

- 22 5. Wahl der Präsidentin, des Vorstandes und der Rechnungsrevisoren
Der Vorstand, die Präsidentin und die Rechnungsrevisoren werden einstimmig wiedergewählt.
6. Varia
Über die Zukunft der GAD macht sich der Vorstand wegen der Vereinsmitgliederverringerung periodisch Gedanken. Da die Veranstaltungen gut besucht sind, fühlt sich der Vorstand bestätigt, die Arbeit in der bisherigen Weise fortzuführen. Das wieder neu aufgekommene philosophische Interesse könnte ein Lichtblick für unsere Gesellschaft sein.

Nach dem Apéro findet der Vortrag von Alice Holzhey zu Sören Kierkegaard statt.

Arbeit am Abstand

Überlegungen zur Funktion der Selbstliebe im Kontext des Liebesgebots und der Ethik bei Jesus von Nazareth

Forumsvortrag vom 3. April 2014

Hans Weder

23

Was konnte Narkissos dafür, so mag man als psychologischer Laie und Angehöriger dieser schon etwas alt gewordenen Neuzeit fragen, dass er mit prächtiger Schönheit gesegnet war, einer Schönheit, die ihm selbst auch nicht verborgen blieb? Was konnte Narkissos dafür, dass er sich selbst liebte? Die Götter interessierten sich nicht für die Antwort auf solche Fragen. Die verschmähte Liebhaberin indessen, die Nymphe Echo, diagnostizierte Hochmut und sorgte dafür, dass Nemesis ihn der gerechten Strafe zuführte. Mit unstillbarer Selbstliebe musste der bestraft werden, der sich selbst mit guten Gründen liebenswert fand.

Das Urteil der Neuzeit mutet an wie ein Echo auf Echo. So leicht man im Geist der Neuzeit viele Züge entdecken kann, die mancher als pathologischen Narzissmus bezeichnen würde, „ein grandioses Gefühl eigener Wichtigkeit, Fantasien über grenzenlosen Erfolg und Macht, Glaube an eigene Besonderheit, Verlangen nach übermäßiger Bewunderung“¹, so negativ sind die Konnotationen von Wörtern wie Selbstliebe, Selbstzufriedenheit, Selbstsüchtigkeit oder eben Narzissmus, wenn sie auf den Einzelnen angewendet werden. Wer sich selbst gern hat, steht im Verdacht, entweder moralisch defizitär oder pathologisch infantil zu sein. Selbstliebe scheint geradezu zum Gegenstück dessen geworden zu sein, was in säkularistischer Manier Solidarität mit den andern genannt wird und was in guter religiöser Sprache Nächstenliebe heisst.

Fast unendlich gross ist die Distanz, die unsere Zeit und ihre Wahrnehmung der Selbstliebe von Jesus trennt, dem grossen *Anwalt wahrhaftiger Nächstenliebe*. Hat doch dieser, um zur reinen Nächstenliebe vorzustossen, an prominenter Stelle ausgerechnet die Selbstliebe herangezogen. Die Selbstliebe, so die These, die ich im Folgenden begründen und etwas ausleuchten möchte, hat in der Verkündigung Jesu die Funktion, am Abstand des Menschen zum Nächsten zu arbeiten und durch diese Arbeit die wahre Nächstenliebe freizulegen.²

24 *Der zentrale Inhalt der Forderung Jesu*

Fragen wir nach dem grundlegenden Inhalt der Forderung Jesu, nach dem also, was seiner Ethik, oder wie man auch sagen könnte: seiner Auslegung des Willens Gottes, die systematische Einheit verleiht, so ist die Antwort eindeutig. Grundlegender Inhalt ist das Liebesgebot. Wir betrachten es in der Gestalt des Doppelgebotes der Liebe, das in Mk 12,28-34 und (wohl in einer lukanischen Sonderüberlieferung) in Lk 10,25-28 vorkommt. Es wird bei Markus als Antwort auf die Frage zitiert, was denn die Summe des Gesetzes sei. Was will das göttliche Gesetz, so lautete die Frage, in seinem innersten Kern vom Menschen? Als Antwort benennt Jesus hier das höchste Gebot. Es gebietet ein Doppeltes: Einerseits Gott zu lieben mit allen Kräften, und andererseits den Nächsten zu lieben, und zwar wie sich selbst.

Auffällig ist schon die Tatsache, dass das Gesetz hier – mit Zitaten aus der *Tora* des Mose – zusammengefasst wird. Eine solche Zusammenfassung wäre im Kontext etwa des pharisäisch-rabbinischen Denkens schlecht denkbar. Das pharisäische Judentum der damaligen Zeit legte Wert auf den *Gehorsam bis ins Kleinste*, den Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten in allen ihren Verästelungen. Einer solchen Zusammenfassung aus dem Gesetz würde das pharisäische Judentum der Zeit skeptisch gegenüberstehen. Wenn es um den Willen Gottes geht, hält es fest am detaillierten Gehorsam gegenüber den einzelnen Geboten. So wichtig das Liebesgebot in der *Mosetora* war, so wenig könnte es als Zusammenfassung des Gesetzes dienen. Allerdings steht der Gehorsam bis ins Kleinste immer in Gefahr, zu einer Beachtung *nur des Kleinsten zu verkommen* und damit den Geist des Gesetzes zu missachten. Das war genau der Vorwurf, den Jesus und das Urchristentum erhoben.

Die Zusammenfassung, die hier mit Zitaten aus der *Mosetora* formuliert wird, dient bei Jesus dem Ziel, den eigentlichen Geist des Gesetzes freizulegen. Solchen Zusammenfassungen gegenüber ist das griechisch sprechende Judentum eher offen; ganz deutlich kommen sie bei Philo vor, einem in Alexandria lebenden Zeitgenossen Jesu, dessen Werk man als philosophische Theologie des Judentums charakterisieren könnte.

Weil im jüdischen Schrifttum gewisse Annäherungen an das Doppelgebot als Summe des Gesetzes vorkommen, ist auch nicht sicher, dass es auf Jesus zurückgeht. Es könnte auch in den hellenistisch-christlichen Gemeinden gebildet worden ist. Die zweite Möglichkeit ist meines Erachtens weniger wahrscheinlich. Denn unverkennbar spielt die Liebe (agape), die Zuwendung, bei Jesus eine absolut zentrale Rolle, wie wir noch sehen werden. Für unseren Zusammenhang ist die Frage, ob das Doppelgebot der Liebe von Jesus oder aus dem Urchristentum stamme, nicht entscheidend, geht es im Folgenden doch um den *systematischen* Zusammenhang zwischen Nächsten- und Selbstliebe.

In diesem Doppelgebot werden *drei Bewegungsrichtungen der Liebe* zueinander in Beziehung gesetzt: Die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten, die Liebe zu sich selbst. Grundlegend und entscheidend ist die Gottesliebe. Der Mensch richte seinen Sinn auf Gott, auf die Wohltaten, die er von ihm empfängt, auf die Bewahrungen, die Israel in seiner Geschichte schon erfahren hat. Sache der Liebe ist es, Dasein zuzugestehen, Raum zum Leben zu geben. In der Gottesliebe also lässt der Mensch Gott Gott sein. Und Gott Gott sein lassen heisst konkret, in Empfang nehmen, was er austeilt. In Empfang genommen wird das Gottgegebene in der religiösen Übung des Dankgebets. Gott lieben heisst ferner Gott das Gewicht geben, das er als Schöpfer des Lebens hat, wie es in der religiösen Übung der Anbetung des Schöpfers geschieht. Und wenn Gott das Gewicht hat, das ihm als dem Schöpfer zukommt, dann ist es auch vorbei mit der unerträglichen Leichtigkeit des Geschaffenen. In der Liebe zu Gott lernt man das Zeug der Welt als Kreatur neu kennen – und damit ist es dem Strudel der Banalisierung entrissen.

Mit dieser Liebe zu Gott ist die Liebe zum Nächsten durch ein einfaches „und“ verbunden. Die Gottesliebe kann nicht allein stehen, gleichsam als Abkehr von der Welt zu den wirklich liebenswerten Dingen, wie es Gott oder die Engel sind. Was heisst Liebe zum Nächsten? Die Parabel vom barmherzigen Samaritaner, auf die noch zurückzukommen sein wird, zeigt: Dem Nächsten tun, was dessen Not erfordert; Augen haben für das, was ihm gut tut. Nächstenliebe bedeutet, Interesse am Nächsten zu haben und dann ganz in dessen Interesse zu handeln.

26 Was hat die Gottesliebe damit zu tun? Manche sagen: Weil ich Gott nicht vor Augen habe, den Nächsten aber schon, wird meine *Liebe zu Gott in der Liebe zum Nächsten konkret* und praktisch. Dieses seit der Aufklärung weit verbreitete Konzept leuchtet auf den ersten Blick ein, hat aber grosse Probleme.

Erstens würde die Liebe zum Nächsten erstickt, wäre sie ein blosses Mittel zum Zweck der Gottesliebe. Das wäre ein Widerspruch in sich. Denn wenn ich mich dem Nächsten nur zuwenden würde, um in ihm Gott zu lieben, dann würde er zu einem blossen *Durchgangsobjekt* entwürdigt. Genau dies aber könnte die Liebe zum Nächsten nicht zulassen, da diese ja gerade die Würde des Nächsten unangetastet lassen will.

Zweitens verkennt dieses neuzeitliche Konzept die *fundamentale Asymmetrie*, die zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten waltet. Die Liebe zu Gott ist in dem Sinne *rezeptiv*, als der Mensch das Sein Gottes als Schöpfer zu würdigen hat und insofern sich Gott als seinen Schöpfer gefallen lassen muss. Die Liebe zum Nächsten aber ist in dem Sinne *produktiv*, als es in ihr um die kreative Zuwendung zu ihm, um das produktive Tun des Guten für ihn geht. Zwar bedeutet die Liebe in beiden Fällen das Sein-Lassen, Gottes und des Nächsten. Aber die Liebe zu Gott lässt diesen Gott auf ganz andere Weise sein, nämlich als Geber aller guten Dinge, als sie den Nächsten sein lässt, nämlich als Empfänger mancher guten Dinge.

Auf diese Weise kann also die Nächstenliebe nicht auf die Gottesliebe bezogen werden. Und dennoch hat es einen guten Sinn zu sagen, die Nächstenliebe beruhe auf der Gottesliebe. Denn indem ich in der Gottesliebe Gott den Schöpfer sein lasse, Gott also auch den Vater meines Nächsten sein lasse, lerne ich den Nächsten als Bruder oder Schwester kennen. Und genau dies ist die Nächstenliebe, die als Summe des Gesetzes geboten ist. Genau diese Liebe zum Andern ist der innerste Kern des Willens Gottes, wie Jesus ihn versteht.

Es gibt viele Handlungsweisen, die sich zwar als Nächstenliebe darstellen oder ausgeben, die in Wahrheit aber *gar nicht im Interesse des Nächsten* geschehen. Vieles ist Ausübung von Macht über den Nächsten, vieles Darstellung meiner ei-

genen Vorbildlichkeit, in vielem suche ich gar nicht den Nächsten, sondern suche bloss in ihm, was ich an mir selbst liebe. All diese Handlungsweisen werden durch das gelebte Interesse am Nächsten unterlaufen, ein Interesse, das genau im Vollzug der Liebe zu Gott entsteht. Man könnte auch sagen: Diese Handlungsweisen werden unmöglich, *wenn ich den Nächsten allein um Gottes willen lieben kann*, und das heisst: wenn ich ihn mit den Augen Gottes ansehen kann. Deshalb gilt dann: Im Horizont Gottes gesehen wird der Nächste ausschliesslich um seiner selbst willen interessant, während im Horizont des Ichs die Neigung zur Selbsterweiterung manches zu verderben droht. Das Ich hat stets die Neigung zur Expansion, und im Zuge der Expansion verwandelt sich, was als Liebe zum Nächsten erscheinen könnte, in die Einverleibung des andern.

Schliesslich wird die *Bewegung der Selbstliebe* ebenfalls einbezogen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Selbstliebe gilt hier als *Vergleichspunkt* für die Nächstenliebe. Die Nächstenliebe wird in ihrer Qualität und Intensität auf die Selbstliebe bezogen. Kurz: Die Selbstliebe ist das Mass der Nächstenliebe. Die Nächstenliebe soll dieselbe Würdigung des Nächsten darstellen, die ich in der Liebe zu mir selbst mir angedeihen lasse. Die Selbstliebe ist hier überhaupt nichts Anrühiges, ein für neuzeitliche Menschen etwas ungewohnter Gedanke. Von der Selbstliebe wird hier nicht der leiseste Abstand genommen, sie wird im Gegenteil vorausgesetzt. Das Doppelgebot stammt – wie wir sehen – aus einer Zeit, da das Ich sich noch nicht so problematisch geworden war wie heute.

Es wird angenommen, dass der Mensch sich selbst gewiss würdigt. Mit der Selbstliebe ist natürlich nicht jene Vernarrtheit in das eigene Ich gemeint, nicht das, wozu Narkissos durch die göttliche Gewalt der Nemesis verdammt war. Gemeint ist nicht eine äffische Selbstliebe, welche ja nichts anderes als ein Indiz dafür ist, dass die Liebe zum Selbst tatsächlich gestört ist. Gemeint ist ganz einfach, dass der Mensch sich selbst gelten lässt. Liegt das wirklich im Bereich menschlicher Möglichkeiten? Oder muss man nicht vielmehr der neuzeitlichen Skepsis gegenüber dem Ego recht geben, das entweder in sich selbst vernarrt oder aber sich selbst feind ist. Das Doppelgebot scheint vorauszusetzen, *dass im Horizont der*

27

28



Helen Dahm, Der barmherzige Samariter

Gottesliebe neue Möglichkeiten der Selbstliebe entstehen. Denn in der Gottesliebe lässt der Mensch jenen Gott sein, der gerade ihn selbst der Zuwendung würdigt und mit Lebensmitteln versorgt. Er lässt sich gefallen, dass die Gottheit genau ihn, den Unerheblichen, wichtig nimmt, weil es ihr Wesen ist, das Unerhebliche wichtig zu nehmen. Wenn jemand sich selbst mit den Augen betrachten kann, mit denen Jesus ihn an der Stelle Gottes angeblickt hat, eben mit den Augen Gottes, dann kommt es wohl zu jener lauterer Selbstliebe, jenem guten Verhältnis zu mir selbst, das sowohl von der Vernarrtheit in mich selbst als auch dem schroffen Nein zu mir selbst Abstand hat. Dieses gute Verhältnis heisst in der Sprache des christlichen Glaubens Versöhnung mit sich selbst, zufrieden sein mit sich selbst, ohne die Augen vor eigenen Unzulänglichkeiten zu verschliessen.

Und dies hat sehr viel mit der Nächstenliebe zu tun. An der Fähigkeit, sich selbst zu lieben, entscheidet sich die Fähigkeit, sich dem andern so zuzuwenden, wie es die Nächstenliebe gebietet. Denn aus der Unfähigkeit zur Selbstliebe entsteht der Zwang zur *Selbstinszenierung*, zur Fixierung auf mich selbst, zur tatkräftigen und fast gewaltsamen Überwindung dessen, dass man sich selbst nicht lieben kann. Und die Selbstinszenierung verhindert das Interesse für den Nächsten, weil sie diesen zum Material meiner Selbstdarstellung macht.

In summa: So können wir uns vorstellen, wie alle drei Weisen der Liebe zusammenhängen: die Gottesliebe, die Liebe zum Nächsten und die Liebe zu sich selbst. Die Liebe zu Gott ist insofern der Nährboden der Liebe zum Nächsten, als sie dessen Würde und Gewicht vor Augen führt. Und die Liebe zu mir selbst ist insofern die Lebensgrundlage der Liebe zum Nächsten, als sie der naheliegenden Selbstinszenierung und damit der Materialisierung des Nächsten zuvorkommt.

Der Vergleich mit der Selbstliebe hat noch einen weiteren wichtigen Impuls. Dazu ein Wort von Kierkegaard: »Man könnte ja lange und scharfsinnige Reden darüber halten, wie ein Mensch seinen Nächsten lieben sollte, und immer würde die Selbstliebe noch Entschuldigungen und Ausflüchte vorzubringen wissen, weil die Sache doch nicht ganz erschöpft, ein Fall übergangen, ein Punkt nicht genau oder bindend genug ausgedrückt und beschrieben wäre.«³ Wäre die Nächstenlie-

29

30 be nicht an die Selbstliebe gebunden, so würde die Selbstliebe ständig Ausflüchte finden, um einen Unterschied zu machen zwischen der Liebe zu mir selbst und zum Nächsten. Und solange ich die Nächstenliebe als die grosse Alternative zur Selbstliebe einbläue, solange ich meine, die Selbstliebe der Menschen erst vernichten zu müssen, damit ihnen nur noch die Nächstenliebe übrigbleibe, solange wird sich die Selbstliebe als die stärkere Kraft gegen die Nächstenliebe durchsetzen. Jeder ist sich selbst der Nächste, sagt die Weisheit der Erfahrung. Und genau deshalb wird die Nächstenliebe an die Selbstliebe gebunden. Denn zum Nächsten soll ich ebenso wenig Abstand haben wie ich zu mir habe, nämlich keinen, indem ich ihn genauso liebe, wie ich mich selbst liebe.

Der Begriff des Nächsten

Bisher ist ein Begriff ungeklärt geblieben: Der Begriff des Nächsten (plosion, der oder die Nahestehende). Die eigentliche Stossrichtung der Ethik Jesu gilt nicht primär der Definition von Liebe als solcher; ihm geht es vielmehr darum, die *Wahrnehmung* des Nächsten freizulegen. Dies erkennen wir anhand der Beispielgeschichte vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,25-36). Sie wird umrahmt durch ein Gespräch zwischen Jesus und einem Gesetzeslehrer über das höchste Gebot. Eine erste Antwort lautet: Das Doppelgebot der Liebe ist das höchste. Doch der Gesprächspartner stellt sofort eine Frage: „Und wer ist mein Nächster?“ Wer so fragt, fragt gar nicht nach dem durch Liebe *bestimmten* Raum, sondern nach *dessen Grenzen*, er fragt nach dem Punkt, an welchem er mit der Liebe aufhören kann. Die Frage zielt dorthin, wo die Liebe nicht mehr geboten ist oder wo sogar Hass angebracht ist.

Bekanntlich war das Liebesgebot im damaligen Denken beschränkt auf die Volkszugehörigen, vielleicht noch auf bestimmte Fremden, auf solche nämlich, die sich den Gesetzesforderungen unterzogen (Proselyten und Gottesfürchtige). Das war die gängige Antwort auf die Frage, wer mein Nächster sei: der Volkszugehörige und vielleicht noch solche, die sich gut integriert haben ins Volk. Jesus gibt seine eigene Antwort mit der Parabel vom barmherzigen Samaritaner: Einer liegt

sterbend auf der Strasse von Jerusalem nach Jericho. Ein Priester kommt, sieht ihn, und geht vorbei. Ein Levit kommt, sieht ihn, und geht vorbei. Ein Samaritaner kommt, sieht ihn und hilft ihm auf. Ausgerechnet ein Samaritaner, der in den Augen rechtmässiger Juden als Nächster schon nicht mehr in Frage kommt, ausgerechnet dieser erweist sich dem Gefallenen als Nächster. Damit ist die Richtung der Frage umgekehrt. Die Frage ist nicht mehr, wer mein Nächster ist, sondern die Frage ist, *wem ich der Nächste bin*. Und wenn die Erzählung den Hörern dazu verhilft, die Sache mit den Augen dessen anzuschauen, der da am Boden liegt, dann wird ihnen mit einem Schlage klar, welche Tragweite das Niemandsland der Lieblosigkeit hat, jenes Niemandsland, das eben von der Frage, wer mein Nächster sei, geschaffen wird. Wer diese Perspektive gewinnt, wird die Tödlichkeit solchen Niemandslandes fast am eigenen Leibe erfahren. Diese Erzählung hat demnach eine der Selbstliebe analoge Funktion. Die Frage, wer mein Nächster sei, sucht Abstand zu gewinnen. In der Antwort wird für die Abstandslosigkeit plädiert: Zum Nächsten wird einer dem, zu dem er ebenso wenig Abstand hat wie zu sich selbst.

Gegenstück zur Abstandslosigkeit

Was Jesus mit der Liebe zu sich selbst als Mass der Nächstenliebe zu gewinnen sucht, nämlich die Aufhebung jedes Abstands, den der Mensch zur Zuwendung haben könnte, wird auch am Gegenstück zur Nächstenliebe klar, nämlich an der Feindesliebe. Dass Jesus das Gebot der Liebe ausgerechnet mit der Liebe zu den Feinden präzisiert, hat dieselbe Funktion wie sein Vergleich mit der Liebe zu sich selbst.

Genau an diesem Punkt ist die Spitze der Forderung Jesu erreicht. Jesus will das Liebesgebot vom Gebot der Feindesliebe her verstanden wissen. Das Liebesgebot wird in der sechsten Antithese der Bergpredigt ausdrücklich auf das Gebot der Feindesliebe bezogen (Mt 5,43-48). „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst den Nächsten lieben und den Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die die euch verfolgen.“ In der hebräischen Bibel findet sich nur das Gebot der Nächstenliebe, aber nicht *ausdrücklich* das des Feindeshasses. Beim Feindeshass handelt es sich um eine über die hebräische Bibel hinausgehende

31

32 Zufügung, eine Zufügung jedoch, die das eigentliche Problem der Nächstenliebe präzise anzeigt. Ihr Problem ist, dass sie die Frage nach dem Nächsten evozieren kann, die Frage danach, wo ich mit der Nächstenliebe getrost aufhören kann. Und wo die Frage nach den Grenzen der Liebe gestellt ist, ist der Grund gelegt für den Hass der Feinde.

Demgegenüber bringt das Gebot der Feindesliebe die Liebe zu ihrer Reinheit. In der Liebe, in der Zuwendung zu Feinden, ist die Zuwendung gleichsam auf die Spitze getrieben, sie ist unbegrenzt gedacht, unbeschränkt. Man könnte auch sagen: Sie ist die Liebe in reiner Gestalt, weil sie kreativ ist. Kreativität ist ihr Wesen, weil sie im Gegenüber mehr sieht, als dieses aufweist. Schöpferisch ist sie darin, dass sie den Menschen zum Nächsten *macht, auch wenn er sich nicht als Nächster erweist*. Und diese ihre Kreativität findet ihren Prüfstein darin, dass der Feind genau an der äussersten Grenze derer ist, die überhaupt nichts unternehmen, um von sich aus meine Nächsten zu werden. Die Kreativität der Liebe macht aus dem Feind einen Nächsten und sie verlangt eben nicht, dass dieser sich allererst dazu aufraffe, mein Nächster zu sein. Sie überwindet recht eigentlich seine Feindschaft, aber nicht etwa dadurch, dass sie einen anderen aus ihm macht, sondern dadurch, dass sie ein ganz anderes Verhältnis zu ihm gewinnt, als er zu mir hat. Mit Feind ist jeder Mensch gemeint, der mir zuwiderhandelt, jeder, der mein Lebensrecht tangiert, mir Unrecht zufügt. Diesen Feind gilt es, in der unbegrenzten Zuwendung zum Nahestehenden zu machen.

Das Gebot der Feindesliebe ist religionsgeschichtlich gesehen ein Novum und wahrscheinlich auch ein Unikum. Dazu wäre mehr zu sagen. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass die Reinheit der Liebe erst in diesem Unikum entdeckt worden ist. Wenn du die Zuwendung denkst, so die These Jesu, dann musst du sie unbegrenzt denken. Die maximale Ausdehnung der Grenzen der Zuwendung hat hier dieselbe Funktion wie die minimale Ausdehnung des Abstands, die durch die Massgabe der Selbstliebe erreicht wird.

In der eben zitierten Antithese findet sich nicht nur ein Gegenstück zur Selbstliebe, sondern auch eines zur Gottesliebe. Im Abschnitt über das Doppelgebot

ging es in der Gottesliebe darum, dass der Mensch Gott Gott sein und sich das von Gott Gegebene zugute kommen lässt. In ganz ähnlicher Weise wird hier die Feindesliebe damit begründet, dass Gott seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und seinen Regen Gerechten und Ungerechten zugute kommen lässt. Diese alltägliche Erfahrung wird in einer bemerkenswerten Eindeutigkeit thematisiert, keine Rede von der alles versengenden Sonne und den zerstörerischen Fluten, die der Regen verursacht. Es ist, als ob man nicht mehr die Mehrdeutigkeit der Natur, das Gemenge von Kreation und Destruktion vor sich hätte, sondern die Eindeutigkeit der Schöpfung, in welcher Sonne und Regen zum Denkmal dessen geworden sind, dass Gott auch seinen Feinden die Lebensgrundlagen nicht entzieht.

Der Anspruch der Feindesliebe ist begründet in der alltäglichen Erfahrung der Feindesliebe Gottes in Sonne und Regen. Das Gebot der Feindesliebe kommt im Leben nicht in der Gestalt eines Gebotes vor, sondern in der Gestalt einer tragenden Erfahrung (das ist übrigens nicht dasselbe wie die *lex naturae*, die das Gebotene aus einer Idee, nicht aus einer Erfahrung, von Natur ableitet). Geboten ist die Feindesliebe, wie die Liebe überhaupt, in der Gestalt einer tragenden Erfahrung, in diesem Falle einer Erfahrung, in welcher Gott auch seine Feinde, die Ungerechten trägt. Diese Erfahrung ist der Nährboden des Ethischen. Und das Gebot, sei es das *Gesetz des Mose* oder die Ethik der *Stoa*, expliziert nur, wofür mich diese Erfahrung, die mich selbst trägt, in Anspruch nimmt. Das menschliche Tun selbst lebt von der Erfahrung dessen, was dem Menschen gewährt ist und was er deshalb nicht verlieren möchte. Das ist die eigentliche Lebensgrundlage des Ethischen nach Jesus und dem ganzen Neuen Testament.

Kehre vom Erlaubten zum Gebotenen

Der systematische Kern dessen, was wir an der Funktion der Feindesliebe und der Selbstliebe beobachtet haben, nämlich die Identifizierung der Liebe oder der Zuwendung in ihrer reinen Gestalt, könnte an vielen Stellen der Verkündigung Jesu gezeigt werden. Dabei käme die Konsequenz und Schönheit ihrer inneren Systematik zum Vorschein. Pars pro toto sehen wir zum Schluss einen Gedanken

33

34 noch an. Es ist der Schritt vom Erlaubten zum Gebotenen, den Jesus ins Zentrum seiner Auslegung der Tora stellt. Dies können wir uns anhand einer Geschichte klar machen, die von einem bemerkenswerten Konflikt erzählt.

In Mk 3,1-6 wird von einem Menschen in der Synagoge erzählt, der eine unbrauchbare Hand hat. Die Szene ist sorgfältig gestaltet: Es ist Sabbat. Und da ist ein Kranker, aber ein Kranker, der sich nicht in einer akuten Notlage befindet. Da sind Jesus und die Leute in der Synagoge. Da sind ebenfalls die Gegner, die Jesus genau beobachten, *berechnend* beobachten. Sie achten darauf, ob er das Sabbatgebot übertreten werde. Jesus ruft den Menschen in die Mitte, demonstrativ, möchte man sagen. Er stellt den Kranken ins Zentrum. Und dann konfrontiert er die beobachtenden Hüter des Heiligen mit einer Frage, die es in sich hat. „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu töten?“ Von den Beobachtern wird erzählt, sie hätten geschwiegen nach dieser Frage. Was hätten sie auch sagen sollen, ohne den Standpunkt der prüfenden Beobachtung aufzugeben?

Diese Vexierfrage will ich jetzt etwas analysieren. Mit „Ist es erlaubt?“ beginnt sie. Die Frage nimmt damit einen Sprachgebrauch auf, der geradezu charakteristisch ist für einen bestimmten Gebrauch des Gesetzes, der damals recht verbreitet war. Angesichts des Gesetzes fragte man: Ist es erlaubt? In dieser Frage wird das Gesetz zu einer begrenzenden Instanz gemacht. Der Wille Gottes wird an die Grenzen des menschlichen Lebensraums verwiesen. Wer nach dem Erlaubten fragt, fragt genau nach dem Freiraum, den er angesichts der Heiligkeit Gottes noch hat, er fragt nach dem Raum, der vom Willen Gottes *nur insofern bestimmt ist, als er durch ihn begrenzt ist*. Damit wird das Gesetz zu einer Begrenzung des Lebens, zu einer Beschränkung jenes Raums, in welchem der Mensch dann eben seinem eigenen Willen folgen kann. Es entsteht ein merkwürdiger „Freiraum“, der durch das Gesetz begrenzt, nicht aber bestimmt ist.

Wichtig ist, die durch die Heiligkeit Gottes gesetzten Grenzen, die Grenzen des Erlaubten, nicht zu überschreiten. Was sich hier im Sprachgebrauch des Frühjudentums zeigt, ist gar nicht so weit weg von modernen Umgangsweisen mit dem

35 Normativen; gerade auch in der Kirche wird das Normative häufig darin gesehen, dass man bestimmten Extremen Einhalt gebieten will (was in gewisser Weise ja auch begrifflich und sachlich angemessen ist, aber noch nicht zum eigentlichen Problem des Normativen vorstösst).

Dieser am Erlaubten orientierte Sprachgebrauch wird durch die Frage, die Jesus stellt, ironisch aufgehoben. Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun? Der geneigte Hörer merkt sogleich, dass „erlaubt“ hier nicht passen will. Es ist doch nicht *erlaubt*, sondern vielmehr *geboten*, am Sabbat Gutes zu tun. *Gerade die Heiligkeit des Sabbats gebietet doch, das Gute zu tun*. Diese Ironie soll das herrschende Gesetzesverständnis in die Kehre führen. Das zeigt sich deutlich in der Fortsetzung, die mit interessanten Parallelisierungen arbeitet: Dem „Gutes tun“ wird das „Leben retten“ parallel gesetzt, dem „Böses tun“ dagegen das „Töten“. Durch diese Parallelsetzungen wird eine neue Situation geschaffen. Denn wäre hier nur vom Leben-Retten und vom Töten die Rede gewesen, wäre die Antwort für alle Beteiligten sehr leicht gewesen. Denn die Rettung des Lebens war am Sabbat ausdrücklich erlaubt, auch wenn sie einen Sabbatbruch bedeutete, sogar die Rettung von tierischem Leben, wie rabbinische Überlegungen zeigen. Die Notwendigkeit der Lebensrettung war das höhere Gut als das Verbot des Arbeitens am Sabbat.

Wären die Parallelsetzungen nicht, wäre die Antwort also ganz klar. Doch durch diese Parallelsetzungen wird alles anders. Jetzt wird die Lebensrettung ausgedehnt auf das Tun des Guten. Von Rettung des Lebens muss dort gesprochen werden, wo Gutes gewährt wird. Wenn diese Ausdehnung gilt, kann man den Grenzfall der Lebensrettung nicht mehr identifizieren. Lebensrettung lässt sich jetzt nicht mehr einschränken auf jene Fälle, für die man heute mit einer Medaille belohnt wird, auf jene Fälle, wo es buchstäblich um Leben und Tod geht. Denn nach diesem Text geht es auch dort um Leben und Tod, wo Gutes getan oder eben unterlassen wird. Lebensrettung wird der quantitativen Betrachtung entzogen, Lebensrettung wird grenzenlos verstanden, sie ist nicht mehr handhabbar in Güterabwägungen. Genauso grenzenlos wird das Töten verstanden, wenn es ausgedehnt wird auf das Tun des Bösen. Diese Ausdehnung entspricht genau

36 den bereits besprochenen Motiven der Selbstliebe und der Feindesliebe, welche dieselbe Arbeit am Abstand leisten.

In dieser grenzenlosen Interpretation von Lebensrettung und Tötung verbirgt sich eine fundamentale Kehre im Gebrauch des Gesetzes. Es ist die Kehre vom Erlaubten zum Gebotenen. Wer nach dem Erlaubten fragt, ist am Grenzfall des Gesetzes orientiert, er ist am quantitativen Verständnis des Gesetzes orientiert. Deshalb ist es in der Frage nach dem Erlaubten schon beschlossen, dass das Gesetz nicht grenzenlos verstanden werden kann. Wer dagegen nach dem Gebotenen fragt, gibt seine ganze Lebenswirklichkeit uneingeschränkt dem Willen Gottes preis. Das Gesetz Gottes grenzenlos interpretieren heisst, schon im Fragment des Guten die Lebensrettung zu erblicken. So wie im Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32) die weiten Räume des Gottesreiches das Geheimnis ihrer senfkornkleinen Gegenwart sind, so ist die Rettung des Lebens auch das Geheimnis dessen, dass Gutes erwiesen wird, wie fragmentarisch dieses auch immer sein mag. Und daraus folgt wiederum: Es gibt keinen Bereich mehr, in welchem der Wille Gottes nicht massgebend wäre. Damit bringt Jesus das Gesetz in die Mitte des menschlichen Lebensraums. Aus dem ehemaligen Grenzphänomen, angesichts dessen man nach dem Erlaubten fragte, wird der unbegrenzte Anspruch Gottes auf den Lebensraum, angesichts dessen man ethisch immer nur die Frage nach dem Gebotenen stellen kann. Jetzt erst muss der Wille Gottes den Raum nicht mehr begrenzen, sondern kann er ihn bestimmen. Jetzt erst ist das Gesetz zu seinem eigentlichen Wesen gebracht worden.

Und damals, in jenem Augenblick in der Synagoge? Was gebietet der Wille Gottes? Gott ist der Geber des Lebens, unbegrenzt verstanden gebietet dieser Geber des Lebens, der Mensch mit der wenig dramatischen Krankheit sei in den Mittelpunkt zu stellen und dann zu heilen. Angesichts des Gebotenen wäre es nicht zumutbar, die Hilfe aufzuschieben. Zwar hätte wohl niemand prinzipiell bestritten, dass dem Kranken geholfen werden solle. Umstritten war bloss der Zeitpunkt; jetzt ist Sabbatruhe an der Zeit, hätten einige gesagt, der Kranke kann warten. Eine durchaus vernünftige und für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse gerade-

zu unentbehrliche Überlegung. Aber Jesus ist nicht an der Gestaltung der Verhältnisse, sondern am Willen Gottes orientiert. Deshalb ist in seiner Frage ein Aufschub des Guten gar nicht vorgesehen. Es gibt nur das Entweder-Oder: Gutes tun oder Böses tun, den neutralen Bereich des Aufschubs gibt es nicht, weil der Aufschub schon unter das Tun des Bösen fallen würde. Genau dies heisst noch einmal, die ganze Lebenswirklichkeit uneingeschränkt dem Gotteswillen preiszugeben.

Nun könnte man einwenden, dieser Wechsel vom Erlaubten zum Gebotenen sei ein zufälliges Detail, das nicht überbewertet werden darf. Gewiss ist der Sprachgebrauch nicht alles, aber manches offenbart sich eben doch in ihm. Dazu kommt noch, dass dieselbe Unterscheidung auch in einem anderen Text durchgehalten wird, in welchem es um den Willen Gottes geht (in Mk 10,2-12, der Perikope über die Ehescheidung). Zweimal kommen die Pharisäer mit dem Begriff des „Erlaubten“: Ob es einem Mann erlaubt sei, seine Frau zu entlassen, fragen sie in V. 2; Mose hat es gestattet, antworten sie in V. 4. Zweimal verweist Jesus sie an das „Gebotene“ in V. 3 und V.5. Auch diese Geschichte ist ein deutlicher Fingerzeig dafür, dass Jesus den Anspruch des Lebens grenzenlos wahrgenommen hat, dass er diesen Lebensraum und das menschliche Herz direkt mit dem Willen Gottes konfrontiert hat.

Hier sind wir am entscheidenden Punkt, im systematischen Zentrum der ethischen Verkündigung Jesu angekommen. Der Wille Gottes ist grenzenlos zu verstehen und damit jeder quantitativen Betrachtung entzogen. Angesichts einer solchen Ethik ist der Einwand begreiflich und auch häufig geäussert, sie sei für den gewöhnlichen Menschen nicht praktikabel. Soll etwa der Wille des heiligen Gottes eine Theorie werden, deren Wahrheit sich nach ihrer Praktikabilität bemisst? Soll die Wahrheit des Gebotenen daran gemessen werden, dass es praktikabel ist in unserer Welt der Kompromisse?

Zum Schluss

In der Wende vom Erlaubten zum Gebotenen zeigt sich dieselbe Radikalität, in welcher Jesus das Gute denkt, die auch für die unbegrenzte Ausdehnung der

37

38 Zuwendung bis zum Feind sorgt und die für die völlige Überwindung des Abstands verantwortlich ist, wie sie geschieht, wenn die Liebe nach der Massgabe der Selbstliebe geschieht. In der Trias des Doppelgebots der Liebe soll die Selbstliebe dafür sorgen, dass der Abstand zum Nächsten gleich Null ist. Diese Funktion kann die Selbstliebe aber nur haben, wenn sie durch keine Nemesis pervertiert wird. Jesus setzt selbstverständlich voraus, dass der Mensch zu sich selbst jedenfalls keinen Abstand hat. Deshalb ist für ihn die Selbstliebe massgebend für die Nächstenliebe. Und im Zusammenhang dieser Trias wird die vorausgesetzte Selbstliebe einer grundlegenden Läuterung unterzogen. Im Horizont der Gottesliebe entstehen der Selbstliebe neue Möglichkeiten. Denn in der Gottesliebe lässt der Mensch jenen Gott sein, der gerade ihn selbst wichtig nimmt, weil es Gottes Wesen ist, das Unerhebliche wichtig zu nehmen. Wenn jemand sich selbst mit den Augen dieses Gottes anblickt, dann kommt es zur *lauteren* Selbstliebe, zum guten Verhältnis zu mir selbst, das dem zuvorkommt, was die Nemesis dem Narkissos verhängte, nämlich der Vernarrtheit in mich selbst. Zugleich gewinnt das gute Verhältnis zu mir selbst Abstand zu dem, was der Geist der Zeit einem nahelegen könnte, nämlich dem schroffen Nein zu mir selbst. Und eben diese lautere Selbstliebe ist zugleich der Nährboden für die Nächstenliebe, sofern sie jede Verdinglichung des Gegenübers überflüssig macht und damit die Voraussetzung dafür schafft, dass in der Zuwendung ganz und ausschliesslich das getan wird, was im Interesse des Gegenübers ist, eben das Gute, das nicht dem Täter dient, sondern dem Empfänger wahrhaftig zugute kommt.

1 Werner Stangls Arbeitsblätter auf <http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/KOGNITIVEENTWICKLUNG/Narzissmus.shtml>.

2 Überflüssig zu sagen, dass die folgenden Überlegungen getragen sind von der wissenschaftlichen Arbeit der neutestamentlichen Exegese und Theologie, auch wenn sie einen eigenen Weg des Verstehens zu gehen suchen. Auf die vielfältigen Beziehungen zur Sekundärliteratur wird hier nur global hingewiesen; sie werden nicht in einzelnen Fussnoten dokumentiert.

3 Aus *Leben und Walten der Liebe*, zitiert nach Günter Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart / Berlin/ Köln / Mainz 81968, S. 104.

Was verbindet Angst, Schuld und Scham in existenzphilosophischer Sicht?¹

Alice Holzhey-Kunz

39

Angst, Schuld und Scham sind Gefühle, von denen wir frei sein möchten – mag es auch Ausnahmen geben, etwa die sogenannte Angstlust, die man analog der masochistischen Lust am Schmerz auch suchen kann, indem man sich mutwillig Gefahren aussetzt. Doch dass wir diesen drei Gefühlen in der Regel entkommen möchten, kann nicht einfach daran liegen, dass es sich um negative Gefühle handelt, weil das keineswegs für alle negativen Gefühle gilt: für den Hass etwa sucht man oft Gründe, die ihn weiter nähren und rechtfertigen, und nicht anders verhält es sich mit dem Neid, der Eifersucht oder dem Ressentiment.

Was hebt nun Angst, Schuld und Scham von anderen negativen Emotionen ab?

Merkwürdig ist, dass wir zwar von ihnen frei sein möchten, aber doch auf sie angewiesen sind, weil sie uns ganz wichtige Informationen liefern. Wir sollten deshalb fähig sein, Angst, Schuld und Scham zu empfinden. Die Angst hat, nicht anders als der Schmerz, eine elementare biologische Funktion. Wir brauchen sie, um überleben zu können: wer unfähig ist, dort Angst zu empfinden, wo er real bedroht ist, wird die Gefahren nicht wirklich ernst nehmen und sich deshalb gefährden. Schuld und Scham haben zwar keine biologische, aber eine umso wichtigere soziale Funktion. Eine Gesellschaft, deren Mitglieder nicht zum überwiegenden Teil fähig sind, dann Schuldgefühle zu empfinden, wenn sie sich nach dem geltenden Moralkodex unmoralisch verhalten haben, oder sich zu schämen, wenn sie geltende Regeln von Sitte und Anstand verletzt haben, ist von innen her gefährdet. Das kann man von anderen negativen Emotionen, die ebenfalls sehr häufig sind, kaum sagen: ohne Neid oder ohne Hass liesse sich durchaus und vermutlich besser leben.

Warum sind ‚pathologische‘ Angst-, Schuld- und Schamgefühle so häufig?

Nun ist es eine Tatsache, dass gerade Angst-, Schuld- und Schamgefühle sehr störanfällig sind, und zwar durchaus auf beide Seiten hin: entweder sie stellen sich nicht ein, wo sie angebracht wären, oder sie stellen sich dort ein, wo sie real unbe-

40 gründet sind. Warum das ausgerechnet auf Angst, Schuld und Scham zutrifft, die zugleich für das Überleben und das Zusammenleben *unverzichtbar* sind, scheint mir eine lohnende Frage zu sein. Ich beschränke mich hier auf die Störungen in der Richtung eines Zuviel an Angst-, Schuld- und Schamgefühlen, weil es diese Menschen sind, die man in einer Psychotherapie (es mag anders sein, wenn man in der Forensik psychotherapeutisch tätig ist) vor allem antrifft.

Die im Titel gestellte Frage, was Angst, Schuld und Scham in existenzphilosophischer Sicht miteinander verbindet, entspringt also bei mir nicht einem rein philosophischen Interesse, sondern dem Interesse, sogenannt neurotische Angst-, Scham- und Schuldgefühle auf dem Hintergrund existenzphilosophischer Erkenntnisse besser zu verstehen.

Die Psychiatrie begnügt sich bekanntlich damit, den defizitären Charakter solcher Phänomene zu beschreiben, zu klassifizieren, allenfalls ursächlich zu erklären, und sie orientiert sich dabei am Mass einer sei es durchschnittlichen oder normativ verstandenen seelischen Gesundheit oder Normalität. Sie macht also gar keinen Versuch, diese Phänomene zu verstehen. Das gilt auch für eine an der Phänomenologie orientierte Psychiatrie, auch wenn ihre Beschreibungen ungleich differenzierter und insofern auch sehr wertvoll sind.

Nur die Psychoanalyse Freuds führt einen hermeneutischen Ansatz in die Psychopathologie ein, der auf Freuds „Entdeckung“ basiert, dass alle neurotischen Symptome, also auch eine unbegründete Furcht oder Scham oder Schuld, einen unbewussten Sinn haben, der durch ein psychoanalytisches Verfahren aufgedeckt werden kann.

Nun will ich mich trotz meiner grossen Bewunderung für die Psychoanalyse nicht an ihr, sondern an der Existenzphilosophie orientieren, und zwar deshalb, weil die psychoanalytische Hermeneutik, wie Ricœur herausgearbeitet hat, eine *Hermeneutik des Wunsches* ist. Das heisst, dass für sie der Triebwunsch immer jenes unhintergebar Letzte darstellt, auf das alle neurotischen Phänomene, also auch pathologische Angst-, Schuld- und Schamgefühle rückbezogen werden, um sie von daher zu deuten. Pathologische Angst- Schuld- und Schamgefühle können

dann immer nur Reaktionen sein auf unbewusste infantile Triebwünsche, die den Menschen in einen Konflikt bringen mit der Realität bzw. mit den Anforderungen der Kultur.

Mich statt an der Psychoanalyse an der Existenzphilosophie zu orientieren heisst, pathologische Angst-, Schuld- und Schamgefühle statt auf infantile unbewusste Wünsche auf jene andere Angst, jene andere Schuld und jene andere Scham zu beziehen, die erst von der Existenzphilosophie als eigenständige Phänomene entdeckt und beschrieben worden sind.

Nun zur Titelfrage, was Angst, Schuld und Scham in existenzphilosophischer Sicht miteinander verbindet.

a) *Die existenzphilosophische Unterscheidung von Angst und Furcht*

Die Entdeckung jener anderen Angst verdanken wir *Kierkegaard*. Um ihre Andersheit auch benennen zu können, hebt er sie bekanntlich von der Furcht ab und erklärt, die Angst sei grundverschieden von Furcht und ähnlichen Begriffen (*Der Begriff Angst*, Reclam S. 50). Wenn ich zu dieser anderen Angst auch eine andere Schuld und eine andere Scham hinzunehme, dann kann ich mich dafür auf *Heidegger* und *Sartre* beziehen. Nur kommt uns hier die Umgangssprache nicht zu Hilfe, um die Differenz mit zwei verwandten Worten fassen zu können. Doch vergessen wir nicht, dass auch die von *Kierkegaard* getroffene Unterscheidung von Angst und Furcht künstlich ist, verwenden wir doch in der Umgangssprache beide Worte synonym: ob man sagt, man fürchte sich vor der kommenden Prüfung oder man habe Angst davor, man meint beide Male dasselbe. Ebenso künstlich ist jene heute geläufige Unterscheidung von Furcht und Angst, die ich hier nur darum erwähne, weil *Kierkegaards* Unterscheidung gerne mit ihr verwechselt wird. Gemäss dieser Unterscheidung hat die Furcht ein Objekt, die Angst hingegen nicht, sodass man sich immer vor etwas fürchtet, während man im Ganzen von Angst erfüllt, einem im Ganzen angst und bange zumute ist. Die Furcht gilt dann als ein intentionales Gefühl wie die Freude über etwas oder der Hass auf jemanden, wäh-

42 rend die Angst als eine Stimmung bezeichnet wird, vergleichbar der Fröhlichkeit oder der Niedergeschlagenheit. Diese Unterscheidung findet sich übrigens schon bei Freud, sie hat aber nichts mit Kierkegaards Unterscheidung zu tun, weil für ihn auch die Angst ein Objekt hat, nur dass ihr Objekt von besonderer Art ist, nämlich „ein Nichts“ (ebd. S. 91). Das nehmen Heidegger und Sartre auf: auch für sie hat die Angst ein Wovor: Heidegger nennt es das In-der-Welt-Sein selbst (*Sein und Zeit*, Niemeyer, S. 187), Sartre das Für-sich-Sein (*Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, S. 99; 101).

Nichts, In-der-Welt-Sein und Für-sich-Sein sind ontologische Bestimmungen, die das Mensch-Sein als solches charakterisieren. Der Gegenstand der Angst liegt also auf der ontologischen Ebene der menschlichen Seinsverfassung, der *conditio humana*. Während wir uns vor tausenderlei Gefahren fürchten können, die auf der ontischen Ebene des konkreten Lebensvollzugs auftauchen mögen, ist der Gegenstand der Angst immer nur einer: das Nichts, das In-der-Welt-Sein, das Für-sich-Sein.

Daraus ergeben sich zwei weitere Unterschiede:

Zur Furcht gehört die *Hoffnung*, weil die Gefahr, vor der man sich fürchtet, zwar droht, aber noch nicht eingetroffen ist, sodass immer die Chance besteht, dass sie sich auflöst oder statt mir andere trifft, oder man ihr noch entfliehen oder sie gar besiegen kann. Zudem ist die Furcht *täuschungsanfällig*. Gefahren sind oft schwer einzuschätzen, was dazu verführt, drohende Gefahren zu überschätzen oder auch zu unterschätzen. Die Angst hingegen ist *ohne Hoffnung*, denn das, wovor wir uns ängstigen, das eigene Mensch-Sein, liegt unserem konkreten Lebensvollzug zugrunde und ist unabänderlich. Darum ist die Angst auch *nicht täuschungsanfällig*, sind wir doch, wenn wir uns ängstigen, mit nichts anderem als der Wahrheit über unser Menschsein konfrontiert.

Doch um eine Vorstellung davon zu bekommen, wovor wir uns denn nach existenzphilosophischer Auffassung ängstigen, muss der Existenzbegriff der Existenzphilosophie geklärt werden. Denn, so merkwürdig es tönt, in der Angst ängstigt sich das menschliche Dasein vor der Tatsache seines Existierens. Das ist nicht

nachvollziehbar, solange man Existenz traditionell fasst als das reale Vorhandensein von etwas im Unterschied zu einem blossen Gedankenkonstrukt oder Phantasieprodukt. Doch wenn Heidegger in der berühmten Formel sagt, das Wesen des Menschen liege nicht in der Vernunft oder im Geist oder ähnlichem, sondern in seiner Existenz (vgl. *Sein und Zeit* S. 42), dann hat dieser Begriff eine andere Bedeutung erhalten. Neu ist nun das Existieren dem Menschen vorbehalten: nur der Mensch existiert. Und damit macht die Existenzphilosophie auf etwas aufmerksam, was in den traditionellen Wesensbestimmungen des Menschen unterschlagen wird: nämlich dass der Mensch alles, was er ist und hat, *zu sein* respektive *zu existieren* hat. Das gilt auch schon für seine elementarsten Bedürfnisse, den Hunger, die Müdigkeit, die Sexualität: auch sie befriedigen sich nicht nur nicht von selbst, sondern es liegt in diesen Bedürfnissen auch keine Anweisung, wie sie zu befriedigen seien. Darum hat jeder auch seine elementarsten Bedürfnisse zu sein, und dieses Zu-Sein ist ihm überantwortet.

Damit ist der existenzphilosophische *Freiheitsbegriff* angesprochen, der jene allerelementarste Freiheit thematisiert, die wir nicht verlieren und auf die wir auch nicht freiwillig verzichten können, sondern zu der wir, wie Sartre sagt, „verurteilt“ sind, weil sie im puren „Zu-Sein“ liegt. Ich möchte im Folgenden aber nicht mit dem so missverständlichen Begriff der Freiheit operieren, sondern mit den beiden korrespondierenden Begriffen des *Einzelnen* (Kierkegaard) und der *Jemeinigkeit* (Heidegger), die beide ebenfalls das Existieren unmittelbar charakterisieren.

Auch wenn für alle Menschen gilt, dass sie existieren, so kann das Existieren doch nur die Sache jedes Einzelnen sein, die weder an einen anderen Menschen delegierbar ist noch für einen anderen Menschen übernommen werden kann. Kierkegaard war von dieser Erkenntnis so besessen, dass er in den Schriften über sich selbst notiert (in: Konrad Paul Liessmann, *Kierkegaard zur Einführung* (Junius) S. 113): „Wenn ich eine Aufschrift für mein Grab verlangen sollte, ich verlange keine andere als ‚jener Einzelne‘; ist sie auch nicht verstanden, wahrlich, sie wird es werden.“ Ob sie heute verstanden ist, kann man bezweifeln. Man muss diesen Begriff des Einzelnen auf jeden Fall fern halten von der Vorstellung, die Mensch-

43

44 heit bestehe aus einer blossen Summe einzelner Ich-Individuen und ebenso von der psychologischen Vorstellung von Allein-Sein und Einsamkeit, ist er doch streng auf den Begriff der Existenz zu beziehen und besagt dann nur, dass das eigene Leben zu leben undelegierbar die Sache jedes Einzelnen selber ist.

Diese pure Tatsache, dass das Dasein je meines ist, macht Angst. Wer kennt nicht das Gedicht, das sich auch im Kirchengesangbuch findet: „So nimm denn meine Hände und führe mich, bis an mein Lebensende und ewiglich“ (Julie von Hausmann 1826-1901; vertont von Friedrich Silcher). Es wäre nicht so berühmt, wenn es nicht einem tief in uns sitzenden Wunsch Ausdruck gäbe, sich von einer höheren Macht geführt zu wissen und damit von der Aufgabe, das eigene Leben selber übernehmen, führen und verantworten zu müssen, erlöst zu sein. Doch es gibt noch unzählige andere Lieder, unzählige Gebete und Trostsprüche, die diesem der Angst entspringenden Wunsch Ausdruck geben. Nach existenzphilosophischer Auffassung ist dieser Wunsch unerfüllbar, weil sogar dann, wenn es eine solche Leitung gäbe, mein Geleitetsein davon abhinge, dass ich mich leiten lasse, was einen Akt der Zustimmung impliziert, der undelegierbar meine Sache ist. – *Ludwig Binswanger*, der Begründer der Daseinsanalyse, ist 1942 gegen Heidegger mit einem 600seitigen Werk angetreten, in dem er belegen wollte, dass die „Liebe“ Vorrang habe vor der „Angst“, weil das Dasein ursprünglich nicht „je meines“, sondern „je unseres“ sei. Doch wenn man davon ausgeht, dass der Mensch existiert, dann hat auch jeder die Beziehung zum Du, mit dem er ein „Wir“ bildet, für sich zu vollziehen. So kann man es denn drehen und wenden, wie man will: jene Vereinzelnung, die im puren Existieren (Zu-Sein) beschlossen liegt, ist unaufhebbar.

Die Angst ist also, anders als die Furcht, eine *philosophische Erfahrung*, die uns nichts anderes lehrt, als dass das Existieren immer nur die Angelegenheit jedes Einzelnen sein kann.

Nun mag man sich wundern darüber, dass erst Kierkegaard in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Angst entdeckt haben sollte, wenn sie sich doch auf jene Gefahr bezieht, die keineswegs erst dem modernen Subjekt, sondern dem menschlichen

Existieren als solchem immanent ist. Doch das braucht sich nicht zu widersprechen, weil die Angst zwar in allen Menschen da ist, aber – wie der Hinweis auf das Kirchenlied deutlich machen sollte – zumeist nur als abgewehrte, als vermeintlich überwundene. Heidegger hat alle möglichen Formen der Abwehr der Angst unter das „Verfallen an das Man“ subsumiert (*Sein und Zeit* § 27 und §§ 35-38). Trefender könnte man die Negation der Jemeinigkeit nicht betiteln als mit dem unpersönlichen Pronomen ‚man‘. Die Gefahr ist allerdings gross, Heideggers Analyse des Verfallens an das Man psychologisch statt ontologisch zu lesen und das im Man aufgehende Existieren mit seelischer Unreife und Unselbständigkeit oder gar mit neurotischer Unfreiheit gleichzusetzen. Wer dieser Gefahr erliegt (und manche dem damaligen Zeitgeist ‚hörige‘ Formulierungen Heideggers verführen leider dazu), hat die Absicht dieser Analyse völlig missverstanden. Heideggers „Man“ ist ein Ausdruck für den „common sense“ oder den „gesunden Menschenverstand“, der neben anderen Funktionen immer auch die wichtige Funktion des kollektiven Schutzes gegen die Angst hat. Wer am „Man“ als dem Arsenal kollektiv geltender Sinndeutungen des Lebens und der Welt, seien sie religiöser oder postreligiöser Art, partizipieren kann, ist zumindest im Alltag vor dem Einbruch von Angst mehr oder weniger gut geschützt.

Dasselbe gilt für Sartres Konzept der „Unaufrichtigkeit“ (*mauvaise foi*, in: *Das Sein und das Nichts*, S. 119ff.). Auch die *mauvaise foi* ist kein psychologischer Mangel an subjektiver Ehrlichkeit, sondern ist das stets neu vollzogene Sich-Täuschen über die angstbeladene Wahrheit, „für-sich“ zu sein. Weder Heidegger noch Sartre lassen daran zweifeln, dass ein normaler Alltag auf dem Man bzw. der *mauvaise foi* basiert und auf diese Basis angewiesen ist. „Normal“ meint hier nur, dass dieser Alltag vor dem Einbruch der Angst geschützt ist, er kann ansonsten noch so belastet sein von konkreten Sorgen und realen oder auch irrealen Befürchtungen. Zu diesem Alltag gehören auch jene Schuld- und Schamgefühle, die dann auftreten, wenn man geltende moralische Normen nicht eingehalten oder sich öffentlich eine Blöße gegeben hat.

45

46 *b) Die existenzphilosophische Unterscheidung zwischen ontischer (existenzieller) und ontologischer (existenzialer) Schuld- und Schamerfahrung*

Von diesen konkreten Schuld- und Schamergefühlen unterscheidet nun die Existenzphilosophie ebenfalls, nicht anders als von der Furcht die Angst, eine andere Schuld- und eine andere Schamerfahrung und unterstellt, dass es sich dabei ebenfalls um Erfahrungen des eigenen Menschseins handelt.

Fragen wir zuerst, was denn das Existieren als solches mit Schuld belastet, die jeder auch dann auf sich nimmt, wenn er oder sie nach moralischen Kriterien unschuldig ist. Ein Beispiel: ich bin zwar als Frau geboren worden, aber ich habe mein Frau-Sein dennoch selber zu übernehmen und *zu sein*. Darin liegt immer eine Wahl, um die ich gar nicht herum komme. Die Schuld liegt nun darin, dass ich mit meiner Wahl, mag sie auch bloss darin liegen, vorherrschende Frauenbilder zu imitieren, andere Möglichkeiten des Frau-Seins, die ich leben könnte, *nicht* lebe und dass diese meine Wahl zudem unweigerlich Wirkung hat auf Andere, beispielsweise auf die eigenen Kinder. Wir sehen hier den Unterschied zur moralischen Schuld: Eine moralische Schuld gibt oder gäbe es nur gemessen an einer allgemein anerkannten moralischen Norm guten und wahren Frauseins, die ich durch meine Art, Frau zu sein, verletzen würde. Die existenziale Schuld ist auf keine solchen Normen bezogen, sondern nur auf die anthropologische Tatsache, dass das faktische Frausein keine Frau in ihrem Frau-Sein einfach determiniert, sondern ihr immer einen gewissen Freiraum lässt, es so oder anders zu leben. Was für das Frau-Sein gilt, gilt für alles, was ein Mensch ist oder hat, sogar für das, was ihm unter Gewaltandrohung befohlen wird, weil er oder sie es zu übernehmen und zu sein hat und für das ‚Wie‘ unweigerlich verantwortlich ist.

Doch im Existieren liegt eine noch basalere Schuld, die nicht auf die einzelnen Seinsmöglichkeiten wie das Frau-Sein bezogen ist, sondern darauf, überhaupt zu sein statt nicht zu sein. Das erscheint noch merkwürdiger, da wir ja alle ungefragt ins Leben gekommen sind. Es geht darum, dass jeder auch dieses pure Faktum des Da-Seins für sich zu übernehmen und damit wenn auch nur implizit zu bejahen hat. Anders kann niemand leben. Das bedeutet, dass die Übernahme des Lebens

nur als eine *Selbstermächtigung zum Leben* möglich ist. Dieser immer neu zu wiederholende Akt der Selbstermächtigung wird deshalb als Schuld erfahren, weil er, obwohl unausweichlich, ohne hinreichenden Grund erfolgt. Wie begründen, dass man für sich einen Platz in der Welt beansprucht, in der es die Anderen schon gibt? Wie legitimieren, dass man da ist statt nicht da zu sein und notwendig einen Platz einnehmen muss, den andere nicht gleichzeitig auch einnehmen können? – Man mag sich gegen solche Überlegungen quasiinstinktiv wehren, sie als typische Übertreibungen der Existenzphilosophie abtun, aber immerhin kann man nicht leugnen, dass gerade diese Schuld eines der zentralen Themen der jüdisch-christlichen Kultur war, dass diese Schuld in ihr theologisch interpretiert wurde, um sie als existenziale Schuld negieren zu können, und zwar einerseits durch den Mythos der Erbsünde, andererseits durch die Idee der Gotteskindschaft. Wer an diese theologische Deutung der existenzialen Schuld glauben kann, dem erscheint die Angst, sich selbst ermächtigen zu müssen und dabei schuldig zu werden, unbegründet. Er weiss sich nun als von Gott ins Leben gerufen und damit gerechtfertigt. Seine Aufgabe wird es nun, das eigene Leben als Geschenk anzunehmen und dafür dankbar zu sein.

Nun noch ein Wort zu jener anderen *Scham*, die ebenfalls scheinbar grundlos auftreten kann, weil sie nichts damit zu tun hat, dass ich mich durch einen für andere sichtbaren Mangel in den Augen der Anderen blamiert hätte. Bei Sartre heisst es: „Ich schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine“ (*Das Sein und das Nichts*, S. 406). Doch der Akzent liegt bei ihm gerade nicht auf dem Wie des Erscheinens, sondern darauf, dass ich dem Anderen erscheine, dass ich *überhaupt* und also *unausweichlich für ihn sichtbar* bin. Diese ontologische Tatsache und nicht eine konkrete Blossstellung ist der Gegenstand dieser anderen, existenzialen Scham. In ihr erfährt jeder, dass er gar nicht anders kann, als in Erscheinung zu treten, dass zu leben heisst, im Blick des Anderen zu leben, was deshalb beängstigend und beschämend ist, weil der Andere mich von einem Standort aus sieht, den ich selber niemals einnehmen kann und dass er deshalb immer mehr weiss von mir, als ich selber je wissen kann.

48 Heisst das nun, dass ich in der Scham-, anders als in der Schulterfahrung, nicht mehr an mir selber, sondern am Anderen leide? Die Frage ist schief, denn wir wissen aus eigener Erfahrung, dass der reale oder auch nur phantasierte Blick des Anderen uns auf uns selber zurückwirft, und zwar so unausweichlich, dass wir nur noch wünschen können, uns in Luft aufzulösen oder im Boden zu versinken. Die Erfahrung, dem Blick des Anderen ausgesetzt zu sein, ist also immer zugleich intensivste Selbsterfahrung. Ja noch mehr: der Wunsch, der Jemeinigkeit des Existierens durch eine Symbiose mit Anderen oder durch eine bedingungslose Unterwerfung unter Andere zu entkommen, enthüllt sich in der Scham als Illusion. Darum enthüllt mir und jedem Menschen die existenziale Scham immer beides; die Tatsache der unaufhebbaren Andersheit des Anderen, dem ich exponiert bin, und die korrespondierende Tatsache meines eigenen irreduziblen Selbst- oder Subjektseins.

Nun ist auch dieser Auffassung der Scham heftig widersprochen worden. Ich erwähne hier nur Erich Fromm, der in seinem Büchlein über *Die Kunst des Liebens* (S. 25) sagt: „Das Bewusstsein der menschlichen Getrenntheit ohne Wiedervereinigung durch Liebe – das ist die Quelle der Scham.“ Damit suggeriert er, ähnlich wie Binswanger bezüglich der Angst, dass die Liebe jene gelingende Wiedervereinigung darstelle, in welcher die Vereinzelung und mit ihr auch die Scham überwunden sei. Stellt man sich auf den existenzphilosophischen Standpunkt, dann ist auch bei Erich Fromm der Wunsch der Vater des Gedankens. Sartre hat gezeigt, dass man sich zwar für eine gewisse Zeitspanne im liebenden Blick eines Anderen „auszuruhen“ vermag, dass aber auch dieser Blick grundsätzlich frei darin bleibt, wie er einen künftig anblicken wird. Wer weiss das besser als die von Eifersucht geplagten Menschen, die trotz aller Liebesbeteuerungen ihres Partners aufs äusserste unruhig bleiben, ständig beobachten müssen, wohin sein/ihr Blick geht, wo dieser Blick jetzt gerade wie und mit welchem heimlichen Interesse verweilt.

c) *Ein existenzphilosophischer Blick auf sogenannt pathologische Angst-, Schuld- und Schamreaktionen*

49

Mit dieser Bemerkung schlage ich jetzt abschliessend die Brücke zu emotionalen Reaktionen, die dann als pathologisch gelten, wenn sie im ontischen Kontext keinen Sinn machen. Wenn ich vorhin sagte, niemand wisse besser als die Eifersüchtigen, dass der Blick des Anderen sich nicht befehlen lasse, auf wen er sich wie richte, dann habe ich unterstellt, dass diese Eifersüchtigen auf eine Wahrheit reagieren, und zwar auf eine philosophische Wahrheit, die ihnen keine Ruhe lässt, weil sie sie nicht verdrängen oder anderweitig abwehren können, sodass der Zwang oder besser die Sucht, den Blick des Anderen mit dem eigenen Blick ständig eifersüchtig zu überwachen, aus diesem beängstigenden philosophischen Mehrwissen verstanden werden kann.

Damit habe ich am Beispiel der Eifersucht bereits die Grundzüge einer *existenzphilosophisch angeleiteten Hermeneutik psychopathologischer Phänomene* skizziert. Für sie ist entscheidend, seelisches Leiden generell nicht auf einen psychischen Mangel zu beziehen, sondern auf eine besondere *Hellhörigkeit* für jene existenzialen Grundbedingungen, die in der Angst sowie in der existenzialen Schuld und Scham erfahren werden. Deshalb mag die Eifersucht zwar konkret unberechtigt sein und also auf eine nur eingebildete Gefahr reagieren, aber sie hat einen wahren philosophischen Kern. Gewiss kann man diese Hellhörigkeit auch als eine Schwäche sehen – genauer eine Abwehrschwäche (Sloterdijk hat vor langem einmal von einer „metaphysischen Immunschwäche“ gesprochen). Weil, wer hellhörig ist, schutzloser und also unfreiwillig auch im Alltag ständig auf die Grundbedingungen des Existierens gestossen wird und an ihnen leidet, habe ich seelisch Leidende auch schon als „Philosophen wider Willen“ bezeichnet.

Doch seelisches Leiden lässt sich, wie schon das Beispiel der Eifersucht gezeigt hat, nicht nur aus der Hellhörigkeit verstehen. Wer krankhaft eifersüchtig ist, kämpft verzweifelt gegen das, was er als wahr und zugleich unzumutbar erfährt, nämlich die unaufhebbare Andersheit und Freiheit jedes Anderen und also auch der vertrautesten Person. Freud hat in der Neurose eine besondere Art des

50 Handelns ausgemacht und es als „Agieren“ bezeichnet. Ich nehme diesen Begriff auf, um damit all jenes konkrete Tun und Lassen zu bezeichnen, das den heimlichen Sinn hat, die Grundbedingungen des Menschseins so zu verändern, dass ohne Angst, Schuld und Scham zu leben wäre. Das neurotische „Agieren“ ist also grundsätzlich illusionär, weil es *real verändern will*, was man nur entweder anerkennen und aushalten oder im Sinne von Heideggers „Man“ oder Sartres „mauvaise foi“ durch Umdeutung verharmlosen kann.

Darum stelle ich an seelisches Leiden immer eine doppelte Frage: Für welche ontologische bzw. existenziale Wahrheit ist er oder sie besonders hellhörig, und mit welchen Mitteln versucht er oder sie, die untragbar scheinende Wahrheit zu negieren?

In meiner Praxis begegnen mir oft Patienten und Patientinnen, jung und alt, die zu gehemmt, zu ängstlich, zu schnell beschämbar sind, und die zugleich zu viel arbeiten, sich kaum etwas gönnen, immer bereit sind, die Erwartungen der anderen zu erfüllen und die eigene Ansprüche an andere, wenn überhaupt, nur mit schlechtem Gewissen zu stellen wagen. Nicht immer, aber oft sind sie beruflich gut integriert, sogar erfolgreich, und wegen ihres selbstlosen Einsatzes hochgeschätzt. Was ist der heimliche ontologische Sinn eines solchen Lebensentwurfs? Diese philosophische Frage will die historisch-entwicklungspsychologische Frage, unter welchen besonderen lebensgeschichtlichen Bedingungen sich dieser Lebensentwurf herausgebildet hat, keineswegs ersetzen, aber ergänzen.

In den Gesprächen mit diesen Menschen stellt sich meist eine mit Angst und Scham beladene existenziale Schuld-Problematik heraus. Sie fühlen sich dann schuldig, wenn sie das für die anderen Allerselbstverständlichste tun, nämlich sich auch um sich selber zu kümmern, ihr Leben auch nach eigenen Vorstellungen, eigenen Wünschen, eigenen Fähigkeiten zu gestalten. Oder anders formuliert: Sie fühlen sich dann schuldig, wenn sie überhaupt selber handeln und damit eine eigene Wirkung auf andere erzeugen. Die Frage „Was *will* ich?“, oder mit anderer Betonung: „Was *will ich?*“ kommt so wenig vor wie die Frage „Was steht mir rechtens zu?“ An deren Stelle steht die so natürlich nicht ausformulierte Fra-

ge: Wie *muss* ich leben, was *kann* ich tun, um existenzial unschuldig bleiben zu können? Diese Menschen glauben eine Schuld abtragen zu müssen, die sie nie begangen haben, weil sie im Existieren als solchem liegt und darum auch nicht abtragbar ist. Die Illusion liegt darin, sie auf diese Weise abtragen zu *können*.

Natürlich können die konkreten Ausformungen der Bemühung um existenziale Unschuld äusserlich sogar zu einem gegensätzlichen Lebensstil führen. Ich denke an zwei Frauen in meiner Praxis, beide Psychologinnen mittleren Alters: die eine Frau ist unauffällig, extrem schüchtern, arbeitet als Psychologin in einer Klinik, wagt nur einen Teil der ihr zustehenden Ferientage einzuziehen, arbeitet auch übers Wochenende an den zu verfassenden Berichten, leidet an Migräne, ist aber noch nie deswegen auch nur einen halben Tag von der Arbeit weggeblieben, übernimmt ständig noch Arbeit der anderen auf der Abteilung, möchte eigentlich kündigen, aber kann nicht, weil ihr das „wie ein Verbrechen“ vorkommt; ein Privatleben hat sie praktisch nicht. Die andere Frau, inzwischen 50jährig, lebt in recht luxuriösen Verhältnissen und zwar immer noch weitgehend auf Kosten der Eltern, da sie selber nur 20% arbeitet. Aber das dahinter liegende Leiden ist dasselbe, nur die Antwort darauf eine andere: Diese Frau hat sich aufs Warten verlegt; sie lebt im Gefühl, ihr Leben nicht anfangen zu können, weil die Erlaubnis dazu, die einen unschuldigen Anfang gewähren würde, gleichsam noch fehlt. Sobald sie sich vorstellt, selber aktiv zu werden, überfällt sie eine totale Lähmung verbunden mit dem Gefühl von Angst und Schuld.

Dass ein chronisches schlechtes Gewissen meist mit der Angst vor Beschämung durch andere verkoppelt ist, kann nicht erstaunen. Denn wer aufgrund seiner Hellhörigkeit vom Gefühl durchdrungen ist, ohne hinreichenden Grund zu existieren, für den wird der Blick und das Urteil der Anderen zur letzten Instanz. In der so verbreiteten Furcht davor, was die Anderen über einen denken könnten, liegt ebenfalls eine illusionäre Hoffnung – die Hoffnung nämlich, deren positives Urteil könnte die Legitimation für das eigene Dasein liefern. Darum ist Kritik für solche Menschen besonders schwer zu ertragen. Hier von übermässiger narzisstischer Kränkbarkeit zu reden, ist wenig erhellend. Wer sich dafür schuldig fühlt, über-

52 haupt hier statt nicht hier zu sein, kann Kritik von anderen nicht relativieren. Sie wird unweigerlich zur Bestätigung, in dieser Welt einen Platz immer nur unrechtmässig zu beanspruchen und hat darum eine vernichtende Wirkung.

Hinter allen Bemühungen, durch neurotisches Agieren existenzieller Angst, Schuld und Scham zu entkommen, lauert die *Depression*. Sie bricht dann ein, wenn jemand erkennt, dass er mit seinem Agieren nur einer Illusion aufgesessen ist. Der Fall in die Depression ist darum immer der Fall aus einer Illusion. In der Depression tritt an die Stelle des Agierens die Kapitulation. Zur Depression disponiert sind wir alle. Dennoch ist zu vermuten, dass sich unter den modernen kulturellen Bedingungen die unheimliche Wahrheit, dass das Leben jedem undelegierbar selber überantwortet ist, leichter enthüllt als in geschlossenen Gesellschaften mit einer autoritativ geltenden religiösen Deutung der *conditio humana*, und dass deshalb die Gefahr, depressiv zu erkranken grösser sein mag als zu anderen Zeiten und in anderen Gesellschaften.

1 Abdruck eines Vortrags, der im Rahmen einer gemeinsam vom Husserl-Archiv Freiburg und dem Zentrum für Psychiatrie Reichenau am 13. – 14. Juli 2012 in Freiburg im Breisgau veranstalteten Tagung zum Thema „Die Grenzen der Kontrolle? Vernunft und Gefühle zwischen Philosophie und Psychiatrie“ gehalten wurde.

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

Vorstand

Dr. phil. Franz Brander

Streulistr. 2, 8032 Zürich, 044 383 2117

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff

Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See, 044 929 0334

Dr. phil. Alice Holzhey

Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1117

Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey

Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1053

Lic. phil. Doris Lier

Leonhardshalde 2, 8001 Zürich, 044 261 0345

Med. pract. Ralf Pelkowski

Hörnlistr. 1, 8400 Winterthur, 052 2033 206

Dr. phil. René Scheu

Seewadelstr. 25, 8910 Affoltern am Albis, 078 817 5201

Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta

Kirchbühlweg 3, 8055 Zürich, 044 451 5718

Präsidentin

Dr. phil. Alice Holzhey

alice.holzhey@bluewin.ch

Aktuar

Dr. phil. Franz Brander

fnbrander@bluewin.ch

Quästor

Dr. phil. Franz Brander

fnbrander@bluewin.ch

Homepage

www.gad-das.ch