehorcht, sondern dem Wesen nach eine Hinneigung ist. Ähnlich hat Max Scheler⁴² gegen die formale Ethik Kants eingewandt, dass inhaltlich bestimmte Werte in unserem subjektiven Erleben unsere Gefühle ansprechen und dass wir durch sie bewegt (motiviert) werden. Gut zu sein und Gutes zu wollen macht Spaß und ist nicht „eine verdammte Pflicht und Schuldigkeit“.

Die Umkehrung der Beziehungskonstitution

In diesen Einwänden deutet sich eine Wende der Betrachtungsweise an. Anknüpfungspunkte in der moralphilosophischen Tradition wären bei den Begriffen der Sympathie (z. B. Shaftesbury)⁴³ und des Mitleids (Schopenhauer)⁴⁴ zu finden sowie in neueren phänomenologischen Analysen (z. B. Scheler)⁴⁵ zu finden. Während Kant noch im Sinne des neuzeitlichen Gewissheitsanspruchs nach den im Subjekt liegenden Bedingungen sucht, die ein gutes Wollen und Handeln überhaupt möglich machen, wird hier das Prinzip der Beziehung aus dem Subjekt hinausverlagert. Was als gut erlebt wird, bestimmt sich durch ein Angesprochensein. Das „Gefühl“ ist in diesem Sinne ein Wahrnehmungsorgan, das dem denkerischen Erkenntnisvermögen gleichrangig ist. Das Gefühl des Menschen kann zwar von ichhaften Reaktionen auf die Begrenztheit der eigenen Entfaltungsmöglichkeiten beherrscht sein. Angesichts der Bedürftigkeit der menschlichen Existenz, der Knappheit und mühsamen Zugänglichkeit der Lebensressourcen

und angesichts der Gebundenheit des Einzelnen an den und die anderen, die Partner und Konkurrenten sind, ist die ichhafte Reaktion zunächst und zumeist nur Frustration, Zurückgesetztheit, Neid, Überwindungswille, Überlegenheitsgefühl. Die neue Sichtweise ist hingegen: Es gibt *ursprünglich* eine Erfahrung oder Ahnung von der Befriedigung der Bedürfnisse, vom Zusammenstimmen der Erwartung und der Erfüllung und ein Miteinander von Ich, Du und Ihr im Wir. Diese Erfahrung kann eine neue Dimension eröffnen; allerdings ist der Zugang dazu meistens verloren oder verdorben oder ignoriert. Gleich ursprünglich wie ich ist der oder die Andere; sie sind im Erfahrungsaufbau sogar früher als das Ich. Der Versuch, das Ich im Selbstbezug zu konstituieren, ist zum Scheitern verurteilt, weil ich immer schon der Eingefügte und Angesprochene bin. Insofern ist das Ich seinem Wesen nach Antwort und nicht Ursprung. In dieser phänomenologischen Sicht enthüllt sich die Transzendenz, wie eingangs skizziert, in Wahrheit als „*Ciszendenz*“.

Vereinfacht ausgedrückt kann man den alten Standpunkt auch so formulieren: Die Ichhaftigkeit gilt als das (genetisch) Ursprüngliche, die Kraft zur Liebe müsse erst durch Verzichts- und Dressurmaßnahmen errungen werden. Diese Sicht trifft auf Freuds wie auch auf Adlers ursprüngliche Lehre zu. Mit der Einführung des Gemeinschaftsgefühls wird demgegenüber eine gleich ursprüngliche, entwicklungsbedürftige, im Alltag jedoch zumeist mangelnde Bezogenheit postuliert: Liebe und Kooperation gehören zur gesunden Ausstattung des Menschen. Wo sie fehlen, gilt der Mensch nicht mehr wie im Mittelalter als Sünder, sondern als moralisch und psychisch krank. Nicht immer faktisch und neurosenpsychologisch, aber ontologisch oder soteriologisch hat die Liebe dem Hass gegenüber Vorrang.

Das heißt in psychotherapeutischer Sicht: Seelische Gesundheit ist nur möglich, wenn das praktische Lebensgefühl eingestimmt ist durch die Existenzbedingungen des Ich-Du im Wir unseres Lebens. Diese Formulierung könnte eine Umschreibung des Adlerschen Gemeinschaftsgefühls sein. Er sagt: „Gemeinschaftsgefühl besagt [...] vor allem [...] *Fühlen mit der Gesamtheit sub specie aeternitatis*“⁴⁶ Wenn man Adlers Ansatz aufgreifen wollte, wäre der phänomenologische Neuansatz der Beziehungskonstitution, wie oben angedeutet, auch in der Individualpsychologie und einer radikalen individualpsychologischen Psychotherapie erst noch auszuarbeiten.

Sünde und Heil in einer „tiefenpsychologischen“ Theologie

Den deutlichsten Ausdruck und den nachhaltigsten Einfluss hat die Lehre vom Vorrang der Liebe im Christentum gewonnen. Gleichwohl gilt auch dort, dass im Hauptstrom der Theologie (besonders in der Scholastik) die Liebe an Bedeutung zurücktritt, während die Erkenntnis Vorrang gewinnt. Das geschieht vorwiegend unter dem „modernen“⁴⁷ philosophisch-aristotelischen Einfluss, während die mehr theologisch-augustinische Schule am Vorrang der Liebe festhält. Ausgespro-

chene Meisterinnen und Meister der Liebeslehre waren jedoch die mystisch inspirierten Mönche und die Mystikerinnen, z. B. Wilhelm von St. Thierry, Richard von St. Viktor, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und die als Ketzerin verbrannte Marguerite Porete.⁴⁸

Die Frage, die gemeinsam in den Aussagen der Mystiker und der psychoanalytischen Klienten enthalten ist, lautet: Was erfüllt mein Leben? Damit sind Erfahrungssituationen angesprochen, in denen wir fühlen und handeln, wie wir es nicht wollen, oder in denen uns das Glücksgefühl erfüllt: Ja, das ist es, was ich wirklich will. Das Gemeinsame der mystischen und der tiefenpsychologischen Sichtweise vom Wollen und Handeln des Menschen liegt darin, dass sie beide dieses Wollen und Handeln von Kräften bestimmt sehen, die dem Ich verborgen sind. Diese Grundannahmen ermöglichen den Vergleich. Dieser steht allerdings unter einem Vorbehalt:

Sowohl in der Neurosenlehre wie auch im Bereich der theologischen Heilungskonzepte ist die Gefahr des moralischen Missverständnisses groß. In Adlers Neurosenlehre spielen Charakterisierungen wie „Alles-Haben-Wollen, Gier, Neid, überhöhtes Persönlichkeitsgefühl, Prestigeverlust, Egoismus, Feigheit“ eine große Rolle. Diese Konzepte lösen oft Widerstand aus, weil man sie als Moralphilosophie oder Oberflächenpsychologie missversteht. Ähnlich zweideutig sind die Aussagen Adlers über das Gemeinschaftsgefühl. Im Rahmen einer praktischen Sozial- oder Morallehre sind sie blauäugig, ja sie können sogar als Schlagworte einer Ideologie, wie z. B. im Nationalsozialismus oder einer psychologischen Weltanschauungsgemeinschaft, benützt werden. Adlers Analysen des Negativismus, des Strebens nach persönlicher Überlegenheit und Sicherung wie seine therapeutischen Konzepte sind der moralistischen Verdächtigung ausgesetzt, wenn sie nicht im Rahmen einer Theorie des Unbewussten oder einer „neuen Ethik“ gelesen werden, wie Erich Neumann⁴⁹ gezeigt hat. Das Bewusstsein der „neuen Ethik“ ist jedoch in den allgemeinpsychologischen und psychoanalytischen Vereinigungen ebenso selten wie die Mystik in den Religionsverbänden. Das Hindernis, Texte und Ideen der Mystik zu verstehen, ist noch gravierender. Die Thematik und Begrifflichkeit, in der sich die christliche Mystik präsentiert, unterliegt in der Regel ebenfalls einer Abwehrreaktion. Ein Leser, der Vokabeln wie Gott, Sünde, Schuld, Gnade mit den Ohren seines Über-Ichs vernimmt, kann nur schwer von der moralischen und metaphysischen Bindung dieser Begriffe abstrahieren. Für viele klingen sie schal oder peinlich, so dass die Übersetzung in immanente (psychologische) Befindlichkeiten der individuellen Existenz oftmals nicht gelingt. Damit wird versäumt, „die Perle aus der theologischen Muschel zu befreien“, wie Peter Sloterdijk⁵⁰ sein Vorhaben charakterisiert.

Eine präpsychologische Sicht des Unbewussten: Liebe versus Sünde

Als Beispiel einer sozusagen „tiefenpsychologischen Theologie“ stelle ich Ausschnitte aus zwei Texten der deutschsprachigen Theologie des Spätmittelalters vor, die von der Mystik Meister Eckharts sowie von der Sünden- und Gnadenlehre des heiligen Augustinus beeinflusst sind, den Traktat ‚Vom Grunde aller Bosheit‘⁵¹ und einen Dialog des ‚Meisters des Lehrgesprächs‘, eines noch nicht namentlich identifizierten Autors, vermutlich eines Theologen des Ordens der Augustiner-Eremiten, der im dritten Viertel des 14. Jahrhunderts geschrieben haben dürfte⁵².

Der unbewusste böse Wille

Der Traktat ‚Vom Grunde aller Bosheit‘ setzt sich mit dem Ziel der Erkenntnis „des falschen Grundes“ auseinander. Dieser Grund ist nicht erkennbar, wenn er dem Menschen nicht zur rechten Zeit von Gott geoffenbart wird. Das Wort „Grund“ bedeutet hier nicht Ursache, sondern Grundlage oder Prinzip. Seinen Ausgang nimmt der Text von dem Jesuswort des Johannesevangeliums⁵³: „Wenn das Weizenkorn, das in die Erde fällt, nicht stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so trägt es vielfältige Frucht“, und er folgert, „dass auch wir uns selbst absterben müssten, wenn wir Frucht tragen wollen“. „Das kann aber niemand tun, er wüsste denn, worin er haftet, so dass er sich dann ablegen und sich sterben könnte“⁵⁴. Denn: „Ein Grund ist in der Seele, der ist grundlos abgründig böse, und aller Bosheit Übel wird um seinetwillen vollbracht. Und niemand kann diesen Grund erkennen, dieweil er eins mit ihm ist und ihn in seinem Tun und Lassen verwirklicht und sich selber liebt und meint in Geist und Natur“⁵⁵.

Damit ist schon eingangs festgelegt, dass wir aus uns selbst nichts Gutes vollbringen können. „Aus uns selbst“, das ist hier zu verstehen als mit Hilfe unserer Ich-Kräfte. Das Ich dürfe vielmehr wie das Weizenkorn im Gleichnis nicht allein bleiben, sondern müsse sterben und verwandelt werden, um fruchtbar zu sein. Ferner hören wir aber, dass dieses Sich-Verlieren dem Ich nicht möglich ist, da es den Wurzelgrund, in dem es haftet, nicht kennt. Dieser Grund kann nicht Gegenstand der Erkenntnis werden, auch nicht der reflexiven Selbsterkenntnis. Dem Blick des Ichs tritt dieser Grund nicht entgegen, „dieweil“, d. h. insofern und solange das Tun und Lassen des Ichs das Ausagieren dieses Grundes selbst ist. So liegt der Grund gleichsam immer schon „hinter“ dem Auge; dieses blickt aus ihm heraus, wohin es auch blickt.

Die letzte Formulierung enthält, auch außerhalb des theologischen Kontextes, eine Aussage, die dem alltäglichen Ichbewusstsein anstößig ist. Die Kränkung, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist, die Sigmund Freud meint, wird hier noch überboten: Es kann der Blindheit sich selbst gegenüber oder der Täuschung über sich selbst grundsätzlich nicht entgehen. Freuds Satz: „Wo Es war, soll Ich werden“, ist ein illusionäres Versprechen.

Auf den ersten Blick erscheint der ‚Grund aller Bosheit‘ von einem negativen Aspekt, dem des Mangels, auszugehen und auf dem Negativen zu beharren: Der Mensch ist böse, selbstsüchtig und widerstrebt der Bekehrung. In zahlreichen Bearbeitungen des Traktates werden die eitlen, selbstsüchtigen und verblendeten Haltungen eines solchen Menschen breit dargestellt. Modern gesprochen ergäbe sich das Bild einer schweren narzisstischen Charakterpathologie. Allerdings ist dabei der Blick auf die Symptomatik gerichtet und hat den „Grund aller Bosheit“, das innere Prinzip, psychoanalytisch würden wir sagen: die Psychodynamik, übersehen.

Der Originaltext⁵⁶ bietet statt einer Summe von Schwächen, schlechten Eigenschaften und Charaktermerkmalen des bösen Willens eine grundlegendere Sichtweise. Er spricht nicht von Eigenschaften, sondern von der Motivation des Menschen, der aus dem bösen Grunde lebt. „Dieser falsche Grund will in allen seinen Dingen wohl getan haben; er weiß von keinem Bösen, das an ihm wäre“⁵⁷. Dieser Mensch, der aus dem Grunde seines Ichs handelt, ist oft auch tatsächlich gut und liebevoll gegen Gott und die Mitmenschen, demütig, schuldbewusst, gewissenhaft in großen und kleinen Dingen. Aber er ist in Unkenntnis darüber, dass ihm der eigentliche gute Wille fehlt; denn er will alles nur um seiner selbst willen, aus Eigenliebe⁵⁸. Das wesentliche Charakteristikum ist, dass er nicht anders kann, als mit seinem unbewussten Willen auf böse Weise zu wollen, selbst wenn er sich ein an sich gutes Ziel setzt. Mit anderen Worten: Er kann von Natur aus nicht wirklich das Gute wollen, und doch will er in seinem bewussten Willen und Vorstellen nichts als gut sein, und er hält sich im Innersten für gut.

Das geistesgeschichtlich Bedeutsame dieses Textes ‚Vom Grunde aller Bosheit‘ liegt in seiner Lehre, dass die ethische Qualität des Wollens und Handelns kein Gegenstand des Selbstbewusstseins sein kann. Es wird hier deutlich gesagt, dass die Qualität des Bösen unbewusst ist. Doch dieser Text spricht nicht aus, sondern deutet nur an, was einem solchen Menschen fehlt: die Liebe zu den Menschen und Dingen um ihrer selbst, und das heißt - in der Sprache des Mittelalters - die Liebe der Geschöpfe um Gottes willen. In einer modernen Ohren angenehmeren Formulierung: Nur der von Liebe erfüllte Mensch kann aus Liebe wollen. Der springende Punkt ist, dass hier nicht nur von den offenkundigen intentionalen Akten gesprochen wird: handeln, wünschen, wollen. Es wird vielmehr dem konkreten Willen noch ein vorausliegendes Wollen unterstellt. Dem bewussten Willensakt gehen ein unbewusster Willensanstoß und eine ebenfalls unbewusste Willensrichtung voraus. Und gerade in diesem Punkte kommt das Auszeichnende und leicht falsch zu Verstehende dieses Ansatzes zutage. In diesem Text, wie in der tiefenpsychologischen Analyse des „nervösen Charakters“, geht es nicht um den äußeren Anschein und nicht um die bewussten Motive, sondern um einen verborgenen, „unbewussten“ Grund, und der wird nicht vom Inhalt des Wollens und Handelns, sondern von dem innersten, verborgenen Ziel des Strebens bestimmt. Das Böse (in der Sprache des ‚Grundes aller Bosheit‘) ist demnach nicht eine vermeidbare Fehlhaltung, sondern es ist im Wesen des

Ichs begründet. Dieses kann gar nichts anderes als sich wollen, und indem es ist, will es seine Ehre, seinen Ruhm und sein Recht. Darum sind die „egoistischen“ Fehlhaltungen nicht nur Früchte eines bösen Willens, denn in seinen Intentionen will der Böse ja gut sein und dafür gehalten werden, bzw. er will sicher sein, dazugehören, seine Minderwertigkeitsgefühle kompensieren. Er will sich als Guten, indem er sich will. Es ist also hier nicht von diesem oder jenem Bösen die Rede, sondern von dem „*Grunde* aller Bosheit“, mit anderen Worten von dem „radikal Bösen“. Dies ist ein Begriff von Immanuel Kant⁵⁹, der die Analyse eines sozusagen unbewussten „Hanges“ zum Bösen philosophisch vorangetrieben hat, freilich nicht zur Freude der Weltkinder⁶⁰, obwohl er doch als Aufklärer gilt.

Heilung durch Umkehr: die unbewusste Liebe

Die Position des Menschen, der „vom Grunde aller Bosheit“, modern müsste man sagen: vom Prinzip der autarken Selbstvervollkommnung und Selbstsicherung, beherrscht wird, entspricht der Neurosenlehre der ersten Theoriestufe Alfred Adlers. Er weiß nicht, dass er „das Böse“ tut, obwohl er „das Gute“ will, dass er sein neurotisches Elend vergrößert, während er das reale Leid vermeidet und den eigenen Mangel vor sich selbst und anderen verheimlicht. Das Wissen um diesen Stand muss ihm von Gott offenbart werden, d. h. modern gesprochen, es muss dem Bewusstsein quasi von außen, aus dem Bereich der Unbewusstheit entgegentreten. Das geschieht durch die Fehlleistungen, Symptome, durch einfallende Gedanken und Träume. Aber mehr noch: Die Heilung tritt vollends von außen ins Feld. Nur wenn der Mensch „in Beziehung tritt“, kann er gesund werden. Das aber heißt nicht, dass er, wie man heute gerne sagt, die „Beziehungen aufbaut“, sondern dass er sich dort ansprechen und umwandeln lässt, wo er in Beziehung steht. Gemeinschaftsgefühl und Liebe werden vom Anderen her erfahren. Sie sind Ereignisse der Ciszendenz.

Keine Frage ist, dass jeder (westliche?) Mensch in eine lieblose Gesellschaft geboren wird und dass er, ob er will oder nicht, an der kollektiven Ungerechtigkeit, ja an himmelschreienden Verbrechen indirekt teil hat und in der Regel von ihnen profitiert. Insofern müsste die mittelalterliche Lehre von Ursünde und Urschuld auch einem zeitgenössischen Leser leicht verständlich sein als die Schuld, die Liebe nicht zu haben, die wir doch haben sollten. So sieht der Meister des Lehrgesprächs den –
Zusammen-

hang der Begriffe Liebe, Schuld und Mangel⁶¹.

Schwerer dürften wir uns mit der Lehre von der Heilung, der Erlösung von der Sünde tun. Die Heilung liegt in der Liebe, und sie vollzieht sich durch die Liebe. Aber, wie wir gehört haben, genügt es nicht, gut sein oder lieben zu wollen, wenn der vorausliegende unbewusste Anstoß fehlt und damit die Umkehr der Willensrichtung vom Eigensinn in die Liebe. Diese Umkehr aber vollzieht sich unbewusst. Die mittelalterlichen Theologen sagten, die Umkehr und die darin sich vollziehende Heilung geschähen *gratis*, d. h. „umsonst, ohne Verdienst, geschenkt“, und sie nannten diese Wirkkraft *gratia*, „Gnade“.

Mit dem Wort „Gnade“ verbindet sich heute allerdings ein Beiklang von autoritärer Laune und dazu gehöriger „Untertansmoral“⁶², von einem unhinterfragbaren Machtgefälle. „Gnade statt Recht walten lassen“, damit verbindet sich eher eine Assoziation von Ungerechtigkeit und Willkür als von Wohltat und Großmut. Wenn es zudem in der mittelalterlichen Theologensprache heißt, der Sinn des Lebens sei, Gott vor allem und alles Geschaffene um Gottes willen zu lieben, so stellt sich unvermeidbar unsere alltägliche Beziehungskonzeption ein. Darin ist das Schema der Konkurrenz enthalten, Gott *oder* „irdische Güter“, und die Rivalität darum, wer am meisten geliebt werde, der Neid, dass einem die Liebe vorenthalten wird, die Habgier, mehr von der Liebe kriegen zu wollen. Das alles stellt sich ein, wenn wir die Liebe als eine Beziehung verstehen, in der man etwas hat, gibt und nimmt, z. B. ein Gefühl. Unter Konkurrenzgesichtspunkten ist es mit Recht unerträglich zu hören, wir sollten Gott mehr lieben als die weltlichen Dinge, und sogar die Menschen sollten wir nur um Gottes willen lieben. Die mittelalterlichen Theologen und Philosophen lösten diesen Zielkonflikt durch die ihnen selbstverständliche Annahme einer graduell geordneten Wertewelt, die der Vernunft erkennbar sei. Gerechte Liebe hätte sich demnach an die rechte Ordnung des Liebenswerten zu halten. Doch damals wie heute lagen Liebe und Gerechtigkeit (oder das Rechtsein) meistens im Streit. Heute nähern wir uns der Einsicht, dass sie zwei nicht kompatible Systeme oder Dimensionen sind. Im normalen und öffentlichen Alltag streiten wir um die Gerechtigkeit. Die Liebe heben wir für die privaten Aus-Zeiten auf, in denen unsere Intimitäten, aber auch die Tragödien, die Romane und Schlager ihr Wesen haben. Die mittelalterlichen Texte aber deuten an, dass die Liebe kein Beziehungsgefühl ist, sondern ein Sein und Wirken im Menschen, das dem Fühlen und Wollen voraus und zugrunde liegt. Der biblische Satz „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4,16) wird z. B. so ausgelegt, „dass Gott selber die Liebe ist, mit der die vernünftige Kreatur liebt“⁶³, mit anderen Worten, dass die Liebe des Menschen eigentlich Gott selber ist, der untergründig, „unbewusst“ im Menschen wirkt.

Hier wird wiederum deutlich, was die These besagt, die transzendentalen oder transpersonalen Aspekte der Psychotherapie und insbesondere der Individualpsychologie seien genau genommen „ciszendental“. Die Liebe und streng genommen auch das „Gemeinschaftsgefühl“ Alfred Adlers sind Gegebenheiten, die nicht eigenmächtig gewollt, erworben und entwickelt werden können. Sie werden uns vielmehr gegeben, kommen uns vom Geliebten her und aus der Erfahrung der Liebe entgegen, sie sprechen uns an, und wir haben Mühe, ihnen zu entsprechen, d. h. zu antworten. Am Beispiel der Eingebundenheit des Säuglings in die Fürsorge der Eltern ist dieses Prioritätsverhältnis ablesbar. Natürlich ist der Säugling nicht passiv⁶⁴; aber er ist davon abhängig, dass ihm die entgegenkommende Liebe die Entfaltung seiner Wesenskräfte und „Kompetenzen“ ermöglicht. Die sogenannte neurotische

Entwicklung und Lebensbewegung können wir verstehen als die verzweifelte Kunst eines Menschen, auf Grund seiner Kindheitserfahrungen ohne Liebe leben zu müssen und vermeintlich zu können. In diesem Sinne ist seelische Gesundung nicht möglich, „solange der Mensch den Irrtum in seiner Auffassung vom Leben nicht versteht“⁶⁵. Das ist die Lehre der zweiten Stufe der Theorieentwicklung Adlers, die selbst ein Beispiel des Umdenkens ist und die den therapeutischen Heilungsprozess als existentielle Erfahrung einer Umkehr deuten lässt.

Der Meister des Lehrgesprächs steht in derselben Denktradition wie der Autor des Traktats ‚Vom Grunde aller Bosheit‘. In einem seiner bewegten Dialoge mit einem Schüler, der um eine Erklärung der Glaubensgeheimnisse bittet, dem ‚*Audi-filia-Dialog: Des menschen adel und erlösunge*‘ kommt er auf das Wesen des Bösen bzw. der Sünde zu sprechen:

Die Sünde ist kein Ding, das ist. Nichts Seiendes kann nämlich auf Grund seiner Natur böse sein, sonst hätte Gott Böses geschaffen. Darum ist auch der Wille selbst, der Gott nicht gehorchen will, als Wille nichts Böses. „Denn der Wille, der sich Gott nicht unterordnen will, ist ebenso gut ein Werk und hat das Wesen eines Werkes, das von Gott kommt, wie der Wille der Gott gehorsam ist“⁶⁶. Vielmehr ist die Sünde nichts, das heißt aber nicht, dass nichts Sünde sei (wie in Abwehr der ketzerischen Freigeister versichert wird). Sie ist vielmehr ein Mangel, und zwar der Mangel einer Kraft, die dem Menschen seiner Wesensbestimmung nach nicht fehlen dürfte. Diese Kraft ist die Liebe. In der theologischen Sprache: Grund und Ziel der Schöpfung, insbesondere der Erschaffung des Menschen, ist die Liebe. „Die Liebe ist eine Geisteskraft, die den Geist zu dem formt, was der Geist liebt“⁶⁷. Die Liebe ist demnach nicht nur, wie wir es zu sehen gewohnt sind, ein Gefühl und eine Beziehung, sondern eine Kraft, die den Geist in das Geliebte verwandelt: Was ich liebe, werde ich. Meine Liebe der Menschen um ihrer selbst willen würde mich in die Einheit mit der Menschheit hineinformen. Doch der reale Zustand der Menschheit ist nicht so, wie er sein sollte. Wenn ich vor allem mich selbst liebe, werde ich versuchen, alles andere mir anzuverwandeln oder anzueignen. Anders, wenn ich Gott oder den Mitmenschen um seiner selbst willen liebe, so werde ich in die Gemeinschaft mit ihnen verwandelt.

Der ciszendente Charakter der Liebe

Diese Hinweise auf eine mittelalterliche christliche Tradition sollen nicht zu einer Rückbesinnung und Wiederaufnahme christlicher Sichtweisen aufrufen, sondern daran erinnern, dass es in unserm abendländischen Bewusstsein ein Wissen von der Macht der Liebe gibt, die unserm Wollen und vor allem unserm Streben nach Selbstvergewisserung voraus liegt. Dieses Wissen ist in den herrschenden Disziplinen, in der Philosophie und in den Wissenschaften, in Vergessenheit geraten. Allerdings haben Dichtung, Kunst und Musik nie aufgehört, von dieser Wahrheit zu künden.

Das liegt daran, dass die Liebe ein Grenzen sprengendes Phänomen ist. Damit widerstrebt sie in ihrer Erweiterungstendenz gerade derjenigen Bewegung, die das neuzeitliche Denken und das wissenschaftliche Forschen beherrscht: Reduktion des Erkennbaren und Wissbaren auf das gesetzmäßig Bestimmte. Man kann die Grundhaltung der neuzeitlichen Wissenschaft auch charakterisieren als das Bemühen, ohne die Annahme einer transzendenten Realität auszukommen. Nun gibt es aber in der menschlichen Erfahrung zweifellos ciszendenten Phänomene, d. h. Erscheinungen, in denen etwas „von außen“ Kommendes das Bewusstsein und den Willen des Subjekts bestimmt. Die Wissenschaft untersucht diese Erscheinungen z. B. unter dem Aspekt des freien Willens angesichts der Naturkausalität, der Milieueinflüsse, der vielfältigen Manipulationen, denen das Individuum ausgesetzt ist. Unsere Frage ist: Welcher Kausalität unterliegt die Liebe? Oder anders angesetzt: Die Psychoanalyse hat seit ihren Ursprüngen die Einflüsse des Unbewussten auf unsere bewussten Motivationen untersucht. Freuds Bestreben war, diese Einflüsse nach dem Modell der Naturkausalität beschreiben zu können. Diesem methodischen Ansatz entsprach am besten seine Triebtheorie, d. h. die Grundannahme, dass die unbewussten psychischen Prozesse Abkömmlinge von Triebregungen seien. Adlers Schritt darüber hinaus war zunächst, dass er sozusagen einen Metatrieb postulierte, den „Aggressionstrieb“⁶⁸, dem die Funktion der Zusammenfassung und Ausrichtung aller Partialtriebe auf Durchsetzung, Überwindung und Befriedigung zukommen sollte. Diese vereinheitlichende Kraft wurde im Laufe der Entwicklung der Theorie Adlers immer „psychologischer“, bis sie die Gestalt des Strebens nach persönlicher Überlegenheit annahm. Adler verlässt dann die übliche subjektorientierte Betrachtungsweise mit der Einführung des Gemeinschaftsgefühls als Kriterium und Korrektiv. Die Frage: Welcher Kausalität gehorcht die Liebe? wiederholt sich: In welcher Kausalität wurzelt das Gemeinschaftsgefühl? Psychotherapeutisch und entwicklungspsychologisch kann sie auch formuliert werden: Wie ist der Übergang vom Streben nach Überlegenheit und Sicherung zum Gemeinschaftsgefühl möglich? So wird die Frage in der Regel immer noch subjektivistisch gestellt, in der Formel des philosophischen Idealismus: vom Ich zum Nicht-Ich, also als Frage nach der Transzendenz. Und ich meine, so ist sie eigentlich nicht zu beantworten.

Die Umkehr der Beziehungsstruktur liegt in der Gewissheit, dass das Nicht-

Ich dem Ich vorausliegt, dass die Kultur dem Selbst Rahmen und Richtung setzt: Ohne das vorausliegende Gemeinschaftsgefühl kann das Selbstgefühl nur krank sein. Zum autonomen Ich gelangt man theoretisch-philosophisch nur durch eine Abstraktion, die das Phänomen verbiegt. In der Lebenspraxis ist ein solches Streben prinzipiell neurotisch oder psychotisch (paranoid). Das neuzeitliche Intermezzo (von Descartes bis Nietzsche; von der Renaissance bis zur Freudschen Psychoanalyse), das die Gewissheit auf die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts gründen wollte, erweist sich selbst als eine Manifestation des subjektivistischen Willens zur Macht. Früher war „das Andere der Liebe“ zuvor gegeben in der *gratis* geschenkten Zuwendung Gottes. Heute stehen wir dem Rätsel gegenüber, wer oder was „das Andere“ ist. Es hat sich in so perversen Formen manifestiert wie im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, im Kapital, in der Partei, in der Nation, im Volk, in der Börse usw. In der regressiven Naturgläubigkeit, in esoterischen Ekstasen, in virtuellen Welten und Ahnungen vom vernetzten Globalsystem können weitere Offenbarungen des heilsamen Anderen gesucht werden. Aber auch wenn wir auf die allgemeine Frage, wer oder was das vorausgehende Andere sei, keine allgemein gültige Antwort haben, so kennen wir doch Phänomene, bei denen das vorausliegende Andere benannt werden kann. So ist sicherlich die Sprache vor dem Sprechen. Ebenso ist die Liebe vor dem Liebenwollen. Diese Vorausleistung der Liebe manifestiert sich empirisch psychologisch in der Beziehung der Mutter zum neugeborenen Kind. Es ist die Aufgabe der Mutter, mit ihrem vorseilenden Gemeinschaftsgefühl das Gemeinschaftsgefühl des Kindes zu wecken und sich entfalten zu lassen⁶⁹. Die Forderungen der psychoanalytischen Entwicklungsmetaphorik nach einer fördernden Umwelt, nach *holding* und *containing*, wie auch die Erkenntnisse der Säuglings- und Kleinkindforschung sprechen von diesem anthropologischen Vorauszug der Liebe vor dem Selbst.

Der Gegensatz von Liebe und Hass bei Melanie Klein

Im psychoanalytischen Feld hat vor allem Melanie Klein Phänomene erfasst, wenn auch wohl in einer unzureichenden Theoriesprache, die sich auf den existentialen Vorrang des Anderen und seiner Liebe vor dem Ich gründen. Bei der Ausarbeitung ihrer Erkenntnisse in ihren späten Schriften kann man beobachten, wie M. Klein zunehmend einen phänomenologisch klareren Blick und dementsprechend eine angemessenere Sprache findet.⁷⁰

Der erste wesentliche Schritt, den Melanie Klein über Freud hinaus getan hat, ist die Erweiterung des Begriffs des „psychischen Objekts“. Während dieses für Freud immer der Gegenstand eines Triebzieles ist, umfasst es für M. Klein darüber hinaus die Gestalt einer Beziehung, einschließlich der Emotionen des Kleinkinds, seiner Phantasien, Ängste und Abwehrkräfte⁷¹.

Greenberg und Mitchell können deshalb kurzgefasst sagen: „Triebe sind für Klein Beziehungen“⁷². Dieser Aspekt der Erweiterung der Freudschen Theorie durch M. Klein ist - wenngleich in anderer Terminologie entfaltet - kompatibel mit Alfred Adler. „Für Klein besteht der Zentralkonflikt in der menschlichen Erfahrung zwischen Liebe und Hass, zwischen Sorge für oder Rücksicht auf die anderen und deren böswilliger Vernichtung“⁷³. Klingt das nicht nach einer Verschärfung des Widerspiels von „Willen zur Macht“ und „Gemeinschaftsgefühl“ bei Alfred Adler? Diskussionen über M. Kleins Konzepte sind oftmals von dem unfruchtbaren Streit belastet, ob der archaische Hass ebenso angeboren sei wie die originäre Liebesbereitschaft. M. Klein ist davon offenbar noch ausgegangen; doch heute dienen solche Standpunktdebatten eher der „wissenschaftlichen“ Absicherung von Schulbekenntnissen als der Analyse des Phänomens und dem Verstehen des Patienten. Die Beobachtung von Kindern, von Patienten und von unseren je eigenen blinden Leidenschaften und nicht zuletzt von kollektiven Hass- und Gewaltexzessen zeigt jedenfalls, dass es faktisch und unübersehbar das „paranoid-schizoide“ Ausagieren von Neid, Habgier, Hass und Zerstörungswut gibt, deren Quantität und Qualität jede aktuelle Veranlassung unverhältnismäßig übersteigen. M. Klein und ihre Nachfolger haben die Prozesse der Bildung und Durcharbeitung der paranoid-schizoiden und der depressiven Position differenziert beschrieben. Nur einen Zug davon will ich hier hervorheben, da ich glaube, dass ihm über die psychodynamischen Detailfragen hinaus ein allgemeiner, phänomenologisch bedeutsamer Rang zukommt: Die Entscheidung über Integration oder Desintegration der Persönlichkeit fällt mit der Fähigkeit zur Durcharbeitung der „depressiven Position“⁷⁴. Für die Leser, die nicht mit M. Kleins Terminologie vertraut sind, will ich versuchen, die Begriffe „paranoid-schizoide“ bzw. „depressive Position“ in Alltagserfahrung zu übersetzen: Der Begriff „paranoid-schizoide Position“ lässt sich übersetzen als „selbstverkrampfte Vorwurfshaltung“. In dieser Position bezieht sich das Kind oder der Erwachsene auf alle Ereignisse seines Lebens mit Besorgnis um sein Selbst. Alles erscheint auf und gegen sie/ihn gerichtet, entweder zum Wohl oder Wehe. In dieser Beziehungsweise sind Empfänger und Geber grundsätzlich als konkurrierende Partner konstelliert, der Geber kann versagen und der Empfänger kann zurückweisen. So ist der Grund für gegenseitige Vorwürfe in die konkurrierende Beziehungskonstellation gelegt. Wenn das bedürftige Kind von der versagenden „Brust“ nicht gestillt und nicht in Liebe beruhigt werden kann, schreit es voll Schmerz, Wut und Vorwurf. Der entscheidende phänomenologische Schritt, den M. Klein getan hat, ist, zu erkennen, dass der Grund für die Vorwurfshaltung nicht bloß im faktischen Verhalten von Mutter und Kind liegt, sondern in der Beziehungskonstellation der „schlechthinnigen Abhängigkeit“⁷⁵ selbst. Nicht nur das Kind ist abhängig

von der potentiell und real versagenden Mutter, auch die Mutter ist abhängig von dem Kind, das sich, aus welchen Gründen auch immer, versagen kann. Was M. Klein als biologisch-genetisches Faktum interpretiert hat, ist eine phänomenologische Urgegebenheit. Das heißt psychologisch, dass nur in ausnahmsweise günstigen Umständen das Versagen vermieden werden kann. Daraus folgt: Nicht immer im emotionalen Erleben, aber phänomenologisch-strukturell ist das von der „guten Brust“ getrennte Subjekt geprägt von Neid und Habgier (*greed*), von Enttäuschung und Rache oder gar Zerstörungswut. Aus Adlerianischem Blickwinkel müsste man hinzufügen: Diese Position ist auch von dem Bestreben beherrscht, überlegen, mächtiger und letztlich autark zu sein.

Nach Melanie Klein wie nach Alfred Adler gibt es keine seelische Gesundheit, wenn der Mensch in dieser „paranoid-schizoiden Position“ verharrt. Die dialektisch entgegengesetzte „depressive Position“ ist gekennzeichnet durch die Sorge um das „Objekt“, d. h. die „Brust“, die Mutter, den gewährenden oder versagenden Partner. Die zugehörige Angst fürchtet, das „gute Objekt“ endgültig zu verlieren, es durch die rache- und hassvollen Enttäuschungsreaktionen endgültig vernichtet zu haben oder vernichten zu können. Der beziehungs-dynamisch wertvollste Gewinn der „depressiven Position“ im Vergleich mit der vorangegangenen ist, dass der gebende oder versagende Partner nunmehr nicht nur quasi als „Supermarkt“, sondern als ganze Person wahrgenommen wird, der gegenüber man Schuldgefühle und Dankbarkeit empfinden kann.

Diese Charakterisierung der Beziehungsqualitäten ist mit Adlers Konzepten kompatibel. Der in der folgenden Zusammenfassung ausgedrückte Gedanke könnte bis in manche Formulierungen hinein auch von Alfred Adler stammen:

„Das Durcharbeiten der Verfolgungs- und Depressionsposition dehnt sich über die ersten paar Jahre der Kindheit aus und spielt eine wesentliche Rolle in der infantilen Neurose. Im Laufe dieses Vorganges verlieren Ängste an Stärke, Objekte werden weniger idealisiert und schreckenerregend, und das Ich wird vereinheitlicht. All das ist mit wachsender Wahrnehmung von Realität und Anpassung an sie verbunden“⁷⁶.

Im Denken Adlers würde das noch die erste Theoriestufe repräsentieren, in der es auch ihm um die Vereinheitlichung des Ichs sowie um die „wachsende Wahrnehmung von Realität“ und um die „Anpassung an sie“ ging. Auch die anschließende Charakterisierung der neurotischen oder psychotischen Entwicklung durch M. Klein könnte ungefähr den Standpunkt Adlers (der ersten Theoriestufe) wiedergeben:

„Wenn die Entwicklung während der paranoid-schizoiden Position nicht normal fortgeschritten ist und der Säugling - aus inneren und äußeren Gründen - nicht mit depressiven Ängsten fertig werden kann, dann entsteht ein *circulus vitiosus*; wenn Verfolgungsängste und die entsprechenden schizoiden Mechanismen zu stark sind, ist das Ich nicht in der Lage, die depressive Position durchzuarbeiten. Dies zwingt das Ich, auf die paranoid-schizoide Position zu regredieren, und verstärkt frühere Verfolgungsängste und schizoide Phänomene“⁷⁷.

Bei diesem Vergleich wäre zu erwähnen, dass Adler wohl die Finalität der Sicherung und Omnipotenz stärker betont hätte, die allerdings auch bei Klein nicht fehlen. Im wesentlichen wäre aber das Scheitern bei der Durcharbeitung der „paranoid-schizoiden Position“ mit dem Verharren auf dem Standpunkt der Sicherung durch die vermeintliche persönliche Überlegenheit (entsprechend der ersten Theoriestufe) vergleichbar.

Die „paranoid-schizoide Position“ ist also keine entwicklungspsychologische Phase, sondern eine Haltung, sozusagen eine private Weltanschauung (Adlers „private Logik“) unter dem Gesichtspunkt, ob ich kriege, was mir zusteht. Sie ist eigentlich nicht ein Affektzustand, sondern eine Sichtweise (bei Adler „Apperzeption“ oder „Operationsbasis“), welche die Regulierung der „bösen“ Affekte⁷⁸ ermöglichen soll. Ähnlich in der depressiven Position: Das Kind versucht, sich durch Wiedergutmachung von der depressiven Angst, der Verlustangst und Schuldgefühlen zu befreien: Die Mutter und andere werden in Phantasien und Handlungen der Liebe und Wiedergutmachung wiederhergestellt. Wenn aber die depressive Angst zu stark ist, helfen dem Kind wiederum die Abwehrformen der paranoid-schizoiden Position: Die Mutter wird wieder in gute und böse Teile gespalten. Indem es die Mutter böse macht, muss sich das Kind nicht mit seiner Schuld und seiner depressiven Angst konfrontieren, dass es das zerstört, was es liebt und von dem es abhängig ist⁷⁹. Wo M. Klein vom Nichterreichen der „depressiven Position“ spricht, würde Adler die mangelnde Entwicklung und Festigung des „Gemeinschaftsgefühls“ beklagen.

M. Kleins „theologische“ Metapsychologie

In M. Kleins psychoanalytischem Menschenbild bekommt die depressive Position einen philosophischen bzw. ethischen Rang. In der allgemeinen Einschätzung ist M. Klein dafür bekannt, dass sie unverständliche sexuelle Triebphantasien in die Säuglinge hineindeute und dass sie dem inhärenten Aggressionstrieb, dem angeborenen Neid und der sadistischen Gier eine überragende Bedeutung zukommen lasse. Selten wird gewürdigt, dass sie auch und sogar mehr noch der „angeborenen“ Liebe den entscheidenden Platz einräumt. Dabei wird Liebe nicht als Reaktionsbildung oder als narzisstischer Reflex der Abhängigkeit und Schutzbedürftigkeit noch als zielgehemmte sublimierte Libido betrachtet, sondern als originäre Verbundenheitserfahrung eigener Qualität und Würde.

Mit Recht hat D. Meltzer⁸⁰ in M. Kleins psychoanalytischer Theorie einen „’theologischen’ Aspekt“ erkannt. Er hebt vor allem heraus, dass sie konsequent wie kein Psychoanalytiker sonst die Erfahrung ernst nimmt, dass der Mensch die Welt und die äußeren Beziehungen nach dem Modell seiner inneren (introjizierten) „Objekte“ (Phantasien, Gedächtnisspuren; nach Adler: „Apperzeptionschemata“) gestaltet, dass diese inneren Objekte gleichsam als Götter in der Seele des Menschen regieren. Das würde Adlers Überzeugung entsprechen, der

individuelle Charakter bzw. die Persönlichkeitsstruktur sei im wesentlichen eine „Hypostasierung“ und „Heiligung“ der Angriffs- und Verteidigungsbereitschaften des unsicheren Menschenkindes.

Eine theologische Linie lässt sich aber in der Struktur des Konzeptes noch deutlicher erkennen als in den Inhalten. M. Klein⁸¹: „Gefühle von Liebe und Dankbarkeit entspringen direkt und spontan im Baby als Antwort auf die Liebe und Zuwendung der Mutter“. In diesem Satz ist in der psychologischen Ebene der Vorrang des Anderen und seiner Liebe ausgedrückt, den die mittelalterliche Sünden- und Heilslehre als allgemeingültig für die *conditio humana* proklamiert hatte. Die Aufgabe einer aktuellen tiefenpsychologisch geleiteten Interpretation der christlichen, mystischen Erfahrung wäre es, den phänomenologischen Gehalt, der den mythologischen oder metaphysischen Aussagen innewohnt, auszulegen. Maßgeblich ist in beiden Bezirken zunächst der Vorrang des Anderen. Wenn die Liebe der Mutter dem Kinde nicht geschenkt wird oder wenn dieses die Liebe nicht annehmen kann, resultiert eine heillose Beziehung wechselseitiger Frustration und Manipulation. Auf der Seite des Empfangenden besteht im Konfliktfall die Abhängigkeit des Annehmenmüssens. Von dieser Struktur sind nicht nur viele Dramen der Eltern-Kind-Beziehung durchtränkt; auch das Aufbegehren des gefallenen Engels und des Menschen gegen den göttlichen Heilsplan wurde nach dem Muster einer antiautoritären Rebellion gedeutet. Auf der einen Seite steht der verbietende und gebietende, gebende und fordernde autoritäre Gott bzw. Vater und Mutter, auf der anderen Seite das seinen egoistischen Wünschen ausgelieferte, selbstherrliche, ungehorsame Menschlein, das für seine Verweigerung bestraft wird. Solange die Beziehungskonstellation nach diesem „paranoid-schizoiden“ Muster apperzipiert wird, gibt es in der Seele kein Heil, weder in religiös-existentieller noch in psychotherapeutischer Sicht.

Sowohl in der christlich-theologischen wie in der psychotherapeutischen Sicht führt nur eine Umkehr aus dem Engpass heraus. Nicht die Ansprüche der Gerechtigkeit und nicht die Protestschreie des hungrigen Säuglings führen zur erlösenden Befriedigung, sondern die zuvorkommende beruhigende Zuwendung der Mutter. Wenn in ihr durch das Aufnehmen des bedürftigen Kindes die Liebe entzündet wird, entspringen „Gefühle von Liebe und Dankbarkeit [...] direkt und spontan im Baby als Antwort auf die Liebe und Zuwendung der Mutter“⁸². Ähnlich verstanden die mittelalterlichen Theologien die Entzündung der menschlichen Liebe als Antwort auf die Liebe Gottes. Diese allgemeine Überzeugung der mittelalterlichen Theologie wird sogar - offenbar im Blick auf die mystische Erfahrung - gelegentlich in der Formulierung zusammengefasst, dass der Akt der Liebe im Menschen nicht bloß eine natürliche Kraft, sondern das Wirken des Heiligen Geistes selber sei.⁸³ Damit soll betont werden, dass die Liebe nicht als ein Akt zu verstehen ist, der sich dem Geliebten aus bewusster Willenskraft zuwendet, sondern dass die Erfahrung der Liebe aus einer Ur-Passivität entspringt, dass es keinen menschlichen Entschluss geben kann, die Liebe zu stiften, sondern dass in der Liebe die Aktivität auf das Empfangen, das heißt Annehmen, beschränkt ist. Autarkes Können

des Menschen, so lehren die Theologen, kann der Liebe gegenüber nur in *einer* Form wirksam und erfolgreich sein, nämlich in der Verweigerung⁸⁴. Eine Frage, die tiefenpsychologisch orientierte Therapeuten beschäftigen könnte, ist, ob diese theologische Struktur der Liebe nur im religiösen Raum statt hat oder ob darin vielleicht eine Formulierung dafür zu lesen ist, wie das Phänomen der Liebe prinzipiell west: Aus eigener Kraft kann ich Liebe verhindern, aber ich kann sie nicht erzeugen. Wenn sie nicht da ist, kann ich sie mir allenfalls einreden. Autarke Menschen können nicht lieben, oder wenn sie lieben, haben sie bewusst oder unbewusst ihre Autarkie verloren. Manche „autarken“ Menschen allerdings lieben und merken nicht, dass ihre Autarkie (wenigstens in diesem Feld) eine Illusion ist.

Phänomenologische Betrachtung der Umkehr

Die philosophische Dimension der Umkehr der Beziehungsdynamik ließe sich mit Hilfe zahlreicher Entwürfe der Phänomenologie im zeitgenössischen Denken erweisen⁸⁵. Ich will dafür keine ausgewogene Gesamtschau versuchen, ich könnte es auch nicht, sondern nur den Blick auf einen Grenzbereich richten, der im Schatten des Bewusstseins bleibt. Sofern das Bewusstsein als Bewusstsein *von etwas* seinem Wesen nach den Lichtstrahl seines Sehens auf den oder das andere *als Objekt* richtet, um es zu ergreifen, bleibt sein eigener Ursprungsbereich immer im Schatten. Das Sprechen führt hier in jenes Paradoxon, das Unsagbare zu sagen, das jedweder mystischen Rede wesentlich ist: im Sprechen des Subjekts das ergreifen zu wollen, wovon es *vor* allem Ergreifekönnen schon ergriffen ist. Das ist aber nicht nur die Situation „des Mystikers“, sondern jedweden Selbst-Bewusstseins und in eminenten Weise die Grundstellung der Selbsterfahrung in der psychologischen Analyse. Bevor ich Subjekt sein kann, bin ich - „empirisch“ - immer schon Objekt eines anderen Subjekts. Das ist allerdings noch in der Sichtweise des Subjektivismus gesprochen, der an diesem empirischen Fels zerbrechen und sich in eine Metamorphose zum Idealismus verflüchtigen oder sich die objektivierenden Scheuklappen anlegen muss.

Jede Subjekttheorie sowie jedes Bedenken der Transzendenz geht vom „mündigen“, d. h. erwachsenen und zur Selbstbestimmung fähigen Menschen aus. Dieses Modellsubjekt ist, ähnlich wie es dem empirischen Menschen widerfährt, in der primären „Amnesie“ befangen. Wir erinnern uns unseres Ursprungs nicht, und zwar nicht nur nicht, wie Platon meinte, unseres präexistenten Ursprungs im Reich der Ideen. Ganz real erinnern wir uns bewusst nicht an unsere Herkunft aus dem Wochenbett, aus dem Uterus, aus dem Ei. *Das Empfangen-, Ausgetragen-, Geboren- und Gestilltwerden ist das Modell oder besser das Urphänomen der Ciszendenz*. Wir haben nicht einmal einen Namen für diesen in sich gegliederten und zugleich ganzheitlichen Vorgang. Die psycho-biologische Forschung behilft sich mit den Plastikwörtern „pränatal“ und „perinatal“. Peter Sloterdijk nennt es schön das „Zur-Welt-Kommen“ oder „Sich-Übernehmen“⁸⁶.

Es sind dies die zwei Aspekte des „Zu-mir-selber-Kommens“. Seltsam, dass dieses tatsächliche Einreisevisum in der philosophischen Ergründung unseres Selbstseins so selten bedacht worden ist im Vergleich zu jener Besorgnis um den Flugschein ins Jenseits, die unter dem Projekt Transzendenz etabliert ist. Sogar die Mainstream-Psychoanalyse ist der Erforschung dieser Vor-Säuglingszeit reserviert⁸⁷ gegenüber gestanden. Die Ciszendenz kann den Charakter des ursprünglichen Aufgehobenseins oder des Ausgeliefertseins haben. Zur Euphorie, mit der die frühen Erfahrungsmöglichkeiten des Kindes im psychotherapeutischen Klischee des öfteren betrachtet werden, gehört als Gegenstück der Vorwurf gegen die nicht hinreichend gute Mutter. Für das „Subjekt“ liegt die Brisanz des Ausgetragen- und Geboren-Werdens oder seines Geworfenseins darin, dass die das Leben erhaltende und die Entwicklung fördernde Interaktion mit der Mutter kontingent ist, d. h. von den Zufälligkeiten der Konstitution und den klimatischen Wechselfällen der Stimmung und Begegnung abhängen. In ursprünglicher Gegebenheit *bin* ich also nicht, sondern *finde* ich mich vor, bin ich mir geschenkt oder vorenthalten. Wie gezeigt, hat Melanie Klein diese elementare Gegebenheit zum Ausgangspunkt ihrer Neurosenlehre und Therapie gemacht und - beinahe biblisch - proklamiert, dass unsere seelische Gesundheit davon abhängt, ob wir auf dieses primordiale Fremdverfügtsein mit Neid reagieren oder mit Dankbarkeit antworten können. In der allgemeinen Psychoanalyse scheint diese Grundgegebenheit aus der Theoriebildung so weit verdrängt zu bleiben, dass sie darauf lediglich mit einer moralisierenden, bestenfalls restitutiven Pädagogik oder Therapie (stützende Verfahren) antwortet. Ohne eine gründliche philosophische (!) Phänomenologie des Geworfenseins in der Form des Empfangen-, Ausgetragen- und Geborens bleibt die Therapie der „Frühstörungen“ und „frühen Traumatisierungen“ nur eine aufgeregte, bodenlose, in günstigen Fällen sogar erfolgreiche Pragmatik über dem Abgrund.

Peter Sloterdijks Sphärologie

Peter Sloterdijk⁸⁸ ist dabei, der philosophischen Abstraktion die konkrete psychologisch-therapeutische Erfahrung zu infiltrieren, und zugleich lässt er die originären Erfahrungen philosophieren. In seiner groß angelegten Trilogie „Sphären“ entfaltet er eine Philosophie des Binnenraums, den Menschen, wo immer sie existieren, erschaffen. Seit Kopernikus die Erde des Menschen aus dem Zentrum eines uns umgebenden Geborgenheitsraums entrückt hat, bringt uns jedes Forschen weiter in ein kosmisches Außen. Nirgendwo können wir im Kosmos eine Heimat finden. Adler sagte: „Dass der Kosmos ein Interesse an der Erhaltung des Lebens haben sollte, ist kaum mehr als ein frommer Wunsch, kann aber als solcher in der Religion, in der Moral und Ethik als starke Triebkraft zur Förderung des Gemeinwohles der Menschheit Verwendung finden und hat sie auch gefunden“⁸⁹. Da die Welt uns kein Heim bestellt hat, ist das Wohnen eine Schöpfungsaufgabe. Für sie gibt es allerdings eine hilf-

reiche und unhintergehbare Voraussetzung: Die Menschen sind soziale Wesen.⁹⁰ So sagte es Adler. Sloterdijks Vorhaben geht davon aus, dass der Ort, in dem Menschen wohnen, von den Menschen je schon erzeugt ist, damit sie Menschen sein und als Menschen leben können. Die Erzeugung des menschlichen Wohnraums nennt er Sphärenbildung. Vor aller Selbstfindung befinde ich mich immer schon in einer Sphäre zusammen mit anderen. In-der-Welt-Sein heißt für Sloterdijk miteinander in Sphären sein⁹¹. Wir können die hier vorgelegte Phänomenologie der Urbezogenheit als eine Wende der Fragestellung verstehen: von der Konstitutionsproblematik des Selbst hin zur Aufmerksamkeit auf das vor aller Selbstkonstitution schon atmosphärisch gestimmte Miteinandersein im Binnenraum der Sozietät. Diese existiert, weil eine ursprünglich verbindende Kraft sie zusammenhält. Mit diesem Gedanken deutet Sloterdijk auf den Grund hin, der meine These möglich macht, dass der oder das zu mir sprechende Andere vor der Selbstfindung zu mir hin ist durch ein gemeinsames konstitutives Verbundensein:

„Wir nennen diese verbindende Kraft, mit einem knarrenden Wort des 19. Jahrhunderts, die Solidarität. Was es mit dieser Kraft, Menschen mit ihresgleichen oder mit einem übermenschlichen Anderen in gemeinsamen Schwingungen zu verbünden, auf sich hat, ist in der Geschichte des Denkens noch nie mit zureichendem Ernst untersucht worden. Man hat Solidarität bisher stets vorausgesetzt und gefordert, man hat sie großzuziehen, zu politisieren, zu sabotieren versucht; man hat sie besungen und ihre Brüchigkeit beklagt; nie hat man in ihren Grund weit genug zurückgefragt. Wir verstehen an dieser Stelle immerhin schon so viel, dass Solidarität zwischen Menschen außerhalb primärer Paarbeziehungen und Urhorden ein Übertragungsphänomen sein muss. Aber was ist es, was in ihr übertragen wird? Der starke Grund, zusammen zu sein, wartet noch immer auf eine angemessene Auslegung“⁹².

Sloterdijk⁹³ geht von einer „ursprünglichen Ergänzung“ aus, in welcher implizit das Individuum schon vor jeder expliziten Gemeinschaftsgründung oder Vergesellschaftung wohnt. Diese ursprüngliche Bezogenheit ist ein Strukturmerkmal des Geistes selbst, d. h.,

„dass im geistigen Raum [...] die einfachste Gegebenheit schon eine mindestens zweistellige oder bipolare Größe sei. Isolierte Punkte sind nur im homogenisierten Raum der Geometrie und des Verkehrs möglich, wirklicher Geist hingegen ist immer schon Geist in und gegenüber Geist, wirkliche Seele immer schon in und gegenüber Seele“.

In den Durchgängen des ersten Bandes seiner Sphärologie entwirft Sloterdijk die existentielle Verfassung des Menschen. In seiner Werdens-Gestalt entfaltet sich der Mensch im Laufe seiner Embryonal- und Fötalentwicklung in sieben „Mikrosphären“. Sloterdijk nennt sie den „Interkordialraum“, „die „Interfazialsphäre“, das „Feld 'magischer' Bindekräfte und hypnotischer Nähe-Einwirkun-

gen“, den „Innenraum der absoluten Mutter“, die „Mit-Dyade“, die „Obhut des unabtrennlichen Begleiters“ und den „Resonanzraum der willkommen heißenden Mutterstimme“⁹⁴. Der bio-psychologische Grund dafür, dass das Mitsein mit anderen zu einem Miteinandersein und zum Zusammensein strebt, liegt darin, dass wir am Eingang unseres Lebens aus dem Umfangensein in der Zwei-Einigkeit stammen, die freilich immer störungsanfällig und faktisch gestört ist. Das Zerschneiden der Zwei-Einigkeit bringt es mit sich, dass alle gefühlte Gemeinschaft im Leben Übertragung oder wenigstens der Versuch der Übertragung ursprünglicher Liebesdualität ist. Das gängige Verständnis der Übertragungsliebe als eines neurotischen Mechanismus' hält Sloterdijk demnach für eine „klägliche Motivreduktion“:

„Dagegen muss man darauf bestehen, dass Übertragung die Formquelle von schöpferischen Vorgängen ist, die den Exodus der Menschen ins Offene beflügeln. Wir übertragen nicht so sehr unbelehrbare Affekte auf fremde Personen als frühe Raumerfahrungen auf neue Orte und primäre Bewegungen auf ferne Schauplätze. Die Grenzen meines Übertragungsvermögens sind die Grenzen meiner Welt“⁹⁵.

Diese Übertragung möchte ich als eine genuine Form der Transzendenz verstehen. Ich übertrage, was ich erfahren habe. Was mir im Intimraum entgegengekommen ist, verhilft mir dazu, hinüber zu schreiten in ein Außen, in eine Fremde. In der gelungenen Übertragung, begegnet mir die Fremde als Heimat. Die Welt wird zum Möglichkeitsraum (Winnicott), indem und sofern meine Übertragungsmöglichkeiten sich entfalten. Das Wort „Übertragung“ heißt ins Griechische zurückübersetzt wörtlich „Metapher“. Der transzendente Raum ist der metaphorische Raum im Traum, in der psychotherapeutischen Wandlung, im Symbol, im Ritus, in der Ekstase, in der mystischen Erfahrung. Die Metapher ermöglicht mir transzendierend zurück zu übertragen, was mir in der Ciszendenz der Liebe entgegengekommen ist.

Die Liebe ist der Schlussstein des Gewölbes, in der Gestalt des Uterus, des Lebensraums und hoffentlich der Todeskammer, in dem alle Linien ihren Umkehrpunkt finden. Die vorgestellten Entwürfe sollen andeuten, in welchem Horizont Alfred Adlers Lehre vom Gemeinschaftsgefühl als Inhalt und Kriterium der psychischen Gesundheit zu lesen ist. Wenn es nicht in der Tragweite radikalen Umdenkens verstanden wird, ist es banal und als klinisch-therapeutisches Konzept fragwürdig⁹⁶. Als Chiffre für ein Mitsein mit dem Anderen verstanden, das zugleich eine Konversion der Strebensrichtung wäre, könnten aus dem „Gemeinschaftsgefühl“ Alfred Adlers zahlreiche neue Erfahrungen entspringen und der individualpsychologischen Therapie einen unerschlossenen Grund öffnen.

Im Umkehrcharakter liegt die strukturelle Übereinstimmung der Individualpsychologie mit den Religionen, Weltanschauungen und Philosophien, die einen Riss und eine Konversion zwischen dem alltäglichen und einem irgendwie er-

neuerten Lebensentwurf kennen. Taoismus, Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Neuplatonismus, aber auch philosophische Entwürfe, die hier nicht besprochen werden konnten, z. B. Heideggers „Kehre“ und Lévinas' „Antlitz des Anderen“, sind dafür je verschiedene, aber signifikante Beispiele. Innerhalb der psychoanalytisch begründeten Therapieschulen habe ich auch Adlers Individualpsychologie dazu gerechnet. Inhaltliche Interpretationen der Individualpsychologie Adlers an Hand von Strukturprinzipien des Buddhismus, Hinduismus und des Taoismus werden in diesem Band von Reinhard Brunner, Hermann Hellgardt und Hans-Jürgen Lang vorgelegt.

Das „Trans“ der Transpersonalen Psychologie: Umkehr oder Aufstieg?

Der zuvor gewonnene Interpretationsstandpunkt von der Individualpsychologie als einer Methode der Umkehr kann nun auf die Frage angewandt werden, ob die Individualpsychologie für transpersonale Erfahrungen offen ist. Die Metapher der Umkehr steht in Spannung zu derjenigen des Aufstiegs. Umkehr legt nahe, dass der Weg zuvor ein Irrtum war, in die Irre ging. Aufstieg suggeriert, dass man auf dem rechten Wege ist und in höhere Regionen, wenn nicht gar zum Gipfel hinaufstrebt, in immer strebendem Bemühen um den Fortschritt in Erkenntnis und Vollkommenheit. Eine Umkehr wäre allenfalls sinnvoll, wenn ein Zurück aus der Verstiegtheit notwendig sein sollte.

Diese Metaphernbetrachtung ist nun keineswegs nur Rhetorik. Es handelt sich nämlich um erkenntnisleitende Metaphern, die dem Denken Struktur geben. Sie bestimmen die Sprache und Denkweise, selbst wenn sie nicht immer explizit als Denkprinzipien erklärt werden, indem sie Formulierungen, Wertungen und Bilder zur Verfügung stellen.⁹⁷ Die drei wesentlichen philosophisch-religiösen Systeme, die das abendländische Denken geprägt haben, lassen sich anhand der Bedeutung unterscheiden, welche die Umkehr- bzw. die Aufstiegsmetapher darin hat. Im Aufruf der Evangelien hat zunächst die horizontale Umkehr der Wegrichtung und die neue Ausrichtung auf das „Reich Gottes“ Vorrang, präfiguriert in der Geschichte der Wanderungen und Verirrungen des Volkes Israel⁹⁸. Unter manichäischen, gnostischen und neuplatonischen Einflüssen wurde die Umkehr in der Spätantike und in den platonisierenden Strömungen des Mittelalters vorwiegend als eine Wiedererhebung nach einem Absturz interpretiert. Die stoische und aristotelische Tradition, die vor allem in der Schulphilosophie und Schultheologie des Hochmittelalters Vorrang gewann, bevorzugt die Metapher des Aufstiegs vor derjenigen der Umkehr. Die Gnade wird hier nicht mehr als das unmittelbare Wirken der Liebe (des Heiligen Geistes) im Willen des Menschen verstanden, durch die das Steuer des Sünders herumgerissen wird. Sie gilt vielmehr als übernatürlicher Zustand (*habitus supernaturalis*): Die Gnade hebt somit die natürlichen Kräfte nicht auf, sondern stärkt und vollendet sie, weil diese zwar geschwächt, aber doch zu richtiger Erkenntnis und zu gutem Wollen fähig seien. Im

Hauptstrom der christlichen Theologie wird so die religiöse Umkehr- und Verwandlungsthematik mit einer überhöhenden Heilskrone ordiniert, und der Natur wird durch die Übernatur ein goldenes metaphysisches Dachgeschoss aufgesetzt. Diese Fortschritts-, und das heißt Aufstiegsgläubigkeit hat - tendenziell ohne den metaphysischen Stufenbau - auch das neuzeitliche philosophische und wissenschaftliche Denken bestimmt, ausgenommen die lutherische Rechtfertigungslehre und die seit dem 19. Jahrhundert laut werdenden Querdenker, z. B. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, die den Umkehrgesichtspunkt nicht nur als Konversion, sondern sogar als Subversion aufrecht hielten und deshalb im Kollektivbewusstsein bis heute eher Fremdkörper geblieben sind.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich ein Blick auf die Frage: Wie ist das „Trans“ in der Transpersonalen Psychologie⁹⁹ zu verstehen? Postuliert es ein biographisches, kosmologisches oder metaphysisches Jenseits?

Hans Wagner¹⁰⁰ hat gezeigt, dass der Transzendenz, dem Überstieg vom konkreten Seienden zum absoluten Sein, auch im Denken der *analogia entis*, logisch eine Ciszendenz vorausliegt. Eine jenseitige Realität muss vorausgesetzt werden, bevor ich im Analogiedenken auf ein Jenseits schließen kann. Das aber heißt nicht, dass die Rede vom „Trans“ ad absurdum geführt wäre, wenn dem Denken eine *petitio principii* nachgewiesen wird. Der Zirkelschluß, der in der Logik verpönt ist, kommt hier vielmehr als hermeneutischer Zirkel zur Geltung. Das Verstehen setzt ein Vorverständnis voraus, das durch die Analyse verworfen, korrigiert oder vertieft wird. Mit anderen Worten: Die Glaubwürdigkeit transzendenter oder transpersonaler Erfahrungen liegt in der Qualität der Ciszendenz. Oder noch einfacher gesagt: Das Trans der Metaphysik sowie der Transpersonalen Psychologie bezeugt sich als Offenbarung. Demnach steht oder fällt das Transpersonale in der Psychologie mit der Gründlichkeit ihrer Phänomenologie. Dasselbe gilt von der Psychoanalyse und entsprechend von der Individualpsychologie, sofern sie Kunde von zuvor unbewussten Prozessen sind. Es gilt auch von der Religion, sofern sie Bekenntnis oder Lehre (Theologie) von numinosen oder mystischen Erfahrungen ist: Sie alle müssen sich, wenn sie Bestand haben wollen, als Phänomenologie erweisen.

Emmanuel Lévinas¹⁰¹ erklärt diesen Sachverhalt mit einem Satz, den man auch auf Adlers Gemeinschaftsgefühl beziehen kann:

Die 'Bewegung' der als Transzendieren zum Unendlichen des 'ganz Anderen' verstandenen Zeit zeitigt sich nicht auf eine lineare Weise, sie gleicht nicht der Geradheit des intentionalen Strahls. Ihre Weise zu bedeuten, die durch das Geheimnis des Todes gekennzeichnet ist, macht einen Umweg, indem sie in das ethische Abenteuer des Verhältnisses zum anderen Menschen eintritt.“

Literatur

Adler, A. (1918 e). Bolschewismus und Seelenkunde. *Int. Rundsch.*, Zürich, 4, S. 597 - 600.

Adler, A. (1919 b). Bolschewismus und Seelenkunde Der Friede. *Wochenschr. f. Politik, Volkswirtschaft und Lit.*, 2 (1918 - 1919), S. 525 - 529.

Adler, A. (1933 b/1973 a). *Der Sinn des Lebens*. Mit einer Einführung von W. Metzger. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag. 192 S.

Adler, A. (1908b/1973 c). Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose. In: 1973 c, S. 53 - 62.

Adler, A. (1930q/1974 a). *Praxis und Theorie der Individualpsychologie: Vorträge zur Einführung in die Psychotherapie für Ärzte, Psychologen und Lehrer*. Hg. v. W. Metzger. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch Verlag.

Adler, A. (1907 a/1977 b). *Studie über Minderwertigkeit von Organen*. Mit einer Einführung von W. Metzger. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag. 127 S.

Adler, A. (1919 b/1982). Bolschewismus und Seelenkunde. In: *Psychotherapie und Erziehung: Ausgewählte Aufsätze*, 1. Bd.: 1919 - 1929, S. 23 - 32. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Adler, A. (1926 k/1982a). Die Individualpsychologie als Weg zur Menschenkenntnis und Selbsterkenntnis. In: *Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band I: 1919 - 1929*. Ausgewählt und herausgegeben von H. L. Ansbacher und R. F. Antoch; mit einer Einführung von R. F. Antoch, S. 135 - 157. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag.

Adler, A. (1924 n/1982a). Kritische Erwägungen über den Sinn des Lebens. In: *Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band I: 1919 - 1929*. Ausgewählt und herausgegeben von H. L. Ansbacher und R. F. Antoch; mit einer Einführung von R. F. Antoch, S. 79 - 83. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag.

Adler, A. (1935 m/1983 a). Vorbeugung der Delinquenz. In: *Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band III: 1933 - 1937*. Ausgewählt und herausgegeben von H. L. Ansbacher und R. F. Antoch; mit einer Einführung von R. F. Antoch, S. 218. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag.

Adler, A. (1937 g/1983a). Ist Fortschritt der Menschheit möglich? wahrscheinlich? unmöglich? sicher? In: *Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band III: 1933 - 1937*. Ausgewählt und herausgegeben von H. L. Ansbacher und R. F. Antoch; mit einer Einführung von R. F. Antoch, S. 163 - 167. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag.

Adler, A. (1983a-a). Psychiatrische Gesichtspunkte individueller und sozialer Störungen (1937 b). In: Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band III: 1933 - 1937. Ausgewählt und herausgegeben von H. L. Ansbacher und R. F. Antoch; mit einer Einführung von R. F. Antoch, S. 178 - 186. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag.

Adler, A. (1983a-b). Über den Ursprung des Strebens nach Überlegenheit und des Gemeinschaftsgefühles. In: Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band III: 1933 - 1937. Ausgewählt und herausgegeben von H. L. Ansbacher und R. F. Antoch; mit einer Einführung von R. F. Antoch, S. 21 - 32. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag.

Adler, A. (1912a/1997). Über den nervösen Charakter: Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie: Kommentierte textkritische Ausgabe. Hg. v. *K.H. Witte, A. Bruder-Bezzel u. R. Kühn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Adler, A. u. Jahn, E. (1933 c/1975 a). Religion und Individualpsychologie: eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Mit einer Einführung von W. Metzger. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag. 111 S.

Alford, C. F. (1998). Melanie Klein and the nature of good and evil. In: *P. Marcus u. A. Rosenberg* (Hg.), *Psychoanalytic versions of the human condition: philosophies of life and their impact on practice*, New York: University press.

Brunner, R. u. Titze, M. (Hg.). (1995). Wörterbuch der Individualpsychologie.2., bearb. Aufl. München: Reinhardt. .

Buchholz, M. B. (1996). Metaphern der „Kur“: Eine qualitative Studie zum psychotherapeutischen Prozess. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Dornes, M. (1993). Der kompetente Säugling: Die präverbale Entwicklung des Menschen. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuchverlag. = Geist und Psyche.

Dornes, M. (1997). Die frühe Kindheit: Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Freud, S. (1974). Das Unbehagen in der Kultur. (1930) In: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. S. 191 - 270. Frankfurt a. M: Fischer. (Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards u. J. Strachey, Bd. 9).

Greenberg, J. u. Michtell, S. (1983). Object relations in psychoanalytic theory. Cambridge: Havard University Press.

Hennig, K. (Hg.). (1990). Jerusalemer Bibellexikon. Stuttgart: Hänssler-Verlag. .

Höhfeld, K. u. Schlösser, A.-M. (Hg.). (1997). Psychoanalyse der Liebe. Giessen: Psychosozial-Verlag. . (Bibliothek der Psychoanalyse).

Jaspers, K. (1951a). Das radikal Böse bei Kant (1935). In: Rechenschaft und Ausblicke: Reden und Aufsätze, S. 90 - 114. München: Piper.

Jaspers, K. (1951b). Über meine Philosophie (1941). In: Rechenschaft und Ausblicke: Reden und Aufsätze, S. 333 - 365. München: Piper.

Kant, I. (1783, 1794/1971). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hg. v. *W. Weischedel*. Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Klein, M. (1994a). Das Seelenleben des Kleindindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Hg. v. *H.A. Thorner*. 5. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta.

Klein, M. (1994b). Neid und Dankbarkeit. In: *H.A. Thorner* (Hg.), Das Seelenleben des Kleindindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, 5. Aufl., S. 225 - 242. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kuhn, H. u. Neusser, K.-H. (1980). Liebe. In: *R. Joachim u. K. Gründer* (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, S. 290 - 318. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lévinas, E. (1989). Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort von Ludwig Wenzler. 2. Aufl., Hamburg: Meiner.

Liedloff, J. (1988). Auf der Suche nach dem verlorenen Glück: Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit. München: Beck. = Beck'sche Reihe, Bd. 224.

Meltzer, D. (1995). Traumleben: Eine Überprüfung des psychoanalytischen Theorie und Technik. 2. Aufl., Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse.

Neumann, E. (1964). Tiefenpsychologie und neue Ethik. München: Kindler. = Kindler-Taschenbücher, Bd. 2005.

Nietzsche, F. (1886/1980). Menschliches, Allzumenschliches. Hg. v. *G. Colli u. M. Montinaris*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 2).

Petrus Lombardus. (1971). Sententiae in IV libros distinctae. 3. Aufl., Bd. 1.2. Rom: Grottaferrata. = Spicilegium Bonaventurianum, Bd. 5.

Pfeiffer, F. (1851). Das buoch von dem grunde aller bösheit. Zeitschrift für deutsches Altertum, 8, S. 452-463.

Ruh, K. (1990 - 1999). Geschichte der abendländischen Mystik. München: Verlag C. H. Beck.

Scheler, M. (1980). Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. Neur Versuch eines ethischen Personalismus. 6. Aufl., Bern: Francke. (Gesammelte Werke, Bd. 2).

Schleiermacher, F. (1960). Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Hg. v. *M. Redeker*. 7. Aufl., Berlin: de Gruyter.

Schöpf, A. (1980). Liebe (Zweite Hälfte des 19. und 20. Jh.). In: *R. Joachim u. K. Gründer* (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, S. 318 - 330. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sloterdijk, P. (1993). *Weltfremdheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. = Edition Suhrkamp, Bd. 1781.

Sloterdijk, P. (1998). *Sphären I: Blasen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wagner, H. (1953). *Existenz, Analogie und Dialektik: Religio pura seu transcendentalis*. Bd. 1,1. München: Reinhardt. = *Religionsphilosophie*, Bd. 1.

Wéber, E.-H. (1986). *Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIIIème siècle*. In: *K. Ruh* (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg 1984*, S. 126 - 217. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. = *Germanistische Symposien Berichtsbände*, hg. v. *A. Schöne*, Bd. 7.

Winnicott, D. W. (1974). *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. Übers. v. *Gudrun Theusner-Stampa*. München: Kindler. = *Psyche des Kindes*, Bd. 2.

Witte, K. H. (1988). *Das schielende Adlerauge - oder wie Alfred Adler die Schätze seiner ursprünglichen Theorie übersah*. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 13, S. 16-25.

Witte, K. H. (1989). *Der Meister des Lehrgesprächs und sein In-principio-Dialog. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Edition und Kommentar*. München u. Zürich: Artemis. = *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Bd. 95.

-
- ¹ Leicht veränderter Beitrag aus: Die Suche nach dem Sinn des Lebens: transpersonale Aspekte der Individualpsychologie, hrsg. v. Reinhard Brunner. Mit Beitr. von Hermann Hellgardt, Reinhard Brunner, Hans-Jürgen Lang, Karl Heinz Witte – München/Basel: Ernst-Reinhardt-Verlag, 2002 (Beiträge zur Individualpsychologie, 27). Die Seitenumbrüche stimmen mit der Veröffentlichung überein. Diese benützt aber eine abweichende Zitationsweise; deshalb fehlen dort die Fußnoten.
- ² Hans Wagner (1953) unterscheidet eine „ciszensive“ und eine „transzensive“ Metaphysik. Die christliche Seinslehre der *analogia entis* setze den Schöpfungsbegriff voraus und sei somit „ciszensiv“. Das Verbum *ciscendere* ist in den lateinischen Wörterbüchern nicht nachgewiesen, wohl aber im Mittellateinischen das analoge *cisalpinare*, i. e. *cis alpes ire*, DuCange (1883, 343).
- ³ Adler (1933 b/1973 a, 163f).
- ⁴ Adler (1933 b/1973 a, 168f).
- ⁵ Jaspers (1951b).
- ⁶ 1911 trennt sich Adler von Freud, 1912 erscheint sein erstes psychologisches Hauptwerk: „Über den nervösen Charakter“ (Adler, 1912 a/1997).
- ⁷ Adler (1912 a/1997, 82, 213f.).
- ⁸ Adler (1912 a/1997).
- ⁹ Adler (1912 a/1997, 82), s. a. R. Antoch, Stichwort „Identifizierung“ in Brunner (1995, 232).
- ¹⁰ Adler (1908 b/1973 c, 58). In diesem Satz kann man auch eine Interpretationsbrücke zu Melanie Kleins „paranoid-schizoider Position“ sehen. Dazu siehe unten 116
- ¹¹ Liedloff (1988).
- ¹² Diskussion dazu bei Dornes (1997, 257 - 260).
- ¹³ Winnicott (1974, 50 FN). „There is no such thing as an infant – only the infant-mother unit“ (Winnicott, 1960/1965, 39FN).
- ¹⁴ (Witte, 1988b).
- ¹⁵ Nietzsche (1886/1980, Nr. 483, S.).
- ¹⁶ (Adler, 1912 a/1997, 95).
- ¹⁷ Freud (1941, 102).
- ¹⁸ In der Neuzeit (von Descartes bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts) hatten nur die religiösen und romantischen Denker etwas zur Liebe zu sagen; siehe (Kuhn u. Neusser, 1980, 303 - 318).
- ¹⁹ Überblick: J. Seidenfuß, Stichwort „Gemeinschaftsgefühl“ in Brunner (1995, 185 - 191).
- ²⁰ S. ‚Über den nervösen Charakter‘, Vorwort zur 2. Aufl., 1919, (Adler, 1912 a/1997, 36f).
- ²¹ Adler (1919 b/1982, 31).
- ²² Adler (1918 e; 1919 b).
- ²³ Adler (1930 q/1974 a, 281FN).
- ²⁴ Adler (1930 q/1974 a, 284; Hervorhebung von Adler).
- ²⁵ ebd. 283.
- ²⁶ ebd. 287.
- ²⁷ ebd. 283.
- ²⁸ Adler (1919 b/1982, 29f).
- ²⁹ ebd. 30.
- ³⁰ ebd. 30, Hvh. v. Adler

-
- ³¹ Adler (1937 g/1983 a, 164; Hvh. von Adler).
- ³² Adler (1983 a-a, 185; Hvh. von KHW).
- ³³ Adler (1912 a/1997, 39f: Vorwort zur 4. Aufl. des ‚Nervösen Charakters‘ 1927).
- ³⁴ Adler (1926 k/1982 a, 135).
- ³⁵ Adler (1933 b/1973 a, 163).
- ³⁶ Adler (1933 b/1973 a, 167f).
- ³⁷ Adler (1983 a-b, 26: „Wir sind nicht mit der absoluten Wahrheit gesegnet“).
- ³⁸ Adler (1933 b/1973 a, 169; 1907 a/1977 b, 104; 1983 a-b, 27).
- ³⁹ Adler (1933 b/1973 a, 166).
- ⁴⁰ Neigung ist nach Kant kein reines ethisches Motiv, da sie kein freies Willensmotiv ist.
- ⁴¹ Friedrich Schiller, Sinnsprüche (Xenien).
- ⁴² Scheler (1980).
- ⁴³ Lühe (1998).
- ⁴⁴ Samson (1980).
- ⁴⁵ Scheler (1974).
- ⁴⁶ Adler (1983 a-b, 26).
- ⁴⁷ Der Begriff „modern“ stammt aus dem Mittelalter. Er bezeichnete zunächst die Aristoteliker und dann die Nominalisten.
- ⁴⁸ Ruh (1990 - 1999, bes Bde. 1 u. 2).
- ⁴⁹ Neumann (1964).
- ⁵⁰ Sloterdijk (1998), 54.
- ⁵¹ Siehe Verfasserlexikon (*Ruh*, 1978-) Bd. 3, 286 - 288. Im einzelnen beziehe ich mich auf die Originalhandschriften. Eine kritische Ausgabe bereite ich vor. Die einzige bisher publizierte Edition ist F. Pfeiffer (1851).
- ⁵² Witte(1989); Ruh (1990 - 1999, Bd. 3, 370 – 388).
- ⁵³ Joh. 12,24f.
- ⁵⁴ Handschrift Beuron, Stiftsbibliothek, cod. 8° 42, f. 52ra.
- ⁵⁵ Handschrift Berlin, Staatsbibliothek, mgq 149, f. 72r.
- ⁵⁶ Er ist in vier Handschriften überliefert: Berlin, Staatsbibliothek, mgq 149, 71r- 75r , Karlsruhe, Landesbibliothek, Lichenthal 87, 198r - 203v , Köln, Stadtarchiv, GB 4° 32, 89r-94, Beuron, Stiftsbibliothek, cod. 8° 42, 51vb - 56va. Repräsentativ für die 18 mir bekannten Bearbeitungen kann die Edition Pfeiffers (1851) der Handschrift Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. theol. et phil. 2° 283, f. 308ra – 316ra stehen.
- ⁵⁷ Beuron, Stiftsbibliothek, cod. 8° 42, f. 53ra.
- ⁵⁸ ebd. f. 53ra - 54vb.
- ⁵⁹ Kant (1783, 1794/1971).
- ⁶⁰ Karl Jaspers (1951a, S. 90) schreibt: „Als 1793 Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ erschien – diese Schrift, in welcher der bei ihm neue Begriff des radikal Bösen der Angelpunkt war -, schrieb Goethe an Herder die bekannten Worte, Kant habe seinen ‚philosophischen Mantel freventlich mit dem Schandfleck des radikal Bösen beschlabbert ...‘. Es kann nicht verwundern, wenn aus derselben Gesinnung Schiller Kants Annahme eines Hanges zum radikal Bösen ‚empörend‘ nannte“.
- ⁶¹ Colmar, Bibliothèque de la ville, Ms 1945, f. 43vb - 44rb; vgl. Witte (1989, 151 - 153).
- ⁶² Adler (1933 c/1975 a, 78).
- ⁶³ Petrus Lombardus (1971, dist. 17); Wéber (1986).

⁶⁴ Dornes (1993).

⁶⁵ Adler (1983 a-a, 185).

⁶⁶ Colmar, Bibliothèque de la ville, Ms 1945, f. 43rb.

⁶⁷ ebd. 23vb.

⁶⁸ (Adler, 1908 b/1973 c).

⁶⁹ Adler (1935 m/1983 a, 98).

⁷⁰ Das trifft besonders auf M. Kleins (1994b) Aufsatz „Neid und Dankbarkeit“ zu, der für eine phänomenologische Sanierung der Psychoanalyse bahnbrechende Bedeutung haben könnte.

⁷¹ M. Klein (Writings 3, 51), zit. nach Alford (1998, 120).

⁷² Greenberg (1983, 146).

⁷³ Alford (1998, 120); Klein (1994b).

⁷⁴ Klein (1994a, 150).

⁷⁵ Der Begriff wurde von Schleiermacher (1960) zur Bestimmung des religiösen Gefühls entwickelt. Er lässt sich auf die Beziehung des Säuglings zur Mutter übertragen. Freud (1974, 204) sah diese Beziehungsstruktur eher zwischen Kind und Vater, begründet in der Sehnsucht nach „Vaterschutz“.

⁷⁶ ebd. 150.

⁷⁷ ebd. 150.

⁷⁸ durch Spaltung, Idealisierung, Introjektion, Projektion, projektive Identifizierung

⁷⁹ Alford (1998, 123).

⁸⁰ Meltzer (1995, 41).

⁸¹ (1964, 65; 124)

⁸² Klein (, 1964, 65; 124)

⁸³ Siehe oben Anm. 63.

⁸⁴ Meister des Lehrgesprächs (o. J., f. 55r – 57v);(Witte, 1989, 154f).

⁸⁵ Siehe Schöpf (1980)

⁸⁶ Sloterdijk (1993)

⁸⁷ Noch schärfer wäre von ideologischer Verblendung zu sprechen; denn den „primären Narzissmus“ hat Freud (1974) in Abwehr des „ozeanischen Gefühls“ von R. Rolland erfunden.

⁸⁸ Sloterdijk (1998).

⁸⁹ Adler (1933 b/1973 a, 164).

⁹⁰ Adler (1924 n/1982 a, 81f).

⁹¹ ebd. 46

⁹² ebd. 41.

⁹³ ebd. 41f.

⁹⁴ ebd. 350.

⁹⁵ ebd. 14.

⁹⁶ Dieser Kritik (Witte, 1988a) fügte ich aber auch die folgenden Sätze hinzu: „Denn in diese Dimension der wahr-nehmenden Gelassenheit ins Mitsein, gehört das hinein, was Adler das ideale Gemeinschaftsgefühl nennt“ (21). Und: „Für diese weitergehende Aufgabe (einer gründlichen Analyse des Gemeinschaftsgefühls als der korrigierenden oder kosmischen Kraft) war und ist die Zeit noch nicht reif“ (24).

⁹⁷ Für den psychotherapeutischen Sektor fasst M. Buchholz (1996) die erkenntnis- und handlungsleitende Bedeutung der modernen Metaphernforschung am besten zusammen.

⁹⁸ Hennig (*Hennig*, 1990, Artikel: „Buße“).

⁹⁹ Freilich sind die Begriffe „transpersonal“ und „transzendent“ hier nicht hinreichend differenziert. Hierzu kann ich aber auf den Aufsatz von H. Hellgardt (in diesem Bande) verweisen.

¹⁰⁰ Hans Wagner (1953).

¹⁰¹ Lévinas (1989, 10).