

Über sich hinaus

Thomas Gil

Über sich hinaus

Der Eigensinn religiöser Erfahrungen

Berlin 2013

Gedruckt auf säurefreiem alterungsbeständigem Papier

Gestaltung/Design: ROTKEL Textwerkstatt
Schivelbeiner Straße 19
10439 Berlin

Druck/Printing: Endformat, Ges. für gute Druckerzeugnisse mbH
Köpenicker Str. 187–188, 10997 Berlin

Verlag/Publisher: Universitätsverlag der TU Berlin
Universitätsbibliothek
Fasanenstr. 88 (im VOLKSWAGEN-Haus),
D-10623 Berlin
Tel.: (030)314-76131; Fax.: (030)314-76133
E-Mail: publikationen@ub.tu-berlin.de
Internet: www.univerlag.tu-berlin.de

Inhalt

Vorwort	7
1. Subjektive Erlebnisse	11
2. Anderes im Selbst	17
3. Intensität und Verdichtung	21
4. Übergängige Moral	25
5. Humor und Lebensweise	29
6. Religiöses Bewusstsein	33
Literatur	37
Anhang	
Selbsterhaltung und Subjektwerdung	41

Vorwort

Muss derjenige, der über religiöse Erfahrungen schreibt, ein Mensch sein, der solche Erfahrungen gemacht hat bzw. mindestens für solche Erfahrungen offen ist oder eine gewisse Sensibilität hat? Die Antwort auf diese Frage hängt sicherlich von der Art von Buch ab, das man schreiben will. Ein religionssoziologisches Buch, in dem Funktionen und bestimmte Aspekte des religiösen Phänomens beleuchtet werden, kann von jemandem geschrieben werden, der nie religiöse Erfahrungen gemacht hat. Diese sind keine Voraussetzung für die Abfassung eines solchen Werkes. Ein theologisches Buch, im Sinne eines systematischen oder dogmatischen Werkes, setzt auch keine religiösen Erfahrungen oder Erlebnisse voraus, eher die geschulte Kompetenz der Erfassung von Gedankengängen, Ideen sowie deren logisch kohärenten Kombinationen. Anders verhält es sich, wenn das anvisierte Buch mehr als eine theoretische Abhandlung sein will und es eine beschreibende Darstellung religiöser Bewusstseinsformen bezweckt. Dann scheint es erforderlich zu sein, dass der Autor in irgendeiner Form weiß, was es heißt, über sich selbst hinausgehend etwas erlebt zu haben, das ihn wesentlich berührt oder betroffen gemacht hat. Der Text, den er schreibt, will dann der Versuch der Versprachlichung des

Erlebten oder Erlebbaren sein, allerdings ein rationaler und im Medium des Begriffs bleibender Versuch der sprachlichen Darstellung und Artikulation. Einen solchen Versuch habe ich im folgenden Essay unternommen.

Ich bin folgendermaßen vorgegangen. Nachdem ich mich im ersten Kapitel mit den subjektiven Erlebnissen, dem sogenannten phänomenalen Bewusstsein, beschäftige, widme ich meine Aufmerksamkeit dem Anderen und Fremden, mit dem das erlebende Bewusstsein von Subjekten immer schon konfrontiert ist. Religiöse Erfahrungen als Erfahrungen sind Weisen des subjektiven Erlebens, bei dem das erlebende Subjekt Anderem und es Überschreitendem begegnet.

Die subjektiven Erlebnisweisen, die das religiöse Bewusstsein ausmachen, kennen Grade und Abstufungen. Sie können intensiviert und im Sinne von Entgrenzungen gesteigert werden. Um die Intensität und Verdichtung der religiösen Erfahrungen geht es im dritten Kapitel.

Religiöse Erfahrungen lassen häufig eine Lebenspraxis entstehen, in der die Forderungen der Moral ihren üblichen Pflichtcharakter verlieren und sonst für wichtig Erachtetes humorvoll relativiert wird. Im vierten und im fünften Kapitel gehe ich auf das Verhältnis von Moral und religiösem

Bewusstsein sowie auf die Rolle des Humors in einer religiösen Lebenspraxis ein.

Das sechste Kapitel führt schließlich Verschiedenes zusammen, welches in den vorhergehenden Kapiteln gesagt und entwickelt worden ist, und zwar mit der Absicht, die religiöse Mentalität bzw. das religiöse Bewusstsein als Gesamtheit von Einstellungen und Formen des Empfindens zu charakterisieren.

Ich habe bewusst den Begriff „Eigensinn“ im Untertitel dieses Essays verwendet. Eigensinniges lässt sich schwer zähmen oder regulieren. Religiöse Erfahrungen sind höchst eigensinnig. Deswegen sind sie nicht leicht institutionell zu kontrollieren, auch dann wenn sie einen sozialen Ursprung und kollektive Ausdrucksformen haben mögen. Die Geschichte der Bekämpfung von allerlei Heterodoxien, Ketzereien und Abweichungen vom angeblich richtigen Wege seitens der jeweiligen autoritativen religiösen Institutionen belegt es. Das religiöse Bewusstsein ist in der Tat ein eigensinniges Bewusstsein.

Im Anhang findet man einen Aufsatz zum Thema Subjektivität und Ichwerdung. Er bildet einen dialektischen Kontrapunkt zu einer Abhandlung, in der es um die Überschreitung des Selbst geht. Die Spannung zwischen Selbstbehauptung und

Selbstüberschreitung auszuhalten, ist ohne jeden Zweifel eine der schwierigsten Aufgaben, die es im Leben menschlicher Lebewesen zu meistern gilt.

1. Subjektive Erlebnisse

In der gegenwärtigen Philosophie des Geistes unterscheidet man das sogenannte „intentionale“ vom „phänomenalen“ Bewusstsein. Beide Bewusstseinsformen werden als unser Tor zur Welt, d.h. als die Art, wie wir mit der Welt in Beziehung stehen, gedacht. Während das intentionale Bewusstsein einen repräsentationalen Charakter hat, stellt er doch die Weltzustände vor, auf die es gerichtet ist, ist das phänomenale Bewusstsein subjektiver, qualitativer und erlebnismäßiger Natur. In den Überzeugungen, Wünschen und Absichten des intentionalen Bewusstseins haben wir Sachverhalte und Weltzustände, auf die wir uns beziehen. Durch das phänomenale Bewusstsein wissen wir, wie es ist, wie es sich anfühlt oder was es heißt, etwas zu glauben, zu wünschen, zu beabsichtigen oder einfach zu empfinden. Durch dieses phänomenale Bewusstsein wissen wir nicht nur etwas, sondern erleben, was wir wissen, die Weltzustände, die wir haben.

Sowohl das intentionale als auch das phänomenale Bewusstsein sind neurophysiologisch realisiert oder materialisiert. Die schwierige Frage, die sich nun für den Erforscher der phänomenalen Bewusstseinszustände stellt, ist, wie die Innenseite (die Erlebnisseite) unserer Bewusstseinszustände

mit den neurophysiologischen Vorgängen im Gehirn zusammenhängt, die sie realisieren bzw. möglich machen. Selbst wenn wir die genaue Art und Weise dieses Zusammenhangs nicht bestimmen können, lässt sich eines nicht leugnen: dass es diese phänomenalen Zustände gibt. Wir haben alle erfahren, dass das Haben von bestimmten kognitiven oder konativen Zuständen (das Glauben, Meinen oder Wünschen von etwas) sich auf eine bestimmte Weise anfühlt, die in einem physikalistischen Vokabular nicht wiedergegeben werden kann. Die Schmerzen, die man empfindet, mögen mit bestimmten physiologischen Vorkommnissen (der Reizung von C-Fasern) identisch sein. Dennoch sind die Schmerzen als subjektives Erlebnis nicht ihr neurophysiologischer Implementationsmechanismus. Schmerzen sind phänomenal, eine Empfindung, ein Erlebnis.

Die reale Qualität unseres Lebens hängt mit den Empfindungen oder den subjektiven Erlebnissen, die wir haben, wesentlich zusammen. Ob ich ein gutes, angenehmes Leben führe oder nicht, hängt davon ab, ob meine Erlebnisse positiv oder negativ sind. Ein schmerzvolles Leben ist kein gutes Leben. Ein Leben voller positiver Erlebnisse ist hingegen das Leben, das ein jeder von uns führen möchte. Wir erleben Sinn in unserem Leben, wenn das, was wir tun, uns Freude macht.

Religionen sind ein komplexes Phänomen. Bestimmte Vorstellungen über die Welt, den Menschen und das Göttliche sind ein wesentlicher Teil von ihnen. Praktische Normen und Werte sind für sie auch charakteristisch, d.h. eine bestimmte Ethik und eine Lebensführung. Institutionelle Aspekte sind häufig fundamental für die Bestimmung der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer bestimmten Religion. Das Wesentliche aber am religiösen Phänomen sind meines Erachtens die subjektiven Gefühle und Erlebnisse, die die religiös motivierten bzw. bewegten Individuen haben. Es ist das Verdienst William James', dies betont zu haben. In seiner religionsphilosophischen Studie „The Varieties of Religious Experience“ konzentriert sich James auf die Gefühlsseite des religiösen Phänomens und formuliert die These, dass die dogmatischen oder lehrmäßigen Momente der Religion sekundärer bzw. abgeleiteter Natur sind. Prägnant heißt es auf Seite 431 von „The Varieties of Religious Experience“: „I do believe that feeling is the deeper source of religion, and that philosophic and theological formulas are secondary products, like translations of a text into another tongue.“

William James bekämpft in der Tat das, was er den „Intellectualismus“ nennt, der in Religionsangelegenheiten das Geglaubte, die Dogmen, die Glaubensinhalte (die sogenannte „fides quae“) in

den Mittelpunkt stellt. James ist bemüht, die Voraussetzungen der dogmatischen Lehrsätze herauszuarbeiten und die verschiedenen Lehrinhalte der einzelnen Religionen als derivierte Momente zu begreifen. Deziert behauptet er, dass sie nachträglich sind und notwendigerweise bleiben müssen: Interpretationsleistungen, immer bezogen auf die unmittelbaren Erfahrungen, von denen sie wesentlich abhängen. William James schreibt: „... all these intellectual operations, whether they be constructive or comparative and critical, presuppose immediate experiences as their subject-matter. They are interpretative and inductive operations, operations after the fact, consequent upon religious feeling, not coordinate with it, not independent of what it ascertains“ (James, 433).

Das intellektuelle, theologische oder dogmatische Moment an der Religion genauso wie das institutionelle und das ethische Moment ist nicht unwichtig. Wesentlich ist aber das subjektive Erlebnis- oder Erfahrungsmoment, von dem all die anderen Momente, die das religiöse Phänomen ausmachen, abhängen. Es ist genau dieses subjektive Erlebnismoment, das das religiöse Phänomen wesentlich ausmacht. Es ermöglicht, dass das individuelle Selbst über sich hinausgeht und sich mit einem Größeren vereinigt weiß. Es trägt zu einem reicheren, intensiveren und befriedigenderen Leben bei. Mehr Leben und ein besseres

Leben sind dessen Frucht. Die normale Weltweisheit wird dabei transzendiert. Häufig sind gewisse psychische Pathologien ein ermöglichender Faktor solcher Erlebnisweisen. Dennoch sind solche Pathologien keineswegs eine unentbehrliche Bedingung.

2. Anderes im Selbst

Die subjektiven Erlebnisse eines religiösen Bewusstseins ermöglichen, dass das Selbst über sich hinausgelangt, sich transzendiert und Anderem begegnet. Dieses Andere kann der andere bedürftige Mensch sein, die als gemeinsames Projekt erfahrene Gruppe oder das gesellschaftliche Ganze.

Der Andere hebt, folgt man den Ausführungen E. Lévinas' in „Totalité et Infini“, die „Totalität“ des Ichs auf. Als im „Unendlichen“ gegründete Subjektivität erscheint der Andere dem Ich als ein Externes, das sich der Macht des Ichs entzieht und es mit seiner eigenen Ohnmacht konfrontiert. Der Andere, in seiner bloßen „Nacktheit“, spricht das Ich an und stellt es und dessen Totalitätsansprüche radikal in Frage. Als „Antlitz“ ist der Andere wahrheitsindifferent, weder wahr noch falsch, einfach da, unmittelbar präsent. Der Andere ist nicht mächtiger als das Ich, verkörpert keine größere Macht. Der Andere ist einfach da: die Aufhebung, Suspendierung und Überschreitung der Macht des Ichs.

Allerdings ist dieser Andere immer der vom Ich erlebte Andere. Dessen „extériorité“ ist eine erlebte. Auch wenn der Andere für das Ich ein

Außending ist, wirkt er als Anderer immer als „erlebter“ Fremder und Externer, der die Daseinsweise des Ichs radikal relativiert. Der Andere ist erst im Ich die erlebte Andersheit. Lévinas sieht im Erscheinen (für das Ich!) seines Antlitzes das Ethische („la résistance éthique“). Der Andere, heißt es lapidar auf Seite 213, „dépasse mes pouvoirs“. Er transzendiert meine Macht, meine Denk- und Empfindungsart. Er bringt sich ins Spiel und verändert folglich das gespielte Spiel auf radikale Weise. Der erlebte Andere markiert und entgrenzt die Grenzen des Ichs.

Ähnliches geschieht, wenn aus einer Reihe, Serie oder Ansammlung von Individuen eine Gruppe wird. Eine Gruppe ist mehr und etwas anderes als das Resultat einer Addition von Individuen. Diese werden zur Gruppe, wenn sie durch ein Projekt, ein Anliegen, eine gemeinsame Sache geeint gemeinsam handeln und als kollektives, plurales Subjekt die Regeln des individuellen Handlungsspiels verändern. Jean-Paul Sartre hat im ersten Band seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“ Gruppenbildungsprozesse phänomenologisch beschrieben, durch welche Serien zu kollektiven Handlungseinheiten werden. Die Gruppen transzendieren die Einzelnen und ihre partikularen Interessen. In ihnen finden diese Einzelnen eine neue Rolle und kollektive Identität, indem sie über sich hinausgehen und sich als Gleiche und

Freie miteinander assoziieren. Gruppen werden somit für Individuen sie potenzierende Handlungsinstanzen: ein die Individuen und ihren Horizont erweiterndes Anderes.

Für Emile Durkheim hängt die Bindungskraft der Religion mit dem gesellschaftlichen Ganzen zusammen, dem sie entstammt. Die Religion als das Größere, Ganze bindet und integriert die Individuen. Ihr Zwangscharakter entstammt dem Größeren der Gesellschaft, die durch sie für Kohäsion und Integration sorgt. Die Religion, so aufgefasst, ist eine Gesamtheit von kollektiven Vorstellungen über die Welt, den Menschen und die Gesellschaft, die die Individuen teilen, sowie Verhaltensweisen und Riten, die die Individuen praktizieren. Von den Individuen her betrachtet, ist die Religion das gesamtgesellschaftliche Andere, das die individuellen Interessen und Motive aufnimmt und zugleich in ihrer exklusiven Geltung suspendiert. Das Ganze, Andere der Gesellschaft transzendiert die einzelnen Individuen, die durch ihre Eingliederung in die Gesellschaft über sich hinausgelangen. In sich erleben die Individuen das Gesamtgesellschaftliche als fordernde Präsenz. Sie erfahren somit, dass sie selbst kein letztes Maß und keine maßgebende Norm sein können.

3. Intensität und Verdichtung

Für den jungen John Rawls, den Autor von „A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith“, ist der religiöse Glaube eine Frage von Personalität und Gemeinschaft. Er betrachtet Religion als „Umkehr“ („conversion“), durch welche Menschen vom Zustand der Sünde in den Zustand des Glaubens kommen, wodurch eine Öffnung der Person geschieht, die somit aufhört, in sich selbst eingeschlossen zu sein und in das Leben der Gemeinschaft integriert wird. Religion ermöglicht für Rawls Erlösung und Heil und d. h. konkret: Überwindung des Egoismus und des Abgekapseltseins des selbstinteressierten, „sündigen“ Subjekts sowie dessen Integration in eine lebensbejahende, blühende Gemeinschaft. Der religiöse Glaube ist in Rawls' Modellierung eine Frage von Offenheit und Gemeinschaftsleben, bei dem der Akt der Umkehr als Akt radikaler Öffnung fundamental ist.

Für Ernst Tugendhat steht das „Sichsammeln“ oder das „Gesammeltsein“ im Mittelpunkt der religiösen Erfahrung. Religion und Mystik denkt Tugendhat in seinem Buch „Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie“ als „zwei Formen des Gesammeltseins mit Bezug auf das Wie des Lebens“ (Tugendhat, 111). Nach

Tugendhat führt die religiöse Sammlung dazu, dass der Mensch (d. h. der „Ich-Sager“) von sich zurücktritt, sich in die Welt stellt und alles nicht mehr aus der egozentrischen Perspektive sieht (Tugendhat, 125).

John Rawls' und Ernst Tugendhats Versuche einer begrifflichen Erfassung der religiösen Erfahrung laufen trotz aller Differenzen im Einzelnen darauf hinaus, die Intensität und Verdichtung von Glaubens- und Religionserfahrungen zu betonen. Sowohl die „Umkehr“ Rawls' als auch das „Sich-sammeln“ Tugendhats sind Akte hoher Intensität und Verdichtung. Und gerade diese Intensität und diese Verdichtung, die weder von Rawls noch von Tugendhat in den Mittelpunkt ihrer theoretischen Aufmerksamkeit gerückt werden, scheinen mir für religiöse Erfahrungen wesentlich zu sein.

Religiöse Erfahrungen sind nicht primär Erfahrungen von irgendetwas, das es gibt, von irgendwelchen höheren Wesen oder Entitäten. Vielmehr sind religiöse Erfahrungen eine bestimmte Art des Sehens und Erfahrens, ein Wie des Erfahrens. Alles, was man sonst erlebt (die Welt, die anderen Menschen, das eigene Leben, bestimmte Ereignisse), religiös betrachtet, wird anders, ohne dass sich irgendetwas tatsächlich ändert. Alles, religiös betrachtet, erscheint in einem anderen Licht. Das Ganze verändert sich, obwohl alles Einzelne

gleich bleibt. Die durch religiöse Erfahrungen mögliche neue Sehweise wird dann zu einer neuen Seinsweise. Man lernt nun, mit Kontingenz, mit Frustration, mit Ambivalenzen anders umzugehen. Die Haltung gegenüber dem eigenen Leben als einem Ganzen verändert sich. Die leidhafte Seite und die Übel des Lebens lassen sich nun besser hinnehmen. Man kommt mit dem eigenen Leben auf eine neue Weise zurecht, wie es einem früher nicht möglich war. In Anlehnung an Ludwig Wittgenstein redet Hans Julius Schneider von „ungegenständlichen Erfahrungen“, die tief bedeutsam sind und (ich würde hinzufügen) Grade der Steigerung, der Intensität und der Verdichtung kennen. Bei diesen ungegenständlichen Erfahrungen geht es nicht um etwas, aber auch nicht um nichts. Das analoge Beispiel, das Schneider anführt, um solche ungegenständlichen Erfahrungen plausibel zu machen, ist die Schmerzempfindung. Schmerzen sind in der Tat kein Gegenstand. Dennoch ist die Schmerzerfahrung höchst real und keine bloße Phantasie.

Die Definition von Religion, mit der Hans Julius Schneider arbeitet, lautet: „Religionen sind historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben im ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen ...“ (Schneider, 13).

Die so verstandenen Religionen entstammen religiösen Erfahrungen und ermöglichen weitere religiöse Erfahrungen: ungegenständliche, tief bedeutsame und lebensverändernde Erfahrungen. Religiöse Erfahrungen bringen mit sich eine andere Sicht unserer Gesamtsituation, unseres Lebens als eines Ganzen. Für den religiös Erfahrenden bleibt alles, wie es ist. Und dennoch erhält alles eine andere Färbung. Religiös erfahrend erscheint alles in einem anderen Licht.

4. Übergängige Moral

Religion ist nicht nur eine Angelegenheit von dem, was man glaubt, oder von dem, was man erlebt. Rituale, Verhaltensweisen und Taten sind auch ein wichtiger Bestandteil vieler Religionen: was man tut, wie man sich verhält und überhaupt eine praktische Einstellung im Leben, die zu Handlungsergebnissen führt.

Die verschiedenen Ansätze der normativen Ethik sagen uns, was moralisch gesollt ist bzw. was wir moralisch von den Anderen erwarten oder fordern können. Das, was die Anderen darüber hinaus an Gutem tun, von ihnen aber nicht gefordert werden kann, da sie nicht dazu moralisch verpflichtet sind, bildet den Bereich des sogenannten „Supererogatorischen“. Im strengen Sinne gehört dieser Bereich nicht zur Moralität, obwohl er dazu wesentlich beiträgt, dass in der Welt viel Gutes zustande kommt. Supererogatorisches, so die festgelegte Bestimmung, darf man nicht moralisch fordern, auch wenn es einfach gut ist und unser konkretes Leben viel besser macht. Supererogatorisches geht halt, so die Argumentation, über das moralisch Gesollte hinaus. Supererogatorische Akte sind einfach gut, jedoch nicht moralisch geboten. Ein solcher supererogatorische Akt wäre beispielsweise der Verzicht auf eine Urlaubsreise

zugunsten Bedürftiger: ein Akt, der über meine moralischen Pflichten hinausgeht.

Der Name „Religion“ ist ein Kollektivname, der für viele Formen von Religion oder Religionen steht. Deswegen gibt es nicht nur ein Verhältnis von Religion und Moral bzw. Moralität. Eine religiöse Einstellung im Leben, betrachtet man diese von den subjektiven Erlebnissen oder Erfahrungen her, kann dazu führen, dass gerade die supererogatorischen Akte, die Akte, die moralisch nicht erwartet oder gefordert werden können, diejenigen sind, in denen sich die Haltung gegenüber den Anderen (den Nächsten und Fernsten) manifestiert, selbstverständlich nicht notwendigerweise und nicht immer.

Liebevolle Handlungen kann sicher von uns kein Fremder verlangen. Sympathie, „Mit-leid“, Liebe können nie moralisch gesollte Einstellungen oder Verhaltensweisen sein. Liebe kann nie Inhalt eines Befehls sein, wie André Comte-Sponville in seinem „Petit traité des grandes vertus“ treffend ausführt. Deswegen ist Liebe keine moralische Forderung, keine moralische Pflicht. Liebe als freudige, schöpferische Spontaneität und Gefühlslage ist eher ein Ideal, ein „Ideal der Heiligkeit“ (Kant), das auf Moral zu verzichten vermag, da es allen moralischen Forderungen entspricht und überschüssig über sie hinausgeht. Deswegen

konnte Augustin den Satz prägen „Liebe und mach, was Du willst“, ein Satz, der keiner hedonistischen, laxen Moral huldigt, sondern ein höchst anspruchsvoller und gleichzeitig befreiender Satz ist. So betrachtet, wäre Moral nötig und funktional, weil die Menschen zu wenig lieben. Wer liebt, braucht keine Moral, enthält die Moral die Aufforderung so zu handeln, wie wenn man lieben würde.

Nun kommt die These, die ich tentativ verteidigen würde. Für ein religiöses Bewusstsein, d.h. für einen Menschen, der religiöse Erfahrungen gemacht hat und sie zu schätzen weiß, werden die sogenannten supererogatorischen Akte (die Akte der Liebe, des „Mit-leids“ und der Sympathie) nicht wie eine Zumutung erlebt. Sie können die spontane Konsequenz einer existentiellen Grundeinstellung werden, die freudvoll das Leben färbt. Nichts anderes meint das fälschlicherweise sogenannte christliche „Gebot“ der Nächstenliebe. Bei diesem Gebot handelt es sich nämlich um kein Gebot im strengen Sinne, sondern um eine Möglichkeit, eine Option zu handeln und sich zu Anderen zu verhalten.

Eine Praxis der Liebe, des Mitleids und der Sympathie ist das, was ich hier „übergängige Moral“ nenne: eine Gesamtheit von Einstellungen, Handlungen und Verhaltensweisen, die mehr als

moralisch sind. Sie sind nicht nur auf religiösem Wege möglich, aber eine religiöse Lebenseinstellung kann sie als ihre eigene Frucht betrachten. Eine solche Praxis wäre großzügig, wohlwollend tolerant, geduldig und stünde im Zeichen dessen, was Simone Weil „Gnade“ nennt.

5. Humor und Lebensweise

Die religiöse Sehweise wird zu einer Seinsweise, wenn die religiösen Erfahrungen von einer Lebenspraxis begleitet und unterstützt werden. Diese Lebenspraxis kann je nach Religion in einer Gesamtheit von Handlungen und Vorgehensweisen im Alltag bestehen, die häufig rituell vollzogen werden und ein bestimmtes Ethos ausmachen. Die religiös angeleitete Lebenspraxis kann manchmal zu einer humorvollen Grundhaltung gegenüber allen menschlichen Angelegenheiten und Weltvorgängen führen. Auf diese humorvolle Grundhaltung, zu der eine religiöse Seh- und Seinsweise führen kann, möchte ich im Folgenden so eingehen, dass ich einen exemplarischen jüdischen Witz kommentiere. Dem Witz liegt eine religiös vermittelte humorvolle, heitere Grundhaltung gegenüber dem menschlichen Leben, seinen Sorgen und Problemen zugrunde. Außerdem veranschaulicht er in hervorragender Weise die Disputationsweise, die Talmud-Gelehrte praktizieren, um bestimmte Probleme oder Fragen zu klären. Den Witz habe ich der von Salcia Landmann zusammengestellten kleinen Sammlung „Jüdische Witze“ entnommen. Zunächst der Witz: „London 1914. Eine Gruppe ostjüdischer Einwanderer überlegt aufgeregt, ob es wohl Krieg geben werde. Einer sagt: ‚Ich habe keine Angst. Es gibt zwei Möglichkeiten.

Entweder es gibt gar keinen Krieg – dann ist es gut. Oder es gibt Krieg. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder der Krieg bleibt auf die kontinentalen Gegner beschränkt – dann ist es gut. Oder er weitet sich aus. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder England wird nicht hineinverwickelt – dann ist es gut. Oder England wird hineinverwickelt. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder ich kann mich drücken – dann ist es gut. Oder ich werde mich stellen müssen. Pfui. Aber dann gibt es immer noch zwei Möglichkeiten. Entweder man erklärt mich für ‚untauglich‘ – dann ist es gut. Oder man nimmt mich. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder ich bleibe in England selber – dann ist es gut. Oder ich muß in den Krieg ziehen. Mies. Aber es gibt zwei Möglichkeiten. Entweder ich komme zum Roten Kreuz – dann ist es gut. Oder ich werde schießen müssen. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder ich schieße auf einen Deutschen – dann ist es gut. Oder er schießt auf mich. Bitter. Aber es gibt zwei Möglichkeiten. Entweder die Wunde ist leicht – dann ist es gut. Oder sie ist schwer. Ai wai. Aber es gibt zwei Möglichkeiten. Entweder ich werde dennoch gesund – dann ist es gut. Oder ich bin tot ... Nun, ein Toter braucht doch erst recht keine Angst zu haben ...““ (Jüdische Witze, 78f.).

Im Witz werden mögliche Lebens- und Handlungsverläufe hypothetisch angenommen und

ihre Bedrohlichkeit meisterhaft leicht relativiert. Selbst wenn der Witz in gewisser Weise an Epikurs rationale Argumentation gegen die Todesfurcht erinnert, möchte ich auf andere Aspekte hinweisen, die im Witz auch enthalten sind bzw. vom Witz vorausgesetzt werden. Die im Witz wiedergegebene Denkweise scheint nämlich einem Grundvertrauen zu entstammen, das Schlimmes und Schlimmstes einzuordnen und zu bewältigen vermag. Ein Grundvertrauen und ein grundsätzliches Getragensein, aber in Bezug worauf und wodurch? In bestimmten religiösen Kontexten hat man von der „Freiheit“ der „Kinder Gottes“ (der „Verwandten“ Gottes, von denen in vielen jüdischen Witzen immer wieder die Rede ist) gesprochen. Ein Sich-zugehörig-Wissen und -Fühlen und zwar zur „Familie“ Gottes wäre eine mögliche nicht ganz gelungene interpretierende Wiedergabe eines solchen Grundvertrauens. Ein solches Grundvertrauen stimmt optimistisch ein. Allerdings wird ein solcher Optimismus immer ein „distressed optimism“ (J. Telushkin) bleiben müssen, ein Optimismus, der angesichts vieler Geschehnisse und Begebenheiten kein naiver (eher ein verstörter und unglücklicher nur) sein kann.

6. Religiöses Bewusstsein

Mit dem Begriff des religiösen Bewusstseins möchte ich mich im Folgenden auf die kognitiven und emotionalen Zustände beziehen, die die religiöse Mentalität, die religiöse Denk- und Empfindungsweise ausmachen. Religion ist mehr als eine Gesamtheit von mentalen Zuständen und Einstellungen. Religion ist auch eine Praxis, ein Tun, eine Art, das eigene Leben zu führen. Allerdings ist die religiöse Praxis ohne das entsprechende Bewusstsein nicht zu haben, auch dann wenn die Praxis zu einem Habitus oder einer Gewohnheit geworden ist. William James definiert Religion als „the feelings, acts, and experiences of individual men ... so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine“ (James, 31). Dabei verwendet er „Religion“ als einen „kollektiven Namen“, der Unterschiedliches und Verschiedenes bezeichnet, denn er ist der Meinung, dass es keine Wesenheit gibt, auf die der Begriff der Religion eindeutig referiert.

In Anlehnung an William James möchte ich das religiöse Bewusstsein als ein Bewusstsein charakterisieren, das davon ausgeht, dass es eine spirituelle Dimension gibt, von der das Leben der Einzelnen Sinn erhält und zu der die Einzelnen in Verbindung stehen können, indem sie sich auf

eine bestimmte Weise verhalten (beten, meditieren und so weiter). Ein solches religiöses Bewusstsein führt zu dem, was man eine „Verzauerung“ der Welt nennen könnte, und vermittelt den Einzelnen ein nicht entfremdendes Geborgenheits- und Grundsicherheitsgefühl. Überhaupt die verschiedenen Gefühle, zu denen ein religiöses Bewusstsein führen kann, scheinen mir besonders wichtig zu sein, um Beschaffenheit und Lebensrelevanz eines religiösen Bewusstseins erfassen zu können. In einer längeren Passage, die ich aufgrund ihrer gelungenen Prägnanz vollständig zitieren möchte, schildert William James die Verwandlungsmacht religiöser Bewusstseinszustände. Die Passage findet man auf Seite 47 von „The Varieties of Religious Experience“: „There is a state of mind, known to religious men, but to no others, in which the will to assert ourselves and hold our own has been displaced by a willingness to close our mouths and be as nothing in the floods and waterspouts of God. In this state of mind, what we most dreaded has become the habitation of our safety, and the hour of our moral death has turned into our spiritual birthday. The time for tension in our soul is over, and that of happy relaxation, of calm deep breathing, of an eternal present, with no discordant future to be anxious about, has arrived. Fear is not held in abeyance as it is by mere morality, it is positively expunged and washed away.“

In der Tat: Der Selbstbehauptungswille, der unser normales bürgerliches Leben trägt und prägt, kann verstummen und eine Bereitschaft, alles, wie es ist, hinzunehmen, kann sich einstellen. Das lange Befürchtete verliert seine Macht über uns. Alte Spannungen lösen sich auf und eine heitere Gelassenheit macht möglich, dass wir einfach sind, ohne uns vor irgendetwas zu ängstigen. So betrachtet, entfremdet uns das religiöse Bewusstsein auf gar keine Weise. Vielmehr macht es kraftvolles Leben möglich: „... life, more life, a larger, richer, more satisfying life ...“ (James, 507).

Nicht selten wird ein allgemeiner Begriff von Mystik dazu verwendet, das religiöse Bewusstsein und dessen Früchte für Leben und Empfinden der Betroffenen zu bezeichnen. Wie bei mystischen Erlebnissen geht es im religiösen Leben häufig um nicht ganz sprachlich darstellbare Erlebnisse, die den Charakter von Einsichten höherer Art oder Intuitionen haben, transitorischer Natur sind und in der Regel den sie Habenden (passiv) geschehen, ohne dass diese sie (aktiv) erzwingen könnten. Wie in den mystischen Zuständen macht das religiöse Bewusstsein Erlebnisse möglich, die erweiternd, vereinigend und versöhnend sind: unser Bewusstsein erweiternd, uns mit etwas Größerem vereinigend und uns mit uns selbst, unserem Leben sowie der Welt versöhnend. In ihrer entgrenzenden Macht sind solche

Erlebnisse autoritativ für diejenigen, die sie haben, jedoch nicht für die Anderen.

Literatur

Comte-Sponville, A., Petit traité des grandes vertus, Paris 1995.

Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris 1990.

Heckmann, H.-D., Walter, S. (Hrsg.), Qualia. Ausgewählte Beiträge, Paderborn 2006.

James, W., The Varieties of Religious Experience, New York 1982.

Janet, P., De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments (1926), Bd. I, Paris 2008

Jüdische Witze, ausgewählt und eingeleitet von S. Landmann, München 1963.

Kutschera, F. v., Ungegenständliches Erkennen, Paderborn 2012.

Lévinas, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris 1987.

Rawls, J., A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with „On my Religion“, Cambridge, Massachusetts 2009.

Sartre, J.-P., Critique de la raison dialectique, Bd. I: Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960.

Schneider, H. J., Religion, Berlin 2008.

Telushkin, J., Jewish Humor. What the Best Jewish Jokes Say About the Jews, New York 1992.

Tugendhat, E., Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2003.

Weil, S., La pesanteur et la grâce, Paris 1948.

Anhang

Selbsterhaltung und Subjektwerdung

Der Begriff der Selbsterhaltung soll darauf verweisen, dass unter den Lebens- und Handlungsbedingungen moderner Konkurrenzgesellschaften das Selbst von Individuen auf verschiedene Weise gefährdet ist und personale Ich-Entwicklungsprozesse bzw. Selbstwertungsprozesse einer Selbsterhaltungsstrategie bedürfen. Im ersten Teil („Diagnose: Erschöpfung“) geht es um die allgemeine Beschreibung einiger der vielfältigen Gefährdungen, mit denen Individuen in kapitalistischen Konkurrenzgesellschaften konfrontiert sind, sowie um die Erschöpfungserscheinungen, die daraus resultieren. Im zweiten Teil („Die Abwehrkräfte des Ichs“) will ich dann in Anlehnung an Anna Freud einigen Abwehrkräften des Selbst meine Aufmerksamkeit widmen. Anna Freud sprach von „Abwehrmechanismen“. Ich bevorzuge hier die Rede von „Abwehrkräften“, um das Positive dieser Ressourcen und Schutzmechanismen des Selbst in den Mittelpunkt treten zu lassen. Die „Abwehrkräfte“ des Selbst denke ich dabei nicht nur in ihrer negativen Funktion des Abwehrens von und Schützens vor möglichen Gefahren, sondern auch und primär in ihrer Unentbehrlichkeit für die positive Funktion der Subjektwerdung und Identitätsbildung. Um diese Subjektwerdung

und Identitätsbildung geht es im dritten und letzten Teil („Die eigene Stimme“).

1. Diagnose: Erschöpfung

Individuen in modernen Konkurrenzgesellschaften sehen sich unterschiedlichen Druck- und Erwartungssituationen ausgesetzt, die für die Entwicklung eines kohärenten und ausgeglichenen Selbst hinderlich sind. Sind Individuen nicht in der Lage, sich angemessen zu verhalten und mit ihnen fertig zu werden, kommt es zu verschiedenen Formen einer Überforderung, die mehr als punktuell werden kann. Eine solche Überforderung hätte fatale Folgen für die individuelle Ich-Entwicklung aber auch für eine demokratische Kultur, die ohne mündige, konfliktoffene Menschen, die fähig sind, fremde Perspektiven zu übernehmen, weder zustande kommen noch sich erhalten kann.

In der überzeugenden Beschreibung Alain Ehrenbergs leiden Individuen in „kapitalistischen Demokratien“ eher am Zustand der sozialen Defizienz ihrer eigenen Persönlichkeit als am Konflikt mit den repressiven Normen der Gesellschaft, so dass (anders als bei Sigmund Freud) nicht mehr die Kategorie der „Neurose“ ausreicht, Seelenkonflikte im gegenwärtigen Kapitalismus zu erfassen. Vielmehr, so Ehrenberg, sei der Begriff der „Depression“ der angemessene, um viele der

gegenwärtig vorherrschenden Formen der psychischen Erkrankung zu verstehen. „Depression“ als „Krankheit der Verantwortlichkeit“ komme zustande, wenn sich die Psyche der Einzelnen in instabilen Beziehungen zwischen Schuld, Verantwortung und krankmachendem Erwartungsdruck zu entfalten habe. In ihr herrsche ein Gefühl der Minderwertigkeit und Defizienz vor, das nicht mehr wie in früheren (durch Traditionen und Routinen stabilisierten) sozialen Konstellationen kompensiert werden könne (Ehrenberg, 15). Plastisch ausgedrückt: der Depressive erlebt sich als nicht voll auf der Höhe; er ist erschöpft von der Anstrengung, er selbst werden zu müssen. Alain Ehrenbergs einschlägige Studie trägt den schwer übersetzbaren Titel „La fatigue d’être soi“.

In den modernen kapitalistischen Konkurrenzgesellschaften werden primär nicht mehr gefügige, gehorsame Individuen erwartet, sondern souveräne Handlungssubjekte, die eigene Entscheidungen treffen, Initiativen entwickeln und diese kreativ umzusetzen wissen. In diesen Gesellschaften steht nicht mehr im Mittelpunkt die Differenz von Erlaubtem und Verbotenem, sondern die Spannung zwischen Möglichem und Unmöglichem. „Schuld“ ist nicht mehr das normative Leitmotiv, sondern „Verantwortung“. Das depressive Individuum erlebt sich angesichts all der Erwartungen und Maßgaben, denen es ausgesetzt ist, als

unzulänglich und unfähig. Gleichgültig ob sich die depressive Reaktion als Schwermut, Erschöpfung, Gehemmtheit oder Apathie gestaltet, spürt das überforderte Selbst, wie seine Lebensenergie schwindet und es gleichzeitig müde, leer, unruhig und gespalten wird.

2. Die Abwehrkräfte des Ichs

In „Das Ich und die Abwehrmechanismen“ nennt Anna Freud zehn verschiedene „Methoden“ oder „Techniken“ der Abwehr, die dem Ich zur Verfügung stehen, um sich in Konfliktlagen vor Es- und Triebregungen oder übermäßigen Über-Ich-Forderungen zu schützen. Anna Freud betont das Dynamische bei diesen Abwehrtechniken, geht es bei ihnen allen doch um ein „Sträuben des Ichs“ gegen peinliche oder unerträgliche Vorstellungen und Affekte (A. Freud, 49).

Die von Anna Freud aufgeführten Abwehrmechanismen sind Mittel des Ichs, mit denen es sich gegen Unlust und Angst verteidigt, um auf die Weise in dynamischen Konfliktsituationen seine eigene Herrschaft über impulsives Verhalten, Affekte und Triebansprüche zu etablieren und zu befestigen. Die durch den Einsatz der Mechanismen zustande gekommenen Abwehrvorgänge richten sich gegen Ängste und Gefahren: gegen Über-Ich-Ängste, Realängste, Ängste vor Triebstärke und gegen alle möglichen Gefahren, die sich aus dem

Übermächtigwerden von Es- und Über-Ich-Strukturen ergeben. Die zehn von Anna Freud genannten Mechanismen sind: Verdrängung, Regression, Reaktionsbildung (reaktive Ich-Veränderung), Isolierung, Ungeschehenmachen, Projektion, Introjektion (oder Identifizierung), Wendung gegen die eigene Person, Verkehrung ins Gegenteil und Sublimierung (oder die Verschiebung des Triebziels) (A. Freud, 51).

Das Interessante beim Wirken dieser einzelnen Mechanismen ist aber nicht ihr isoliertes Auftreten in der jeweiligen Konfliktsituation, sondern ihr Zusammenwirken. Die Konfliktsituationen sind in der Regel durch Ambivalenz charakterisiert. Dies macht sie zu instabilen Situationen, die spezifische Reaktionen erfordern, bei denen einige dieser Mechanismen auf jeweils verschiedene Weise ins Spiel kommen: manchmal einzeln, manchmal sich wechselseitig ablösend, manchmal in komplex vermittelten Kombinationen. Das Wirken der Mechanismen (einzeln, sich abwechselnd oder in spezifischen Kombinationen) führt aber nicht immer zur Aufrechterhaltung von positiven Ich-Funktionen. Häufig ist das Resultat eines solchen Wirkens eine Reihe von krankmachenden Verwandlungen des Ichs. Gemeint sind diverse Verzerrungen und Deformierungen seiner Wirkungsweisen, mit denen es sich arrangiert, die aber langfristig an seiner Lebensenergie zehren.

Fragen der „Chronologie“ des Wirkens der einzelnen Mechanismen lassen sich allgemein nicht präzise beantworten, wie Anna Freud selbst betont (A. Freud, 58). Deswegen erweist es sich als sinnvoll, eher die einzelnen Konfliktsituationen sowie die Instanzen, die in ihnen jeweils maßgeblich beteiligt sind, zu erforschen. Von den jeweiligen spezifischen Konfliktsituationen her wird man dann das konkrete Wirken der einzelnen Abwehrmechanismen studieren können.

Die Gefährdungs-, Angst- und überhaupt Konfliktquellen werden von Anna Freud danach klassifiziert, ob sie primär vom Über-Ich oder aber vom Es als System von Trieben und Affekten her stammen. Anna Freuds Klassifikation ist wichtig für die Interventionsmöglichkeiten des Analytikers, denn sie zeigt in voller Deutlichkeit mögliche Angriffspunkte für die analytische Therapie. Die therapeutische Intervention würde darin bestehen, dass die stattgefundene Abwehr rückgängig gemacht wird, so dass die abgewehrten Konfliktursachen, z.B. die Triebregungen und die Affekte, von neuem einen Zutritt zum Bewusstsein erhalten und ein angemessener Umgang mit ihnen auf einer besseren Basis dann möglich wird.

3. Die eigene Stimme

Viele und vielfältig sind die Konfliktsituationen, in denen sich erschöpfte Individuen in den

kapitalistischen Konkurrenzgesellschaften bewähren müssen. Deswegen ist es besonders wichtig, dass sie sich ihrer Ressourcen bewusst werden, dass sie wissen, welche Mittel ihnen zur Verfügung stehen und wie diese Mittel jeweils kombiniert werden können. Dabei ist die Abwehrfunktion vielleicht nicht die wichtigste, wenn auch sie zu leisten ist. Gefahren und Konflikte werden häufig am besten „abgewehrt“, wenn sie als Chancen und Anlässe für positive Realisationen genommen und verwertet werden.

Wie dies genau geschieht, lässt sich anhand bestimmter exemplarischer Fälle genau erforschen. In seiner monographischen Studie über den jungen Luther zeichnet Erik H. Erikson nach, wie Luther „seine eigene Stimme“ fand, d. h. im Konzert diverser kontroverser und konfliktreicher Positionen ein (in Predigten und Vorlesungen) sprechendes Subjekt werden konnte, das das, was es sagte, wirklich meinte. In dem Kapitel mit dem bezeichnendem Titel „The Meaning of Meaning It“ schildert Erikson, wie Luther wie andere Menschen seiner Zeit auch nach Rom fuhr und mit einer „Renaissance“-Botschaft zurückkam, die er immer besser zu artikulieren wusste. Es dauerte eine Weile, bis er anfang zu sagen, was er meinte, bzw. wirklich meinte, was er sagte. Aber Luther fand seine eigene Stimme in einfachen Predigten, die sich an das Volk wandten, und in theologischen

Vorlesungen, die für die auszubildenden Mönche gedacht waren. Als Professor, der die Texte des Neuen Testaments zu interpretieren hatte, fand Luther seinen eigenen Denk- und Sprechstil. Im Sinne der Tradition eignete er sich die Texte der Heiligen Schrift an. Er ließ nämlich die vier Techniken der „wörtlichen“, „allegorischen“, „moralischen“ und „anagogischen“ Deutung zur Geltung kommen. Dennoch entwickelte er allmählich eine Präferenz für die moralische Deutung und Lektüre der heiligen Texte. Er ließ diese als unmittelbare Orientierungstexte für die Gegenwart, für das Hier und Jetzt, sprechen und zögerte keineswegs, ehrlich zuzugeben, was ihm bei der Lektüre unverständlich blieb (Erikson, 199f.).

Die in Predigten und Vorlesungen gefundene eigene Stimme wurde zu einer Identität stiftenden Tätigkeit. Die Arbeit des Predigers und des Theologen, welche inneren Spannungen, Konflikten und Kämpfen entsprang, wurde zu einem kreativen Mittel der Subjektwerdung. Über Luthers selbsttherapeutische und kreative Tätigkeit des Predigens und Sprechens schreibt Erikson: „He took on the lectures, not with pious eagerness but with a sense of tragic conflict; but as he prepared and delivered them, he became affectively and intellectually alive. This is not works; it is work, in the best sense“ (Erikson, 220).

Der Fall „Luther“ veranschaulicht, dass und wie Individuen in Auseinandersetzung mit ihren eigenen Lebensbedingungen eine eigene Identität ausbilden, ihre „eigene Stimme“ finden können. Nicht sofort und auf einmal, sondern in einem langwierigen Prozess der Subjektwerdung, der nicht ohne Konflikte und Komplikationen verlaufen kann. Ein solcher Subjektwerdungsprozess ermöglicht aber, dass die Subjekte ein „Selbst“ oder aber ein wohl arrangiertes Konzert von unterschiedlichen „Selbsten“ werden können.

Dieser Prozess kann nur angemessen stattfinden, wenn die jeweilige Vergangenheit verarbeitet wird. Die von Erikson untersuchten kreativen „generativen“ Menschen eignen sich ihre Vergangenheit so, dass (das aus ihr kommende) Negative mit ihnen ein Ende findet oder in Positives (positive Projekte) transformiert wird. Sie vermögen eine „Pufferfunktion zwischen den Generationen“ (John Kotre) zu werden, indem sie negative Kausalketten, die aus der Vergangenheit stammen, unterbrechen und ihnen ein Ende zu setzen vermögen (Kotre, 81). Sie durchbrechen Flüche und fangen Unheil ab, Aber, und dies ist mir besonders wichtig, sie tun es, indem sie ihre eigenen Anliegen und Projekte verfolgen, das heißt: sie tun es, indem sie handeln und sich auf die Weise zu Handlungssubjekten in ihrem eigenen Leben entwickeln. Selbsterhaltung geschieht dann im

Sinne der Selbstwerdung, und dies besagt, dass man u. a. erkennt, wer man sein will und was man vorhat.

Die Subjektwerdung von Individuen braucht aber Orte, Kontexte, Milieus. Sie ist nicht abstrakt. Und es ist eine Kunst, solche Orte, Kontexte und Milieus zu suchen und zu finden. Subjektwerden heißt: Protagonist im eigenen Leben sein. Dazu gehört aber auch, dass man auch beiseite treten und loslassen kann. Denn das blinde Festhalten am Leben hält uns häufig vom Leben fern. Subjektwerdung ist nur möglich auf der Basis der Ressourcen, die dem Ich zur Verfügung stehen. George E. Vaillant nennt (anders als Anna Freud) nur vier Ressourcen: Sublimierung, Verdrängung, Altruismus und Humor. Indem das Ich solche Ressourcen aktiviert, vermag es mit Vielem fertig zu werden, mehr noch: Gifte in Heilmittel, Sünden in Moralität zu transformieren. Anna Freud verwandelte ihre eigene Wut in Gold, wie es geradezu pathetisch bei G. E. Vaillant heißt. Aus einer Leidensgeschichte mit und unter ihrem gewaltigen Vater vermochte sie Material für eine Theorie des Ichs und seiner Abwehrmechanismen herauszuholen (Vaillant, 248ff.). Dennoch, bevor man eine mystifizierende Idealisierung betreibt, darf man eines nicht vergessen. In den Worten George E. Vaillants ausgedrückt: „Enough environmental insults ... and we all fail. Enough protective

factors ... and we are all invincible“ (Vaillant, 298). Zur Subjektwerdung von Individuen, die sich selbst somit als Handelnde und Akteure in ihrem eigenen Leben zu erhalten vermögen, gehören in der Tat nicht nur die eigenen angemessenen aktivierten Ressourcen, sondern auch diverse günstige Umweltbedingungen.

Literatur

Ehrenberg, A., Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2008.

Erikson, E. H., Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, New York 1962.

Freud, A., Das Ich und die Abwehrmechanismen, Frankfurt a. M. 1984.

Kotre, J., Lebenslauf und Lebenskunst. Über den Umgang mit der eigenen Biographie, München 2001.

Vaillant, G. E., The Wisdom of the Ego, Cambridge, Massachusetts 1993.

