

Heideggers Mandala*

Von Detlef Bernhard LINKE (Bonn)

„Jemehr ist eins
Unsichtbar, schicket es sich in Fremdes ...“

I. Die Destruktion des Bildes

1. Das dichterische Bild

Heideggers Denken ist gekennzeichnet durch den Versuch, Bilder nicht nur in ihrer Vordergründigkeit abzulehnen, sondern Bilder schlechthin jeweils zu destruieren. Schleichen sich dennoch Bilder in das Denken ein, so werden sie höchstens als ein Notanker angesehen. „Das Sagen des Denkens ist im Unterschied zum Wort der Dichtung bildlos. Und wo ein Bild zu sein scheint, ist es weder das Gedichtete einer Dichtung noch das Anschauliche eines ‚Sinnes‘, sondern nur der Notanker der gewagten, aber nicht geglückten Bildlosigkeit.“ (Denkerfahrten [1983] 33)

Solche und ähnliche Äußerungen waren der berechtigte Anlaß, Heideggers Denken nicht nur als von der Sprache oder dem bildlosen Sein übermächtig anzusehen, sondern auch als durch eine ständige Bewegung von den Bildern zu deren sie stets aufs neue gebärenden Ursprung bestimmt zu verstehen. Heidegger suchte nach einem *Wort* für Gott (s. Gadamer, Heideggers Wege [1983] 29), nicht nach einem Bild. Dennoch gerät die Bildlichkeit auf eine bedenkenswerte Weise in sein Werk. (Es handelt sich um mehr als das Bild des Bilderstürmens, obwohl damit bereits einiges angedeutet wäre.) Drei Formen des Bildes sind zu unterscheiden:

- 1) das dichterische Bild (Metapher im poetischen Sinne);
- 2) das Bild, zu welchem das Denken werden kann;
- 3) das Bild, welches wir nicht nur betrachten, sondern in welchem wir auch selber stehen.

Man versucht zumeist, sich Heideggers Werk von der Seite der Bildlosigkeit her zu nähern. Der Erfolg war dabei bisher eingeschränkt aus dem einfachen Grund, daß darüber vergessen wurde, aus der Destruktion welcher Bilder Heidegger seine Bildlosigkeit bezieht. Wir wollen Heideggers Position zunächst dadurch verdeutlichen, daß wir nicht die Bildlosigkeit konstatieren, sondern den Prozeß der Destruktion beschreiben. Die Ablehnung des einfachen poetischen Bildes (1) für das Denken ist bei Heidegger deutlich. Wir wenden uns daher jetzt dem Bild zu, zu welchem das Denken selber werden kann (2). In „Der Satz vom Grund“ (117 f.)

* Gekürzte Fassung eines am 8. Juli 1984 an der Gustav-Siewerth-Akademie Bierbronnen gehaltenen Vortrags. – Dem Freunde Martin Kurthen zugeeignet.

gibt Heidegger einen Auszug aus dem Mozartbrief wieder, den wir hier auch anführen wollen:

„Etwa auf Reisen im Wagen, oder nach guter Mahlzeit, beim Spazieren und in der Nacht, wenn ich nicht schlafen kann, da kommen mir die Gedanken stromweis und am besten. Die mir nun gefallen, die behalte ich im Kopf und summe sie wohl auch für mich hin, wie mir andere wenigstens gesagt haben. Halt ich das nun fest, so kömmt mir bald eins nach dem andern bei, wozu ein Brocken zu brauchen wär, um eine Pastete daraus zu machen, nach Kontrapunkt, nach Klang der verschiedenen Instrumente usw. Das erhitzt mir nun die Seele, wenn ich nämlich nicht gestört werde; da wird es immer größer, und ich breite es immer weiter und heller aus, und das Ding wird im Kopf wahrscheinlich fast fertig, wenn es auch lang ist, so daß ich's hernach mit einem Blick gleichsam wie ein schönes Bild oder einen hübschen Menschen im Geist übersehe, und es auch gar nicht nacheinander, wie es hernach kommen muß, in der Einbildung höre, sondern wie gleich alles zusammen. Das ist ein Schmaus! Alles, das Finden und Machen geht in mir nun in einem schönen starken Traum vor. Aber das Überhören, so alles zusammen, ist doch das Beste.“

Heidegger hätte kein besseres Beispiel als das angeführte aus dem Bereich des musikalischen Komponierens wählen können, um zu verdeutlichen, daß das Denken weniger Bilder benutzt, als vielmehr selber zum Bild werden kann. Was heißt dieses aber, daß das Denken zum Bild werden kann? Heidegger sagt selber bei der Deutung dieser Briefstelle, daß wir sie zu äußerlich und schief fassen würden, wenn wir sie „nur, psychologisch deutend, als einen Beleg zur Beschreibung des künstlerischen Schaffens nehmen“. Hier ist eher etwas Grundsätzlicheres ausgesprochen.

2. Das Bild, zu welchem das Denken werden kann

Dieses Beispiel soll eher zeigen, daß es etwas wie eine Bildwerdung des Denkens gibt und nicht einfach nur eine Benutzung von Bildern *für* das Denken. Dies läßt sich am Beispiel der Komposition besonders deutlich machen, da sie anders als das Denken und Dichten gar keine Bilder benutzen kann, sondern nur selber zu einem werden kann. An diesem Beispiel wird hiermit eine Doppeldeutigkeit des Ausdruckes Bild offenkundig. Es gibt das Bild, welches der Sprache zur Verfügung steht und das Bild, zu welchem die Sprache werden kann. Beides muß deutlich auseinandergehalten werden, da es in verschiedenen Bezügen zum Denken steht. Das Bild, dessen sich das Denken bedient, ist, insbesondere unter dem Stichwort Metaphorik, von der Literaturwissenschaft häufig analysiert worden. Es wird hier von Heidegger für das Denken nur als Hilfsmittel in der Not angesehen. Hat es etwas mit dem Bild zu tun, zu welchem das Denken werden kann? Einige Seiten vor der angeführten Briefstelle (Der Satz vom Grund, 112) sieht Heidegger selber einen Satz als Bild. Er zitiert einen Satz aus der Physik des Aristoteles (184a 16 ff.) und meint, daß „dessen sprachlicher Bau einer Komposition der schönsten griechischen Vasenmalerei gleichkommt“. Dies ist mehr als die Verwendung von Bildern zur Verdeutlichung von Gedanken, es ist Ausdruck des Erblickens von Gedanken selber. Heidegger insistiert, daß wir „nicht voreilig die Rede vom Denken als einem Er-hören und einem Er-blicken für eine bloße Metapher halten und sie so zu leicht nehmen“ (Der Satz vom Grund, 89).

Gewöhnlich gerät das Bild nur als Notanker in den Blick. Es gibt aber das Bild, als welches das Denken selber erscheint. Welcher Art ist nun dieses Bild der höheren Stufe?

Es darf nicht mit dem Bild der unteren Stufe verwechselt werden. Es handelt sich um eine der höchsten Formen des Geistigen, die nicht durch ein sensualistisches Mißverständnis des Bildes vom Bild mit dem abstrakten Konstrukt elementarer Sinnesempfindungen ungeklärt vermischt werden darf. Das höhere Bild ist jenes, über welches kaum gesprochen wird, zu dem die Sprache jedoch selber werden kann. Dieses Bild stellt sich erst beim Setzen von Tönen oder Worten ein. Insofern müssen wir auch sagen, daß nicht einfach der Umgang mit Klängen der Sprache und Musik zum Bilde wird, sondern daß sich das Denken stets zwischen beiden bewegt. Heidegger sagt daher: „Die verborgene Einheit dieses Erblickens und Erhörens bestimmt das Wesen des Denkens.“

Das Wesen des Bildes, zu welchem das Denken werden kann und zu dem es sich bewegt, kann daher keinesfalls aus dem Wahrnehmungsvorgang heraus gedeutet werden. Ja, es kann auch nicht einfach als synaesthetisches Derivat der Wahrnehmung zwischen Hören und Sehen verstanden werden. Das Denken, welches die Sinnesdinge erfassen kann, ist in der Lage, selber noch einmal nur gleichsam sinnlich sich zu erblicken. An dieser Fähigkeit besteht keinerlei Zweifel, die Selbstbeschreibung Mozarts stellt hierfür nur einen besonders deutlichen Beleg dar. Die Beschreibung dieser Fähigkeit ist jedoch häufig, insbesondere in der empirischen Psychologie, welche durchaus auf diese Phänomene gestoßen ist, in einen unzureichenden Interpretationsrahmen gestellt worden, so daß sie, in den Wahrnehmungsakt eingeordnet, häufig eingeebnet wurde. Dies ist der Grund, warum viele Denker, welche auf dieses Phänomen gestoßen sind, immer wieder versucht haben, das Nicht-Sinnliche dieses Bildhaften zu betonen, um dessen Sonderstellung zu bewahren. Diese Absetzung gegen das primär Sinnliche und Materielle hat zwar zu einer stärkeren Sicherung des Phänomenbereiches beitragen können, nicht aber, insbesondere wenn sie in kontradiktorischer Opposition zum Sinnlichen erfolgte, zu einer weiteren Klärung des Phänomens genügend hinführen können. Dennoch ist die Abwehr des sensualistischen Mißverständnisses von großer Bedeutung.

3. Das Bild, welches wir nicht nur betrachten, sondern in welchem wir auch selber stehen

Mit der Herausarbeitung dieser zweiten Stufe ist jedoch nicht genügend getan. Es gilt, noch eine dritte Stufe der Bildlichkeit in den Blick zu nehmen. Sie zeigt Verwandtschaft mit der vorhergehenden Stufe und ist besonders schwer herauszuarbeiten. Es ist jedoch für einen Denker über alles entscheidend, ob er in der Lage ist, sich dieser Besonderheit zu stellen. An ihrem Verstehen entscheidet sich nicht nur das Verständnis von Heideggers Werk, sondern das Selbstverständnis von Philosophie schlechthin. Es handelt sich um ein Erblicken, welches nicht der Zufälligkeit des jeweiligen Gedankens anheim gegeben ist, sondern auf die

Grundstruktur des Denkens selber gerichtet ist. Dieses Erblicken kann das Erblickte nicht stabil vor sich herstellen, da es selber von diesem getragen wird. Wenn es dies dennoch tut, so ist es als Vorgestelltes nicht mehr der Träger. Hier ist ein Bild gemeint, welches den Betrachter bildet und dessen Gebilde er selber ist. Dieses Bild kann nicht bezeichnet werden. Dennoch ist es angemessen, dem was hier gemeint ist, mit dem Bild vom Bilde näher zu kommen, auch wenn das Wesentliche an dieser Stufe des Erblickens nur dann festgehalten werden kann, wenn es nicht als Vorgestelltes fixiert wird, da es ja selber das die Vorstellung Tragende ist. Hiermit ist mehr intendiert als das bloße kritische Argument erkenntnistheoretischer Zirkularität. Es ist vor allem das Sich-Öffnen für die ursprüngliche Grunderfahrung angestrebt. Die Vorstellung der Grunderfahrung muß immer wieder aufgegeben werden, damit die Grunderfahrung sich erneut entfalten kann. Hierzu steht nicht nur die asiatische Weisheit des „Triffst du den Buddha, so schlage ihn tot!“ in Beziehung, sondern auch eine Erfahrung, die Heidegger unter anderem in seiner Nietzsche-Interpretation zur Sprache zu bringen versucht (Nietzsche I, 295), wenn er darauf abhebt, daß der riesenhafte Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen eben nicht durch das oberflächliche Reden vom „Alles dreht im Kreis“ wiedergegeben werden kann. Der vorgestellte Kreis ist eben nicht derjenige, in welchem wir stehen. Es gilt, herauszuarbeiten, in welchem Kreis (Geviert) Heidegger steht und daß er nicht nur eine erkenntnistheoretische Zirkularität fürchtet, wenn er mahnt, behutsam von ihm zu sprechen, als ob es sich um ein Numinosum handele.

Zuvor sei eine Beziehung struktureller Verwandtschaft diskutiert.

II. Das Bild des Selbst bei C. G. Jung

1. Ich und Selbst

Der Kreis und die Vierzahl (als die den Kreis repräsentierende Zahl) spielen in der tiefenpsychologischen Analyse C. G. Jungs eine wesentliche Rolle. C. G. Jung betrachtet beide als ein Symbol der Ganzheit des Selbst, wobei das Selbst im Gegensatz zu der bewußten Steuerfunktion des Ich die zumeist unbewußte Gesamtheit des Menschen betrifft. Diese Ganzheit ist auch Träger des Ich, wird von diesem aber normalerweise nicht akzeptiert. Daher führt der Prozeß der Selbstverwirklichung zu einer „*Passion des Ich*“, d. h., des empirischen gewöhnlichen, bisherigen Menschen, dem es zustoßt, in einen größeren Umfang aufgenommen und seiner sich frei dünkenden Eigenwilligkeit beraubt zu werden. Er leidet sozusagen an der Vergewaltigung durch das Selbst“ (Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, Ges. Werke Bd. XI 171).

Es gibt daher eine starke Tendenz im Menschen, dieser Verwirklichung des Selbst entgegenzuarbeiten. Dies stellt eine durchaus verständliche Schutzreaktion dar: „Wenn auch nur die leiseste Tendenz zur neurotischen Dissoziation oder ein zur habituellen Unbewußtheit neigendes Phlegma vorhanden ist, dann werden

falsche Kausalitäten der Wahrheit bei weitem vorgezogen.“ (Ebd. 200) Diese Schutzreaktion hat angesichts der Gefahren, welche in einer Überschwemmung des Bewußtseins durch Inhalte und Symbole des Selbst liegen, durchaus ihre Berechtigung. Bedenklich sei es jedoch, wenn die Gesetzmäßigkeiten des Selbst eben aus diesem Abwehrbedürfnis heraus verkannt werden, da diese dann an anderer unkontrollierter Stelle auch ihr Recht einklagen können.

2. Selbst und Mandala

C. G. Jung hat in jahrzehntelangen Studien an seinen Patienten gewisse unkontrolliert auftretende Symbole als Symbole der Ganzheit des Selbst identifiziert. Er beobachtete, daß es bei seinen Patienten sowohl beim Zeichnen, als auch in Träumen sowie in Visionen zu einem gehäuft spontanen Erscheinen von Kreis-Symbolen und Vierheiten kommt. Sie treten insbesondere dann auf, wenn das bewußte Ich eine Integration nicht leisten kann. In den Träumen werden dann quadratische oder kreisförmige Raum-Konfigurationen (Rosengarten, Brunnen-einfassung, Zimmerarrangements usw.) sowie Personenkonstellationen (drei Jäger und ein Hund usw.) bevorzugt. Eine Beziehung zu dem in der indischen Mythologie gebräuchlichen Konzept des Mandala ist offensichtlich. „Das Sanskritwort Mandala bedeutet ‚Kreis‘ im allgemeinen Sinne. Im Bereich religiöser Gebräuche und in der Psychologie bezeichnet es Kreisbilder, die gezeichnet, gemalt, plastisch geformt oder getanzt werden. Plastische Gebilde dieser Art gibt es namentlich im tibetanischen Buddhismus, und als Tanzfiguren finden sich Kreisbilder in Derwischklöstern.“ „Im tibetanischen Buddhismus kommt der Figur die Bedeutung eines kultischen Instrumentes (yantra) zu, welches Meditation und Konzentration unterstützen soll.“ (Mandalas, Bd. IX/1, 411) Die in Träumen, Visionen und Zeichnungen spontan auftretenden Mandalas können außer der Vierzahl auch ein Mehrfaches derselben aufweisen. Alle Mandalas stellen nach Jungs Ansicht eine von kulturellen Einflüssen unabhängige Manifestation des Unbewußten dar, das in dieser Art der Symbolreaktion seit Urzeiten allen Menschen gemein ist und daher als Archetypus des kollektiven Unbewußten bezeichnet wird. Dies hat Jung in ausführlichen Studien zur Symbolik in den Religionen, insbesondere aber in der Alchemie belegt. Die Alchemie war deshalb ein dankbares Studienobjekt, weil in ihr keine großen Kenntnisse der chemischen Natur vorlagen und das Unbewußte daher ein um so größeres Projektionsfeld finden konnte. Die Parallelen, die Jung zwischen der Kulturgeschichte und den spontanen Produktionen seiner Patienten aufweisen konnte, sind äußerst überzeugend. Zurückhaltend ist Jung jedoch mit der Interpretation der Dreierheit als Mandala. Er zeigt, daß sie sowohl bei Platon, insbesondere im Timaios, am Werke ist und ebenso im Christentum zu gewaltiger Machtentfaltung gelangte. Auch bei seinen Patienten konnte er ternäre Mandalas beobachten, wobei er den Eindruck gewann, daß dies häufiger bei Männern der Fall ist. Jung glaubt jedoch, daß es sich bei den ternären Mandalas um eine unvollständige Repräsentation des Selbst handele. Auf dieser Voraussetzung fußend hat er eine ausführliche Kritik des

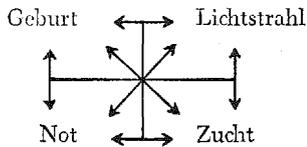
christlichen Dogmas der Trinität durchgeführt, derzufolge das Vierte in der Lehre von dem Bösen als der *privatio boni* zu gering berücksichtigt sei. Jung betont zwar ständig, sich nicht in die Metaphysik einmischen zu wollen, plädiert aber aus psychologischer Sicht dennoch für die Vollständigkeit des Mandalas in der Vierzahl, womit, da auch psychologische Aussagen zum Gesamt philosophischer Weltdeutung gehören, stets mehr als nur eine psychologische Aussage geleistet ist, insbesondere in der heutigen postkantianischen Zeit, in der an die Stelle der Aussagen über die Welt häufig nur noch Aussagen über das Subjekt gewagt werden.

III. Das Geviert

1. Von Heidegger gezeichnete Mandalas

Eine Präferenzierung der Vierzahl läßt sich an zahlreichen Stellen in Heideggers Werk entdecken. Die Präferenz wird auch dort deutlich, wo sie nicht explizit gemacht wurde. Die Dreizahl tritt nur an wenigen Stellen in seinem Werk auf. Eine größere Rolle spielt sie bezeichnenderweise zur Zeit der Auseinandersetzung mit der kantischen Rationalität, als Heidegger (Kant und das Problem der Metaphysik, 127ff.) z. B. versucht, Anschauung und Begriff auf die gemeinsame Wurzel der Einbildungskraft zurückzuführen, ein Unterfangen, das er später selber als unzureichend charakterisierte.

Quaternäre Mandalastrukturen finden sich bei Heidegger in einigen graphischen Darstellungen. Als Beispiel sei eine Abbildung aus „Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘“ (245) angeführt (s. Abb. 1).



Vier Begriffe sind in der Form eines liegenden Rechtecks angeordnet. Die Verbindungen zwischen ihnen sind sowohl auf den Außenlinien als auch auf den Diagonalen des Rechtecks durch Pfeile dargestellt. Auf die Inhalte der Begriffspaare soll hier nicht näher eingegangen werden. Nur am Rande sei vermerkt, daß sich auch hier die Neigung bestätigt, die bewußtseinshelleren Inhalte (Lichtstrahl und Zucht) nach rechts und die dunkleren Inhalte (Geburt und Not) nach links zu ordnen. Diese Zuordnungen entsprechen den Befunden der Neuropsychologie, welche bei der Rechts-Links-Verteilung von Informationen die rationaleren Elemente auf die rechte Seite verteilt findet. Die Gegenüberstellung der Geburt auf die linke Seite zum Lichtstrahl auf der rechten Seite entspricht durchaus den Vorstellungen von Jung, denzufolge eine Bewegung von links nach rechts als eine Bewegung vom Unbewußten zum Bewußten zu deuten wäre. Interessanter-

weise geben die Pfeile an den Außenecken „Rotationen“ sowohl nach links als auch nach rechts an, was einer wechselseitigen Bewegung zwischen Bewußtem und Unbewußtem, evtl. sogar einer Integration von beidem entsprechen müßte.

Die angeführte Struktur stellt ein komplettes Mandala dar, ist als solches in seiner Vierheit jedoch von Heidegger nicht ausdrücklich gekennzeichnet worden.

Neigungen zur Vierergruppierung finden sich jedoch auch an vielen anderen Stellen seines Werkes. Ohne auf eine inhaltliche Analyse näher eingehen zu wollen, sei noch auf die Anordnung der Grundbegriffe in seinem Werk über „Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)“ (62) hingewiesen.

In derselben Schrift gibt Heidegger eine Skizze des Weges vom Grund zum Licht (164), (s. Abb. 2).



Hier finden sich mehrere rechtsläufige Spiralen, welche die Bewegung vom Grund zum Licht wiedergeben sollen. Die Bewegungsrichtung drückt in der Jungschen Terminologie eine Bewegung vom Unbewußten zum Bewußten aus. Die Korrespondenz zur philosophischen Begrifflichkeit von Grund und Licht ist offensichtlich. Von Interesse ist die linksläufige Verknüpfung der Spiralen, welche als Bewegung vom Bewußten zum Unbewußten die Einleitung einer neuen Stufe der Bewußtwerdung bedeutet. Ein weiteres Beispiel für quaternäre Mandalastrukturen stellt die gekreuzte Durchstreichung des Seins dar, in der sich bereits die Form des Gevierts ankündigt (s. Abb. 3).

Sein

Wir möchten nun nicht ein weitläufiges Zusammenraffen von Vierersymbolen, wie zum Beispiel dem des Hauses („Haus des Seins“), weiter durchführen, weil dies zu schnell den Eindruck künstlicher Sortierungen vermittelt.

Heidegger hat wie kein anderer sich gegen das Gemachte äußerlicher Sortierungen gewehrt und gerade deswegen seinen zentralen Begriff des Seins immer wieder durchgestrichen, damit er nicht zu einem bloß Vorgestellten, zu einem Bild der niedrigsten Stufe würde. Er hat wie Jung um die Betonung des Numinosen der Grunderlebnisse gekämpft. Jung hat dabei den einem oberflächlichen Mißverständnis leichter offenstehenden Weg der Mandala-Analyse beschritten, wohinge-

gen Heidegger weniger gegen das Mißverständnis gewappnet erscheint, daß in seinem Grunderlebnis (Ereignis) sich *gar keine* Struktur zeigt.

2. Die Ablehnung des Guten

Heidegger wollte der von ihm als Fehlentwicklung bezeichneten platonischen Einstellung zum Urbild entgegen. Er sah die Fehlentwicklung darin, daß das Eidos, die Idee als höchste Idee, mit dem Guten identifiziert wurde und damit zu einem Bild niederer Stufe in der weiteren abendländischen Geistesgeschichte degenerieren mußte, an deren Ende das bloß äußerliche Werten (und Entwerten) steht. Heidegger war nicht in der Lage, das Gute als das Numinosum zu erfahren, als welches es Platon nach unserer Meinung entgegen Heideggers Interpretation (Platons Lehre von der Wahrheit) noch erlebte. Auch wenn das Gute von der tragenden Kraft unseres Lebens zum bloßen Gemächte und Vorgestellten verkommen kann (und dann nicht mehr das Gute ist), kann dem noch nicht allein dadurch entgangen werden, daß man alles Seiende aus dem Urbild fernhalten und das Sein selber denken will. Auch das Denken des Seins unterliegt dem stets möglichen Verfallen in das Denken eines Seienden eines Bildes niederer Stufe, das sich als Vorgestelltes verfestigt und nicht vom Ursprung kündigt. In der Struktur der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem gelang Heidegger nicht nur der Aufweis eines wichtigen Sachverhaltes, sondern auch der Aufbau einer Appellationsstruktur, mit welcher stets aufs neue Verkrustungen aufgerissen und der Weg zum Ursprung freigemacht werden sollten.

Heidegger dachte vom Ursprung her und mußte daher stets die Bilder zerstören, auch die Bilder des Ursprungs selber. Traf er auf ein Bild, so mußte er, da er keine Stufungen durchführte, stets, wollte er nicht auf alle Bilder und Äußerungen verzichten, darauf hinweisen, daß sie nicht als zu äußerlich gedacht werden durften, sondern als (im Gegensatz zum äußeren) im eigentlichen Sinne verstanden werden sollten. Diese Sprachnot des Eigenen trug ihm den Vorwurf des Jargons der Eigentlichkeit ein. Ein unmißverständlicher Weg, auf welchem die Verbildung des Ursprunges vermieden werden kann, wurde bisher jedoch nicht aufgezeigt. Es zeigt sich, daß die verschiedenen Techniken, an den Ursprung heranzukommen (Durchstreichen eines Begriffes, Abwehr des vorstellenden Denkens, Aufforderung zum Denken des Ursprunges usw.), durchaus stets vom Ursprung abfallen, da sie als Technik bereits nicht mehr im Ursprung sind.

Dies hat Heidegger durchaus gesehen. Er will ja auch nicht den Ursprung erklären, sondern stets nur auf ihn hinzeigen. Der Ursprung kann nicht semiotisch festgemacht werden, sondern stets nur durch Zerbrecen der Semiotik einen Freiraum gewinnen. Eine Kritik an Heideggers Sprache erscheint daher erst dann gerechtfertigt, wenn das Abzielen auf den Ursprung nicht das erbringen kann, was von ihm erwartet wird, insbesondere aber auch, wenn in ihm eine ethische Verirrung deutlich wird. Dies weist Heidegger jedoch zurück, da nach seiner Meinung gerade in dem vorstellenden Denken das Böse herrscht, das man mit vorstellenden Wertungen auszutreiben hofft. Diese Vermutung äußert er in „Was

heißt Denken?“ (32 f.): „Sollte dieses Vorstellen dem, was es sich zustellt, im Grunde nachstellen, um es herabzusetzen und zu zersetzen? Welches ist die Vorstellungsart, die alles so vor-stellt, daß sie allem im Grunde nachstellt? Nietzsche gibt uns die Antwort auf unsere Frage: ‚Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken...‘“

Heidegger glaubt, in einer neuen Denkungsart eine Erlösung vom Geist der Rache zu finden. Jede ethisch motivierte Kritik an Heidegger, welche sich auf diesen Anspruch nicht einläßt, muß sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, vielleicht selber der Böse zu betreiben, das sie vertreiben will. Von hierher gesehen könnte es sogar verpflichtend sein, den Ursprung zu denken und sich an diesen zurückzuwenden. Doch stellen wir die Frage nach dem Bösen, welche bei Jung als die Frage der Beziehung des Dreier- zum Vierer-Mandala auftrat, bei Heidegger zunächst noch etwas zurück. Nach Jungs Ansicht zieht die ternäre Struktur geradezu schicksalhaft den Kampf gegen das Vierte, welches dann als Böses bezeichnet wird, nach sich, während im quaternären Mandala eine Harmonie der verschiedenen Komponenten des Selbst zum Ausdruck kommt, die nach Jungs Ansicht, da sie das Vierte nicht gewaltsam zu unterdrücken trachtet, dieses auch nicht zu vermehrter Gegenwehr anspornt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß in Heideggers Werk sich die „Gelassenheit“ des quaternären Mandala findet. Dies ist jedoch nicht nur im Sinne eines Bildes der Fall, das sich im Jungschen Sinne unbewußt gegen die rationale Kontrolle des Bewußtseins durchsetzt, sondern es wurde von Heidegger selber auf seine Weise thematisiert.

3. Die Explikation des Gevierts

Explizit wird die Vierzahl bei Heidegger in dem *Geviert*: „Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider.“ (Das Ding. Vorträge und Aufsätze, 178) Die Vier sind dabei als einzelne nicht isoliert, sondern stehen untereinander in einem unendlichen Bezug. Sagen wir eines von ihnen, „dann denken wir die anderen mit aus der Einfalt der Vier“ (ebd. 179). Hier wird um das Grundmuster des inneren Zusammenhanges der Welt gerungen: „Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereinigung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier vertraut. Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.“ (Ebd. 178)

Hat Heidegger hiermit ein Bild für den Teilbereich Welt der klassischen speziellen Ontologie entworfen, welche die drei Gegenstandsbereiche Gott, Welt und Seele aufweist? Keineswegs. Alles Ereignen ereignet sich in dem Welten von Welt. Alles ist aus diesem Ereignis gedacht. Gott und die Seele sind nicht einfach fortgedeutet, sondern aus diesem Spiegel-Spiel heraus gedacht. Dabei zeigt sich wieder Heideggers Scheu, von Gott zu sprechen. Gott wird nicht als ein Besitz des

vorstellenden Denkens und als ein Gegenstand (wenn auch der höchste) unter anderen genommen. Heidegger hat wie kein anderer über das Sich-Verbergen und Sich-Entziehen Gottes nachgedacht und hat versucht, dieses Sich-Entziehen auszuhalten, ohne vorschnell den Namen Gottes auf dessen Vorboten zu setzen. (Diesen Zwiespalt findet er bereits bei Heraklit: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen Zeus benannt werden.“ [B 32])

Der tiefere Grund für die Identifikationshemmung liegt bei Heidegger in der Opposition gegen die platonisch-christliche Tradition der Deutung des Höchsten als das Gute, die er nicht durchführen möchte, da sie in das vorstellende Denken führt, was er mit Nietzsche in Nachbarschaft zum Geist der Rache und damit als des Guten verlustig ansieht. Ohne die Scheidung von Gut und Böse vermag er jedoch nicht deutlich von Gott zu sprechen und kann daher nur eine Verweigerung der Offenbarung konstatieren, welche er dennoch in Hoffnung umzumünzen trachtet: „Wie aber, wenn die Verweigerung die höchste und härteste Offenbarung des Seins werden müßte?“ (Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, 104) „... der unbekannt bleibende Gott muß, indem er sich zeigt, als der, der Er ist, als der unbekannt Bleibende erscheinen. Die *Offenbarkeit* Gottes, nicht erst Er selbst, ist geheimnisvoll.“ („... dichterisch wohnt der Mensch...“) (Vorträge und Aufsätze, 197) Da auf diese Weise die Offenbarung selber schon Geheimnis ist, wird das Bestaunliche vor Gott vorverlegt. Heidegger spricht daher vornehmlich von den Boten und nicht von Gott selber: „Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung.“ (Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, 150)

Die göttlichen Boten haben weitgehend die Stelle Gottes eingenommen.¹

Die Göttlichen sind auch stets auf die bezogen gedacht, denen sie ihre Botschaft bringen: die Sterblichen. Die Menschen heißen nun die Sterblichen. Sie werden nicht als substantielle Seele gedacht, welche dereinst vor Gott tritt, sondern als Sterbliche, die vom Tode wissen. Der Tod konfrontiert mit dem Nichts und läßt hierdurch auf das Ganze blicken. Das Ganze aber ereignet das Spiegel-Spiel der Vier, die Welt. Neben der Welt bleibt damit kein Platz für Seele und Gott, die beiden anderen klassischen Bereiche der speziellen Ontologie.

Das Sein als Bereich der allgemeinen klassischen Ontologie kann nicht mehr in drei spezielle Gebiete aufgegliedert werden, es ereignet sich als Verhältnis der Sterblichen zum Sein. Dabei kann das Sein nicht einfach als vom Ereignis abhängig gedacht werden: „Dann wäre das Sein eine Art des Ereignisses und nicht das Ereignis eine Art des Seins.“ (Zur Sache des Denkens, 22) Das Verhältnis der Sterblichen zum Sein kann überhaupt nicht mit der Konstruktion einer psychologischen Beziehung erfaßt werden. Dies nicht nur, weil die Psyche aus der klassischen Dreiteilung der speziellen Ontologie in das Geviert der Welt eingelassen (aus einer ternären Struktur in eine quaternäre (!) aufgegeben) wurde, sondern auch, weil

¹ Der amerikanische „Pop“-Philosoph Marshall McLuhan hat mit dem Satz „The medium is the message“ diese Einstellung als durchgängig für das Kommunikationszeitalter auf dem ganzen Erdball diagnostiziert. Sollte dieser Verfall durch Heidegger, der gerade diesen bekämpfen will, mitbereitet sein?

damit ein Teil der (nun „gesamten“) Welt so isoliert wäre, daß er nicht mehr die übrigen Drei wiedergeben könnte. Das Ereignis wäre nach Heidegger zerstört, wenn es, statt sich im Geviert abzuspielen, in einer Triade konstruiert würde. Nur im Geviert „spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu“ (Das Ding, 178). Dabei darf das Spiegel-Spiel der Vier nicht einfach als eine Abbildung des einen im anderen (z. B. als monadologisch abgeschlossene Widerspiegelung des Makrokosmos im Mikrokosmos) angesehen werden: „Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereinigung zueinander.“ (Ebd. 178) Die Entfaltung des Gevierts ist nicht statisch vorbeschlossen, sondern ereignet sich im unendlichen Bezug.

4. Der Blitz

Wie weit ist das Ereignis des Gevierts jedoch vom Statischen entfernt? Soweit als möglich! Es handelt sich im subjektiven Erleben nicht um etwas Andauerndes. Hier findet sich eine Strukturähnlichkeit mit den von Jung beschriebenen Erfahrungen des Unbewußten, welches sich oft sehr jäh und plötzlich meldet. Er beschreibt eine Patientin (Zur Empirie des Individuationsprozesses, Ges. Werke, Bd. IX/1, 315 ff), welche zu Beginn einer langen Serie von quaternären Mandalamalereien einen Blitz malte, welcher ein kreisförmiges Gebilde aus dem Gestein löste. Die entsprechende Erfahrung beschreibt Heidegger: „Wir sehen diesen Blitz erst, wenn wir uns in das Gewitter des Seins stellen. Doch heute spricht alles dafür, daß man lediglich bemüht ist, das Gewitter zu vertreiben.“ (Logos, in: Vorträge und Aufsätze, 229) Man zieht die Ruhe des Steines dem heraklitschen Feuer vor, findet aber keine Ruhe, sondern nur Betäubung. Die ständige Bewegung des unendlichen Bezugs hingegen stellt keine fortreißende Unruhe dar. In der Jungschen Terminologie heißt es, daß für die Seele keine Gefahr besteht, wenn sich das Mandala zeigt. Der unendliche Bezug zwischen den Vieren des Gevierts drückt aus, daß das Geviert nicht mit den Kategorien des endlichen Vorstellens faßbar ist, die Beziehung zwischen den Vieren schafft jedoch keine Unendlichkeit, welche das Subjekt in die unaufhörliche Bewegung der dialektischen Vermittlung reißen würde. Auf der anderen Seite ist aber mit dem Geviert eben nicht etwas gegeben, was als fester Gegenstand angesehen werden könnte. Heidegger versucht eben nicht aus der Metaphysik heraus zu denken, welche stets nach einem festen Bestand trachtet. Der Ringkreis des Gevierts kann nicht beliebig vor das Vorstellen gerufen werden. Er steht nicht im Gemächte des Subjektes: „Erst wenn, jäh vermutlich, Welt als Welt weltet, erglänzt der Ring, dem sich das Gering von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen in das Ringe seiner Einfalt entringt.“ (Das Ding, 180f.)

Das Ereignis ist einmalig, und alles Denken wird als Bereitsein für dieses geleistet, nicht als Festhalten eines Abbildes, welches jeden erneuten Ursprung zudecken würde.

Vergleicht man Jungs und Heideggers Haltung zum Vierer-Mandala, so fällt auf, daß Jung es mit größerer Distanz, damit aber auch inhaltsloser beschreibt. Jungs

Psychologie ist nicht von dem Gedanken gedrängt, das Mandala zu fördern, er weiß um die Gefahr des psychotischen Wandels unter den Symbolen. Diese Gefahr ist gerade dann gegeben, wenn das Individuum mit dem Symbol ohne Deutung umgeht und nichts mit ihm anzufangen weiß, wenn das Symbol sich als Fremdkörper im Seelenleben aufhält.

Diese Gefahr ist bei Heidegger nicht gegeben. Das Symbol steht nicht als kaltes Rätsel fremd im Raum, sondern alle Seelenkräfte sind bereit, mit ihm Hochzeit zu feiern. Alle Hände strecken sich nach dem Symbol, und die Sprache ringelt sich ihm entgegen und wird selbst zu ihm.

Ein stärkeres Durchbrechen von Archetypen findet sich an relativ wenigen Stellen in Heideggers Werk, der größte Teil des Werkes ist der Bereitschaft hierzu gewidmet. Die Gefahr eines inflationären Überflutens des Bewußtseins mit den Symbolen des Unbewußten, wie Jung immer wieder mahnt, scheint bei Heidegger nicht gegeben. Im Gegenteil, Heidegger beklagt immer wieder den Entzug. Doch was heißt Bereitschaft zum Geviert?

IV. Das Böse

1. Die Selbstverwirklichung

Betrachten wir Heideggers Geviert, so stellt es im Sinne Jungs sicherlich ein Mandala in der Form der Quaternie dar und ist damit ein Bild der Vollständigkeit des Selbst im Gegensatz zur Partikularität des Rationalen. In diesem Sinne kann Heideggers anticartesianischer Denkweg als ein Weg der Selbstverwirklichung im Sinne Jungs verstanden werden. Aus psychologisch-psychiatrischer Sicht wäre hiergegen nichts einzuwenden.

Solch eine Selbstverwirklichung läuft heute häufiger explizit in den Kategorien der Psychologie ab, d. h. die betreffende Person betreibt sie zum Zwecke der Selbstverwirklichung und erlebt sie nicht mehr unbedingt als Verpflichtung gegenüber religiösen Mächten, obwohl erst in dieser Deutung eine Selbstverwirklichung im Sinne Jungs auf die für die Seele gesündeste Weise stattfindet. Aus Jungs Sicht wäre Heideggers Denkweg, der nicht derjenige des vorstellenden puren Ego ist, ein seelenhygienischer gewesen. Jung hat immer wieder für die Quaternie als die der Seele angemessene archetypische Form plädiert. Die Dreierform ist für ihn eine unvollständige Form, deren Einseitigkeit er mit Platons persönlichem Lebensweg (Jungeselle) in Beziehung setzt und in der Trinitätslehre des Christentums heftig kritisiert. Jung betont dabei, stets nur eine ärztlich-psychologische Position einnehmen zu wollen. Er gibt jedoch selber zu, daß er von diesem Standpunkt aus gar nicht in der Lage ist, metaphysische Faktoren von psychischen zu unterscheiden (Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, Ges. Werke, Bd. XI, 199). Damit gerät er selber in den Standpunkt des neuzeitlichen Subjektivismus (mit einem gegenüber Descartes zweifelsohne erweiterten Subjekt), den er als für die Seelenhygiene so abträglich ansieht. Dies hat er natürlich bemerkt und versucht daher entgegen seinen Beteuerungen, sich nicht in die Metaphysik

einmischen zu wollen, auf der Basis der Diskussion der Subjektshygiene zu deren Rechtfertigung zu gelangen, was stets jedoch nur über eine ethische Begründung gelingen kann. Diese sieht er in der in diesem Jahrhundert auch durch ihn volkstümlich gewordenen Einstellung, daß das Böse dadurch besonders viel Energie gewinnt, daß man es zu unterdrücken trachtet (hier wäre eine Diskussion von Differenz und Zusammenhang zwischen dem Ausleben verschiedener Triebe und z. B. der Friedlosigkeit vonnöten, dies muß jedoch an anderm Ort nachgeholt werden; wir wollen hier zunächst mit dem Allgemeinbegriff des Bösen weiterfahren, da er gegenüber den vorherrschenden Detailperspektiven überhaupt erst den Horizont für eine geordnete Diskussionsdiskussion gewinnen läßt). Auch glaubt Jung in der Deutung des Bösen als Mangel an Gutem eine euphemistische Verkleinerung zu entdecken (Zur Empirie des Individuationsprozesses, Ges. Werke, Bd. IX/1, 360), welche zu einer Fehleinschätzung und damit Begünstigung des Bösen führen kann. Hier ist in der Tat das grundsätzliche Problem der praktischen Auswirkung unserer Vorstellungen vom Guten verborgen, das insofern eine gewisse Zirkularität besitzen könnte, als z. B. die Annahme, der Mensch sei böse, zu einer Bestärkung dieses Momentes und damit zu einer selbstgemachten Bestätigung der Annahme im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung führen könnte. Auf dieser Ebene könnte die Wahrheit so aussehen, daß der Mensch das ist oder wird, für das er sich hält.

2. Die Asymmetrie von Gut und Böse

Ganz so beliebig sieht die Selbstsetzungsmöglichkeit des Menschen aber nun doch nicht aus. Gut und böse sind im Menschen sicherlich beide vorhanden. Jung geht nun aber von der metaphysischen Voraussetzung aus, daß diese Verteilung streng symmetrisch sein müsse.

Als Beispiel hierfür führt er andere Begriffspaare wie z. B. schwarz und weiß (Aion, Ges. Werke, Bd. IX/2, 61) sowie warm und kalt an, die er ebenfalls als symmetrisch deutet. Gerade in diesem Bereich ist die moderne Sprachpsychologie jedoch zu tieferen Einsichten gelangt, als sie zeigen konnte, daß gerade solchen Begriffspaaren die Vorstellung einer Asymmetrie unterlegt wird (so z. B. bei lang und kurz).

3. Heidegger und das Böse

Diese Gegenüberstellung von ternärem und quaternärem Grundprinzip kann man weder aus christlicher noch aus tiefenpsychologischer Sicht als bloße Zahlenspielererei abtun. Jung betont ausdrücklich, daß nur in der Dreiheit sich die Einheit entfalten kann, daß allerdings erst mit dem Vierten, welches der Einheit entgegensteht, eine seelische Vollzähligkeit erreicht sei. Die Entscheidung über Drei und Vier ist damit eine Entscheidung über Einheit und Vollständigkeit. Bei diesen seelischen Grundentscheidungen spielen die Zahlensymbole nicht die Rolle äußer-

licher Ornamentik, sondern innerster Energiesteuerung: „Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt, ist das Symbol.“ (C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. VIII, 56) Diese Funktion des Symbols kommt auch bei Heidegger zum Ausdruck, wenn er im Rahmen seiner Schelling-Interpretation (ebd. 137) auf folgendes aufmerksam macht: „Aber gerade für Schelling sind Schwere und Licht und ihr Verhältnis zueinander nicht etwa nur ein Bild, sondern Schwere und Licht ‚sind‘ in ihrem Seins- und Wesensverhältnis innerhalb der geschaffenen Natur nur eine bestimmte Ausprägung des wesenhaften Gefüges im Seyn selbst der Fuge.“

Dieses Gefüge im Sein selbst, das die Symbole nicht darstellen, sondern in einer bestimmten Ausprägung bereits selber sind, kann nur erst hinsichtlich seiner Gutheit beurteilt werden. Dieses Gefüge ist bei Heidegger das Gefüge des Gevierts, welches als solches zunächst jenseits von Gut und Böse stehen soll, da es nichts ausläßt und alles in einem unendlichen Bezug zusammenfügt. Das Böse ist nicht im Geviert, sondern kommt bei der wesensgestörten Ungefügteit in die Welt: „Die meiste Zeit sogar wankt alles in seinem Wesen und ist nicht im Fug; dann geht das Seiende auch in seinen äußeren Bezirken aus den Fugen. Alles Ungefügte bringt das Wirre, die Wirre schafft die Irre, und die Irre ist die Offenheit für die Tücke. Mit dem Ungefügen kommt das Bösartige ins Freie. Das Böse ist nicht das bloß moralisch Schlechte, überhaupt nicht ein Fehler und Mangel im Seienden, sondern das Sein selbst als Unfug und Tücke.“ (Hölderlins Hymne „Andenken“, 102) Der deutliche Bezug dieser im Wintersemester 1942/1943 gehaltenen Vorlesung zu dem erst in den fünfziger Jahren explizierten Geviert ist offenkundig: „Wenn der Fug nicht west, schwingen die Grundweisen des Seins, die Elemente, nicht in der Freiheit ihres Wesens. Die alten Gesetze sind aus der Geraden der Fuge gewichen, sie sind nicht lot- und nicht waagerecht, d.h. unrecht.“ (Ebd.) Man braucht nicht erst eine externe Diagnostik mit Jungschen Kategorien durchzuführen, um zu erkennen, daß die hier angedeuteten Dimensionen der Quaternität einer Integration der verschiedensten Elemente des Selbst, insbesondere auch der unbewußten, dienen sollen, schließlich ist dies schon in der Überschrift zu den zitierten Sätzen in der „Fügung als Loslassen“ beschrieben, wobei gesehen wird, daß diese durchaus mißlingen kann. Wie Jung die Verwirklichung des Selbst, so sieht auch Heidegger die Fügung nicht als verursachenden Eingriff des bewußten Ich, das Böse nicht im Unbewußten, sondern in dessen mißlungener Integration.

Sicherlich ist mit den von Heidegger und Jung durchgeführten Analysen deutlich geworden, daß nicht alles Unbewußte mit dem Bösen gleichgesetzt werden muß und daß dessen unzureichende oder ungeschickte Unterdrückung durchaus zum Aufspringen eines weiteren Bösen führen kann. Wir glauben aber dennoch, daß hier bereits auf psychologischer und nicht erst auf philosophischer Ebene ein gravierender Fehler gemacht wird, wobei Jung – zumindest implizit – vielleicht sogar der Einsichtiger war. Jung hat darauf hingewiesen, daß das quaternäre Mandala ein Notsymbol des unterdrückten Unbewußten darstellt, welches insbesondere in seelischen Krisensituationen als Gegenreaktion ins Bewußtsein dringt. Sollen wir plötzlich das Muster dieser Gegenreaktion zum Grundschema unseres seelisch-geistigen Haushaltes machen? Wird damit nicht auch ein Ungleichgewicht

(zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein) hergestellt, diesmal zuungunsten der anderen Seite?

Jung und Heidegger haben wesentliche Teilaspekte der geistigen Dynamik erfaßt, aber haben sie nicht beide, und zwar Jung als derjenige, der zwischen Philosophie und Psychologie kein Unterscheidungskriterium mehr entdecken konnte und Heidegger als derjenige, welcher im bloßen Loslassen kein Gutes als Ziel mehr für dasselbe formulieren konnte, die wesentliche Dimension verloren, in welcher unser Bewußtsein dem Unbewußten stets voraus ist und dieses bisweilen nach sich ziehen muß? Hat nicht Heidegger in seinem Kampf gegen den Subjektivismus des cartesianischen Ego einen Subjektivismus des archetypischen Selbst installiert, in dem eine Ethik, die den Mitmenschen mit in den Blick nimmt, gar nicht mehr formuliert werden kann, oder nur so, daß auch dieser in den Strudel der Arche gerissen werden oder als anonymes Massenwesen disqualifiziert werden soll? Jung glaubte, daß die Massenpsychose des Nationalsozialismus nicht über die Welt gekommen wäre, wenn die seelischen Konflikte schon innen gelöst worden wären und damit nicht erst hätten nach außen getragen werden müssen. Jung hatte verkannt, daß gerade die rechtsdrehende Swastika (das Geviert, unter welchem auch Heidegger seine Reden hielt), welche in Jungs Augen durch Integration, in Heideggers durch Fügung, zur Minderung des Bösen hätte führen sollen, gerade das Gegenteil bewirkte. Zwar haben wir Jung und Heidegger die Einsicht zu verdanken, daß das Böse auch aus der mißglückten Integration von Bewußtem und Unbewußtem entspringen kann. Die Lösung des Problems liegt jedoch nicht in der Tradition von Jakob Böhme, auf den sich beide berufen und der nach Jung das erste quaternäre Mandala in der christlichen Tradition entwarf und der über Schelling, im Denken Gottes als Licht und Abgrund zugleich, Heidegger zutiefst beeinflusste. Die Dreifalt liegt in einem Licht, welches von oben kommt. Wer versucht, auch den Abgrund nach oben zu heben, der gelangt nicht auf eine lichte Stadt auf dem Berg, wie sie in der Apokalypse 21 verheißen ist, sondern betreibt jene Höhenwanderung der Vermessenheit, die am Ende (nicht nur Heideggers Vorwandlerer Nietzsche) in den doch zuunterst verbliebenen Abgrund stürzt. Auch wenn ein Selbst die sowohl von Jung als auch von Heidegger als nicht ungefährlich angesehene Integration im seelischen Gleichgewicht übersteht, kann dies auf Kosten des nächsten Mitmenschen geschehen, der in dem Prozeß der Selbstfindung keine wesentliche Berücksichtigung findet. Die große Brüderlichkeit des Unbewußten ist widerlegt. Der Mensch bedarf des Bewußtseins als Vorläufer und bedarf des ungetrübt geschauten Guten als Orientierungspunkt. Die adäquate Versöhnung zwischen Bewußtem und Unbewußtem ist nicht im stabilen Indifferenzpunkt des quaternären Mandala im Sinne eines völligen Ausgleichs zwischen beiden, sondern nur in der stets neuen Buße und Vergebung zu finden. Es ist falsch, die christliche Theorie des Bösen im Sinn der *privatio boni* als eine Art psychologischer Verdrängung zu sehen. Nicht das Schlechtere wird verdrängt, sondern alle Kräfte werden auf das Gute gesammelt. Im Christentum findet eine außerordentlich bewußte Auseinandersetzung mit dem Bösen nicht nur durch das Sprechen von Erbsünde und Teufel statt. Diese Auseinandersetzung zu führen, kann man nur dann die Kraft besitzen, wenn das Herz sich vom Licht des Guten erfüllen läßt.