



ISBN 3-548-36414-4

Originalausgabe: *The Art of Loving*

Aus dem Englischen von Liselotte und Ernst Mickel

Januar 2003, Ullstein Verlag

Umschlagkonzept: Sabine Wimmer, München

Umschlaggestaltung: Thomas Jarzina, Köln

Dieses E-Book ist nicht zum Verkauf bestimmt!!!

Das Buch

Erich Fromm wurde am 23. März 1900 in Frankfurt am Main als Kind orthodoxjüdischer Eltern geboren. Nach Studien der Psychologie, Philosophie und Soziologie - seine Lehrer waren Alfred Weber, Karl Jaspers und Heinrich Rickert - und der Promotion über *Das jüdische Gesetz* (1922) unterzog er sich in München und Berlin einer Ausbildung als Psychoanalytiker. Von 1930 an gehörte er zu jenem Kreis um Max Horkheimer, der später als »Frankfurter Schule« bekannt wurde. 1934 emigrierte Fromm in die Vereinigten Staaten, 1949 siedelte er nach Mexiko über, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1965 eine Professur innehatte. Seinen Lebensabend verbrachte er in Locarno. Erich Fromm starb am 18. März 1980. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen zählen: *Psychoanalyse und Ethik* (1941), *Der moderne Mensch und seine Zukunft* (1955), *Die Kunst des Liebens* (1956), *Haben oder Sein* (1976), *Sigmund Freuds Psychoanalyse. Große und Grenzen* (1979).

Inhalt

Vorwort	5
Ist Lieben eine Kunst?.....	7
Die Theorie der Liebe.....	13
Liebe als Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz	14
Liebe zwischen Eltern und Kind.....	47
Objekte der Liebe	55
Nächstenliebe.....	57
Mütterliche Liebe	60
Erotische Liebe	64
Selbstliebe.....	70
Liebe zu Gott.....	77
Die Liebe und ihr Verfall in der heutigen westlichen Gesellschaft	97
Die Praxis der Liebe.....	121
Anhang	151
Nachwort von Ruth Nanda Anshen.....	151
Literaturverzeichnis	156

Wer nichts weiß, liebt nichts.

Wer nichts tun kann, versteht nichts.

Wer nichts versteht, ist nichts wert.

Aber wer versteht, der liebt, bemerkt und sieht auch...

Je mehr Erkenntnis einem Ding innewohnt, desto größer ist die Liebe...

Wer meint, alle Früchte würden gleichzeitig mit den Erdbeeren reif, versteht nichts von den Trauben.

Paracelsus

Vorwort

Man darf von diesem Buch keine simple Anleitung zur Kunst des Liebens erwarten; tut man es doch, wird man enttäuscht sein. Das Buch möchte ganz im Gegenteil zeigen, daß die Liebe kein Gefühl ist, dem sich jeder ohne Rücksicht auf den Grad der eigenen Reife nur einfach hinzugeben braucht. Ich möchte den Leser davon überzeugen, daß alle seine Versuche zu lieben fehlschlagen müssen, sofern er nicht aktiv versucht, seine ganze Persönlichkeit zu entwickeln, und es ihm so gelingt, produktiv zu werden; ich möchte zeigen, daß es in der Liebe zu einem anderen Menschen überhaupt keine Erfüllung ohne die Liebe zum Nächsten, ohne wahre Demut, ohne Mut, Glaube und Disziplin geben kann. In einer Kultur, in der diese Eigenschaften rar geworden sind, wird die Fähigkeit zu lieben nur selten voll entwickelt. Jeder mag sich selbst die Frage stellen, wie viele wahrhaft liebende Menschen er kennt.

Daß die Aufgabe schwer ist, sollte uns jedoch nicht davon abhalten, zu versuchen, uns die Schwierigkeiten klarzumachen und die Voraussetzungen, die man braucht, um diese Schwierigkeiten zu überwinden. Um die Sache nicht zu komplizieren, habe ich mich bemüht, in einer einfachen, klaren Sprache zu schreiben. Aus ebendiesem Grunde habe ich auch möglichst wenig auf Fachliteratur verwiesen.

Für ein weiteres Problem habe ich allerdings keine voll befriedigende Lösung gefunden. Ich konnte es nicht immer vermeiden, Gedanken aus meinen früheren Veröffentlichungen zu wiederholen. Leser, die mit meinen Büchern, insbesondere mit *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a)¹ *Psychoanalyse und*

¹ Die Sigel »(1941a)« etc. beziehen sich auf die Zitationsweise in den Gesamtausgaben von Erich Fromm und Sigmund Freud.

Ethik (1947a) und *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) vertraut sind, werden hier viele Gedanken wiederfinden. Trotzdem ist das vorliegende Buch keine Wiederholung. Es enthält viele neue Gedanken, und natürlich gewinnen Überlegungen, auch wenn sie bereits in anderen Zusammenhängen angestellt wurden, dadurch, daß sie sich alle auf ein einziges Thema - die Kunst des Liebens konzentrieren, neue Perspektiven.

E. F.

Ist Lieben eine Kunst?

Ist Lieben eine Kunst? Wenn es das ist, dann wird von dem, der diese Kunst beherrschen will, verlangt, daß er etwas weiß und daß er keine Mühe scheut. Oder ist die Liebe nur eine angenehme Empfindung, die man rein zufällig erfährt, etwas, was einem sozusagen »in den Schoß fällt«, wenn man Glück hat? Dieses kleine Buch geht davon aus, daß Lieben eine Kunst ist, obwohl die meisten Menschen heute zweifellos das letztere annehmen.

Nicht als ob man meinte, die Liebe sei nicht wichtig. Die Menschen hungern geradezu danach; sie sehen sich unzählige Filme an, die von glücklichen oder unglücklichen Liebesgeschichten handeln, sie hören sich Hunderte von kitschigen Liebesliedern an - aber kaum einer nimmt an, daß man etwas tun muß, wenn man es lernen will zu lieben.

Diese merkwürdige Einstellung beruht auf verschiedenen Voraussetzungen, die einzeln oder auch gemeinsam dazu beitragen, daß sie sich am Leben halten kann. Die meisten Menschen sehen das Problem der Liebe in erster Linie als das Problem, *selbst geliebt zu werden*, statt *zu lieben* und lieben zu können. Daher geht es für sie nur darum, wie man es erreicht, geliebt zu werden, wie man liebenswert wird. Um zu diesem Ziel zu gelangen, schlagen sie verschiedene Wege ein. Der eine, besonders von Männern verfolgte Weg ist der, so erfolgreich, so mächtig und reich zu sein, wie es die eigene gesellschaftliche Stellung möglich macht. Ein anderer, besonders von Frauen bevorzugter Weg ist der, durch Kosmetik, schöne Kleider und dergleichen möglichst attraktiv zu sein. Andere Mittel, die sowohl von Männern als auch von Frauen angewandt werden, sind angenehme Manieren, interessante Unterhaltung, Hilfsbereitschaft, Bescheidenheit und Gutmütigkeit. Viele dieser

Mittel, sich liebenswert zu machen, sind die gleichen wie die, deren man sich bedient, um Erfolg zu haben, um »Freunde zu gewinnen«. Tatsächlich verstehen ja die meisten Menschen unseres Kulturkreises unter Liebenswürdigkeit eine Mischung aus Beliebtheit und Sex-Appeal.

Hinter der Einstellung, daß man nichts lernen müsse, um lieben zu können, steckt zweitens die Annahme, es gehe bei dem Problem der Liebe um ein *Objekt* und nicht um eine *Fähigkeit*. Viele Menschen meine, zu *lieben* sei ganz einfach, schwierig sei es dagegen, den richtigen Partner zu finden, den man selbst lieben könne und von dem man geliebt werde. Diese Einstellung hat mehrere Ursachen, die mit der Entwicklung unserer modernen Gesellschaft zusammenhängen. Eine Ursache ist die starke Veränderung, die im zwanzigsten Jahrhundert bezüglich der Wahl des »Liebesobjektes« eingetreten ist. Im Viktorianischen Zeitalter war die Liebe - wie in vielen traditionellen Kulturen - kein spontanes persönliches Erlebnis, das hinterher vielleicht zu einer Heirat führte. Ganz im Gegenteil: Ein Heiratsvertrag wurde entweder zwischen den beiden Familien oder von einem Heiratsvermittler oder auch ohne eine derartige Vermittlung abgeschlossen; der Abschluß erfolgte aufgrund gesellschaftlicher Erwägungen unter der Annahme, daß sich die Liebe nach der Heirat schon einstellen werde. In den letzten Generationen ist nun aber die Vorstellung von der romantischen Liebe in der westlichen Welt fast Allgemeingut geworden. Wenn in den Vereinigten Staaten auch Erwägungen herkömmlicher Art nicht völlig fehlen, so befinden sich doch die meisten auf der Suche nach der »romantischen Liebe«, nach einer persönlichen Liebeserfahrung, die dann zur Ehe führen sollte. Diese neue Auffassung von der Freiheit in der Liebe mußte notwendigerweise die Bedeutung des *Objektes der Liebe* - im Gegensatz zu ihrer *Funktion* - noch verstärken.

In engem Zusammenhang hiermit steht ein weiterer charakteristischer Zug unserer heutigen Kultur. Unsere gesamte

Kultur gründet sich auf die Lust am Kaufen, auf die Idee des für beide Seiten günstigen Tauschgeschäfts. Schaufenster anzusehen und sich alles, was man sich leisten kann, gegen bares Geld oder auf Raten kaufen zu können - in diesem Nervenkitzel liegt das Glück des modernen Menschen. Er (oder sie) sieht sich die Mitmenschen auf ähnliche Weise an. Der Mann ist hinter einem attraktiven jungen Mädchen und die Frau ist hinter einem attraktiven Mann her. Dabei wird unter »attraktiv« ein Bündel netter Eigenschaften verstanden, die gerade beliebt und auf dem Personalmarkt gefragt sind. Was einen Menschen speziell attraktiv macht, hängt von der jeweiligen Mode ab - und zwar sowohl in körperlicher wie auch in geistiger Hinsicht. In den zwanziger Jahren galt ein junges Mädchen, das robust und sexy war und das zu trinken und zu rauchen wußte, als attraktiv; heute verlangt die Mode mehr Zurückhaltung und Häuslichkeit. Ende des neunzehnten und Anfang unseres Jahrhunderts mußte der Mann ehrgeizig und aggressiv sein - heute muß er sozial und tolerant eingestellt sein, um als attraktiv zu gelten. Jedenfalls entwickelt sich das Gefühl der Verliebtheit gewöhnlich nur in bezug auf solche menschlichen Werte, für die man selbst entsprechende Tauschobjekte zur Verfügung hat. Man will ein Geschäft machen; der erwünschte Gegenstand sollte vom Standpunkt seines gesellschaftlichen Wertes aus begehrenswert sein und gleichzeitig auch mich aufgrund meiner offenen und verborgenen Pluspunkte und Möglichkeiten begehrenswert finden. So verlieben sich zwei Menschen ineinander, wenn sie das Gefühl haben, das beste Objekt gefunden zu haben, das für sie in Anbetracht des eigenen Tauschwertes auf dem Markt erschwinglich ist. Genau wie beim Erwerb eines Grundstücks spielen auch bei diesem Geschäft oft noch entwicklungsfähige, verborgene Möglichkeiten eine beträchtliche Rolle. In einer Kultur, in der die Marketing-Orientierung vorherrscht, in welcher der materielle Erfolg der höchste Wert ist, darf man sich

kaum darüber wundern, daß sich auch die menschlichen Liebesbeziehungen nach den gleichen Tauschmethoden vollziehen, wie sie auf dem Waren- und Arbeitsmarkt herrschen.

Der dritte Irrtum, der zu der Annahme führt, das Lieben müßte nicht gelernt werden, beruht darauf, daß man das Anfangserlebnis, »sich zu verlieben«, mit dem permanenten Zustand »zu lieben« verwechselt. Wenn zwei Menschen, die einander fremd waren - wie wir uns das ja alle sind -, plötzlich die trennende Wand zwischen sich zusammenbrechen lassen, wenn sie sich eng verbunden, wenn sie sich eins fühlen, so ist dieser Augenblick des Einsseins eine der freudigsten, erregendsten Erfahrungen im Leben. Besonders herrlich und wundervoll ist er für Menschen, die bisher abgesondert, isoliert und ohne Liebe gelebt haben. Dieses Wunder der plötzlichen innigen Vertrautheit wird oft dadurch erleichtert, daß es mit sexueller Anziehung und sexueller Vereinigung Hand in Hand geht oder durch sie ausgelöst wird. Freilich ist diese Art Liebe ihrem Wesen nach nicht von Dauer. Die beiden Menschen lernen einander immer besser kennen, und dabei verliert ihre Vertrautheit immer mehr den geheimnisvollen Charakter, bis ihr Streit, ihre Enttäuschungen, ihre gegenseitige Langeweile die anfängliche Begeisterung getötet haben. Anfangs freilich wissen sie das alles nicht und meinen, heftig verliebt und »verrückt« nacheinander zu sein sei der Beweis für die Intensität ihrer Liebe, während es vielleicht nur beweist, wie einsam sie vorher waren.

Diese Auffassung, nichts sei einfacher als zu lieben, herrscht noch immer vor, trotz der geradezu überwältigenden Gegenbeweise. Es gibt kaum eine Aktivität, kaum ein Unterfangen, das mit so ungeheuren Hoffnungen und Erwartungen begonnen wird und das mit einer solchen Regelmäßigkeit fehlschlägt wie die Liebe. Wäre das auf irgendeinem anderen Gebiet der Fall, so würde man alles daransetzen, die Gründe für den Fehlschlag herauszufinden und

in Erfahrung zu bringen, wie man es besser machen könnte - oder man würde es aufgeben. Da letzteres im Falle der Liebe unmöglich ist, scheint es doch nur einen richtigen Weg zu geben, um ein Scheitern zu vermeiden: die Ursachen für dieses Scheitern herauszufinden und außerdem zu untersuchen, was »lieben« eigentlich bedeutet.

Der erste Schritt auf diesem Wege ist, sich klarzumachen, daß *Lieben eine Kunst ist*, genauso wie Leben eine Kunst ist; wenn wir lernen wollen zu lieben, müssen wir genauso vorgehen, wie wir das tun würden, wenn wir irgendeine andere Kunst, zum Beispiel Musik, Malerei, das Tischlerhandwerk oder die Kunst der Medizin oder der Technik lernen wollten.

Welches sind die notwendigen Schritte, um eine Kunst zu erlernen?

Man kann den Lernprozeß in zwei Teile aufteilen: Man muß einerseits die Theorie und andererseits die Praxis beherrschen. Will ich die Kunst der Medizin erlernen, so muß ich zunächst die Fakten über den menschlichen Körper und über die verschiedenen Krankheiten wissen. Wenn ich mir diese theoretischen Kenntnisse erworben habe, bin ich aber in der Kunst der Medizin noch keineswegs kompetent. Ich werde erst nach einer langen Praxis zu einem Meister in dieser Kunst, erst dann, wenn schließlich die Ergebnisse meines theoretischen Wissens und die Ergebnisse meiner praktischen Tätigkeit miteinander verschmelzen und ich zur Intuition gelange, die das Wesen der Meisterschaft in jeder Kunst ausmacht. Aber abgesehen von Theorie und Praxis, muß noch ein dritter Faktor gegeben sein, wenn wir Meister in einer Kunst werden wollen: Die Meisterschaft in dieser Kunst muß uns mehr als alles andere am Herzen liegen; nichts auf der Welt darf uns wichtiger sein als diese Kunst. Das gilt für die Musik wie für die Medizin und die Tischlerei - und auch für die Liebe. Und hier haben wir vielleicht auch die Antwort auf unsere Frage, weshalb die

Menschen unseres Kulturkreises diese Kunst nur so selten zu lernen versuchen, obwohl sie doch ganz offensichtlich daran scheitern: Trotz unserer tiefen Sehnsucht nach Liebe halten wir doch fast alles andere für wichtiger als diese: Erfolg, Prestige, Geld und Macht. Unsere gesamte Energie verwenden wir darauf, zu lernen, wie wir diese Ziele erreichen, und wir bemühen uns so gut wie überhaupt nicht darum, die Kunst des Liebens zu erlernen.

Halten wir vielleicht nur das für der Mühe wert, womit wir Geld verdienen oder was unser Prestige erhöht, und ist die Liebe, die »nur« unserer Seele nützt und die im modernen Sinne keinen Gewinn abwirft, ein Luxus, für den wir nicht viel Energie aufbringen dürfen? Wie dem auch sei, wir wollen uns im folgenden mit der Kunst des Liebens beschäftigen und wollen dabei folgendermaßen vorgehen: Zunächst soll die Theorie der Liebe erörtert werden (was den größten Teil dieses Buches ausmachen wird), und an zweiter Stelle wollen wir uns mit der Praxis der Liebe beschäftigen - wenn sich auch hier (wie auf allen anderen Gebieten) nur wenig über die Praxis sagen läßt.

Die Theorie der Liebe

Liebe als Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz

Jede Theorie der Liebe muß mit einer Theorie des Menschen, der menschlichen Existenz beginnen. Wenn wir die Liebe - oder, besser gesagt, etwas der Liebe Ähnliches auch bei Tieren finden, so sind doch deren Liebesbeziehungen hauptsächlich ein Bestandteil ihres Instinktapparats, während beim Menschen nur noch Überreste seiner Instinktausstattung zu beobachten sind. Das Wesentliche an der Existenz des Menschen ist ja, daß er sich über das Tierreich und seine instinktive Anpassung erhoben hat, daß er die Natur transzendiert hat, wenn er sie auch nie ganz verläßt. Er ist ein Teil von ihr und kann doch nicht in sie zurückkehren, nachdem er sich einmal von ihr losgerissen hat. Nachdem er einmal aus dem Paradies - dem Zustand des ursprünglichen Einsseins mit der Natur - vertrieben ist, verwehren ihm die Cherubim mit flammendem Schwert den Weg, wenn er je versuchen sollte, dorthin zurückzukehren. Der Mensch kann nur vorwärtsschreiten, indem er seine Vernunft entwickelt, indem er eine neue, eine menschliche Harmonie findet anstelle der vormenschlichen Harmonie, die unwiederbringlich verloren ist.

Mit der Geburt (der menschlichen Rasse wie auch des einzelnen Menschen) wird der Mensch aus einer Situation, die so unbedingt festgelegt war wie die Instinkte, in eine Situation hineingeschleudert, die nicht festgelegt, sondern ungewiß und offen ist. Nur in bezug auf die Vergangenheit herrscht Gewißheit, und für die Zukunft ist nur der Tod gewiß.

Der Mensch ist mit Vernunft ausgestattet; er ist *Leben, das sich seiner selbst bewußt ist*. Er besitzt ein Bewußtsein seiner selbst, seiner Mitmenschen, seiner Vergangenheit und der Möglichkeiten seiner Zukunft. Dieses Bewußtsein seiner selbst

als einer eigenständigen Größe, das Gewährwerden dessen, daß er eine kurze Lebensspanne vor sich hat, daß er ohne seinen Willen geboren wurde und gegen seinen Willen sterben wird, daß er vor denen, die er liebt, sterben wird (oder sie vor ihm), daß er allein und abgesondert und den Kräften der Natur und der Gesellschaft hilflos ausgeliefert ist - all das macht seine abgesonderte, einsame Existenz zu einem unerträglichen Gefängnis. Er würde dem Wahnsinn verfallen, wenn er sich nicht aus diesem Gefängnis befreien könnte - wenn er nicht in irgendeiner Form seine Hände nach anderen Menschen ausstrecken und sich mit der Welt außerhalb seiner selbst vereinigen könnte.

Die Erfahrung dieses Abgetrenntseins erregt Angst, ja sie ist tatsächlich die Quelle aller Angst. Abgetrennt sein heißt abgeschnitten sein und ohne jede Möglichkeit, die eigenen Kräfte zu nutzen. Daher heißt abgetrennt sein hilflos sein, unfähig sein, die Welt - Dinge wie Menschen - mit eigenen Kräften zu erfassen; es heißt, daß die Welt über mich herfallen kann, ohne daß ich in der Lage bin, darauf zu reagieren. Daher ist das Abgetrenntsein eine Quelle intensiver Angst. Darüber hinaus erregt es Scham und Schuldgefühle. Diese Erfahrung von Schuld und Scham im Abgetrenntsein kommt in der biblischen Geschichte von Adam und Eva zum Ausdruck. Nachdem Adam und Eva vom »Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« gegessen haben, nachdem sie ungehorsam waren (Gut und Böse gibt es nur, wenn die Freiheit zum Ungehorsam besteht), nachdem sie dadurch menschlich wurden, daß sie sich von der ursprünglichen animalischen Harmonie mit der Natur emanzipierten, also nach ihrer Geburt als menschliche Wesen, erkannten sie, »daß sie nackt waren« (Gen 3,7) und schämten sich. Ist tatsächlich anzunehmen, daß ein so alter und elementarer Mythos wie dieser von der pruden Moral des neunzehnten Jahrhunderts erfüllt ist und daß wir darauf hingewiesen werden sollen, daß sie sich genierten, weil ihre

Genitalien sichtbar waren? Das ist doch kaum denkbar, und wenn wir die Geschichte im viktorianischen Sinn verstehen, entgeht uns das, worauf es doch offenbar ankommt: Nachdem Mann und Frau sich ihrer selbst und ihres Partners bewußt geworden sind, sind sie sich auch ihrer Getrenntheit und Unterschiedlichkeit bewußt, insofern sie verschiedenen Geschlechts sind. Sie erkennen zwar ihre Getrenntheit, bleiben sich aber fremd, weil sie noch nicht gelernt haben, sich zu lieben. (Dies geht auch sehr klar daraus hervor, daß Adam sich verteidigt, indem er Eva anklagt, anstatt daß er versucht, sie zu verteidigen.) *Das Bewußtsein der menschlichen Getrenntheit ohne die Wiedervereinigung durch die Liebe ist die Quelle der Scham. Und es ist gleichzeitig die Quelle von Schuldgefühl und Angst.*

Das tiefste Bedürfnis des Menschen ist demnach, seine Abgetrenntheit zu überwinden und aus dem Gefängnis seiner Einsamkeit herauszukommen. Ein *absolutes* Scheitern bei diesem Versuch führt zum Wahnsinn, weil das panische Entsetzen vor einer völligen Isolation nur dadurch zu überwinden ist, daß man sich so völlig von der Außenwelt zurückzieht, daß das Gefühl des Abgetrenntseins verschwindet, und zwar weil die Außenwelt, von der man abgetrennt ist, verschwunden ist.

Der Mensch sieht sich - zu allen Zeiten und in allen Kulturen - vor das Problem der Lösung der einen und immer gleichen Frage gestellt: wie er sein Abgetrenntsein überwinden, wie er zur Vereinigung gelangen, wie er sein eigenes einzelnes Leben transzendieren und das Einswerden erreichen kann. Die Frage stellt sich dem Primitiven in seiner Höhle wie dem Nomaden, der seine Herde hütet, dem ägyptischen Bauern, dem phönizischen Händler, dem römischen Soldaten, dem mittelalterlichen Mönch, dem japanischen Samurai, dem modernen Büroangestellten und dem Fabrikarbeiter auf gleiche Weise. Es ist immer die gleiche Frage, denn sie entspringt dem

gleichen Boden, der menschlichen Situation, den Bedingungen der menschlichen Existenz. Die Antwort jedoch ist nicht immer die gleiche. Die Frage kann mit der Verehrung von Tieren, mit Menschenopfern oder militärischen Eroberungen, mit einem üppigen Lebenswandel, mit asketischem Verzicht, mit besessenem Arbeitseifer, mit künstlerischem Schaffen, mit der Liebe zu Gott und mit der Liebe zum Menschen beantwortet werden. Es gibt zwar viele Antworten - sie machen zusammen die Geschichte der Menschheit aus -, aber ihre Zahl ist trotzdem nicht unendlich. Im Gegenteil entdeckt man, wenn man kleinere Unterschiede außer acht läßt, welche mehr an der Peripherie als im Zentrum liegen, daß nur eine begrenzte Zahl von Antworten gegeben worden ist und vom Menschen in seinen verschiedenen Kulturen auch nur gegeben werden konnte. Die Geschichte der Religion und der Philosophie ist die Geschichte dieser Antworten in ihrer Vielfalt wie auch in ihrer zahlenmäßigen Begrenzung. Bis zu einem gewissen Grade hängen die Antworten vom Grad der Individuation ab, die der Mensch jeweils erreicht hat. Beim Kind ist das Ich noch wenig entwickelt. Es fühlt sich noch eins mit seiner Mutter und hat nicht das Gefühl des Getrenntseins, solange die Mutter in seiner Nähe ist. Sein Gefühl des Alleinseins wird durch die körperliche Gegenwart der Mutter, ihre Brust, ihre Haut aufgehoben. Nur in dem Maße, wie sich beim Kind das Gefühl des Getrenntseins und der Individualität entwickelt, genügt ihm die physische Gegenwart der Mutter nicht mehr, und es hat das Bedürfnis, sein Getrenntsein auf andere Weise zu überwinden.

Ähnlich fühlt sich auch die menschliche Rasse in ihrem Kindheitsstadium noch eins mit der Natur. Die Erde, die Tiere, die Pflanzen sind noch des Menschen Welt. Er identifiziert sich mit den Tieren, was darin zum Ausdruck kommt, daß er Tiermasken trägt und ein Totemtier oder Tiergötter verehrt. Aber je mehr sich die menschliche Rasse aus diesen primären Bindungen löst, um so mehr trennt sie sich von der Welt der

Natur, um so intensiver wird ihr Bedürfnis, neue Mittel und Wege zu finden, um dem Getrenntsein zu entinnen.

Eine Möglichkeit hierzu sind *orgiastische Zustände* der verschiedensten Art. Es kann sich dabei um autosuggestive Trancezustände handeln, bei denen manchmal Drogen zu Hilfe genommen werden. Viele Rituale primitiver Stämme bieten ein anschauliches Bild dieser Art, das Problem zu lösen. In einem vorübergehenden Zustand der Exaltation verschwindet die Außenwelt und damit auch das Gefühl, von ihr abgesondert zu sein. Werden diese Rituale gemeinsam praktiziert, so kommt das Erlebnis der Vereinigung mit der Gruppe hinzu, was die Wirkung noch erhöht. Eng verwandt mit dieser orgiastischen Lösung ist das sexuelle Erlebnis, das oft mit ihr Hand in Hand geht. Der sexuelle Orgasmus kann einen Zustand herbeiführen, der einem Trancezustand oder der Wirkung gewisser Drogen ähnlich ist. Zu vielen primitiven Ritualen gehören Riten gemeinsamer sexueller Orgien. Es scheint, daß der Mensch nach dem orgiastischen Erlebnis eine Zeitlang weiterleben kann, ohne allzusehr unter seinem Abgetrenntsein zu leiden. Langsam nimmt dann die Spannung der Angst wieder zu, so daß sie durch die Wiederholung des Rituals wieder gemildert werden muß.

Solange diese orgiastischen Zustände in einem Stamm gemeinsam erlebt werden, erzeugen sie keine Angst und keine Schuldgefühle. Sich so zu verhalten ist richtig und sogar eine Tugend, weil alle es tun und weil es von den Medizinmännern und Priestern gebilligt und sogar verlangt wird; es besteht daher kein Grund für ein schlechtes Gewissen, kein Grund, sich zu schämen. Etwas völlig anderes ist es, wenn ein einzelner sich in einer Kultur, die diese gemeinsamen Riten aufgegeben hat, für eine solche Lösung entscheidet. Alkoholismus und Drogenabhängigkeit sind die entsprechenden Auswege für den einzelnen in einer nichtorgiastischen Kultur. Im Gegensatz zu denen, die sich an der gesellschaftlich sanktionierten Lösungsmethode beteiligen, leiden derartige Einzelgänger an Schuldgefühlen und

Gewissensbissen. Sie versuchen zwar, ihrem Abgetrenntsein dadurch zu entrinnen, daß sie ihre Zuflucht zu Alkohol und Rauschgift nehmen, aber wenn das orgiastische Erlebnis vorüber ist, fühlen sie sich nur um so stärker isoliert und immer häufiger und intensiver dazu getrieben. Etwas anderes ist es, wenn jemand seine Zuflucht zum sexuellen Orgasmus nimmt. Bis zu einem gewissen Grade ist dieser eine natürliche und normale Art der Überwindung des Abgetrenntseins und eine Teillösung für das Problem der Isolation. Aber bei vielen, die es nicht fertigbringen, auf andere Weise aus ihrer Abgetrenntheit herauszufinden, übernimmt das Verlangen nach dem sexuellen Orgasmus eine Funktion, die sich nicht allzusehr vom Alkoholismus und der Drogenabhängigkeit unterscheidet. Er wird zum verzweifelten Versuch, der durch das Abgetrenntsein erzeugten Angst zu entrinnen, und führt zu einem ständig wachsenden Gefühl des Abgetrenntseins, da der ohne Liebe vollzogene Sexualakt höchstens für den Augenblick die Kluft zwischen zwei menschlichen Wesen überbrücken kann.

Alle Formen der orgiastischen Vereinigung besitzen drei Merkmale: Sie sind intensiv, ja sogar gewalttätig; sie erfassen die Gesamtpersönlichkeit, Geist *und* Körper; und sie sind vorübergehend und müssen regelmäßig wiederholt werden.

Genau das Gegenteil gilt für jene Form der Vereinigung, welche bei weitem die häufigste Lösung ist, für die sich der Mensch in der Vergangenheit wie in der Gegenwart entschieden hat: die Vereinigung, die auf der *Konformität* mit der Gruppe beruht, mit ihren Sitten, Praktiken und Überzeugungen. Auch hier erkennen wir, daß eine beträchtliche Entwicklung stattgefunden hat.

In einer primitiven Gesellschaft ist die Gruppe klein; sie besteht aus jenen Menschen, mit welchen man Blut und Boden gemeinsam hat. In dem Maße, wie sich die Kultur weiterentwickelt, vergrößert sich die Gruppe; sie wird zur Bürgerschaft einer *polis*, zu den Bürgern eines großen Staates,

zu den Mitgliedern einer Kirche. Selbst der ärmste Römer war stolz darauf, von sich sagen zu können: »*civis romanus sum*«. Rom und das Römische Reich waren seine Familie, sein Zuhause, seine Welt. Auch in unserer heutigen Gesellschaft des Westens ist die Gemeinschaft mit der Gruppe der am häufigsten eingeschlagene Weg, die Abgetrenntheit zu überwinden. Es ist eine Vereinigung, in der das individuelle Selbst weitgehend aufgeht und bei der man sich zum Ziel setzt, der Herde anzugehören. Wenn ich so bin wie alle anderen, wenn ich keine Gefühle oder Gedanken habe, die mich von ihnen unterscheiden, wenn ich mich der Gruppe in meinen Gewohnheiten, meiner Kleidung und meinen Ideen anpasse, dann bin ich **gerettet** **gerettet** vor der angsterregenden Erfahrung des Alleinseins. Diktatorische Systeme wenden Drohungen und Terror an, um diese Konformität zu erreichen, die demokratischen Staaten bedienen sich zu diesem Zweck der Suggestion und der Propaganda. Ein großer Unterschied besteht allerdings zwischen diesen beiden Systemen: In Demokratien ist Nicht-Konformität möglich und fehlt auch keineswegs völlig; in den totalitären Systemen kann man höchstens von ein paar aus dem Rahmen fallenden Helden und Märtyrern erwarten, daß sie den Gehorsam verweigern. Aber trotz dieses Unterschiedes weisen auch die demokratischen Gesellschaften eine überaus starke Konformität auf. Das liegt daran, daß das Verlangen nach Vereinigung notwendig eine Antwort finden muß, und wenn sich keine andere oder bessere findet, so setzt sich die Herdenkonformität durch. Man kann die Angst, sich auch nur wenige Schritte abseits von der Herde zu befinden und anders zu sein, nur verstehen, wenn man erkennt, wie tief das Bedürfnis ist, nicht isoliert zu sein. Manchmal rationalisiert man die Furcht vor der Nicht-Konformität als Angst vor den praktischen Gefahren, die dem Nonkonformisten drohen könnten. Tatsächlich aber *möchten* die Leute in viel stärkerem Maß mit den anderen konform gehen, als sie - wenigstens in den

westlichen Demokratien - dazu *gezwungen* werden.

Die meisten Menschen sind sich ihres Bedürfnisses nach Konformität nicht einmal bewußt. Sie leben in der Illusion, sie folgten nur ihren Ideen und Neigungen, sie seien Individualisten, sie seien aufgrund eigenen Denkens zu ihren Meinungen gelangt und es sei reiner Zufall, daß sie in ihren Ideen mit der Majorität übereinstimmen. Im Konsensus aller sehen sie den Beweis für die Richtigkeit »ihrer« Ideen. Den kleinen Rest eines Bedürfnisses nach Individualität, der ihnen geblieben ist, befriedigen sie, indem sie sich in Kleinigkeiten von den anderen zu unterscheiden suchen; die Anfangsbuchstaben ihres Namens auf dem Handkoffer oder dem Pullover, das Namensschildchen des Schalterbeamten oder die Zugehörigkeit zu verschiedenen Parteien oder Studentenverbindungen: Solche Dinge dienen dazu, individuelle Unterschiede zu betonen. In dem Werbeslogan, daß etwas »anders ist als...«, kommt dieses Bedürfnis sich von anderen zu unterscheiden, zum Ausdruck. In Wirklichkeit gibt es kaum noch Unterschiede.

Die wachsende Neigung zum Ausmerzen von Unterschieden hängt eng zusammen mit dem Begriff der Gleichheit und der entsprechenden Erfahrung, wie er sich in den am weitesten fortgeschrittenen Industriegesellschaften entwickelt hat. Gleichheit im religiösen Sinne bedeutete, daß wir alle Gottes Kinder sind und alle an der gleichen menschlichgöttlichen Substanz teilhaben, daß wir alle eins **sind.-Sie** bedeutete aber auch, daß gerade die Unterschiede zwischen den einzelnen Individuen respektiert werden sollten: Wir sind zwar alle eins, aber jeder von uns ist zugleich ein einzigartiges Wesen, ein Kosmos für sich. Die Überzeugung von der Einzigartigkeit des Individuums drückt folgender Satz aus dem Talmud beispielhaft aus: »Wer ein einziges Leben rettet, hat damit gleichsam die ganze Welt gerettet; wer ein einziges Leben zerstört, hat damit gleichsam die ganze Welt zerstört.« Auch in der westlichen Aufklärungsphilosophie galt Gleichheit als eine Bedingung für

die Entwicklung von Individualität. Am klarsten hat dies Kant formuliert, als er sagte, kein Mensch dürfe einem anderen Mittel zum Zweck sein, und die Menschen seien sich daher insofern gleich, als sie alle Zweck und nur Zweck und niemals Mittel füreinander seien. Im Anschluß an die Ideen der Aufklärung haben sozialistische Denker verschiedener Schulen die Gleichheit als die Abschaffung der Ausbeutung bezeichnet, als das Ende der Verwendung des Menschen durch den Menschen ohne Rücksicht darauf, ob dies auf grausame oder »humane« Weise geschieht.

In der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft hat sich die Bedeutung des Begriffs Gleichheit geändert. Man versteht heute darunter die Gleichheit von Automaten, von Menschen, die ihre Individualität verloren haben. *Gleichheit bedeutet heute »Dasselbe-Sein« und nicht mehr »Eins-Sein«.* Es handelt sich um die Einförmigkeit von Abstraktionen, von Menschen, die den gleichen Job haben, die die gleichen Vergnügungen haben, die gleichen Zeitungen lesen und das gleiche fühlen und denken. In dieser Hinsicht sollte man auch gewisse Errungenschaften, die im allgemeinen als Zeichen unseres Fortschritts gepriesen werden, mit Skepsis betrachten, wie etwa die Gleichberechtigung der Frau. Ich brauche wohl nicht besonders zu betonen, daß ich nichts gegen die Gleichberechtigung habe; aber die positiven Seiten dieser Gleichheitstendenz dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier auch um die Tendenz zur Ausmerzung von Unterschieden handelt. Man erkaufte sich die Gleichheit eben zu dem Preis, daß die Frauen gleichgestellt werden, weil sie sich nicht mehr von den Männern unterscheiden. Die These der Aufklärungsphilosophie, *l'âme n'a pas de sexe* (die Seele hat kein Geschlecht), gilt heute ganz allgemein. Die Polarität der Geschlechter ist im Verschwinden begriffen, und damit verschwindet auch die erotische Liebe, die auf dieser Polarität beruht. Männer und Frauen werden sich *gleich* und sind nicht mehr gleichberechtigt als entgegengesetzte

Pole. Die heutige Gesellschaft predigt das Ideal einer nichtindividualisierten Gleichheit, weil sie menschliche Atome braucht, die sich untereinander völlig gleichen, damit sie im Massenbetrieb glatt und reibungslos funktionieren, damit alle den gleichen Anweisungen folgen und jeder trotzdem überzeugt ist, das zu tun, was er will. Genauso wie die moderne Massenproduktion die Standardisierung der Erzeugnisse verlangt, so verlangt auch der gesellschaftliche Prozeß die Standardisierung des Menschen, und diese Standardisierung nennt man dann »Gleichheit«.

Vereinigung durch Konformität vollzieht sich weder intensiv noch heftig; sie erfolgt ruhig, routinemäßig und bringt es ebendeshalb oft nicht fertig, die Angst vor dem Abgetrenntsein zu mildern. Die Häufigkeit von Alkoholismus, Drogen, zwanghafter Sexualität und Selbstmord in **Her** heutigen westlichen Gesellschaft ist ein Symptom für dieses relative Versagen der Herdenkonformität. Außerdem betrifft auch diese Lösung hauptsächlich den Geist und nicht den Körper und ist auch deshalb im Vergleich zu den orgiastischen Lösungen im Nachteil. Die Herdenkonformität besitzt nur den einen Vorteil, daß sie permanent und nicht nur kurzfristig ist. Der einzelne wird schon im Alter von drei oder vier Jahren in das Konformitätsmodell eingefügt und verliert dann niemals mehr den Kontakt mit der Herde. Selbst seine Beerdigung, die er als seine letzte große gesellschaftliche Veranstaltung vorausplant, entspricht genau dem Modell.

Aber nicht nur die Konformität dient dazu, die aus dem Abgetrenntsein entspringende Angst zu mildern, auch die Arbeits- und Vergnügungsroutine dient diesem Zweck. Der Mensch wird zu einer bloßen Nummer, zu einem Bestandteil der Arbeiterschaft oder der Bürokratie aus Verwaltungsangestellten und Managern. Er besitzt nur wenig eigene Initiative, seine Aufgaben sind ihm durch die Organisation der Arbeit vorgeschrieben; es besteht in dieser Hinsicht sogar kaum ein

Unterschied zwischen denen oben auf der Leiter und denen, die unten stehen. Sie alle erledigen Aufgaben, die ihnen durch die Gesamtstruktur der Organisation vorgeschrieben sind, im vorgeschriebenen Tempo und in der vorgeschriebenen Weise. Selbst die Gefühle sind vorgeschrieben: Man hat fröhlich, tolerant, zuverlässig und ehrgeizig zu sein und mit jedem reibungslos auszukommen. Auch das Vergnügen ist in ähnlicher, wenn auch nicht ganz so drastischer Weise zur Routine geworden. Die Bücher werden von den Buchclubs, die Filme von den Filmverleihern und Kinobesitzern mit Hilfe der von ihnen finanzierten Werbeslogans ausgewählt und lanciert. Auch alles andere verläuft in der gleichen Weise: die sonntägliche Ausfahrt im eigenen Wagen, das Fernsehen, das Kartenspielen und die Partys. Von der Geburt bis zum Tod, von einem Montag zum anderen, von morgens bis abends ist alles, was man tut, vorgefertigte Routine. Wie sollte ein Mensch, der in diesem Routinenetz gefangen ist, nicht vergessen, daß er ein Mensch, ein einzigartiges Individuum ist, dem nur diese einzige Chance gegeben ist, dieses Leben mit seinen Hoffnungen und Enttäuschungen, mit seinem Kummer und seiner Angst, mit seiner Sehnsucht nach Liebe und seiner Furcht vor dem Nichts und dem Abgetrenntsein zu leben?

Eine dritte Möglichkeit, zu neuer Einheit zu gelangen, liegt in *schöpferischem Tätigsein*, sei es das eines Künstlers oder das eines Handwerkers. Bei jeder Art von schöpferischer Arbeit vereinigt sich der schöpferische Mensch mit seinem Material, das für ihn die Welt außerhalb seiner selbst repräsentiert. Ob ein Tischler einen Tisch oder ein Goldschmied ein Schmuckstück anfertigt, ob ein Bauer sein Kornfeld bestellt oder ein Maler ein Bild malt, bei jeder dieser schöpferischen Tätigkeiten wird der Schaffende eins mit seinem Werk, vereinigt sich der Mensch im Schaffensprozeß mit der Welt. Dies gilt jedoch nur für die produktive Arbeit, für eine Arbeit also, bei der *ich* es bin, der plant, wirkt und bei der ich das Resultat meiner Arbeit sehe.

Beim modernen Arbeitsprozeß des Büroangestellten oder des Arbeiters am Fließband ist von dieser einenden Qualität der Arbeit nur noch wenig übriggeblieben. Der Arbeiter ist zu einem Anhängsel der Maschine oder der Organisation geworden. Er hat aufgehört, er selbst zu sein - daher gibt es für ihn keine Einheit mehr, sondern nur noch Konformität.

Die bei einer produktiven Arbeit erreichte Einheit ist nicht zwischenmenschlicher Art; die bei einer orgiastischen Vereinigung erreichte Einheit ist nur vorübergehend; die durch Konformität erreichte Einheit ist eine Pseudo-Einheit. Daher sind alle diese Lösungen nur Teillösungen für das Problem der Existenz. Eine voll befriedigende Antwort findet man nur in der zwischenmenschlichen Einheit, in der Vereinigung mit einem anderen Menschen, in der *Liebe*.

Dieser Wunsch nach einer zwischenmenschlichen Vereinigung ist das stärkste Streben im Menschen. Es ist seine fundamentalste Leidenschaft, es ist die Kraft, welche die menschliche Rasse, die Sippe, die Familie, die Gesellschaft zusammenhält. Gelingt diese Vereinigung nicht, so bedeutet das Wahnsinn oder Vernichtung - Selbstvernichtung oder Vernichtung anderer. Ohne Liebe könnte die Menschheit nicht einen Tag existieren. Wenn wir jedoch den Vollzug einer zwischenmenschlichen Einheit als »Liebe« bezeichnen, geraten wir in ernste Schwierigkeiten. Zu einer Vereinigung kann man auf verschiedene Weise gelangen, und die Unterschiede sind nicht weniger bedeutsam als das, was die verschiedenen Formen der Liebe miteinander gemeinsam haben. Sollte man sie alle Liebe nennen? Oder sollte man das Wort »Liebe« jener besonderen Art von Vereinigung vorbehalten, die von allen großen humanistischen Religionen und philosophischen Systemen der letzten viertausend Jahre der Geschichte des Westens und des Ostens als höchste Tugend angesehen wurde?

Wie bei allen semantischen Schwierigkeiten gibt es auch hier keine allgemeingültige Antwort. Wir müssen uns darüber

klarwerden, welche Art von Einheit wir meinen, wenn wir von Liebe sprechen. Beziehen wir uns auf jene Liebe, die ein reifer Mensch als Antwort auf das Existenzproblem gibt, oder sprechen wir von jenen unreifen Formen der Liebe, die man als *symbiotische Vereinigung* bezeichnen kann? Im folgenden werde ich nur ersteres als Liebe bezeichnen; doch möchte ich zunächst über die symbiotische Verbindung sprechen.

Die symbiotische Vereinigung besitzt ihr biologisches Modell in der Beziehung zwischen der schwangeren Mutter und dem Fötus. Sie sind zwei und doch eins. Sie »leben zusammen« (Symbiose), sie brauchen einander. Der Fötus ist ein Teil der Mutter und empfängt von ihr alles, was er braucht; die Mutter ist sozusagen seine Welt, sie füttert ihn, sie beschützt ihn, aber auch ihr eigenes Leben wird durch ihn bereichert. Bei der psychischen symbiotischen Vereinigung sind zwar die beiden Körper voneinander unabhängig, aber die gleiche Art von Bindung existiert auf der psychologischen Ebene.

Die *passive* Form der symbiotischen Vereinigung ist die Unterwerfung oder - wenn wir uns der klinischen Bezeichnung bedienen - der *Masochismus*. Der masochistische Mensch entrinnt dem unerträglichen Gefühl der Isolation und Abgetrenntheit dadurch, daß er sich zu einem untrennbaren Bestandteil einer anderen Person macht, die ihn lenkt, leitet und beschützt; sie ist sozusagen sein Leben, sie ist die Luft, die er atmet. Die Macht dessen, dem man sich unterwirft, ist aufgebläht, sei es nun ein Mensch oder ein Gott. Er ist alles, ich bin nichts, außer als ein Teil von ihm. Als ein Teil von ihm habe ich teil an seiner Größe, seiner Macht und Sicherheit. Der masochistisch Orientierte braucht selber keine Entschlüsse zu fassen, er braucht kein Risiko einzugehen. Er ist nie allein aber er ist nicht unabhängig; er besitzt keine Integrität; er ist noch nicht ganz geboren. Im religiösen Kontext bezeichnet man den Gegenstand einer solchen Verehrung als Götzen; im weltlichen Kontext einer masochistischen Liebesbeziehung herrscht im

wesentlichen der gleiche Mechanismus, nämlich der des Götzendienstes. Die masochistische Beziehung kann mit körperlichem, sexuellem Begehren gekoppelt sein; in diesem Fall handelt es sich nicht nur um eine geistigseelische Unterwerfung, sondern um eine, die den gesamten Körper mitbetrifft. Es gibt eine masochistische Unterwerfung unter das Schicksal, unter eine Krankheit, unter rhythmische Musik, unter den durch Rauschgift oder durch Hypnose erzeugten orgiastischen Zustand - in jedem Fall verzichtet der Betreffende auf seine Integrität, macht er sich zum Instrument eines anderen Menschen oder eines Dings außerhalb seiner selbst. Er ist dann der Aufgabe enthoben, das Problem des Lebens durch produktives Tätigsein zu lösen.

Die *aktive* Form der symbiotischen Vereinigung ist die Beherrschung eines anderen Menschen oder - psychologisch ausgedrückt und analog zum Masochismus - *Sadismus*. Der sadistische Mensch möchte seiner Einsamkeit und seinem Gefühl, ein Gefangener zu sein, dadurch enttrinnen, daß er einen anderen Menschen zu einem untrennbaren Bestandteil seiner selbst macht. Er bläht sich auf und vergrößert sich, indem er sich eine andere Person, die ihn verehrt, einverleibt.

Der Sadist ist von dem, der sich ihm unterwirft, ebenso abhängig wie dieser von ihm; keiner von beiden kann ohne den anderen leben. Der Unterschied liegt nur darin, daß der Sadist den anderen kommandiert, ausnutzt, verletzt und demütigt, während der Masochist sich kommandieren, ausnutzen, verletzen und demütigen läßt. Äußerlich gesehen, ist das ein beträchtlicher Unterschied, aber in einem tieferen emotionalen Sinn ist der Unterschied nicht so groß wie das, was beide gemeinsam haben: Sie wollen Vereinigung ohne Integrität. Wer das begreift, wird sich nicht darüber wundern, daß ein und derselbe Mensch gewöhnlich sowohl auf sadistische wie auch auf masochistische Weise reagiert - meist verschiedenen Objekten gegenüber. Hitler zum Beispiel reagierte Menschen

gegenüber vorwiegend auf sadistische Weise; dem Schicksal, der Geschichte, der »Vorsehung« gegenüber benahm er sich dagegen wie ein Masochist. Sein Ende - der Selbstmord inmitten der allgemeinen Vernichtung - ist für ihn ebenso kennzeichnend wie sein Traum vom Erfolg, von der totalen Herrschaft. (Zum Problem Sadismus - Masochismus vgl. E. Fromm, 1941a.)

Im Gegensatz zur symbiotischen Vereinigung ist die *reife Liebe eine Vereinigung, bei der die eigene Integrität und Individualität bewahrt bleibt. Liebe ist eine aktive Kraft im Menschen*. Sie ist eine Kraft, welche die Wände niederreißt, die den Menschen von seinem Mitmenschen trennen, eine Kraft, die ihn mit anderen vereinigt. Die Liebe läßt ihn das Gefühl der Isolation und Abgetrenntheit überwinden und erlaubt ihm, trotzdem er selbst zu sein und seine Integrität zu behalten. In der Liebe kommt es zu dem Paradoxon, daß zwei Wesen eins werden und trotzdem zwei bleiben. Wenn wir sagen, die Liebe sei eine *Aktivität*, so stehen wir einer Schwierigkeit gegenüber, die in der Mehrdeutigkeit des Wortes »Aktivität« liegt. Unter Aktivität im modernen Sinn des Wortes versteht man gewöhnlich eine Tätigkeit, die durch Aufwand von Energie eine Änderung in einer bestehenden Situation herbeiführt. So betrachtet man jemanden als aktiv, wenn er geschäftlich tätig ist, wenn er Medizin studiert, am Fließband arbeitet, einen Tisch herstellt oder Sport treibt. Allen diesen Tätigkeiten ist gemeinsam, daß sie sich jeweils auf ein bestimmtes äußeres Ziel richten, welches man erreichen möchte. Nicht berücksichtigt wird dagegen die *Motivation der Aktivität*. Nehmen wir zum Beispiel einen Menschen, der sich durch ein tiefes Gefühl der Unsicherheit und Einsamkeit zu pausenlosem Arbeiten getrieben fühlt; oder einen anderen, den Ehrgeiz oder Geldgier treibt. In all diesen Fällen ist der Betreffende der Sklave einer Leidenschaft, und seine Aktivität ist in Wirklichkeit *Passivität*, weil er dazu getrieben wird. Er ist ein »Leidender«, er erfährt sich in der »Leideform« (Passiv) und nicht in der

»Tätigkeitsform« (Aktiv); er ist kein »Tätiger«, er ist nicht selbst der »Akteur«. Im Gegensatz dazu hält man einen Menschen, der ruhig dasitzt, sich der Kontemplation hingibt und dabei keinen anderen Zweck und kein anderes Ziel im Auge hat, als sich selbst und sein Einssein mit der Welt zu erleben, für »passiv«, weil er nichts »tut«. In Wirklichkeit aber ist diese konzentrierte Meditation die höchste Aktivität, die es gibt, eine Aktivität der Seele, deren nur der innerlich freie, unabhängige Mensch fähig ist. Die eine Auffassung von Aktivität, nämlich unsere moderne, bezieht sich auf die Verwendung von Energie zur Erreichung äußerer Ziele; die andere bezieht sich auf die Verwendung der dem Menschen innewohnenden Kräfte ohne Rücksicht darauf, ob damit eine äußere Veränderung bewirkt wird oder nicht. Am klarsten hat Spinoza diese Auffassung von Aktivität formuliert. Bei den Affekten unterscheidet er zwischen aktiven und passiven Affekten, zwischen *actiones* und *passiones*. Wenn der Mensch aus einem aktiven Affekt heraus handelt, ist er frei, ist er Herr dieses Affekts; handelt er dagegen aus einem passiven Affekt heraus, so ist er ein Getriebener, das Objekt von Motivationen, deren er sich selbst nicht bewußt ist. So gelangt Spinoza zu der Feststellung, daß Tugend und Vermögen (= Macht, etwas zu bewirken) ein und dasselbe sind (Spinoza, *Ethik*, Teil IV, 8. Begriffsbestimmung). Neid, Eifersucht, Ehrgeiz und jede Art von Gier sind *passiones*, die Liebe dagegen ist eine *actio*, die Betätigung eines menschlichen Vermögens, das nur in Freiheit und nie unter Zwang möglich ist.

Liebe ist eine Aktivität und kein passiver Affekt. Sie ist etwas, das man in sich selbst entwickelt, nicht etwas, dem man verfällt. Ganz allgemein kann man den aktiven Charakter der Liebe so beschreiben, daß man sagt, sie ist in erster Linie ein *Geben* und nicht ein Empfangen.

Was heißt geben? So einfach die Antwort auf diese Frage scheinen mag, ist sie doch tatsächlich doppelsinnig und ziemlich kompliziert. Das verbreitetste Mißverständnis besteht in der

Annahme, geben heiße etwas »aufgeben«, dessen man damit beraubt wird und das man zum Opfer bringt. Jemand, dessen Charakter sich noch nicht über das Stadium der rezeptiven, ausbeuterischen oder hortenden Orientierung hinausentwickelt hat, erfährt den Akt des Gebens auf diese Weise. Der Marketing-Charakter ist zwar bereit, etwas herzugeben, jedoch nur im Austausch für etwas anderes, das er empfängt; zu geben, ohne etwas zu empfangen, ist für ihn gleichbedeutend mit Betrogenwerden. (Zu den genannten Charakter-Orientierungen vgl. E. Fromm, 1974a.) Menschen, die im wesentlichen nichtschpferisch orientiert sind, empfinden das Geben als eine Verarmung. Die meisten Menschen dieses Typs weigern sich daher, etwas herzugeben. Manche machen aus dem Geben eine Tugend im Sinne eines Opfers. Sie haben das Gefühl, man *sollte* eben deshalb geben, weil es so schwerfällt; das Geben wird erst dadurch, daß sie bereit sind, ein Opfer zu bringen, für sie zur Tugend. Für sie bedeutet das Gebot »Geben ist seliger denn Nehmen«, daß es besser sei, Entbehrungen zu erleiden als Freude zu erfahren.

Für den produktiven Charakter hat das Geben eine ganz andere Bedeutung. Für ihn ist Geben höchster Ausdruck seines Vermögens. Gerade im Akt des Schenkens erlebe ich meine Stärke, meinen Reichtum, meine Macht. Dieses Erlebnis meiner gesteigerten Vitalität und Potenz erfüllt mich mit Freude. Ich erlebe mich selbst als überströmend, hergebend, lebendig und voll Freude. (Vgl. die Begriffsbestimmung von Freude als »Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit« in Spinozas *Ethik*, Teil III, Begriffsbestimmungen der Affekte.) Geben bereitet mehr Freude als Empfangen nicht deshalb, weil es ein Opfer ist, sondern weil im Akt des Schenkens die eigene Lebendigkeit zum Ausdruck kommt.

Es dürfte nicht schwerfallen, die Richtigkeit dieses Prinzips zu erkennen, wenn man verschiedene spezifische Phänomene daraufhin untersucht. Das elementarste Beispiel finden wir im

Bereich der Sexualität. Der Höhepunkt der männlichen Sexualfunktion liegt im Akt des Gebens; der Mann gibt sich selbst, gibt sein Geschlechtsorgan der Frau. Im Augenblick des Orgasmus gibt er ihr seinen Samen. Er kann nicht anders, wenn er potent ist; wenn er nicht geben kann, ist er impotent. Bei der Frau handelt es sich um den gleichen Prozeß, wenn er auch etwas komplexer abläuft.

Auch sie gibt sich; sie öffnet die Tore zum Innersten ihrer Weiblichkeit; im Akt des Empfangens gibt sie. Wenn sie zu diesem Akt des Gebens nicht fähig ist, wenn sie nur empfangen kann, ist sie frigid. Bei ihr gibt es einen weiteren Akt des Gebens, nicht als Geliebte, sondern als Mutter. Sie gibt sich dann dem Kind, das in ihr wächst, sie gibt dem Säugling ihre Milch, sie gibt ihm ihre körperliche Wärme. Nicht zu geben wäre schmerzlich für sie.

Im Bereich des Materiellen bedeutet Geben, reich zu sein. Nicht der ist reich, der viel *hat*, sondern der, welcher viel *gibt*. Der Hortende, der ständig Angst hat, etwas zu verlieren, ist psychologisch gesehen ein armer Habenicht, ganz gleich, wieviel er besitzt. Wer dagegen die Fähigkeit hat, anderen etwas von sich zu geben, ist reich. Er erfährt sich selbst als jemand, der anderen etwas von sich abgeben kann. Eigentlich hat nur der, der nichts als das Allernotwendigste zum Leben hat, keine Möglichkeit, sich damit eine Freude zu machen, daß er anderen materielle Dinge gibt. Aber die tägliche Erfahrung lehrt, daß es ebenso vom Charakter wie vom tatsächlichen Besitz abhängt, was jemand als sein Existenzminimum ansieht. Bekanntlich sind die Armen eher gewillt zu geben als die Reichen. Dennoch kann Armut, wenn sie ein bestimmtes Maß überschreitet, es unmöglich machen zu geben, und sie ist dann nicht nur wegen der Entbehrungen, die sie unmittelbar verursacht, so erniedrigend, sondern auch weil sie dem Armen die Freude des Gebens nicht erlaubt.

Der wichtigste Bereich des Gebens liegt jedoch nicht im

Materiellen, sondern im zwischenmenschlichen Bereich. Was gibt ein Mensch dem anderen? Er gibt etwas von sich selbst, vom Kostbarsten, was er besitzt, er gibt etwas von seinem Leben. Das bedeutet nicht unbedingt, daß er sein Leben für den anderen opfert - sondern daß er ihm etwas von dem gibt, was in ihm lebendig ist; er gibt ihm etwas von seiner Freude, von seinem Interesse, von seinem Verständnis, von seinem Wissen, von seinem Humor, von seiner Traurigkeit - von allem, was in ihm lebendig ist. Indem er dem anderen auf diese Weise etwas von seinem Leben abgibt, bereichert er ihn, steigert er beim anderen das Gefühl des Lebendigseins und verstärkt damit dieses Gefühl des Lebendigseins auch in sich selbst. Er gibt nicht, um selbst etwas zu empfangen; das Geben ist an und für sich eine erlesene Freude. Indem er gibt, kann er nicht umhin, im anderen etwas zum Leben zu erwecken, und dieses zum Leben Erweckte strahlt zurück auf ihn; wenn jemand wahrhaft gibt, wird er ganz von selbst etwas zurückempfangen. Zum Geben gehört, daß es auch den anderen zum Geber macht, und beide haben ihre Freude an dem, was sie zum Leben erweckt haben. Im Akt des Gebens wird etwas geboren, und die beiden beteiligten Menschen sind dankbar für das Leben, das für sie beide geboren wurde. Für die Liebe insbesondere bedeutet dies: Die Liebe ist eine Macht, die Liebe erzeugt. Impotenz ist die Unfähigkeit, Liebe zu erzeugen. Marx hat diesem Gedanken sehr schönen Ausdruck verliehen, wenn er sagt: »Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andere Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines

wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Liebe nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht *zum geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück« (K. Marx, 1971, S. 301).

Aber nicht nur in der Liebe bedeutet geben empfangen. Der Lehrer lernt von seinen Schülern, der Schauspieler wird von seinen Zuschauern angespornt, der Psychoanalytiker wird von seinen Patienten geheilt - vorausgesetzt, daß sie einander nicht wie leblose Gegenstände behandeln, sondern echt und schöpferisch zueinander in Beziehung treten.

Wir brauchen wohl nicht besonders darauf hinzuweisen, daß die Fähigkeit zur Liebe - wird Liebe als ein Akt des Gebens verstanden - von der Charakterentwicklung des Betreffenden abhängt. Sie setzt voraus, daß er bereits zu einer vorherrschend produktiven Orientierung gelangt ist; bei einer solchen Orientierung hat der Betreffende seine Abhängigkeit, sein narzißtisches Allmachtsgefühl, den Wunsch, andere auszu-beuten, oder den Wunsch zu horten überwunden; er glaubt an seine eigenen menschlichen Kräfte und hat den Mut, auf seine Kräfte zu vertrauen. In dem Maß, wie ihm diese Eigenschaften fehlen, hat er Angst, sich hinzugeben - Angst zu lieben.

Die Liebe ist aber nicht nur ein Geben, ihr »aktiver« Charakter zeigt sich auch darin, daß sie in allen ihren Formen stets folgende Grundelemente enthält: *Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung vor dem anderen und Erkenntnis*.

Daß zur Liebe *Fürsorge* gehört, zeigt sich am deutlichsten in der Liebe der Mutter zu ihrem Kind. Keine Beteuerung ihrer Liebe käme uns aufrichtig vor, wenn sie es an Fürsorge für das Kind fehlen ließe, wenn sie versäumte, es zu ernähren, zu baden und für sein leibliches Wohl zu sorgen; und wir fühlen uns von ihrer Liebe beeindruckt, wenn wir sehen, wie sie für ihr Kind sorgt. Mit der Liebe zu Tieren und Blumen ist es nicht anders.

Wenn eine Frau behauptet, sie liebe Blumen, und wir sehen dann, wie sie vergißt, sie zu gießen, dann glauben wir ihr ihre »Blumenliebe« nicht. *Liebe ist die tätige Sorge für das Leben und das Wachstum dessen, was wir lieben.* Wo diese tätige Sorge fehlt, ist auch keine Liebe vorhanden. Dieses Element der Liebe ist besonders schön im Buch Jona beschrieben. Gott hat Jona aufgetragen, sich nach Ninive zu begeben und die Bewohner zu warnen, daß sie bestraft würden, wenn sie ihren schlimmen Lebenswandel nicht änderten. Jona versucht sich dem Auftrag zu entziehen, weil er fürchtet, die Bewohner Ninives könnten bereuen und Gott würde ihnen dann vergeben. Er ist ein Mann mit einem starken Gefühl für Gesetz und Ordnung, aber ihm fehlt die Liebe. Doch bei seinem Versuch zu fliehen, findet er sich im Bauch des Walfisches wieder, was den Zustand der Isolation und Gefangenschaft symbolisiert, in den er durch seinen Mangel an Liebe und Solidarität geraten ist. Gott rettet ihn, und Jona geht nach Ninive. Er predigt den Bewohnern, was Gott ihm aufgetragen hat, und eben das, was er befürchtet hat, tritt ein: Die Bewohner Ninives bereuen ihre Sünden und bessern ihren Lebenswandel; Gott vergibt ihnen und beschließt, die Stadt nun doch nicht zu vernichten. Jona ist überaus ärgerlich und enttäuscht darüber. Er wollte, daß »Gerechtigkeit« und nicht Gnade walten solle. Schließlich findet er einigen Trost im Schatten eines Baumes, den Gott für ihn wachsen ließ, um ihn vor der Sonne zu schützen. Aber als Gott den Baum verdorren läßt, ist Jona niedergeschlagen, und er beschwert sich bei Gott. »Darauf sagte der Herr: Dir ist es leid um den Rizinusstrauch, für den du nicht gearbeitet und den du nicht großgezogen hast. Über Nacht war er da, über Nacht ist er eingegangen. Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können - und außerdem noch so viel Vieh?« (Jon 4,10f.). Was Gott Jona antwortet, ist symbolisch zu verstehen. Er erklärt ihm, daß das

Wesen der Liebe darin besteht, für etwas »zu arbeiten« und »etwas aufzuziehen«, daß Liebe und Arbeit nicht voneinander zu trennen sind. Man liebt das, wofür man sich müht, und man müht sich für das, was man liebt.

Neben der Fürsorge gehört noch ein weiterer Aspekt zur Liebe: das *Verantwortungsgefühl*. Heute versteht man unter Verantwortungsgefühl häufig »Pflicht«, also etwas, das uns von außen auferlegt wird. Aber in seiner wahren Bedeutung ist das Verantwortungsgefühl etwas völlig Freiwilliges; es ist meine Antwort auf die ausgesprochenen oder auch unausgesprochenen Bedürfnisse eines anderen menschlichen Wesens. Sich für jemanden »verantwortlich« zu fühlen heißt fähig und bereit sein zu »antworten«. Jona fühlte sich für die Bewohner von Ninive nicht verantwortlich. Er hätte wie Kain fragen können: »Bin ich der Hüter meines Bruders?« (Gen 4,9). Der liebende Mensch antwortet. Das Leben seines Bruders geht nicht nur diesen Bruder allein, sondern auch ihn an. Er fühlt sich für seine Mitmenschen genauso verantwortlich wie für sich selbst. Das Verantwortungsgefühl der Mutter für ihr Kind bezieht sich hauptsächlich auf ihre Fürsorge für dessen körperliche Bedürfnisse. Bei der Liebe zwischen Erwachsenen bezieht sich das Verantwortungsgefühl hauptsächlich auf die seelischen Bedürfnisse des anderen.

Das Verantwortungsgefühl könnte leicht dazu verleiten, den anderen beherrschen und ihn für sich besitzen zu wollen, wenn eine dritte Komponente der Liebe nicht hinzukommt: die *Achtung vor dem anderen*. Achtung hat nichts mit Furcht und nichts mit Ehrfurcht zu tun: Sie bezeichnet die Fähigkeit, jemanden so zu sehen, wie er ist, und seine einzigartige Individualität wahrzunehmen. Achtung bezieht sich darauf, daß man ein echtes Interesse daran hat, daß der andere wachsen und sich entfalten kann. Daher impliziert Achtung das Fehlen von Ausbeutung. Ich will, daß der andere um seiner selbst willen und auf seine eigene Weise wächst und sich entfaltet und nicht

mir zuliebe. Wenn ich den anderen wirklich liebe, fühle ich mich eins mit ihm, aber so, *wie er wirklich ist*, und nicht, wie ich ihn als Objekt zu meinem Gebrauch benötige. Es ist klar, daß ich nur Achtung vor einem anderen haben kann, wenn *ich selbst* zur Unabhängigkeit gelangt bin, wenn ich ohne Krücken stehen und laufen kann und es daher nicht nötig habe, einen anderen auszubeuten. Achtung gibt es nur auf der Grundlage der Freiheit: *L'amour est Venfant de la liberté* heißt es in einem alten französischen Lied. Die Liebe ist das Kind der Freiheit, niemals das der Beherrschung.

Achtung vor einem anderen ist nicht möglich ohne ein wirkliches Kennen des anderen. Fürsorge und Verantwortungsgefühl für einen anderen wären blind, wenn sie nicht von *Erkenntnis* geleitet würden. Meine Erkenntnis wäre leer, wenn sie nicht von der Fürsorge für den anderen motiviert wäre. Es gibt viele Ebenen der Erkenntnis. Die Erkenntnis, die ein Aspekt der Liebe ist, bleibt nicht an der Oberfläche, sondern dringt zum Kern vor. Sie ist nur möglich, wenn ich mein eigenes Interesse transzendiere und den anderen so sehe, wie er wirklich ist. So kann ich zum Beispiel merken, daß jemand sich ärgert, selbst wenn er es nicht offen zeigt; aber ich kann ihn auch noch tiefer kennen, und dann weiß ich, daß er Angst hat und sich Sorgen macht, daß er sich einsam und schuldig fühlt. Dann weiß ich, daß sein Ärger nur die Manifestation von etwas ist, was tiefer liegt, und ich sehe in ihm dann den verängstigten und verwirrten, das heißt den leidenden und nicht den verärgerten Menschen.

Solche Erkenntnis steht noch in einer anderen, noch grundlegenden Beziehung zum Problem der Liebe. Das Grundbedürfnis, sich mit einem anderen Menschen zu vereinigen, um auf diese Weise dem Kerker des eigenen Abgetrenntseins zu entinnen, ist eng verwandt mit einem anderen spezifisch menschlichen Verlangen, nämlich dem, »das Geheimnis des Menschen« zu ergründen. Das Leben ist nicht

nur in seinen rein biologischen Aspekten ein Wunder und ein Geheimnis, der Mensch ist für sich und für seine Mitmenschen auch in seinen menschlichen Aspekten ein unergründliches Geheimnis. Wir kennen uns - und kennen uns doch auch wieder nicht, so sehr wir uns darum auch bemühen mögen. Wir kennen unseren Mitmenschen und kennen ihn doch auch wieder nicht, weil wir kein Ding sind und weil unser Mitmensch ebenfalls kein Ding ist. Je weiter wir in die Tiefe unseres eigenen Seins oder das eines anderen Menschen hinabreichen, um so mehr entzieht sich uns das, was wir erkennen möchten. Trotzdem können wir den Wunsch nicht unterdrücken, in das Geheimnis der Seele des Menschen, in den innersten Kern seines wahren Wesens einzudringen.

Es gibt eine verzweifelte Möglichkeit, dies zu erreichen: Sie besteht darin, den anderen völlig in seine Gewalt zu bekommen, ihn mit Macht dazu zu bringen, das zu tun, was wir wollen, das zu fühlen, was wir wollen, das zu denken, was wir wollen, so daß er in ein Ding, in unseren Besitz verwandelt wird. Dieser äußerste Versuch, den anderen zu »erkennen«, ist bei extremen Formen des Sadismus gegeben, im Wunsch und in der Fähigkeit, ein menschliches Wesen leiden zu lassen, es zu quälen, es zu zwingen, in seinem Leiden sein Geheimnis preiszugeben. Dieses Verlangen, in das Geheimnis eines anderen Menschen und damit in das eigene Geheimnis einzudringen, ist im wesentlichen die Motivation für die Tiefe und Intensität der Grausamkeit und Destruktivität. Isaac Babel hat diesen Gedanken prägnant zum Ausdruck gebracht. Er zitiert einen Offizierskameraden im Russischen Bürgerkrieg, der, nachdem er seinen früheren Herrn zu Tode getrampelt hatte, sagte: »Ich würde sagen, mit Schießen schafft man sich so einen Kerl nur vom Hals... aber mit Schießen kommt man nicht an die Seele heran, wo die in dem Kerl ist und wie sie sich zeigt. Aber ich schon' mich nicht und ich hab' schon mehr als einmal auf einem Feind über eine Stunde lang herumgetrampelt.

Weißt du, ich möchte herauskriegen, was das Leben wirklich ist, was das mit unserem Leben so auf sich hat.« (J. Babel, 1955)

Bei Kindern können wir beobachten, wie sie diesen Weg zur Erkenntnis ganz offen einschlagen. Das Kind nimmt etwas auseinander, es zerbricht es, um es kennenzulernen; oder es zerlegt ein Tier, es reißt grausam einem Schmetterling die Flügel aus, um ihn kennenzulernen, ihm sein Geheimnis gewaltsam zu entreißen. Die Grausamkeit selbst ist durch etwas Tieferes motiviert, durch den Wunsch, hinter das Geheimnis der Dinge und des Lebens zu kommen.

Der andere Weg, »das Geheimnis« zu erkennen, ist die Liebe. Liebe ist ein aktives Eindringen in den andern, wobei das eigene Verlangen, ihn zu erkennen, durch die Vereinigung gestillt wird. Im Akt der Vereinigung erkenne ich dich, erkenne ich mich, erkenne ich alle die anderen, und ich »weiß« doch nichts. Ich erkenne auf die einzige Weise, in welcher dem Menschen Erkenntnis des Lebendigen möglich ist: im Erleben von Einheit - und nicht aufgrund des Wissens, das mir mein Verstand vermittelt. Der Sadismus ist vom Verlangen motiviert, das Geheimnis zu durchschauen, doch bleibe ich dabei so unwissend wie zuvor. Ich habe den anderen Glied um Glied auseinandergerissen, aber ich habe damit nur erreicht, ihn zu zerstören. Liebe ist der einzige Weg zur Erkenntnis, der im Akt der Vereinigung mein Verlangen stillt. Im Akt der Liebe, im Akt der Hingabe meiner selbst, im Akt des Eindringens in den anderen finde ich mich selbst, entdecke ich mich selbst, entdecke ich uns beide, entdecke ich den Menschen.

Das Verlangen, uns selbst und unseren Mitmenschen zu erkennen, drückt sich in der Inschrift des Apollotempels in Delphi aus: »Erkenne dich selbst.« Dieses Motto ist die treibende Kraft der gesamten Psychologie. Aber da in uns das Verlangen ist, alles über den Menschen zu wissen, sein innerstes Geheimnis zu kennen, kann dieses Verlangen durch die

gewöhnliche Verstandeserkenntnis allein niemals gestillt werden. Selbst wenn wir tausendmal mehr über uns wüßten, kämen wir doch nie auf den Grund. Wir blieben uns immer ein Rätsel, wie auch unsere Mitmenschen uns immer ein Rätsel bleiben würden. Der einzige Weg zu ganzer Erkenntnis ist der *Akt* der Liebe: Dieser Akt transzendiert alles Denken und alle Worte. Es ist der kühne Sprung in das Erleben von Einheit. Freilich ist das gedankliche Wissen, das heißt die psychologische Erkenntnis, eine unentbehrliche Voraussetzung für die volle Erkenntnis im Akt der Liebe. Ich muß den anderen und mich selbst objektiv kennen, um sehen zu können, wie er wirklich ist - oder besser gesagt, um die Illusionen, das irrational entstellte Bild zu überwinden, das ich mir von ihm mache. Nur wenn ich einen anderen Menschen objektiv sehe, kann ich ihn im Akt der Liebe in seinem innersten Wesen erkennen. (Dies spielt bei der Bewertung der Psychologie in unserer heutigen westlichen Kultur eine wesentliche Rolle. Zwar spricht aus der großen Popularität der Psychologie zweifellos ein Interesse am Wissen um den Menschen, aber sie ist gleichzeitig ein Hinweis auf den grundsätzlichen Mangel an Liebe in den heutigen menschlichen Beziehungen. Das psychologische Erkennen wird zu einem Ersatz für das volle Erkennen im Akt der Liebe, anstatt nur ein Schritt zur Erkenntnis hin zu sein.)

Parallel zum Problem, den Menschen zu erkennen, gibt es das religiöse Problem, Gott zu erkennen. In der herkömmlichen westlichen Theologie wird versucht, Gott im Denken zu erkennen und Aussagen *über* Gott zu machen. Es wird angenommen, daß ich Gott durch Denken erkennen kann. Die Mystik, welche, wie ich später noch zeigen werde, die letzte Konsequenz des Monotheismus ist, gibt den Versuch auf, Gott gedanklich erfassen zu können. Statt dessen versucht sie zum Erlebnis der Einheit mit Gott zu gelangen, in der kein Platz mehr ist für ein Wissen *über* Gott und wo auch kein Bedürfnis mehr danach besteht.

Das Erlebnis der Vereinigung mit dem Menschen oder, religiös ausgedrückt, mit Gott ist keineswegs irrational. Es ist ganz im Gegenteil, wie Albert Schweitzer dargelegt hat, das Ergebnis des Rationalismus in seiner kühnsten und radikalsten Konsequenz. Es beruht auf unserem Wissen um die grundsätzlichen und nicht zufälligen Grenzen unserer Erkenntnis, auf unserem Wissen darum, daß wir das Geheimnis des Menschen und des Universums nie »begreifen« werden, daß wir es aber trotzdem im Akt der Liebe »erkennen« können. Die Psychologie als Wissenschaft hat ihre Grenzen, und wie die Mystik die logische Konsequenz der Theologie ist, so ist die letzte Konsequenz der Psychologie die Liebe.

Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung und Erkenntnis stehen miteinander in engem Zusammenhang. Sie bilden ein Syndrom von Einstellungen, die beim reifen Menschen zu finden sind, das heißt bei einem Menschen, der seine eigenen Kräfte produktiv entwickelt hat, der nur das haben will, was er sich selbst erarbeitet hat, der seine narzißtischen Träume von Allwissenheit und Allmacht aufgegeben und die Demut erworben hat, die auf einer inneren Stärke beruht, wie sie nur echtes produktives Tätigsein geben kann.

Bisher habe ich von der Liebe nur als von der Überwindung des menschlichen Getrenntseins, als der Erfüllung der Sehnsucht nach Einheit gesprochen. Aber über das universale existentielle Bedürfnis nach Einheit hinaus gibt es noch ein spezifisch biologisches Bedürfnis: das Verlangen nach einer Vereinigung des männlichen und des weiblichen Pols. Dieser Gedanke der Vereinigung der beiden Pole kommt am eindrucksvollsten in dem Mythos zum Ausdruck, daß Mann und Frau ursprünglich eins waren, daß sie auseinandergeteilt wurden und daß seitdem jeder Mann seine verlorene weibliche Hälfte sucht, um sich aufs neue mit ihr zu vereinigen. (Der gleiche Gedanke von der ursprünglichen Einheit der Geschlechter ist auch in der biblischen Geschichte enthalten, nach welcher Eva aus der

Rippe Adams geschaffen wurde, wenn auch in dieser von einem patriarchalischen Geist erfüllten Geschichte die Frau als dem Manne untergeordnet erscheint.) Die Bedeutung des Mythos ist offensichtlich. Die sexuelle Polarisierung veranlaßt den Menschen, eine Einheit spezieller Art zu suchen, nämlich die mit dem anderen Geschlecht. Die Polarität zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip besteht auch im Inneren eines jeden Mannes und im Inneren einer jeden Frau. Genauso wie im physiologischen Bereich Mann und Frau jeweils auch Hormone des anderen Geschlechts haben, sind sie auch im psychologischen Sinn bisexuell. Sie tragen beide das Prinzip des Empfangens und des Eindringens, der Materie und des Geistes in sich. Der Mann wie auch die Frau finden die Einheit in sich selbst nur in Gestalt der Vereinigung ihrer weiblichen und männlichen Polarität. Diese Polarität ist die Grundlage jeder Kreativität.

Die männlichweibliche Polarität ist auch die Basis der zwischenmenschlichen Kreativität. Biologisch wird dies darin sichtbar, daß die Geburt eines Kindes auf der Vereinigung von Samen und Eizelle beruht. Aber auch im rein seelischen Bereich ist es nicht anders; in der Liebe zwischen Mann und Frau werden beide wiedergeboren. (Die homosexuelle Abweichung von der Norm entsteht dadurch, daß diese polarisierte Vereinigung nicht zustande kommt und daß der Homosexuelle hierdurch unter dem Schmerz der nicht aufgehobenen Getrenntheit leidet, wobei es sich übrigens um ein Unvermögen handelt, das er mit dem durchschnittlich heterosexuell Veranlagten, der nicht lieben kann, teilt.)

Die gleiche Polarität des männlichen und weiblichen Prinzips gibt es auch in der Natur, und zwar nicht nur so offensichtlich wie bei Tieren und Pflanzen, sondern auch in der Polarität der beiden fundamentalen Funktionen des Empfangens und des Eindringens. Es ist die Polarität von Erde und Regen, von Fluß und Meer, von Nacht und Tag, von Dunkelheit und Licht, von

Materie und Geist. Der moslemische Dichter und Mystiker Rumi hat dies besonders schön ausgedrückt.

»Wahrlich nie sucht der Liebende, ohne von der Geliebten gesucht zu werden.

Hat der Blitz der Liebe *dieses* Herz getroffen, so wisse, daß auch *jenes* Herz voll Liebe ist.

Wächst die Liebe zu Gott in deinem Herzen, so wirst auch du ohne Zweifel von Gott geliebt.

Kein Händeklatschen ertönt nur von einer Hand ohne die andere.

Göttliche Weisheit und Gottes Ratschluß macht, daß wir einander lieben.

Durch diese Vorbestimmung ist jeder Teil der Welt mit seinem Gefährten gepaart.

Nach Ansicht der Weisen ist der Himmel der Mann und die Erde die Frau: Die Erde zieht auf, was vom Himmel herabfällt.

Fehlt der Erde die Wärme, so schickt sie der Himmel; geht ihr Frische und Nässe verloren, so versorgt sie der Himmel aufs neue.

Der Himmel geht seinen Lauf wie der Gatte, der nach Nahrung sucht für sein Weib; und die Erde widmet sich eifrig häuslichen Pflichten: Sie hilft bei der Geburt und nährt, was sie gebiert.

Siehe, auch Erde und Himmel sind mit Verstand begabt, verrichten sie doch das Werk verständiger Wesen.

Fände der eine nicht Gefallen am andern, weshalb hingen sie dann wie Liebende aneinander?

Wie sollten Blumen und Bäume blühen ohne die Erde? Was würde ohne sie Wasser und Wärme des Himmels erzeugen?

So wie Gott in Mann und Frau das Verlangen gepflanzt hat, auf daß die Welt erhalten bliebe durch ihre Vereinigung, so hat Er auch jedem Teil der Welt das Verlangen nach einem anderen Teil dieser Welt eingepflanzt.

Feinde sind Tag und Nacht von außen gesehen, doch dienen sie beide demselben Zweck:

Beide lieben einander, um gemeinsam ihr Werk zu vollenden.

Ohne die Nacht würde des Menschen Natur nichts empfangen, so daß der Tag nichts mehr zum Ausgeben hätte.«
(R. A. Nicholson, 1950, S. 122f.)

Das Problem der männlichweiblichen Polarität führt zu weiteren Erörterungen über das Thema Liebe und Sexualität. Ich erwähnte bereits, daß Freud sich irrte, als er in der Liebe ausschließlich den Ausdruck oder die Sublimierung des Sexualtriebs sah und nicht erkannte, daß das sexuelle Verlangen nur ein Ausdruck des Bedürfnisses nach Liebe und Einheit ist. Aber Freuds Irrtum reicht noch tiefer. In Übereinstimmung mit seinem physiologischen Materialismus sieht er im Sexualtrieb das Resultat einer im Körper auf chemischem Weg erzeugten Spannung, die schmerzhaft empfunden wird und daher nach Entspannung sucht. Ziel des sexuellen Verlangens ist die Beseitigung dieser quälenden Spannung; die sexuelle Befriedigung liegt in dieser Spannungsbeseitigung. Diese Ansicht ist insoweit richtig, als das sexuelle Verlangen sich in ähnlicher Weise auswirkt wie Hunger und Durst, wenn dem Organismus zuwenig Nahrung zugeführt wird. Der Sexualtrieb ist nach dieser Auffassung eine Art Juckreiz, die sexuelle Befriedigung ist die Beseitigung dieses Juckreizes. Bei einer solchen Auffassung der Sexualität wäre die Masturbation

tatsächlich die ideale sexuelle Befriedigung. Was Freud paradoxerweise dabei Übersicht, ist der psychologischbiologische Aspekt der Sexualität, die männlichweibliche Polarität und das Verlangen, diese Polarität durch die Vereinigung zu überbrücken. Dieser merkwürdige Irrtum wurde vermutlich durch Freuds extrem patriarchalische Einstellung begünstigt, die ihn zu der Annahme verleitete, die Sexualität sei an und für sich männlich, so daß er die weibliche Sexualität außer acht ließ. Er brachte diesen Gedanken in seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (S. Freud, 1905 d, S. 120-122) zum Ausdruck, wo er sagt, die Libido habe regelmäßig »einen männlichen Charakter, ungeachtet der Tatsache, ob es sich um die Libido bei einem Mann oder bei einer Frau handele. Der gleiche Gedanke kommt auch in einer rationalisierten Form in Freuds Theorie zum Ausdruck, daß nämlich der kleine Junge die Frau als kastrierten Mann erlebe und daß die Frau selbst den Verlust des männlichen Gliedes auf verschiedene Weise zu kompensieren suche. Aber die Frau ist kein kastrierter Mann, und ihre Sexualität ist spezifisch weiblich und nicht von »männlichem Charakter«.

Die sexuelle Anziehung zwischen den Geschlechtern ist nur teilweise durch das Bedürfnis nach Abfuhr der Spannung motiviert; in der Hauptsache handelt es sich dabei um das Bedürfnis nach Einheit mit dem anderen sexuellen Pol. Tatsächlich äußert sich erotische Anziehung ja auch nicht nur in der sexuellen Anziehung. Männlichkeit und Weiblichkeit zeigen sich ebenso im *Charakter* wie in *Sexualfunktionen*. Man kann den männlichen Charakter definieren, indem man ihm Eigenschaften wie Eindringungsvermögen, Führungsbefähigung, Aktivität, Disziplin und Abenteuerlust zuschreibt; den weiblichen Charakter dagegen kennzeichnen Eigenschaften wie produktive Aufnahmefähigkeit, Beschützenwollen, Realismus, Geduld und Mütterlichkeit. (Dabei sollte man sich stets vor Augen halten, daß in jedem Menschen stets beiderlei

Charaktereigenschaften miteinander verquickt sind, wobei die zu »seinem« oder die zu »ihrem« Geschlecht gehörenden jeweils überwiegen.) Wenn die männlichen *Charakterzüge* eines Mannes dadurch, daß er emotional ein Kind geblieben ist, nur schwach ausgebildet sind, kommt es sehr häufig vor, daß er diesen Mangel dadurch zu kompensieren sucht, daß er in sexueller Hinsicht ausschließlich eine männliche Rolle spielt. Das Ergebnis ist dann ein Don Juan, der es nötig hat, seine Manneskraft im Geschlechtsverkehr zu beweisen, weil er sich seines männlichen Charakters nicht sicher ist. Ist die Lähmung der Männlichkeit noch extremer, so wird der Sadismus (die Anwendung von Gewalt) zum perversierten Hauptsatz für die Männlichkeit. Ist die weibliche Sexualität geschwächt oder perversiert, so verwandelt sie sich in Masochismus oder in Besitzgier.

Man hat Freud wegen seiner Überbewertung der Sexualität kritisiert. Bei dieser Kritik hat häufig auch der Wunsch eine Rolle gespielt, ein Element aus seinem System zu beseitigen, das ihm in konventionell eingestellten Kreisen Kritik und Feindschaft eintrug. Freud spürte diese Motivation genau und wehrte sich aus ebendiesem Grund gegen jeden Versuch, seine Sexualtheorie zu ändern. Tatsächlich wirkte ja Freuds Theorie in seiner Zeit herausfordernd und revolutionär. Aber was für die Zeit um die Jahrhundertwende galt, hat fünfzig Jahre später seine Gültigkeit verloren. Die sexuellen Gewohnheiten haben sich so sehr geändert, daß Freuds Theorien für das Bürgertum des Westens nicht mehr anstößig sind, und es zeugt von einem weltfremden Radikalismus, wenn heute noch orthodoxe Analytiker sich für besonders mutig und radikal halten, wenn sie seine Sexualtheorie verteidigen. Tatsächlich ist ihre Art von Psychoanalyse konformistisch, macht sie doch nicht einmal den Versuch, psychologische Fragen anzuschneiden, die zu einer Kritik der heutigen Gesellschaft führen würden.

Meine Kritik an Freuds Theorie gilt nicht seiner Über-

betonung der Sexualität, sondern bezieht sich darauf, daß er diese nicht tief genug verstanden hat. Er hat den ersten Schritt zur Entdeckung der Bedeutung zwischenmenschlicher Leidenschaften getan; in Übereinstimmung mit seinen philosophischen Prämissen hat er sie psychologisch erklärt. In dem Maß, wie sich die Psychoanalyse weiterentwickelt, erscheint es jedoch notwendig und richtig, Freuds Auffassung dadurch zu korrigieren und zu vertiefen, daß man seine Einsichten aus dem physiologischen Bereich in den biologischen und existentiellen Bereich hinübernimmt. (Auch hier hat Freud den ersten Schritt in dieser Richtung später selbst getan, als er den Begriff des Lebens- und Todestribs entwickelte. Sein Verständnis des Lebenstribs [*eros*] als des Prinzips der Synthese und Vereinigung liegt auf einer völlig anderen Ebene als sein Libidobegriff. Aber wenn auch seine Theorie vom Lebens- und Todestrieb von orthodoxen Analytikern akzeptiert wurde, so kam es dennoch zu keiner grundsätzlichen Revision seiner Auffassung von der Libido, besonders nicht in der klinischen Arbeit.)

Liebe zwischen Eltern und Kind

Das Kind hätte bereits im Augenblick seiner Geburt Angst zu sterben, wenn ein gnädiges Schicksal es nicht davor bewahrte, sich der Angst bewußt zu werden, welche mit der Trennung von der Mutter und von seiner Existenz im Mutterleib verbunden ist. Selbst nach der Geburt unterscheidet sich das Kind kaum von dem, was es vor der Geburt war; es kann noch keinen Gegenstand erkennen, es ist sich seiner selbst und der Welt als etwas außerhalb von ihm Liegendes noch nicht bewußt. Es fühlt lediglich den positiven Eindruck von Wärme und Nahrung, doch es unterscheidet diese Wärme und Nahrung noch nicht von deren Quelle, der Mutter. Die Mutter *ist* Wärme, die Mutter *ist* Nahrung, die Mutter *ist* der euphorische Zustand von Befriedigung und Sicherheit. Es ist dies ein narzißtischer Zustand, um Freuds Begriff zu gebrauchen. Die äußere Realität, Personen wie Dinge, sind nur insofern von Bedeutung, als sie für den inneren Zustand des Körpers eine Befriedigung oder Versagung bedeuten. Real ist nur das, was im Inneren vorgeht; alles außerhalb Befindliche besitzt nur in bezug auf die eigenen Bedürfnisse Realität - niemals jedoch in bezug auf die objektiven Eigenschaften oder Bedürfnisse.

In dem Maße, wie das Kind weiter wächst und sich entwickelt, erlangt es die Fähigkeit, Dinge so wahrzunehmen, wie sie sind. Es unterscheidet jetzt die Befriedigung, gefüttert zu werden, von der Brust der Mutter. Schließlich erlebt es dann seinen Hunger und dessen Stillung durch die Milch, die Brust und die Mutter als verschiedene Dinge. Es lernt auch viele andere Dinge voneinander zu unterscheiden und merkt, daß sie eine eigene Existenz besitzen. Jetzt lernt es auch, sie beim Namen zu nennen und mit ihnen umzugehen. Es lernt, daß Feuer heiß ist und weh tut, daß der Körper der Mutter warm ist und

wohl tut, daß Holz hart und schwer und daß Papier leicht ist und daß man es zerreißen kann. Es lernt auch mit Menschen umzugehen; es lernt, daß die Mutter lächelt, wenn es ißt, daß sie es auf den Arm nimmt, wenn es weint, daß sie es lobt, wenn es sein Geschäft verrichtet. Alle diese Erfahrungen kristallisieren sich und gehen ein in die Erfahrung: *Ich werde geliebt*. Ich werde geliebt, weil ich hilflos bin, ich werde geliebt, weil ich schön und bewundernswert bin, ich werde geliebt, weil Mutter mich braucht. Allgemeiner ausgedrückt heißt das: *Ich werde geliebt, weil ich das bin, was ich bin*, oder vielleicht noch präziser: *Ich werde geliebt, weil ich bin*. Diese Erfahrung, von der Mutter geliebt zu werden, ist ihrem Wesen nach passiv. Ich brauche nichts dazu zu tun, um geliebt zu werden, Mutterliebe ist keinen Bedingungen unterworfen. Alles, was ich tun muß, ist *zu sein*, ihr Kind zu sein. Die Liebe der Mutter bedeutet Seligkeit, sie bedeutet Frieden, man braucht sie nicht erst zu erwerben, man braucht sie sich nicht zu verdienen. Aber diese Bedingungslosigkeit der Mutterliebe hat auch ihre negative Seite. Sie braucht nicht nur nicht verdient zu werden - sie *kann* auch *nicht erworben*, erzeugt oder unter Kontrolle gehalten werden. Ist sie vorhanden, so ist sie ein Segen; ist sie nicht vorhanden, so ist es, als ob alle Schönheit aus dem Leben verschwunden wäre, und ich kann nichts tun, um sie hervorzurufen.

Für die meisten Kinder unter achteinhalb bis zehn Jahren besteht das Problem fast ausschließlich darin, geliebt zu werden - und zwar dafür geliebt zu werden, daß man so ist, wie man ist. (Vgl. H. S. Sullivan, 1953.) Bis zu diesem Alter liebt das Kind selbst noch nicht; es reagiert nur dankbar und fröhlich darauf, daß es geliebt wird. An diesem Punkt der kindlichen Entwicklung kommt ein neuer Faktor hinzu: das neue Gefühl, daß man durch die eigene Aktivität Liebe wecken kann. Zum erstenmal kommt das Kind auf den Gedanken, daß es der Mutter (oder dem Vater) etwas *geben* kann, daß es etwas selbst schaffen

kann - ein Gedicht, eine Zeichnung oder was immer es sein mag. Zum erstenmal im Leben des Kindes verwandelt sich die Vorstellung von Liebe. Geliebtwerden wird zum Lieben, zum Erwecken von Liebe. Von diesem ersten Anfang bis zum Reifen der Liebe sind viele Jahre nötig. Schließlich hat das Kind, das inzwischen ein Jugendlicher sein mag, seine Ichbezogenheit überwunden; der andere ist jetzt nicht mehr in erster Linie ein Mittel zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse. Die Bedürfnisse des anderen werden ebenso wichtig wie die eigenen ja tatsächlich noch wichtiger als diese. Geben ist befriedigender, freudvoller geworden als Empfangen; Lieben ist wichtiger geworden als Geliebtwerden. Dadurch, daß der junge Mensch liebt, ist er aus der Gefängniszelle seines Alleinseins und seiner Isolierung herausgelangt, die durch seinen Narzißmus und seine Ichbezogenheit bedingt waren. Er erlebt ein neues Gefühl der Einheit, des Teilens und des Einsseins. Was noch wichtiger ist, er spürt in sich das Vermögen, Liebe durch Lieben zu wecken und nicht mehr abhängig davon zu sein, geliebt zu werden und aus diesem Grund klein, hilflos und krank - oder »brav« bleiben zu müssen. Infantile Liebe folgt dem Prinzip: *»Ich liebe, weil ich geliebt werde.«* Reife Liebe folgt dem Prinzip: *»Ich werde geliebt, weil ich liebe.«* Unreife Liebe sagt: *»Ich liebe dich, weil ich dich brauche.«* Reife Liebe sagt: *»Ich brauche dich, weil ich dich liebe.«*

In engem Zusammenhang mit der Entwicklung der *Liebesfähigkeit* steht die Entwicklung der *Liebesobjekte*. In den ersten Monaten und Jahren ist das Kind seiner Mutter am engsten verbunden. Diese Bindung beginnt schon vor dem Augenblick der Geburt, wo Mutter und Kind noch eins sind, wenngleich sie zwei sind. Die Geburt ändert die Situation in gewisser Hinsicht, jedoch nicht so drastisch, wie es zunächst scheinen mag. Obwohl das Kind jetzt außerhalb des Mutterleibes lebt, ist es doch von der Mutter noch völlig abhängig. Aber es wird jetzt täglich unabhängiger: Es lernt

selbständig zu laufen, zu sprechen und die Welt zu erforschen; die Beziehung zur Mutter verliert einiges von ihrer vitalen Bedeutung, und statt dessen wird die Beziehung zum Vater immer wichtiger.

Um dieses Hinüberwechseln von der Mutter zum Vater zu verstehen, müssen wir uns die wesentlichen qualitativen Unterschiede zwischen mütterlicher und väterlicher Liebe vor Augen halten. Über die Mutterliebe haben wir bereits gesprochen. Mutterliebe ist ihrem Wesen nach an keine Bedingungen geknüpft. Eine Mutter liebt ihr neugeborenes Kind, allein weil es ihr Kind ist und nicht weil es bestimmten Voraussetzungen entspricht oder bestimmte Erwartungen erfüllt. (Wenn ich hier von der Liebe der Mutter und des Vaters spreche, so spreche ich natürlich von »Idealtypen« im Sinn Max Webers oder von Archetypen im Jungschen Sinn und behaupte damit nicht, daß jede Mutter und jeder Vater auf diese Weise liebt. Ich meine damit das mütterliche und väterliche Prinzip, das sich in einer mütterlichen oder väterlichen Person zeigt.) Eine Liebe, die an keine Bedingungen geknüpft ist, entspricht einer tiefen Sehnsucht nicht nur des Kindes, sondern eines jeden menschlichen Wesens; wenn man dagegen seiner eigenen Verdienste wegen geliebt wird, so bleiben immer irgendwelche Zweifel bestehen; vielleicht habe ich es dem, der mich lieben soll, nicht recht gemacht, oder ich habe dies oder jenes falsch gemacht - immer muß ich fürchten, die Liebe könnte vergehen. Außerdem hinterläßt »verdiente« Liebe leicht das bittere Gefühl, daß man nicht um seiner selbst willen geliebt wird, sondern daß man *nur* geliebt wird, weil man dem anderen einen Gefallen tut, daß man letzten Endes gar nicht geliebt, sondern zu einem bestimmten Zweck benutzt wird. Kein Wunder also, daß wir alle - als Kinder und als Erwachsene - an unserer Sehnsucht nach der mütterlichen Liebe festhalten. Die meisten Kinder haben das Glück, Mutterliebe zu empfangen. (Wir werden später noch darauf zurückkommen, in welchem Ausmaß das jeweils der Fall

ist.) Beim Erwachsenen ist die gleiche Sehnsucht weit schwieriger zu erfüllen. Am befriedigendsten verläuft die Entwicklung, wenn die Mutterliebe eine Komponente der normalen erotischen Liebe bleibt; oft findet sie ihren Ausdruck in religiösen, noch häufiger in neurotischen Formen.

Die Beziehung zum Vater ist ganz anderer Art. Die Mutter ist die Heimat, aus der wir kommen, sie ist die Natur, die Erde, das Meer. Der Vater dagegen verkörpert keine solche natürliche Heimat. In den ersten Lebensjahren des Kindes hat er nur wenig Verbindung mit ihm, und seine Bedeutung für das Kind läßt sich in dieser frühen Periode nicht mit der der Mutter vergleichen. Aber während der Vater die natürliche Welt nicht repräsentiert, verkörpert er den anderen Pol der menschlichen Existenz: die Welt des Denkens, die Welt der vom Menschen geschaffenen Dinge, Gesetz, Ordnung und Disziplin, und die Welt der Reisen und Abenteuer. Der Vater ist derjenige, der das Kind lehrt, der ihm den Weg in die Welt weist.

Eng verbunden mit dieser Funktion ist eine andere, die mit der sozioökonomischen Entwicklung zusammenhängt. Als das Privateigentum aufkam und dieses Privateigentum von einem der Söhne ererbt werden konnte, fing der Vater an, sich nach dem Sohn umzusehen, dem er seinen Besitz vererben könnte. Natürlich war das derjenige, den der Vater für den geeignetsten hielt, einmal sein Nachfolger zu werden, der Sohn, der ihm am ähnlichsten war und den er deshalb am meisten liebte. Die väterliche Liebe ist an Bedingungen geknüpft. Ihr Grundsatz lautet: »Ich liebe dich, *weil* du meinen Erwartungen entsprichst, weil du deine Pflicht erfüllst, weil du mir ähnlich bist.« Wir finden in der bedingten väterlichen Liebe genau wie in der unbedingten mütterlichen Liebe einen negativen und einen positiven Aspekt. Der negative Aspekt ist, daß man sich die väterliche Liebe verdienen muß, daß man sie verlieren kann, wenn man sich nicht so verhält, wie es von einem erwartet wird. Bei der väterlichen Liebe wird der Gehorsam zur höchsten

Tugend und der Ungehorsam zur schwersten Sünde, die mit dem Entzug der väterlichen Liebe bestraft wird. Ihre positive Seite ist nicht weniger wichtig. Da die väterliche Liebe an Bedingungen geknüpft ist, kann ich etwas dazu tun, sie mir zu erwerben, ich kann mich um sie bemühen, sie steht nicht wie die mütterliche Liebe außerhalb meiner Macht.

Die Einstellung von Mutter und Vater zu ihrem Kind entspricht dessen Bedürfnissen. Das Kleinkind braucht sowohl körperlich wie auch seelisch die bedingungslose Liebe und Fürsorge der Mutter. Nachdem es sechs Jahre alt geworden ist, braucht es dann allmählich auch die Liebe des Vaters, seine Autorität und Lenkung. Die Mutter hat die Funktion, ihm die Sicherheit im Leben zu geben, der Vater hat die Funktion, es zu lehren und anzuleiten, damit es mit den Problemen fertig wird, mit denen die Gesellschaft, in die das Kind hineingeboren wurde, es konfrontiert. Im Idealfall versucht die Liebe der Mutter nicht, das Kind am Erwachsenwerden zu hindern und seine Hilflosigkeit auch noch zu belohnen. Die Mutter sollte Vertrauen zum Leben haben und daher nicht überängstlich sein und das Kind mit ihrer Angst anstecken. Sie sollte den Wunsch, daß das Kind unabhängig wird und sich schließlich von ihr trennt, zu einem Bestandteil ihres Lebens machen. Die väterliche Liebe sollte sich von Grundsätzen und Erwartungen leiten lassen. Sie sollte geduldig und tolerant und nicht bedrohlich und autoritär sein. Sie sollte dem heranwachsenden Kind in immer stärkerem Maße das Gefühl eigener Kompetenz geben und ihm schließlich erlauben, über sich selbst zu bestimmen und ohne die väterliche Autorität auszukommen.

Schließlich hat der reife Mensch den Punkt erreicht, an dem er seine eigene Mutter und sein eigener Vater ist. Er besitzt dann sozusagen ein mütterliches und ein väterliches Gewissen. Das mütterliche Gewissen sagt: »Es gibt keine Missetat, kein Verbrechen, die dich meiner Liebe, meiner guten Wünsche für dein Leben und für dein Glück berauben könnten.« Das

väterliche Gewissen sagt: »Du hast unrecht getan und mußt die Folgen tragen; vor allem aber mußt du dein Verhalten ändern, wenn ich dir auch weiterhin gut sein soll.« Der reife Mensch hat sich von der äußeren Mutter- und Vaterfigur freigemacht und sie in seinem Inneren aufgebaut. Im Unterschied zu Freuds Über-Ich hat er sie jedoch nicht in sich aufgebaut, indem er sich Mutter und Vater einverleibte, sondern indem er ein mütterliches Gewissen auf seiner eigenen Liebesfähigkeit und ein väterliches Gewissen auf seiner eigenen Vernunft und Urteilskraft errichtete. Im übrigen liebt der reife Mensch sowohl entsprechend seinem mütterlichen wie auch entsprechend seinem väterlichen Gewissen, wenn sich auch beide zu widersprechen scheinen. Würde er nur sein väterliches Gewissen beibehalten, so würde er streng und unmenschlich. Wenn er nur sein mütterliches Gewissen beibehielte, könnte er leicht sein Urteilsvermögen einbüßen und sich und andere in der Entwicklung behindern.

Die Entwicklung von der Mutter- zur Vaterbindung und ihre schließliche Synthese bildet die Grundlage für seelischgeistige Gesundheit und Reife. Eine Fehlentwicklung ist die Hauptursache für Neurosen. Dies im einzelnen darzulegen ginge über den Rahmen dieses Buches hinaus, doch möchte ich immerhin noch einige klärende Bemerkungen anfügen.

Eine neurotische Entwicklung kann zum Beispiel darauf zurückgehen, daß ein Junge eine liebevolle, allzu nachsichtige oder eine in der Familie dominierende Mutter und einen schwachen oder gleichgültigen Vater hat. In diesem Fall kann er an seine Mutterbindung aus seiner frühen Kindheit fixiert bleiben und sich zu einem von der Mutter abhängigen Menschen entwickeln, der sich hilflos fühlt und der für eine rezeptive Persönlichkeit charakteristische Neigungen aufweist; er möchte von anderen empfangen, beschützt und bemuttert werden, und ihm fehlen die väterlichen Eigenschaften wie Disziplin, Unabhängigkeit und die Fähigkeit, das Leben selbst zu meistern.

Er wird vermutlich versuchen, in jedem eine »Mutter« zu finden, gelegentlich in einer Frau und gelegentlich auch in einem Mann, der Autorität und Macht hat. Ist die Mutter dagegen kalt, teilnahmslos und dominierend, so kann er entweder sein Bedürfnis nach mütterlichem Schutz auf den Vater und später auf Vaterfiguren übertragen - dann ist das Endresultat etwa das gleiche wie im ersten Fall -, oder er wird sich zu einem einseitig vaterorientierten Menschen entwickeln, der sich ausschließlich an die Prinzipien von Gesetz, Ordnung und Autorität hält und dem die Fähigkeit fehlt, bedingungslose Liebe zu erwarten oder zu empfangen. Diese Entwicklung wird noch intensiviert, wenn ein autoritärer Vater gleichzeitig seinem Sohn eng verbunden ist. Kennzeichnend für alle diese neurotischen Entwicklungen ist, daß das eine Prinzip - das väterliche oder das mütterliche - sich nicht richtig entwickelt oder daß die Mutter- oder Vaterrolle in bezug auf Außenstehende und in bezug auf diese Rollen im eigenen Inneren durcheinandergeraten, wie es bei schwereren Formen von Neurosen der Fall ist. Bei eingehenderen Untersuchungen wird man feststellen, daß gewisse Neurosetypen, wie zum Beispiel Zwangsneurosen, sich häufiger aus einer einseitigen Vaterbindung heraus entwickeln, während andere, wie Hysterie, Alkoholismus und die Unfähigkeit, sich durchzusetzen und sich auf realistische Weise mit dem Leben auseinanderzusetzen, sowie Depressionen Folge einer einseitigen Mutterbindung sind.

Objekte der Liebe

Liebe ist nicht in erster Linie eine Bindung an eine bestimmte Person. Sie ist eine *Haltung*, eine *Charakter-Orientierung*, welche die Bezogenheit eines Menschen zur Welt als Ganzem und nicht nur zu einem einzigen »Objekt« der Liebe bestimmt. Wenn jemand nur eine einzige andere Person liebt und ihm alle übrigen Mitmenschen gleichgültig sind, dann handelt es sich bei seiner Liebe nicht um Liebe, sondern um eine symbiotische Bindung oder um einen erweiterten Egoismus. Trotzdem glauben die meisten Menschen, Liebe komme erst durch ein Objekt zustande und nicht aufgrund einer Fähigkeit. Sie bilden sich tatsächlich ein, es sei ein Beweis für die Intensität ihrer Liebe, wenn sie außer der »geliebten« Person niemanden lieben. Es ist dies der gleiche Irrtum, den wir bereits an anderer Stelle erwähnt haben. Weil man nicht erkennt, daß die Liebe ein Tätigsein, eine Kraft der Seele ist, meint man, man brauche nur das richtige Objekt dafür zu finden und alles andere gehe dann von selbst. Man könnte diese Einstellung mit der eines Menschen vergleichen, der gern malen möchte und der, anstatt diese Kunst zu erlernen, behauptet, er brauche nur auf das richtige Objekt zu warten, und wenn er es gefunden habe, werde er wunderbar malen können. Wenn ich einen Menschen wahrhaft liebe, so liebe ich alle Menschen, so liebe ich die Welt, so liebe ich das Leben. Wenn ich zu einem anderen sagen kann: »Ich liebe dich«, muß ich auch sagen können: »Ich liebe in dir auch alle anderen, ich liebe durch dich die ganze Welt, ich liebe in dir auch mich selbst.«

Wenn ich sage, die Liebe sei eine Orientierung, die sich auf alle und nicht nur auf einen einzigen Menschen bezieht, so heißt das jedoch nicht, daß es zwischen den verschiedenen Arten der Liebe keine Unterschiede gibt, die jeweils von der Art des

geliebten Objekts abhängen.

Nächstenliebe

Die fundamentalste Art von Liebe, die allen anderen Formen zugrunde liegt, ist die *Nächstenliebe*. Damit meine ich ein Gespür für Verantwortlichkeit, Fürsorge, Achtung und »Erkenntnis«, das jedem anderen Wesen gilt, sowie den Wunsch, dessen Leben zu fördern. Es ist jene Art der Liebe, von der die Bibel spricht, wenn sie sagt: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19,18). Nächstenliebe ist Liebe zu allen menschlichen Wesen. Es ist geradezu kennzeichnend für sie, daß sie niemals exklusiv ist. Wenn sich in mir die Fähigkeit zu lieben entwickelt hat, kann ich gar nicht umhin, meinen Nächsten zu lieben. Die Nächstenliebe enthält die Erfahrung der Einheit mit allen Menschen, der menschlichen Solidarität, des menschlichen Einswerdens. Die Nächstenliebe gründet sich auf die Erfahrung, daß wir alle eins sind. Die Unterschiede von Begabung, Intelligenz und Wissen sind nebensächlich im Vergleich zur Identität des menschlichen Kerns, der uns allen gemeinsam ist. Um diese Identität zu erleben, muß man von der Oberfläche zum Kern vordringen. Wenn ich bei einem anderen Menschen hauptsächlich das Äußere sehe, dann nehme ich nur die Unterschiede wahr, das, was uns trennt; dringe ich aber bis zum Kern vor, so nehme ich unsere Identität wahr, ich merke dann, daß wir Brüder sind. Diese Bezogenheit von einem Kern zum anderen, anstatt von Oberfläche zu Oberfläche, ist eine Bezogenheit aus der Mitte (*central relatedness*). Simone Weil drückt dies besonders schön aus, wenn sie bezüglich des Bekenntnisses »Ich liebe dich«, das ein Mann zu seiner Frau spricht, bemerkt: »Die gleichen Worte können je nach der Art, wie sie gesprochen werden, nichtssagend sein oder etwas ganz Außergewöhnliches bedeuten. Die Art, wie sie gesagt werden, hängt von der Tiefenschicht ab, aus der sie beim Betreffenden stammen und auf die der Wille keinen Einfluß hat. Durch eine

ans Wunderbare grenzende Übereinstimmung erreichen sie in dem, der sie hört, genau die gleiche Tiefenschicht. So kann der Hörer erkennen, was die Worte wert sind, sofern er hierfür überhaupt ein Unterscheidungsvermögen besitzt.« (S. Weil, 1952, S. 117)

Nächstenliebe ist Liebe zwischen Gleichen. Aber selbst die, die uns gleichen, sind nicht einfach uns »gleich«. Insofern wir Menschen sind, sind wir auf Hilfe angewiesen - heute ich, morgen du. Aber dieses Angewiesensein auf Hilfe heißt nicht, daß der eine hilflos und der andere mächtig ist. Hilflosigkeit ist ein vorübergehender Zustand; die Fähigkeit, auf eigenen Füßen zu stehen und zu laufen, ist dagegen der bleibende, allen gemeinsame Zustand.

Demnach ist die Liebe zum Hilflosen, die Liebe zum Armen und zum Fremden der Anfang der Nächstenliebe. Sein eigenes Fleisch und Blut zu lieben, ist kein besonderes Verdienst. Auch ein Tier liebt seine Jungen und sorgt für sie. Der Hilflose liebt seinen Herrn, weil sein Leben von ihm abhängt; das Kind liebt seine Eltern, weil es sie braucht. Erst in der Liebe zu denen, die für uns keinen Zweck erfüllen, beginnt die Liebe sich zu entfalten. Bezeichnenderweise bezieht sich im Alten Testament die Liebe des Menschen hauptsächlich auf Arme, Fremde, Witwen, Waisen und schließlich sogar auf die Nationalfeinde, die Ägypter und die Edomiter. Dadurch, daß der Mensch mit den Hilflosen Mitleid hat, entwickelt sich in ihm allmählich die Liebe zu seinem Nächsten; und in seiner Liebe zu sich selbst liebt er auch den Hilfsbedürftigen, den Gebrechlichen und den, dem die Sicherheit fehlt. Zum Mitleid gehören »Erkenntnis« und die Fähigkeit, sich mit den anderen identifizieren zu können. »Wenn sich ein Fremder in eurem Land aufhält, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Er soll bei euch wie ein Einheimischer sein, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.« (Lev 19,33; - die gleiche Vorstellung wie im Alten Testament findet sich auch bei H.

Cohen, 1929, S. 167 ff.)

Mütterliche Liebe

Mit dem Wesen der mütterlichen Liebe haben wir uns bereits in einem früheren Kapitel beschäftigt, als wir den Unterschied zwischen der mütterlichen und der väterlichen Liebe behandelten. Die Mutterliebe ist, wie bereits gesagt, die bedingungslose Bejahung des Lebens und der Bedürfnisse des Kindes. Aber hier ist noch etwas Wichtiges hinzuzufügen. Die Bejahung des Lebens des Kindes hat zwei Aspekte: der eine besteht in der Fürsorge und dem Verantwortungsgefühl, die zur Erhaltung und Entfaltung des Lebens des Kindes unbedingt notwendig sind. Der andere Aspekt geht über die bloße Lebenserhaltung hinaus. Es ist die Haltung, die dem Kind jene Liebe zum Leben vermittelt, die ihm das Gefühl gibt: Es ist gut zu leben, es ist gut, ein kleiner Junge oder ein kleines Mädchen zu sein; es ist gut, auf dieser Welt zu sein! Diese beiden Aspekte der mütterlichen Liebe kommen in der biblischen Schöpfungsgeschichte prägnant zum Ausdruck. Gott erschafft die Welt, und er erschafft den Menschen. Dies entspricht der einfachen Fürsorge für das Geschaffene und seiner Bejahung. Aber Gott geht über dieses notwendige Minimum hinaus. An jedem Tag der Schöpfung sagt Gott eigens zu dem, was er geschaffen hat: »Es ist gut!« Diese besondere Bestätigung gibt in der mütterlichen Liebe dem Kind das Gefühl: »Es ist gut, geboren worden zu sein.« Sie vermittelt dem Kind die *Liebe zum Leben* und nicht nur den Willen, am Leben zu bleiben. Der gleiche Gedanke dürfte auch in einem anderen biblischen Symbol zum Ausdruck kommen. Das gelobte Land (Land ist stets ein Muttersymbol) wird beschrieben als »ein Land, wo Milch und Honig fließen«. Die Milch ist das Symbol des ersten Aspekts der Liebe, dem der Fürsorge und Bestätigung. Der Honig symbolisiert die Süßigkeit des Lebens, die Liebe zum Leben und das Glück zu leben. Die meisten Menschen sind fähig, »Milch«

zu geben, aber nur eine Minderzahl unter ihnen kann auch »Honig« spenden. Um Honig spenden zu können, muß die Mutter nicht nur eine »gute Mutter« sein, sie muß auch ein glücklicher Mensch sein - ein Ziel, das nur wenige erreichen. Die Wirkung auf das Kind kann man kaum zu hoch einschätzen. Die Liebe der Mutter zum Leben ist ebenso ansteckend wie ihre Angst. Beide Einstellungen haben einen tiefen Eindruck auf die gesamte Persönlichkeit des Kindes. Tatsächlich kann man bei Kindern und bei Erwachsenen jene, welche nur »Milch« bekommen haben, deutlich von denen unterscheiden, die »Milch und Honig« erhielten.

Im Gegensatz zur Nächstenliebe und zur erotischen Liebe, die beide eine Liebe zwischen Gleichen sind, ist die Beziehung zwischen Mutter und Kind ihrer Natur nach eine Ungleichheits-Beziehung, bei welcher der eine Teil alle Hilfe braucht und der andere sie gibt. Wegen dieses altruistischen, selbstlosen Charakters gilt die Mutterliebe als die höchste Art der Liebe und als heiligste aller emotionalen Bindungen. Mir scheint jedoch, daß die Mutterliebe nicht in der Liebe zum Säugling, sondern in der Liebe zum heranwachsenden Kind ihre eigentliche Leistung vollbringt. Tatsächlich sind ja die allermeisten Mütter nur so lange liebevolle Mütter, wie ihr Kind noch klein und völlig von ihnen abhängig ist. Die meisten Frauen wünschen sich Kinder, sie sind glücklich über das Neugeborene und widmen sich eifrig seiner Pflege. Das ist so, obwohl sie vom Kind nichts dafür »zurückbekommen« außer einem Lächeln oder dem Ausdruck von Zufriedenheit auf seinem Gesicht. Es scheint, daß diese Art der Liebe, die man ebenso beim Tier wie bei der menschlichen Mutter findet, teilweise instinktbedingt ist. Aber wie stark dieser instinktive Faktor auch ins Gewicht fallen mag, es spielen daneben auch noch spezifisch menschliche, psychische Faktoren eine Rolle. Einer beruht auf dem narzißtischen Element in der mütterlichen Liebe. Insofern die Mutter noch immer das Gefühl hat, daß der Säugling ein Teil ihrer selbst ist, kann es sein, daß

sie mit ihrer überschwenglichen Liebe zu ihm ihren eigenen Narzißmus befriedigt. Eine andere Motivation könnte ihr Streben nach Macht oder Besitz sein. Da das Kind hilflos und ihrem Willen unterworfen ist, ist es für eine tyrannische und besitzgierige Frau ein natürliches Objekt ihrer eigenen Befriedigung.

So häufig diese Motivierungen sind, so dürften sie doch eine weniger wichtige und universale Rolle spielen als etwas anderes, das man als das Bedürfnis nach Transzendenz bezeichnen könnte. Dieses Bedürfnis nach Transzendenz ist eines der Grundbedürfnisse des Menschen, das seine Wurzel in der Tatsache hat, daß er sich seiner selbst bewußt ist, daß er sich mit seiner Rolle als Kreatur nicht begnügt, daß er es nicht hinnehmen kann, wie ein Würfel aus dem Becher geworfen zu sein. Er muß sich als Schöpfer fühlen, der die passive Rolle eines bloßen Geschöpfes transzendiert. Es gibt viele Möglichkeiten, diese Befriedigung des Schöpferischen zu erreichen; der natürlichste und einfachste Weg ist die Liebe und Fürsorge der Mutter zu dem, was sie als Mutter hervorgebracht hat. Sie transzendiert sich selbst in ihrem Kind; ihre Liebe zu ihm verleiht ihrem Leben Bedeutung. (In der Unfähigkeit des Mannes, sein Bedürfnis nach Transzendenz durch das Gebären eines Kindes zu befriedigen, ist sein Drang begründet, sich selbst dadurch zu transzendieren, daß er selbstgeschaffene Dinge und Ideen hervorbringt.)

Aber das Kind muß wachsen. Es muß den Mutterleib verlassen, sich von der Mutterbrust lösen; es muß schließlich zu einem völlig unabhängigen menschlichen Wesen werden. Wahre Mutterliebe besteht darin, für das Wachstum des Kindes zu sorgen, und das bedeutet, daß sie selbst wünscht, daß das Kind von ihr loskommt. Hierin unterscheidet sich diese Liebe grundsätzlich von der erotischen Liebe. Bei der erotischen Liebe werden zwei Menschen, die getrennt waren, eins. Bei der Mutterliebe trennen sich zwei Menschen voneinander, die eins

waren. Die Mutter muß nicht nur die Loslösung des Kindes dulden, sie muß sie sogar wünschen und fördern. Erst in diesem Stadium wird die Mutterliebe zu einer so schweren Aufgabe, die Selbstlosigkeit verlangt und die Fähigkeit fordert, alles geben zu können und nichts zu wollen als das Glück des geliebten Kindes. Auf dieser Stufe kommt es auch häufig vor, daß Mütter bei der Aufgabe, die ihnen ihre mütterliche Liebe stellt, versagen. Einer narzißtischen, herrschsüchtigen, auf Besitz bedachten Frau kann es zwar gelingen, eine »liebende« Mutter zu sein, solange ihr Kind noch klein ist. Aber nur die wahrhaft liebende Frau, die Frau, die im Geben glücklicher ist als im Nehmen und die in ihrer eigenen Existenz fest verwurzelt ist, kann auch dann noch eine liebende Mutter sein, wenn das Kind sich im Prozeß der Trennung von ihr befindet.

Die Mutterliebe zum heranwachsenden Kind, jene Liebe, die nichts für sich will, ist vielleicht die schwierigste Form der Liebe; und sie ist sehr trügerisch, weil es für eine Mutter so leicht ist, ihr kleines Kind zu lieben. Aber gerade weil es später so schwer ist, kann eine Frau nur dann eine wahrhaft liebende Mutter sein, wenn sie überhaupt *zu lieben* versteht und wenn sie fähig ist, ihren Mann, andere Kinder, Fremde, kurz alle menschlichen Wesen zu lieben. Eine Frau, die nicht fähig ist, in diesem Sinn zu lieben, kann zwar, solange ihr Kind noch klein ist, eine fürsorgende Mutter sein, aber sie ist keine wahrhaft liebende Mutter. Die Probe darauf ist ihre Bereitschaft, die Trennung zu ertragen und auch nach der Trennung noch weiter zu lieben.

Erotische Liebe

Nächstenliebe ist Liebe zwischen Gleichen; Mutterliebe ist Liebe zum Hilflosen. So verschieden beide voneinander sind, ihnen ist doch gemein, daß sie sich ihrem Wesen nach nicht auf eine einzige Person beschränken. Wenn ich meinen Nächsten liebe, liebe ich alle meine Nächsten; wenn ich mein Kind liebe, liebe ich alle meine Kinder, nein, ich liebe sogar darüber hinaus alle Kinder, alle, die meiner Hilfe bedürfen. Im Gegensatz zu diesen beiden Arten von Liebe steht die *erotische Liebe*. Hier handelt es sich um das Verlangen nach vollkommener Vereinigung, nach der Einheit mit einer anderen Person. Eben aus diesem Grund ist die erotische Liebe exklusiv und nicht universal; aber aus diesem Grund ist sie vielleicht auch die trügerischste Form der Liebe.

Zunächst einmal wird sie oft mit dem explosiven Erlebnis »sich zu verlieben« verwechselt, mit dem plötzlichen Fallen der Schranken, die bis zu diesem Augenblick zwischen zwei Fremden bestanden. Aber wie bereits dargelegt, ist das Erlebnis einer plötzlichen Intimität seinem Wesen nach kurzlebig. Nachdem der Fremde für mich zu einem intimen Bekannten geworden ist, sind zwischen uns keine Schranken mehr zu überwinden, und ich brauche mich nicht mehr darum zu bemühen, ihm näherzukommen. Man lernt den »Geliebten« ebenso genau kennen wie sich selbst; oder vielleicht sollte man besser sagen, ebensowenig wie sich selbst. Wenn es mehr Tiefe in der Erfahrung eines anderen Menschen gäbe, wenn man die Unbegrenztheit seiner Persönlichkeit erleben könnte, würde einem der andere nie so vertraut - und das Wunder der Überwindung der Schranken könnte sich jeden Tag aufs neue ereignen. Aber für die meisten ist die eigene Person genau wie die des anderen schnell ergründet und ausgeschöpft. Sie

erreichen Intimität vor allem durch sexuelle Vereinigung. Da sie das Getrenntsein von anderen in erster Linie als körperliches Getrenntsein erfahren, bedeutet die körperliche Vereinigung für sie die Überwindung des Getrenntseins.

Darüber hinaus gibt es noch andere Faktoren, die viele für die Überwindung des Abgetrenntseins halten. Man glaubt, man könne es dadurch überwinden, daß man über sein eigenes persönliches Leben, seine Hoffnungen und Ängste spricht, daß man sich dem anderen von seiner kindlichen oder kindischen Seite zeigt oder daß man sich um ein gemeinsames Interesse an der Welt bemüht. Selbst dem anderen seinen Ärger, seinen Haß und seine völlige Hemmungslosigkeit vor Augen zu führen wird für Intimität gehalten, was die pervertierte Anziehung erklären mag, welche Ehepartner häufig aufeinander ausüben, die offenbar nur intim sind, wenn sie zusammen im Bett liegen oder wenn sie ihrem gegenseitigen Haß und ihrer Wut aufeinander freien Lauf lassen. Aber alle diese Arten von »Nähe« verschwinden mit der Zeit mehr und mehr. Die Folge ist, daß man nun bei einem anderen Menschen, bei einem neuen Fremden Liebe sucht. Wiederum verwandelt sich der Fremde in einen Menschen, mit dem man »intim« ist, wiederum wird das Sichverlieben als ein anregendes, intensives Erlebnis empfunden, und wiederum flaut es allmählich mehr und mehr ab und endet mit dem Wunsch nach einer neuen Eroberung, nach einer neuen Liebe - immer in der Illusion, daß die neue Liebe ganz anders sein wird als die früheren Liebesbeziehungen. Zu diesen Illusionen trägt die trügerische Eigenart des sexuellen Begehrens weitgehend bei.

Die sexuelle Begierde strebt nach Vereinigung und ist keineswegs nur ein körperliches Verlangen, keineswegs nur die Lösung einer quälenden Spannung. Aber die sexuelle Begierde kann auch durch die Angst des Alleinseins, durch den Wunsch, zu erobern oder sich erobern zu lassen, durch Eitelkeit, durch den Wunsch, zu verletzen oder sogar zu zerstören, ebenso

stimuliert werden wie durch Liebe. Es scheint so zu sein, daß die sexuelle Begierde sich leicht mit allen möglichen starken Emotionen vermischt und durch diese genauso stimuliert werden kann wie durch die Liebe. Da das sexuelle Begehren von den meisten mit der Idee der Liebe in Verbindung gebracht wird, werden sie leicht zu dem Irrtum verführt, sie liebten einander, wenn sie sich körperlich begehren. Liebe kann zu dem Wunsch, führen, sich körperlich zu vereinigen; in diesem Fall ist die körperliche Beziehung ohne Gier, ohne den Wunsch, zu erobern oder sich erobern zu lassen, sondern sie ist voll Zärtlichkeit. Wenn dagegen das Verlangen nach körperlicher Vereinigung nicht von Liebe stimuliert wird, wenn die erotische Liebe nicht auch Liebe zum Nächsten ist, dann führt sie niemals zu einer Einheit, die mehr wäre als eine orgiastische, vorübergehende Vereinigung. Die sexuelle Anziehung erzeugt für den Augenblick die Illusion der Einheit, aber ohne Liebe läßt diese »Vereinigung« Fremde einander ebenso fremd bleiben, wie sie es vorher waren. Manchmal schämen sie sich dann voreinander, oder sie hassen sich sogar, weil sie, wenn die Illusion vorüber ist, ihre Fremdheit nur noch deutlicher empfinden als zuvor. Die Zärtlichkeit ist keineswegs, wie Freud annahm, eine Sublimierung des Sexualtriebes, sie ist vielmehr unmittelbarer Ausdruck der Nächstenliebe und kommt sowohl in körperlichen wie auch in nichtkörperlichen Formen der Liebe vor.

Die erotische Liebe kennzeichnet eine Ausschließlichkeit, die der Nächstenliebe und der Mutterliebe fehlt. Dieser exklusive Charakter der erotischen Liebe bedarf noch einer näheren Betrachtung. Häufig wird die Exklusivität der erotischen Liebe mit dem Wunsch verwechselt, vom anderen Besitz zu ergreifen. Man findet oft zwei »Verliebte«, die niemanden sonst lieben. Ihre Liebe ist dann in Wirklichkeit ein Egoismus zu zweit; es handelt sich dann um zwei Menschen, die sich miteinander identifizieren und die das Problem des Getrenntseins so lösen, daß sie das Alleinsein auf zwei Personen erweitern. Sie machen

dann zwar die Erfahrung, ihre Einsamkeit zu überwinden, aber da sie von der übrigen Menschheit abgesondert sind, bleiben sie auch voneinander getrennt und einander fremd; ihr Erlebnis der Vereinigung ist damit eine Illusion. Erotische Liebe ist zwar exklusiv, aber sie liebt im anderen die ganze Menschheit, alles Lebendige. Sie ist exklusiv nur in dem Sinn, daß ich mich mit ganzer Intensität eben nur mit einem einzigen Menschen vereinigen kann. Erotische Liebe schließt die Liebe zu anderen nur im Sinne einer erotischen Vereinigung, einer vollkommenen Bindung an den anderen in allen Lebensbereichen aus - aber nicht im Sinne einer tiefen Liebe zum Nächsten.

Damit es sich um echte Liebe handelt, muß die erotische Liebe einer Voraussetzung genügen: Ich muß aus meinem innersten Wesen heraus lieben und den anderen im innersten Wesen seines Seins erfahren. Ihrem Wesen nach sind alle Menschen gleich. Wir alle sind Teil des Einen; wir alle sind das Eine. Deshalb sollte es eigentlich keinen Unterschied machen, wen ich liebe. Die Liebe sollte im wesentlichen ein Akt des Willens, des Entschlusses sein, mein Leben völlig an das eines anderen Menschen zu binden. Tatsächlich steht diese Vorstellung hinter der Idee von der Unauflöslichkeit der Ehe wie auch hinter den vielen Formen der traditionellen Ehe, wo die beiden Partner sich nicht selbst wählen, sondern füreinander ausgesucht werden - und wo man trotzdem von ihnen erwartet, daß sie einander lieben. In unserer gegenwärtigen westlichen Kultur scheint uns diese Idee völlig abwegig. Wir halten die Liebe für das Resultat einer spontanen emotionalen Reaktion, in der wir plötzlich von einem unwiderstehlichen Gefühl erfaßt werden. Bei dieser Auffassung berücksichtigt man nur die Besonderheiten der beiden Betroffenen und nicht die Tatsache, daß alle Männer ein Teil Adams und alle Frauen ein Teil Evas sind. Man übersieht einen wesentlichen Faktor in der erotischen Liebe - den Willen. Jemanden zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl, es ist auch eine Entscheidung, ein Urteil, ein

Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, so könnte sie nicht die Grundlage für das Versprechen sein, sich für immer zu lieben. Ein Gefühl kommt und kann auch wieder verschwinden. Wie kann ich behaupten, die Liebe werde ewig dauern, wenn nicht mein Urteilsvermögen und meine Entschlußkraft beteiligt sind?

Von diesem Standpunkt aus könnte man die Meinung vertreten, Liebe sei ausschließlich ein Akt der willensmäßigen Bindung an einen anderen, und es komme daher im Grunde nicht darauf an, wer die beiden Personen seien. Ob die Ehe von anderen arrangiert wurde oder das Ergebnis einer individuellen Wahl war: nachdem sie einmal geschlossen ist, sollte dieser Akt den Fortbestand der Liebe garantieren. Diese Auffassung übersieht jedoch ganz offensichtlich die paradoxe Eigenart der menschlichen Natur und der erotischen Liebe. Wir alle sind eins - und trotzdem ist jeder von uns ein einzigartiges, nicht wiederholbares Wesen. In unserer Beziehung zu anderen wiederholt sich das gleiche Paradoxon. Insofern wir alle eins sind, können wir jeden auf die gleiche Weise im Sinne der Nächstenliebe lieben. Aber insofern wir auch alle voneinander verschieden sind, setzt die erotische Liebe gewisse spezifische, höchst individuelle Elemente voraus, wie sie nur zwischen gewissen Menschen und keineswegs zwischen allen zu finden sind.

So sind beide Auffassungen richtig, die Ansicht, daß die erotische Liebe eine völlig individuelle Anziehung, etwas Einzigartiges zwischen zwei bestimmten Personen ist, wie auch die andere Meinung, daß sie nichts ist als ein reiner Willensakt. Vielleicht sollte man besser sagen, daß die Wahrheit weder in der einen noch in der anderen Auffassung zu finden ist. Daher ist auch die Idee, man könne eine Verbindung ohne weiteres wieder lösen, wenn sie sich als nicht erfolgreich herausstellt, ebenso irrig wie die Ansicht, daß man eine Verbindung unter keinen Umständen wieder lösen dürfe.

Selbstliebe²

Während kein Einwand dagegen erhoben wird, wenn man seine Liebe den verschiedensten Objekten zuwendet, ist die Meinung weit verbreitet, daß es zwar eine Tugend sei, andere zu lieben, sich selbst zu lieben aber, das sei Sünde. Man nimmt an, in dem Maß, wie man sich selbst liebt, liebt man andere nicht, und Selbstliebe sei deshalb das gleiche wie Selbstsucht. Diese Auffassung reicht im westlichen Denken weit zurück. Calvin spricht von der Selbstliebe als der »schädlichsten Pestilenz« (J. Calvin, 1955, S. 446). Freud spricht von der Selbstliebe zwar in psychiatrischen Begriffen, doch bewertet er sie nicht anders als Calvin. Für ihn ist Selbstliebe gleichbedeutend mit Narzißmus, bei dem die Libido sich auf die eigene Person richtet. Narzißmus ist die erste Stufe in der menschlichen Entwicklung, und wer im späteren Leben auf diese Stufe zurückkehrt, ist unfähig zu lieben; im Extremfall ist er geisteskrank. Freud nimmt an, die Liebe sei eine Manifestation der Libido, und die Libido richte sich entweder auf andere - als Liebe; oder sie richte sich auf uns selbst - als Selbstliebe. Liebe und Selbstliebe schließen sich dabei gegenseitig aus: Je mehr von der einen, um so weniger ist von der anderen vorhanden. Ist aber die Selbstliebe etwas

² In seiner Besprechung meines Buches *The Sane Society* hat Paul Tillich (1955) vorgeschlagen, den mehrdeutigen Ausdruck »Selbstliebe« durch »natürliche Selbstbestätigung« oder durch »paradoxe Selbstannahme« zu ersetzen. Obwohl viel für seinen Vorschlag spricht, bin ich in diesem Fall doch nicht seiner Meinung. Im Begriff »Selbstliebe« wird das in der Selbstliebe enthaltene paradoxe Element deutlicher. Es ist darin zum Ausdruck gebracht, daß die Liebe eine Einstellung ist, die gegenüber allen ihren Objekten, einschließlich meiner selbst, die gleiche ist. Auch ist nicht zu vergessen, daß der Begriff »Selbstliebe« in der hier gebrauchten Bedeutung eine Geschichte hat. Die Bibel spricht von Selbstliebe, wenn es in dem betreffenden Gebot heißt: »Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*«; und auch Meister Eckhart spricht im gleichen Sinn von Selbstliebe.

Schlechtes, so folgt daraus, daß Selbstlosigkeit eine Tugend ist.

Hier erheben sich folgende Fragen: Bestätigen psychologische Beobachtungen die These, daß zwischen der Liebe zu sich selbst und der Liebe zu anderen ein grundsätzlicher Widerspruch besteht? Ist Liebe zu sich selbst das gleiche Phänomen wie Selbstsucht, oder sind Selbstliebe und Selbstsucht Gegensätze? Ferner: Ist die Selbstsucht des modernen Menschen tatsächlich *ein liebevolles Interesse an sich selbst* **ah** einem Individuum mit allen seinen intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten? Ist »er«, der moderne Mensch, nicht vielmehr zu einem Anhängsel an seine sozioökonomische Rolle geworden? *Ist seine Selbstsucht wirklich dasselbe wie Selbstliebe, oder ist die Selbstsucht nicht geradezu die Folge davon, daß es ihm an Selbstliebe fehlt?*

Bevor wir den psychologischen Aspekt der Selbstsucht und der Selbstliebe nun diskutieren, ist zu unterstreichen, daß die Auffassung, die Liebe zu anderen Menschen und die Liebe zu sich selbst schließen sich gegenseitig aus, ein logischer Trugschluß ist. Wenn es eine Tugend ist, meinen Nächsten als ein menschliches Wesen zu lieben, dann muß es doch auch eine Tugend - und kein Laster - sein, wenn ich mich selbst liebe, da ja auch ich ein menschliches Wesen bin. Es gibt keinen Begriff vom Menschen, in den ich nicht eingeschlossen wäre. Eine These, die das behauptet, würde sich damit als in sich widersprüchlich ausweisen. Die im biblischen Gebot: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« ausgedrückte Idee impliziert, daß die Achtung vor der eigenen Integrität und Einzigartigkeit, die Liebe zum eigenen Selbst und das Verständnis dafür nicht von unserer Achtung vor einem anderen Menschen, von unserer Liebe zu ihm und unserem Verständnis für ihn zu trennen sind. Liebe zu meinem Selbst ist untrennbar mit der Liebe zu allen anderen Wesen verbunden.

Damit sind wir bei den grundlegenden psychologischen Prämissen angekommen, auf denen sich unsere Argumentation

aufbaut. Es handelt sich dabei ganz allgemein um folgende Voraussetzungen: Nicht nur andere, auch wir selbst sind »Objekte« unserer Gefühle und Einstellungen; dabei stehen unsere Einstellungen zu anderen und die zu uns selbst keineswegs miteinander im Widerspruch, sondern *hängen eng miteinander zusammen*. In bezug auf das hier erörterte Problem bedeutet dies: Die Liebe zu anderen und die Liebe zu uns selbst stellen keine Alternative dar; ganz im Gegenteil wird man bei allen, die fähig sind, andere zu lieben, beobachten können, daß sie auch sich selbst lieben. *Liebe ist grundsätzlich unteilbar; man kann die Liebe zu anderen Liebes-»Objekten« nicht von der Liebe zum eigenen Selbst trennen*. Echte Liebe ist Ausdruck inneren Produktivseins und impliziert Fürsorge, Achtung, Verantwortungsgefühl und »Erkenntnis«. Sie ist kein »Affekt« in dem Sinn, daß ein anderer auf uns einwirkt, sondern sie ist ein tätiges Bestreben, das Wachstum und das Glück der geliebten Person zu fördern. Dieses Streben aber wurzelt in unserer eigenen Liebesfähigkeit.

Einen anderen lieben bedeutet eine Aktualisierung und ein Konzentrieren der Liebesfähigkeit. Die grundsätzliche in der Liebe enthaltene Bejahung richtet sich auf die geliebte Person als die Verkörperung von Eigenschaften, die zum Wesen des Menschen gehören. Einen Menschen lieben heißt alle Menschen als solche lieben. Jene »Arbeitsteilung«, von der William James spricht, bei der man die eigene Familie liebt, aber kein Gefühl für den »Fremden« hat, ist ein Zeichen dafür, daß man im Grunde zur Liebe nicht fähig ist. Liebe zum Menschen ist nicht, wie häufig angenommen, eine Abstraktion, die auf die Liebe zu einer bestimmten Person folgt, sie geht ihr vielmehr voraus.

Genetisch gesehen, wird die Liebe zum Menschen überhaupt dadurch erworben, daß man *bestimmte* Individuen liebt.

Hieraus folgt, daß mein eigenes Selbst ebensowohl Objekt meiner Liebe sein muß wie ein anderer Mensch. *Die Bejahung des eigenen Lebens, des eigenen Glücks und Wachstums und der*

eigenen Freiheit ist in der Liebesfähigkeit eines jeden verwurzelt, das heißt in seiner Fürsorge, seiner Achtung, seinem Verantwortungsgefühl und seiner »Erkenntnis«. Wenn ein Mensch fähig ist, produktiv zu lieben, dann liebt er auch sich selbst; wenn er *nur* andere lieben kann, dann kann er überhaupt nicht lieben.

Wenn wir annehmen, daß die Liebe zu uns selbst und zu anderen grundsätzlich miteinander zusammenhängen, wie ist dann die Selbstsucht zu erklären, die doch offensichtlich jedes echte Interesse an anderen ausschließt? Der *Selbstsüchtige* interessiert sich nur für sich selbst, er will alles für sich, er hat keine Freude am Geben, sondern nur am Nehmen. Die Außenwelt interessiert ihn nur insofern, als er etwas für sich herausholen kann. Die Bedürfnisse anderer interessieren ihn nicht, und er hat keine Achtung vor ihrer Würde und Integrität. Er kann nur sich selbst sehen; einen jeden und alles beurteilt er nur nach dem Nutzen, den er davon hat. Er ist grundsätzlich unfähig zu lieben. Beweist das nicht, daß das Interesse an anderen und das Interesse an sich selbst unvereinbar sind? Das wäre so, wenn Selbstsucht dasselbe wäre wie Selbstliebe. Aber diese Annahme ist eben der Irrtum, der bei unserem Problem schon zu so vielen Fehlschlüssen geführt hat. *Selbstsucht und Selbstliebe sind keineswegs identisch, sondern in Wirklichkeit Gegensätze*. Der Selbstsüchtige liebt sich selbst nicht zu sehr, sondern zuwenig; tatsächlich haßt er sich. Dieser Mangel an Freude über sich selbst und an liebevollem Interesse an der eigenen Person, der nichts anderes ist als Ausdruck einer mangelnden Produktivität, gibt ihm ein Gefühl der Leere und Enttäuschung. Er kann deshalb nur unglücklich und eifrig darauf bedacht sein, dem Leben die Befriedigung gewaltsam zu entreißen, die er sich selbst verbaut hat. Er scheint zu sehr um sich besorgt, aber in Wirklichkeit unternimmt er nur den vergeblichen Versuch, zu vertuschen und zu kompensieren, daß es ihm nicht gelingt, sein wahres Selbst zu lieben. Freud steht

auf dem Standpunkt, der Selbstsüchtige sei narzißtisch und habe seine Liebe gleichsam von anderen abgezogen und auf die eigene Person übertragen. *Es stimmt zwar, daß selbstsüchtige Menschen unfähig sind, andere zu lieben, aber sie sind auch nicht fähig, sich selbst zu lieben.*

Die Selbstsucht ist leichter zu verstehen, wenn man sie mit dem besitzgierigen Interesse an anderen vergleicht, wie wir es zum Beispiel bei einer übertrieben besorgten Mutter finden. Während sie bewußt glaubt, ihr Kind besonders zu lieben, hegt sie in Wirklichkeit eine tief verdrängte Feindseligkeit gegen das Objekt ihrer Fürsorge. Sie ist übertrieben besorgt, nicht weil sie ihr Kind zu sehr liebt, sondern weil sie irgendwie kompensieren muß, daß sie überhaupt unfähig ist zu lieben.

Diese Theorie des Wesens der Selbstsucht wird durch psychoanalytische Erfahrungen mit der neurotischen »Selbstlosigkeit« bestätigt, die man bei nicht wenigen Menschen beobachten kann; diese leiden gewöhnlich an Symptomen, die damit zusammenhängen, etwa an Depressionen, Müdigkeit, an einer Unfähigkeit zu arbeiten, am Scheitern von Liebesbeziehungen usw. Nicht nur wird Selbstlosigkeit nicht als ein »Symptom« empfunden; im Gegenteil: Sie ist oft der einzige lobenswerte Charakterzug, auf den solche Menschen stolz sind. Der solcherart Selbstlose »will nichts für sich selbst«; er »lebt nur für andere«; er ist stolz darauf, daß er sich selbst nicht wichtig nimmt. Er wundert sich darüber, daß er sich trotz seiner Selbstlosigkeit unglücklich fühlt und daß seine Beziehungen zu denen, die ihm am nächsten stehen, unbefriedigend sind. Bei der Analyse stellt sich dann heraus, daß seine Selbstlosigkeit sehr wohl etwas mit seinen anderen Symptomen zu tun hat und daß sie selbst eines dieser Symptome und sogar oft das wichtigste ist; der Betreffende ist nämlich überhaupt in seiner Fähigkeit, zu lieben oder sich zu freuen, gelähmt; daß er voller Feindschaft gegen das Leben ist und daß sich hinter der Fassade seiner Selbstlosigkeit eine subtile, aber deshalb nicht weniger intensive

Ichbezogenheit verbirgt. Man kann einen solchen Menschen nur heilen, wenn man auch seine Selbstlosigkeit als eines seiner Symptome interpretiert, um auf diese Weise seinen Mangel an Produktivität, der die Ursache sowohl seiner Selbstlosigkeit als auch seiner anderen Störungen ist, korrigieren zu können.

Das Wesen der Selbstlosigkeit kommt besonders deutlich in ihrer Wirkung auf andere zum Ausdruck und in unserer Kultur speziell in der Wirkung, die eine solche »selbstlose« Mutter auf ihre Kinder hat. Sie meint, durch ihre Selbstlosigkeit würden ihre Kinder erfahren, was es heißt, geliebt zu werden, und sie würden ihrerseits daraus lernen, was lieben bedeutet. Die Wirkung ihrer Selbstlosigkeit entspricht jedoch keineswegs ihren Erwartungen. Die Kinder machen nicht den Eindruck von glücklichen Menschen, die davon überzeugt sind, geliebt zu werden. Sie sind ängstlich, nervös und haben ständig Angst, die Mutter könnte mit ihnen nicht zufrieden sein und sie könnten ihre Erwartungen enttäuschen. Meist werden sie von der versteckten Lebensfeindschaft ihrer Mutter angesteckt, die sie mehr spüren als klar erkennen, und schließlich werden auch sie ganz davon durchdrungen. Alles in allem wirkt eine derart selbstlose Mutter auf ihre Kinder kaum anders als eine selbstsüchtige, ja, die Wirkung ist häufig noch schlimmer, weil ihre Selbstlosigkeit die Kinder daran hindert, an ihr Kritik zu üben. Sie fühlen sich verpflichtet, sie nicht zu enttäuschen, so wird ihnen unter der Maske der Tugend eine Abscheu vor dem Leben beigebracht. Hat man dagegen Gelegenheit, die Wirkung zu studieren, die eine Mutter mit einer echten Selbstliebe auf ihr Kind ausübt, dann wird man erkennen, daß es nichts gibt, was dem Kind besser die Erfahrung vermitteln könnte, was Liebe, Freude und Glück bedeuten, als von einer Mutter geliebt zu werden, die sich selber liebt.

Man kann diese Gedanken über die Selbstliebe nicht besser zusammenfassen als mit einem Zitat Meister Eckharts: »Hast du dich selbst lieb, so hast du alle Menschen lieb wie dich selbst.

Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft lieb gewonnen - wenn du nicht alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch. So steht es recht mit einem solchen Menschen, der sich selbst liebhat und alle Menschen so lieb wie sich selbst, und mit dem ist es gar recht bestellt« (J. Quint, 1977, S. 214).

Liebe zu Gott

Wir haben bereits festgestellt, daß unser Bedürfnis nach Liebe auf unsere Erfahrung des Getrenntseins und auf das daraus resultierende Verlangen zurückzuführen ist, die aus der Getrenntheit entspringende Angst durch die Erfahrung von Einheit zu überwinden. Die als Gottesliebe bezeichnete religiöse Form der Liebe ist psychologisch gesehen nichts anderes. Sie entspringt dem Bedürfnis, das Getrenntsein zu überwinden und Einheit zu erlangen. Tatsächlich hat ja die Liebe zu Gott ebenso viele verschiedene Qualitäten und Aspekte wie die Liebe zum Menschen und wir finden bei ihr auch im allgemeinen ebenso viele Unterschiede.

In allen theistischen Religionen - ob sie nun polytheistisch oder monotheistisch sind - verkörpert Gott den höchsten Wert, das erstrebenswerteste Gut. Daher hängt die jeweilige Bedeutung Gottes davon ab, was dem Betreffenden als wünschenswertestes Gut erscheint. Um die Gottesvorstellung eines gläubigen Menschen zu verstehen, sollte man daher mit einer Analyse seiner Charakterstruktur beginnen.

Die Entwicklung der menschlichen Rasse kann man nach allem, was wir darüber wissen, als die Loslösung des Menschen von der Natur, von der Mutter, von der Bindung an Blut und Boden charakterisieren. Am Anfang seiner Geschichte sieht sich der Mensch zwar aus seiner ursprünglichen Einheit mit der Natur ausgestoßen, doch hält er noch weiter an den ursprünglichen Bindungen fest. Er findet seine Sicherheit, indem er wieder zurückgeht oder diese ursprünglichen Bindungen beibehält. Noch immer identifiziert er sich mit der Welt der Tiere und Bäume, und er versucht dadurch zur Einheit zu gelangen, daß er eins bleibt mit der Welt der Natur. Von dieser Entwicklungsstufe zeugen viele primitive Religionen. Da wird

ein Tier zu einem Totem, man trägt bei besonders feierlichen religiösen Handlungen oder auch im Krieg Tiermasken; man verehrt ein Tier als Gott. Auf einer späteren Entwicklungsstufe, wenn der Mensch sich handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten erworben hat und nicht mehr ausschließlich auf die Gaben der Natur - die Früchte, die er findet, und die Tiere, die er jagt - angewiesen ist, verwandelt er das Erzeugnis seiner eigenen Hände in einen Gott. Es ist dies das Stadium der Verehrung von Götzen aus Lehm, Silber oder Gold. Der Mensch projiziert dabei seine eigenen Kräfte und Fertigkeiten in die Dinge, die er macht, und betet so auf entfremdete Weise sein eigenes Können, seinen eigenen Besitz an. Auf einer noch späteren Stufe verleiht der Mensch seinen Göttern menschliche Gestalt. Offenbar ist er dazu erst imstande, nachdem er sich seiner selbst stärker bewußt geworden ist und den Menschen als das höchste und ehrwürdigste »Ding« auf der Welt entdeckt hat. In dieser Phase der anthropomorphen Gottesverehrung verläuft die Entwicklung in zwei Dimensionen. Im einen Fall ist die weibliche oder die männliche Natur der Götter ausschlaggebend; im anderen Fall hängt die Art der Götter und die Art, wie sie geliebt und verehrt werden, vom Grad der Reife ab, den die Menschen erreicht haben.

Beschäftigen wir uns zunächst mit der Entwicklung von matrizenrischen zu patrizentrischen Religionen. Entsprechend den großen, entscheidenden Entdeckungen von Bachofen und Morgan um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts und trotz des Widerspruchs, auf den sie mit ihren Entdeckungen in den meisten akademischen Kreisen gestoßen sind, besteht kaum ein Zweifel, daß zum mindesten in vielen Kulturen eine Phase der matriarchalischen Religion der patriarchalischen vorangegangen ist. In der matriarchalischen Phase ist das höchste Wesen die Mutter. Sie ist die Göttin, und sie ist auch in Familie und Gesellschaft die Autoritätsperson. Um das Wesen der matriarchalischen Religion zu verstehen, brauchen wir uns nur

daran zu erinnern, was wir über das Wesen der mütterlichen Liebe gesagt haben. Die Mutterliebe stellt keine Bedingungen, sie ist allbeschützend und allumfassend. Da sie keine Bedingungen stellt, entzieht sie sich jeder Kontrolle, und man kann sie sich nicht erwerben. Ihr Besitz ist Seligkeit; ihr Fehlen führt zu einem Gefühl der Verlorenheit und zu äußerster Verzweiflung. Da Mütter ihre Kinder lieben, weil sie ihre Kinder sind und nicht weil sie »brav« und gehorsam sind oder weil sie tun, was sie von ihnen wünschen oder verlangen, beruht die Mutterliebe auf Gleichheit. Alle Menschen sind gleich, weil sie alle Kinder einer Mutter sind, weil sie alle Kinder der Mutter Erde sind.

Das nächste Stadium der menschlichen Entwicklung, das einzige, von dem wir genaue Kenntnis haben und bei dem wir nicht auf Rückschlüsse und Rekonstruktionen angewiesen sind, ist die patriarchalische Phase. In dieser Phase wird die Mutter von ihrer alles beherrschenden Stellung entthront, und der Vater wird in der Religion wie auch in der Gesellschaft zum höchsten Wesen. Das Wesen der väterlichen Liebe besteht darin, daß er Forderungen stellt, daß er Gesetze aufstellt und daß seine Liebe zu seinem Sohn davon abhängt, ob dieser seinen Befehlen gehorcht. Er liebt denjenigen Sohn am meisten, der ihm am ähnlichsten ist, der ihm am meisten gehorcht und sich am besten zu seinem Nachfolger als Erbe seines Besitzes eignet. (Die Entwicklung der patriarchalischen Gesellschaft geht Hand in Hand mit der Entwicklung des Privateigentums.)

Die Folge ist, daß die patriarchalische Gesellschaft hierarchisch gegliedert ist; die Gleichheit der Brüder muß dem Wettbewerb und Wettstreit weichen. Ob wir an die indische, die ägyptische oder griechische Kultur oder an die jüdischchristliche oder islamische Religion denken - immer stehen wir inmitten einer patriarchalischen Welt mit ihren männlichen Göttern, über die ein Hauptgott regiert, oder wo alle Götter außer dem Einen, *dem* Gott abgeschafft wurden. Da jedoch das Verlangen nach

der Liebe einer Mutter aus den Herzen der Menschen nicht auszurotten ist, ist es nicht verwunderlich, daß die Figur der liebenden Mutter aus dem Pantheon nie ganz vertrieben wurde. Im Judentum wurden, besonders in den verschiedenen mystischen Strömungen, die mütterlichen Aspekte Gottes wieder aufgegriffen. In der katholischen Religion symbolisieren die Kirche und die Jungfrau Maria die Mutter. Selbst im Protestantismus ist die Mutterfigur nicht ganz ausgemerzt, wenn sie auch im verborgenen bleibt. Luthers Hauptthese lautete, daß sich der Mensch Gottes Liebe nicht durch seine eigenen guten Werke verdienen kann. Gottes Liebe ist Gnade, der gläubige Mensch sollte auf diese Gnade vertrauen und sich klein und hilfsbedürftig machen. Gute Werke können Gott nicht beeinflussen; sie können ihn nicht veranlassen, uns zu lieben, wie das die katholische Kirche lehrt. Wir erkennen hier, daß die katholische Lehre von den guten Werken in das patriarchalische Bild hineingehört. Ich kann mir die Liebe des Vaters dadurch erwerben, daß ich ihm gehorche und seine Gebote erfülle. Dagegen enthält die lutherische Lehre trotz ihres manifesten patriarchalischen Charakters ein verborgenes matriarchalisches Element. Die Liebe der Mutter kann man sich nicht erwerben; man besitzt sie, oder man besitzt sie nicht. Alles, was man tun kann, ist, sich in ein hilfloses, machtloses Kind zu verwandeln und Vertrauen zu haben. Wie der Psalmist sagt: »Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, mich barg an der Brust der Mutter« (Ps 22,10). Aber es ist eine Besonderheit Luthers, daß bei ihm die Mutterfigur aus dem manifesten Bild seines Glaubens herausgenommen und durch die Vaterfigur ersetzt ist. Anstelle der Gewißheit, von der Mutter geliebt zu werden, ist ein intensiver Zweifel, die Hoffnung, entgegen aller Hoffnung von dem Vater bedingungslos geliebt zu werden, das hervorstechendste Merkmal seines Glaubens. Ich mußte auf diesen Unterschied zwischen den matriarchalischen und den patriarchalischen Elementen in der Religion eingehen, um zu

zeigen, daß der Charakter der Liebe zu Gott von dem jeweiligen Gewicht der matriarchalischen und der patriarchalischen Aspekte der Religion abhängt. Der patriarchalische Aspekt veranlaßt mich, Gott wie einen Vater zu lieben; ich nehme dann an, daß er gerecht und streng ist, daß er belohnt und bestraft und daß er mich schließlich als seinen Lieblingssohn auserwählen wird, so wie Gott Abraham und Israel auserwählte, wie Isaak Jakob und wie Gott sein Lieblingsvolk auserwählte. Der matriarchalische Aspekt der Religion erlaubt, daß ich Gott als eine allumfassende Mutter liebe. Ich vertraue darauf, daß sie mich lieben wird, ganz gleich, ob ich arm und hilflos bin und ob ich gesündigt habe, und daß sie mir keine anderen Kinder vorziehen wird. Was auch immer mit mir geschieht, sie wird mir zu Hilfe kommen; sie wird mich retten und mir vergeben. Es erübrigt sich zu sagen, daß meine Liebe zu Gott und Gottes Liebe zu mir nicht voneinander zu trennen sind. Wenn Gott ein Vater ist liebt er mich wie einen Sohn, und ich liebe ihn wie einen Vater. Wenn Gott eine Mutter ist, so sind ihre und meine Liebe hierdurch bestimmt. Der Unterschied zwischen dem mütterlichen und dem väterlichen Aspekt der Liebe zu Gott ist jedoch nur ein Faktor bei der Wesensbestimmung dieser Liebe. Der andere Faktor ist der Reifegrad des Individuums, von dem auch der Grad der Reife seiner Gottesvorstellung und seiner Gottesliebe abhängt.

Da sich die menschliche Rasse von einer Gesellschaftsstruktur und einer Religion, in deren Mittelpunkt die Mutter stand, zu einer solchen entwickelte, in deren Zentrum der Vater steht, können wir die Entwicklung einer reifer werdenden Liebe in erster Linie an der Entwicklung der patriarchalischen Religion verfolgen. (Das gilt besonders für die monotheistischen Religionen des Westens. In den indischen Religionen haben die Mutterfiguren ihren Einfluß größtenteils behalten, wie zum Beispiel die Göttin Kali. Im Buddhismus und im Taoismus war die Vorstellung von einem Gott - oder einer Göttin - ohne

wesentliche Bedeutung, soweit sie nicht überhaupt völlig eliminiert wurde.) Zu Beginn der Entwicklung finden wir einen despotischen, eifersüchtigen Gott, der den Menschen, den er schuf, als seinen Besitz ansieht und mit ihm machen kann, was er will. Es ist dies die Phase der Religion, in der Gott den Menschen aus dem Paradies vertreibt, damit er nicht vom Baum der Erkenntnis ißt und wie Gott selbst wird; es ist die Phase, in der Gott beschließt, die menschliche Rasse durch die Sintflut zu vernichten, weil keiner, der ihr angehört, ihm gefällt, außer seinem Lieblingssohn Noah; es ist die Phase, in der Gott von Abraham verlangt, seinen einzigen geliebten Sohn Isaak zu töten, um seine Liebe zu Gott durch einen Akt äußersten Gehorsams unter Beweis zu stellen. Aber gleichzeitig beginnt eine neue Phase; Gott schließt mit Noah einen Bund, in dem er verspricht, nie wieder die menschliche Rasse zu vernichten, einen Bund, an den er selbst gebunden ist. Er ist nicht nur durch sein Versprechen gebunden, sondern auch durch sein eigenes Prinzip der Gerechtigkeit, aufgrund dessen er Abrahams Forderung nachgeben muß, Sodom zu verschonen, sofern sich wenigstens zehn Gerechte darin fanden. Aber die Entwicklung geht noch weiter, und Gott verwandelt sich nicht nur aus der Figur eines despotischen Stammeshäuptlings in einen liebenden Vater, in einen Vater, der selbst an die von ihm geforderten Grundsätze gebunden ist, sie verläuft in der Richtung, daß Gott sich aus einer Vaterfigur in das Symbol seiner Prinzipien: Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe verwandelt. Gott *ist* Wahrheit, Gott *ist* Gerechtigkeit. Im Verlauf dieser Entwicklung hört Gott auf, eine Person zu sein; er wird zum Symbol für das Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, zum Symbol für die Vision einer Blume, die aus dem geistigen Samen im Menschen wächst. Gott kann keinen Namen haben. Ein Name bezeichnet immer ein Ding oder eine Person, etwas Bestimmtes. Wie kann Gott einen Namen haben, wenn er weder eine Person noch ein Ding ist?

Das deutlichste Beispiel für diesen Wandel ist die biblische Geschichte, in der sich Gott Moses offenbart. Gott macht Moses ein Zugeständnis, als dieser sagt, die Hebräer würden ihm nicht glauben, daß Gott ihn schickt, falls er ihnen nicht Gottes Namen nennen könne. (Wie könnten auch Götzenanbeter einen namenlosen Gott begreifen, da es ja gerade das Wesen eines Götzen ausmacht, daß er einen Namen hat.) Gott macht Moses ein Zugeständnis. Er sagt ihm, sein Name sei »Ich bin der »Ichbinda«« (Ex 3,14). Mit diesem Namen »Ichbinda« sagt er, daß er nicht bestimmbar ist, keine Person und kein »Seiendes«. Die treffendste Übersetzung seiner Namensangabe würde wohl sein: »Mein Name ist Namenlos«. Das Verbot, sich irgendein Bild von Gott zu machen, seinen Namen unnütz auszusprechen und schließlich seinen Namen überhaupt auszusprechen, zielt ebenfalls darauf ab, den Menschen von der Vorstellung freizumachen, daß Gott ein Vater, daß er eine Person sei. In der späteren theologischen Entwicklung wird dieser Gedanke dahingehend weitergeführt, daß man Gott überhaupt keine positiven Eigenschaften zuschreiben soll. Sagt man, Gott sei weise, stark und gut, so setzt man voraus, daß er eine Person ist; man kann über Gott nur das aussagen, was er *nicht* ist; man kann lediglich seine negativen Attribute feststellen: daß er nicht endlich, nicht ohne Liebe und nicht ungerecht ist. Je mehr ich darüber weiß, was Gott *nicht ist*, um so mehr weiß ich von ihm. (Vgl. Maimonides' Auffassung von den negativen Attributen, M. Maimonides, 1972.)

Wenn man die sich entfaltende Idee des Monotheismus weiterverfolgt, so kann man nur zu dem Schluß kommen, Gottes Namen überhaupt nicht mehr zu erwähnen und überhaupt nicht mehr *über* Gott zu sprechen. Dann wird Gott zu dem, was er potentiell in der monotheistischen Theologie ist, das namenlose Eine, ein nicht in Worte zu fassendes Gestammel, das sich auf die der Erscheinungswelt zugrundeliegende Einheit, auf den Grund allen Daseins bezieht. Gott wird Wahrheit, Liebe,

Gerechtigkeit. Gott, das bin ich, insofern ich menschlich bin.

Natürlich bewirkt diese Entwicklung vom anthropomorphen zu einem rein monotheistischen Prinzip große Unterschiede in der Art der Gottesliebe. Den Gott Abrahams kann man wie einen Vater lieben oder fürchten, wobei manchmal seine Vergebung und manchmal sein Zorn dominiert. Insofern Gott Vater ist, bin ich das Kind. Ich habe mich noch nicht ganz von dem autistischen Verlangen nach Allwissenheit und Allmacht freigemacht. Ich habe noch nicht die Objektivität erlangt, mir meine Grenzen als menschliches Wesen, meine Unwissenheit, meine Hilflosigkeit klarzumachen. Wie ein Kind mache ich noch immer den Anspruch geltend, daß ein Vater dasein muß, der mir zu Hilfe kommt, der auf mich achtgibt und der mich bestraft, ein Vater, der mich liebt, wenn ich ihm gehorche, der sich geschmeichelt fühlt, wenn ich ihn lobe, und der zornig wird, wenn ich ihm nicht gehorche. Ganz offensichtlich haben die meisten Menschen in ihrer persönlichen Entwicklung dieses infantile Stadium noch nicht überwunden, so daß für die meisten der Glaube an Gott gleichbedeutend ist mit dem Glauben an einen helfenden Vater - eine kindliche Illusion. Wenn auch einige der großen Lehrer der Menschheit und eine Minderheit unter den Menschen diese Religionsauffassung überwunden haben, so ist sie doch noch immer die dominierende Form von Religion.

Soweit dies zutrifft, hatte Freud mit seiner Kritik an der Gottesidee völlig recht. Sein Irrtum lag jedoch darin, daß er den anderen Aspekt der monotheistischen Religion, nämlich ihren eigentlichen Kern, übersah, welcher in seiner letzten Konsequenz zur Negation der Gottesvorstellung führt. Wenn ein wahrhaft religiöser Mensch sich dem Wesen der monotheistischen Idee entsprechend verhält, dann betet er nicht um etwas, dann erwartet er nichts von Gott; er liebt Gott nicht so, wie ein Kind seinen Vater oder seine Mutter liebt; er hat sich zu der Demut durchgerungen, daß er seine Grenzen fühlt und weiß,

daß er über Gott nichts wissen kann. Gott wird für ihn zu dem Symbol, in dem der Mensch auf einer früheren Stufe seiner Evolution alles das zum Ausdruck brachte, was das Ziel seines Strebens war: den Bereich der geistigen Welt, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit. Ein solcher Mensch vertraut auf die Prinzipien, die »Gott« repräsentieren; er denkt die Wahrheit, er lebt die Liebe und Gerechtigkeit, und er hält sein Leben nur soweit für wertvoll, als es ihm die Chance gibt, zu einer immer reicheren Entfaltung seiner menschlichen Kräfte zu gelangen - als der einzigen Realität, auf die es ankommt, als des einzigen, was ihn »unbedingt angeht«. Schließlich spricht er dann nicht mehr *über Gott* und erwähnt nicht einmal mehr seinen Namen. Wenn er sich überhaupt dieser Bezeichnung bedient, dann heißt Gott lieben für ihn soviel wie sich danach sehnen, die volle Liebesfähigkeit zu erlangen und das in sich zu verwirklichen, was »Gott« in einem selbst bedeutet.

Von diesem Standpunkt aus ist die Negation aller »Theologie«, alles Wissens über Gott, die logische Konsequenz monotheistischen Denkens. Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen einer so radikalen nichttheologischen Auffassung und einem nichttheistischen System, wie wir es zum Beispiel im frühen Buddhismus oder im Taoismus finden.

Alle theistischen Systeme, selbst die nichttheologischen, mystischen Systeme, postulieren einen spirituellen, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich, der den spirituellen Kräften des Menschen und seinem Verlangen nach Erlösung und nach einem inneren Neugeborenwerden Bedeutung und Geltung verleiht. In einem nichttheistischen System gibt es einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen existierenden oder ihn transzendierenden Bereich nicht. Der Bereich der Liebe, Vernunft und Gerechtigkeit existiert als Realität nur deshalb und insofern, als der Mensch es vermochte, während des gesamten Evolutionsprozesses diese Kräfte in sich zu entwickeln. Nach dieser Auffassung besitzt das Leben keinen

Sinn außer dem, den der Mensch ihm gibt; die Menschen sind völlig allein und können ihre Einsamkeit nur überwinden, indem sie einander helfen.

Im Zusammenhang mit der Liebe zu Gott möchte ich klarstellen, daß meine eigene Auffassung keine theistische ist. Ich halte die Gottesvorstellung für eine historisch bedingte und bin der Ansicht, daß der Mensch in einer bestimmten historischen Periode die Erfahrung der eigenen höheren Kräfte, seine Sehnsucht nach Wahrheit und Einheit darin zum Ausdruck gebracht hat. Aber ich meine andererseits, daß die aus einem strengen Monotheismus zu ziehenden Konsequenzen und die, welche sich aus einem nichttheistischen, »unbedingten Interesse« an der spirituellen Wirklichkeit ergeben, zwar verschieden sind, aber sich deshalb nicht unbedingt gegenseitig bekämpfen müssen. Hier zeigt sich jedoch das Problem der Gottesliebe noch in einer anderen Dimension, die wir diskutieren müssen, um die ganze Komplexität des Problems zu erfassen. Ich meine den grundlegenden Unterschied zwischen der religiösen Einstellung des Ostens (Chinas und Indiens) und der des Westens. Dieser Unterschied läßt sich am Verständnis von Logik erläutern. Seit Aristoteles hat sich die westliche Welt an die logischen Prinzipien der aristotelischen Philosophie gehalten. Diese Logik gründet sich auf den Satz von der Identität (A ist gleich A), auf den Satz vom Widerspruch (A ist nicht gleich Nicht-A) sowie auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (A kann nicht A und gleichzeitig Nicht-A sein, genausowenig wie es gleichzeitig weder A noch Nicht-A sein kann). Aristoteles erklärt seine Auffassung sehr klar in dem Satz, »daß ein und dasselbe demselben nicht zugleich zugesprochen und abgesprochen werden könne... Dies ist die sicherste Grundlage...« (*Metaphysik*, 1005 b). Dieses Axiom der aristotelischen Logik hat unsere Denkgewohnheiten so tief beeinflußt, daß wir es als natürlich und selbstverständlich empfinden, während uns die Behauptung, X sei zugleich A *und*

Nicht-A, unsinnig vorkommt. (Natürlich bezieht sich diese Behauptung auf den Faktor X zu einem bestimmten Zeitpunkt und nicht auf X zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt oder auf einen bestimmten Aspekt von X im Gegensatz zu einem anderen Aspekt.)

Im Gegensatz zur aristotelischen Logik steht das, was man als *paradoxe Logik* bezeichnen könnte. Dabei wird angenommen, daß A und Nicht-A sich als Prädikat von X nicht ausschließen. Die paradoxe Logik dominierte im chinesischen und indischen Denken und in der Philosophie des Heraklit. Später tauchte sie unter der Bezeichnung Dialektik in der Philosophie von Hegel und Marx wieder auf. Das allgemeine Prinzip der paradoxen Logik hat Laotse sehr klar zum Ausdruck gebracht: »Wirklich wahre Worte sind paradox.« (Laotse, *Taoteking*, Spruch 78). Tschuangtse sagt: »Das, was eins ist, ist eins. Das, was nichteins ist, ist auch eins.« Diese Formulierungen der paradoxen Logik sind positiv: *Es ist, und es ist nicht*. Eine andere Formulierung ist negativ: *Es ist weder dies noch das*. Positive Formulierungen des Gedankens finden wir im taoistischen Denken, bei Heraklit und später wieder in Hegels Dialektik; negative Formulierungen sind in der indischen Philosophie häufig anzutreffen.

Es ginge über den Rahmen dieses Buches, den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik ausführlicher darzulegen. Dennoch möchte ich zur Verdeutlichung des Prinzips einige Beispiele anführen. Im westlichen Denken kommt die paradoxe Logik zuerst in der Philosophie Heraklits zum Ausdruck. Dieser nimmt an, daß der Konflikt zwischen Gegensätzen die Grundlage jeder Existenz ist. »Sie begreifen nicht«, sagt Heraklit, »daß es (das All-Eine), auseinanderstrebend, mit sich selber übereinstimmt: widerstrebende Harmonie wie bei Bogen und Leier« (Heraklit, 1953, S. 134). Oder noch deutlicher: »Wir steigen in denselben Fluß, und doch nicht in denselben; wir sind es, und wir sind es nicht« (a.a.O., S. 132). Oder: »Ein und dasselbe offenbart sich in den

Dingen als Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes« (a.a.O., S. 133).

Laotse drückt das gleiche in poetischerer Form in seiner Philosophie aus. Ein charakteristisches Beispiel für das taoistische Denken ist folgender Ausspruch (Spruch 26):

Das Schwere ist des Leichten Wurzelgrund; Das Stille ist des Ungestümen Herr.

Oder (Spruch 37):

Der *Weg* ist ewig ohne Tun; Aber nichts, was ungetan bliebe.

Oder (Spruch 70):

Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen und sehr leicht auszuführen.

Doch im ganzen Reich vermag niemand, sie zu verstehen, Vermag niemand, sie auszuführen.

Genau wie im indischen und im sokratischen Denken ist auch im taoistischen die höchste Stufe, zu der das Denken führen kann, das Wissen, daß wir nichts wissen (Spruch 71):

Um sein Nichtwissen wissen ist das Höchste. Um sein Wissen nicht wissen ist krankhaft.

Für diese Philosophie ist es nur konsequent, wenn der höchste Gott keinen Namen hat. Die letzte Realität, das letzte Eine, kann nicht in Worte gefaßt oder in Gedanken eingefangen werden. Laotse sagt (Spruch 1):

Könnten wir weisen den *Weg*, Es wäre kein ewiger Weg.
Könnten wir nennen den Namen, Es wäre kein ewiger Name.

Oder (Spruch 14):

Was du nicht siehst, so sehr du danach schaust, Des Name ist:
plan.

Was du nicht hörst, so sehr du danach lauschest, Des Name
ist: heimlich.

Was du nicht fängst, so sehr du danach greifst, Des Name ist:
subtil.

Diese drei kannst du nicht weiter erkunden;

Wahrlich chaotisch sind sie zum Einen verbunden.

In Spruch 56 gibt es noch eine andere Formulierung des
gleichen Gedankens:

Ein Wissender redet nicht [über das Tao, den Weg]

Ein Redender weiß nicht.

Die brahmanische Philosophie beschäftigte sich mit der Beziehung zwischen der Mannigfaltigkeit (der Erscheinungen) und der Einheit (Brahman). Aber weder in Indien noch in China wird die paradoxe Philosophie mit einem *dualistischen* Standpunkt verwechselt. Die Harmonie (Einheit) besteht eben in der Einheit der in ihr enthaltenen Gegensätze. »Von Anbeginn an kreiste das brahmanische Denken um das Paradoxon, daß die Kräfte und Formen der Erscheinungswelt sich gleichzeitig in Antagonismus wie auch in Identität befinden« (H. Zimmer, 1973, S. 304). Die höchste Macht im Universum wie auch im

Menschen ist von ihm weder begrifflich noch mit den Sinnen zu erfassen. Sie ist deshalb »weder das noch das«. Aber wie Zimmer dazu bemerkt, »gibt es keinen Antagonismus zwischen ›wirklich‹ und ›unwirklich‹ in dieser streng undualistischen Welt« (a.a.O., S. 309).

Auf ihrer Suche nach der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit kamen die brahmanischen Denker zu dem Schluß, daß das von ihnen wahrgenommene Gegensatzpaar nicht **Jas** Wesen der Dinge, sondern das Wesen des wahrnehmenden Geistes widerspiegelt. Das wahrnehmende Denken muß sich selbst transzendieren, um die wahre Wirklichkeit zu erreichen. Der Widerspruch ist eine Kategorie des menschlichen Geistes und nicht an und für sich ein Element der Wirklichkeit. In dem Rigveda wird dieser Grundsatz folgendermaßen ausgedrückt: »Ich bin beides, die Lebenskraft und der Lebensstoff, die beiden zugleich.« Die letzte Konsequenz aus dieser Idee, daß der menschliche Geist nur in Widersprüchen wahrnehmen kann, ziehen die Veden auf sehr drastische Weise: In den Veden »wurde das Denken mit all seinen feinen Unterscheidungen erkannt als eine nur weiter hinausgeschobene Grenze der Unwissenheit, ja als der allerfeinste Täuschungskniff der Maya« (H. Zimmer, 1973, S. 409).

Die paradoxe Logik hat auf die Gottesvorstellung einen bedeutsamen Einfluß. Insofern Gott die letzte Wirklichkeit verkörpert und insofern der menschliche Geist diese Wirklichkeit in Form von Widersprüchen wahrnimmt, kann man über Gott keine positiven Aussagen machen. In dem Vedanta gilt die Idee eines allwissenden und allmächtigen Gottes als Gipfel der Unwissenheit. (Vgl. H. Zimmer, 1973, S. 381 f.) Wir sehen hier den Zusammenhang mit der Namenlosigkeit des Tao, mit dem namenlosen Gott, der sich Moses offenbart, und dem »absoluten Nichts« bei Meister Eckhart. Der Mensch kann nur die *negatio*, nie aber die *positio*, die letzte Wirklichkeit, erkennen: »So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu

wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott *nicht* ist. So ruht die Vernunft nimmer als allein in der wesenhaften Wahrheit, die alle Dinge in sich beschlossen hält, damit sie sich nicht zufriedengebe mit irgendwelchen *Dingen*, sondern immer tiefere Sehnsucht fühle nach dem höchsten und letzten Gute!« (Meister Eckhart, 1934, S. 76).

Für Meister Eckhart ist Gott »ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens... Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein« (J. Quint, 1977, S. 252 f.; vgl. auch die negative Theologie des Maimonides). Es ist nur konsequent, daß Gott für Meister Eckhart »das absolute Nichts« ist, genauso wie er für die Kabbala »En Sof«, das Endlose, ist.

Ich habe den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik erörtert, um die Darlegung eines wichtigen Unterschieds in der Auffassung von der Gottesliebe vorzubereiten. Die Lehrer der paradoxen Logik sagen, der Mensch könne die Wirklichkeit nur in ihren Widersprüchen wahrnehmen, und er könne die letzte Einheit der Wirklichkeit, das All-Eine selbst niemals *verstandesmäßig* erfassen. Das hatte zur Folge, daß man das letzte Ziel nicht mehr auf *denkerischem* Weg zu finden suchte. Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, daß es selbst uns die letzte Antwort nicht geben kann. Die Welt des Denkens bleibt in Paradoxien verfangen. Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Denken, sondern im Akt, im Erleben vom Einssein. So führt die paradoxe Logik zu dem Schluß, daß die Gottesliebe weder im verstandesmäßigen Wissen über Gott noch in der gedanklichen Vorstellung, ihn zu lieben, besteht, sondern im Akt des Erlebens des Einsseins mit Gott.

Dies führt dazu, daß das größte Gewicht auf die rechte Art zu leben gelegt wird. Unser gesamtes Leben, jede geringfügige und jede wichtige Handlung, dient der Erkenntnis Gottes - aber nicht einer durch richtiges Denken zu erlangenden Erkenntnis,

sondern einer, die im richtigen Handeln begründet ist. Das läßt sich deutlich in den Religionen des Ostens erkennen. Sowohl im Brahmanismus wie auch im Buddhismus und Taoismus ist das letzte Ziel der Religion nicht der rechte Glaube, sondern das richtige Handeln. Das gleiche gilt für die jüdische Religion. Es hat in der jüdischen Überlieferung kaum jemals eine größere Glaubensspaltung gegeben. (Die eine große Ausnahme, der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern, war im wesentlichen eine Auseinandersetzung zwischen zwei widerstreitenden Gesellschaftsklassen.) Die jüdische Religion hat (besonders seit dem Beginn unserer Zeitrechnung) den Hauptwert auf die rechte Art zu leben, die Halacha, gelegt (ein Begriff, der etwa die gleiche Bedeutung hat wie Tao).

In der neueren Geschichte finden wir das gleiche Prinzip im Denken von Spinoza, Marx und Freud. Spinoza legt in seiner Philosophie das Hauptgewicht nicht auf den rechten Glauben, sondern auf die richtige Lebensführung. Marx steht auf dem gleichen Standpunkt, wenn er sagt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*« (K. Marx, 1971, S. 341). Freud wurde durch seine paradoxe Logik zum Prozeß seiner psychoanalytischen Therapie, der sich immer weiter vertiefenden Erfahrung seiner selbst, hingeführt.

Vom Standpunkt der paradoxen Logik aus ist nicht das Denken, sondern das Handeln das Wichtigste im Leben. Diese Einstellung hat noch verschiedene weitere Konsequenzen. Zunächst führt sie zur *Toleranz*, wie wir sie in der indischen und der chinesischen religiösen Entwicklung finden. Wenn nicht das Richtige zu denken der Wahrheit letzter Schluß und der Weg zum Heil ist, besteht auch kein Anlaß, mit anderen zu streiten, deren Denken zu anderen Formulierungen geführt hat. Diese Toleranz kommt besonders schön in der Geschichte von den drei Männern zum Ausdruck, die aufgefordert wurden, im Dunkeln einen Elefanten zu beschreiben. Der eine, der seinen Rüssel

betastete, sagte: »Dieses Tier gleicht einem Wasserschlauch«; der andere, der das Ohr befühlte, sagte: »Dieses Tier sieht aus wie ein Fächer«, und der dritte, der ein Bein des Elefanten berührte, verglich ihn mit einer Säule.

Zweitens führte die paradoxe Auffassung dazu, stärker die *Wandlung des Menschen zu betonen* als das Dogma und die Wissenschaft. Vom Standpunkt der indischen und chinesischen Philosophie und Mystik aus besteht die religiöse Aufgabe des Menschen nicht darin, richtig zu denken, sondern richtig zu handeln und (bzw. oder) mit dem Einen im Akt konzentrierter Meditation eins zu werden.

Der Hauptstrom des westlichen Denkens verlief in entgegengesetzter Richtung. Da man erwartete, durch richtiges Denken die letzte Wahrheit erkennen zu können, legte man das Hauptgewicht auf das Denken, wenngleich auch das rechte Handeln nicht für unwichtig gehalten wurde. In der religiösen Entwicklung führte das zur Formulierung von Dogmen, zu endlosen Disputen über dogmatische Formulierungen und zu Intoleranz gegen »Ungläubige« oder Ketzer. Außerdem führte es dazu, im »Glauben an Gott« das Hauptziel einer religiösen Einstellung zu sehen. Natürlich bedeutete das nicht, daß nicht daneben auch die Auffassung geherrscht hätte, daß man richtig leben sollte. Trotzdem aber hielt sich jemand, der an Gott glaubte auch dann, wenn er Gott nicht *lebte* -, für besser als jemand, der Gott lebte, aber nicht an ihn »glaubte«.

Diese Betonung des Denkens hatte noch eine weitere, historisch höchst bedeutungsvolle Konsequenz. Die Idee, daß man die Wahrheit auf dem Weg des Denkens finden könne, führte nicht nur zum Dogma, sondern auch zur Wissenschaft. Beim wissenschaftlichen Denken kommt es allein auf das korrekte Denken an, und zwar sowohl in bezug auf die intellektuelle Ehrlichkeit wie auch in bezug auf die Anwendung des wissenschaftlichen Denkens auf die Praxis - das heißt auf die Technik.

Kurz, das paradoxe Denken führte zur Toleranz und zur Bemühung, sich selbst zu wandeln. Der aristotelische Standpunkt führte zum Dogma und zur Wissenschaft, zur katholischen Kirche und zur Entdeckung der Atomenergie. Auf die Konsequenzen dieses Unterschieds zwischen den beiden Standpunkten für das Problem der Gottesliebe sind wir implizit bereits eingegangen, und wir brauchen sie daher an dieser Stelle nur noch einmal kurz zusammenzufassen.

In den vorherrschenden westlichen Religionssystemen ist die Gottesliebe im wesentlichen gleichbedeutend mit dem Glauben an Gott, an Gottes Existenz, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe. Die Gottesliebe ist im wesentlichen ein Denkerlebnis. In den östlichen Religionen und in der Mystik ist die Gottesliebe ein intensives Gefühlserlebnis des Einsseins, das nicht davon zu trennen ist, daß diese Liebe in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck kommt. Die radikalste Formulierung für dieses Ziel hat Meister Eckhart gefunden: »Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, *nicht als gleiches*; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß es da keinerlei Unterschied gibt... Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein« (J. Quint, 1977, S. 186).

Damit können wir auf die wichtige Parallele zwischen der Liebe zu den Eltern und der Liebe zu Gott zurückkommen. Das Kind ist zunächst an seine Mutter als den »Grund allen Seins« gebunden. Es fühlt sich hilflos und braucht die allumfassende Liebe der Mutter. Dann wendet es sich dem Vater als dem neuen Mittelpunkt seiner Zuneigung zu, als dem Leitprinzip seines Denkens und Handelns. Auf dieser Stufe wird es von dem Bedürfnis motiviert, sich das Lob des Vaters zu erwerben und zu vermeiden, seinen Unwillen zu erregen. Auf der Stufe der vollen

Reife hat es sich dann von der Person der Mutter und der des Vaters als den beschützenden und befehlenden Mächten befreit; es hat das mütterliche und das väterliche Prinzip in seinem Inneren errichtet. Es ist zu seinem eigenen Vater, zu seiner eigenen Mutter geworden. Es *ist* Vater und Mutter. In der Geschichte der menschlichen Rasse können wir - wie zu erwarten - die gleiche Entwicklung beobachten: vom Anfang der Liebe zu Gott als einer hilflosen Bindung an eine Muttergottheit, über die Gehorsamsbindung an einen Vatergott bis zu einem reifen Stadium, wo Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein, wo der Mensch die Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit in sein eigenes Innere hineingenommen hat, wo er mit Gott so eins geworden ist, daß er schließlich von ihm nur noch in einem poetischen, symbolischen Sinn spricht.

Aus diesen Erwägungen folgt, daß die Liebe zu Gott nicht von der Liebe zu den eigenen Eltern zu trennen ist. Wenn jemand sich nicht von der inzestuösen Bindung an seine Mutter, seine Sippe und seine Nation gelöst hat, wenn er seine kindliche Abhängigkeit von einem strafenden und belohnenden Vater oder irgendwelchen Autoritäten beibehält, dann kann er keine reife Liebe zu Gott entwickeln; dann befindet sich seine Religion noch in jener früheren Phase, wo Gott als die allbeschützende Mutter oder als der strafende und belohnende Vater erlebt wurde.

In der heutigen Religion finden wir noch alle diese Phasen vor, von der frühesten und primitivsten bis zur höchsten Entwicklungsstufe. Das Wort »Gott« bezeichnet ebenso den Stammeshäuptling wie das »absolute Nichts«. Freud hat gezeigt, daß im Unbewußten eines jeden Menschen seine sämtlichen Entwicklungsstufen von seiner hilflosen Kindheit an erhalten sind. Die Frage ist, bis zu welchem Punkt der Mensch in seinem Wachstum gelangt ist. Eines ist gewiß: Die Art seiner Liebe zu Gott entspricht der Art seiner Liebe zum Menschen. Außerdem ist ihm die wahre Qualität seiner Liebe zu Gott und den

Menschen oft nicht bewußt - sie wird verdeckt und rationalisiert durch seine reiferen Gedanken darüber, wie seine Liebe beschaffen sei. Hinzu kommt, daß die Liebe zum Menschen zwar unmittelbar in seine Beziehungen zur Familie eingebettet ist, daß sie aber letzten Endes durch die Struktur der Gesellschaft determiniert ist, in welcher er lebt. Wenn die Gesellschaftsstruktur durch die Unterwerfung unter eine Autorität gekennzeichnet ist - unter eine offene Autorität oder unter die anonyme Autorität des Marktes und der öffentlichen Meinung -, dann kann seine Gottesvorstellung nur kindlich und weit entfernt von der reifen Auffassung sein, wie sie in der Geschichte der monotheistischen Religion im Keim zu finden ist.

Die Liebe und ihr Verfall in der heutigen westlichen Gesellschaft

Wenn Liebe eine Fähigkeit des reifen, produktiven Charakters ist, so folgt daraus, daß die Liebesfähigkeit eines in einer bestimmten Kultur lebenden Menschen von dem Einfluß abhängt, den diese Kultur auf den Charakter des Durchschnittsbürgers ausübt. Wenn wir jetzt von der Liebe in der westlichen Kultur sprechen, wollen wir uns daher zunächst fragen, ob die Gesellschaftsstruktur der westlichen Zivilisation und der aus ihr resultierende Geist der Entwicklung von Liebe förderlich ist. Wir müssen diese Frage verneinen. Kein objektiver Beobachter unseres westlichen Lebens kann bezweifeln, daß die Liebe - die Nächstenliebe, die Mutterliebe und die erotische Liebe - bei uns eine relativ seltene Erscheinung ist und daß einige Formen der Pseudoliebe an ihre Stelle getreten sind, bei denen es sich in Wirklichkeit um ebenso viele Formen des Verfalls der Liebe handelt.

Die kapitalistische Gesellschaft gründet sich einerseits auf das Prinzip der politischen Freiheit und andererseits auf den Markt als den Regulator aller wirtschaftlichen und damit auch gesellschaftlichen Beziehungen. Der Markt der Gebrauchsgüter bestimmt die Bedingungen, unter denen diese Gebrauchsgüter ausgetauscht werden, der Arbeitsmarkt reguliert den An- und Verkauf von Arbeitskraft.

Nutzbringende Dinge wie auch nutzbringende menschliche Energie werden in Gebrauchsgüter verwandelt, die man ohne Anwendung von Gewalt und ohne Betrug entsprechend den Marktbedingungen austauscht. Schuhe zum Beispiel, so nützlich und notwendig sie sein mögen, haben keinen wirtschaftlichen Wert (Tauschwert), wenn auf dem Markt keine Nachfrage danach herrscht. Die menschliche Energie und Geschicklichkeit

hat keinen Tauschwert, wenn sie unter den derzeitigen Marktbedingungen nicht gefragt ist. Wer über Kapital verfügt, kann Arbeitskraft kaufen und so einsetzen, daß er sein Kapital gewinnbringend anlegt. Wer nur über Arbeitskraft verfügt, muß sie zu den jeweiligen Marktbedingungen an die Kapitalisten verkaufen, wenn er nicht verhungern will. Diese wirtschaftliche Struktur spiegelt sich in der Hierarchie der Werte wider. Das Kapital dirigiert die Arbeitskraft; angesammelte, tote Dinge besitzen einen höheren Wert als das Lebendige, die menschliche Arbeitskraft und Energie.

Dies war von Anfang an die Grundstruktur des Kapitalismus. Obgleich es noch immer auch für den modernen Kapitalismus kennzeichnend ist, haben sich doch inzwischen eine Reihe von Faktoren geändert, die dem heutigen Kapitalismus seine spezifischen Eigenschaften verleihen und einen tiefen Einfluß auf die Charakterstruktur des modernen Menschen ausüben. Die Entwicklung des Kapitalismus hat dahin geführt, daß wir heute Zeugen eines ständig zunehmenden Prozesses der Zentralisierung und Konzentration des Kapitals sind. Die großen Unternehmen dehnen sich ständig weiter aus, und die kleineren werden von ihnen erdrückt. Die Besitzer des in Großunternehmen investierten Kapitals sind immer seltener zugleich auch die Manager. Hunderttausende von Aktionären »besitzen« das Unternehmen; eine Bürokratie von gutbezahlten Managern, denen das Unternehmen jedoch nicht gehört, verwaltet es. Diese Bürokratie ist weniger an einem maximalen Profit als an der Ausweitung des Unternehmens und der eigenen Macht interessiert. Parallel mit der zunehmenden Konzentration des Kapitals und dem Aufkommen einer mächtigen Managerbürokratie läuft die Entwicklung der Arbeiterbewegung. Durch die Organisierung der Arbeiter in den Gewerkschaften braucht der einzelne Arbeiter auf dem Arbeitsmarkt nicht mehr seine Sache allein auszuhandeln. Er ist in großen Gewerkschaften organisiert, die von einer mächtigen Bürokratie geleitet werden

und die ihn gegenüber den Industriekolossen vertreten. Auf dem Gebiet des Kapitals wie auch auf dem Arbeitsmarkt ist die Initiative, mag man das nun begrüßen oder bedauern, vom einzelnen auf die Bürokratie übergegangen. Immer mehr Menschen verlieren ihre Unabhängigkeit und werden von Managern der großen Wirtschaftsimperien abhängig.

Ein weiteres entscheidendes Merkmal, das auf diese Konzentration des Kapitals zurückzuführen und das für den modernen Kapitalismus charakteristisch ist, ist die spezifische Art der Arbeitsorganisation. Die weitgehend zentralisierten Unternehmen mit ihrer radikalen Arbeitsteilung führen zu einer Organisation der Arbeit, bei der der einzelne seine Individualität einbüßt und zu einem austauschbaren Rädchen in der Maschinerie wird. Man kann das menschliche Problem des Kapitalismus folgendermaßen formulieren: Der moderne Kapitalismus braucht Menschen, die in großer Zahl reibungslos funktionieren, die immer mehr konsumieren wollen, deren Geschmack standardisiert ist und leicht vorausgesehen und beeinflußt werden kann. Er braucht Menschen, die sich frei und unabhängig vorkommen und meinen, für sie gebe es keine Autorität, keine Prinzipien und kein Gewissen - und die trotzdem bereit sind, sich kommandieren zu lassen, zu tun, was man von ihnen erwartet, und sich reibungslos in die Gesellschaftsmaschinerie einzufügen; Menschen, die sich führen lassen, ohne daß man Gewalt anwenden müßte, die sich ohne Führer führen lassen und die kein eigentliches Ziel haben außer dem, den Erwartungen zu entsprechen, in Bewegung zu bleiben, zu funktionieren und voranzukommen.

Was kommt dabei heraus? Der moderne Mensch ist sich selbst, seinen Mitmenschen und der Natur entfremdet. (Vgl. meine ausführliche Diskussion des Problems der Entfremdung und des Einflusses der modernen Gesellschaft auf den menschlichen Charakter in E. Fromm, 1955 a.) Er hat sich in eine Gebrauchsware verwandelt und erlebt seine Lebenskräfte

als Kapitalanlage, die ihm unter den jeweils gegebenen Marktbedingungen den größtmöglichen Profit einzubringen hat. Die menschlichen Beziehungen sind im wesentlichen die von entfremdeten Automaten. Jeder glaubt sich dann in Sicherheit, wenn er möglichst dicht bei der Herde bleibt und sich in seinem Denken, Fühlen und Handeln nicht von den anderen unterscheidet. Während aber jeder versucht, den übrigen so nahe wie möglich zu sein, bleibt er doch völlig allein und hat ein tiefes Gefühl der Unsicherheit, Angst und Schuld, wie es immer dann entsteht, wenn der Mensch sein Getrenntsein nicht zu überwinden vermag. Unsere Zivilisation verfügt über viele Betäubungsmittel, die den Leuten helfen, sich ihres Alleinseins nicht bewußt zu werden: Da ist vor allem die strenge Routine der bürokratischen, mechanischen Arbeit, die verhindern hilft, daß sich die Menschen ihres tiefsten Bedürfnisses, des Verlangens nach Transzendenz und Einheit, bewußt werden. Da die Arbeitsroutine hierzu nicht ausreicht, überwindet der Mensch seine unbewußte Verzweiflung durch die Routine des Vergnügens, durch den passiven Konsum von Tönen und Bildern, wie sie ihm die Vergnügungsindustrie bietet; außerdem durch die Befriedigung, ständig neue Dinge zu kaufen und diese bald wieder gegen andere auszuwechseln. Der moderne Mensch kommt tatsächlich dem Bild nahe, das Aldous Huxley in seinem Roman *Brave New World* (1946) beschreibt: Er ist gut genährt, gut gekleidet und sexuell befriedigt, aber ohne Selbst und steht nur in einem höchst oberflächlichen Kontakt mit seinen Mitmenschen. Dabei wird er von Devisen geleitet, die Huxley äußerst treffend formuliert hat: »Wenn der einzelne fühlt, wird die Gesellschaft von Schwindel erfaßt.« Oder: »Verschiebe ein Vergnügen nie auf morgen, wenn du es heute haben kannst.« Oder die Krone von allem: »Heutzutage ist jeder glücklich.« Des Menschen Glück besteht heute darin, »seinen Spaß zu haben«. Und man hat seinen Spaß, wenn man sich Gebrauchsgüter, Bilder, Essen, Trinken, Zigaretten, Menschen,

Zeitschriften, Bücher und Filme »einverleibt«, indem man alles konsumiert, alles verschlingt. Die Welt ist nur noch da zur Befriedigung unseres Appetits, sie ist ein riesiger Apfel, eine riesige Flasche, eine riesige Brust, und wir sind die Säuglinge, die ewig auf etwas warten, ewig auf etwas hoffen und ewig enttäuscht werden. Unser Charakter ist darauf eingestellt, zu tauschen und Dinge in Empfang zu nehmen, zu handeln und zu konsumieren. Alles und jedes - geistige wie materielle Dinge - wird zu Objekten des Tausches und des Konsums.

Wie nicht anders zu erwarten, ist auch die Liebe vom Gesellschafts-Charakter des modernen Menschen geprägt. Automaten können nicht lieben, sie tauschen ihre persönlichen Vorzüge aus und hoffen auf ein faires Geschäft. Einer der signifikantesten Ausdrücke im Zusammenhang mit Liebe und besonders im Zusammenhang mit einer solchermaßen entfremdeten Ehe ist die Idee des »Teams«. In zahllosen Artikeln über die glückliche Ehe wird deren Idealform als ein reibungslos funktionierendes Team beschrieben. Diese Beschreibung unterscheidet sich kaum von der eines reibungslos funktionierenden Angestellten, der »ziemlich unabhängig«, zur Zusammenarbeit bereit, tolerant und gleichzeitig ehrgeizig und aggressiv sein sollte.

Dementsprechend soll der Ehemann, wie die Eheberater uns mitteilen, seine Frau »verstehen« und ihr eine Hilfe sein. Er soll ihr neues Kleid und ein schmackhaftes Gericht, das sie ihm vorsetzt, loben. Sie ihrerseits soll Verständnis dafür haben, wenn er müde und schlechtgelaunt heimkommt, sie soll ihm aufmerksam zuhören, wenn er über seine beruflichen Schwierigkeiten redet, und sich nicht ärgern, sondern es verständnisvoll aufnehmen, wenn er ihren Geburtstag vergißt. Beziehungen dieser Art laufen alle auf die gut geölte Beziehung zwischen zwei Menschen hinaus, die sich ihr ganzes Leben lang fremd bleiben, die nie zu einer Beziehung von Personmitte zu Personmitte gelangen, sondern sich lediglich höflich behandeln

und versuchen, es dem anderen etwas leichter zu machen. Bei dieser Auffassung von Liebe und Ehe kommt es in erster Linie darauf an, eine Zuflucht vor dem sonst unerträglichen Gefühl des Alleinseins zu finden. In der »Liebe« hat man endlich einen Hafen gefunden, der einen vor der Einsamkeit schützt. Man schließt zu zweit einen Bund gegen die Welt und hält dann diesen *égoïsme à deux* irrtümlich für Liebe und Vertrautheit.

Die Betonung des Teamgeistes, der gegenseitigen Toleranz usw. ist eine relativ neue Entwicklung. In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg hatte man eine andere Auffassung von der Liebe. Damals hielt man die gegenseitige sexuelle Befriedigung für die Grundlage einer befriedigenden Liebesbeziehung und besonders für die einer glücklichen Ehe. Man glaubte den Grund für die vielen unglücklichen Ehen darin gefunden zu haben, daß die Ehepartner es nicht verstanden, sich sexuell richtig aufeinander einzustellen, und führte dies darauf zurück, daß sie sich sexuell nicht »richtig« zu verhalten wußten, gab also der falschen sexuellen Technik des einen Partners oder beider Partner die Schuld. Um diesen Fehler zu »heilen« und den unglücklichen Partnern, die sich nicht lieben konnten, zu helfen, enthielten viele Bücher Weisungen und erteilten Belehrungen und Ratschläge, wie das sexuelle Verhalten zu korrigieren sei, und versprachen implizit oder explizit, daß Glück und Liebe sich dann schon einstellen würden. Die zugrundeliegende Idee war, daß die Liebe das Kind der sexuellen Lust sei und daß zwei Menschen sich lieben würden, wenn sie erst gelernt hätten, sich gegenseitig sexuell zu befriedigen. Es paßte in die allgemeine Illusion jener Zeit hinein, daß man annahm, durch Anwendung der richtigen Technik könne man nicht nur die technischen Probleme der industriellen Produktion, sondern auch alle menschlichen Probleme lösen. Man erkannte nicht, daß es genau umgekehrt ist.

Die Liebe ist nicht das Ergebnis einer adäquaten sexuellen Befriedigung, sondern das sexuelle Glück - ja sogar die

Erlernung der sogenannten sexuellen Technik - ist das Resultat der Liebe. Wenn diese These, abgesehen von den Beobachtungen im täglichen Leben, noch eines Beweises bedürfte, so würden die Psychoanalysen reichlich Material dafür liefern. Wenn man die am häufigsten auftretenden sexuellen Probleme untersucht - die Frigidität der Frau und mehr oder weniger schwere Formen psychisch bedingter Impotenz beim Mann -, so erkennt man, daß die Ursache dafür nicht in der mangelnden Kenntnis der richtigen Technik, sondern in den Hemmungen zu suchen ist, die es unmöglich machen zu lieben. Angst oder Haß gegenüber dem anderen Geschlecht liegen diesen Schwierigkeiten zugrunde, die einen Menschen hindern, sich ganz hinzugeben und aus dem Vertrauen auf den Sexualpartner heraus beim unmittelbaren körperlichen Kontakt spontan zu reagieren. Wenn ein sexuell gehemmter Mensch es fertigbringt, sich von seiner Angst oder seinem Haß freizumachen und auf diese Weise fähig wird zu lieben, dann sind seine sexuellen Probleme gelöst. Gelingt es ihm nicht, dann werden ihm auch noch so umfassende Kenntnisse über Sexualtechniken nicht helfen.

Während jedoch das aus der psychoanalytischen Therapie gewonnene Material darauf hinweist, daß es ein Irrtum ist, zu glauben, die Kenntnis der richtigen Sexualtechnik würde zu sexuellem Glück und zur Liebe führen, stand doch die dieser Meinung zugrundeliegende Annahme, die Liebe sei eine Begleiterscheinung der gegenseitigen sexuellen Befriedigung, stark unter dem Einfluß von Freuds Theorien. Für Freud war die Liebe im wesentlichen ein sexuelles Phänomen. »Die Erfahrung, daß die geschlechtliche (genitale) Liebe dem Menschen die stärksten Befriedigungserlebnisse gebe, müßte es nahegelegt haben, die Glücksbefriedigung im Leben auch weiterhin auf dem Gebiet der geschlechtlichen Beziehungen zu suchen, die genitale Erotik in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen« (S. Freud, 1930 a, S. 460).

Für Freud ist die Nächstenliebe ein Produkt der sexuellen Begierde, wobei jedoch der Sexualtrieb in einen »zielgehemmten Impuls« verwandelt ist. »Die zielgehemmte Liebe war eben ursprünglich vollsinnliche Liebe und ist es im Unbewußten des Menschen noch immer« (a.a.O., S. 462). Was das Glück des völligen Einsseins, das »ozeanische Gefühl« betrifft, das das Wesen des mystischen Erlebens ausmacht und das dem intensivsten Gefühl der Vereinigung mit einem anderen Menschen oder mit unseren Mitmenschen zugrunde liegt, so hat Freud es als pathologische Regression, als »Wiederherstellung des uneingeschränkten Narzißmus« der frühen Kindheit interpretiert (a.a.O., S. 430).

Es heißt nur noch einen Schritt weitergehen, wenn für Freud die Liebe an sich ein irrationales Phänomen ist. Für ihn gibt es keinen Unterschied zwischen irrationaler Liebe und der Liebe als Ausdruck der reifen Persönlichkeit. In seinen *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* (S. Freud, 1915 a) stellt er die Behauptung auf, die Übertragungsliebe unterscheide sich im wesentlichen nicht von dem »normalen« Phänomen der Liebe. Sich zu verlieben grenze stets ans Abnorme, gehe immer Hand in Hand mit Blindheit gegenüber der Wirklichkeit, es habe Zwangscharakter und sei eine Übertragung von Liebesobjekten der Kindheit. Als ein rationales Phänomen und als höchster Ausdruck der Reife war die Liebe für ihn kein Forschungsobjekt, da sie keine reale Existenz für ihn besaß.

Es wäre jedoch falsch, den Einfluß zu überschätzen, den Freuds Ideen auf die Auffassung ausübten, die Liebe sei das Resultat sexueller Anziehung oder - besser gesagt - sie sei *dasselbe* wie die im bewußten Gefühl reflektierte sexuelle Befriedigung. In Wirklichkeit sind die Zusammenhänge genau umgekehrt. Teilweise sind Freuds Ideen selbst vom Geist des neunzehnten Jahrhunderts beeinflußt; teils wurden sie durch den nach dem Ersten Weltkrieg herrschenden Zeitgeist populär. Sowohl die damals verbreiteten Anschauungen wie auch Freuds

Auffassungen waren erstens die Reaktion auf die strengen Moralbegriffe der Viktorianischen Zeit. Zweitens waren Freuds Ideen von dem damals vorherrschenden Menschenbild geprägt, das von der Struktur des Kapitalismus bestimmt war. Um zu beweisen, daß der Kapitalismus den natürlichen Bedürfnissen des Menschen entspricht, mußte man nachweisen, daß der Mensch von Natur aus auf Wettbewerb eingestellt und einer des anderen Feind ist. Während die Nationalökonomien dies mit dem unersättlichen Streben nach wirtschaftlichem Gewinn »bewiesen« und die Darwinisten es mit dem biologischen Gesetz vom Überleben des Tüchtigsten begründeten, kam Freud zum gleichen Resultat aufgrund der Annahme, daß der Mann von dem unstillbaren Verlangen erfüllt sei, alle Frauen sexuell zu erobern, und daß ihn nur der Druck der Gesellschaft davon abhalte. Die Folge war seiner Auffassung nach, daß die Männer aufeinander eifersüchtig sein müßten, und er nahm an, daß diese gegenseitige Eifersucht und der Konkurrenzkampf selbst dann noch fortbestehen würden, wenn alle gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gründe dafür verschwunden wären. (Der *einzig*e Schüler Freuds, der sich nie von seinem Meister trennte, der aber trotzdem in seinen letzten Lebensjahren seine Ansichten über die Liebe änderte, war Sándor Ferenczi. Eine ausgezeichnete Erörterung dieses Themas bietet I. de Forest, 1954.)

Schließlich war Freud in seinem Denken auch noch weitgehend von der im neunzehnten Jahrhundert herrschenden Richtung des Materialismus beeinflusst. Man glaubte, das Substrat aller geistigseelischen Erscheinungen sei in physiologischen Phänomenen zu suchen. Daher hat Freud Liebe, Haß, Ehrgeiz und Eifersucht sämtlich als Produkte der verschiedenen Formen des Sexualtriebs erklärt. Er erkannte nicht, daß die grundlegende Wirklichkeit die Totalität der menschlichen Existenz ist, die erstens durch die allen Menschen gemeinsame »menschliche Situation« und zweitens durch die Lebenspraxis

bestimmt ist, die ihrerseits durch die spezifische Struktur der Gesellschaft determiniert ist. (Marx hat mit seinem »historischen Materialismus« den entscheidenden Schritt vollzogen, der über diese Art von Materialismus hinausführt. Für ihn war nicht der Körper und auch nicht ein Trieb, etwa das Bedürfnis nach Nahrung oder Besitz, der Schlüssel zum Verständnis des Menschen, sondern der gesamte Lebensprozeß des Menschen, seine »Lebenspraxis«.) Nach Freud würde die volle und ungehemmte Befriedigung aller triebhaften Wünsche seelische Gesundheit und Glück verbürgen. Aber die klinischen Fakten zeigen unverkennbar, daß Männer - und Frauen -, die ihr Leben der hemmungslosen sexuellen Befriedigung widmen, nicht glücklich sind und sehr häufig unter schweren neurotischen Konflikten oder Symptomen leiden. Die völlige Befriedigung aller triebhaften Bedürfnisse ist nicht nur kein Fundament des Glücks, sie garantiert nicht einmal seelische Gesundheit. Freuds Idee konnte in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg nur deshalb so populär werden, weil sich im Geist des Kapitalismus gewisse Veränderungen vollzogen hatten. Das Hauptgewicht wurde nicht mehr auf das Sparen, sondern auf das Geldausgeben gelegt. Anstatt sich einzuschränken, um es wirtschaftlich zu etwas zu bringen strebte man jetzt nach möglichst großem Konsum auf einem sich ständig erweiternden Markt, wo der angsterfüllte automatisierte Einzelmensch seine Hauptbefriedigung fand. Die Befriedigung eines Wunsches unter keinen Umständen hinauszuschieben wurde im Bereich der Sexualität wie beim materiellen Konsum zum herrschenden Prinzip.

Es ist interessant, die Freudschen Begriffe, die dem Geist des Kapitalismus entsprechen, wie er zu Anfang unseres Jahrhunderts noch ungebrochen fortbestand, mit den theoretischen Begriffen eines der bedeutendsten zeitgenössischen Psychoanalytiker, des verstorbenen H. S. Sullivan, zu vergleichen. In Sullivans psychoanalytischem System finden wir im Gegensatz

zu dem von Freud eine strenge Unterscheidung zwischen Sexualität und Liebe.

Was versteht Sullivan unter Liebe und Intimität? »Intimität ist jene Situation zwischen zwei Menschen, welche es ermöglicht, alle Komponenten des persönlichen Wertes voll zur Geltung zu bringen. Dies erfordert eine Art der Beziehung, die ich als Kollaboration bezeichnen möchte, worunter ich die klar umrissene Anpassung des Verhaltens des einen Partners an die zum Ausdruck gebrachten Bedürfnisse des anderen Partners verstehe, mit dem Ziel einer immer mehr identischen, das heißt nahezu gegenseitigen Befriedigung, wobei immer ähnlichere Mittel angewandt werden, um dem anderen ein Gefühl der Sicherheit zu geben« (H. S. Sullivan, 1953, S. 246; hierzu ist zu bemerken, daß Sullivans Definition sich zwar auf die Störungen von Voradoleszenten bezieht, daß er aber von diesen als integrierenden Tendenzen spricht, die während der Voradoleszenz in Erscheinung treten und »die wir, wenn sie voll entwickelt sind, Liebe nennen«, und daß er sagt, diese Liebe in der Voradoleszenz stelle »den Anfang von etwas dar, was der vollentwickelten, psychiatrisch definierten Liebe sehr nahekommt«). Mit noch etwas einfacheren Worten hat Sullivan das Wesen der Liebe als eine Situation der Kollaboration bezeichnet, in der zwei Menschen das Gefühl haben: »Wir halten uns an die Spielregeln, um unser Prestige zu wahren und uns das Gefühl zu erhalten, anderen überlegen zu sein und gewisse Verdienste zu haben« (a.a.O.; eine andere Definition der Liebe, in der Sullivan sagt, die Liebe beginne damit, daß ein Mensch das Gefühl habe, daß die Bedürfnisse des anderen ebenso wichtig seien wie seine eigenen, ist weniger von der Marketing-Orientierung geprägt als die oben erwähnte Formulierung).

Genau wie Freuds Vorstellung von der Liebe dem patriarchalischen Mann im Sinne des Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts entspricht, bezieht sich Sullivans

Definition auf die Erfahrung der entfremdeten Marketing-Persönlichkeit des zwanzigsten Jahrhunderts. Es handelt sich um die Beschreibung eines *egoisme à deux* von zwei Menschen, die ihre beiderseitigen Interessen in einen Topf werfen und gegen eine feindliche und entfremdete Welt zusammenstehen. Tatsächlich gilt seine Definition der Intimität im Prinzip für das Gefühl eines jeden zusammenarbeitenden Teams, »in dem jeder sein Verhalten den zum Ausdruck gebrachten Bedürfnissen des anderen in der Verfolgung gemeinsamer Ziele anpaßt« (a.a.O.). (Bemerkenswert ist, daß Sullivan hier von *zum Ausdruck gebrachten* Bedürfnissen spricht, während man von der Liebe doch zum mindesten sagen müßte, daß sie eine Reaktion zweier Menschen auf ihre *unausgesprochenen* Bedürfnisse impliziert.)

Die Liebe als gegenseitige sexuelle Befriedigung und die Liebe als »Teamwork« und schützender Hafen vor der Einsamkeit sind die beiden »normalen« Formen des Verfalls der Liebe in der modernen westlichen Gesellschaft. Sie stellen die gesellschaftlich bedingte Pathologie der Liebe dar. Es gibt viele individuelle Formen pathologischer Liebe, die dazu führen, daß die Betroffenen bewußt leiden und die von Psychiatern und auch von einer immer größeren Zahl von Laien als neurotisch angesehen werden. Ich möchte im folgenden kurz ein paar Beispiele für diese Formen geben.

Grundvoraussetzung für die neurotische Liebe ist, daß einer der beiden »Liebenden« oder auch beide noch an eine Elternfigur gebunden sind und daß sie jetzt als Erwachsene die Gefühle, Erwartungen und Ängste, die sich auf den Vater oder die Mutter bezogen, auf die geliebte Person übertragen. Solche Menschen haben diese infantile Bezogenheit nie überwunden und suchen als Erwachsene nach ähnlichen effektiven Beziehungen. In diesen Fällen ist der Betreffende in seinem Gefühlsleben noch ein zwei- oder fünf- oder zwölfjähriges Kind, während er intellektuell und gesellschaftlich auf der Stufe seines wirklichen Alters steht. In schwierigen Fällen führt die

emotionale Unreife zu einer Beeinträchtigung der Leistungen innerhalb der Gesellschaft; in weniger schweren Fällen bleibt der Konflikt auf die Sphäre der intimen persönlichen Beziehungen beschränkt.

Mit folgendem Beispiel kommen wir noch einmal auf unsere Diskussion der mutter- oder vaterzentrierten Persönlichkeit zurück. Bei dieser heute häufig unzutreffenden neurotischen Liebesbeziehung handelt es sich um Männer, die in bezug auf ihre emotionale Entwicklung in ihrer infantilen Bindung an die Mutter steckengeblieben sind. Es sind Männer, die gleichsam nie von der Mutter entwöhnt wurden. Sie fühlen sich noch immer als Kinder; sie verlangen nach mütterlichem Schutz, nach mütterlicher Liebe, Wärme, Fürsorge und Bewunderung; sie brauchen die bedingungslose Liebe einer Mutter, eine Liebe, die ihnen aus keinem anderen Grund gegeben wird als dem, daß sie das Kind ihrer Mutter sind und daß sie hilflos sind. Solche Männer sind häufig recht zärtlich und charmant, wenn sie versuchen, eine Frau dazu zu bringen, sie zu lieben, und sie bleiben es sogar, nachdem sie ihr Ziel erreicht haben. Aber ihre Beziehung zu dieser Frau (wie übrigens zu allen anderen Menschen auch) bleibt oberflächlich und ohne Verantwortungsgefühl. Ihr Ziel ist, geliebt zu werden, nicht zu lieben. Solche Männer sind gewöhnlich recht eitel und haben mehr oder weniger versteckt den Kopf voll grandioser Ideen. Wenn sie die richtige Frau gefunden haben, fühlen sie sich sicher und aller Welt überlegen. Sie können dann sehr liebevoll und charmant sein, was der Grund dafür ist, daß man so oft auf sie hereinfällt. Wenn aber dann die Frau nach einiger Zeit ihren phantastischen Erwartungen nicht mehr entspricht, kommt es zu Konflikten und Verstimmungen. Wenn die Frau einen solchen Mann nicht ständig bewundert, wenn sie ihr eigenes Leben leben will, wenn sie selbst geliebt und beschützt werden möchte und wenn sie in extremen Fällen nicht bereit ist, ihm seine Liebesaffären mit anderen Frauen zu verzeihen (oder sogar ein bewunderndes

Interesse dafür zu bekunden), dann fühlt er sich zutiefst verletzt und enttäuscht und erklärt gewöhnlich dieses Gefühl damit, daß die Frau ihn nicht liebe und egoistisch und anmaßend sei. Alles, was nicht der Haltung einer liebenden Mutter gegenüber ihrem entzückenden Kind entspricht, wird ihr als mangelnde Liebe ausgelegt. Solche Männer verwechseln gewöhnlich ihr charmantes Verhalten, ihren Wunsch zu gefallen mit echter Liebe und kommen so zu dem Ergebnis, daß sie unfair behandelt werden. Sie halten sich für großartige Liebhaber und beklagen sich bitter über die Undankbarkeit ihres Liebespartners.

In seltenen Fällen kann ein solcher Mann, der von seiner Mutterbindung nicht loskommt, ohne schwere Störungen recht gut funktionieren. Wenn seine Mutter ihn tatsächlich auf eine übertrieben besorgte Weise geliebt hat (vielleicht als eine im Haus dominierende, aber nicht destruktive Frau), wenn er selbst eine Ehefrau vom gleichen mütterlichen Typ findet, wenn seine spezifischen Begabungen und Talente ihm die Möglichkeit geben, seinen Charme spielen zu lassen und bewundert zu werden (wie das gelegentlich bei erfolgreichen Politikern der Fall ist), dann ist er gesellschaftlich »gut angepaßt«, ohne jedoch je ein höheres Niveau der Reife zu erreichen. Aber unter weniger günstigen Bedingungen - und das kommt natürlich häufiger vor - wird sein Liebesleben, wenn nicht sogar sein Leben in der Gesellschaft, zu einer schweren Enttäuschung. Wenn dieser Persönlichkeitstyp sich im Stich gelassen fühlt, kommt es zu Konflikten, und er wird häufig von intensiver Angst und von Depressionen befallen.

Es gibt eine noch schwerere Form der Erkrankung, bei der die Mutterbindung noch tiefgehender und noch irrationaler ist. Auf dieser Ebene möchte der Betreffende nicht symbolisch in Mutters schützende Arme, nicht an ihre nährende Brust, sondern in ihren allempfangenden - und allzerstörenden - Schoß zurückkehren. Wenn es das Wesen der geistigseelischen Gesundheit ist, aus dem Mutterschoß in die Welt hineinzuwachsen, so ist

eine schwere seelische Erkrankung dadurch gekennzeichnet, daß der Betreffende sich zum Mutterschoß hingezogen fühlt, daß er davon wieder aufgesogen und aus dem Leben herausgenommen werden möchte. Zu einer derartigen Mutterbindung kommt es im allgemeinen, wenn Mütter ihre Kinder auf diese verschlingende und destruktive Weise an sich binden. Sie möchten - manchmal im Namen der Liebe, manchmal im Namen der Pflicht - das Kind, den Adoleszenten, den Mann in sich behalten; nur durch sie soll er atmen können; er soll, außer auf einem oberflächlichen sexuellen Niveau, nicht lieben können und alle anderen Frauen damit entwürdigen; er soll nicht frei und unabhängig sein, sondern ein ewiger Krüppel oder ein Verbrecher.

Dieser Aspekt der destruktiven, verschlingenden Mutter ist der negative Aspekt der Mutterfigur. Die Mutter kann das Leben geben, und sie kann es auch nehmen. Sie kann beleben und zerstören; sie kann Wunder der Liebe bewirken, und niemand kann so verletzen wie sie. Man findet diese beiden entgegengesetzten Aspekte der Mutter häufig in religiösen Bildnissen (zum Beispiel bei der Hindugöttin Kali) wie auch in Traumsymbolen.

Eine andere Form neurotischer Erkrankung findet sich bei Menschen mit einer überstarken Vaterbindung.

Ein solcher Fall liegt bei einem Mann vor, dessen Mutter kalt und reserviert ist, während der Vater (teilweise infolge der Gefühlskälte seiner Frau) seine ganze Liebe und sein ganzes Interesse auf den Sohn konzentriert. Er ist ein »guter Vater«, aber zugleich ist er autoritär. Wenn ihm das Verhalten seines Sohnes behagt, lobt er ihn, beschenkt er ihn und behandelt er ihn liebevoll; mißfällt ihm sein Sohn, so zieht er sich von ihm zurück oder tadelt ihn. Der Sohn, der keine andere Zuneigung erfährt als die seines Vaters, gerät in eine sklavische Abhängigkeit von ihm. Sein Hauptlebensziel ist dann, es dem Vater recht zu machen. Gelingt ihm das, so fühlt er sich

glücklich, sicher und zufrieden. Macht er jedoch einen Fehler, mißlingt ihm etwas oder gelingt es ihm nicht, dem Vater zu gefallen, so fühlt er sich klein und häßlich, ungeliebt und ausgestoßen. In seinem späteren Leben wird ein solcher Mensch eine Vaterfigur zu finden suchen, an die er sich in ähnlicher Weise anschließt. Sein ganzes Leben wird zu einer Folge von Höhe- und Tiefpunkten, je nachdem, ob es ihm gelingt, das Lob des Vaters zu bekommen. Solche Männer sind in ihrer gesellschaftlichen Laufbahn oft sehr erfolgreich. Sie sind gewissenhaft, zuverlässig, fleißig - vorausgesetzt, die Vaterfigur, die sie sich erwählt haben, versteht sie richtig zu behandeln. In ihren Beziehungen zu Frauen bleiben sie jedoch zurückhaltend und distanziert. Die Frau besitzt für sie keine zentrale Bedeutung, meist verachten sie sie ein wenig, was sie oft hinter der Maske eines väterlichen Interesses auf ein kleines Mädchen verbergen. Zu Anfang haben sie durch ihre Männlichkeit vielleicht Eindruck auf eine Frau gemacht, aber sie werden für die Frau, die sie heiraten, zu einer wachsenden Enttäuschung, wenn diese merkt, daß es ihr Schicksal ist, in bezug auf die Liebe ihres Mannes hinter der Vaterfigur, die in dessen Leben stets die Hauptrolle spielt, zurückstehen zu müssen; anders ist es, wenn sie zufällig selbst eine unaufgelöste Vaterbindung hat und deshalb mit einem Mann glücklich ist, der zu ihr eine Beziehung hat wie zu einem launischen Kind.

Komplizierter ist jene Art von neurotischen Störungen in der Liebe, die ihren Grund in einer anderen Elternkonstellation hat, nämlich dann, wenn Eltern einander nicht lieben, aber zu beherrscht sind, um sich zu streiten oder nach außen hin ihre mangelnde Befriedigung merken zu lassen. Ihre distanzierte Haltung macht, daß auch ihrer Beziehung zu ihren Kindern jede Spontaneität abgeht. Ein kleines Mädchen wächst dann in einer Atmosphäre der »Korrektheit« auf, in der es aber mit dem Vater oder der Mutter nie in engen Kontakt kommt, was es in Verwirrung und Angst versetzt. Es ist sich nie sicher, was die

Eltern fühlen oder denken; immer ist ein Element des Unbekannten, Mysteriösen in der Atmosphäre. Die Folge ist, daß das kleine Mädchen sich in seine eigene Welt abschließt und später in seinen Liebesbeziehungen die gleiche Haltung einnimmt.

Überdies führt dieses Sich-Zurückziehen zu einer intensiven Angst, zu dem Gefühl, keinen festen Boden unter den Füßen zu haben, und hat oft masochistische Tendenzen zur Folge, welche die einzige Möglichkeit sind, intensive Erregungen zu erleben. Oft wäre es solchen Frauen lieber, ihr Mann würde ihnen eine Szene machen und brüllen, als daß er sich immer so normal und vernünftig verhält, weil das wenigstens die Last der Spannung und Angst von ihnen nehmen würden. Nicht selten provozieren sie solche Szenen, um die quälende Spannung zu beenden, die eine affektive Gleichgültigkeit hervorruft.

Ich möchte nun im folgenden auf andere häufige Formen irrationaler Liebe zu sprechen kommen, ohne jedoch die ihnen zugrundeliegenden spezifischen Faktoren aus der Kindheitsentwicklung zu analysieren.

Eine Form der Pseudoliebe, die nicht selten ist und oft als die »große Liebe« erlebt wird (und die noch öfter in rührenden Filmen und Romanen dargestellt wird), ist die *abgöttische Liebe*. Wenn jemand noch nicht das Niveau erreicht hat, wo er ein Gefühl der Identität, des Ich-Seins hat, das sich auf die produktive Entfaltung seiner eigenen Kräfte gründet, neigt er dazu, die geliebte Person zu »vergöttern«. Er wird dann seinen eigenen Kräften entfremdet und projiziert sie auf die geliebte Person, die er als das *summum bonum*, als Inbegriff aller Liebe, allen Lichts und aller Seligkeit verehrt. Bei diesem Prozeß beraubt er sich völlig des Gefühls von eigener Stärke und verliert sich in der Geliebten, anstatt sich in ihr zu finden. Da in der Regel niemand auf die Dauer die Erwartungen eines so abgöttisch Liebenden erfüllen kann, muß es zu Enttäuschungen kommen, und man sucht sich mit einem neuen Idol zu

entschädigen, manchmal in einem nicht endenden Kreislauf. Kennzeichnend für diese Liebe ist die Intensität und Plötzlichkeit des Liebeserlebnisses. Oft wird diese abgöttische Liebe als die wahre große Liebe bezeichnet. Aber während sie angeblich der Inbegriff einer intensiven, tiefen Liebe ist, spricht aus ihr in Wirklichkeit nur der Hunger und die Verzweiflung des abgöttisch Liebenden. Es braucht wohl nicht besonders erwähnt zu werden, daß nicht selten zwei Menschen in einer gegenseitigen abgöttischen Liebe zusammenfinden, die in Extremfällen das Bild einer *folie à deux* bietet.

Eine andere Form der Pseudoliebe könnte man als *sentimentale Liebe* bezeichnen. Das Wesentliche dabei ist, daß die Liebe nur in der Phantasie und nicht im Hier und Jetzt in einer Beziehung mit einem realen anderen Menschen erlebt wird. Die am weitesten verbreitete Form dieser Art Liebe findet man in der Ersatzbefriedigung, die der Konsument von Liebesfilmen, von Liebesgeschichten in Zeitschriften und von Liebesliedern erlebt. Alle unerfüllten Sehnsüchte nach Liebe, Vereinigung und menschlicher Nähe finden im Konsum dieser Produkte ihre Befriedigung. Ein Mann und eine Frau, die in der Beziehung zu ihrem Ehepartner nie fähig waren, die Mauer des Getrenntseins zu überwinden, sind zu Tränen gerührt, wenn sie die glückliche oder unglückliche Liebesgeschichte eines Paares auf der Filmleinwand miterleben. Für viele Paare sind diese Vorführungen auf der Leinwand die einzige Gelegenheit, Liebe zu erleben - nicht Liebe zueinander, sondern als gemeinsame Zuschauer bei der »Liebe« anderer Leute. Solange die Liebe ein Tagtraum ist, können sie an ihr teilhaben, sobald sie aber Wirklichkeit wird und es sich nun um die Beziehung zwischen zwei realen Menschen handelt, erstarren sie zu Eis. Ein anderer Aspekt der sentimental Liebe ist der, daß sie vom gegenwärtigen Zustand der Liebe absieht. Da kann es vorkommen, daß ein Paar tief gerührt den Erinnerungen an seine verfllossene Liebe nachhängt, obgleich sie damals, als die Vergangenheit

Gegenwart war, gar keine Liebe füreinander empfanden oder nur vom Glück zukünftiger Liebe phantasierten. Wie viele Verlobte oder Jungvermählte träumen vom künftigen Liebesglück und fangen bereits jetzt an, sich leid zu werden. Diese Tendenz paßt zur allgemeinen Einstellung, die für den modernen Menschen kennzeichnend ist. Er lebt in der Vergangenheit oder in der Zukunft, aber nicht in der Gegenwart. Er erinnert sich wehmütig an seine Kindheit und an seine Mutter, oder er schmiedet glückverheißende Pläne für die Zukunft.

Ob die Liebe aus zweiter Hand erfahren wird, indem man an den erfundenen Erlebnissen anderer teilnimmt, oder ob man sie aus der Gegenwart in die Vergangenheit oder Zukunft entrückt, immer dient diese abstrahierende und entfremdete Form der Liebe als Droge, die die Schmerzen der Wirklichkeit, das Alleinsein und die Abgetrenntheit des einzelnen lindert.

Bei einer anderen Form der neurotischen Liebe werden Projektionsmechanismen angewendet, um den eigenen Problemen aus dem Weg zu gehen und sich statt dessen mit den Fehlern und Schwächen der »geliebten« Person zu beschäftigen. Die einzelnen Menschen verhalten sich in dieser Hinsicht sehr ähnlich wie Gruppen, Nationen oder Religionen. Sie haben ein feines Gespür auch für unwesentliche Mängel des anderen und übersehen dabei mit fröhlicher Unbekümmertheit die eigenen - immer darauf bedacht, dem anderen Vorwürfe zu machen oder ihn zu erziehen. Wenn bei einem Paar das alle beide tun - wie es oft der Fall ist -, verwandelt sich ihre Liebesbeziehung in eine Beziehung gegenseitiger Projektionen. Wenn ich herrschsüchtig, unentschlossen oder habgierig bin, werfe ich es meinem Partner vor, um ihn - je nach meinem Charakter entweder davon zu heilen oder dafür zu strafen. Der andere tut dasselbe, und auf diese Weise gelingt es beiden, die eigenen Probleme zu übersehen, und sie unternehmen daher auch keinerlei Schritte, die ihnen in ihrer eigenen Entwicklung weiterhelfen würden.

Eine weitere Form der Projektion ist die Projektion der eigenen Probleme auf die Kinder. Gar nicht selten können wir derartige Projektionen bereits bei dem Wunsch nach eigenen Kindern beobachten. In solchen Fällen entspricht der Wunsch nach Kindern in erster Linie dem Bestreben, das eigene Existenzproblem auf das Leben der Kinder zu projizieren. Wenn jemand das Gefühl hat, daß es ihm nicht gelungen ist, seinem Leben einen Sinn zu geben, versucht er, den Sinn seines Lebens im Leben seiner Kinder zu finden. Aber dieses wird zwangsläufig für einen selbst *und* hinsichtlich der Kinder scheitern. Für einen selbst scheitert es, weil jeder sein Existenzproblem nur für sich selbst lösen und sich dabei keines Stellvertreters bedienen kann; hinsichtlich der Kinder scheitert es, weil es einem eben an jenen Eigenschaften fehlt, die man brauchte, um die Kinder auf deren eigener Suche nach einer Antwort anleiten zu können. Kinder müssen auch für Projektionen herhalten, wenn es darum geht, eine unglückliche Ehe aufzulösen. Das Hauptargument, das die Eltern in dieser Situation zur Hand haben, lautet, daß sie sich nicht trennen könnten, weil sie die Kinder nicht der Segnungen eines intakten Elternhauses berauben wollen. Bei jeder genaueren Untersuchung würde sich jedoch herausstellen, daß die spannungsgeladene, unglückliche Atmosphäre einer solchen »intakten« Familie den Kindern mehr schadet als ein offener Bruch, der sie wenigstens lehrt, daß der Mensch in der Lage ist, eine unerträgliche Situation durch einen mutigen Entschluß zu beenden.

Noch ein anderer häufiger Irrtum ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, nämlich die Illusion, Liebe bedeute notwendigerweise, daß es niemals zu Konflikten komme. Genauso wie Menschen gewöhnlich meinen, Schmerz und Traurigkeit müßten unter allen Umständen vermieden werden, so glauben sie auch, Liebe bedeute das Fehlen jeglicher Konflikte. Sie haben auch allen Grund zu dieser Annahme, weil

die Streitigkeiten in ihrer Umgebung offenbar nichts als destruktive Auseinandersetzungen sind, die keinem der Beteiligten irgendeinen Nutzen bringen. Die Ursache hierfür ist jedoch, daß die »Konflikte« der meisten Menschen in Wirklichkeit Versuche darstellen, den *wirklichen* Konflikten auszuweichen. Es sind Meinungsverschiedenheiten über geringfügige, nebensächliche Dinge, die sich ihrer Natur nach nicht dazu eignen, etwas klarzustellen oder zu einer Lösung zu kommen. Wirkliche Konflikte zwischen zwei Menschen, die nicht dazu dienen, etwas zu verdecken oder auf den anderen zu projizieren, sondern die in der Tiefenschicht der inneren Wirklichkeit, zu der sie gehören, erlebt werden, sind nicht destruktiv. Sie dienen der Klärung und führen zu einer Katharsis, aus der beide Partner wissender und gestärkt hervorgehen. Damit kommen wir wieder auf etwas zurück, das wir bereits dargelegt haben.

Liebe ist nur möglich, wenn sich zwei Menschen aus der Mitte ihrer Existenz heraus miteinander verbinden, wenn also jeder sich selbst aus der Mitte seiner Existenz heraus erlebt. Nur dieses »Leben aus der Mitte« ist menschliche Wirklichkeit, nur hier ist Lebendigkeit, nur hier ist die Basis für Liebe. Die so erfahrene Liebe ist eine ständige Herausforderung; sie ist kein Ruheplatz, sondern bedeutet, sich zu bewegen, zu wachsen, zusammenzuarbeiten. Ob Harmonie waltet, oder ob es Konflikte gibt, ob Freude oder Traurigkeit herrschen, ist nur von sekundärer Bedeutung gegenüber der grundlegenden Tatsache, daß zwei Menschen sich vom Wesen ihres Seins her erleben, daß sie miteinander eins sind, indem sie mit sich selbst eins sind, anstatt vor sich selber auf der Flucht zu sein. Für die Liebe gibt es nur einen Beweis: die Tiefe der Beziehung und die Lebendigkeit und Stärke in jedem der Liebenden. Das allein ist die Frucht, an der die Liebe zu erkennen ist.

Ebensowenig wie Automaten einander lieben können, können sie Gott lieben. Der *Verfall der Gottesliebe* hat die gleichen

Ausmaße angenommen wie der Verfall der Menschenliebe. Die Tatsache steht in schreiendem Widerspruch zu der Idee, daß wir in der gegenwärtigen Epoche eine religiöse Wiedergeburt erleben. Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Von gewissen Ausnahmen abgesehen, erleben wir einen Rückfall in eine götzdienende Gottesvorstellung und die Umwandlung der Liebe zu Gott in eine Beziehung, die zu einer entfremdeten Charakterstruktur paßt. Die Regression auf eine götzenhafte Gottesvorstellung ist leicht zu erkennen. Die Menschen haben Angst, sie besitzen weder Grundsätze noch Glauben und finden sich ohne Ziel, außer dem einen, immer weiter voranzukommen. Daher bleiben sie Kinder, um hoffen zu können, daß Vater oder Mutter ihnen schon zu Hilfe kommen werden, wenn sie Hilfe brauchen.

Es ist zwar wahr, daß in religiösen Kulturen wie der des Mittelalters der Durchschnittsmensch in Gott auch einen hilfreichen Vater und eine Mutter gesehen hat; gleichzeitig aber nahm er Gott ernst in dem Sinn, daß es das letzte Ziel seines Lebens ist, nach Gottes Geboten zu leben, und daß die Erlangung des »Heils« sein höchstes Anliegen ist, dem er alle anderen Betätigungen unterordnet. Heute ist von solchem Bemühen nichts zu merken. Das tägliche Leben wird streng von allen religiösen Wertvorstellungen getrennt. Man widmet es dem Streben nach materiellem Komfort und nach Erfolg auf dem Personalmarkt. Die Grundsätze, auf die unsere weltlichen Bemühungen sich gründen, sind Gleichgültigkeit und Egoismus (wobei letzterer oft als »Individualismus« oder als »individuelle Initiative« bezeichnet wird). Menschen aus wahrhaft religiösen Kulturen kann man mit achtjährigen Kindern vergleichen, die zwar noch einen Vater brauchen, der ihnen hilft, die aber schon damit anfangen, sich seine Lehren und Prinzipien selbst zu eigen zu machen. Der heutige Mensch ist eher wie ein dreijähriges Kind, das nach dem Vater ruft, wenn es ihn braucht, aber das sich sonst durchaus selbst genug ist, wenn es nur spielen kann.

In dieser Hinsicht befinden wir uns in einer infantilen Abhängigkeit von einem anthropomorphen Gottesbild. Wir denken dabei nicht daran, unser Leben entsprechend Gottes Geboten zu ändern, und stehen daher einem primitiven Götzendienst treibenden Stamm näher als der religiösen Kultur des Mittelalters. Andererseits weist unsere religiöse Situation Züge auf, die neu sind und die nur unsere heutige westliche kapitalistische Gesellschaft kennzeichnen. Ich kann mich hier auf Feststellungen beziehen, die ich bereits an früherer Stelle in diesem Buch gemacht habe. Der moderne Mensch hat sich in eine Ware verwandelt; er erlebt seine Lebensenergie als Investition, mit der er entsprechend seiner Stellung und seiner Situation auf dem Personalmarkt einen möglichst hohen Profit erzielen möchte. Er ist sich selbst, seinen Mitmenschen und der Natur entfremdet. Sein Hauptziel ist, mit seinen Fertigkeiten, seinem Wissen und sich selbst, kurz: mit seiner »Persönlichkeit«, ein möglichst gutes Geschäft zu machen mit anderen, die genau wie er an einem fairen und gewinnbringenden Tauschhandel interessiert sind. Sein Leben hat kein Ziel außer dem einen: voranzukommen; keinen Grundsatz außer dem einen: ein faires Tauschgeschäft zu machen; und er kennt keine Befriedigung außer der einen: zu konsumieren. Was kann der Gottesbegriff unter diesen Umständen noch bedeuten? Seine ursprüngliche religiöse Bedeutung hat sich so gewandelt, daß er jetzt in die entfremdete Kultur des Erfolgs hineinpaßt. In jüngster Zeit hat man in der religiösen »Erneuerung« den Glauben an Gott in eine psychologische Methode umgewandelt, die einen für den Konkurrenzkampf noch besser ausrüsten soll. Die Religion verbündet sich mit der Autosuggestion und der Psychotherapie, um dem Menschen bei seinen Geschäften behilflich zu sein. In den zwanziger Jahren hatte man Gott noch nicht bemüht, um seine »Persönlichkeit« aufzupolieren. Der Bestseller von 1938, Dale Carnegies *How to Win Friends and Influence People* (Wie man Freunde gewinnt und Menschen

beeinflußt), blieb auf streng weltlicher Ebene. Heute hat unser berühmtester Bestseller *The Power of Positive Thinking* (Die Macht des positiven Denkens) von Pfarrer N. V. Peale die Funktion von Carnegies Buch übernommen. In diesem religiösen Buch wird nicht einmal gefragt, ob unser Hauptinteresse, das dem Erfolg gilt, auch dem Geist des monotheistischen Glaubens entspricht. Ganz im Gegenteil wird dieses höchste Ziel niemals angezweifelt. Der Glaube an Gott und das Gebet werden als ein Mittel empfohlen, seine Erfolgsmöglichkeiten noch zu vergrößern. Genauso wie moderne Psychiater dem Angestellten empfehlen, glücklich zu sein, um anziehender auf die Kundschaft zu wirken, gibt es Geistliche, die den Rat geben, Gott zu lieben, um erfolgreicher zu werden. »Mache Gott zu deinem Partner« bedeutet, man solle Gott zu seinem Geschäftspartner machen, anstatt eins mit Gott zu werden in Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit. Genauso wie die biblische Nächstenliebe durch die unpersönliche Fairneß ersetzt wurde, hat man Gott in einen weit entfernten Generaldirektor der Universum GmbH verwandelt. Man weiß zwar, daß es ihn gibt, er schmeißt den Laden (wenngleich der Laden vermutlich auch ohne ihn laufen würde), man bekommt ihn nie zu sehen, aber man erkennt ihn als Chef an, und man tut seine Pflicht.

Die Praxis der Liebe

Nachdem wir uns bisher mit dem theoretischen Aspekt der Kunst des Liebens befaßt haben, stehen wir jetzt vor dem weit schwierigeren Problem, wie man die Kunst des Liebens in die Praxis umsetzen kann. Kann man überhaupt etwas über die Ausübung einer Kunst lernen, außer indem man sie selbst ausübt?

Das Problem wird dadurch noch komplizierter, daß heute die meisten Menschen - und demnach auch die Leser dieses Buches - erwarten, daß man ihnen Doityourself-Rezepte gibt, was in unserem Fall heißt, daß sie eine praktische Anleitung in der Kunst des Liebens erwarten. Ich fürchte, daß jeder, der das von diesem letzten Kapitel erwartet, schwer enttäuscht sein wird. Lieben ist eine persönliche Erfahrung, die jeder nur für sich allein haben kann; tatsächlich gibt es ja auch kaum jemand, der diese Erfahrung nicht wenigstens in rudimentärer Form als Kind, als Adolescent oder als Erwachsener gehabt hätte. Wenn wir hier die Praxis der Liebe diskutieren, so können wir nur ihre Prämissen erörtern, die Wege, die zu ihr hinführen, und wie man sich in bezug auf diese Prämissen und Zugangswege zu verhalten hat. Die Schritte zu diesem Ziel hin kann jeder nur für sich allein tun, und die Diskussion endet, bevor der entscheidende Schritt getan ist. Dennoch glaube ich, daß die Diskussion der Zugangswege helfen könnte, die Kunst beherrschen zu lernen - wenigstens denen, die keine fertigen Rezepte erwarten.

Die Ausübung einer jeden Kunst hat gewisse allgemeine Voraussetzungen, ganz gleich ob es sich um die Tischlerkunst, die Medizin oder die Kunst der Liebe handelt. Vor allem erfordert die Ausübung einer Kunst *Disziplin*. Ich werde es nie zu etwas bringen, wenn ich nicht diszipliniert vorgehe. Tue ich

nur dann etwas, wenn ich gerade »in Stimmung« bin, so kann das für mich ein nettes oder unterhaltsames Hobby sein, doch niemals werde ich in dieser Kunst ein Meister werden. Aber es geht nicht nur um die Disziplin bei der Ausübung einer bestimmten Kunst (zum Beispiel darum, sich jeden Tag einige Stunden lang darin zu üben), sondern man sollte sich in seinem gesamten Leben um Disziplin bemühen. Man sollte meinen, für den modernen Menschen sei nichts leichter zu lernen als Disziplin. Verbringt er nicht täglich acht Stunden auf denkbar disziplinierte Weise bei seinem Job, den er nach einer strengen Routine erledigt? Tatsächlich jedoch zeigt der moderne Mensch außerhalb der Sphäre seiner Berufsarbeit nur äußerst wenig Selbstdisziplin. Wenn er nicht arbeitet, möchte er faulenzern und sich herumräkeln oder - etwas netter ausgedrückt - sich »entspannen«. Daß man faulenzern möchte, ist aber größtenteils nichts anderes als eine Reaktion darauf, daß unser Leben durch und durch zur Routine geworden ist. Eben weil der Mensch sich acht Stunden am Tag gezwungen sieht, seine Energie auf Zwecke zu verwenden, die nicht seine eigenen sind, bei einer Arbeitsweise, die er sich nicht selbst aussuchen kann, sondern die ihm vom Arbeitsrhythmus vorgeschrieben wird, begehrt er auf, und sein Aufbegehren nimmt die Form eines kindlichen Sichgehenlassens an. Außerdem ist er im Kampf gegen autoritäre Systeme mißtrauisch geworden gegen jede Art von Disziplin, ganz gleich, ob sie ihm von einer irrationalen Autorität aufgezwungen wird oder ob er sie sich vernünftigerweise selbst auferlegen sollte. Ohne Disziplin aber wird das Leben zersplittert und chaotisch, und es fehlt ihm an Konzentration.

Daß diese *Konzentration* eine unumgängliche Vorbedingung für die Meisterschaft in einer Kunst ist, bedarf kaum eines Beweises. Jeder, der jemals eine Kunst zu erlernen versuchte, weiß das. Trotzdem ist aber die Konzentration in unserer Kultur sogar noch seltener als die Selbstdisziplin. Ganz im Gegenteil

führt unsere Kultur zu einer unkonzentrierten, zerstreuten Lebensweise, für die es kaum eine Parallele gibt. Man tut vielerlei gleichzeitig. Zu gleicher Zeit liest man, hört man Radio, redet, raucht, ißt und trinkt. Wir sind die Konsumenten mit dem stets geöffneten Mund, begierig und bereit, alles zu verschlingen - Bilder, Schnaps und Wissen. Dieser Mangel an Konzentration kommt auch darin deutlich zum Ausdruck, daß es uns schwerfällt, mit uns allein zu sein. Stillzusitzen, ohne zu reden, zu rauchen, zu lesen und zu trinken, ist den meisten Menschen unmöglich. Sie werden nervös und zappelig und müssen etwas tun - mit dem Mund oder den Händen. Das Rauchen ist eines der Symptome dieses Mangels an Konzentrationsfähigkeit; es beschäftigt Hände, Mund, Augen und Nase zugleich.

Eine dritte Voraussetzung ist die *Geduld*. Wiederum weiß jeder, der jemals eine Kunst zu meistern versuchte, daß man Geduld haben muß, wenn man etwas erreichen will. Wenn man auf rasche Erfolge aus ist, lernt man eine Kunst nie. Aber für den modernen Menschen ist es ebenso schwer, Geduld zu haben, wie Disziplin und Konzentration aufzubringen. Unser gesamtes Industriesystem ist genau dem Gegenteil förderlich: der Geschwindigkeit. Alle unsere Maschinen sind auf Geschwindigkeit hin konstruiert; Auto und Flugzeug bringen uns schnell zu unserem Bestimmungsort - je schneller, um so besser. Die Maschine, die die gleiche Quantität in der halben Zeit produziert, ist doppelt so gut wie die ältere, langsamere. Natürlich hat das wichtige wirtschaftliche Gründe. Aber wie auf so vielen anderen Gebieten werden auch hier menschliche Werte von wirtschaftlichen Gesichtspunkten bestimmt. Was für die Maschine gut ist, muß auch für den Menschen gut sein - so lautet der logische Schluß. Der moderne Mensch meint, er würde etwas verlieren - nämlich Zeit -, wenn er nicht alles schnell erledigt; und dann weiß er nicht, was er mit der gewonnenen Zeit anfangen soll - und er schlägt sie tot.

Schließlich gehört auch noch zu den Vorbedingungen für die Erlernung einer Kunst, daß es einem sehr wichtig ist, darin Meister zu werden. Wenn die Kunst dem Lehrling nicht von großer *Wichtigkeit* ist, wird er sie nie erlernen. Er wird bestenfalls ein guter Dilettant, aber niemals ein Meister darin werden. Es ist dies auch für die Kunst der Liebe eine ebenso wichtige Vorbedingung wie für jede andere Kunst. Es sieht aber so aus, als ob in der Kunst des Liebens noch mehr als in anderen Künsten die Dilettanten gegenüber den Meistern in der Überzahl wären.

Im Hinblick auf die allgemeinen Voraussetzungen für die Erlernung einer Kunst ist noch ein weiterer Punkt zu erwähnen. Man lernt anfangs eine Kunst nicht direkt, sondern sozusagen auf indirekte Weise. Man muß oft zuerst eine große Anzahl anderer Dinge lernen, die scheinbar nur wenig damit zu tun haben, bevor man mit der eigentlichen Kunst anfangt. Ein Tischlerlehrling lernt zunächst einmal hobeln; ein angehender Pianist übt zunächst Tonleitern; ein Lehrling in der Zen-Kunst des Bogenschießens fängt mit Atemübungen an. (Um ein Bild von der Konzentration, Disziplin, Geduld und Hingabe zu gewinnen, die zur Erlernung einer Kunst erforderlich sind, möchte ich den Leser auf Herrigels *Zen in der Kunst des Bogenschießens* [E. Herrigel, 1960] hinweisen.) Wenn man in irgendeiner Kunst zur Meisterschaft gelangen will, muß man ihr sein ganzes Leben widmen oder es doch wenigstens darauf ausrichten. Unsere gesamte Persönlichkeit muß zu einem Instrument zur Ausübung der Kunst werden und muß je nach den speziellen Funktionen, die es zu erfüllen gilt, in Form gehalten werden. Bezüglich der Kunst des Liebens bedeutet das, daß jeder, der ein Meister in dieser Kunst werden möchte, in jeder Phase seines Lebens Disziplin, Konzentration und Geduld *praktisch üben* muß.

Wie übt man sich in Disziplin? Unsere Großväter wären weit besser in der Lage gewesen, diese Frage zu beantworten. Sie

hätten uns empfohlen, morgens früh aufzustehen, keinen unnötigen Luxus zu treiben und hart zu arbeiten. Diese Art von Disziplin hatte jedoch auch ihre offensichtlichen Nachteile. Sie war starr und autoritär, sie stellte die Tugenden der Genügsamkeit und Sparsamkeit in den Mittelpunkt und war in vieler Hinsicht lebensfeindlich. Aber als Reaktion auf diese Art von Disziplin besteht heute in zunehmendem Maße die Tendenz, jeder Art von Disziplin mit Argwohn zu begegnen und in einem undisziplinierten, trügen Sichgehenlassen einen Ausgleich für die Routine zu suchen, die uns während unseres achtstündigen Arbeitstages aufgezwungen wird. Morgens regelmäßig zur gleichen Zeit aufstehen, sich täglich eine bestimmte Zeit mit Tätigkeiten wie Meditieren, Lesen, Musik hören und Spaziergehen beschäftigen; nicht über ein gewisses Mindestmaß hinaus Ablenkung durch Kriminalromane und Filme suchen und nicht zuviel essen und trinken, das wären einige auf der Hand liegende Grundregeln. Wesentlich ist jedoch, daß man Disziplin nicht wie etwas übt, das einem von außen aufgezwungen wird, sondern daß sie zum Ausdruck des eigenen Willens wird, daß man sie als angenehm empfindet und daß man sich allmählich ein Verhalten angewöhnt, das man schließlich vermissen würde, wenn man es wieder aufgeben sollte. Es gehört zu den bedauerlichen Aspekten unserer westlichen Auffassung von Disziplin (wie übrigens von jeder Tugend), daß man sie für recht mühsam hält und daß man meint, sie könne nur etwas »Gutes« sein, wenn sie einem schwerfällt. Der Osten hat schon vor langer Zeit erkannt, daß das, was dem Menschen guttut - seinem Körper und seiner Seele -, ihm auch angenehm sein muß, auch wenn zu Anfang einige Widerstände zu überwinden sind.

Sich zu konzentrieren ist in unserer Kultur noch weit schwieriger, wo alles der Konzentrationsfähigkeit entgegenzuwirken scheint. Der wichtigste Schritt dazu ist, zu lernen, mit sich selbst allein zu sein, ohne zu lesen, Radio zu hören, zu

rauchen oder zu trinken. Tatsächlich bedeutet sich konzentrieren zu können dasselbe wie mit sich allein sein zu können - und ebendiese Fähigkeit ist eine Vorbedingung für die Fähigkeit zu lieben. Wenn ich an einem anderen Menschen hänge, weil ich nicht auf eigenen Füßen stehen kann, kann er vielleicht mein Lebensretter sein, aber unsere Beziehung ist keine Liebe. Paradoxerweise ist die Fähigkeit, allein sein zu können, die Vorbedingung für die Fähigkeit zu lieben. Jeder, der versucht, mit sich allein zu sein, wird entdecken, wie schwer das ist. Er wird eine innere Unruhe verspüren, wird zappelig werden und sogar Angst bekommen. Er wird bald keine Lust mehr haben, mit dieser Übung fortzufahren, und wird die Unlust damit rationalisieren, daß es ja doch keinen Wert habe, daß es dummes Zeug sei, daß es zuviel Zeit in Anspruch nehme und dergleichen Gründe mehr. Außerdem wird er beobachten, daß ihm allerlei Gedanken durch den Kopf gehen und von ihm Besitz ergreifen. Er wird merken, daß er Pläne für den restlichen Teil des Tages macht, daß er über irgendwelche beruflichen Schwierigkeiten nachdenkt oder darüber, wo er den Abend verbringen könnte. Er wird sich den Kopf mit vielen Dingen füllen, statt sich einmal davon zu befreien. Dabei können ein paar sehr einfache Übungen helfen, wie zum Beispiel in entspannter Haltung (ohne sich zu räkeln, aber auch nicht verkrampft) dasitzen, die Augen schließen, versuchen, sich eine weiße Fläche vorzustellen und dabei alle störenden Bilder und Gedanken auszuschalten. Dann sollte man das eigene Atmen verfolgen; man sollte nicht darüber nachdenken und es auch nicht gewaltsam beeinflussen, sondern es einfach verfolgen - und es auf diese Weise »spüren«. Ferner sollte man versuchen, sein »Ich« zu erfüllen; Ich = mein Selbst als Zentrum all meiner Kräfte, als Schöpfer meiner Welt. Solche Konzentrationsübungen sollte man jeden Morgen wenigstens zwanzig Minuten lang machen (wenn möglich, noch länger) sowie allabendlich vor dem Schlafengehen. (Während dies in den östlichen Kulturen, vor allem in der indischen, in Theorie

und Praxis schon immer eine beträchtliche Rolle spielt, verfolgt man in den letzten Jahren auch im Westen ähnliche Ziele. Die wichtigste Schule ist meiner Ansicht nach die von Gindler, deren Ziel es ist, ein Gefühl für den eigenen Körper zu erwerben. Zur Gindler-Methode vgl. auch Charlotte Seivers Beitrag in ihren Vorlesungen und Kursen an der New Yorker *New School*.)

Neben solchen Übungen sollte man lernen, sich bei allem, was man tut, zu konzentrieren: wenn man Musik hört, ein Buch liest, sich mit jemand unterhält oder eine Aussicht bewundert. Nur das, was wir in diesem Augenblick tun, darf uns interessieren, und wir müssen uns ihm ganz hingeben. Wenn man sich so auf etwas konzentriert, spielt es kaum eine Rolle, *was* man tut. Dann nehmen alle Dinge, die wichtigen wie die unwichtigen, eine neue Dimension in der Wirklichkeit an, weil wir ihnen unsere volle Aufmerksamkeit schenken. Wenn man lernen will, sich zu konzentrieren, sollte man triviale Unterhaltungen, das heißt solche, die nicht echt sind, möglichst meiden. Wenn zwei Menschen miteinander über das Wachstum eines Baumes, den sie beide kennen, oder über den Geschmack des Brotes, das sie gerade gegessen haben, oder über ein gemeinsames berufliches Erlebnis reden, so kann eine solche Unterhaltung durchaus relevant sein, vorausgesetzt, daß sie das, worüber sie reden, wirklich erlebt haben und sich nicht auf abstrakte Weise damit befassen; andererseits kann sich eine Unterhaltung um Politik oder um religiöse Fragen drehen und trotzdem trivial sein. Dies ist der Fall, wenn beide Gesprächspartner in Gemeinplätzen miteinander reden und bei dem, was sie sagen, mit dem Herzen nicht dabei sind. Hinzuzufügen wäre noch, daß man nicht nur keine trivialen Unterhaltungen führen, sondern daß man auch schlechte Gesellschaft möglichst meiden sollte. Unter schlechter Gesellschaft verstehe ich nicht nur lasterhafte und destruktive Menschen; ihnen sollte man aus dem Weg gehen, weil sie eine

vergiftete und deprimierende Atmosphäre um sich verbreiten. Ich meine auch die Gesellschaft von Menschen, die innerlich abgestorben sind, deren Seele tot ist, obgleich ihr Körper noch lebt, von Menschen, deren Gedanken und deren Unterhaltung trivial sind, die schwätzen, anstatt zu reden, und die Gemeinplätze statt eigene Gedanken vorbringen. Freilich ist es nicht immer möglich, die Gesellschaft solcher Leute zu meiden, und es ist auch gar nicht notwendig. Wenn man ihnen nicht in der erwarteten Weise mit Gemeinplätzen und Belanglosigkeiten antwortet, sondern unmittelbar und menschlich reagiert, wird man oft erleben, daß auch sie ihr Verhalten ändern, und das oft aufgrund des Überraschungseffekts, den der Schock des Unerwarteten bei ihnen auslöst.

Auf andere konzentriert zu sein heißt vor allem, zuhören zu können. Die meisten hören sich an, was andere sagen, oder erteilen ihnen sogar Ratschläge, ohne ihnen wirklich zuzuhören. Sie nehmen das, was der andere sagt, nicht ernst, und genauso wenig ernst nehmen sie ihre eigenen Antworten. Die Folge ist, daß das Gespräch sie ermüdet. Sie bilden sich ein, es würde sie noch mehr ermüden, wenn sie konzentriert zuhörten, aber das Gegenteil trifft zu. Jede konzentriert ausgeführte Tätigkeit macht einen wach (wenn auch hinterher eine natürliche und wohltuende Müdigkeit einsetzt), während jede unkonzentrierte Tätigkeit schläfrig macht und andererseits zur Folge hat, daß man abends dann schlecht einschläft.

Konzentriert sein heißt ganz in der Gegenwart, im Hier und Jetzt leben und nicht, während man das eine tut, bereits an das nächste denken, das anschließend zu tun ist. Es versteht sich von selbst, daß Konzentration vor allem von Menschen geübt werden muß, die sich lieben. Sie müssen lernen, einander nahe zu sein, ohne gleich irgendwie wieder voneinander wegzulaufen, wie das gewöhnlich geschieht. Zu Anfang wird es schwerfallen, sich in der Konzentration zu üben; man wird das Gefühl haben, es werde einem nie gelingen. Daß Geduld dazu nötig ist, braucht

man kaum zu betonen. Wenn man nicht weiß, daß alles seine Zeit hat, und die Dinge erzwingen will, wird man freilich die Konzentration nie erlernen - auch nicht in der Kunst des Liebens. Wenn man sich eine Vorstellung davon machen will, was Geduld ist, braucht man nur ein Kind beim Laufenlernen zu beobachten. Es fällt hin und fällt immer und immer wieder hin und versucht es doch von neuem; es gelingt ihm immer besser, bis es eines Tages laufen kann, ohne hinzufallen. Was könnte der Erwachsene alles fertigbringen, wenn er bei Dingen, die ihm wichtig sind, die Geduld und Konzentration eines Kindes hätte!

Man kann Konzentration nicht erlernen, wenn man sich kein *Gespür für sich selbst erwirbt*. Was heißt das? Sollte man die ganze Zeit über sich selbst nachdenken, sollte man sich selbst analysieren oder was sonst? Wenn wir sagen wollten, daß man für eine Maschine ein Gespür haben müsse, dürfte es uns kaum schwerfallen, zu erklären, was wir damit meinen. So hat zum Beispiel jeder, der einen Wagen fährt, ein Gespür für ihn. Er spürt auch das geringste ungewohnte Geräusch und die geringste Änderung im Beschleunigungsvermögen des Motors. Ebenso spürt der Fahrer jede Veränderung in der Fahrbahnoberfläche, und er spürt, was die Autos vor und hinter ihm machen. Über all das *denkt er nicht nach*; er befindet sich in einem Zustand entspannter Aufmerksamkeit, in dem er aufgeschlossen ist für alle relevanten Veränderungen der Situation, auf die er sich konzentriert - nämlich seinen Wagen sicher zu fahren.

Wenn wir uns nach einer Situation umsehen, wo ein Mensch ein Gespür für den anderen hat, so finden wir das deutlichste Beispiel im Verhältnis der Mutter zu ihrem Baby. Sie bemerkt gewisse körperliche Veränderungen, Wünsche und Nöte ihres Kindes bereits, bevor es diese offen äußert. Sie wacht auf, wenn das Kind schreit, während andere, viel lautere Geräusche sie nicht wecken würden. All das bedeutet, daß sie ein Gespür für die Lebensäußerungen ihres Kindes hat; sie ist nicht ängstlich oder besorgt, sondern befindet sich in einem wachen

Ruhezustand, in dem sie für jede bedeutsame Mitteilung, die von ihrem Kind kommt, aufnahmebereit ist. Auf gleiche Weise kann man auch für sich selbst ein Gespür haben. Man merkt zum Beispiel, daß man müde oder deprimiert ist, und anstatt diesem Gefühl nachzugeben und es durch trübe Gedanken, die stets zur Hand sind, noch zu verstärken, fragt man sich: »Was ist mit mir los? Warum bin ich so deprimiert?« Dasselbe geschieht, wenn man merkt, daß man irritiert oder ärgerlich ist oder daß man vor sich hin träumt und sonstwie vor etwas auf der Flucht ist. In allen diesen Fällen kommt es darauf an, die wahre Ursache zu spüren und nicht auf tausenderlei Weise seine Zuflucht zu Rationalisierungen zu nehmen. Wir sollten auf unsere innere Stimme hören, die uns - oft recht schnell - sagt, weshalb wir so unruhig, deprimiert oder irritiert sind.

Der Durchschnittsmensch hat ein gewisses Gespür für die Prozesse, die sich in seinem Körper abspielen; er bemerkt Veränderungen, selbst einen geringfügigen Schmerz; zu dieser Art von körperlichem Gespür kommt es relativ leicht, da die meisten Menschen eine Vorstellung davon haben, wie man sich fühlt, wenn es einem gut geht. Das gleiche Gespür in bezug auf geistige Prozesse ist weit seltener, da die meisten Menschen niemals jemand kennengelernt haben, der optimal funktioniert. Sie nehmen die Art, wie ihre Eltern und Verwandten oder die gesellschaftliche Gruppe, in die sie hineingeboren wurden, seelisch funktionieren, für die Norm, und solange sie selbst nicht davon abweichen, haben sie das Gefühl, normal zu sein, und haben kein Interesse daran, zu beobachten. So gibt es zum Beispiel viele, die noch nie einen liebenden Menschen oder einen Menschen gesehen haben, der Integrität, Mut oder Konzentrationsfähigkeit besitzt. Es liegt auf der Hand, daß man, um für sich selbst ein Gespür zu bekommen, eine Vorstellung davon haben muß, was unter dem vollkommen gesunden Funktionieren eines Menschen zu verstehen ist und wie soll man zu dieser Erfahrung gelangen, wenn man sie in seiner Kindheit

oder im späteren Leben nie gemacht hat? Diese Frage ist gewiß nicht einfach zu beantworten, aber sie weist auf einen sehr kritischen Punkt in unserem Erziehungssystem hin.

Über der Vermittlung von Wissen geht uns jene Art zu lehren verloren, die für die menschliche Entwicklung am allerwichtigsten ist: die einfache Gegenwart eines reifen, liebenden Menschen. In früheren Epochen unserer Kultur oder in China und Indien schätzte man einen Menschen mit hervorragenden seelischen und geistigen Eigenschaften am höchsten. Auch der Lehrer hatte nicht in erster Linie die Aufgabe, Wissen zu vermitteln, sondern er sollte bestimmte menschliche Haltungen lehren. In der heutigen kapitalistischen Gesellschaft - und dasselbe gilt auch für den russischen Kommunismus - werden keineswegs Menschen mit hervorragenden geistigen und seelischen Qualitäten als Gegenstand unserer Bewunderung und als Vorbild hingestellt. Im Licht der Öffentlichkeit stehen im wesentlichen Leute, die dem Durchschnittsbürger stellvertretend ein Gefühl der Befriedigung geben. Filmstars, Showmaster, Kolumnisten, einflußreiche Geschäftsleute oder Spitzenpolitiker - das sind die Vorbilder, denen wir nacheifern. Ihre Hauptqualifikation besteht oft darin, daß es ihnen gelungen ist, in der Öffentlichkeit von sich reden zu machen. Aber die Lage erscheint trotzdem nicht ganz hoffnungslos. Wenn man bedenkt, daß ein Mann wie Albert Schweitzer in den Vereinigten Staaten berühmt werden konnte, wenn man sich klarmacht, wie viele Möglichkeiten wir haben, unsere Jugend mit lebenden und historischen Persönlichkeiten bekannt zu machen, die zeigen, was menschliche Wesen als menschliche Wesen und nicht als Entertainer im weitesten Sinn vollbringen können, wenn man an die großen Werke von Literatur und Kunst aller Zeiten denkt, so scheint es doch noch eine Chance zu geben, daß wir uns die Vision einer guten Zukunft des Menschen erhalten und daß wir sensibel dafür bleiben, wenn der Mensch zu mißlingen droht. Falls es uns nicht gelingen sollte, die Vision eines reifen Lebens

lebendig zu halten, so besteht allerdings die Wahrscheinlichkeit, daß unsere gesamte kulturelle Tradition zusammenbricht. Diese Tradition gründet sich nicht in erster Linie auf die Übermittlung bestimmter Arten von Wissen, sondern auf die Weitergabe bestimmter menschlicher Wesenszüge. Wenn die kommenden Generationen diese Wesenszüge nicht mehr vor Augen haben, wird eine fünftausendjährige Kultur zusammenbrechen, selbst dann, wenn ihr Wissen auch weiterhin gelehrt und weiterentwickelt wird.

Bisher haben wir uns mit dem beschäftigt, was zur Ausübung *einer jeden* Kunst notwendig ist. Jetzt möchte ich mich der Erörterung jener Eigenschaften zuwenden, die für die Fähigkeit zu lieben von spezifischer Bedeutung sind. Nach allem, was ich über das Wesen der Liebe gesagt habe, ist die Hauptvoraussetzung für die Fähigkeit, lieben zu können, daß man *seinen Narzißmus überwindet*. Der narzißtisch Orientierte erlebt nur das als real, was in seinem eigenen Inneren existiert, während die Erscheinungen in der Außenwelt für ihn an sich keine Realität besitzen, sondern nur daraufhin erfahren werden, ob sie für ihn selbst von Nutzen oder gefährlich sind. Das Gegenteil von Narzißmus ist Objektivität; damit ist die Fähigkeit gemeint, Menschen und Dinge so zu sehen, *wie sie sind*, also objektiv, und in der Lage zu sein, dieses *objektive* Bild von einem Bild zu trennen, das durch die eigenen Wünsche und Ängste zustande kommt. Sämtliche Formen von Psychosen weisen die Unfähigkeit zur Objektivität in einem extremen Maß auf. Für den Geisteskranken gibt es nur eine Realität, die in seinem eigenen Inneren existiert, die seiner Ängste und Wünsche. Er sieht die Außenwelt als Symbol seiner eigenen Innenwelt, als seine Schöpfung. Genau das trifft für uns alle zu, wenn wir träumen. Im Traum produzieren wir Ereignisse, wir inszenieren Dramen, die Ausdruck unserer Wünsche und Ängste sind (freilich gelegentlich auch unserer Einsichten und Beurteilungen), und wir sind, solange wir schlafen, überzeugt,

daß das Erzeugnis unserer Träume ebenso real ist wie die Wirklichkeit, die wir im wachen Zustand wahrnehmen.

Dem Geisteskranken wie dem Träumenden fehlt ein objektives Bild von der Außenwelt *vollständig*; aber wir alle sind mehr oder weniger geisteskrank, wir alle schlafen mehr oder weniger, wir alle machen uns ein nichtobjektives Bild von der Welt, das durch unsere narzißtische Orientierung entstellt ist. Muß ich dafür noch Beispiele anführen? Jeder wird sie leicht entdecken, wenn er sich selbst oder seine Nachbarn beobachtet oder wenn er die Zeitung liest. Der Grad der narzißtischen Entstellung der Wirklichkeit ist dabei unterschiedlich. So ruft zum Beispiel eine Frau den Arzt an und sagt, sie wolle am Nachmittag zu ihm in die Sprechstunde kommen. Der Arzt erwidert, er habe an diesem Tag keine Zeit für sie, aber sie könne gern am nächsten Tag zu ihm kommen. Sie sagt darauf: »Aber Herr Doktor, ich wohne doch nur fünf Minuten von Ihrer Praxis entfernt!« Sie begreift nicht, daß es für *ihn* ja keine Zeitersparnis bedeutet, wenn *sie* nur einen so kurzen Weg hat. Sie erlebt die Situation auf narzißtische Weise: Weil *sie* Zeit spart, spart auch *er* Zeit; die einzige Realität, die es für sie gibt, ist sie selbst.

Weniger extrem - oder vielleicht auch nur weniger offensichtlich - sind die Entstellungen, die in den zwischenmenschlichen Beziehungen an der Tagesordnung sind. Wie viele Eltern erleben die Reaktion ihres Kindes nur unter dem Gesichtspunkt, ob es ihnen gehorcht, ob es ihnen Freude macht, ob es ihnen zur Ehre gereicht usw., anstatt zu merken oder sich auch nur dafür zu interessieren, wie dem Kind selbst dabei zumute ist. Wie viele Männer meinen, ihre Frau sei herrschsüchtig, nur weil sie aufgrund ihrer eigenen Mutterbindung jede Forderung ihrer Frau als Einschränkung der eigenen Freiheit empfinden. Wie viele Frauen halten ihren Mann für untüchtig oder dumm, weil er ihrem Phantasiebild eines strahlenden Ritters nicht entspricht, das sie sich vielleicht als

Kind gemacht haben.

Notorisch ist auch der Mangel an Objektivität in bezug auf andere Völker. Von einem Tag zum anderen wird ein anderes Volk als höchst gemein und böse empfunden, während das eigene Volk alles, was nur gut und edel ist, verkörpert. Alles, was der Feind tut, wird mit dem einen - alles, was man selbst tut, wird mit dem anderen Maßstab gemessen. Gute Taten des Feindes werden als besonders heimtückisch betrachtet, weil sie uns und die Welt angeblich hinter Licht führen sollen, während unsere eigenen Übeltaten notwendig und durch die edlen Ziele gerechtfertigt sind, denen sie angeblich dienen. Wenn man die Beziehungen zwischen den Völkern wie auch die zwischen einzelnen Individuen betrachtet, kommt man tatsächlich zu der Überzeugung, daß Objektivität die Ausnahme und eine mehr oder weniger stark ausgeprägte narzißtische Entstellung die Regel ist.

Vernunft ist die Fähigkeit, objektiv zu denken. Die ihr zugrundeliegende emotionale Haltung ist die *Demut*. Man kann nur objektiv sein und sich seiner Vernunft bedienen, wenn man demütig geworden ist und seine Kindheitsträume von Allwissenheit und Allmacht überwunden hat.

Auf die Praxis der Kunst des Liebens bezogen, bedeutet dies: Da die Fähigkeit zu lieben davon abhängt, daß unser Narzißmus relativ gering ist, verlangt diese Kunst die Entwicklung von Demut, Objektivität und Vernunft. Wir müssen unser ganzes Leben darauf ausrichten. Demut und Objektivität sind ebenso unteilbar wie die Liebe. Ich kann meiner Familie gegenüber nicht wirklich objektiv sein, wenn ich es dem Fremden gegenüber nicht sein kann, und umgekehrt. Wenn ich die Kunst des Liebens lernen will, muß ich mich in jeder Situation um Objektivität bemühen und ein Gespür für solche Situationen bekommen, in denen ich nicht objektiv bin. Ich muß versuchen, den Unterschied zu erkennen zwischen dem narzißtisch entstellten Bild, das *ich* mir von einem Menschen und seinem

Verhalten mache, und dem wirklichen Menschen, wie er unabhängig von meinen Interessen, Bedürfnissen und Ängsten existiert. Wenn man sich die Fähigkeit zu Objektivität und Vernunft erworben hat, hat man den Weg zur Kunst des Liebens schon halb zurückgelegt, aber man muß diese Fähigkeit gegenüber allen Menschen besitzen, mit denen man in Kontakt kommt. Wenn jemand seine Objektivität nur für den geliebten Menschen reservieren wollte und meint, er könne in seinen Beziehungen zur übrigen Welt darauf verzichten, dann wird er bald merken, daß er hier wie dort versagt. Die Fähigkeit zur Liebe hängt davon ab, ob es uns gelingt, unseren Narzißmus und die inzestuöse Bindung an die Mutter und die Sippe zu überwinden. Sie hängt von unserer Fähigkeit ab, zu wachsen und eine produktive Orientierung in unserer Beziehung zur Welt und zu uns selbst zu entwickeln. Dieser Prozeß des Sichlösens, des Geborenwerdens, des Erwachens hat als unumgängliche Voraussetzung den *Glauben*. Die Praxis der Kunst des Liebens erfordert die Praxis des Glaubens.

Was ist Glauben? Muß es sich dabei unbedingt um den Glauben an Gott oder an religiöse Doktrinen handeln? Steht Glaube notwendigerweise im Gegensatz oder ist er geschieden von Vernunft und rationalem Denken? Wenn man das Problem des Glaubens auch nur ansatzweise verstehen will, muß man zwischen dem *rationalen* und dem *irrationalen* Glauben unterscheiden. Unter einem irrationalen Glauben verstehe ich einen Glauben (an eine Person oder eine Idee), bei dem man sich einer irrationalen Autorität unterwirft. Im Gegensatz dazu handelt es sich beim rationalen Glauben um eine Überzeugung, die im eigenen Denken oder Fühlen wurzelt. Rationaler Glaube meint jene Qualität von Gewißheit und Unerschütterlichkeit, die unseren Überzeugungen eigen ist. Glaube ist ein Charakterzug, der die Gesamtpersönlichkeit beherrscht, und nicht ein Glaube an etwas ganz Bestimmtes.

Rationaler Glaube ist im produktiven, intellektuellen und

emotionalen Tätigsein verwurzelt. Der rationale Glaube ist eine wichtige Komponente des rationalen Denkens, in dem er angeblich keinen Platz hat. Wie kommt beispielsweise der Wissenschaftler zu einer neuen Entdeckung? Macht er zunächst ein Experiment nach dem anderen, trägt er Tatsache um Tatsache zusammen, ohne eine Vision davon zu haben, was er zu finden erwartet? Nur selten ist auf irgendeinem Gebiet eine wichtige Entdeckung auf solche Weise gemacht worden, genausowenig wie man zu wichtigen Schlußfolgerungen kommt, wenn man lediglich seinen Phantasien nachjagt. Der Prozeß kreativen Denkens beginnt in allen Bereichen menschlichen Bemühens oft mit etwas, das man als eine »rationale Vision« bezeichnen könnte, welche selbst das Ergebnis beträchtlicher vorausgegangener Studien, reflektierenden Denkens und vieler Beobachtungen ist. Wenn es einem Wissenschaftler gelingt, genügend Daten zusammenzutragen oder eine mathematische Formel aufzustellen, die seine ursprüngliche Vision in hohem Maß plausibel macht, dann kann man von ihm sagen, es sei ihm gelungen, eine vorläufige Hypothese aufzustellen. Eine sorgfältige Analyse der Hypothese und ihrer Implikationen sowie die Sammlung neuer Daten, welche sie unterbauen, führt dann zu einer adäquaten Hypothese und schließlich vielleicht zur Einordnung dieser Hypothese in eine umfassende Theorie.

Die Geschichte der Wissenschaft ist voller Beispiele für den Glauben an die Vernunft und für solche Visionen der Wahrheit. Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton waren alle erfüllt von einem unerschütterlichen Glauben an die Vernunft. Für diesen Glauben starb Giordano Bruno auf dem Scheiterhaufen, und seinetwegen wurde Spinoza exkommuniziert. Bei jedem Schritt von der Konzeption einer rationalen Vision bis zur Formulierung einer Theorie braucht man *Glauben*: Glauben an die Vision als einem vernünftigen Ziel, das sich anzustreben lohnt, Glauben an die Hypothese als einer wahrscheinlichen und einleuchtenden Behauptung und Glauben an die schließlich

formulierte Theorie - wenigstens so lange, bis ein allgemeiner Konsensus bezüglich ihrer Validität erreicht ist. Dieser Glaube wurzelt in der eigenen Erfahrung, im Vertrauen auf das eigene Denk-, Beobachtungs- und Urteilsvermögen. Während der irrationale Glaube etwas nur deshalb für wahr hinnimmt, *weil* eine Autorität oder die Mehrheit es sagt, ist der rationale Glaube in einer unabhängigen Überzeugung verwurzelt, die sich auf das eigene produktive Beobachten und Denken, der Meinung der Mehrheit zum Trotz, gründet.

Denken und Urteilen sind nicht die einzigen Bereiche, in denen der rationale Glaube eine Rolle spielt. In der Sphäre der menschlichen Beziehungen ist Glaube ein unentbehrlicher Bestandteil jeder echten Freundschaft oder Liebe. »An einen anderen glauben« heißt soviel wie sich sicher sein, daß der andere in seiner Grundhaltung, im Kern seiner Persönlichkeit, in seiner Liebe zuverlässig und unwandelbar ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß jemand nicht auch einmal seine Meinung ändern dürfte, doch sollte seine Grundhaltung sich gleichbleiben. So sollte zum Beispiel seine Achtung vor dem Leben und der Würde des Menschen ein Bestandteil seiner selbst und keiner Veränderung unterworfen sein.

Im gleichen Sinn glauben wir auch an uns selbst. Wir sind uns der Existenz eines Selbst, eines Kerns unserer Persönlichkeit bewußt, der unveränderlich ist und unser ganzes Leben lang fortbesteht, wenn sich auch die äußeren Umstände ändern mögen und wenn auch in unseren Meinungen und Gefühlen gewisse Änderungen eintreten. Dieser Kern ist die Realität hinter dem Wort »Ich«, auf der unsere Überzeugung von unserer Identität beruht. Wenn wir nicht an die Beständigkeit unseres Selbst glauben, gerät unser Identitätsgefühl in Gefahr, und wir werden von anderen Menschen abhängig, deren Zustimmung dann zur Grundlage unseres Identitätsgefühls wird. Nur wer an sich selbst glaubt, kann anderen treu sein, weil nur ein solcher Mensch sicher sein kann, daß er auch in Zukunft noch derselbe

sein wird wie heute und daß er deshalb genauso fühlen und handeln wird, wie er das jetzt von uns erwartet. Der Glaube an uns selbst ist eine Voraussetzung dafür, daß wir etwas versprechen können, und da der Mensch - wie F. Nietzsche (1910, S. 341) sagt - durch seine Fähigkeit, etwas versprechen zu können, definiert werden kann, ist der Glaube eine der Voraussetzungen der menschlichen Existenz. Worauf es in Liebesbeziehungen ankommt, ist der Glaube an die eigene Liebe, der Glaube an die Fähigkeit der eigenen Liebe, bei anderen Liebe hervorzurufen, und der Glaube an ihre Verlässlichkeit.

Ein weiterer Aspekt des Glaubens an einen anderen Menschen bezieht sich darauf, daß wir an dessen Möglichkeiten glauben. Die rudimentärste Form, in der dieser Glaube existiert, ist der Glaube der Mutter an ihr Neugeborenes: daß es leben, wachsen, laufen lernen und sprechen lernen wird. Freilich erfolgt die Entwicklung des Kindes in dieser Hinsicht mit einer solchen Regelmäßigkeit, daß man wohl für die diesbezüglichen Erwartungen keinen besonderen Glauben braucht. Anders ist es mit den Fähigkeiten, die sich unter Umständen nicht entwickeln werden, wie etwa die Fähigkeit des Kindes, zu lieben, glücklich zu sein und seine Vernunft zu gebrauchen, wie auch spezielle künstlerische Begabungen. Sie sind die Saat, die wächst und die zum Vorschein kommt, wenn die richtigen Voraussetzungen für ihre Entwicklung gegeben sind, die aber auch im Kern erstickt werden kann, wenn solche Voraussetzungen fehlen.

Eine der wichtigsten Voraussetzungen ist, daß die Bezugsperson im Leben des Kindes an diese Entwicklungsmöglichkeiten glaubt. Ob dieser Glaube vorhanden ist oder nicht, macht den Unterschied aus zwischen Erziehung und Manipulation. Erziehen bedeutet, dem Kind zu helfen, seine Möglichkeiten zu realisieren. (Das englische Wort *education* = Erziehung kommt vom lateinischen *educere*, was wörtlich soviel bedeutet wie »herausführen« oder »etwas herausbringen, was

potentiell bereits vorhanden ist«.) Das Gegenteil von Erziehung ist Manipulation, bei welcher der Erwachsene nicht an die Entwicklungsmöglichkeiten des Kindes glaubt und überzeugt ist, daß das Kind nur dann zu einem ordentlichen Menschen wird, wenn er ihm das, was er für wünschenswert hält, einprägt und alles unterdrückt, was ihm nicht wünschenswert scheint. An einen Roboter braucht man nicht zu glauben, weil in ihm kein Leben ist, das sich entfalten könnte.

Der Höhepunkt des Glaubens an andere wird im Glauben an die *Menschheit erreicht*. In der westlichen Welt kam dieser Glaube in der jüdischchristlichen Religion zum Ausdruck, und in weltlicher Sprache fand er seinen stärksten Ausdruck in den humanistisch orientierten politischen und gesellschaftlichen Ideen der letzten hundertfünfzig Jahre. Genau wie der Glaube an ein Kind, gründet auch er sich auf die Idee, daß die dem Menschen gegebenen Möglichkeiten derart sind, daß er unter entsprechenden Bedingungen die Fähigkeit besitzt, eine von den Grundsätzen der Gleichheit, Gerechtigkeit und Liebe getragene Gesellschaftsordnung zu errichten. Noch ist dem Menschen der Aufbau einer solchen Gesellschaftsordnung nicht gelungen, und deshalb erfordert die Überzeugung, daß er dazu in der Lage sein wird, Glauben. Aber genau wie bei jeder Art von rationalem Glauben handelt es sich auch hier um kein Wunschenken, sondern gründet sich auf die unleugbaren Leistungen der Menschheit in der Vergangenheit und auf die Erfahrungen, die jeder einzelne in seinem eigenen Inneren mit seiner Fähigkeit zu Vernunft und Liebe macht.

Während der irrationale Glaube in der Unterwerfung unter eine Macht, die als überwältigend stark, als allwissend und allmächtig empfunden wird, und im Verzicht auf die eigene Kraft und Stärke wurzelt, gründet sich der rationale Glaube auf die entgegengesetzte Erfahrung. Wir besitzen diese Art von Glauben an eine Idee, weil sie das Ergebnis unserer eigenen Beobachtungen und unseres eigenen Denkens ist. Wir glauben

an die Möglichkeiten anderer, unserer selbst und der Menschheit nur deshalb, weil wir das Wachstum unserer eigenen Möglichkeiten, die Realität des Wachsens und die Stärke unserer eigenen Vernunft und unserer Liebesfähigkeit in uns erfahren haben; und wir glauben nur insoweit daran, wie wir diese Erfahrung in uns selbst gemacht haben. *Die Grundlage des rationalen Glaubens ist die Produktivität.* Aus dem Glauben heraus leben heißt produktiv leben. Hieraus folgt, daß der Glaube an die Macht (im Sinne von Herrschaft) und an die Ausübung von Macht das Gegenteil des Glaubens ist. An eine bereits existierende Macht glauben ist gleichbedeutend mit der Verleugnung der Wachstumschancen noch nicht realisierter Möglichkeiten. Bei der Macht handelt es sich um eine Voraussage auf die Zukunft, die sich lediglich auf die handgreifliche Gegenwart gründet und die sich als schwere Fehlkalkulation herausstellt. Sie ist deshalb völlig irrational, weil sie die menschlichen Möglichkeiten und das menschliche Wachstum nicht berücksichtigt. Es gibt keinen rationalen Glauben an die Macht. Es gibt nur eine Unterwerfung unter die Macht oder - von Seiten derer, die sie besitzen - den Wunsch, sie zu behaupten. Während Macht für viele das Allerrealste auf der Welt zu sein scheint, hat die Geschichte der Menschheit bewiesen, daß Macht die unstabilste aller menschlichen Errungenschaften ist. Da aber Glaube und Macht sich gegenseitig ausschließen, werden alle Religionen und alle politischen Systeme, die ursprünglich auf einen rationalen Glauben gründeten, schließlich korrupt und verlieren ihre Stärke, wenn sie sich auf ihre Macht verlassen oder sich mit der Macht verbünden.

Glauben erfordert *Mut*. Damit ist die Fähigkeit gemeint, ein Risiko einzugehen, und auch die Bereitschaft, Schmerz und Enttäuschung hinzunehmen. Wer Gefahrlosigkeit und Sicherheit als das Wichtigste im Leben ansieht, kann keinen Glauben haben. Wer sich in einem Verteidigungssystem verschanzt und

darin seine Sicherheit durch Distanz und Besitz zu erhalten sucht, macht sich selbst zum Gefangenen. Geliebtwerden und lieben brauchen Mut, den Mut, bestimmte Werte als das anzusehen, was »uns unbedingt angeht«, den Sprung zu wagen und für diese Werte alles aufs Spiel zu setzen.

Dieser Mut ist etwas völlig anderes als der Mut, von dem der Angeber Mussolini sprach, wenn er sich des Schlagworts »Lebe gefährlich!« bediente. Sein Mut war der Mut des Nihilismus. Er wurzelte in einer destruktiven Einstellung zum Leben, in der Bereitschaft, sein Leben wegzuzwerfen, weil man nicht fähig ist, es zu lieben. Der Mut der Verzweiflung ist das genaue Gegenteil des Muts der Liebe, genauso wie der Glaube an die Macht das Gegenteil des Glaubens an das Leben ist.

Kann man Glauben und Mut irgendwie üben? Glauben kann man tatsächlich jeden Augenblick üben. Man braucht Glauben, um ein Kind zu erziehen; man braucht Glauben, um einschlafen zu können; man braucht Glauben, um mit irgendeiner Arbeit anzufangen. Aber wir alle pflegen ja diese Art von Glauben zu besitzen. Wer ihn nicht hat, leidet an einer Überängstlichkeit in bezug auf sein Kind, oder er leidet an Schlaflosigkeit oder an der Unfähigkeit, eine produktive Arbeit zu leisten; oder er ist mißtrauisch, hat Hemmungen, mit anderen in Kontakt zu kommen, ist hypochondrisch oder unfähig, etwas auf längere Zeit hinaus zu planen. Zu seinem Urteil über einen Menschen auch dann zu stehen, wenn die öffentliche Meinung oder irgendwelche unvorhergesehenen Ereignisse den Anschein erwecken, daß man sich irrte, an seinen Überzeugungen festzuhalten, auch wenn sie unpopulär sind - zu alledem ist Glauben und Mut nötig. Die Schwierigkeiten, Rückschläge und Kümernisse des Lebens als Herausforderung anzusehen, deren Überwindung uns stärkt, anstatt sie als ungerechte Strafe zu betrachten, die *wir* nicht verdient haben, das erfordert Glauben und Mut.

Das praktische Üben von Glauben und Mut fängt bei den

kleinen Dingen des täglichen Lebens an. Die ersten Schritte hierzu sind: darauf zu achten, wo und wann man den Glauben verliert, die Rationalisierungen zu durchschauen, deren man sich bedient, um diesen Glaubensverlust zu verdecken, zu erkennen, wo man sich feige verhält und welche Rationalisierung man hierbei anwendet, zu merken, wie jeder Verrat am Glauben uns schwächt und wie jede neue Schwächung zu einem neuen Verrat führt und daß dies ein Teufelskreis ist. Dann werden wir auch erkennen, *daß wir bewußt zwar Angst haben, nicht geliebt zu werden, daß wir uns aber in Wirklichkeit - wengleich meist unbewußt - davor fürchten, zu lieben.* Lieben heißt, daß wir uns dem anderen ohne Garantie ausliefern, daß wir uns der geliebten Person ganz hingeben in der Hoffnung, daß unsere Liebe auch in ihr Liebe erwecken wird. Liebe ist ein Akt des Glaubens, und wer nur wenig Glauben hat, der hat auch nur wenig Liebe. Kann man noch mehr über die Praxis des Glaubens sagen? Vielleicht kann ein anderer es. Wenn ich ein Dichter oder ein Prediger wäre, könnte ich es vielleicht versuchen. Aber da ich beides nicht bin, kann ich nicht einmal den Versuch machen, wenn ich auch meine, daß jeder, dem es wirklich am Herzen liegt, glauben zu lernen, es auch lernen kann, so wie ein Kind das Laufen lernt. Eine Haltung jedoch, die für die Ausübung der Kunst des Liebens unentbehrlich ist und die wir bisher nur nebenbei erwähnt haben, sollte an dieser Stelle ausdrücklich diskutiert werden, da sie die Grundlage für die Praxis des Liebens ist: die Aktivität im Sinne des aus sich heraus Tätigseins. Ich erwähnte bereits, daß Aktivität nicht so zu verstehen ist, daß man »sich irgendwie beschäftigt«, sondern als inneres Tätigsein, als produktiver Gebrauch der eigenen Kräfte. Liebe ist ein solches Tätigsein, eine solche Aktivität. Wenn ich liebe, beschäftige ich mich ständig auf aktive Weise mit der geliebten Person, aber nicht nur mit ihr allein. Denn ich würde die Fähigkeit verlieren, aktiv mit ihr in Beziehung zu treten, wenn ich träge wäre, wenn ich mich nicht beständig im Zustand der Aufnahmebereitschaft,

der Wachsamkeit und Aktivität befände. Der Schlaf allein ist ein legitimer Zustand der Inaktivität; im wachen Zustand sollte man der Trägheit keinen Platz einräumen. Sehr viele befinden sich heute in der paradoxen Situation, daß sie halb (DOPPELT) worts »Lebe gefährlich!« bediente. Sein Mut war der Mut des Nihilismus. Er wurzelte in einer destruktiven Einstellung zum Leben, in der Bereitschaft, sein Leben wegzuworfen, weil man nicht fähig ist, es zu lieben. Der Mut der Verzweiflung ist das genaue Gegenteil des Muts der Liebe, genauso wie der Glaube an die Macht das Gegenteil des Glaubens an das Leben ist.

Kann man Glauben und Mut irgendwie üben? Glauben kann man tatsächlich jeden Augenblick üben. Man braucht Glauben, um ein Kind zu erziehen; man braucht Glauben, um einschlafen zu können; man braucht Glauben, um mit irgendeiner Arbeit anzufangen. Aber wir alle pflegen ja diese Art von Glauben zu besitzen. Wer ihn nicht hat, leidet an einer Überängstlichkeit in bezug auf sein Kind, oder er leidet an Schlaflosigkeit oder an der Unfähigkeit, eine produktive Arbeit zu leisten; oder er ist mißtrauisch, hat Hemmungen, mit anderen in Kontakt zu kommen, ist hypochondrisch oder unfähig, etwas auf längere Zeit hinaus zu planen. Zu seinem Urteil über einen Menschen auch dann zu stehen, wenn die öffentliche Meinung oder irgendwelche unvorhergesehenen Ereignisse den Anschein erwecken, daß man sich irrte, an seinen Überzeugungen festzuhalten, auch wenn sie unpopulär sind - zu alledem ist Glauben und Mut nötig. Die Schwierigkeiten, Rückschläge und Kümernisse des Lebens als Herausforderung anzusehen, deren Überwindung uns stärkt, anstatt sie als ungerechte Strafe zu betrachten, die *wir* nicht verdient haben, das erfordert Glauben und Mut.

Das praktische Üben von Glauben und Mut fängt bei den kleinen Dingen des täglichen Lebens an. Die ersten Schritte hierzu sind: darauf zu achten, wo und wann man den Glauben verliert, die Rationalisierungen zu durchschauen, deren man sich

bedient, um diesen Glaubensverlust zu verdecken, zu erkennen, wo man sich feige verhält und welche Rationalisierung man hierbei anwendet, zu merken, wie jeder Verrat am Glauben uns schwächt und wie jede neue Schwächung zu einem neuen Verrat führt und daß dies ein Teufelskreis ist. Dann werden wir auch erkennen, *daß wir bewußt zwar Angst haben, nicht geliebt zu werden, daß wir uns aber in Wirklichkeit - wengleich meist unbewußt - davor fürchten, zu lieben.* Lieben heißt, daß wir uns dem anderen ohne Garantie ausliefern, daß wir uns der geliebten Person ganz hingeben in der Hoffnung, daß unsere Liebe auch in ihr Liebe erwecken wird. Liebe ist ein Akt des Glaubens, und wer nur wenig Glauben hat, der hat auch nur wenig Liebe. Kann man noch mehr über die Praxis des Glaubens sagen? Vielleicht kann ein anderer es. Wenn ich ein Dichter oder ein Prediger wäre, könnte ich es vielleicht versuchen. Aber da ich beides nicht bin, kann ich nicht einmal den Versuch machen, wenn ich auch meine, daß jeder, dem es wirklich am Herzen liegt, glauben zu lernen, es auch lernen kann, so wie ein Kind das Laufen lernt. Eine Haltung jedoch, die für die Ausübung der Kunst des Liebens unentbehrlich ist und die wir bisher nur nebenbei erwähnt haben, sollte an dieser Stelle ausdrücklich diskutiert werden, da sie die Grundlage für die Praxis des Liebens ist: die Aktivität im Sinne des aus sich heraus Tätigseins. Ich erwähnte bereits, daß Aktivität nicht so zu verstehen ist, daß man »sich irgendwie beschäftigt«, sondern als inneres Tätigsein, als produktiver Gebrauch der eigenen Kräfte. Liebe ist ein solches Tätigsein, eine solche Aktivität. Wenn ich liebe, beschäftige ich mich ständig auf aktive Weise mit der geliebten Person, aber nicht nur mit ihr allein. Denn ich würde die Fähigkeit verlieren, aktiv mit ihr in Beziehung zu treten, wenn ich träge wäre, wenn ich mich nicht beständig im Zustand der Aufnahmebereitschaft, der Wachsamkeit und Aktivität befände. Der Schlaf allein ist ein legitimer Zustand der Inaktivität; im wachen Zustand sollte man der Trägheit keinen Platz einräumen. Sehr viele befinden sich

heute in der paradoxen Situation, daß sie halb schlafen, wenn sie wach sind, und halb wachen, wenn sie schlafen oder schlafen möchten. Ganz wach zu sein ist die Voraussetzung dafür, daß man sich selbst und andere nicht langweilt - und tatsächlich gehört es ja zu den wichtigsten Vorbedingungen für die Liebe, daß man sich weder gelangweilt fühlt noch den anderen langweilt. Den ganzen Tag lang im Denken und Fühlen, mit Augen und Ohren tätig zu sein, um nicht innerlich träge zu werden, indem man sich rein rezeptiv verhält, Dinge hortet oder einfach seine Zeit totschlägt, das ist eine unerläßliche Voraussetzung für die Praxis der Kunst des Liebens. Es ist eine Illusion, zu glauben, man könne sein Leben so einteilen, daß man im Bereich der Liebe produktiv und in allen anderen nichtproduktiv sein könne. Produktivität läßt eine derartige Arbeitsteilung nicht zu. Die Fähigkeit zu lieben erfordert einen Zustand intensiver Wachheit und gesteigerter Vitalität, der nur das Ergebnis einer produktiven und tätigen Orientierung in vielen anderen Lebensbereichen sein kann. Ist man auf anderen Gebieten nichtproduktiv, so ist man es auch nicht in der Liebe.

Eine Diskussion der Kunst des Liebens darf sich nicht auf den persönlichen Bereich beschränken, wo jene Merkmale und Haltungen erworben und weiterentwickelt werden, die wir in diesem Kapitel beschrieben haben. Sie hängt untrennbar mit dem gesellschaftlichen Bereich zusammen. Wenn lieben soviel heißt wie gegenüber einem jeden eine liebevolle Haltung einnehmen, wenn Liebe ein Charakterzug ist, dann muß sie notwendigerweise nicht nur in unseren Beziehungen zu unserer Familie und zu unseren Freunden, sondern auch in den Beziehungen zu all jenen zu finden sein, mit denen wir durch unsere Arbeit, unser Geschäft oder unseren Beruf in Kontakt kommen. Es gibt keine »Arbeitsteilung« zwischen der Liebe zu den eigenen Angehörigen und der Liebe zu Fremden. Ganz im Gegenteil ist letztere die Vorbedingung für erstere. Würde man diese Einsicht ernst nehmen, so würde das in der Tat eine recht

drastische Veränderung in unseren gewohnten sozialen Beziehungen bedeuten. Während wir viel vom religiösen Ideal der Nächstenliebe reden, werden unsere Beziehungen in Wirklichkeit bestenfalls vom Grundsatz der *Fairneß* geleitet. Fairneß bedeutet soviel wie auf Betrug und Tricks beim Austausch von Gebrauchsgütern und Dienstleistungen wie auch beim Austausch von Gefühlen zu verzichten. »Ich gebe dir ebensoviel, wie du mir gibst« materielle Güter oder Liebe -: So lautet die oberste Maxime der kapitalistischen Moral. Man könnte sagen, daß die Entwicklung der Fairneß-Ethik der besondere ethische Beitrag der kapitalistischen Gesellschaft ist.

Die Gründe hierfür sind im Wesen des Kapitalismus zu suchen. In den vorkapitalistischen Gesellschaften bestimmten nackte Gewalt, Tradition oder persönliche Bande der Liebe und Freundschaft den Gütertausch. Im Kapitalismus ist der allesbestimmende Faktor der Austausch auf dem Markt. Ob es sich um den Warenmarkt, um den Arbeitsmarkt oder den Dienstleistungsmarkt handelt - jeder tauscht das, was er zu verkaufen hat, zu den jeweiligen Marktbedingungen ohne Anwendung von Gewalt und ohne Betrug gegen das, was er zu erwerben wünscht.

Die Fairneß-Ethik ist leicht mit der Ethik der Goldenen Regel zu verwechseln. Die Maxime: »Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg' auch keinem ändern zu« kann man so auslegen, als bedeute sie: »Sei fair in deinem Tauschgeschäft mit anderen«. Tatsächlich jedoch handelte es sich dabei ursprünglich um eine volkstümliche Formulierung des biblischen Gebots: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. In Wirklichkeit ist dieses jüdischchristliche Gebot der Nächstenliebe etwas völlig anderes als die Fairneß-Ethik. »Seinen Nächsten lieben« heißt, sich für ihn verantwortlich und sich eins mit ihm zu fühlen, während die Fairneß-Ethik das Ziel verfolgt, sich *nicht* verantwortlich für ihn und eins mit ihm zu fühlen, sondern von ihm getrennt und distanziert zu sein; sie bedeutet, daß man zwar die Rechte seines

Nächsten respektiert, nicht aber, daß man ihn liebt. Es ist kein Zufall, daß die Goldene Regel heute zur populärsten religiösen Maxime geworden ist. Weil man sie nämlich im Sinn der Fairneß-Ethik interpretieren kann, ist es die einzige religiöse Maxime, die ein jeder versteht und die ein jeder zu praktizieren bereit ist. Aber wenn man Liebe praktizieren will, muß man erst einmal den Unterschied zwischen Fairneß und Liebe begriffen haben.

Hier stellt sich jedoch eine wichtige Frage. Wenn unsere gesamte gesellschaftliche und wirtschaftliche Organisation darauf basiert, daß jeder den eigenen Vorteil sucht, wenn sie von dem lediglich durch den Grundsatz der Fairneß gemilderten Prinzip des Egoismus beherrscht wird, wie kann man dann im Rahmen unserer bestehenden Gesellschaftsordnung leben und wirken und gleichzeitig Liebe üben? Bedeutet denn letzteres nicht, daß man alle weltlichen Interessen aufgeben und in völliger Armut leben sollte? Christliche Mönche und Menschen wie Leo Tolstoi, Albert Schweitzer und Simone Weil haben diese Frage gestellt und auf radikale Weise beantwortet. Es gibt andere, die die Meinung teilen, daß Liebe und normales weltliches Leben in unserer Gesellschaft miteinander unvereinbar sind. (Vgl. H. Marcuse, 1955.) Sie kommen zu dem Ergebnis, daß, wer heute von der Liebe rede, sich nur am allgemeinen Schwindel beteilige; sie behaupten, nur ein Märtyrer oder ein Verrückter könne in der heutigen Welt lieben und deshalb seien alle Diskussionen über die Liebe nichts als gutgemeinte Predigt. Dieser sehr respektable Standpunkt kann aber leicht zur Rationalisierung des eigenen Zynismus dienen. Tatsächlich steckt er hinter der Auffassung des Durchschnittsbürgers, der das Gefühl hat: »Ich wäre ja recht gern ein guter Christ - aber wenn ich damit ernst machte, müßte ich verhungern.« Dieser »Radikalismus« läuft auf einen moralischen Nihilismus hinaus. Ein solcher »radikaler Denker« ist genau wie der Durchschnittsbürger ein liebesunfähiger Automat, und der

einzigster Unterschied zwischen beiden ist der, daß letzterer es nicht merkt, während ersterer es weiß und darin eine »historische Notwendigkeit« sieht. Ich bin der Überzeugung, daß die absolute Unvereinbarkeit von Liebe und »normalem« Leben nur in einem abstrakten Sinn richtig ist. Unvereinbar miteinander sind das der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zugrundeliegende *Prinzip* und das *Prinzip* der Liebe. Aber konkret gesehen, ist die moderne Gesellschaft ein komplexes Phänomen. Der Verkäufer einer unbrauchbaren Ware kann zum Beispiel wirtschaftlich nicht existieren, wenn er nicht lügt; ein geschickter Arbeiter, ein Chemiker oder Physiker aber kann das durchaus. In ähnlicher Weise können Bauern, Arbeiter, Lehrer und Geschäftsleute vieler Art durchaus versuchen, Liebe zu praktizieren, ohne hierdurch in wirtschaftliche Schwierigkeiten zu geraten. Selbst wenn man erkannt hat, daß das Prinzip des Kapitalismus mit dem Prinzip der Liebe an sich unvereinbar ist, muß man doch einräumen, daß der »Kapitalismus« selbst eine komplexe, sich ständig verändernde Struktur hat, in der immer noch recht viel Nicht-Konformität und persönlicher Spielraum möglich sind.

Damit möchte ich allerdings nicht den Eindruck erwecken, als ob wir damit rechnen könnten, daß unser gegenwärtiges Gesellschaftssystem in alle Ewigkeit fort dauern wird und daß wir gleichzeitig auf die Verwirklichung des Ideals der Nächstenliebe hoffen können. Menschen, die unter unserem gegenwärtigen System zur Liebe fähig sind, bilden in jedem Fall die Ausnahme. Liebe ist zwangsweise eine Randerscheinung in der heutigen westlichen Gesellschaft, und das nicht so sehr, weil viele Tätigkeiten eine liebevolle Einstellung ausschließen, sondern weil in unserer hauptsächlich auf Produktion eingestellten, nach Gebrauchsgütern gierenden Gesellschaft nur der Nonkonformist sich erfolgreich gegen diesen Geist zur Wehr setzen kann. Wem also die Liebe als einzige vernünftige Lösung des Problems der menschlichen Existenz am Herzen liegt, der

muß zu dem Schluß kommen, daß in unserer Gesellschaftsstruktur wichtige und radikale Veränderungen vorgenommen werden müssen, wenn die Liebe zu einem gesellschaftlichen Phänomen werden und nicht eine höchst individuelle Randerscheinung bleiben soll. In welcher Richtung derartige Veränderungen vorgenommen werden könnten, kann hier nur angedeutet werden. (In *The Sane Society [1955a]* habe ich mich mit diesem Problem ausführlich befaßt.) Unsere Gesellschaft wird von einer Manager-Bürokratie und von Berufspolitikern geleitet; die Menschen werden durch Massensuggestion motiviert; ihr Ziel ist, immer mehr zu produzieren und zu konsumieren, und zwar als Selbstzweck. Sämtliche Aktivitäten werden diesen wirtschaftlichen Zielen untergeordnet; die Mittel sind zum Zweck geworden; der Mensch ist ein gut genährter, gut gekleideter Automat, den es überhaupt nicht mehr interessiert, welche menschlichen Qualitäten und Aufgaben **ihm eignen**. Wenn der Mensch zur Liebe fähig sein soll, muß der Mensch selbst an erster Stelle stehen. Der Wirtschaftsapparat muß ihm dienen, und nicht er ihm. Er muß am Arbeitsprozeß aktiven Anteil nehmen, anstatt nur bestenfalls am Profit beteiligt zu sein. Die Gesellschaft muß so organisiert werden, daß die soziale, liebevolle Seite des Menschen nicht von seiner gesellschaftlichen Existenz getrennt, sondern mit ihr eins wird. Wenn das, was ich zu zeigen versuchte, zutrifft - daß nämlich die Liebe die einzig vernünftige und befriedigende Lösung des Problems der menschlichen Existenz darstellt -, dann muß jede Gesellschaft, welche die Entwicklung der Liebe so gut wie unmöglich macht, auf die Dauer an ihrem Widerspruch zu den grundlegenden Bedürfnissen der menschlichen Natur zugrunde gehen. Wenn man von der Liebe spricht, ist das keine »Predigt«, denn es geht dabei um das tiefste, realste Bedürfnis eines jeden menschlichen Wesens. Daß dieses Bedürfnis so völlig in den Schatten gerückt ist, heißt nicht, daß es nicht existiert. Das Wesen der Liebe zu analysieren heißt, ihr allgemeines Fehlen

heute aufzuzeigen und an den gesellschaftlichen Bedingungen Kritik zu üben, die dafür verantwortlich sind. Der Glaube an die Möglichkeit der Liebe als einem gesellschaftlichen Phänomen und nicht nur als einer individuellen Ausnahmeerscheinung ist ein rationaler Glaube, der sich auf die Einsicht in das wahre Wesen des Menschen gründet.

Anhang

Nachwort von Ruth Nanda Anshen

Dieses Buch ist ein Band der »Welterperspektiven«, die sich die Aufgabe stellen, kurze Schriften der verantwortlichen zeitgenössischen Denker auf verschiedenen Gebieten herauszugeben. Die Absicht ist, grundlegende neue Richtungen in der modernen Zivilisation aufzuzeigen, die schöpferischen Kräfte zu deuten, die im Osten wie im Westen am Werke sind, und das neue Bewußtsein deutlich zu machen, das zu einem tieferen Verständnis der Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Universum, Individuum und Gesellschaft sowie der allen Völkern gemeinsamen Werte beitragen kann. Die »Welterperspektiven« repräsentieren die Weltgemeinschaft der Ideen in einem universalen Gespräch, wobei sie das Prinzip der Einheit der Menschheit betonen, der Beständigkeit in der Wandlung.

Neue Entdeckungen in vielen Bereichen des Wissens haben unvermutete Aussichten eröffnet für ein tieferes Verständnis der menschlichen Situation und für eine richtige Würdigung menschlicher Werte und Bestrebungen. Diese Aussichten, obwohl das Ergebnis nur spezialisierter Studien auf begrenzten Gebieten, erfordern zu ihrer Analyse und Synthese einen neuen Rahmen, in dem sie erforscht, bereichert und in all ihren Aspekten zum Wohl des Menschen und der Gesellschaft gefördert werden können. Solch einen Rahmen zu bestimmen sind die »Welterperspektiven« bemüht, in der Hoffnung, zu einer Lehre vom Menschen zu führen.

Eine Absicht dieser Reihe ist auch der Versuch, ein Grundübel der Menschheit zu überwinden, nämlich die Folgen der Atomisierung der Wissenschaft, die durch das überwältigende Anwachsen der Fakten entstanden ist, die die Wissen-

schaft ans Licht brachte; ferner: Ideen durch eine Befruchtung der Geister zu klären und zu verbinden, von verschiedenen Gesichtspunkten aus die gegenseitige Abhängigkeit von Gedanken, Fakten und Werten in ihrer beständigen Wechselwirkung zu zeigen: die Art, Verwandtschaft, Logik und Bewegung des Organismus der Wirklichkeit zu demonstrieren, indem sie den dauernden Zusammenhang der Prozesse des Menschengesistes zeigt, und so die innere Synthese und die organische Einheit des Lebens selbst zu enthüllen.

Die »Weltperspektiven« sind überzeugt, daß trotz der Unterschiede und Streitfragen der hier dargestellten Disziplinen eine starke Übereinstimmung der Autoren besteht hinsichtlich der überwältigenden Notwendigkeit, die Fülle zwingender wissenschaftlicher Ergebnisse und Untersuchungen objektiver Phänomene von der Physik bis zur Metaphysik, Geschichte und Biologie zu sinnvoller Erfahrung zu verbinden.

Um dieses Gleichgewicht zu schaffen, ist es notwendig, die grundlegende Tatsache ins Bewußtsein zu rufen: daß letztlich die individuelle menschliche Persönlichkeit all die losen Fäden zu einem organischen Ganzen verknüpfen und sie zu sich selbst, der Menschheit und Gesellschaft in Beziehung setzen muß, während sie ihre Gemeinschaft mit dem Universum vertieft und steigert. Diesen Geist zu verankern und ihn dem intellektuellen und spirituellen Leben der Menschheit, Denkenden wie Handelnden gleicherweise, tief einzuprägen ist tatsächlich eine große, wichtige Aufgabe und kann weder gänzlich der Naturwissenschaft noch der Religion überlassen werden. Denn wir stehen der unabweisbaren Notwendigkeit gegenüber, ein Prinzip der Unterscheidung und dennoch Verwandtschaft zu entdecken, das klar genug ist, um Naturwissenschaft, Philosophie und jede andere Kenntnis zu rechtfertigen und zu läutern, indem es ihre gegenseitige Abhängigkeit annimmt. Dies ist die Krisis im Bewußtsein, die durch die Krisis der Wissenschaft deutlich wird. Dies ist das neue Erwachen.

Die »Weltperspektiven« wollen beweisen, daß grundlegendes theoretisches Wissen mit dem dynamischen Inhalt der Ganzheit des Lebens verbunden ist. Sie sind der neuen Synthese gewidmet, die Erkenntnis und Intuition zugleich ist. Sie befassen sich mit der Erneuerung der Wissenschaft in bezug auf die Natur des Menschen und sein Verständnis, eine Aufgabe für die synthetische Imagination und ihre einigenden Ausblicke. Diese Situation des Menschen ist neu, und darum muß auch seine Antwort darauf neu sein. Denn die Natur des Menschen ist auf vielen Wegen erkennbar, und all diese Pfade der Erkenntnis sind zu verknüpfen, und manche sind miteinander verknüpft wie ein großes Netz, ein großes Netz zwischen Menschen, zwischen Ideen, zwischen Systemen der Erkenntnis, eine Art rational gedachter Struktur, die menschliche Kultur und Gesellschaft bedeutet.

Wissenschaft, das wird in dieser Bücherreihe gezeigt, besteht nicht mehr darin, Mensch und Natur als gegensätzliche Mächte zu behandeln, auch nicht in der Reduzierung von Tatsachen auf eine statistische Ordnung, sondern sie ist ein Mittel, die Menschheit von der destruktiven Gewalt der Furcht zu befreien und ihr den Weg zum Ziel der Rehabilitierung des menschlichen Willens, der Wiedergeburt des Glaubens und Vertrauens zu weisen. Diese Bücherreihe will auch klarmachen, daß der Schrei nach Vorbildern, Systemen und Autoritäten weniger dringlich wird in dem Maße, wie im Osten und Westen der Wunsch nach Wiederherstellung einer Würde, Lauterkeit und Selbstverwirklichung stärker wird, die unveräußerliche Rechte des Menschen sind. Denn er ist keine Tabula rasa, der durch äußere Umstände alles willkürlich aufgeprägt werden kann, sondern er besitzt die einzigartige Möglichkeit der freien Schöpferkraft. Dadurch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Formen des Lebens, daß er im Lichte rationaler Erfahrung mit bewußter Zielsetzung Wandel schaffen kann.

Die »Weltperspektiven« planen, Einblick in die Bedeutung

des Menschen zu gewinnen, der nicht nur durch die Geschichte bestimmt wird, sondern selbst die Geschichte bestimmt. Geschichte soll dabei so verstanden werden, daß sie sich nicht nur mit dem Leben des Menschen auf diesem Planeten beschäftigt, sondern auch die kosmischen Einflüsse umfaßt, die unsere Menschenwelt durchdringen. Die jetzige Generation entdeckt, daß die Geschichte nicht den sozialen Optimismus der modernen Zivilisation bestätigt und daß die Organisation menschlicher Gemeinschaften und die Setzung von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden nicht nur intellektuelle Taten, sondern auch geistige und moralische Werke sind. Sie verlangen die Pflege der Ganzheit menschlicher Persönlichkeit, die »spontane Ganzheit von Fühlen und Denken«, und stellen eine unaufhörliche Forderung an den Menschen, der aus dem Abgrund von Sinnlosigkeit und Leiden emporsteigt, um in der Ganzheit seines Daseins erneuert und vollendet zu werden.

Die »Weltperspektiven« sind sich dessen bewußt, daß allen großen Wandlungen eine lebendige geistige Neubewertung und Reorganisation vorangeht. Unsere Autoren wissen, daß man die Sünde der Hybris vermeiden kann, indem man zeigt, daß der schöpferische Prozeß selbst nicht frei ist, wenn wir unter frei willkürlich oder unverbunden mit dem kosmischen Gesetz verstehen. Denn der schöpferische Prozeß im Menschengest, der Entwicklungsprozeß in der organischen Natur und die Grundgesetze im anorganischen Bereich sind vielleicht nur verschiedene Ausdrücke eines universalen Formungsprozesses. So hoffen die »Weltperspektiven« auch zu zeigen, daß in der gegenwärtigen apokalyptischen Periode, obwohl voll von außerordentlichen Spannungen, doch auch eine ungewöhnliche Bewegung zu einer kompensierenden Einheit hin am Werke ist, welche die sittliche Urkraft nicht stören kann, die das Universum durchdringt, diese Kraft, auf die sich jede menschliche Anstrengung schließlich stützen muß. Auf diesem Wege gelangen wir vielleicht zum Verständnis dafür, daß eine

Unabhängigkeit geistigen Wachstums existiert, die wohl durch Umstände bedingt, doch niemals von den Umständen bestimmt wird. Auf diese Art mag der große Überfluß menschlichen Wissens in Wechselbeziehung gebracht werden zur Einsicht in das Wesen der menschlichen Natur, indem man ihn auf den tiefen und vollen Klang menschlicher Gedanken und Erfahrungen abstimmt. Denn was uns fehlt, ist nicht das Wissen um die Struktur des Universums, sondern das Bewußtsein von der qualitativen Einzigartigkeit menschlichen Lebens.

Und endlich ist das Thema dieser »Welterperspektiven«, daß der Mensch im Begriff ist, ein neues Bewußtsein zu entwickeln, das trotz scheinbarer geistiger und moralischer Knechtschaft das Menschengeschlecht vielleicht über die Furcht, die Unwissenheit, die Brutalität und die Isolierung erheben kann, die es heute bedrücken. Diesem entstehenden Bewußtsein, diesem Begriff des Menschen, aus einer neuen Sicht der Wirklichkeit geboren, sind die »Welterperspektiven« gewidmet.

Literaturverzeichnis

Aristoteles: *Metaphysik*, herausgegeben und übertragen von Paul Gohlke, Paderborn 1951 (F. Schöningh).

Babel, L., 1955: *The Collected Stories*, New York 1955 (Criterion Book); deutsch: *Zwei Welten. Die Geschichten des Isaak Babel*, 46 Erzählungen, Wien 1960 (Desch Verlag).

Calvin, J., 1955: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 1955 (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins).

Cohen, H., 1929: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt 1929 (E. Kaufmann Verlag).

Forest, I. de, 1954: *The Heaven of Love*, New York 1954 (Harper).

Freud, S.: *Gesammelte Werke* (G. W.), Bände 1-17, London 1940-1952 (Imago Publishing Co.) und Frankfurt 1960 (S. Fischer Verlag);

-, 1905 d: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G. W. Band 5, S. 27-145;

-, 1915 a: *Bemerkungen über die Übertragungsliebe. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse III*, G. W. Band 10, S. 305-321;

-, 1930 a: *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. Band 14, S. 419-506.

Fromm, E., 1941 a: *Escape from Freedom*, New York (Farrar & Rinehart); deutsch: *Die Furcht vor der Freiheit*, Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); Gesamtausgabe (GA) Band I, Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt).

Fromm, E., 1947 a: *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York 1947 (Rinehart & Co.); deutsch: *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA Band II, Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt).

-, 1955 a: *The Sane Society*, New York 1955 (Rinehart and Winston, Inc.); deutsch: *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Frankfurt/Köln 1960 (Europäische Verlagsanstalt); in neuer Übersetzung: *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA Band IV, Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt).

Heraklit, 1953: *Fragmente*, in: W. Capelle (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1953 (Alfred Kröner Verlag).

Herrigel, E., 1960: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, 9. Auflage, München-Planegg 1960 (O. W. Barth Verlag); engl.: *Zen in the Art of Archery*, New York 1953 (Pantheon).

Huxley, A., 1946: *Brave New World*, London 1946 (The Vanguard Library); deutsch: *Schöne neue Welt*, Frankfurt/Hamburg 1955 (S. Fischer Verlag).

Laotse: *Taoteking, Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart 1967 (Philipp Reclam jun.).

Maimonides, M., 1972: *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss, mit einer Einleitung von Johann Maier, Band I (Erstes Buch), Band II (Zweites und Drittes Buch), Hamburg 1972 (Verlag Felix Meiner).

Marcuse, H., 1955: *The Social Implications of Freudian »Revisionism«*, in: *Dissent*, New York I (Summer 1955), S. 221-240; deutsch (leicht verändert): *Epilog: Kritik des neofreudianischen Revisionismus*, in: H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt 1970, S. 234-269 (Suhrkamp Verlag).

Marx, K., 1971: *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut (= Kröners Taschenausgabe 209), Stuttgart 1971 (Alfred Kröner Verlag).

Meister Eckhart, 1934: *Schriften*, herausgegeben von Hermann Büttner, Jena 1934 (Eugen Diederichs Verlag).

Nicholson, R. A., 1950: *Rumi*, London 1950 (Allen and Unwin Ltd.).

Nietzsche, F., 1910: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Nietzsches Werke*, 1. Abteilung, Band VII, Leipzig 1910 (Alfred Kröner Verlag).

Quint, J., 1977: *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München 1977 (Carl Hanser Verlag).

Spinoza: *Die Ethik. Schriften und Briefe*, herausgegeben von Friedrich Bülow, Stuttgart 1966 (Alfred Kröner Verlag).

Sullivan, H. S., 1953: *Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953 (Norton).

Tillich, P., 1955: *Review of Erich Fromm, The Sane Society*, in: *Pastoral Psychology*, New York 6 (1955), S. 13-16.

Weil, S., 1952: *Gravity and Grace*, New York 1952 (G. P. Putnam's Sons); deutsch: *Schwerkraft und Gnade*, 2. Auflage, München 1954 (Kösel).

Zimmer, H., 1973: *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt 1973 (Suhrkamp Taschenbuch Verlag); engl.: *Philosophies of India*, New York 1951 (Pantheon Books).